

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 pehlevs, 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 marǧzārīst 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* kavién 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.

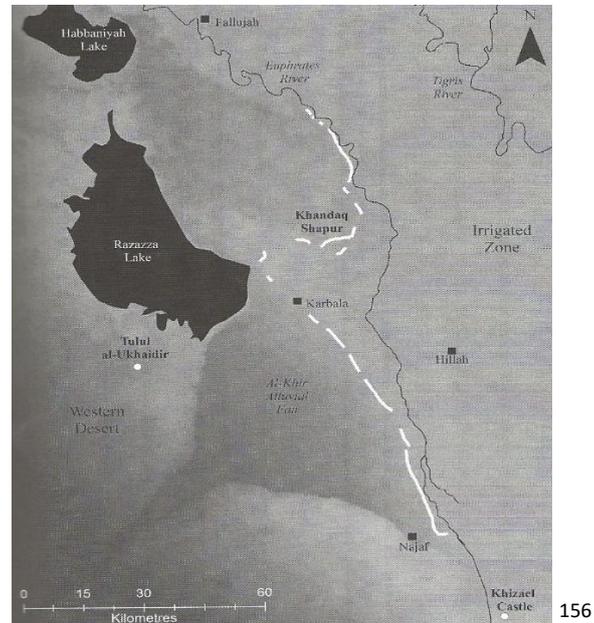
¹⁴⁹ Mahamedi 2004, p. 159.

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.

La détermination de l'épaisseur chronologique de l'époque sassanide est un défi pour les archéologues qui étudient cette époque. L'intensification des recherches sur le terrain, souvent entraînée par le développement économique actuel, et l'amélioration des méthodes, tant dans la datation des vestiges que la détermination des restes modestes, indicateurs de l'économie, sont de bon augure.¹⁵⁹

Que nous indiquent à cet égard les sources que nous avons sollicitées pour la rubrique consacrée au *Šāhān šāh* aménageur ? Mas`ūdī crédite Pērōz de la construction du Mur de Derbend en même temps que, quelques lignes plus loin, il en attribue l'édification à Khosrow I^{er} ¹⁶⁰, il ne souffle en revanche mot du Mur de Gorgān mais évoque, sans autres précisions, les fortifications et citadelles réalisées sous les ordres d'Anūšīrvān. Pour sa part, Bal`amī est muet sur ce point, alors même que Ṭabarī mentionne, dans la région des Šūl, et notamment à proximité de Gorgān, la construction de villes et de fortifications par Pērōz, Kavād et Khosrow I^{er}, l'accent étant particulièrement porté sur les réalisations de ce dernier¹⁶¹. C'est également, selon Tha`ālibī, à Khosrow I^{er} qu'il revint d'élever des forteresses dans le Gorgān, la Porte des Šūl, ainsi, qu'entres autres, des citadelles protégeant l'empire contre les Khazars¹⁶². Ce n'est que fugitivement que le *Šāhnāme* aborde ces questions ; il met en scène le jeune Anūšīrvān faisant le tour de son empire qui, se déplaçant de Gorgān vers Āmol, d'est en ouest, par conséquent à proximité du rivage de la mer Caspienne, ordonne qu'un mur soit élevé de l'eau afin de préserver le pays de ses ennemis¹⁶³. Poursuivant sa route vers le territoire des Alains, qui ne vivent que de pillages, il les met en demeure de cultiver le sol et de se protéger par un mur élevé¹⁶⁴. Cette séquence est à rapprocher d'un passage de la *Sīrat Anūšīrvān* dans lequel le monarque décrit des « Turks » acculés à commettre de razzias qu'il envisage de fixer sur des terres et d'incorporer à son armée ; parvenu à la Porte des Šūl, il fait remettre en état des défenses anciennes et ordonne « d'élever des forteresses nouvelles »¹⁶⁵.

Avec de très nombreuses imprécisions, le corpus utilisé souligne le rôle prééminent de Khosrow I^{er} dans l'édification d'ouvrages défensifs ; parfois non sans contradictions, Mas`ūdī, Ṭabarī et la *Sīrat Anūšīrvān* évoquent ses prédécesseurs, Pērōz et Kavād, dans un cadre temporel qui n'est pas si éloigné des « datations resserrées » auxquelles fait référence

¹⁵⁹ Boucharlat 2015, p. 39.

¹⁶⁰ Pellat 1962, p. 230-231.

¹⁶¹ Bosworth 1999 p. 152-153. Les Šūl sont très généralement présentés comme une population turke installée au nord de la plaine de Gorgān (Bosworth 1999, p. 113, note 290, Sauer et al. 2013, p. 4), Quant à la porte du même nom, Bosworth (toujours p. 113) y voit une porte verrouillant le corridor conduisant du Dehistān au plateau iranien via Gorgān. Pour Sauer et al. 2013, p. 4, il s'agit plutôt d'une porte aménagée dans le Mur de Gorgān permettant les échanges commerciaux, le passage des ambassadeurs... ou les sorties militaires.

¹⁶² Zotenberg 1900, p. 611.

¹⁶³ Mohl 1976, VI p. 187, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 113.

¹⁶⁴ Mohl 1976, VI p. 191, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 116.

¹⁶⁵ Grignaschi 1967 p. 19. Voir également, p. 24 la référence à d'autres Turks affectés dans des régions frontalières et des forteresses et, p. 25, l'indication selon laquelle le monarque fait remettre « en état de défense les villes et les forteresses de l'Orient. » Ces forteresses orientales sont aussi évoquées par le *Šāhnāme* lors du repli stratégique envisagé par Yazdegerd III (Mohl 1976, VII, p. 463). Voir également à ce sujet Zotenberg 1900, p. 743.

Boucharlat. En écho à ce dernier, qui souligne que le Mur de Gorgān n'était pas simplement une muraille mais avant tout « un investissement pour la mise en valeur agricole de toute une région », certains de ces textes mettent en évidence qu'au-delà de leur aspect défensif ces ouvrages peuvent également être compris comme des vecteurs de prospérité par lesquels la créature, dans son œuvre civilisatrice, fait reculer le désert ahremanien ; mais, à cet égard, le corpus sollicité donne à penser que la création de villes nouvelles aurait plus contribué à la gloire d'un monarque que la mention des défenses dont il aurait décidé l'implantation ou la réfection. Un dernier aspect peut également être évoqué : l'intégration de populations non-iraniennes pour la défense des frontières dont la *Sīrat Anūšīrvān* précise que l'éducation sera ensuite confiée aux *mowbed*.

L'intégration de populations non iraniennes n'est pas mentionnée par Sauer et al. qui observent toutefois que l'analyse des os des animaux consommés par les troupes stationnées sur le Mur de Gorgān fait apparaître des différences notables dans les régimes alimentaires (moutons, chèvres, poissons et oiseaux) pour certains secteurs, bœuf pour d'autres ; différences qu'ils attribuent en partie à l'environnement immédiat de ces secteurs, mais aussi, possiblement, à des différences de statuts dans les unités positionnées¹⁶⁶. Les auteurs soulignent par ailleurs la façon dont le Mur de Gorgān témoigne d'investissements en matière de défense qui assurent la sécurité de la production agricole dont l'essor est par ailleurs favorisé par l'aménagement de canaux d'irrigation et la réalisation d'infrastructure de transport encourageant les échanges commerciaux et le développement urbain¹⁶⁷ ; la ville de Dašt-e Qal'eh, dont la croissance est concomitante à l'érection du mur, voit sa population atteindre le quart de celle de Constantinople « *the most populous city in the 5th-6th century Europe* »¹⁶⁸. Au-delà de son versant défensif l'aménagement du complexe de Gorgān, nous y reviendrons, apparaît bien comme délibérément orienté vers la prospérité de la région concernée. Il nous reste à examiner comment le monarque, par ses yeux, entendre ses agents, assure la surveillance du territoire en même temps que des ennemis, élément qui concourt à la sécurité de l'empire.

C'est par une citation de Théophile Simocatta censée reproduire une lettre de Khosrow II à l'empereur Maurice que Canepa ouvre le livre qu'il a consacré aux échanges interculturels entre les empires romain et sassanide en même temps qu'il éclaire le titre (*The Two Eyes of the Earth*) qu'il a donné à son ouvrage :

*God effected that the whole world should be illumined from the very beginning by two eyes, namely by the most powerful kingdom of the Romans and by the most prudent scepter of the Persian State. For by these greatest powers the disobedient and bellicose tribes are winnowed and man's course is continually regulated and guided.*¹⁶⁹

¹⁶⁶ Sauer et al. 2013, p. 2.

¹⁶⁷ Sauer et al. 2013, p. 3.

¹⁶⁸ Sauer et al. 2013, p. xii.

¹⁶⁹ Canepa 2009, p. 1.

Quoi de plus précieux en effet que les yeux, qui pour constituer, dans un certain imaginaire, le miroir de l'âme, sont en premier lieu les instruments de la vision et, métaphoriquement, de la compréhension du monde : discerner est le premier pas vers le discernement. On ne saurait donc être surpris que, dans les comparaisons morphologiques auxquelles procèdent certains traités, nous l'avons noté, le roi puisse être la tête... ou les yeux¹⁷⁰. C'est très logiquement que, dans le *Šāhnāme*, l'œil constitue le point faible d'Isfandīār que Rostam, égaré par la magie de Zāl et du Sīmorǧ, atteint d'une flèche¹⁷¹. C'est également selon un usage bien attesté, qui dépasse au reste largement le cadre spatio-temporel de l'Iran sassanide¹⁷², que les yeux d'un frère ou d'un cousin sont crevés afin de l'écartier de la fonction royale qu'il convoite, à moins que ce ne soit le souverain lui-même qui, privé de la vue, perde toute légitimité à exercer son mandat, question sur laquelle nous reviendrons plus bas. Dans un tout autre registre, auquel nous allons maintenant nous consacrer, les « yeux du roi » lui permettent tant métaphoriquement que très prosaïquement, par le recours à des espions, de scruter le monde et de se donner les moyens, comme l'a demandé Ohrmazd à Jam, de veiller à ce que « nul ne puisse causer tort ni dommage à autrui. »¹⁷³. Piras convoque sur ces questions la figure de Mihr, qui constitue avec Ohrmazd et Anāhitā la triade divine qui, aussi bien chez les Achéménides que chez les Sassanides, est associée à la fonction royale. L'auteur relève que la déité réunit sur sa figure les traits les plus caractéristiques du héros : outre son comportement guerrier, il développe une activité vigilante de surveillance et de répression de celui qui ne respecte pas les traités ou les contrats qu'il a conclus ; il est enfin un juge et un protecteur de l'univers doté d'un pouvoir surnaturel de vision qu'attestent de nombreux passages de son *Yašt* :

Il est le Dieu omniscient qui ne peut être trompé et est informé de toutes choses par dix mille espions (Yt. 10. 24) ; il a mille oreilles, dix mille yeux pour voir partout (Yt. 10. 82) il ne connaît pas le sommeil et est toujours en veille ; du mont Harā il scrute l'ensemble du territoire habité par les Iraniens (Yt. 10. 51).¹⁷⁴

L'on peut, avec l'auteur, mettre en rapport ce pouvoir de vision panoptique, l'instrumentalisation dont il peut faire l'objet et la « question controversée » de ce qu'il est convenu d'appeler l'institution achéménide des « yeux du roi »¹⁷⁵ ou noter, à l'instar de Shaked, que l'activité déployée par Mihr est ici caractéristique de celle d'un gouvernant qui entretient une foule d'espions¹⁷⁶. Cela étant, ce serait beaucoup prêter aux Achéménides que d'en faire les « inventeurs » de l'espionnage, alors qu'en l'occurrence, ils n'ont fait que mettre leurs pas dans ceux de leurs prédécesseurs¹⁷⁷. Il paraît par ailleurs difficile d'attendre

¹⁷⁰ Le *Livre de la Couronne d'Anūšīrvān*, Grignaschi 1967, p. 129, précité.

¹⁷¹ Mohl 1976, IV p. 677.

¹⁷² Voir, par exemple, Jérémie 39, 7, où Nabuchodonosor fait crever les yeux de Sédécias, roi de Juda, avant de l'enchaîner pour l'emmener à Babylone. Bible, 1992, p. 612

¹⁷³ Dk. 7. 1. 21, Molé 1967, p. 6-7, précité.

¹⁷⁴ Piras 2008, p. 261.

¹⁷⁵ Piras 2008, p. 261.

¹⁷⁶ Shaked 1995 (IV), p. 13.

¹⁷⁷ Voir sur ce point Malbran 1974, p. 838-839, où il est question des itinéraires stratégiques nécessaires aux communications dans l'Assyrie des Sargonides ; l'auteur relève que les renseignements apportés au roi

qu'un monarque se montre vigilant par rapport à tout ce qui pourrait porter préjudice à ses sujets et de ne pas lui reconnaître, pour autant que ceux-ci ne soient dévoyés, l'utilisation de moyens appropriés à cette fin ; reconnaissons toutefois que le terrain est glissant et propice aux risques de dérapages. Piras poursuit son examen par l'analyse d'une lettre livrée par Théophile Simocatta, que Khosrow II aurait adressée à Bahrām Čübīn, dans laquelle le monarque, nous l'avons vu plus haut, se pose comme doté d'un statut intermédiaire entre les dieux et les hommes et surtout, c'est là que perçoit la référence à Mihr, se prétend celui "*who rises with the sun and bestows eyes on the night.*"¹⁷⁸. Prévenu contre le caractère hasardeux de la méthode consistant à considérer que les épithètes utilisées par les sources romaines rendent correctement l'original moyen-perse, l'auteur propose de partir de formulations attestées en avestique, ou en moyen-perse, pour s'attacher, ensuite, à identifier une correspondance en grec. La qualité de la vision revendiquée par Khosrow II serait ainsi rendue par le moyen-perse *čašm pad šab jīgār* ou *čašm pad šab nigerīdan*¹⁷⁹, en somme, il s'agirait d'une vision nyctalope. Piras conclut en soulignant la remarquable cohérence de la revendication du monarque au regard de la conception cosmique qu'il développe de la fonction qu'il incarne, attestée tant par son monnayage que par l'architecture qu'il fait ériger¹⁸⁰.

*In short, as an image of a cosmic king, a role sharing with Mithra the divine prerogatives of control, of victory and of a solar epiphany. And also playing [...] an anti-demoniac role, showing his personal xwarrah and his sense of rightness: even in such a faculty of looking into the darkness, for taking care of his kingdom during the time when the daevic forces are more powerful.*¹⁸¹

L'image du souverain doté, à l'instar de Mihr, d'un regard qui lui permet de percer les ténèbres et d'accéder, tel un Sargonide, à l'omniprésence ou, tel Ohrmazd, à l'omniscience, est indéniablement d'une suggestivité peu commune. Dans le domaine qui nous intéresse, un autre ouvrage mérite d'être distingué, le *Livre de la couronne*, qui érige la « vision nocturne » et l'espionnage en règle de conduite du bon roi :

On dit du roi qu'il est un pasteur simplement pour qu'il examine les affaires les plus délicates et les intentions les plus secrètes de son troupeau. Quand il néglige de connaître les secrets du peuple et de se tenir au courant de ce qui se passe, il n'a plus du pasteur que le nom et du pouvoir que l'apparence.¹⁸²

faisaient en quelque sorte « qu'il était omniprésent dans son empire ». Voir aussi Briant 1996, p. 36, duquel il ressort que le Mède Deïokès (m. - 665) « avait dans tout le pays sur lequel il régnait des gens chargés de regarder et d'écouter ».

¹⁷⁸ Piras 2008, p. 261.

¹⁷⁹ Piras 2008, p. 262.

¹⁸⁰ Piras 2008, p. 263. Piras évoque ainsi le trône qui, au moyen d'un mécanisme, reproduit la course de l'univers, de même que le toit de la salle du trône. Voir, sur ces aspects, pour des descriptions plus détaillées Canepa 2009, p. 148-149.

¹⁸¹ Piras 2008, p. 263. Voir également la rubrique intitulée "*In the presence of cosmic kings*", Canepa 2009, p. 144-149.

¹⁸² Pellat 1954, p. 184. Cette surveillance s'exerce sur les proches, la famille et sur l'ensemble des sujets, les émissaires que le souverain dépêche auprès d'un souverain étranger font l'objet d'une surveillance particulière qui vise à s'assurer de leur parfaite loyauté, Pellat 1954, p. 141.

Sous ce rapport, relève le pseudo Jāhīz, aucun souverain n'a été plus admirable qu'Ardašīr, qui, le matin, savait tout ce qui s'était passé dans sa capitale, et, le soir, ce que les habitants avaient fait dans la journée, il possédait, bien entendu des renseignements sur tous les habitants de son royaume et l'on dit, ajoute l'auteur, « qu'il recevait la visite d'un ange descendu du ciel pour l'informer »¹⁸³. Instrument du bon gouvernement, l'espionnage constitue en outre l'une des quatre qualités susceptibles d'assurer la longévité d'un règne¹⁸⁴, mais, s'il faut en croire l'ouvrage, cette longévité tient également au fait que le monarque prend autant de soin à cultiver le secret qu'à percer ceux de ses sujets ; une autre règle de conduite du monarque veut en effet qu'il n'ait pas, pour dormir, de lieu où l'on sache le trouver¹⁸⁵. D'autres ouvrages attestent, sur des modes variés, de la pratique de l'espionnage mais, c'est à relever, Mas`ūdī, dont on a signalé plus haut que, s'agissant du règne d'Ardašīr, il partageait un grand nombre de traits avec le *Livre de la couronne*, Mas`ūdī donc, ne dit pas un mot du système de renseignement qu'aurait pu développer le monarque. En revanche, dans la *Lettre*, le grief est formulé à l'encontre du même Ardašīr d'avoir « institué » un corps d'espions (*javāsīs*), il est évacué par Tansar avec un ensemble d'arguments dont on appréciera le caractère intemporel : le souverain ne commet comme « yeux » (*oyūn*) que les hommes probes dont les rapports ne contiennent rien qui ne soit avéré, les gens honnêtes n'ont par conséquent rien à redouter. Au demeurant ajoute Tansar, dans son testament, Ardašīr stipule précisément que : « L'ignorance où est un roi de ce qui se passe parmi son peuple est une porte ouverte au mal »¹⁸⁶, formule qui renvoie à l'obligation qui incombe au roi pasteur de surveiller son troupeau. Ce n'est que de façon très incidente que l'Ardašīr du *Testament*, dans le texte proposé par Grignaschi, évoque les questions de renseignement, en invitant ses successeurs à « surveiller le fin fond de ce qui se passe » au sein des quatre classes¹⁸⁷. Quant à l'Ardašīr du *Šāhnāme*, il ne traite de ce sujet ni dans les ultimes conseils qu'il transmet à son fils Šāpūr, ni dans les dernières volontés qu'il livre aux grands d'Iran¹⁸⁸ ; l'ouvrage mentionne pourtant les « espions » (*kārāghān*) que le souverain envoie pour observer en secret les lignes ennemies¹⁸⁹, ce sont aussi de *kārāghān* qu'il est question, Mohl les rend par « agents » ou « émissaires intelligents », lorsqu'il s'agit d'évoquer ceux qui adressent des rapports au roi, pour lui signaler qu'ici un homme riche perd sa fortune, ou encore que là, un ruisseau manque d'eau ; Ardašīr relève alors les affaires du premier et, dans le second cas, accorde une remise d'impôt¹⁹⁰. Le récit que Tha`ālibī donne de la vie et

¹⁸³ Pellat 1954, p. 185.

¹⁸⁴ Pellat 1954, p. 189, « seuls ont régné longuement les rois arabes et persans qui s'appliquaient à pénétrer les secrets, à rechercher les renseignements confidentiels afin de connaître la situation de leurs sujets aussi clairement que le jour ».

¹⁸⁵ Pellat 1954, p. 144, les rois sassanides auraient disposé, selon l'auteur, de 40 lits préparés en 40 lieux différents.

¹⁸⁶ Boyce 1968b, p. 49, Darmesteter 1894, p. 97.

¹⁸⁷ Grignaschi 1967, p. 74, voir également, p. 70, la référence opérée à certains de ses prédécesseurs qui s'informaient sans cesse du peuple et « s'efforçaient d'apprendre ce qui se passait dans les conventicules ».

¹⁸⁸ Respectivement, Mohl 1976, V p. 379 sqq. et Mohl 1976, V p. 369 sqq.

¹⁸⁹ Mohl 1976, V p. 307, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 168.

¹⁹⁰ Mohl 1976, V p. 367. Voir également « l'employé civil » (*dabīr*) en charge de surveiller les dommages illégitimes causés par l'armée (Mohl 1976, V p. 363, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI, p. 218), à rapprocher du

des réalisations d'Ardašīr partage de nombreux points communs avec celui de Ferdowsī qui ne se retrouvent ni dans Ṭabarī ni dans Bal'amī¹⁹¹, il ne comporte néanmoins aucune référence à la façon dont le monarque est renseigné : tout juste mentionne-t-il un « rapport » présenté au roi l'informant que les habitants d'Iṣṭakhr se plaignent de la sécheresse ; des ordres sont immédiatement donnés pour que les intéressés soient indemnisés¹⁹². C'est, curieusement, dans les ultimes conseils que Šāpūr transmet à Hormezd que Tha`ālibī prête au monarque des propos que l'on mettrait plus volontiers dans la bouche de l'Ardašīr de l'Ā`īn ; ils veulent que les malfaiteurs ne puissent être mis hors d'état de nuire que si leurs parents et leurs voisins servent à les surveiller et aident à les punir¹⁹³. Précisément, de l'Ā`īn, nous ne dirons que quelques mots tant nous avons déjà eu l'occasion d'en analyser les ressorts : l'on se bornera à relever que le terme « surveillance » n'est que fort peu utilisé¹⁹⁴, mais, qu'en fait, l'ensemble du dispositif préconisé par le texte aurait supposé le déploiement de cohortes imposantes d'agents ; le narrateur ne s'y trompe d'ailleurs pas en énonçant, dans son paragraphe conclusif, que « l'on a dit que jamais dans notre royaume il n'y avait eu un souverain mieux au courant des secrets de toute les opinions ».¹⁹⁵

Passant à un autre *Šāhān šāh*, Khosrow I^{er}, la première référence que sa *Sīra* comporte dans le domaine qui nous intéresse concerne le rapport que lui fait son *mowbedān mowbed* au sujet d'individus qui, « en secret », propagent une religion contraire au mazdéisme¹⁹⁶. Une autre référence explicite a trait au Khāqān des Turks dont on apprend qu'un des « scribes » du monarque a été placé à « ses trousses »¹⁹⁷. Pour le reste, les informations que livre le texte témoignent de pratiques à mi-chemin entre le renseignement proprement dit et ce qui relèverait plutôt d'une forme de contrôle réalisé sur l'administration par des magistrats ou des corps de fonctionnaires qui opèrent au grand jour. C'est ainsi que, s'agissant de l'impôt, le monarque, dans un premier temps, nomme des surintendants (ou des superviseurs), à qui il est demandé de surveiller les officiels, les juges locaux étant parallèlement appelés à se montrer vigilants sur ces questions¹⁹⁸. Les *mowbed* sont ensuite

**spāh-dibīr* ou **gund-dibīr* évoqué par Tafazzoli 2000, p. 30. Voir également dans ce sens Grignaschi 1973, p. 101, qui mentionne des « scribes de l'intendance » en charge, notamment de la répartition du butin, mais aussi de la répression des fuyards ; le passage cité du *Šāhnāme* (Mohl 1976, V p. 367) fait ainsi état d'un homme juché sur un éléphant qui criait à la cantonade « quiconque montrera son dos à l'ennemi aura un sort malheureux ».

¹⁹¹ Rêves de Bābak, accueil et disgrâce d'Artaban, fuite avec la favorite de celui-ci, dernières volontés transmises à Šāpūr...

¹⁹² Zotenberg 1900, p. 484.

¹⁹³ Zotenberg 1900, p. 497. Dans le corpus utilisé, aucune autre source ne fait allusion à de tels propos.

¹⁹⁴ Grignaschi 1967, p. 120. Il convient d'être jaloux des femmes et de les soumettre à une surveillance.

¹⁹⁵ Grignaschi 1967, p. 123.

¹⁹⁶ Grignaschi 1967, p. 18.

¹⁹⁷ Grignaschi 1967, p. 25. C'est à la suite des informations transmises par cet « œil » que le souverain, comme nous l'avons vu dans la rubrique précédente, fait remettre en état de défense « les villes et les forteresses de l'Orient ».

¹⁹⁸ Pour cette partie de la *Sīra* nous procédons à une lecture parallèle de Grignaschi 1967 et de Rubin 1995, en l'occurrence Grignaschi 1967, p. 18, Rubin 1995, p. 269.

sollicités et invités à fournir des rapports¹⁹⁹. Les surintendants missionnés pour surveiller les officiels n’y mettant pas tout le zèle souhaité²⁰⁰, ce sont alors des scribes de la suite royale qui sont dépêchés et, de nouveau, les juges locaux qui sont mis à contribution²⁰¹.

Pour en revenir au sens étroit que revêt l’expression « yeux du roi » recouvrant les services auxquels le monarque recourt afin de percer les secrets de ses ennemis ou de ses sujets, il est à noter que les textes en moyen-perse sollicités sont muets à ce sujet. Ainsi, le *Kārnāmag* fertile en combats et en manœuvres, où la présence d’informateurs est attendue, n’en mentionne pas l’existence et, par exemple, c’est sans transition et sans explication superflues qu’il est indiqué que l’armée des *Kurdān*, après avoir infligé une défaite à Ardašīr, était sans crainte, ce dont l’intéressé profite pour fondre sur elle et la défaire lors d’un raid nocturne²⁰². Dans un autre ordre d’idée, le *Bundahišn*, s’il évoque les mille oreilles et les dix mille yeux de Mihr et le pose en juge (*dādwar*) aussi bien qu’en gouvernant (*dahibed*)²⁰³, ne mentionne pas, comme dans le *Yašt* précédemment cité, qu’il est informé par dix mille espions²⁰⁴. Quant aux textes arabo-persans que nous n’avons que peu ou pas convoqués dans la présente rubrique, c’est essentiellement dans le cadre des conflits opposant les *Šāhān šāh* à des puissances étrangères qu’ils font référence à l’espionnage. Sans prétendre en l’occurrence à l’exhaustivité, on fera ici état d’une séquence se rapportant au règne de Šāpūr II. Inquiet de la menace que les troupes rassemblées par Julien font peser sur l’Iran, Ṭabarī indique que le *Šāhān šāh* dépêche des espions afin de le renseigner sur l’état des forces ennemies ; les rapports fournis par les yeux s’avérant contradictoires, Šāpūr décide, accompagné de quelques hommes de confiance, de se faire lui-même une idée de la situation. Les Romains, informés, se saisissent des compagnons du souverain et l’un des prisonniers évalue la présence du monarque qui regagne précipitamment son armée ; celle-ci est défaite et Šāpūr prend la fuite alors que sa capitale tombe aux mains de l’adversaire²⁰⁵. Quelques années plus tard, Julien et Jovien sont décédés et Ṭabarī relève que, selon certaines sources, Šāpūr souhaitant acquérir des informations sur les villes et les troupes romaines, pénètre seul en territoire romain ; démasqué, il sera enveloppé dans la peau d’un âne dont il s’extirpera pour, réunissant une armée, infliger une défaite aux romains, leur empereur est fait prisonnier et n’est libéré, talons coupés et monté sur un âne, qu’une fois reconstruits et replantés les territoires qu’il avait dévastés²⁰⁶. De Bal’amī on retiendra, qu’à quelques nuances près, il reprend les deux séquences de la narration de Ṭabarī, dont on n’a

¹⁹⁹ Grignaschi 1967, p. 20. Rubin 1995, p. 270.

²⁰⁰ Grignaschi 1967, p. 21. Rubin 1995, p. 272.

²⁰¹ Grignaschi 1967, p. 22. Rubin 1995, p. 273.

²⁰² Grenet 2003, p. 81.

²⁰³ Anklesaria 1956, p. 222-223.

²⁰⁴ Piras 2008, p. 261.

²⁰⁵ Bosworth 1999, p. 60, voir la note 169 selon laquelle Ctésiphon résiste en fait au siège dont elle fait l’objet.

²⁰⁶ Bosworth 1999, p. 64, voir la note 176, selon laquelle l’expédition solitaire de Šāpūr correspond à un topos qu’illustre la *Romance d’Alexandre*. Au sujet de cette romance on se reportera à Jackson Bonner 2015, p. 59-62 ainsi que le *Šāhnāme*, Mohl 1976, V p. 67-75, où Alexandre se rend au camp de Dārā sous les traits d’un ambassadeur, voir également comment Bahrām Gūr, en secret, sous les traits d’un envoyé, se rend en Inde (Mohl 1976, VI p. 25-27).

fait ressortir que les grands traits²⁰⁷. Mas`ūdī et Tha`ālibī n'évoquent pour leur part rien de la séquence initiale et ne mentionnent que l'entreprise intrépide et solitaire du souverain qui se transforme en victoire et aboutit au retour piteux de l'empereur romain²⁰⁸.

Le *Šāhnāme*, ne comporte également que la trame de la seconde séquence, enjolivée, autre topos, par la présence d'une jeune fille qui aide Šāpūr à se défaire de la peau d'âne dans laquelle il a été enfermé²⁰⁹; libéré, il rassemble une armée et, après avoir fait espionner les Romains qui ont pris leurs quartiers à Ctésiphon, il leur inflige une cuisante défaite, leur empereur étant fait prisonnier²¹⁰. Le *Šāhān šāh* exploite alors son avantage, il lance une offensive contre le *Rūm*, dont les forces, placées sous le commandement du frère du précédent empereur, sont écrasées. Il reviendra à un troisième monarque de conclure la paix avec l'Iran²¹¹; quant à l'empereur capturé à Ctésiphon, à la différence des autres récits, il termine ses jours en prison²¹². Sans développer cet aspect, on relèvera que c'est quasiment l'ensemble des pages que Ferdowsī consacre au règne de Šāpūr II qui se distingue des ouvrages précédemment évoqués. Le récit des campagnes que le jeune monarque conduit en Arabie comporte ainsi un passage bien connu, qui voit la fille d'un roi s'éprendre du *Šāhān šāh* et, en échange d'une promesse de mariage, trahir les siens en livrant la forteresse qu'ils défendent²¹³. Ṭabarī, Bal`amī et Tha`ālibī comportent une anecdote comparable, qui se différencie toutefois de celle du *Šāhnāme* principalement par deux traits : Šāpūr fait, peu après, exécuter la jeune femme, en outre, le Šāpūr dont il s'agit est Šāpūr I^{er}²¹⁴. On rappellera enfin, nous l'avons noté plus haut, que c'est sous le règne de Šāpūr II que le *Šāhnāme* fait intervenir l'apostolat de Mānī, que les autres sources situent naturellement à l'époque de Šāpūr I^{er}.

Prospérité et protection du monde sont au cœur de la fonction royale. On se souvient, et ce n'est certainement pas un hasard, qu'il s'agit là des deux éléments originels du *Cercle de justice* avant que les Sassanides ne fassent intervenir le trésor royal ou l'impôt pour pérenniser le lien entre ces deux composantes initiales. C'est à Jam qu'Ohrmazd, après avoir transmis les lois de l'agriculture et de la royauté à Wēkard et Hōšang, demande de faire croître les créatures, de les diriger et de les surveiller. La prospérité requiert un bon ministre, car il s'agit d'assurer une répartition équitable de ses fruits, elle se traduit aussi par la présence d'hôpitaux pourvus en savants. Toutefois, plus que tout, si l'on se réfère aux propos prêtés à Ardašīr et à Anūšīrvān c'est la justice que répand le monarque qui constitue la chose la plus profitable pour ses sujets et, pour le souverain, un meilleur auxiliaire qu'une

²⁰⁷ Zotenberg 2001, I-3, p. 194-201.

²⁰⁸ Respectivement Pellat 1962, p. 226-229 et Zotenberg 1900, p. 521-528.

²⁰⁹ Mohl 1976, V p. 443, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 306.

²¹⁰ Mohl 1976, V p. 457, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 319.

²¹¹ Mohl 1976, V p. 469, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 331.

²¹² Mohl 1976, V p. 471, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 333.

²¹³ Mohl 1976, V p. 433, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 333.

²¹⁴ Bosworth 1999, p. 36, Zotenberg 2001, I-3, p. 184, Zotenberg 1900, p. 297.

puissante armée. Les métaphores du monarque faiseur de pluie ou celle de la générosité du souverain qui fait croître les créatures confortent l'idée que la justice princière constitue la principale ressource des sujets. La fondation de villes nous fait sortir du champ de la métaphore, quoiqu'en réalité nombre de ces fondations s'analysent en refondations de cités anciennes auxquelles le *Šāhān šāh* procure, il est vrai, un nouveau lustre, par les aménagements qu'il y réalise ainsi que dans les campagnes environnantes. Parallèlement à la prospérité qu'il apporte le souverain se doit, au premier chef, de protéger l'empire contre ses ennemis ainsi que contre la corruption de la religion. Dans ce dernier domaine, faut-il s'en étonner, ce sont essentiellement les noms d'Ardašīr et d'Anūšīrvān auxquels renvoient les textes pehlevs. Pour ce qui concerne l'ennemi extérieur, les fouilles récentes et très documentées se rapportant au Mur de Gorgān, édifié au cours de la seconde moitié du V^e siècle, sont de nature à poser en de nouveaux termes des questions qui intéressent de façon plus générale les forces dont disposaient les souverains sassanides. Toutefois, elles restent pour l'instant muettes sur la façon dont cette réalisation aurait pu favoriser l'intégration de populations nomades dans l'empire, aspect évoqué par la *Sīrat Anūšīrvān*. Par ailleurs, les données satellitaires désormais disponibles permettent d'identifier des systèmes de défense en profondeur, tant pour le sud Caucase que pour la frontière du sud-ouest. La datation précise des éléments constitutifs du système de murs défensifs reste à conduire, ainsi que leur contextualisation dans les réseaux de circulation, de production et d'échanges.

On ne saurait attribuer aux Sassanides, pas plus d'ailleurs qu'aux Achéménides, l'institution des « yeux du roi », ils n'ont, dans ce domaine comme dans d'autres, été que des passeurs dont le zèle, ou le degré d'achèvement auquel ils ont pu porter cet art controversé, est difficile à apprécier. Il est en revanche attesté que, s'ils avaient éprouvé le besoin de se justifier, les *Šāhān šāh* disposaient d'un corpus religieux leur intimant de surveiller la Création et que la figure de Mihr aux dix mille yeux, qui ne connaît pas le sommeil, a pu constituer une source de méditation ou d'imitation ; au reste, le pasteur n'est-il pas tenu d'être informé de ce qui se passe dans son troupeau ? Si l'on prête en la matière beaucoup au fondateur de la dynastie, lui aussi, c'est attesté, source d'imitation, l'on aura observé que des sources, précisément, parfois proches, ne sont pas unanimes ; la *Lettre* se distingue du *Testament* et Mas'ūdī du pseudo Jāhīz. Il convient en outre, quand bien même les frontières sont poreuses, de faire la part entre la surveillance qui s'exerce sur les sujets de celle qui s'apparente au contrôle de l'appareil administratif et concourt au bon fonctionnement de l'État. Le *Šāhnāme* pour le règne d'Ardašīr et la *Sīrat Anūšīrvān* pour celui de Khosrow I^{er}, permettent à cet égard de cerner d'utiles distinctions. La conduite des opérations militaires, le souci d'évaluer les forces adverses, ou d'en dévoiler les plans, constituent un champ fertile au déploiement des yeux, ce dont rendent compte les sources arabo-persanes. Ici encore convient-il de s'exercer à distinguer le plausible du topos ; l'examen des récits que proposent Ṭabarī, Bal'amī, Mas'ūdī, Tha'ālibī et Ferdowsī pour le règne de Šāpūr II aura à cet égard été instructif. La figure du monarque qui décide, incognito et sans escorte, de se rendre derrière les lignes ennemies, renvoie à une forme de prétention à l'omniscience et, en un sens, à Mihr : elle est présente chez tous les auteurs

mais il aura été observé que certains de ceux-ci ne retiennent que cette figure ; incidemment, on aura noté, après d'autres, à quel point le *Šāhnāme*, pour le règne de Šāpūr II, par les interpolations qu'il peut comporter, se distingue des autres ouvrages sollicités.

3.3. Des vertus royales

L'Ardašīr du *Testament* engage son propos en signifiant à ses successeurs que les qualités d'un roi sont différentes de celles de ses sujets. Cet énoncé, dont le caractère abrupt ôte toute banalité, se poursuit en exprimant l'idée que le souverain doit manifester puissance, sûreté et joie sans céder un instant à l'ivresse du pouvoir, plus violente encore que « l'ivresse des boissons »²¹⁵. Le discours, riche en conseils pratiques, se tiendra sur cette ligne de crête, illustrant par le verbe les exigences extrêmes et contradictoires, parfois extrêmement contradictoires, que recèle le métier de roi. Tension en moins, Yarshater évoque les différents registres sur lesquels le monarque doit jouer sa partition :

*The standard image of a king in the national history presents him as a superior among men in physical strength, good looks, wisdom and eloquence –almost the same qualities which distinguish a king in the Homeric conception. Kings are also law-givers and great organizers. This is particularly true of the “great kings” such as the founders of dynasties.]...[Among the Sasanians, Ardašīr, Šāpūr II and Khosrow I in particular develop such an image. All the great kings are credited not only with military ability and political acumen, but also with superior wisdom. They are not only heroes on battlefield, but also agents of prosperity, builders of cities, initiators of useful institutions, and needless to say, staunch supporters of the Zoroastrian religion.*²¹⁶

Plusieurs aspects évoqués par ce texte ont été traités plus haut, l'on s'attachera par conséquent ici à mettre en évidence les qualités physiques et morales qui, dans le corpus étudié, apparaissent comme étant particulièrement prisées, ce qui nous conduira, en miroir, à faire ressortir les défauts, certains sont rédhitoires, qui peuvent compromettre l'accès au trône ou conduire à la déposition d'un monarque. Dans une perspective légèrement décalée, nous ferons porter l'examen sur les qualités plus politiques qui peuvent être attendues d'un *Šāhān šāh*. En lien avec ces questions, mais en faisant également intervenir d'autres considérations, nous nous interrogerons enfin sur les conditions qui président à l'accession au trône.

3.3.1. Le *Šāhān šāh* à l'image d'un dieu

Nous nous sommes plus haut attaché sur la titulature des premiers Sassanides, dans laquelle le monarque se déclare « *čīhr az yazdān* », expression que, nous conformant à une partie de la doctrine, nous avons entendu que le souverain revendique une apparence, une image,

²¹⁵ Grignaschi 1967, p. 68.

²¹⁶ Yarshater 1983, p. 405.

semblable à celle des dieux, ce dont témoignent les reliefs d'investiture sassanides, du moins si l'on s'en tient à la *communis opinio* à laquelle fait référence Callieri²¹⁷. Au demeurant, dans le contexte mazdéen mêlé d'idéologie royale qui nous intéresse, émettre cette dernière revendication n'est-ce pas, tout simplement, tirer la conséquence que le monarque, investi du *xwarrah* kavien, manifestation gētīgienne d'Ohrmazd par excellence, ne peut revêtir qu'une apparence semblable à celle des dieux ? Si le moindre doute devait subsister, la lecture des pages que le *Widēwdād* consacre à la constitution du *vara* suffirait à le chasser. Les consignes qu'Ohrmazd donne au "beau Jam"²¹⁸ pour rassembler les semences des humains qu'il convient de préserver de l'hiver Malkūsān sont en effet très éloquentes. Une liste, non limitative, exclut de la sélection les individus dont les imperfections physiques les plus variées sont interprétées comme autant de stigmates de la *druz*²¹⁹ ; ainsi, Jam s'emploie-t-il à réunir dans l'enclos les semences des hommes et des femmes dont les corps sont les plus grands, les plus beaux²²⁰. Précisons enfin que la liste du *Widēwdād* est loin de présenter un aspect « historique » qui en limiterait la portée à la constitution du *vara*, Moazami signale en effet l'existence d'une liste identique interdisant aux intéressés la participation à des sacrifices rituels²²¹.

La cause est entendue, le *Šāhān šāh* échappe, par nature, aux stigmates druziens, et l'on comprend, dans ce cadre, l'intérêt si spécifique accordé à la cécité, le plus souvent provoquée, du monarque. Nous avons noté plus haut que la pratique consistant à crever les yeux d'un souverain pour l'écarter du pouvoir débordait le cadre spatio-temporel de l'Iran sassanide et même de la Perse antique, elle y est néanmoins attestée et fait en quelque sorte partie de son horizon socio-culturel. Plusieurs raisons sont de nature à expliquer la longévité de cet usage qui, on le sait, aura continué à prévaloir sous l'islam : sur un plan pratique sa mise en œuvre est aisément réalisable, il permet en outre de se débarrasser d'un roi sans attenter à sa vie et de contourner ainsi l'interdit du régicide sur lequel nous reviendrons plus bas²²² ; de surcroît, pour être bien réelle mais néanmoins circonscrite, la violence opérée sur le monarque comporte une efficacité symbolique maximum. C'est sur sa face même que la victime porte la marque de la *druz*, en outre, le roi déchu, désormais incapable de s'orienter, ne saurait prétendre guider les créatures et assumer, comme nous l'avons vu plus haut avec Khosrow II et Mihr, la conception cosmique de la fonction qu'il incarnait²²³.

²¹⁷ Callieri 2014, p. 132.

²¹⁸ « *Jam ī nēk* » que Moazami rend par "beautiful Jam", Moazami 2014, p. 56-57.

²¹⁹ Dans cette énumération qui tient de la cour des miracles le lépreux côtoie le bossu, l'édenté ou celui dont un membre a été broyé (Moazami 2014, p. 60-61).

²²⁰ Moazami 2014, p. 62-63.

²²¹ Moazami 2014, p. 61, cette liste est portée par Yt. 10. 92-93. Dans le même sens, Azarnouche 2012, p. 39. Au sujet des mages dont l'intégrité physique est exigée, voir Azarnouche 2018, p. 123.

²²² Voir, par exemple, Bosworth 1999, p. 303, note 711.

²²³ Mobilisant d'autres sources (*Ayādgār ī Jāmāspīg*, inscription de Darius I^{er} à Bisotun), S. Azarnouche, qui fait également référence aux travaux de Pirart, relève que l'éborgnement infligé aux usurpateurs les prive « de toute valeur cosmique, de toutes les relations que, par la vue, ils avaient avec le Cosmos. » Elle conclut que

Pour la période sassanide, Hormezd IV est certainement le souverain dont la mise à l'écart, par l'aveuglement, puis l'assassinat, est la mieux renseignée dans les sources arabo-persanes. Dans la version qu'il propose de ces événements, que nous résumons à grands traits, Ṭabarī indique sobrement que Bahrām Čübīn, après avoir vaincu les Turks et adressé un imposant butin à Hormezd, craignant que la violence que le *Šāhān šāh* avait manifestée à l'encontre de la noblesse ne s'exerçât contre lui, avait émis l'idée que Khosrow ferait un bien meilleur souverain que son père ; l'affaire s'étant ébruitée Khosrow, redoutant la colère d'Hormezd s'enfuit en Azerbaïdjan, accompagné par une suite de grands qui se sont rangés à ses côtés. A Ctésiphon, d'autres personnages influents, dont Bindūyeh et Bistham, deux oncles maternels de Khosrow, ourdissent un complot contre Hormezd IV mais, reculant devant le régicide, ils se bornent à déposer le souverain et à lui brûler les yeux²²⁴. Informé de ces événements, Khosrow se hâte de rejoindre la capitale qu'il veut gagner avant Bahrām Čübīn, il s'y fait couronner et reçoit l'allégeance des grands, il rend ensuite visite à son père qui lui demande de le venger et lui conseille de solliciter le soutien de Maurice, l'empereur des Romains, afin de pouvoir lutter contre les forces dont dispose Bahrām Čübīn²²⁵. Une rencontre entre Khosrow et Bahrām Čübīn a lieu au cours de laquelle le second refuse de prêter allégeance au premier qui se résout à aller solliciter l'aide du *Qaysar* ; ses deux oncles l'accompagnent dans sa fuite et lui font part de leur crainte de voir Bahrām Čübīn restaurer Hormezd IV sur le trône ; ils lui demandent de les autoriser à tuer le monarque déchu. Ṭabarī relève laconiquement que Khosrow ne répond pas, les oncles regagnent alors Ctésiphon où ils étranglent Hormezd ; ayant rejoint Khosrow ils lui disent : *"You can now proceed under the best possible auguries."*²²⁶. Avec des nuances qui peuvent être importantes, notamment chez Bal`amī , ou des développements que ne comporte pas Ṭabarī, les récits que livrent Bal`amī , Ferdowsī et Tha`ālibī répondent au schéma qui vient d'être exposé ; ce sont les oncles de Khosrow II Abarvēz qui font procéder à l'aveuglement d'Hormezd et c'est la crainte de voir ce dernier réinvesti dans la fonction royale qui les conduit à tuer le roi déchu²²⁷. La question qui nous intéresse plus particulièrement ici porte sur le point de savoir

« selon les textes avestiques, la cécité et la monophthalmie font partie de ces imperfections et tares qui interdisent l'accès aux cérémonies sacrificielles. ». Azarnouche 2012, p. 39, note 42. Ce statut spécifique de la cécité parmi les imperfections physiques pourrait expliquer un trait qui, au demeurant, dans les sources utilisées, n'est rapporté que par Ṭabarī et Bal`amī ; Hormezd se serait coupé la main, précisément pour faire taire les calomnies selon lesquelles il ambitionnait de renverser son père, mais aurait finalement été désigné comme successeur par Šāpūr I^{er}, (Bosworth 1999, p. 42, ainsi que la note 128) et (Zotenberg 2001, I-3, p. 188). Pour autant qu'il s'agisse d'un fait historique et non d'une légende, on se serait trouvé en face d'un conflit de normes : la détermination, le courage et la loyauté d'Hormezd auraient prévalu sur l'interdit frappant les imperfections physiques. On notera que Rahim Shayegan 2004 ne dit pas un mot sur cette question.

²²⁴ Bosworth 1999, p. 303.

²²⁵ Bosworth 1999, p. 307.

²²⁶ Bosworth 1999, p. 310, voir la note 725 dans laquelle l'auteur exprime l'idée que la référence aux augures favorables ainsi formulée, corroborée par d'autres sources, exprime sans le moindre doute la complicité d'Abarvēz dans le meurtre de son père.

²²⁷ Voir, respectivement, pour la fin de la séquence, Mohl 1976, VII, p. 61, Zotenberg 1900, p. 666. Le texte de Bal`amī exonère très largement Abarvēz, avant de retourner à Ctésiphon pour exécuter Hormezd, il est précisé que ses oncles « ne lui dirent pas ce qu'ils voulaient accomplir », et, leur besogne réalisée, il est de nouveau indiqué qu'ils ne disent rien de la mort d'Hormezd (Zotenberg 2001, I-3 p. 332). La narration de Mas`ūdī est également de nature à exonérer Abarvēz, voir Pellat 1962, p. 239.

si, dans une perspective mazdéenne et sassanide, il était concevable qu'un Hormezd privé de vue recouvre le trône, ne serait-ce qu'en tant que marionnette actionnée par Bahrām Čübīn ; en d'autres termes, convient-il de nuancer le principe que nous avons avancé selon lequel la cécité exclut la royauté ? Nous ne le pensons pas ; entre les cycles de Khosrow Abarvēz et de Bahrām Čübīn la fin du mandat d'Hormezd est un peu à l'étroit et les éléments s'y rapportant ne prennent véritablement sens qu'au regard de ceux qui marqueront la conclusion de la geste de Khosrow II. Dans ce cadre, le luxe de détails que comportent les sources islamiques sur les faits et gestes de Bindūyeh et Bistham ne peut que retenir l'attention, et éveiller la suspicion²²⁸ ; tout se passe en effet comme si un narrateur omniscient donnait accès à la scène et rapportait des propos, dont Bosworth souligne l'importance, qui, pour autant qu'ils aient été tenus, auront très certainement été entourés de la plus grande discrétion, sinon du secret le plus absolu. Nous suggérons par conséquent que nous avons ici affaire à un procédé littéraire plus qu'à des éléments de caractère historique ; ce procédé trouvera sa conclusion lors de la caricature de procès qui préludera à l'exécution de Khosrow II, le premier crime qui lui sera alors reproché étant d'avoir fait aveugler puis assassiner son père²²⁹. La chronique sur laquelle se sont fondées les sources arabo-persanes pour avoir échappé au *floating gap* aura développé un récit à rebours partant de la déposition de Khosrow Abarvēz dont les causes premières, fabriquées, trouvent leur origine dans la fin de règne de son père. La séquence ne saurait donc conduire à soutenir que les Sassanides ont pu conjuguer cécité et royauté.

Restant dans le champ du corps du roi, il convient maintenant de quitter les lieux désolés où leurs yeux sont brûlés pour gagner ceux où leur beauté est célébrée. Les textes en moyen-perse nous retiendront peu, en dehors du « beau Jam » du *Widēwdād* croisé précédemment, nous n'avons en effet trouvé que deux ouvrages dont nous puissions faire état. Le premier est le livre VII du *Dēnkard* qui comporte une référence à la beauté du corps (*tan hučīhrīh*) non d'un monarque mais du Prophète d'Ohrmazd²³⁰, doté par ailleurs, il est vrai, d'un *xwarrah* kavien « plein de prudence (*was pahrēzišn*) »²³¹. On ne saurait bien entendu s'étonner de toutes les qualités prêtées à Zoroastre qui le rendirent « parmi les hommes bipèdes, semblable aux *yazdān* », c'est, conclut le texte, qu'il « se conformait au modèle d'Ohrmazd et était son Prophète »²³² ; ce dernier terme retranché, on est frappé par la proximité qu'entretient le texte avec ceux qui magnifient dans le souverain la manifestation gētīgienne d'Ohrmazd par excellence. Le second volume est le *Kārnāmag* qui, certes, le plus souvent de façon indicielle, mais récurrente, renseigne sur la beauté des trois

²²⁸ Pour s'en tenir au sobre Ṭabarī, on les voit successivement, rappelons-le, à Ctésiphon, ordonnateurs de l'aveuglement d'Hormezd, puis lors de la rencontre entre Abarvēz et Bahrām Čübīn, lors de la fuite d'Abarvēz, s'entretenant avec ce dernier. Voir encore comment, dans des conditions rocambolesques, Bindūyeh, revêtu de l'équipement de Khosrow, retarde la troupe lancée à sa poursuite ; capturé, il est jeté dans une prison dont il s'enfuit.

²²⁹ Bosworth 1999, p. 382.

²³⁰ Dk. 7. 3. 47, Molé 1967, p. 38-39, Rashed-Mohassel 2010, p. 50.

²³¹ Dk. 7. 3. 46, Molé 1967, p. 38-39, Rashed-Mohassel 2010, p. 49.

²³² Dk. 7. 3. 48, Molé 1967, p. 38-39, Rashed-Mohassel 2010, p. 50, « *ān čiyōnīh az mardōmān, dō padištān yazadīh. yazdān pahlomīh ud spurīgīh pad ohrmazd dēsagīh ; u-š āštaḡīh padiš winārīhēd.* »

premiers souverains sassanides. C'est ainsi qu'il suffit à Pābag de voir comment le nourrisson Ardašīr est « agile et bien bâti (*tan-bahr ud čābukih*) », ²³³ pour se convaincre que les songes lui annonçant que la royauté appartiendrait à la descendance de Sāsān étaient fondés ; le jeune Ardašīr réjouit également la vue d'Artaban, qui le prend en affection ²³⁴ et, que dire de la favorite du monarque dont un regard se posant sur le héros, chantant et jouant du luth, suffit à la séduire ²³⁵. La beauté de l'enfant Šāpūr est également incontestable mais nous n'insisterons pas sur cet aspect, (presque) tous les enfants, en Perse sassanide comme ailleurs ne sont-ils pas beaux comme des dieux ? On notera en revanche que, quelques années plus tard, la prestance de Šāpūr reste inégalée, c'est elle, et la force qu'il déploie pour tirer un seau d'un puits, qui le fait reconnaître par une jeune femme qu'il épousera peu après : « J'ai entendu dire par beaucoup de gens qu'en Iran il n'y avait aucun chevalier qui par la force, la puissance, la complexion, l'apparence, l'agilité (*zōr ud nērōg ud tan-bahr ud dīdan ud čābukih*) fût semblable à toi » ²³⁶, et le cycle de se poursuivre par Hormezd, « un si bel enfant (*frazand ēdōn nēkōz*) » ²³⁷ qui se manifeste, il est vrai, également par sa bravoure en récupérant une balle qui, alors qu'il jouait avec des enfants de son âge, avait roulé près du monarque.

Les textes arabo-persans consultés sont riches en allusions ou en références directes à la beauté ou la prestance des souverains sassanides dont on ne fera état que de quelques spécimens qui nous ont semblé particulièrement éloquentes. Il nous paraît toutefois judicieux, dans un premier temps, d'étudier comment les deux ouvrages qui entretiennent des liens spécifiques avec le *Kārnāmag* (le *Šāhnāme* et le *Ġurar*), rendent compte des éléments que nous venons de relever dans la *Geste*, tout en faisant ponctuellement intervenir la *Chronique* et le *Tārīḫnāme* lorsqu'ils sont à même de fournir des éléments de comparaison. La première occurrence, la naissance du prince, ne suscite chez Ferdowsī qu'une expression presque banale, l'enfant est beau « comme un soleil brillant » ²³⁸, alors que Tha`ālibī relève que « le reflet de la majesté » brillait sur le nourrisson ²³⁹. Quelques lignes plus loin, les deux ouvrages s'attardent sur la beauté de l'adolescent en des termes où le texte édité par Grenet ne propose pas de points de comparaison ; pour le *Šāhnāme* « ses manières, sa taille et sa beauté (*farhang ō bālā ō čehr*) devinrent telles qu'on aurait dit qu'il illuminait le ciel. » ²⁴⁰. Quant au *Ġurar*, il note que les qualités et les perfections de l'adolescent « attiraient et retenaient tous les regards » ²⁴¹. Dans les deux ouvrages, la première vision qu'a Artaban du jeune prince n'appelle que des gestes d'amitié un peu plus que convenus ; en revanche, chez Ferdowsī comme chez Tha`ālibī, le premier regard que

²³³ Grenet 2003, p. 58-59.

²³⁴ Grenet 2003, p. 61.

²³⁵ Grenet 2003, p. 65, « *ō Ardaxšēr dīd, ud pad-iš wiyābān būd* ».

²³⁶ Grenet 2003, p. 112-113.

²³⁷ Grenet 2003, p. 116-117.

²³⁸ Mohl 1976, V p. 277, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 142.

²³⁹ Zotenberg 1900, p. 474.

²⁴⁰ Mohl 1976, V p. 276-277, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 143 (avec des différences mineures).

²⁴¹ Zotenberg 1900, p. 474.

porte la favorite du roi sur Ardašīr est décisif ; le *Šāhnāme*, il est vrai, note l'aspect « joyeux » du héros alors que le *Ġurar* dit simplement qu'il est assis, sans chanter ou jouer d'un quelconque instrument de musique²⁴². Le *Šāhnāme* livre ensuite un épisode qui lui est spécifique et succède à la fuite des deux jeunes gens du palais d'Artaban ; Ardašīr est seul près du rivage, note le poète, il fait appel à un batelier « intelligent » qui, observant « la taille, les traits et la poitrine (*bālā ō čehr ō bar*)» du prince, comprend qu'il ne peut se trouver qu'en présence d'un Kayānide²⁴³. On en arrive maintenant au moment où Ardašīr apprend qu'il a un fils dont on lui a jusqu'alors caché l'existence. La séquence ne figure pas dans le *Ġurar* qui, de l'aspect physique du successeur d'Ardašīr énonce simplement « qu'il ressemblait à son père par la beauté »²⁴⁴, et, alors que, dans le *Kārnāmag*, l'enfant était présenté au roi sans autre forme de procès, Ferdowsī raconte comment le monarque demande que cent enfants « tous égaux de vêtements, de mine et de taille (*jāme ō čehr ō bālā yekī*) »²⁴⁵, soient rassemblés sur la place du palais, afin qu'il les observe se livrer au jeu de balle ; ce n'est donc plus ici la simple apparence physique qui fait le prince, les enfants sont tous de mines semblables, mais les qualités dont un individu fait preuve qui permettent de le distinguer des autres. En l'occurrence Šāpūr sera reconnu quand, contrairement aux autres enfants, il n'hésitera pas à aller chercher la balle qui avait roulé aux pieds de son père, récit identique par conséquent à celui que comporte le *Kārnāmag* dans lequel Ardašīr découvre l'existence d'Hormezd à la différence notable, on l'a relevé, que, dans le *Šāhnāme*, la partie de balle n'a rien d'improvisé. Ṭabarī fait intervenir dans le chapitre qu'il consacre au règne de Šāpūr I^{er} un récit de la conception du souverain qui présente beaucoup d'affinités avec ceux de la *Geste* et du *Šāhnāme*. Ainsi, lorsqu'Ardašīr apprend qu'il a un fils, il recourt à une mise en scène proche de celle décrite par Ferdowsī ; 100 ou 1 000 enfants selon les versions, est-il précisé, tous de même âge, vêtements et aspect, sont invités à parader devant le roi qui reconnaît immédiatement son fils, qu'il trouve « plaisant », mais garde le silence ; l'on procède ensuite au test du jeu de balle dans lequel, on l'aura compris, Šāpūr se distingue²⁴⁶.

De Šāpūr le *Šāhnāme* énonce qu'il devint comme « un cyprès élancé (*sarv-e boland*) »²⁴⁷, quant à sa rencontre avec celle qui lui donnera Hormezd, elle est décrite en des termes comparables à ceux du *Kārnāmag*, la jeune femme, qui l'a reconnu sans qu'il ait besoin de se nommer, dit à son sujet « sa stature est celle du cyprès, son corps est d'airain, en toutes choses il ressemble à Bahman (*bahr-e čiz mānande-ye Bahman ast*). »²⁴⁸. La dernière séquence retenue est celle où, dans le *Šāhnāme*, Ardašīr est mis en présence de son petit-fils ; la place du palais constitue, de nouveau, le lieu de rencontre mais, cette fois, le jeu de balle n'est pas mis en scène par le souverain. La narration est donc très proche de celle du

²⁴² Mohl 1976, V p. 283, Zotenberg 1900, p. 476, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 147.

²⁴³ Mohl 1976, V p. 292-293, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 156.

²⁴⁴ Zotenberg 1900, p. 487.

²⁴⁵ Mohl 1976, V p. 342-343, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 201.

²⁴⁶ Bosworth 1999, p. 26. Bal'amī reprend assez fidèlement la narration de Ṭabarī. (Zotenberg 2001, I-3, p. 182).

²⁴⁷ Mohl 1976, V p. 346-347, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 204.

²⁴⁸ Mohl 1976, V p. 352-353, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 209.

Kārnāmag, sinon qu'ici l'enfant est interrogé sur son identité par le *Šāhān šāh* en personne ; preuve de bravoure supplémentaire, il lui répond, « à haute voix », qu'il n'y a rien à cacher sur son nom et sa naissance. D'Hormezd, Ṭabarī écrit qu'il avait la même constitution physique qu'Ardašīr²⁴⁹ ; il livre par ailleurs un récit de la conception du souverain qui, pour être plus épuré que ceux proposés par la geste et le *Šāhnāme* (aucune allusion n'est faite à la beauté de Šāpūr), entretient une certaine proximité avec eux. C'est quand son petits fils a atteint l'âge de sept ans qu'Ardašīr se rend à l'improviste chez Šāpūr, l'enfant Hormezd joue bien sûr à la balle ; ce n'est toutefois pas cela qui, en l'occurrence, dévoilera son origine, mais l'œil aiguisé du monarque qui discerne dans l'apparence physique de l'enfant des traits propres à sa maison « qui ne pouvaient être ni cachés ni ignorés » tels qu'un « beau visage et une constitution physique robuste »²⁵⁰.

La comparaison à laquelle nous avons procédé aura permis, à partir de la trame proposée par le *Kārnāmag*, mais aussi de sources qui, dans la littérature arabo-persane, ont pu être différentes, d'apprécier les stratégies narratives adoptées par les ouvrages mis à contribution. Nous aurons également pu constater que, dans plusieurs occurrences, la beauté qui distingue les princes n'est pas simplement celle d'un cyprès élancé ; elle se teinte également de qualités physiques complémentaires telles que l'agilité ou la force, ou encore de vertus morales telles que la hardiesse ou la bravoure. Ce sont tout particulièrement ces aspects « dynamiques » qui sont mis en relief dans le cycle de Bahrām Gūr. Certes, comme nous l'avons relevé plus haut, Ṭabarī, lorsqu'il rend compte de l'entrevue que le prince accorde à Juwānī, l'émissaire des Iraniens, évoque la façon dont ce dernier est subjugué par le *xwarrah* que porte Bahrām, celui-ci se manifestant par une « silhouette extraordinairement belle »²⁵¹ ; toutefois, dans la suite du récit, pourtant fertile en situations susceptibles de donner lieu à une célébration de la beauté du roi, le terme ne revient qu'exceptionnellement sous la plume de l'auteur. Ainsi, au cours du voyage en Inde qui est prêté au monarque, ce sont ses talents équestres et la façon dont il extermine les animaux féroces qu'admirent les populations, « sa beauté et la perfection de sa silhouette » n'étant évoquées qu'en troisième lieu²⁵² ; de même, lorsqu'il paraît devant le roi local, ce sont « la force et le courage » du héros que prise le monarque²⁵³. La même économie de récit s'observe chez Bal'amī qui mentionne « le ravissement » de Juwānī que provoquent « l'extérieur et les manières » du prince²⁵⁴ et, lors de l'équipée indienne de Bahrām, ce sont comme chez Ṭabarī, la vaillance et la bravoure qui attirent le regard de la population ; ce sont néanmoins les exploits d'un cavalier venu de Perse « beau de visage et de taille élevée »

²⁴⁹ Bosworth 1999, p. 40.

²⁵⁰ Bosworth 1999, p. 42. Le récit de Bal'amī s'écarte quelque peu de celui de Ṭabarī et ne comporte aucune description physique susceptible d'être retenue (Zotenberg 2001, I-3, p. 189).

²⁵¹ Bosworth 1999, p. 88.

²⁵² Bosworth 1999, p. 100.

²⁵³ Bosworth 1999, p. 101.

²⁵⁴ Zotenberg 2001, I-3, p. 211.

qui sont rapportés au souverain local²⁵⁵. Tha`ālibī ne fait pour sa part pas mention d'une entrevue entre Bahrām et un émissaire des iraniens, et s'il célèbre les nombreuses perfections du prince il ne fait pas état de sa beauté ; en Inde, courage et vaillance forgent sa renommée²⁵⁶. Ferdowsī relève quant à lui que, lorsqu'il eut deux fois six ans, le jeune prince était « un brave plein de cœur au visage de soleil »²⁵⁷ et, lors de la visite qu'il fait à son père, celui-ci aperçoit de loin « sa mine majestueuse, ses membres et sa taille » et reste étonné de le voir « si grand, si instruit et si beau »²⁵⁸ ; plus tard, Juwānī, reçu par le prétendant au trône est confondu par sa taille, ses membres et ses épaules²⁵⁹ et après avoir rencontré les grands, ceux-ci ne tarissent pas d'éloges sur les qualités déployées par le héros et, sur le plan qui nous intéresse ici, observent que « personne dans le monde n'est son égal en stature, en force de membres et de bras »²⁶⁰. Rien dans les conditions d'accession au trône du monarque ni dans ses combats ne vient célébrer la beauté du prince et, en Inde, lorsque le roi pressent que les perfections affichées par Bahrām ne peuvent appartenir au simple porteur de missive qu'il prétend être, ces perfections s'expriment en termes de majesté (*farr*), de force et d'habileté dans l'usage de l'arc²⁶¹. A ce stade, Ferdowsī ne se distingue pas des autres auteurs, ce sont la majesté et la stature du monarque, sa taille, ses épaules, sa force, son courage, son habileté dans les arts équestres et l'archerie qui sont magnifiés, sa beauté, et en particulier celle de son visage n'étant relevée que de façon très accessoire ; comment, au demeurant, un si noble souverain ne serait-il pas (aussi) doté d'aimables traits ? Mais, nous l'avons déjà noté, le *Šāhnāme* comporte, outre la trame qu'il partage avec les autres textes arabo-persans, une douzaine d'anecdotes qui s'intercalent toutes entre le couronnement de Bahrām et son intervention contre le Khāqān ; si, pour la plupart, elles magnifient la justice du monarque, trois portent sur les amours du *Šāhān šāh* et, loi du genre oblige, elles proposent des scènes où les belles, conquises, chantent « le roi au visage de lune »²⁶² ou celui dont « la lune, dans le ciel » n'égale pas la beauté.²⁶³

Nous revenons brièvement à Khosrow II et, plus particulièrement, à la rencontre entre le jeune monarque fraîchement couronné et Bahrām Čūbīn que nous avons évoquée dans les premiers paragraphes de cette section. Ce qui est notable dans la façon dont Ṭabarī rend compte de la scène c'est l'abattement dont est frappé Bahrām lorsqu'il voit « la belle silhouette » du monarque, sa couronne et « son splendide appareil »²⁶⁴. Pour sa part Ferdowsī engage le récit de la séquence par une formule des plus ramassée : « Khosrow et Bahrām se rencontrèrent, l'un le visage ouvert et l'autre avec une mine sombre (*rasīdand*

²⁵⁵ Zotenberg 2001, I-3, p. 218.

²⁵⁶ Zotenberg 1900, p. 560.

²⁵⁷ Mohl 1976, V p. 503, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 370.

²⁵⁸ Mohl 1976, V p. 513, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 379.

²⁵⁹ Mohl 1976, V p. 531, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 395.

²⁶⁰ Mohl 1976, V p. 545, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 408.

²⁶¹ Mohl 1976, VI p. 32-33, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 568.

²⁶² Mohl 1976, V p. 623, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 481.

²⁶³ Mohl 1976, V p. 645, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 500.

²⁶⁴ Bosworth 1999, p. 308.

Bahrām va Khosrow be ham kešāde yekī rūy va dīgar dežam).»²⁶⁵ Suit une description de l'équipage du monarque comparable à celle de Ṭabarī, couronne d'or et de rubis, tunique de brocard d'or de Chine, puis de Bahrām, « qui pâlit de colère »²⁶⁶, et enfin les mots de Khosrow qui le qualifie d'homme « au museau de sanglier (*ḥūk bīnī*) »²⁶⁷. La narration de Tha`ālibī est proche, elle évoque le monarque brillant, « sa splendeur et sa beauté » la haine qu'elles suscitent chez Bahrām et les appréciations que Khosrow « méchanceté et vilénie » porte sur lui²⁶⁸. Les ultimes références retenues pour illustrer le corps du roi se rapportent à Yazdegerd III, Tha`ālibī dit la stupeur du meunier frappé « de sa beauté, de son élégante tournure, de son magnifique costume et de l'agréable odeur qu'il répandait »²⁶⁹. C'est le corps désormais sans vie du monarque assassiné qu'évoque pour sa part le *Šāhnāme* en des termes, il est vrai, déjà rencontrés, puisque, outre la taille majestueuse, reviennent les images du noble cyprès et de la beauté comparable à celle de la lune²⁷⁰.

Čihr az yazdān, à l'image des dieux, le *Šāhān šāh* ne saurait souffrir d'imperfections physiques du type de celles qui ont exclu ceux qui les portaient de la sélection mise en œuvre lors de la constitution du *vara*, imperfections qui interdisent en outre la participation aux sacrifices rituels. Stigmate de la *druz* inscrit sur la face-même de celui qui en est frappé, la cécité est antinomique à l'exercice de toute fonction cosmique, et par conséquent de royauté ; celui qui ne sait s'orienter ne saurait prétendre à la guidance des créatures. Comment comprendre alors le récit qui voudrait qu'Hormezd IV aurait pu recouvrer son trône après avoir eu les yeux brûlés ? Par une histoire écrite à rebours où l'exécution de Khosrow II trouve sa cause première dans l'assassinat de son père qu'il aurait suscité. Le corps du roi comporte aussi, fort heureusement, son versant numineux, domaine où se déploie le *xwarrah* kavien, signe de l'élection et de la semblance divine. Pour ce qui concerne les écrits en moyen-perse, la *Geste d'Ardašīr* fournit à cet égard quelques références ou allusions témoignant de la prestance des princes dont la comparaison avec les textes arabo-persans s'avère fructueuse. Les traits aimables du souverain ainsi que sa taille élancée et sa constitution robuste constituent en eux-mêmes des signes de reconnaissance, en quelque sorte une marque de fabrique de la maison Sāsān. Parfois décrits tels quels, ils sont souvent associés à des expressions physiques secondaires, la force et l'agilité prédominant, mais également à des vertus morales comme la hardiesse et la bravoure. Reconnaissance spontanée et mise en scène de confrontations, où le jeu de balle tient toute sa place, se côtoient se combinent et s'articulent en fonction des sources et des stratégies narratives. Ce sont ainsi tout particulièrement les aspects dynamiques et les perfections dans les arts princiers qui sont mis en valeur dans le cycle de Bahrām V Gūr. Des messagers

²⁶⁵ Mohl 1976, VII p. 16-17, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 12.

²⁶⁶ Mohl 1976, VII p. 19, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 13.

²⁶⁷ Mohl 1976, VII p. 20-21, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 14.

²⁶⁸ Zotenberg 1900, p. 663.

²⁶⁹ Zotenberg 1900, p. 747.

²⁷⁰ Mohl 1976, VII p. 487, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 469.

évoquent la beauté du visage d'un cavalier venu de Perse et des belles séduites chantent son « visage de lune », ce sont en revanche des concerts de louanges qui, de toutes parts, magnifient la silhouette majestueuse, la taille, les membres et les épaules du monarque ; descriptions qui ne sont pas sans rappeler les figures des reliefs d'investiture où se côtoient les majestés de deux mondes. Cette taille, ces membres et ces épaules témoignent, au demeurant, d'une force et d'une habileté qui, tout comme pour les premiers Sassanides, sont servis par une hardiesse et une bravoure qui s'expriment, non plus dans le jeu de balle, mais dans les talents équestres et l'archerie. De Khosrow II on aura également retenu la silhouette, tout en majesté, et le splendide appareil qui plongent le rebelle au triste museau dans l'abattement ; de Yazdegerd III restent une silhouette, une fois encore, et l'agréable odeur qu'il répandait. Ainsi, du début à la fin, qu'elle se soit manifestée dans les inscriptions royales ou dans les chroniques reprises par les écrivains des premiers siècles de l'islam, l'idéologie royale aura rempli son office, les souverains sassanides auront été *čih az yazdān*. L'analyse du corps du roi l'aura le plus souvent observé en action, déployant force et habileté, mû par des vertus morales. C'est sur ces vertus qu'il convient maintenant de faire porter l'examen.

3.3.2. Maîtrise de soi, générosité et discernement

La générosité est une vertu qui pour ne pas être attendue uniquement chez les monarques revêt, lorsqu'elle habite un souverain, des couleurs particulières : les qualités majeures qui, associées au monarque, ressortent du corpus étudié ; la bienveillance, la clémence ou la joie, de même que celles que nous avons vues, dans la rubrique précédente, mouvoir le corps royal, la hardiesse et la bravoure, partagent un trait en commun ou se résument en un terme : générosité, ce qui, somme toute, ne saurait surprendre, le bras mēnōgien de l'Esprit qui fait croître²⁷¹, ne saurait qu'être généreux. La générosité sous ses différentes formes ne saurait toutefois constituer l'alpha et l'oméga des vertus princières, elle doit être éclairée par une disposition qui trouve son origine plus dans l'esprit que dans le cœur et qui, selon les textes et les contextes, pourra se nommer clairvoyance, sagesse ou discernement ; en bref, le contraire de l'aveuglement ou de la cécité privative de royauté. Les souverains les plus prisés sont ceux qui, confrontés à la couleur changeante du monde, aux aléas de la Fortune, savent faire preuve de discernement en même temps que de générosité. A ces deux ensembles de qualités s'opposent des défauts, il y sera fait allusion, un sort particulier étant réservé à la colère. En fait, tout ou presque, de la définition du bon gouvernant tient dans la réponse que Jōišť ī Friyān apporte à la trente deuxième question que lui pose Axt : celle-ci porte sur le point de savoir lequel est le meilleur parmi les gouvernants, à quoi il répond :

²⁷¹ Zaehner 1961, p. 212.

Le meilleur gouvernant est celui qui est le plus clément, qui est doté de sagesse et de savoir et se montre secourable (*pādixšāy ān nēktar ī āmurzīdārtar ud xrad ud dānišn nēk uš dahišn ayārīh abāg*).²⁷²

Du discernement avant toute chose

Dk. 3. 273, évoqué plus haut, assigne la protection du monde comme objet à la fonction royale : dans ce cadre, il énonce qu'un mauvais souverain est préférable à l'absence de souverain ; nous retiendrons ici que le critère qu'il met en avant pour distinguer l'excellent monarque de celui qui est simplement bon ou encore mauvais, est précisément la sagesse (*xrad*) et le discernement (*frazānagīh*). Ainsi, l'excellent roi est celui qui conforme sa volonté à sa sagesse et cette dernière à la *dēn* « d'après le discernement de la plus haute sagesse qui est la sagesse des sages (*frazānagān*) »²⁷³; quant au bon roi, il se contente de soumettre sa volonté à sa propre sagesse alors que le mauvais souverain est celui qui ne gouverne que par son désir. Nous examinerons en premier lieu la façon dont le corpus étudié rend compte du critère proposé ici par le *Dēnkard*, avant de nous interroger sur la manière dont le discernement s'exerce à l'épreuve du temps.

Aux termes d'un chapitre du livre VI du *Dēnkard*, les souverains iraniens, du moins lorsque ce sont de bons monarques, doivent être tenus pour des Srōš gētīgiens ; ils pensent, parlent et agissent selon « leur connaissance du pouvoir (c'est-à-dire la parole sacrée) » et prennent leurs ordres de Srōš²⁷⁴. Ce chapitre, qui s'inscrit dans la thématique de l'excellent monarque dont la sagesse épouse la sagesse de la *dēn*, prend tout son relief dans la présente section lorsqu'on le met en rapport avec un fragment des *Wizīdagīhā* où Srōš, la *Frašgird* est proche, installe les justes d'un côté les méchants de l'autre « comme le berger qui distingue et sépare le troupeau de moutons blancs ou noirs »²⁷⁵. Car le souverain, à l'instar de Zoroastre, doit être un bon berger « aux beaux troupeaux »²⁷⁶, et non un pâtre inattentif²⁷⁷, ou encore un triste sire à qui l'on dit : « Tu ne sais pas être roi, tu ne distingues pas les bons des méchants »²⁷⁸. Celui qui sait commander sait aussi récompenser et punir en administrant les punitions avec discernement²⁷⁹, ou pour utiliser les termes que l'on trouve dans le *Testament*, mais qui sont prêtés à Ardašīr dans de nombreux textes : « L'application de la peine capitale fait diminuer le nombre des exécutions. »²⁸⁰. La littérature arabo-persane, les

²⁷² Weinreich 1992, p. 78.

²⁷³ De Menasce 1973, p. 274, Molé 1963, p. 46. Voir également Dk. 3. 131, de Menasce 1973, p. 135, relatif à ce qui est nécessaire à la perfection, énonce, tout simplement : « La royauté rayonnante c'est la sagesse (*dānāgīh*) noble (*āsnūdāg*). »

²⁷⁴ DkM. 585. 14-586.2 Molé 1963, p.213, voir également Dk. 6. 325 E 38e Shaked 1979, p. 207.

²⁷⁵ Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 135.

²⁷⁶ Dk. 7. 3- 21, Molé 1967, p. 33.

²⁷⁷ Expression qu'utilise un interlocuteur de Yazdegerd III, Zotenberg 1900, p. 748.

²⁷⁸ Propos tenus à Valaxš, Mohl 1976, VI p. 123.

²⁷⁹ *Pādefrāh pad nigerišn kun*, Shaked 1979, p. 258, la formule est de portée générale mais s'applique tout particulièrement à celui qui détient l'autorité.

²⁸⁰ Grignaschi 1967, p. 80.

ouvrages de Ṭabarī et Tha`ālibī notamment, est fertile en appréciations portées sur la clairvoyance, le discernement ou la sagacité des monarques sassanides dont quelques illustrations peuvent être retenues. Ainsi, s'agissant d'Hormezd I^{er}, dont on a plus haut salué la stature, Ṭabarī relève que ses qualités d'administrateur et son jugement n'égalaien pas ceux de son grand-père²⁸¹, opinion à laquelle se rallie Tha`ālibī pour qui l'intéressé « n'avait ni la perspicacité, ni l'habileté de son père et de son grand-père »²⁸². Les deux auteurs divergent en revanche quant à la pesée qu'ils opèrent des qualités de Kavād : Ṭabarī le tient pour un des meilleurs souverains sassanides, du moins, précise-t-il, tant qu'il ne fut pas séduit par Mazdak²⁸³, Tha`ālibī évoque pour sa part un roi mou et de « faible jugement »²⁸⁴. De Khosrow I^{er} Ṭabarī relève qu'on lui prêtait un excellent jugement, des connaissances, de l'intelligence et de la bravoure²⁸⁵, quant à Tha`ālibī il note que, de tous les rois, « il avait le plus heureux genre et la plus haute raison ; ce fut le plus juste, le plus excellent par ses qualités »²⁸⁶. C'est sur un autre plan, que nous développerons plus loin, que se situe Ferdowsī lorsqu'il observe que de tous les rois aucun n'a été plus juste (*dādgar*) qu'Anūšīrvān, avant d'ajouter qu'aucun n'a été plus digne du trône et de la couronne et plus sage (*farzānegī*)²⁸⁷. Le dernier souverain sassanide dont la perspicacité soit célébrée est en fait une souveraine, Bōrānduxt, dont Tha`ālibī relève qu'elle était « la plus intelligente et la plus éminente » parmi les filles d'Abarvēz²⁸⁸, Ṭabarī observant quant à lui que les ordres qu'elle donna apportèrent ce qui était nécessaire à ses sujets en termes d'orientations et de bien-être²⁸⁹.

Il est difficile, on le voit, de faire la part entre les qualités du cœur et celles de l'esprit, ce qui est très compréhensible au demeurant, l'exercice auquel nous procédons, n'est toutefois pas entièrement artificiel s'il peut contribuer à mettre un peu de lumière sur ce qui est fréquemment confondu. Le dernier texte auquel nous ferons appel dans cette rubrique est un article que Wiesehöfer a consacré au mazdakisme. S'agissant de la cosmogonie mazdakite, l'auteur se réfère aux travaux de Šahrastānī, le célèbre hérésiographe du XII^e siècle, selon lequel les mazdakites posaient l'existence de deux principes fondamentaux, la lumière et les ténèbres, du mélange de trois éléments, l'eau la terre et le feu et de deux démiurges, le dispensateur du Bien et le dispensateur du Mal²⁹⁰. Ce qui nous intéresse en l'occurrence est la façon dont est décrit le dispensateur du Bien, objet de l'adoration de Mazdak. Il siège, est-il indiqué, sur un trône, dans le monde supérieur « de la même façon que Khosrow siège sur son trône dans le monde inférieur ». Quatre pouvoirs spirituels se tiennent devant lui, celui de la différenciation, celui de la perspicacité, celui de la vigilance et

²⁸¹ Bosworth 1999, p. 40.

²⁸² Zotenberg 1900, p. 498.

²⁸³ Bosworth 1999, p. 134.

²⁸⁴ Zotenberg 1900, p. 602.

²⁸⁵ Bosworth 1999, p. 154.

²⁸⁶ Zotenberg 1900, p. 603.

²⁸⁷ Mohl 1976, VI p. 174-175.

²⁸⁸ Zotenberg 1900, p. 735.

²⁸⁹ Bosworth 1999, p. 404.

²⁹⁰ Wiesehöfer 2009, p. 397, sur ces questions, voir également Christensen 1944, p. 340 sqq.

celui de la joie, de la même manière que « le *mowbedān mowbed* (autorité judiciaire suprême), l'*hērbēd* en chef (l'autorité religieuse suprême), le commandant en chef de l'armée et le chef des cérémonies de la cour servent Khosrow. »²⁹¹. On ne s'attardera pas sur la description des fonctions telle qu'elle ressort du texte de Šahrastānī et l'on se bornera ici à souligner la part qui revient aux notions de différenciation, de perspicacité et de vigilance qui se tiennent au service du monarque ; il convient maintenant de s'interroger sur la façon dont ces vertus s'articulent dans le temps.

Clairvoyance, discernement et sagesse pour constituer des attitudes mentales s'expriment, dans le temps, en pensées, paroles et actions, le souverain sage devant agir en pensant et penser en agissant et, selon les situations, faire preuve d'éloquence ou d'économie dans la parole. Deux polarités, en tension, peuvent être distinguées : la première s'inscrit dans la permanence, celle de la lutte contre la *druz* dont le monarque assure le commandement en chef ; elle implique de celui-ci une vigilance, une constance renouvelée. Pour le dire d'une autre façon, la défense de l'ordre, la lutte contre sa corruption, implique une ferme constance et une résolution sans faille. La seconde polarité est celle de l'actualisation, à chaque instant, du choix des armes, de nouvelles pensées, paroles et actions, que commande cette lutte.

C'est au pôle de la constance qu'appartient ce chapitre du livre III du *Dēnkard* qui veut que le monarque se tienne « toujours » dans l'enquête, le choix, le soin et répande la justice dans son pays, pays qui devient alors « messager de prospérité. »²⁹². C'est à la même persévérance que s'alimente l'Ardašīr du *Testament* qui, évoquant l'organisation rigoureuse de ses journées émet, en forme de principe, l'idée que « le roi ne peut se permettre d'être inconstant »²⁹³, et l'on retrouve une préoccupation identique lorsque, toujours dans le *Testament*, le souverain, dans un fragment que nous avons déjà noté dans la section se rapportant au *paymān*, invite ses successeurs, à pousser les dispositions que leur commande le temps jusqu'à la limite de ce qui est bon dans ces dispositions ; le fait d'avoir la langue bien déliée trouvant sa limite dans le radotage, ou le fait de garder le silence dans celui de grommeler²⁹⁴. Ce souci de constance, doit également conduire le monarque à s'inscrire dans le futur, le *Testament* évoque ainsi ces rois qui se préoccupaient plus du souvenir qu'ils laisseraient que de ce que leurs oreilles leur rapportaient pendant leur vie²⁹⁵, ou encore le roi assisté de Dieu, victorieux, « perspicace à reconnaître les points faibles dans ses affaires et subtil à juger de problèmes confus qui lui étaient soumis » dont le royaume

²⁹¹ Wiesehöfer 2009, p. 398. Le texte de Šahrastānī se poursuit en évoquant comment l'action des 4 pouvoirs spirituels est relayée par 7 ministres et 12 êtres spirituels et comment chaque humain qui réunit en lui ces pouvoirs spirituels, ces ministres et ces êtres spirituels appartient à Dieu. Wiesehöfer souligne la parenté qu'entretient la théologie de Mazdak avec le mazdéisme et le manichéisme et suggère de se départir de la vision d'un Mazdak en habits de révolutionnaire agressif. Au sujet des origines du mazdakisme et du caractère ascétique de cette religion voir de Blois 2015.

²⁹² Dk. 3. 46, de Menasce 1973, p. 57.

²⁹³ Grignaschi 1967, p. 77.

²⁹⁴ Grignaschi 1967, p. 81.

²⁹⁵ Grignaschi 1967, p. 70.

ne survivait guère « à moins qu'après sa mort quelqu'un ne lui ressemblât sur le trône. »²⁹⁶ C'est ainsi que, très logiquement, le texte énonce que nul n'est vraiment roi « s'il ne se préoccupe pas beaucoup de celui qui gouvernera après lui. »²⁹⁷ Si, on le sait, le *Testament* et la *Lettre* divergent sur les mécanismes de désignation du *Šāhān šāh*, question que l'on développera plus bas, la *Lettre* exprime, à bien des égards, une pensée fort proche du *Testament* ; il en va ainsi du souci des générations futures qui doit animer le monarque, et, c'est par référence à des propos tenus par des « sages » qu'elle énonce : « On appelle grand roi celui qui s'intéresse plus au bien de l'avenir qu'au temps présent, afin de mériter un beau nom dans ce monde et une bonne place dans l'autre. »²⁹⁸ Quant à la voie de la mesure, le *paymān*, qui, dans le *Testament* s'exprime par le fait de pousser une disposition à la limite de ce qu'elle porte de positif, elle trouve, dans la *Lettre*, sa formulation dans l'image du destin et du libre arbitre qui, comme les deux charges d'un voyageur sur le dos d'un quadrupède, se doivent d'être d'un même poids, sauf à rompre le dos de l'animal et à compromettre le but du voyage. Ici aussi la persévérance dans l'effort raisonné, qui ne verse pas dans l'entêtement, constitue la voie à suivre :

Le plus faible des hommes, en se confiant à son effort, peut lutter contre le sort et la fortune. Si la prudence était inutile, la réflexion n'existerait pas. Si l'effort n'existait pas le pied n'existerait pas.²⁹⁹

Clairvoyance et discernement s'opposent ainsi tant à l'abandon au destin qu'à l'obstination et conduisent à l'examen de la seconde polarité qui commande, à chaque instant, le choix des armes. Ici encore un chapitre du livre III du *Dēnkard*, propose des éléments de réponse qui ne sont pas sans entretenir de liens avec le passage de la *Lettre* que l'on vient de citer. Il concerne la manière d'avancer ses actes pour les faire aboutir et précise que les préconisations qu'il dispense s'adressent tout particulièrement aux actes des rois. Le premier conseil consiste à garder le secret le plus absolu tant que l'action n'est pas engagée ; le second est ainsi formulé :

Le moment venu, agir vite (comme si on se disait) que le moment d'agir ne passe pas dans le non-agir » mais, que demeure non agis l'action insensée (*halag*) et le destin (*handāxišn*) impie qui lui est attaché.³⁰⁰

Le premier aspect s'entend aisément, il convient de ne pas ébruiter une action envisagée, au risque d'en compromettre le succès, nous y reviendrons ; quant au second, il fait immédiatement penser au *Kairos* des Grecs, ce dieu souvent représenté avec une touffe de cheveux sur le devant de la tête et dépourvu de toison à l'arrière ; c'est l'occasion qu'il faut savoir percevoir et saisir car elle ne se représentera pas, c'est le moment même du discernement, l'*opportunitas* des Romains. Ainsi que l'indique le texte, les préconisations qu'il émet ne concernent pas que les souverains ; le secret gardé sur les intentions et

²⁹⁶ Grignaschi 1967, p. 69.

²⁹⁷ Grignaschi 1967, p. 75.

²⁹⁸ Boyce 1968b, p. 33. Darmesteter 1894, p. 76.

²⁹⁹ Boyce 1968b, p. 68-69. Darmesteter 1894, p. 118-119.

³⁰⁰ Dk. 3. 115, de Menasce 1973, p. 118.

l'opportunité saisie au moment précis où elle se présente, ce qui suppose, préalablement, une forme de veille ou de vigilance entretenue, peuvent être considérés comme des principes généraux régissant, dans certains contextes, toutes les entreprises humaines. Il n'est toutefois pas douteux que le champ de l'activité royale se prête tout spécialement à leur mise en culture. Cette culture du secret reçoit une expression particulièrement éloquente dans le petit manuel de campagne à destination des monarques que constitue le *Testament* :

Gardez-vous de révéler les secrets aux humbles parmi vos familiers et à vos serviteurs. En vérité, personne parmi vous ne devra être si faible de ne pouvoir porter tout entier le poids de son secret sans en rien leur laisser percer ; personne ne devra être faible au point de le rejeter par erreur ou par légèreté, et le plus souvent on le rejette par erreur. Accordez votre conversation aux titulaires des dignités, vos cadeaux aux guerriers, votre visage riant aux hommes de la religion, votre secret aux hommes intelligents qui se préoccupent de ce qui vous préoccupe.³⁰¹

Le secret qui doit être entretenu sur le choix du prince héritier ne constitue ainsi qu'un cas particulier d'un principe général, et la procédure retenue par l'Ardašīr du *Testament* (le nom du prince est écrit sur quatre feuillets, cachetés, remis à quatre grands), partage avec celle que propose la *Lettre* que le nom de l'élu n'est divulgué qu'après le décès du monarque. S'agissant du moment propice à la saisie de l'opportunité, le *Testament* est habité par une vigilance constante, une forme d'intranquillité de chaque instant, qui témoigne d'un monarque aux aguets ; il est fait référence à ce moment propice à deux reprises, une première fois lorsqu'il est fait état du roi assisté de Dieu et victorieux, dont la perspicacité a été évoquée plus haut, roi qui se tient « toujours prêt à saisir les occasions favorables »³⁰², formule qui, au nom du *paymān*, trouve un tempérament quand il est indiqué que « la disposition à vouloir saisir les occasions » ne doit pas verser dans la « légèreté »³⁰³. C'est bien cette légèreté, l'on pourrait également parler de versatilité, que pointe Wuzurgmihr lorsqu'à la question portant sur ce qui est le plus inconstant (*nāzuk-tar*), il répond « la pensée/la disposition des gouvernants (*menišn ī pādixšāyān*) »³⁰⁴. La part de secret, la part d'ombre, que porte tout dirigeant est, on le conçoit aisément, plus importante que le lot qui revient au commun des mortels : c'est cette réalité anthropologique que traduit le *Testament* lorsqu'il fait allusion à ce que peut dire un monarque « en privé et en public »³⁰⁵, formulation somme toute banale, mais qui, outre qu'elle renvoie à quelque chose de très tangible que rend le persan lorsqu'il oppose le *darūn* au *bīrūn*, elle évoque les attitudes et

³⁰¹ Grignaschi 1967, p. 78.

³⁰² Grignaschi 1967, p. 69.

³⁰³ Grignaschi 1967, p. 81. Dans la littérature arabo-persane, l'un des exemples les plus accomplis où se conjuguent secret et action conduite avec la plus grande célérité est certainement celui qui voit Bahrām Gūr mystifier le Khāqān qui venait de négocier avec un ambassadeur envoyé par les Iraniens (Bosworth 1999, p. 94-96). Rien ne manque dans la séquence qui célèbre l'à-propos, la hardiesse et la bravoure du monarque, et personne ne viendra suggérer, qu'en l'occurrence, l'action qu'il a déployée pourrait être assimilée à l'un des manquements les plus graves en contexte mazdéen, puisqu'il a sciemment foulé au pied la parole qui venait d'être donnée. Nous reviendrons sur ces questions plus bas en examinant ce que le corpus étudié nous enseigne au sujet du statut de la ruse.

³⁰⁴ Shaked 2013, p. 272-273.

³⁰⁵ Grignaschi 1967, p. 69.

dispositions multiples que le souverain doit adopter dans les contextes le plus variés ainsi que celles qu'il doit composer, il y a été fait référence, dans le commerce qu'il entretient avec les humbles, les titulaires de dignités, les guerriers ou les hommes de religion. Il n'y aurait qu'un pas à franchir pour poser une forme de duplicité nécessaire, voire légitime, dont serait revêtu le monarque ; pas qui, pour ne pas être franchi, est néanmoins esquissé par un chapitre du livre VI du *Dēnkard* auquel nous nous sommes déjà référé dans un autre contexte et qui, se plaçant du côté de celui qui a affaire au monarque, l'invite certes, à ne pas désobéir, mais aussi à ne pas trop faire confiance à son interlocuteur :

*One should not be disobedient and confident with regard to a lord and a man of authority, for he always come to chastisement and punishment who is disobedient and confident with regard to a lord and a man of authority. (Andar xwadāy ud pādixšāy mard a-burd-framān ud wistāxw ne bawišn, če bāstān ō pazd ud pādefrāh rasēd ke andar xwadāy ud pādixšāy mard a-burd-framān ud wistāxw bawēd).*³⁰⁶

C'est un même conseil de prudence et de vigilance qu'Ādurbād ī Māraspandān, le célèbre sage contemporain de Šāpūr II³⁰⁷, dispense à son fils dans l'*andarz* qui porte son nom :

*Pad xwadāy ud sālār mard wastār ud wistāx ma bāš (Put not your trust and confidence in kings and prince).*³⁰⁸

Cette vigilance ou cette distance qu'il conviendrait d'entretenir vis-à-vis d'un puissant en raison de la duplicité dont il serait en quelque sorte, fonctionnellement porteur, légitimerait-elle à son tour et en retour que l'on puisse lui taire le vrai ? Ce n'est pas ce que préconise le *Mēnōg ī xrad* dont on a relevé que, vis-à-vis des supérieurs, consentement, obéissance et vérité constituent la règle ; au reste, le traité invite, d'une façon générale, à ne pas sortir de sa fonction et à tenir sa langue (*bē xwēškārīh ud pād-uzwānīh azabar harw tis*)³⁰⁹, toutefois, il croit utile de préciser que, devant les dirigeants et les souverains, il convient de parler avec modération³¹⁰. L'on peut finalement se demander si l'on ne se trouve pas précisément ici dans une de ces situations où le salut serait dans le mensonge, comme le veut un chapitre du livre VI du *Dēnkard* selon lequel : "There is a man who speaks the truth and who is wicked

³⁰⁶ Dk. 6. 325 – C8, Shaked 1979, p. 150-151.

³⁰⁷ Voir, par exemple, Tafazzoli 1983.

³⁰⁸ Zaehner 1955, p. 102, Orian et al. 2008, p. 208 (§ 4). Pour être complet, il convient de signaler que l'*andarz* comporte une autre formule, (§ 70) selon laquelle la confiance ne devrait être accordée en rien ni personne : « *Pad har kas har čiš wastār ud wistāx ma bāš* » (Zaehner 1955, p. 105, Orian et al. 2008, p. 208). On est ainsi conduit à se demander si le texte ne vise pas en l'occurrence non pas la confiance en elle-même mais un excès de confiance. Il en va autrement d'un passage dans lequel la prudence d'Ādurbād est contextualisée (Zaehner 1955, p. 106, Orian et al. 2008, p. 208, § 103) : il déconseille à son fils de maudire (*nifrīn*) les princes, non parce que cela ne doit pas se faire, mais à cause des agents qui sont dans le royaume (*čē pad šahr pāsbān hēnd*). Pour le moins, ces éléments dénotent un manque d'adhésion spontanée au principe qui veut que l'on obéisse au souverain de la même façon que l'on obéit aux dieux. Cette prudence ou cette réserve ne concerne effectivement pas les dieux, et c'est en prenant refuge en eux, est-il indiqué au (§ 1), que fut accordé à Ādurbād le fils qu'il n'avait jusque-là pu obtenir. Ce sont ces mêmes dieux, est-il précisé, qu'il faut prier (*āfrīn*), car ce sont eux qui procurent un accroissement des choses bénéfiques (Zaehner 1955, p. 106, Orian et al. 2008, p. 208, § 102).

³⁰⁹ MX. 2. 92, MacKenzie 1993, West 1885.

³¹⁰ "pēš ī xwadāyān ud pādixšāyān paymān-gōwišnīh". (MX. 2. 75, MacKenzie 1993, West 1885).

by that ; and there is a man who tells a lie and becomes righteous by that.”³¹¹ On imagine aisément les débats moraux et les conflits de normes que subsume un tel énoncé dans lequel Shaked trouve, peut-être, une des sources de la *taqiyya* que développera l’islam³¹². Il est clair en tout cas que, pour le Wuzurgmihr mis en scène dans le *Šāhnāme*, le contexte est celui d’un discours où dominant la vénération du souverain, l’obéissance qui lui est due et la retenue que chacun doit observer lorsqu’il s’adresse au monarque, ce n’est pas mentir, mais trop mentir qui est préjudiciable dans les rapports avec les rois : « Quand on ment trop souvent, on n’est jamais honoré par les rois.³¹³ ». L’hésitation est permise, serions-nous en présence d’une expression de la *taqiyya* ou du *ta`ārof*, disposition qui pour ne pas être islamique est profondément iranienne. Quittons l’anthropologie pour revenir à l’histoire et à deux appréciations portées par Ṭabarī sur Khosrow II ; il est, dans la première, dépeint comme un des plus remarquables souverains sassanides, doté d’un jugement « incisif » et d’une grande clairvoyance.³¹⁴ La seconde évoque son goût des richesses, son avarice, le mépris dans lequel il tenait ses sujets et le regard plein de morgue qu’il portait sur eux,³¹⁵ elle nous conduit à porter maintenant l’examen sur les qualités de cœur des monarques qui se manifeste par une générosité protéiforme.

De la générosité sous toutes ses formes

Nous l’avons noté plus haut, en introduisant cette section, la générosité est une vertu particulièrement prisée chez le monarque ; il est vrai que lorsqu’elle est portée par un souverain ou un puissant cette disposition prend des tonalités spécifiques. Un chapitre du livre III du *Dēnkard* est particulièrement instructif à cet égard ; traitant des hommes qui ressemblent aux dieux et de ceux qui ressemblent aux *dēw*, il évoque dans un premier temps les quatre fonctions sociales, dont il identifie vertus et travers, avant de s’intéresser aux individus en retenant comme critère discriminant la générosité dont ils témoignent. C’est ainsi que sont semblables aux dieux, le roi clément « qui juge avec droiture », le noble généreux, le pauvre « satisfait de son sort » ou le riche « en possession qui est humble en esprit ».³¹⁶ La générosité du monarque s’exprimant sous les formes de la bienveillance et de la clémence sera le premier aspect qui nous arrêtera, avant de porter l’analyse sur la

³¹¹ Dk. 6. 325 – B8, Shaked 1979, p. 135. Le ŠnŠ comporte une formulation identique en 20-14 (Kotwal 1969, p.85). Dans l’*andarz* d’Ādurbād ī Māraspandān on ne trouve rien de tel. Le § 37 : « *Kas-iz rāy drō ma gōw / Do not tell a lie to anyone* » (Zaehner 1955, p. 103, Orian et al. 2008, p. 208), se double (§ 96) de l’interdiction d’énoncés comportant un double sens : « *Saxwan ī dō ēwēnag ma gōw* » (Zaehner 1955, p. 106, Orian et al. 2008, p. 208).

³¹² Shaked 1979, p.284.

³¹³ Mohl 1976, VI p. 291.

³¹⁴ Bosworth 1999, p. 305.

³¹⁵ Bosworth 1999, p. 376-378.

³¹⁶ Dk. 3. 404, de Menasce 1973, p. 362. Voir aussi Dk. 3. 389, de Menasce 1973, p. 346, consacré aux sept perfections de Wištāsp, toutes, ou presque, liées à la prospérité, l’abondance et la générosité. Quant à Dk. 5. 9. 15, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 45, il énonce tout simplement que les moyens les plus connus pour être sauvé sont « la générosité, la droiture et la gratitude », celles-ci étant les fondations de la justice.

hardiesse et la bravoure du souverain victorieux et de nous interroger sur la façon dont le corpus étudié envisage la ruse que déploie le roi pour parvenir à ses fins. Un troisième temps de la réflexion sera consacré à la joie propre au roi.

Bienveillance et clémence appellent en ouverture l'examen d'un chapitre du livre III du *Dēnkard* consacré aux plus hauts et aux plus bas des souverains. Il énonce que « l'éminence des souverains se mesure principalement à leur clémence et à leur bonne domination du monde. La clémence consiste en ceci : par la supériorité (*abarīh*) sur les habitants (*gēhānīgān*) du monde de ce souverain, protéger les femmes et bien gouverner. »³¹⁷. Outre l'intérêt que présente ce texte au regard de la protection des femmes, qui, il est vrai, ne fait l'objet d'aucune explicitation, le trait qui le distingue est bien de poser la clémence du roi en critère de son éminence. Contre épreuve, l'âme du dirigeant qu'Ardā Wirāz observe dans le *dušox* est celle d'un souverain qui, lui dit-on, « gouvernait de mauvaise manière, se montrait sans merci (*an-āmurz*), nuisible à l'encontre des hommes et infligeait illégalement tortures et peines (*zaxm ud pādīfrāh an-ēwēnīhā kard*) »³¹⁸. C'est également le critère de l'absence de clémence que retient Wuzurgmihr pour qui les temps mauvais se caractérisent par « un ami fourbe et un mauvais souverain dépourvu de clémence (*dōst ī frēftār ud pādixšāy ī druwand ī an-āmurzīd*). »³¹⁹. En miroir, les temps auspiciose sont ceux d'un ami sincère et d'un « chef clément et qui observe la loi (*sārār ī abaxšāyīšnīg ud dādestānīg*). »³²⁰. Il n'est pas sans intérêt de relever qu'aussi bien Ardā Wirāz que Wuzurgmihr se réfèrent à l'application de la loi, le premier pour évoquer le mauvais dirigeant qui applique illégalement tortures et peines, le second quand il célèbre le chef clément et qui observe la loi. En fait, le terme «*an-ēwēnīhā* » nous semble renvoyer plus à la notion de contrariété aux usages ou aux coutumes qu'à la notion d'illégalité proprement dite ; le gouvernant d'Ardā Wirāz s'est conduit de façon inappropriée, quant au chef de Wuzurgmihr, il présente bien deux qualités, il est d'une part clément et, d'autre part, respectueux de la loi³²¹. En droit sassanide, et, comme on peut l'imaginer, dans bien d'autres configurations juridiques, la clémence est une catégorie qui, dans la plupart de ses manifestations, échappe au juridique puisqu'elle vient précisément tempérer ce que la simple application de la loi peut comporter de trop rigoureux ; elle peut toutefois s'exercer dans un contexte juridique et se manifester, comme on l'a vu, lorsque le Šāhān *šāh* gracie celui qui lui a désobéi³²². La « supériorité » du roi sassanide sur le peuple, est bien celle que dit l'Ardašīr du *Testament*, elle « réside uniquement dans sa capacité de mettre à son compte des actions dignes de louanges et dans son pouvoir d'accomplir des actions nobles. En effet, s'il le veut, le roi peut agir pour le

³¹⁷ Dk. 3. 236, de Menasce 1973, p. 246, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 217.

³¹⁸ AWN. p. 27, 15-16, Vahman 1986, p. 129 et 204.

³¹⁹ Shaked 2013, p. 266-267.

³²⁰ Shaked 2013, p. 266-267.

³²¹ MacKenzie 1971, p. 31. On peut également se reporter à WZ. 28-6, où deux termes sont employés, le premier « *dādīg* » vient qualifier des contestations légales « *dādīg pahikārišnīh* », le second « *ēwēnīhā* » renvoie pour sa part à des coutumes (Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 92-93).

³²² Voir rubrique consacrée à l'obéissance.

bien, alors que le peuple n'a pas cette possibilité.»³²³. Il appartiendrait ainsi au souverain d'être clément ou de ne pas l'être, encore que cette proposition mérite d'être nuancée au regard de ce qui va suivre, certaines circonstances peuvent en effet favoriser l'acquisition de la clémence chez des souverains pour lesquels la disposition n'était pas innée. L'historicité des faits est sujette à caution et, de surcroît, la séquence ne se trouve que dans le chapitre que le *Ġurar* consacre au règne de Bahrām II ; elle paraît toutefois devoir être rapportée ici, tant les enseignements qu'elle comporte concourent à la réflexion.³²⁴ Tha`ālibī décrit un jeune souverain brutal, hautain, plein de morgue et de présomption au point que les grands et les serviteurs, conseillés par le *mowbed*, se concertent et décident de ne plus paraître devant lui³²⁵. C'est à ce *mowbed* qu'il reviendra d'expliquer à un Bahrām surpris et désappointé, que sa puissance dépend de Dieu, puis des hommes : « Tu es roi seulement quand ceux-ci t'obéissent et te servent. »³²⁶. La leçon aurait, semble-t-il, porté, le souverain, ainsi instruit, aurait versé dans la clémence ; Tha`ālibī relève que, plus tard, il devait renoncer à faire périr la première de ses femmes qui, lui ayant désobéi, encourait la peine capitale³²⁷.

Innée ou acquise la clémence, la bienveillance ou la douceur du souverain, les formulations sont variées mais témoignent toutes d'un bon gouvernement éclairé par la bonté du roi ou son sens de la justice, sont des dispositions qui reviennent abondamment dans la littérature arabo-persane ; afin de mesurer plus exactement la fréquence de ces appréciations (nous entendons par « appréciation » une opinion, même fugace, émise par un auteur et non la référence qu'il opère à un propos rapporté, par exemple dans un discours du trône), nous les avons recherchées dans les textes de Ṭabarī et Tha`ālibī. Nous avons écarté de cet examen les règnes des monarques dont il a déjà été beaucoup question tels qu'Ardašīr I^{er}, Šāpūr I^{er}, Šāpūr II, Bahrām V, Pērōz, Kavād, Khosrow I^{er}, Hormezd IV, Khosrow II, ainsi que les successeurs, souvent éphémères, de ce dernier. L'appréciation portée par les deux auteurs est positive quant aux règnes d'Hormezd I^{er} et de Bahrām I^{er}³²⁸, Ṭabarī ne dit rien sur Bahrām II alors que, nous l'avons vu, le *Ġurar* décrit la conversion du monarque. Tha`ālibī évoque la probité de Bahrām III ainsi que la satisfaction et l'admiration de ses sujets alors que Ṭabarī est muet sur les dispositions du monarque³²⁹. Narseh appelle une appréciation positive des

³²³ Grignaschi 1967, p. 77.

³²⁴ Les récits que Ṭabarī, Bal`amī et Ferdowsī consacrent à ce souverain sont laconiques et tiennent en quelques paragraphes, Mas`ūdī lui consacre des développements plus importants d'où ressort l'image d'un souverain qui aurait passé la première partie de son règne en divertissements avant de se préoccuper des affaires du royaume. L'intérêt du récit de Mas`ūdī est, on le verra, que, sous l'impulsion de son *mowbed*, Bahrām II épouse la même trajectoire que dans la narration de Tha`ālibī, des propos identiques s'y retrouvent également qui veulent que le roi « ne doit sa puissance qu'à ses hommes ». Bosworth évoque pour sa part un règne troublé par la révolte du frère du monarque lui-même sous l'ascendance de Kerdīr (Bosworth 1999, p. 46, note 137).

³²⁵ Zotenberg 1900, p. 503.

³²⁶ Zotenberg 1900, p. 505.

³²⁷ Zotenberg 1900, p. 506.

³²⁸ Bosworth 1999, p. 43, Zotenberg 1900, p. 499 pour Hormezd I^{er}, Bosworth 1999, p. 45, Zotenberg 1900, p. 501 pour Bahrām I^{er}.

³²⁹ Bosworth 1999, p. 43, Zotenberg 1900, p. 508. Nous l'avons noté plus haut, aucun des auteurs ne fait la moindre allusion aux éléments qui ressortent de l'inscription NPi.

deux, même si elle est très fugitive chez Ṭabarī³³⁰, ils se retrouvent également pour identifier des qualités acquises chez Hormezd II³³¹, Šāpūr III faisant aussi l'objet d'éloges de l'un et de l'autre, Tha`ālibī notant toutefois que certains soutiennent qu'il s'apprêtait à changer de conduite lorsqu' une tempête renversa le pavillon sous lequel il se trouvait³³², entre-temps, ils auront porté des appréciations négatives sur Ardašīr II, que les grands auront déposé³³³. Le règne de Bahrām IV est salué par les deux auteurs³³⁴, mais il n'en va pas de même, faut-il insister ?, de celui de Yazdegerd I^{er}³³⁵. Ṭabarī fait référence au propos de Yazdegerd II mais ne porte aucune appréciation sur son gouvernement alors que Tha`ālibī fait état de sa bienveillance³³⁶, c'est en quelque sorte l'inverse pour le règne d'Hormezd III, qualifié de tyrannique par Ṭabarī, Tha`ālibī ne mentionnant que la lutte pour le pouvoir qui l'oppose à son frère Pērōz sans même indiquer qu'il accéda à la royauté³³⁷. Les deux auteurs se retrouvent pour louer la figure de Valaxš, son souci de la prospérité du pays ou sa bienveillance³³⁸ ; quant à Zamāsp ils se rejoignent également, d'une certaine façon, puisque Ṭabarī ne dit rien de ses qualités alors que Tha`ālibī observe, ce qui en dit long, qu'il ne possédait « que dans une faible mesure le reflet de la majesté divine », autrement dit, qu'il était peu doté en *xwarrah*³³⁹. Cette revue de détail au regard de la clémence et de la bienveillance entendues, comme on l'a noté, au sens large, a porté sur 14 monarques qui, moins que d'autres, ont marqué la physionomie de la dynastie à laquelle ils appartenaient ; au sujet de ces 14 monarques Ṭabarī aura porté à 7 reprises des appréciations de caractère positif, à 4 reprises elles auront été négatives et, dans 3 cas, il n'aura rien dit. Pour sa part, Tha`ālibī aura émis des opinions de caractère positif à 10 reprises, négatives dans 3 occurrences et se sera tu dans 1 seul cas³⁴⁰. La première observation que suggèrent ces résultats est que toute autre question qui aurait interrogé les textes des deux auteurs aurait obtenu un taux de réponse inférieur ; autrement dit, la clémence ou la bienveillance d'un roi est, pour eux, un questionnement qui fait sens, sans doute plus que les qualités de discernement dont il fait preuve, au demeurant sans doute plus difficiles à évaluer sur des règnes parfois très courts, et peut-être, moins bien renseignés. La seconde observation qui nous vient à l'esprit consiste à relever que, s'agissant de ces 14 souverains, si les appréciations des deux auteurs divergent en plusieurs occurrences, elles ne s'opposent jamais.

³³⁰ Bosworth 1999, p. 48, Zotenberg 1900, p. 509.

³³¹ Bosworth 1999, p. 49, Zotenberg 1900, p. 511.

³³² Bosworth 1999, p. 68, Zotenberg 1900, p. 535.

³³³ Bosworth 1999, p. 68, Zotenberg 1900, p. 533.

³³⁴ Bosworth 1999, p. 69, Zotenberg 1900, p. 536.

³³⁵ Bosworth 1999, p. 70, Zotenberg 1900, p. 537.

³³⁶ Bosworth 1999, p. 107, Zotenberg 1900, p. 572.

³³⁷ Bosworth 1999, p. 109, Zotenberg 1900, p. 574.

³³⁸ Bosworth 1999, p. 127, Zotenberg 1900, p. 584.

³³⁹ Bosworth 1999, p. 136, Zotenberg 1900, p. 590.

³⁴⁰ L'hésitation est permise, mais l'on a considéré que l'appréciation portée sur Zamāsp est cruelle et négative plutôt que neutre au regard des dispositions intéressant cette rubrique.

Curieux de savoir ce que la même enquête rendrait par rapport au *Tārīḡnāme* et au *Šāhnāme*, nous l'avons conduite dans les mêmes termes ; toutefois, soucieux d'épargner au lecteur les renvois systématiques aux textes, nous les avons limités aux cas où ils nous ont semblé présenter un intérêt particulier. Le règne d'Hormezd I^{er} n'appelle pas d'appréciation de la part de Bal`amī alors qu'elle est positive chez Ferdowsī, c'est l'inverse pour ce qui concerne Bahrām I^{er} qui reçoit l'épithète de « bienveillant » du premier mais dont la mandature n'appelle pas d'appréciation dans le *Šāhnāme*. Les deux auteurs se retrouvent pour célébrer Bahrām II, puis divergent de nouveau sur Bahrām III, Bal`amī ne disant rien et Ferdowsī exprimant une appréciation positive, ils divergent encore sur Narseh qui laisse Bal`amī sans inspiration, alors que Ferdowsī livre une appréciation positive. La clémence acquise d'Hormezd II est, comme chez Ṭabarī et Tha`ālibī, relevée par Bal`amī, le *Šāhnāme* exprimant également un avis positif sur le monarque. Appréciation positive pour Šāpūr III de la part de Bal`amī, rien pour Ferdowsī. Une opposition peut être observée pour le règne d'Ardašīr II qui, pour Bal`amī exerça la justice pendant un an avant de se livrer à la vengeance, alors qu'il reçoit, dans le *Šāhnāme* l'épithète de « bienfaisant » (*nīkūtār*)³⁴¹. Ferdowsī porte également une appréciation positive sur Bahrām IV alors que Bal`amī est muet. Ils se retrouvent pour s'exprimer de façon négative sur Yazdegerd I^{er} puis positive sur Yazdegerd II. Hormezd III les sépare de nouveau, appréciation négative pour Bal`amī alors que Ferdowsī est muet, et Valaxš les voit s'écarter, appréciation positive de Bal`amī, alors que le *Šāhnāme* reste muet. Quant à Zamāsp, il recueille une appréciation négative de Bal`amī alors que Ferdowsī ne se prononce pas. Le *Tārīḡnāme* ressort ainsi à 6 appréciations de caractère positif, 4 de caractère négatif, et comporte 4 règnes sur lesquels il n'émet pas d'opinion, quant à Ferdowsī, il aura émis 8 appréciations de caractère positif, 1 de caractère négatif et ne se sera pas prononcé en 5 occurrences. Le tableau ci-dessous reprend les appréciations des quatre auteurs.

³⁴¹ Zotenberg 2001, I-3 p. 201, Mohl 1976, VI p. 482-483.

Appréciations portées par Ṭabarī, Bal`amī, Tha`ālibī et Ferdowsī
sur 14 souverains sassanides

(P = appréciation positive, N = appréciation négative, A = absence d'appréciation)

	Ṭabarī	Bal`amī	Tha`ālibī	Ferdowsī
Hormezd I ^{er}	P	A	P	P
Bahrām I ^{er}	P	P	P	A
Bahrām II	A	P	P	P
Bahrām III	A	A	P	P
Narseh	P	A	P	P
Hormezd II	P	P	P	P
Ardašīr II	N	N	N	P
Šāpūr III	P	P	P	A
Bahrām IV	P	A	P	P
Yazdegerd I ^{er}	N	N	N	N
Yazdegerd II	A	P	P	P
Hormezd III	N	N	A	A
Valaxš	P	P	P	A
Zamāsp	A	N	N	A

Le décompte opéré pour Ferdowsī aboutit à un résultat quelque peu contre-intuitif : l'auteur est souvent prolix et le nombre de pages qui, dans le *Šāhnāme*, est dévolu à la dynastie sassanide est, de très loin, supérieur à ce que lui consacre Ṭabarī, Bal`amī et Tha`ālibī dans leurs ouvrages respectifs³⁴². Le fait qu'il se ne se montre pas sensiblement « mieux disant » que les autres auteurs sur les qualités des souverains tient, semble-t-il, essentiellement aux sources qu'il mobilise. Les sources dont il disposait, ou celles qu'il a retenues, sont de nature à expliquer un certain manque de propension à se prononcer sur le règne des monarques ; ainsi, s'agissant de Bahrām I^{er}, il ne mentionne pas son action contre Mānī qui, en partie du moins, colore son règne de couleurs positives chez les autres auteurs³⁴³. De même, à la différence de Ṭabarī et Bal`amī, il ne fait pas état du mauvais gouvernement d'Hormezd III qui aurait conduit le roi des Hephtalites à fournir une armée à Pērōz et, comme Tha`ālibī, qui ne mentionne pas ce trait, il ne porte pas d'appréciation sur le règne de ce souverain. La stratégie narrative du poète, la part qu'elle laisse à la rhétorique, aurait pu au demeurant nous conduire à ne pas retenir comme appréciations personnelles, ce que nous recherchions, certaines formulations qui se retrouvent non pas au terme de la mandature des souverains mais lorsque qu'ils accèdent au trône. La structure

³⁴² Nous avons déjà exprimé plus haut, dans la rubrique consacrée à Bahrām V, les difficultés inhérentes aux comparaisons portant sur les volumétries des différents ouvrages, le nombre de caractères par page n'y est pas le même et estimer que les notes de bas de page de Bosworth représentent un tiers dans Ṭabarī n'est qu'une approximation. C'est par conséquent avec toutes ces réserves que l'on ne peut suggérer des ordres de grandeur qui sont les suivants ; 816 pages pour la traduction en français de Ferdowsī, 274 pour Ṭabarī, 225 pour Bal`amī et 137 pour la traduction en français de Tha`ālibī.

³⁴³ Mohl 1976, V p. 405-409, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 263-266.

discursive du *Šāhnāme* consiste en effet, tout d'abord, à poser le monarque, en lui attribuant, le cas échéant, certaines vertus, puis à lui prêter un discours du trône, pièce d'anthologie où dominent des considérations morales de portée générale, avant, lorsque les circonstances le permettent, d'évoquer le testament qu'il livre au successeur qu'il a désigné³⁴⁴ ; les règnes parfois courts et peu documentés se prêtent ainsi moins que d'autres à ce que les qualités potentiellement réunies par le monarque lors de sa prise de fonction soient appréciées à l'aune de ses réalisations³⁴⁵. La deuxième observation que l'on formulera portera sur le nombre d'appréciations que partagent Ṭabarī et Bal'amī (le terme est ici entendu dans son sens le plus neutre, une absence d'avis étant considérée comme une appréciation). Il ressort à 6 et correspond ainsi au nombre d'appréciations que partagent Ṭabarī et Ferdowsī ; sans en tirer d'autres conclusions on relèvera, qu'en l'occurrence, l'histoire de Bal'amī apparaît bien comme une transposition en persan de l'œuvre de Ṭabarī et non comme sa traduction. C'est avec Tha'ālibī que Ṭabarī partage le plus d'appréciations (9) celui-là réussissant le petit prodige de partager 8 appréciations avec les deux autres protagonistes qui, entre eux, n'en n'ont que 4 en commun ; ce curieux phénomène étant simplement dû au fait que Tha'ālibī est celui qui émet le plus d'avis positifs et que ces derniers l'emportent chez les 4 auteurs tant sur les opinions négatives que sur les absences d'opinions, les plages de recouvrement que Tha'ālibī entretient avec les trois autres auteurs sont ainsi potentiellement plus larges ; quant aux trois appréciations négatives qu'il émet, la première est partagée avec les trois auteurs (Yazdegerd I^{er}) la deuxième avec Ṭabarī et Bal'amī (Ardašīr II) et la troisième avec le seul Bal'amī (Zamāsp).

En dehors de Yazdegerd I^{er}, le seul Hormezd II fait l'unanimité sur son nom, mais les éléments ici synthétisés sont fragiles ; le fait qu'un auteur soit considéré comme émettant un avis tient parfois à peu de choses, ainsi, s'agissant de Narseh, Ṭabarī ne se borne pas à écrire que le monarque fait des promesses de bénévolence aux grands (propos rapportés), il ajoute « qu'il se comporta avec eux de façon extrêmement juste », ce qui constitue pour le coup une opinion personnelle³⁴⁶. Inversement, lorsque Ferdowsī écrit que Sūkhṛā écarte Valaxš du trône en lui disant : « Tu ne sais pas être roi, tu ne distingues pas les bons des méchants » et que celui-ci, retournant dans son palais, se dit : « Voici un trône que j'occuperai sans peine, car il n'exige pas de travail, ne cause pas de douleur et n'amène pas

³⁴⁴ Ainsi, s'agissant de Bahrām III (Mohl 1976, V p. 415, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 275), il est indiqué que, s'asseyant sur le trône, le roi s'est « armé de justice et de générosité ». Voir également la formulation associée au couronnement d'Hormezd II : « Lorsqu' Hormezd le puissant fut assis sur le trône, la griffe du loup s'abstint de sa proie ; il répandit sur le monde la sécurité, et les œuvres d'Ahreman disparurent ». (Mohl 1976, V p. 421, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 285). Quant à Bahrām IV ses qualités d'intelligence et de convenance sont aussi signalées avant le prononcé de son discours du trône (Mohl 1976, V p. 489, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 355).

³⁴⁵ Voir, par exemple, Bahrām II dont il est dit « qu'il gouverna selon les règles de la justice, et ses sujets furent heureux par sa droiture » (Mohl 1976, V p. 413, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 271), ou encore Narseh, qui gouverne sagement et prudemment et se rend utile au monde (Mohl 1976, V p. 417, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 282).

³⁴⁶ Bosworth 1999, p. 48.

de malédictions »³⁴⁷, nous demeurons dans le cadre de propos rapportés, les guillemets en témoignent, qui ne nous autorisent pas à considérer, même si nous sommes tentés de le faire, qu'il s'agit là d'une opinion émise par l'auteur. Ce n'est plus une question de discours mais un problème de sources, déjà mentionné au sujet du *Šāhnāme* pour Bahrām I^{er} et Hormezd III, qui fait que Ferdowsī ne mentionnant pas, à la différence des autres auteurs, le tour pris par le règne d'Ardašīr II, et sa déposition, qu'il se retrouve isolé dans l'appréciation positive qu'il porte sur ce roi³⁴⁸.

Refermant la parenthèse proposée par ces quatorze souverains moins célébrés que d'autres, nous reviendrons un moment sur la bienveillance du monarque et plus particulièrement sur la façon dont, confinant à la bienfaisance, voir, tout simplement à la générosité, celle-ci peut se manifester à l'égard de ses sujets les plus démunis, ceux que Ferdowsī évoque à de nombreuses reprises en assimilant aux « pauvres » ceux qui gagnaient leur pain par le travail : « *ānkas ke darviš būd vagar nāneš az kūšeš-e ḥviš būd.* »³⁴⁹. Ces pauvres (*driyōšān*) dont nous avons observé plus haut, qu'en contexte mazdéen, ils étaient associés aux bons, pour autant que, gagnés par le ressentiment ils ne basculent pas dans la *škōhīh*, la misère de ceux qui s'estiment disgraciés, font effectivement l'objet d'un traitement particulier dans le corpus mazdéen³⁵⁰. C'est ainsi que les *Wizīdagīhā* retiennent que par la récitation de l'*Ahunawar*, qui, lors de la création initiale, on le sait, fait retomber l'Adversaire dans les ténèbres, trois choses ont été manifestées, la troisième étant que « celui qui [donne protection] aux pauvres accroît le royaume d'Ohrmazd (*xwadāyīh ī Ohrmazd ōy abzāyēnēd ī ō driyōšān <srāyišn dahēd >.*) »³⁵¹. Les riches sont ainsi tenus de donner « généreusement » à ceux qui en ont besoin³⁵². Le *Mēnōg ī xrad* est peu loquace au regard des souverains, il énonce néanmoins qu'outre la double fonction qui leur incombe (protection et prospérité), il leur revient d'assurer la tranquillité des pauvres (*driyōšān abēmust*)³⁵³. Quant au *Bundahišn*, c'est dans un de ses tout derniers chapitres qu'il énonce que celui qui n'aura pas donné de vêtements aux nécessiteux sera nu dans la *Frašgird*, la récitation des *Gāthā* lui tenant lieu de vêtements³⁵⁴. Une visite de l'enfer d'Arda Wirāz suffit pour se convaincre de la portée de cet avertissement ; en témoignent les châtiments infligés à l'âme du riche qui aura amassé une grande fortune sans l'utiliser ni en avoir fait profiter les

³⁴⁷ Mohl 1976, VI p. 123.

³⁴⁸ Mohl 1976, V p. 483, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 45.

³⁴⁹ Voir, par, exemple, Mohl 1976, V p. 666-667, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 519 ou Mohl 1976, VI p. 146-147, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 74.

³⁵⁰ Au sujet de la place que cette littérature accorde aux pauvres voir Wiesehöfer 2001, p. 176. Daryaei 2012, p. 197, observe pour sa part que la préoccupation à l'égard des pauvres n'est pas seulement liée au mouvement mazdakite mais correspond à une orientation générale qui traverse tout autant christianisme, mazdéisme et plus tard islam.

³⁵¹ WZ. 1. 18. Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 32.33.

³⁵² WZ. 1. 19. Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 33.

³⁵³ MX. 15. 16, MacKenzie 1993, West 1885. Le texte précise d'ailleurs un peu plus loin (MX. 15. 38), que le mauvais souverain est celui qui provoque la ruine des pauvres.

³⁵⁴ Gr. Bd. 34. 26. Anklesaria 1956, p. 291. Pakzad 2005, p. 385 : « *ud jamag pad ahlaw {ō arzānīgān} nē dād ēstēd ānōh brahnag. u-š Ohrmazd yašt be kunēd {mēnōg ī} Gāhān kār ī wistarag ōh kunēd.* »

bons³⁵⁵, ou à celles de ceux qui auront refusé l'hospitalité (*aspanj*)³⁵⁶. Le *Šāhān šāh*, concerné au premier chef par l'extension du royaume d'Ohrmazd ne saurait bien évidemment rester étranger à ces questions et, des sept perfections de Kay Wištāsp, le *Dēnkard* énonce que la deuxième résidait en la satisfaction de tous ses sujets et la quatrième consistait à donner, chaque jour, un festin « sous les portiques de son palais. »³⁵⁷. Quant aux souverains historiques, le corpus étudié les donne à voir impliqués dans des actions dont les modalités sont les plus diverses et, ici comme dans d'autres domaines, Ardašīr est fréquemment convoqué. On se souvient comment dans l'*Ā īn*, soucieux certes de concorde sociale mais également de soulager les caisses du trésor « de l'aide aux pauvres », il « ordonna que l'opulent ne manquât pas d'attacher à sa puissance des fidèles et que le pauvre ne manquât pas de reconnaître le lien qui le rattache au plus proche des opulents qui lui était voisin. ». On se souvient également qu'il n'en reste pas là et qu'il « ordonna » que des enquêtes soient conduites sur les individus « sans lien de dépendance et sans dépendants. »³⁵⁸. C'est plus conventionnellement que l'Ardašīr du *Testament* tient l'avarice comme le premier défaut dont doit s'affranchir le souverain, elle pousse à des choses indignes et le « roi ne peut pas se permettre qu'on le méprise. »³⁵⁹. C'est, dans le discours du trône du même Ardašīr que Ferdowsī lui fait dire : « Je suis l'asile du monde entier (*jahān sar besar dar panāh-e manast*). »³⁶⁰. Ces propos sont susceptibles de prendre un sens très précis, soulignant le lien entre Ohrmazd et le *Šāhān šāh*, lorsque le poète met dans la bouche du roi vieillissant qui livre ses dernières volontés, dans lesquelles, de nouveau, se présente la notion d'asile : « Aussitôt que j'ai pris Dieu pour asile, mon cœur s'est réjoui de la possession de la couronne (*čō kardam be dādār-e gītī panāh be del šād-e man gaštam az tāj ō gāh*). »³⁶¹

Tous les souverains sassanides n'auront pas su éviter l'écueil de l'avarice (défaut antonyme du *paymān*), et Khosrow II semble bien avoir constitué l'exemple de ce travers, du moins si l'on s'en tient à ce qui a été rapporté plus haut au sujet de son goût pour les richesses et de son avarice. La littérature arabo-persane témoigne au demeurant d'efforts développés par les monarques à partir, principalement, de deux leviers ; l'impôt et la distribution de trésors ou de butins. L'impôt, et sa réforme, est un thème naturellement associé à Kavād et Khosrow I^{er}, et nous reviendrons plus bas sur cette séquence, d'autres monarques seront par conséquent évoqués ici. Nous évoquerons dans un premier temps sur le règne de Bahrām V. Dans les pages que nous avons plus haut consacrées à son règne nous faisons état, à partir d'une note de Bosworth, des engagements que le souverain, avant son accession au trône, aurait pris vis-à-vis des grands en termes de réduction des impôts fonciers ou d'offices accordés à l'aristocratie ; Ṭabarī ne mentionne pas de tels engagements mais évoque une remise d'impôts pour les années antérieures à son règne, ce n'est toutefois

³⁵⁵ AWN. p. 28, Vahman 1986, p. 204.

³⁵⁶ AWN. p. 22, Vahman 1986, p. 201 ou encore AWN. p. 52, Vahman 1986, p. 217.

³⁵⁷ Dk. 3. 389, de Menasce 1973, p. 346.

³⁵⁸ Grignaschi 1967, p. 119.

³⁵⁹ Grignaschi 1967, p. 77.

³⁶⁰ Mohl 1976, V p. 332-333, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 193.

³⁶¹ Mohl 1976, V p. 368-369, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 224 (avec de légères différences).

qu'au retour de son expédition victorieuse contre le Khāqān des Turks, que le jeune monarque procède à une nouvelle remise de l'impôt foncier en même temps qu'il distribue une importante somme d'argent « aux pauvres et aux déshérités », ainsi que de sommes qu'il alloue aux nobles et à ceux dont le comportement a été particulièrement méritoire³⁶². Bal'amī indique pour sa part que le roi ne garde rien pour lui du butin qu'il ramène de son expédition, sans indiquer pour autant la façon dont il le partage³⁶³, mais mentionne plus loin dans son récit les sommes qu'il fait distribuer aux pauvres et, plus largement, à ses sujets³⁶⁴. Aucune distribution de richesses du souverain victorieux n'est signalée par Tha'ālibī qui avait en revanche fait état d'une diminution de l'impôt lors de la prise de fonction du monarque, aucune mesure particulière n'est alors mentionnée à l'égard des pauvres.³⁶⁵ Dans le *Šāhnāme*, c'est également lors de sa prise de fonction, que Bahrām procède à la remise de tous les arriérés d'impôts³⁶⁶, c'est ensuite, dans les anecdotes qui s'intercalent entre le couronnement du roi et la guerre contre le Khāqān, que les questions d'impôts et de trésor sont de nouveau évoquées. A son habitude le roi se rend à la chasse, il est alors informé par un *dehqān* de la découverte d'un trésor, des fouilles sont rapidement réalisées et le trésor, qui s'avère être celui de Jam, est mis au jour ; après avoir considéré que les besoins de son armée étaient satisfaits, Bahrām fait distribuer dix pour cent de son montant à son découvreur et allouer une année de solde aux braves, il ordonne que le surplus soit distribué aux veuves aux orphelins et aux hommes pauvres « qui portent un grand nom »³⁶⁷. Une autre anecdote le dépeint, de retour, comme il se doit, d'une partie de chasse, ouvrant la porte de son trésor « aux pauvres honteux » expression qui rend le persan « *har ke dārad nehofte nīāz* »³⁶⁸. L'épisode suivant rejoint le récit commun et voit le souverain vainqueur du Khāqān, il fait tout d'abord des « largesses » aux servants du temple puis jette à la foule des pièces d'or et d'argent, sur la route d'Iṣṭakhr, note Ferdowsī, quiconque gagnait péniblement son pain par son travail recevait quelques dirhams, les vieillards, les veuves et les orphelins ne sont pas oubliés pour qui le roi fait peser de l'argent³⁶⁹. La mise en scène fait songer à un péplum mais aussi, peut-être à cause du terme largesse, à un photogramme reproduit dans le catalogue de l'exposition *Largesse* dont le Louvre, en 1994, avait confié le commissariat à Jean Starobinski : ce photogramme est emprunté à *Ivan le Terrible* d'Eisenstein et s'intitule *la pluie d'or* ; Ivan, lors de son couronnement, à l'instar d'un titulaire du trône des Kayanides, est inondé sous une pluie d'or. De cette investiture Starobinski observe que « la royauté est

³⁶² Bosworth 1999, p. 98-99.

³⁶³ Zotenberg 2001, I-3 p. 216.

³⁶⁴ Zotenberg 2001, I-3 p. 217.

³⁶⁵ Zotenberg 1900, p. 555.

³⁶⁶ Mohl 1976, V p. 559, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 322.

³⁶⁷ Mohl 1976, V p. 601, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 340 (avec de légères différences).

³⁶⁸ Mohl 1976, V p. 669 (Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 520), dans le contexte, il s'agit de catégories de personnes qui, étant dans le besoin, n'osent pas exprimer leur détresse.

³⁶⁹ Mohl 1976, V p. 687, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 537.

un don de Dieu » et que la pluie de métal précieux instaure « un nouveau réseau de l'échange et du don, plaisir de la soumission, puissance du pouvoir. »³⁷⁰



C'est, en quelque sorte, le cycle de l'or, c'est-à-dire de la prospérité, qui est réinitié en même temps qu'un nouveau feu royal est institué ; il trouve son origine dans le don divin de la royauté qu'il perpétue et se répand sur les sujets par la générosité du monarque. Cette générosité peut se manifester à l'égard d'un individu dont l'attitude a été particulièrement appréciée par le *Šāhān šāh*, Ardašīr, on s'en souvient, récompense le *mowbed* qui, lui

³⁷⁰ Starobinski 1994, p. 205. Leutrat 2001, p. 138, observe qu'il existe une gravure du XVI^e siècle représentant la cérémonie des pièces répandue sur le monarque. Pour le *Šāhnāme*, le couronnement de souverains iraniens accompagné du versement d'or ou de pierreries semble avoir constitué une pratique sinon constante, du moins évoquée à de multiples reprises: Mohl 1976, IV p. 193, pour le couronnement de (Kay Khosrow), Mohl 1976, IV p. 261 (Kay Lohārsp), Mohl 1976, V p. 45 (Homāy), Mohl 1976, V p. 425 pour Šāpūr II, épisode qui, dans l'édition Khaleghi-Motlagh figure en conclusion du règne d'Hormezd II (Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 287). Mohl 1976, VI p. 107, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 31 (Valaxš), Mohl 1976, VII p. (Āzarmīgduxt), distique absent de l'édition Khaleghi-Motlagh (VIII p. 399) qui pour le reste est fort proche de l'édition Mohl. L'or ou les pierreries sont parfois remplacés par des chrysoprases : Mohl 1976, V p. 391, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 245 (Šāpūr I^{er}), Mohl 1976, V p. 415, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 375 (Bahrām III). Shahbazi 1993 termine pour sa part la description du couronnement des rois sassanides qu'il propose par la formule ; " *They showered jewels over him and invoked blessing (āfarīn) upon his crown.* ". Voir également, dans le *Vīs u Rāmīn*, le couronnement de Rāmīn : « les grands au complet allèrent devant lui, ils répandirent des bijoux sur son diadème, à l'unanimité le proclamèrent roi ». (Massé 1959, p. 463).

désobéissant, lui a donné un fils, en faisant remplir sa bouche de pierreries et de bijoux³⁷¹, elle peut également revêtir une forme collective et toucher le plus grand nombre lorsqu'il s'agit, par exemple, de célébrer une victoire sur l'ennemi, comme nous le voyons avec Bahrām ; elle se manifeste également chaque année, rituellement, lorsque *nowrūz* ouvre un nouveau cycle de dons et de contre-dons³⁷². Evoquant les frasques divines et les métamorphoses de Zeus en pluie d'or pour féconder Danaé, Starobinski s'attarde sur le sens très étendu qu'a pris *largatio* en latin, il recouvre, relève-t-il « tout ce que peut offrir un édile, un consul, un empereur » avant d'observer, en des termes que ne renieraient pas les textes mazdéens si soucieux de croissance et de prospérité : « Ceux qui ont résolu de faire respecter leur autorité doivent manifester de multiple manière leur faculté d'augmenter et de faire croître la prospérité autour d'eux. »³⁷³

Pour en terminer avec le *Šāhnāme*, Bahrām V, et l'impôt, il convient de mentionner que, revenu dans sa capitale, le roi décide de ne plus demander d'impôts pendant 7 ans, en outre, à l'instar de ce qu'il avait fait dans l'anecdote évoquée dans le paragraphe précédent, il ouvre les portes de son trésor à ceux qui sont dans le besoin³⁷⁴. Plus tard, après son épopée indienne, ayant fait réaliser l'inventaire de son trésor et constaté qu'il était largement pourvu, il décide de ne plus percevoir d'impôts jusqu'à la fin de son règne³⁷⁵. L'on comprend mieux, à la lumière de ce qui vient d'être relevé, la place tout à fait éminente qu'occupe la mandature de ce monarque dans la littérature arabo-persane, Ferdowsī y aura largement contribué mais les autres auteurs ne seront pas demeurés en reste ; comment ont-ils traité la façon dont son petit-fils, Pērōz, a fait face à la période de sécheresse prolongée qui frappa l'*Ērānšahr* au début de son règne, quelles mesures a-t-il pris en faveur des plus démunis de ses sujets ? C'est ce que l'on se propose maintenant d'examiner.

Comme c'est fréquemment le cas chez lui, Ṭabarī fait état d'informations discordantes se rapportant à Pērōz, selon la première de ces sources, écrit-il, le monarque aurait été juste, pieux et d'une conduite digne d'éloges, alors qu'à en croire la deuxième, il se serait agi d'un roi aux capacités limitées, infructueux dans ses entreprises et qui aurait été la cause de malheurs et de calamités pour ses sujets. Confronté à une période de sécheresse de 7 ans le monarque aurait tout d'abord cessé d'exiger impôts, taxes et corvées, il aurait ensuite interdit à quiconque de s'accaparer les moindres denrées et ordonné un partage de celles-ci entre riches et pauvres, nobles et gens du commun, enfin, il aurait institué une responsabilité collective, promettant d'infliger des châtiments exemplaires aux villes ou villages où le moindre cas de mort par famine lui serait signalé. Sa conduite des affaires au cours de cette épreuve aurait été si « adroite » qu'une seule victime aurait été à déplorer :

³⁷¹ Grenet 2003, p. 105.

³⁷² L'on hésite toutefois à suivre Sarkhosh Curtis 2004, lorsque, s'appuyant sur une note de bas de page de Christensen (Christensen 1944, p. 180), elle suggère que la cérémonie de couronnement du roi prenait systématiquement place le jour de *nowrūz*, sauf lorsque la fête de *merehrgān* était préférée.

³⁷³ Starobinski 1994, p. 20.

³⁷⁴ Mohl 1976, V p. 691, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 540.

³⁷⁵ Mohl 1976, VI p. 73, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 607.

après avoir imploré la clémence divine, le souverain obtint que la pluie réapparaisse ; le pays recouvra sa prospérité et le roi procéda alors à la création de villes nouvelles³⁷⁶. Au récit édifiant mais synthétique de Ṭabarī, la chronologie et l'ampleur des mesures mises en œuvre par le souverain est esquissée mais peu explicitée, Bal'amī oppose une narration détaillée qui tend en particulier à faire ressortir le souci que Pērōz, qui se conduisit « avec sagesse et gouverna avec justice » avait de la situation de ses sujets les plus pauvres, ces derniers n'étant mentionnés qu'à une reprise chez Ṭabarī³⁷⁷. La première année de sécheresse voit ainsi le monarque ordonner que l'on prenne des vivres « de la main des riches pour les donner aux pauvres », précisant que si quiconque meurt de faim un « riche » sera exécuté.³⁷⁸ La famine persistant, Pērōz décide, la troisième année, de ne plus percevoir d'impôt et distribue « toute la fortune qu'il possédait aux pauvres », il demande parallèlement aux riches de leur venir en aide, et, lors de la mort de la seule victime que l'épreuve devait occasionner, c'est, précise Bal'amī, une somme de 100 000 dirhams qui est distribuée aux pauvres³⁷⁹. La quatrième année enfin, le roi fait envoyer des charges d'or aux royaumes voisins en échange de charges de denrées qu'il fait distribuer³⁸⁰. L'auteur observe incidemment que Pērōz qui avait été oppresseur se repentit et que « Dieu agréa son repentir » ; le monde reprend après 7 ans ses couleurs habituelles, le roi relève les ruines lorsque les habitants n'ont pas les moyens de le faire puis entreprend la fondation de nouvelles cités³⁸¹. Du *Ġurar* on retiendra qu'il est proche du récit de la *Chronique*, à quelques nuances près toutefois, Pērōz est « anéanti » et envisagerait presque de désert son royaume avant de faire face à la situation et de pratiquer la « générosité » qui prend notamment la forme de « dons aux pauvres et aux malheureux » seule occurrence où ces catégories sont mentionnées³⁸². La séquence que propose Ferdowsī de la calamité qui frappe l'*Ērānšahr* brille singulièrement par sa concision, le récit évoque des morts en quantité, si bien que « l'on ne savait plus où poser le pied sur la terre » ; les mesures prises par le roi sont proches de celles citées par Ṭabarī, des distributions de blé sont diligentées qui concernent « les petits et les grands », le terme de « pauvre » est absent de la narration³⁸³. Cette sobriété du *Šāhnāme* dans une occurrence qui, plus que d'autres, se serait prêtée à un déploiement des talents du poète plonge dans la perplexité et conduit à s'interroger sur les sources dont disposait Ferdowsī, ainsi que sur celles sur lesquelles s'est appuyé Bal'amī ; gageons que l'examen des stratagèmes que le souverain brave et hardi développe pour parvenir à la victoire réservera également quelques surprises.

³⁷⁶ Bosworth 1999, p. 112.

³⁷⁷ Zotenberg 2001, I-3 p. 222.

³⁷⁸ Zotenberg 2001, I-3 p. 222.

³⁷⁹ Zotenberg 2001, I-3 p. 223.

³⁸⁰ Zotenberg 2001, I-3 p. 223, nous mettons ici un peu de cohérence dans le discours de Bal'amī qui, dans l'édition dont nous disposons en manque parfois, ainsi le repentir du souverain et la clémence divine sont évoqués avant les mesures que prend Pērōz au cours de la quatrième année de sécheresse.

³⁸¹ Zotenberg 2001, I-3 p. 224.

³⁸² Zotenberg 1900, p. 576.

³⁸³ Mohl 1976, VI p. 93-95, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 15-16.

La rubrique consacrée au corps du roi nous l'aura révélé en majesté, à l'image des dieux, mais aussi dans une dynamique où force et habileté sont mues par la hardiesse et la bravoure, qualités morales appuyées par le discernement du prince qui se manifeste dans l'action tenue secrète et conduite avec célérité. Ainsi nous l'avons évoqué, la façon dont Bahrām V Gūr mystifie le Khāqān constitue certainement dans la littérature arabo-persane, l'un des meilleurs exemples où, dans un moment précis, celui du *Kairos*, se trouvent rassemblées l'ensemble de ces dispositions. Ṭabarī, dont nous reprenons ici la narration, raconte comment le Khāqān des Turks menace la frontière de l'*Ērānšahr* avec une troupe de 250 000 hommes ; informé, Bahrām s'en remet à Dieu et quitte sa capitale pour se livrer à l'une de ses occupations favorites, la chasse, en compagnie de quelques grands et d'une escorte de 300 hommes ; il confie le pouvoir à son frère Narseh. Les Iraniens, face à ce qui présente toutes les apparences d'une fuite en rase campagne, dépêchent une ambassade auprès du Khāqān et ce dernier moyennant tribut, ordonne à ses troupes de se retirer ; Bahrām qu'un espion tient informé des mouvements opérés par l'ennemi fond nuitamment sur lui et le détruit³⁸⁴. Les scènes suivantes voient, on le sait, Bahrām faire ses dévotions à Šīz puis noyer ses sujets sous une pluie d'or tout en leur reprochant d'avoir douté de lui³⁸⁵. Rien dans le concert de louanges qui salue le monarque victorieux, rien dans les commentaires des 4 auteurs, ne vient suggérer le moindre dilemme moral, le moindre conflit de normes. L'action qui a été déployée aurait cependant pu, en contexte mazdéen, être assimilée à l'un des manquements les plus graves puisque le roi a sciemment abusé le Khāqān vis-à-vis de qui des engagements avaient été pris dans le cadre d'une ambassade missionnée par les autorités auxquelles le souverain avait confié le pouvoir. Les prescriptions avestiques sont en la matière des plus claires, selon le *Mihr Yašt* (Yt. 10, 2) le contrat conclu engage, quand bien même il a été conclu avec un menteur, ce qui n'est pas même allégué en l'occurrence :

Il détruit le peuple tout entier,
 Le *mairya* qui trahit le contrat, ô Spitama !
 C'est un assassin d'*ašavan*
 Autant que cent *kayaδas* ;
 Ne romps pas le contrat, ô Spitama,
 Ni celui que tu conclus avec le menteur,
 Ni celui que tu conclus avec l'*ašavan* à la bonne religion ;
 Car le contrat leur appartient à tous deux :
 Au menteur comme à l'*ašavan*.³⁸⁶

De fait, n'est-il pas dans la nature de la ruse d'emporter dissimulation et tromperie, le rusé est malin, terme qui renvoie lui-même à celui qui personnifie les forces obscures. Conviendrait-il finalement de considérer que la fin justifierait les moyens, à condition

³⁸⁴ Bosworth 1999, p. 94-96. Les récits de Bal'amī (Zotenberg 2001, I-3 p.215), Tha'alībī (Zotenberg 1900, p. 557) et Ferdowsī (Mohl 1976, V p. 677, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 527), confirment tous la séquence et, en particulier, l'engagement des Iraniens de verser un tribut au Khāqān.

³⁸⁵ Bosworth 1999, p. 98, Zotenberg 2001, I-3 p.217, Mohl 1976, V p. 685, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 536.

³⁸⁶ Lecoq 2016, p. 415.

toutefois que la victoire soit au bout du chemin ? Quelques références issues du *Šāhnāme* semblent de nature à éclairer le débat, à mieux discerner ce qui est approprié de ce qui ne l'est pas. Le premier exemple se rapporte à Kay Khosrow, souverain des plus éminent, dont il est dit qu'il a vaincu par l'épée (*šamšīr*) la ruse (*čāre*) et les stratagèmes (*kīmīā*)³⁸⁷, les trois éléments sont ainsi sur un plan d'égalité, le bon monarque disposant du choix des armes pour lutter contre l'adversité ; il en va de même d'Isfandīār, figure également incontestable, qui, envisageant de pénétrer dans une place forte ennemie, observe que n'est propre au trône et au pouvoir que celui qui sait employer tantôt la ruse (*farīb*), tantôt la force³⁸⁸. Le troisième exemple met en scène deux héros Isfandīār et Rostam au moment où le second vient de ternir sa geste en adressant au premier une flèche qu'il a façonnée sur les conseils du Sīmorg, c'est cette flèche qu'évoque Isfandīār avant de perdre conscience en s'adressant à Rostam le rusé (*Rostam-e čāregar*) : « C'est Zāl qui a fait ces incantations et employé cet art magique, car il connaît les sortilèges et tous les enchantements (*fesūnhā va īn bandhā Zāl sāht ke neyrang ō band-e jahān ū šenāht.*) »³⁸⁹. Une limite a été ici franchie qui discrédite le vainqueur, cela tient d'une part au statut de sa victime qui ne pouvait en aucun cas être assimilé à un ennemi, cela tient également aux moyens mis en œuvre qui auraient dû exclure, en l'occurrence, la ruse, le stratagème et, a fortiori, la magie et les sortilèges. Christensen observe en conclusion d'un petit traité qu'il a consacré à la geste des souverains dans l'Iran antique, que l'épopée iranienne est un instrument qui comporte deux cordes : l'héroïsme et la sagesse : « Le roi modèle est celui qui fait résonner les deux cordes en accords harmonieux. »³⁹⁰. On le sait Rostam pour avoir été un distributeur de couronnes aura lui-même refusé d'accéder au trône suprême³⁹¹ ; héros peut-être fatigué, il aura un moment manqué de sagesse, une dissonance qui interdit, quoi que puisse en dire Ferdowsī, de le tenir en modèle, mais sur laquelle il convient de ne pas trop s'attarder³⁹². Alors, jusqu'où un *Šāhān šāh* peut-il recourir à la ruse contre celui dont le statut d'ennemi est incontestable ? Un dernier exemple, mettant Pērōz en scène, tentera de l'apprécier.

La *Chronique* fait tout d'abord état de deux campagnes conduites par Pērōz, lors de la première c'est le souverain des Hephtalites qui recourant à une ruse, égare l'armée iranienne, celle-ci est piteusement conduite à demander la cessation des hostilités, le *Šāhān šāh* s'engageant solennellement devant Dieu à ne plus franchir la frontière³⁹³. « Débordant d'orgueil et oubliant toute prudence »³⁹⁴, ignorant les avis de ses conseillers, Pērōz décide

³⁸⁷ Mohl 1976, IV p. 12-13.

³⁸⁸ Mohl 1976, IV p. 526-527. Cette situation est à comparer avec celle dans laquelle se trouve Ardašīr à qui l'on propose de pénétrer dans la forteresse du Ver au moyen d'une « fraude » (*pīčī*), qui consistera, comme Isfandīār, à prendre l'apparence d'un marchand (Mohl 1976, V p. 320-321, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 181). Dans le *Kārnāmag*, C'est le terme *čārag* (moyen, remède) qui est utilisé (Grenet 2003, p. 88-89).

³⁸⁹ Mohl 1976, IV p. 680-681.

³⁹⁰ Christensen 1936, p. 141.

³⁹¹ Mohl 1976, II p. 117.

³⁹² Mohl 1976, III p. 7 au sujet de Rostam : « Il est le modèle de la bravoure dans les combats, de la prudence, de la sagesse et de la dignité ».

³⁹³ Bosworth 1999, p. 115. Des témoins professionnels sont présents pour attester l'engagement.

³⁹⁴ Bosworth 1999, p. 115.

de reprendre les armes. Malgré une ultime mise en garde des Hephtalites, il connaît la fin que l'on sait, englouti dans une fosse que les Hephtalites ont aménagée et dissimulée. Selon une seconde source, le roi aurait pris l'initiative, au moyen d'une cinquantaine d'éléphants, de déplacer la colonne implantée par Bahrām V, manifestant ainsi son souci de respecter la lettre, quitte à en travestir l'esprit, des engagements souscrits : aucun commentaire ne vient ici critiquer la conduite du monarque, ce qui tendrait à indiquer que, pour Ṭabarī, le stratagème employé n'encourt pas le blâme ; il n'en va pas de même des Hephtalites qui refusent l'affrontement direct et sont taxés de tromperie, une dernière scène pose le souverain hephtalite en roi concupiscent invitant la fille de Pērōz à rejoindre son harem³⁹⁵. Le récit de Bal`amī prend comme point de départ le fait que le souverain des Hephtalites pratiquait « la coutume du peuple de Lot »³⁹⁶, ce qui aurait provoqué des mouvements de population vers l'*Ērānšahr* et une mise en garde de Pērōz à laquelle le monarque hephtalite n'aurait pas répondu. La première campagne se déroule comme on l'a vu chez Ṭabarī et le *Šāhān šāh* prête serment de ne plus franchir la frontière. Quelques années plus tard, dévoré par la honte, le roi fait part à son *mowbed* du projet qu'il a nourri de reprendre les hostilités en utilisant le stratagème consistant à déplacer la colonne marquant la frontière³⁹⁷. Le récit prend ici un tour différent de celui de Ṭabarī, le *mowbed* s'efforce en effet de dissuader Pērōz de recourir à un tel procédé et continuera à le faire lorsque le roi passera aux actes : « Ô roi, cette ruse ne sert à rien : tu seras parjure ; si ces sortes de ruses étaient justes, on ne ferait jamais de traités de paix. »³⁹⁸. L'histoire suivra le cours que l'on sait, mais, avant que le *Šāhān šāh* parjure ne soit englouti, le souverain des Hephtalites, présenté sous les traits d'un roi magnanime, aura, sans succès tenté d'amener son adversaire au respect des engagements souscrits devant Dieu et les hommes³⁹⁹. L'examen des aspects discordants que comportent les ouvrages de Ṭabarī et Bal`amī aura permis de mettre en lumière des appréciations également discordantes des deux auteurs quant au statut de la ruse au regard d'engagements pris fusse à l'égard d'un ennemi, question totalement ouverte après l'examen de la façon dont est rapportée l'action victorieuse de Bahrām V contre les Turks⁴⁰⁰. Pour Bal`amī, le respect des engagements constituerait une sorte d'impératif catégorique alors que, chez Ṭabarī, derrière un formalisme juridique, parfois pesant, la porte aux ruses et aux stratagèmes est largement ouverte au point, note Nöldeke, que ce même formalisme aurait été largement atténué, voire mis de côté, en cas de victoire de Pērōz⁴⁰¹. Celui-ci aurait alors connu le même retour triomphal que son rusé mais vainqueur grand-père. Personne

³⁹⁵ Bosworth 1999, p. 119. Au sujet de la fille de Pērōz, voir la note 307.

³⁹⁶ Zotenberg 2001, I-3 p. 225. Cet élément est incidemment mentionné en termes d'allégation par Ṭabarī (Bosworth 1999, p. 110).

³⁹⁷ Selon Bal`amī la colonne aurait été érigée par le souverain à l'issue de la première campagne de Pērōz (Zotenberg 2001, I-3 p. 228), il relève toutefois que, pour certains, cette colonne avait été installée par Bahrām V (Zotenberg 2001, I-3 p. 231), lui-même avait mentionné cet élément plus haut dans son ouvrage (Zotenberg 2001, I-3 p. 216).

³⁹⁸ Zotenberg 2001, I-3 p. 231.

³⁹⁹ Zotenberg 2001, I-3 p. 231.

⁴⁰⁰ Le *Šāhnāme* et le *Ġurar* ne présentent aucun intérêt dans le cadre de cette problématique : le premier n'évoque qu'une campagne de Pērōz et le second ne mentionne pas le stratagème du monarque.

⁴⁰¹ Bosworth 1999, p. 115, note 292.

n'a plus employé la ruse que les souverains persans, observe le pseudo Jāhīz, pour qui la ruse permet précisément d'éviter la guerre et les pertes en vies humaines qu'elle entraîne : « Le souverain le plus heureux est celui qui vainc son ennemi par la ruse, l'adresse et la perfidie. »⁴⁰². Quittons par conséquent le malheureux Pērōz et ses vains stratagèmes pour rejoindre la cohorte des *Šāhān šāh* en gloire et porter l'examen sur cette joie qui leur est propre.

Bien que quelques textes donnent à concevoir une pratique du mazdéisme non exempte d'une forme de rigueur et d'exigence confinant à l'ascétisme, l'on songe à certaines pages de l'*Ayādgār ī Wuzurgmīhr* ou encore du *Dādestān ī Dēnīg*, les enseignements de la *Weh dēn* s'opposent à ceux du manichéisme qui tiennent dans le plus profond mépris tout ce qui a trait au monde gētīgien ; le *Mēnōg ī xrad* observe ainsi que, pour tous les individus, la vie gētīgienne doit être une cause de joie et de plaisir « *harw kas zīndagīh rāy rāmišn ud xwašīh ī gētīg abāyēd* », et que vivre dans la crainte (*bīm*) et la fausseté (*mihōxt*) est pire que la mort « *abāg az margīh wattar* »⁴⁰³. Pour être éminemment fugitif le passage dans le *gētīg* est conçu comme un prélude permettant à chacun de réaliser, très concrètement, la mission que Dieu lui a personnellement assignée, sa *xwēškārīh*, et de pouvoir ainsi prétendre à la félicité éternelle ; le juste est en outre invité à conduire cette mission personnelle avec « une joie qui irradie son entourage »⁴⁰⁴. Ce qu'il revient à chacun d'accomplir s'impose tout particulièrement à celui qui, jouissant d'un statut de médiateur entre les hommes et les dieux, conduit le combat contre la *druz*, et c'est ainsi que l'on comprend ce qu'énonce un chapitre du livre III du *Dēnkard* :

La joie (*rāmišn*) propre aux rois est celle qui découle de la joie qui convient à la royauté. La joie qui convient à la royauté est celle qui est permanente (*ōstīgān*) dans sa grandeur (*wuzurgīh*). La joie qui est permanente dans sa grandeur est celle qui ne passe pas (*a-sazišnīg*), comme il est dit dans la *dēn* de ce qui est révélé au sujet de la famille de Kay Us. La joie qui leur vient de la prospérité (*hupadēxīh*) du monde et, en conséquence de la vie sans crainte des hommes du *gētīg*, cette joie grandit dans la pensée car la *Frašgird* est l'opération la plus durable chez l'ensemble des créatures, et elles seront comblées de joie (*rāmēnīhend*) par grand avantage et « condescendance » (*was dādestānīh*). Cette joie de celui qui se nourrit sans jamais faire le jeûne (*abē pādrōz*) est possible (*šāyēd būd*) par référence (*handāzišn*) à la condescendance qui viendra de la continuelle présence de Celui qui est éternel.⁴⁰⁵

Ce texte fait partie de ceux qui, en quelque sorte, pour lui donner un certain contenu et entretenir l'espoir en sa réalisation, assimile de façon intemporelle la *Frašgird* au règne du bon monarque qui remplit la mission dont l'a investi Ohrmazd ; ainsi, la sécurité et la prospérité du monde ne peuvent que nourrir chez celui qui en est l'agent la joie du devoir accompli, de la coïncidence entre soi et la fonction que l'on occupe de façon transitoire, en même temps qu'elle s'inscrit dans la lignée de ceux à qui il appartiendra de vaincre

⁴⁰² Pellat 1954, p. 195.

⁴⁰³ MX. 19. 5-6, MacKenzie 1993, West 1885. Dans un sens approchant, mais insistant sur la sagesse et pointant ainsi que joie et plaisir ne sauraient être confondus à la licence, MX. 30. 5-6, MacKenzie 1993, West 1885.

⁴⁰⁴ Zaehner 1961, p. 279.

⁴⁰⁵ Dk. 3. 329, de Menasce 1973, p. 307, voir également Molé 1963, p. 47.

l'Adversaire. Joie grande indique le texte, qui, comme il se doit, se propage à l'ensemble des créatures et s'inscrit, témoignage de prospérité apportée, dans le nom de villes dont les souverains ordonnent l'édification⁴⁰⁶. L'on songe au rire de Zoroastre à sa naissance et à la réflexion effrayée de ses nourrices qui donne à ce rire toute sa portée sociale, l'enfant « se comportant comme un homme de valeur satisfait de sa fonction (*čiyōn mard ī arzōmand kē az xwēškārīh rāmišn*). »⁴⁰⁷. La signification de ce rire est donnée dans le paragraphe suivant : « c'est percevant l'avènement du *xwarrah* et l'avènement du bonheur [que cet homme] a pu rire à sa naissance (*ēd mard rasišn ī xwarrah ud rasišn ī xwārīh frāz dīd, ka-š pad zāyišn be xandīd*) »⁴⁰⁸, avant que soient magnifiés son éclat et son *xwarrah* qui « s'étendaient à partir de lui jusqu'au soleil (*ray ud xwarrah ō ham dāšt tā ō ān xwaršēd*). »⁴⁰⁹ Quant à la mission de Zoroastre, il faudra attendre quelques pages pour qu'elle soit rappelée ; il est venu « comme apôtre (*āštagīh*) d'Ohrmazd et maître du monde (*radīh gēhān*) pour sauver de l'Assaut les créatures non abandonnées. »⁴¹⁰. Il est, selon le *Bundahišn*, le *rad* dans sa complétude « *hamāg radīh az Zardušt būd* »⁴¹¹, ou encore celui dont la supériorité ou la perfection (*frāztarīh*) par rapport à « tous les êtres présents, passés et futurs (*hastān, būdān ud bawēdān kas*) » est proclamée⁴¹² : c'est, pour reprendre la formule de Molé, « l'homme parfait »⁴¹³. Les *Šāhān šāh*, s'ils ne sont prophètes, sont bien maîtres du monde et peuvent ainsi être tenus, dans une certaine mesure, comme des avatars ou des répliques de Zoroastre qui, à leur niveau, concourent, par leurs fonctions ainsi que par la lignée dans laquelle ils s'inscrivent, à sauver les créatures de l'Assaut. Ils partagent avec le Prophète, éclat, joie et *xwarrah* kavien et, comme lui, échappent aux stratifications qui caractérisent les sociétés. Si, chez le Prophète, ces éléments sont présents dès sa naissance, pour la plupart des souverains le moment de leur investiture apparaît comme le plus propice à leur manifestation : don d'Ohrmazd, la royauté s'accompagne du *xwarrah* qui lui est spécifiquement attaché ; l'éclat est celui de la couronne, des regalia, des atours que revêt le roi⁴¹⁴ et, pourquoi pas de la pluie d'or ou de pierreries évoquée plus haut, ou encore, pour citer un fragment d'un chapitre du livre III du *Dēnkard* : « le vêtement, la lumière et le rayonnement (*bām*) de la royauté qui sont la matière convenable (*niyābag*) de son éclat (*abrang*) »⁴¹⁵. Quant à la joie, on l'imagine profonde, associée à la capacité que le bon monarque peut éprouver d'être à même d'œuvrer pour le bien de la Création et, peut-

⁴⁰⁶ Pour des villes dont les noms comportent les termes *šād* ou *rām* voir Daryaei 2002a, pp. 19/25 et 22/27.

⁴⁰⁷ Dk. 7. 3-2, Molé 1967, p. 29. Rashed-Mohassel, 2010, p. 40.

⁴⁰⁸ Dk. 7. 3-3, Molé 1967, p. 29. Rashed-Mohassel, 2010, p. 40. La signification du rire (ou sourire) de Zoroastre est rendue différemment dans Dk. 5. 2-5, où il est indiqué que « parce que Wahman habitait en lui, il sourit au moment de sa naissance. » (Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 27). C'est le même type d'explication que l'on trouve dans WZ. 9. 14-15, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 65.

⁴⁰⁹ Dk. 7. 3-28, Molé 1967, p. 35. Rashed-Mohassel, 2010, p. 45.

⁴¹⁰ Dk. 7. 3-49, Molé 1967, p. 39. Rashed-Mohassel, 2010, p. 50.

⁴¹¹ Gr. Bd. 17. 1. Pakzad 2005, p. 220.

⁴¹² Dk. 7. 3-49, Molé 1967, p. 39. Rashed-Mohassel, 2010, p. 50.

⁴¹³ Molé 1963 p. 521 : « L'Homme Parfait mazdéen est Gayomart, mais il est aussi Sōšāns. Il est surtout Zoroastre, le Sauveur préexistant, archétype de l'humanité qu'il sauvera en apportant la parole suprême du salut, en lui indiquant que le destructeur n'est pas le Créateur ».

⁴¹⁴ Voir à ce sujet Sarkhosh Curtis 2004.

⁴¹⁵ Dk. 3. 202, de Menasce 1973, p. 212.

être, il est vrai, pour certains, mêlée d'appréhension, entrevoyant l'âpreté du combat qui sera le leur. Tel n'est pas le cas de l'Ardašīr du *Kārnāmag* qui, concluant son discours du trône, affirme vouloir s'abstenir de mauvaises pensées paroles ou actions afin de « trouver le contentement dans la joie, le salut de l'âme et l'exercice du pouvoir (*pad rāmišn šād ud ahlaw ud pērōzgar ud kāmag-rawag bawēm*). »⁴¹⁶

Ferdowsī est le seul parmi les auteurs composant le corpus étudié à revenir de façon récurrente sur la joie éprouvée par le *Šāhān šāh* à l'occasion de son investiture, et les rois cités couvrent l'ensemble de la période sassanide puisque la première référence concerne Bahrām II⁴¹⁷ et la dernière Yazdegerd III⁴¹⁸. La formule la plus fréquemment utilisée consiste à énoncer que le roi monte, s'assied ou encore descend « joyeusement » (*šād*) de son trône et la distribution des souverains dont la joie est ainsi décrite paraît quelque peu aléatoire, sans rapport avec les dispositions qu'incarne un monarque ou encore avec l'appréciation qui sera portée sur le règne qu'il inaugure ; Bahrām V côtoie ainsi Khosrow II⁴¹⁹ et la joie de Kavād II est mentionnée par deux fois quelques pages avant qu'il ne soit qualifié d'homme « sans cervelle et sans intelligence (*bī maǧz va bī dastgāh*) »⁴²⁰. Si la référence à la joie du roi intervient le plus souvent en situation, à l'occasion d'une investiture, elle peut également être évoquée en dehors de ce contexte : « C'est Dieu qui a placé la couronne sur ma tête. Je l'ai reçue et j'en ai été heureux (*šād*) »⁴²¹, déclare Khosrow II destitué aux messagers de Kavād II venus lui énoncer les chefs d'accusation qui pèsent sur lui ; quant à Anūšīrvān c'est lors d'un entretien avec un *mowbed* qui l'interroge sur les rois « qui devraient avoir le cœur en joie et qui sont pleins de soucis », qu'il répond que la poussière de l'inquiétude (*gard-e gazand*) n'a pas sa place dans le cœur de l'homme censé⁴²². La logique à laquelle obéiraient les références à la joie des monarques auxquelles procède Ferdowsī échappe, mais leur fréquence donne à penser que l'on se trouverait devant une association de notions (joie et royauté) qui s'imposerait avec une telle évidence qu'il n'y aurait pas lieu d'en discuter ou de la mentionner ici plutôt que là. C'est ce que suggère le texte du livre III du *Dēnkard* cité en ouverture de cette rubrique ; c'est également ce que donne à penser le texte de Šahrastānī que nous avons cité lorsque nous traitons du discernement et dont on se souvient qu'il fait état de quatre pouvoirs, de quatre types de dispositions, se tenant devant le *Šāhān šāh*, les trois premiers faisant appel à la perspicacité, le quatrième étant celui de la joie⁴²³. Ce n'est plus le terme de *rāmišn* mais celui de *rām* qui est associé à Kay Wištāsp par les livres V et VII

⁴¹⁶ Grenet 2003, p. 78-79.

⁴¹⁷ Mohl 1976, V p. 411. La formule est absente dans l'édition Khaleghi-Motlagh (Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 269).

⁴¹⁸ Mohl 1976, VII p. 429, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 410.

⁴¹⁹ Respectivement Mohl 1976, V p. 555, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 418 et Mohl 1976, VII p. 9, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 4.

⁴²⁰ Mohl 1976, VII pp. 353, 357 et 384-385, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII pp. 319, 323 et 352 (avec, dans le dernier cas, une légère différence).

⁴²¹ Mohl 1976, VII p. 380-381, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 349.

⁴²² Mohl 1976, VI p. 498-499, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 416 (avec une légère différence).

⁴²³ Wiesehöfer 2009, p. 398.

du *Dēnkard*, *rām šāh*, rendu par « roi serein » dans Dk. 5. 2-8⁴²⁴, *rāmšāh*, traduit par « roi paisible » dans Dk. 7. 1-49⁴²⁵. L'on sait que cette épithète élogieuse fut reprise par Yazdegerd I^{er} dans sa titulature et son monnayage ; la tolérance dont il fait preuve à l'égard des minorités religieuses ainsi que les relations pacifiques qu'il établit avec Rome seraient, selon Daryae, tout comme Huyse et Shayegan, nous l'avons vu plus haut, à l'origine de cette titulature⁴²⁶. Mais, concluons cette rubrique avec Ardašīr, ou plutôt avec l'Ardašīr que Khosrow I^{er} prenait en modèle et dont il appelait à se pénétrer des écrits. Celui du *Testament*, par sa rigueur dans l'énoncé des exigences du métier de roi, ne relève pas de cette catégorie de monarques dont la joie serait particulièrement communicative ; il tient pour autant cette disposition comme essentielle au souverain, ainsi observe-t-il que, parmi ses prédécesseurs, seuls ont été capables de résolution ferme ceux qui réunissaient en eux deux qualités « la joie propre aux rois et la peur que le peuple leur causait »⁴²⁷ ; nul doute que ce praticien du *paymān*, qui stigmatise l'ivresse du pouvoir, avait médité sur le fait que débordement et dispersion constituent deux faux frères de la joie dont il convient de se garder⁴²⁸. Débordement et dispersion constituent également deux obstacles à la maîtrise de soi, dernière des dispositions royales sur laquelle nous souhaiterions porter l'examen.

Le *Šāhān šāh* maître du monde et de lui-même

Il convient en ouvrant cette rubrique de conjuguer deux notions préalablement étudiées, la première est celle qui fait de l'homme le sceau de la Création ohrmazdienne, seule créature à agir volontairement ou, si l'on préfère à être dotée d'un libre arbitre (*āzād-kām*), qui en fait, on le sait, l'organisateur du *gētīg* et le chef de la lutte contre la *druz*, perspective sotériologique qui veut que ce soit à l'homme qu'il revienne d'éliminer le mal. La seconde notion est celle selon laquelle les bonnes dispositions portées par un souverain mazdéen, il est le Roi des rois des rois de la Création, rendent le monde prospère et, à l'image de la joie qu'il porte, irradie l'ensemble de ses sujets et du *gētīg* : comme une belle journée d'hiver annonçant le printemps, son règne anticipe en quelque sorte la *Frašgird*. Encore faut-il que le souverain soit bon ou excellent, selon les critères que retient parfois le *Dēnkard*, c'est-à-dire qu'entre dispositions naturelles et dispositions acquises, il ait fait de son corps une cavité accueillante pour les dieux et, inversement, une forteresse qui refuse l'accès aux démons⁴²⁹ : autrement dit, que dans le combat que se mènent Spēnāg et Ganāg Mēnōg, il ait fait le choix du premier et résiste avec persévérance aux tentations du second. Les angles

⁴²⁴ Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 28-29.

⁴²⁵ Molé 1967, p. 12-13.

⁴²⁶ Daryae 2002b, p. 93, l'auteur relève également que l'adoption de ce titre renvoie à Kay Wištāsp et marque, pour la dynastie sassanide, le moment où elle commence à se préoccuper de l'idéologie et de l'histoire des Kayanides (p. 94).

⁴²⁷ Grignaschi 1967 p, 68.

⁴²⁸ Dk. 3. 64, de Menasce 1973, p. 70.

⁴²⁹ Dk. 6. 325 - E 35b, Shaked 1979, p. 204-205, et Dk. 6. 325 - E 34a, Shaked 1979, p. 202-203, l'un et l'autre précités.

d'attaque de la *druz* sont multiples et Wuzurgmihr évoque ainsi : « La concupiscence, le besoin, la colère, l'envie, la honte, la luxure, la haine, la paresse, le démon de l'apostasie et de la calomnie (*āz ud niyāz ud arešk ud xēšm ud arešk ud nang ud Waran ud kēn ud būšāsp ud druz ī ahlamōgīh ud spazgīh*) »⁴³⁰ ; explicitant la nocivité de la colère l'auteur observe qu'elle est « la plus tyrannique et la plus ingrate (*duš-pādexšā-tar ud an-aspās-tar*)⁴³¹. Comparé à ce texte, le *Testament*, véritable petit traité de gouvernement prônant la culture du discernement contre l'abandon aux passions⁴³², resserre quelque peu le champ des passions que le monarque doit tout particulièrement bannir ; l'avarice est citée en premier, suivie de la colère, viennent ensuite la frivolité, l'envie la peur et la tyrannie clôturant la liste⁴³³. Revenant un peu plus loin sur ces passions délétères inspirées par l'esprit malin, Ardašīr ne cite plus que la colère, l'avidité et l'orgueil⁴³⁴. Le *Bundahišn* évoque pour sa part la lutte conduite par les monarques et les héros qui leur permit de détruire six des sept pouvoirs dont disposait Xēšm et leur impuissance à éliminer le septième, si bien que de tous les maux dont eut à souffrir la Création, Xēšm à la massue sanglante en occasionna le plus « *Xēšm xurduš ōy wēš kunēd.* »⁴³⁵. De la même façon que la théorie du ruissellement appliquée au bon gouvernement rendrait compte, du moins à première vue, des bienfaits que les sujets retirent d'un monarque pourvu de bonnes dispositions, elle laisse imaginer ce qu'il adviendrait d'un royaume dont le monarque s'abandonnerait au pouvoir destructeur de ses colères ; c'est ce que nous proposons d'examiner en nous arrêtant un moment sur le passage du démon Xēšm à la colère *xēšm*, avant d'aborder le cas pratique du souverain qui punit sous l'empire de la colère.

i) Xēšm et xēšm

Dans le combat cosmique auquel ils prennent part les bons souverains, avons-nous observé, prennent leurs ordres de Srōš, anticipant une des phases finales de la lutte qui voit celui-ci rassembler les armées en charge « d'appuyer dans la dispute la sagesse des sauveurs »⁴³⁶,

⁴³⁰ Shaked 2013, p. 246-247, Shaked commente cette liste en observant que le terme « calomnie » a été ajouté à l'énumération au démon de l'apostasie qui, par ses caractéristiques, aurait dû la conclure. Cette liste est à comparer avec celle que livre le chapitre XXVII du *Bundahišn* qui, pour être beaucoup plus développée, ne prétend pas à l'exhaustivité, tant, est-il indiqué, cela demanderait de longues explications détaillées (*paydāgēnīdan gōkān dagrand*) Gr. Bd. 27. 46. Pakzad 2005, p. 326, et, qu'en outre, certains mentionnent de nombreux *dēw* ne portant pas de noms, Gr. Bd. 27. 46. Anklesaria 1956 p, 241. Pour une liste des principaux *dēw*, voir Jaafari-Dehaghi 1998, p. 221.

⁴³¹ Shaked 2013, p. 246-247

⁴³² « Mais quand les jours de la décrépitude viendront, vous obéirez à vos passions, vous vous dépouillerez de vos capacités de discernement » (Grignaschi 1967 p, 83).

⁴³³ Grignaschi 1967 p, 77.

⁴³⁴ Grignaschi 1967 p, 79.

⁴³⁵ Gr. Bd. 27. 20-21, Anklesaria 1956, p. 237, Gr. Bd. 27. 21-22. Pakzad 2005, p. 321. Voir également MX. 2. 16-19, MacKenzie 1993, West 1885, dans lequel l'Esprit de sagesse invite à ne pas se laisser gagner par la colère, source de péchés et de crimes de toutes sortes, celui qui y succombant étant comparé à Ahreman. Voir aussi MX. 39. 22, MacKenzie 1993, West 1885.

⁴³⁶ DkM. 585. 14-586.2 Molé 1963, p.213, voir également Dk. 6. 325 E 38e Shaked 1979, p. 207.

avant, dans une ultime empoignade, si l'on se réfère au *Bundahišn*, de se saisir et de frapper Xēšm, son opposant, de la même façon que chacun des Amahraspand, frappe son adversaire direct⁴³⁷. Figure de la discorde et de la violence brutale le *dēw* Xēšm se voit confier le commandement des armées de l'est, Āz, la concupiscence, assurant le commandement en chef des armées de Ganāg Mēnōg⁴³⁸. Quant à la descendance de Xēšm, c'est, on le sait, dans le *Zand ī Wahman yasn* que l'on trouve la formule « *dēwān ī wizārd-wars ī xēšm-tōhmag* (les démons à la chevelure partagée de l'engeance de Xēšm) »⁴³⁹, de laquelle plusieurs fragments du livre VII du *Dēnkard* peuvent être rapprochés tel que celui qui fait d'Alexandre une créature de Xēšm⁴⁴⁰, ou ceux qui évoquent des « cavaliers échevelés chrétiens (*wizārd-wars ud buland pēšag karesānīg*)⁴⁴¹ ou encore « les démons turcs, les Arabes échevelés et Šēdasp, le Chrétien romain (*Turk dēwīh-iz wizārd-wars Tāzīg ud Šēdasp-iz ī kalasāyīg hrōmāy*) »⁴⁴². Il est à noter qu'un chapitre du livre III du *Dēnkard* recourt également à la figure des *dēw* « nus et aux cheveux défaits » à qui le pays des Iraniens est abandonné⁴⁴³, quant aux *Wizīdagīhā*, elles se distinguent dépeignant Wahman « qui avait les cheveux séparés (*wars wizīmag*), comme ce qui est séparé est le signe de la dualité »⁴⁴⁴.

De même que l'image de la chevelure séparée n'est qu'exceptionnellement présentée comme positive, celle du souverain dont la colère serait bénéfique n'est que très rarement sollicitée, au point que l'on n'a guère identifié que dans la *Lettre* un fragment dans lequel elle soit comptée au titre des vertus du monarque. Il est en effet énoncé que le bilan de son règne de 14 ans, auquel aucun règne ne peut être comparé, est lié à tout ce que pendant ces 14 années il a déployé « de mérite, de savoir, de raison et d'éloquence, de colère et de satisfaction, de générosité et de modestie »⁴⁴⁵. Sans doute, on se souvient que, sous l'empire de la colère, l'Ardašīr du *Kārnamag* ordonne que la fille d'Artaban soit exécutée alors qu'il est informé qu'elle est enceinte de ses œuvres, mais il saura se repentir et récompenser le *mowbedān mowbed* qui aura transgressé ses ordres⁴⁴⁶ ; quant à l'Ardašīr du *Testament*, on sait qu'il pratique une forme d'ascèse du pouvoir dont tout ce qui pourrait obscurcir son

⁴³⁷ Gr. Bd. 34. 27. Anklesaria 1956, p. 290-291. Ce texte est à comparer avec WZ. 35. 37. Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 135, dont la rédaction est quasiment identique et décrit la façon dont s'organisent les combats individuels : deux différences sont toutefois à noter, alors que les *Wizīdagīhā* ne mettent en scène que les six Amahraspand, le *Bundahišn* évoque également les combats d'Ohrmazd et de Srōš. On a plus haut relevé que l'écoute attentive d'Ohrmazd est rendue par le dérivé nominal (*srōšīh*), dont on a souligné plus haut l'importance dans un contexte mazdéen-sassanide, au point que son contraire (*asrōšīh*) est lui-même posé en antonyme d'iranisme. (Dk. 3. 195 et Dk. 3. 196, de Menasce 1973, p.202, précité, voir, dans le même sens, Dk. 5. 10. 3, Amouzgar et Tafazzoli 2000, p. 47).

⁴³⁸ WZ. 34. 32, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 121. Au sujet de Xēšm qui provoque discordes, combats et destructions, voir Dd. 36. 40, Jaafari–Dehaghi 1998, p. 125.

⁴³⁹ ZWYt. 1. 11. Cereti 1995, p. 133-149, passim.

⁴⁴⁰ Dk. 7.7. 7. Molé 1967, p. 71, Rashed-Mohassel, 2010, p. 84, Dk. 7. 7. 6.

⁴⁴¹ Dk. 7.8. 2. Molé 1967, p. 81, Rashed-Mohassel, 2010, p. 93.

⁴⁴² Dk. 7.8. 47. Molé 1967, p. 89.

⁴⁴³ Dk. 3. 202, de Menasce 1973, p. 212.

⁴⁴⁴ WZ. 21. 3, Gignoux et Tafazzoli 1993, p. 78-79.

⁴⁴⁵ Darmesteter 1894, p. 117, Boyce 1968b, p. 67.

⁴⁴⁶ K. A. 11. 8, Grenet 2003, p. 105.

discernement, en particulier la colère, est banni. Il peut, à cet égard, être rapproché des souverains que met en scène Ferdowsī dans les discours du trône qu'il leur prête, ou encore dans les ultimes conseils qu'ils livrent à leurs successeurs, où la colère dégradante et avilissante est présentée comme ne seyant pas au monarque⁴⁴⁷ ; un seul roi échappe à la règle, Yazdegerd I^{er}, qui, lors de son intronisation, invite l'auditoire à se garder de sa colère⁴⁴⁸. C'est précisément cette colère qu'aura à endurer le jeune Bahrām qui s'étant rendu auprès de Yazdegerd et, fatigué d'une longue station debout, aura fermé les yeux, voit son père pousser « de colère un cri furieux » et faire de son palais une prison dont il ne sortira que plusieurs mois après l'incident⁴⁴⁹. L'épisode constitue l'un de ces détails significatifs qui relève en propre de la stratégie narrative de l'auteur du *Šāhnāme* : ignoré de Ṭabarī et Bal'amī, il est présent dans le *Ġurar* mais énoncé de telle façon que c'est la violence du souverain qui est mise en évidence et la manière dont il apostrophe son fils, plutôt que la colère qui le submerge⁴⁵⁰. Cette stratégie narrative ne constitue au demeurant qu'un élément au service de la vision du monde du poète dont l'ouvrage, après un hommage au Créateur, s'ouvre par une louange de l'intelligence et de la raison :

Ainsi parle un homme vertueux et intelligent (*honarmand mard-e ħerad*), des paroles auxquelles se nourrit le sage : « Quiconque n'obéit pas à la raison se déchirera lui-même par ses actions ; le sage l'appelle insensé, et les siens le tiennent pour étranger. ». C'est par l'intelligence que tu as de la valeur dans ce monde et dans l'autre, et celui dont la raison est brisée tombe dans l'esclavage (*kosiste ħerad-e pāy dārad be band*).⁴⁵¹

A l'instar du *Bundahišn* et du rédacteur du *Testament*, Ferdowsī ne peut que se montrer particulièrement sensible à la force destructive de la colère et à la ruine de l'intelligence et du discernement qu'elle entraîne ; il en décrit les accès chez les souverains sur lesquels il porte par ailleurs une appréciation positive, tel Anūšīrvān, dont le *Šāhnāme* observe, nous l'avons noté, que de tous les monarques « aucun n'a été plus humain, plus digne du trône et de la couronne et plus sage »⁴⁵². Deux séquences permettront de mieux apprécier comment ces accès sont traités. La première dépeint le *Šāhān šāh* lors de campagnes militaires, il est dans un premier temps opposé aux Baloutches dont un des conseillers du monarque évoque les artifices et les ruses si bien qu'Ardašīr lui-même a dû renoncer à les soumettre ; ces propos mettent Khosrow en colère et le font marcher vers l'ennemi, informée de cette colère l'armée ne fait aucun quartier⁴⁵³. Le souverain se porte ensuite vers le Gilān où, gagné

⁴⁴⁷ Voir, à titre d'exemple, les discours du trône de Bahrām I^{er} (Mohl 1976, V p. 405, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 264), Bahrām II (Mohl 1976, V p. 411) ou encore Kavād I^{er} (Mohl 1976, VI p. 125, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 269). Pour des conseils livrés à des successeurs voir Ardašīr I^{er} (Mohl 1976, V p. 381, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 232) ou Khosrow I^{er} (Mohl 1976, VI p. 539, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 457).

⁴⁴⁸ Mohl 1976, V p. 493, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 342.

⁴⁴⁹ Mohl 1976, V p. 517, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 383.

⁴⁵⁰ Zotenberg 1900, p. 546.

⁴⁵¹ Mohl 1976, I p. 6-7, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, I p. 4 (avec une légère différence).

⁴⁵² Mohl 1976, VI p. 175, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 101 (avec de légères différences). Voir toutefois les appréciations portées sur le règne de Kay Khosrow : « Le monde devint beau comme un paradis, et se remplit de richesses par l'effet de sa justice et de sa générosité ; le bonheur et la confiance régnèrent, et Ahreman fut impuissant à faire du mal. » (Mohl 1976, II p. 561).

⁴⁵³ Mohl 1976, VI p. 193, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 117.

par la pitié, il finit par se contenter de prendre des otages pour garantir la paix ; revenu dans sa capitale, il est informé des agissements de l'empereur de *Rūm* qui le plongent dans une nouvelle colère, et c'est avec colère que l'empereur reçoit le messenger que Khosrow lui a adressé et également avec colère que le roi écoute le rapport que lui fait ce messenger, un courrier est alors adressé au *Qaysar* qui, le recevant, se tord de colère, le courrier qu'envoie en retour ce dernier plongeant Khosrow dans la confusion.⁴⁵⁴ Suit une phase où le *Šāhān šāh* consulte ses conseillers et décide de mener une campagne, qu'il fait précéder par un arrêt au temple d'Ādur Gušnasp ; la colère a désormais disparu pour faire place à la vigilance qui préside à la mise en œuvre méthodique d'un plan de bataille comportant inspections des troupes et envoi d'espions afin que rien du dispositif ennemi ne soit ignoré, si bien, qu'avant même que la bataille ne soit conduite (et remportée !), Ferdowsī, négligeant les emportements passés du monarque, observe « les hommes étaient confondus de la puissance que montrait Anūšīrvān. Partout où il y avait à combattre il se montrait prudent et sans précipitation (*hūš ō derang*). »⁴⁵⁵. Quant à la seconde séquence, bien connue, qui voit la fortune du sage Wuzurgmihr basculer, elle nous permettra d'évoquer une problématique qui dépasse très largement le *Šāhnāme* et Anūšīrvān, puisqu'elle a trait au monarque censé s'abstenir de punir sous l'empire de la colère.

ii) Le *Šāhān šāh* ne punit pas sous l'empire de la colère

Un tel énoncé, dont la salubrité apparaît au premier regard, on l'imagine bien volontiers, pourrait trouver ses origines avant l'avènement des Sassanides ; Christensen relève ainsi que le premier monarque arsacide à avoir occupé le trône d'Arménie aurait nommé deux rapporteurs, le premier chargé de lui rappeler « le bien à faire, l'autre, les vengeances à exercer », en ordonnant au premier de « prévenir que le roi ne donnât, dans sa colère, des ordres iniques »⁴⁵⁶. Au demeurant, de nombreuses références semblent indiquer que, quel qu'ait pu être l'effectivité de la limite ainsi apportée aux pouvoirs du monarque, l'on se trouve en présence d'un principe couramment invoqué. L'*Āīn*, on l'a signalé, se propose d'imposer la règle à tous, le roi défendant que les punitions soient exercées dans « l'état d'euphorie » de celui qui se prépare à châtier « alors qu'il est en colère »⁴⁵⁷. Quant au *mowbedān mowbed* du *Livre de la couronne d'Anūšīrvān*, il invite le monarque à se montrer ferme, à renfermer la colère en lui et à ne pas frapper après avoir laissé passer du temps, au risque d'apparaître comme faible⁴⁵⁸. Le pseudo Jāhīz énonce pour sa part qu'une règle de conduite interdit au bon roi « de punir quand il est en colère »⁴⁵⁹, et Mas'ūdī prête à Šāpūr II

⁴⁵⁴ Mohl 1976, VI p. 195-201, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 126.

⁴⁵⁵ Mohl 1976, VI p. 207, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 131. Tout dans la séquence qui vient d'être rapportée l'oppose à celle qui voit Pērōz, plein de colère, engloutir son armée dans la fosse aménagée par les Hephtalites (Mohl 1976, VI p. 101, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 23).

⁴⁵⁶ Christensen 1944, p. 23.

⁴⁵⁷ Grignaschi 1967, p. 119.

⁴⁵⁸ Grignaschi 1967, p. 130.

⁴⁵⁹ Pellat 1954, p. 80.

des propos selon lesquels il a puni afin de réprimer le crime et non « pour passer » sa colère⁴⁶⁰. C'est un autre exemple de maîtrise de soi qui est donné par le premier épisode de la *Sīra* ; victime d'une tentative de régicide, Anūšīrvān vaque à ses occupations comme si de rien n'était puis, après avoir fait couper la main du coupable et obtenu des informations sur ses commanditaires, il le fait libérer en même temps qu'il donne l'ordre de faire exécuter les séditieux à l'origine de l'attentat⁴⁶¹.

Venons-en maintenant à l'épisode du *Šāhnāme* qui illustre, dans une certaine mesure, le principe qui nous intéresse : le roi et son conseiller sont dans une prairie et ont mis pied à terre, fatigué, le souverain s'est assoupi, la tête reposant sur la poitrine du sage ; surgit un oiseau noir qui, posément, détache le lien du bracelet de pierreries que porte Anūšīrvān avant, non moins posément, d'avaloir une à une perles et topazes ; médusé Wuzurgmihr assiste à la scène et comprend que le ciel tourne (*gardān-e sepehr*), expression que Ferdowsī aime tout particulièrement à employer⁴⁶². Le souverain réveillé observe le visage blême du sage puis constate la disparition de son bracelet, pris de colère il ordonne que Wuzurgmihr soit frappé et consigné dans sa demeure puis, par l'intermédiaire d'un de ses serviteurs, également parent de Wuzurgmihr, il lui fait demander des explications sur sa conduite, l'intéressé se borne à répondre que sa place est plus enviable que celle du monarque, ce qui ne fait qu'accroître la colère d'Anūšīrvān qui ordonne que l'impertinent soit enchaîné dans un souterrain⁴⁶³. Quelques jours plus tard, il se renseigne sur la façon dont le savant supporte sa condition et obtient une réponse semblable à la première : « sauvage comme un léopard », il ordonne alors que Wuzurgmihr soit placé dans une caisse en fer garnie de pointes privant l'intéressé du sommeil puis, s'enquérant de la situation de son ancien familier, il reçoit une réponse toujours identique. Il fait alors accompagner le messager d'un bourreau, le sage, égal à lui-même, indique qu'il lui sera facile de quitter une vie aussi pénible alors que, passant dans l'autre monde, le cœur du *Šāhān šāh* sera rempli de terreur⁴⁶⁴. Anūšīrvān, craignant le mauvais sort (*bad rūzegār*), fait ramener le sage dans son palais. Les souverains auxquels sont associées des épithètes élogieuses connaissent, qui en douterait, des moments de défaillance mais, peut-être tiennent-ils précisément ces épithètes au fait qu'ils savent recouvrer leur discernement avant qu'il ne soit trop tard, et, en l'occurrence, à la fin de l'épisode, Ferdowsī n'hésite pas à qualifier Anūšīrvān de maître au cœur pur (*pākdel rah-namā*)⁴⁶⁵ ; l'éloge n'est-il pas quelque peu anticipé ? La véritable réhabilitation de Wuzurgmihr n'intervient en réalité que plus tard, à la fin du chapitre suivant du *Šāhnāme* où le sage perce l'énigme du coffret cadennassé que le *Qaysar* a adressé à Anūšīrvān, entre-temps, le savant se sera mis à l'œuvre craignant toujours ce que pouvait

⁴⁶⁰ Pellat 1962, p. 221.

⁴⁶¹ Grignaschi 1967, p. 18.

⁴⁶² Mohl 1976, VI p. 456-457/458-459, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 374, passim.

⁴⁶³ Mohl 1976, VI p. 461, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 378.

⁴⁶⁴ Mohl 1976, VI p. 463, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 381.

⁴⁶⁵ Mohl 1976, VI p. 463, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 381

lui infliger le « maître courroucé du monde (*jahāndār-e por xešm*) »⁴⁶⁶. L'anecdote sur laquelle nous nous sommes attardé entretient des différences majeures avec celle que livre Mas'ūdī qui met aux prises le même Wuzurgmihr et son souverain qui n'est plus Khosrow I^{er} mais Khosrow II⁴⁶⁷ : l'auteur indique que l'intéressé occupait la place de ministre depuis 13 ans lorsque, soupçonné de manichéisme, il fut jeté en prison ; tout comme le Wuzurgmihr d'Anūšīrvān, il refuse de courber l'échine et tient tête à son souverain, lui indiquant qu'il perdrait la confiance de tous s'il le faisait exécuter sur un simple soupçon. Fou de rage, Abarvēz fait trancher la tête de son ancien ministre ainsi que celle d'un de ses autres conseillers qui avait pris la défense de son collègue. Mas'ūdī observe qu'après la mort de ses deux sages, le roi s'écarta de la justice et « fit peser le joug le plus tyrannique sur les grands et sur le peuple »⁴⁶⁸. Quoi qu'il en soit de l'historicité du récit de Mas'ūdī, il trouve naturellement sa place dans ce que la postérité aura retenu du souverain, personnalité éminente tout autant que clivante, chez qui l'incisive clairvoyance est entamée par la morgue, on lui prête d'avoir ainsi déclaré à ses *marzbān* : « Craignez les rois, car ils sont féroces comme des lions et s'irritent comme des enfants »⁴⁶⁹, pièce complémentaire à verser au dossier de la prudence qu'il convient de déployer dans les rapports que les sujets entretiennent avec les monarques. Terminons cette rubrique en revenant un bref instant à Anūšīrvān ; nous n'avons proposé ici qu'un tout petit échantillon des situations dans lesquelles le *Šāhnāme* donne à voir le roi « au cœur pur » sortir de ses gonds, il convient néanmoins de lui rendre justice et de mentionner que, formulant ses derniers conseils à son successeur, il l'invite, d'expérience, à rester toujours patient, « car la colère ne sied pas à un roi (*ke tīzī na jūb āyad az šahryār*). »⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Mohl 1976, VI p. 464-465, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 384. Le souverain s'excusera des traitements infligés à son conseiller qui lui racontera l'histoire de l'oiseau voleur. Comme il se doit, le roi remplira la bouche de son conseiller de perles « de la plus belle eau » (Mohl 1976, VI p. 471, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 389). Le *Ġurar* évoque de la même façon le retour en grâce de Wuzurgmihr (Zotenberg 1900, p. 636).

⁴⁶⁷ Pellat 1962, p. 241. Ce « Wuzurgmihr » est présenté comme le fils de « Bakhtakān » et, dans les pages qu'il consacre au règne de Khosrow I^{er}, l'auteur a déjà fait intervenir un sage du nom de « Wuzurgmihr » fils de Bakhtakān, dont il a indiqué que les propos, qui comportaient « toutes les règles de la conduite d'un roi » avaient été mis par écrit sur les ordres du souverain (Pellat 1962, p. 235). Dans *l'Āyādgār ī Wuzurgmihr*, l'auteur se présente comme le fils d'un certain Buxtag (YW. 32. Shaked 2013, p. 236-237), « *man, Wuzurgmihr ī buxtagān* ». Khaleghi-Motlagh 1989, suggère que, dans la version de Mas'ūdī, Wuzurgmihr étant associé à Khosrow II et non plus à Khosrow I^{er}, souverain réputé juste, il pouvait alors être fait mention de son exécution. Le *Šāhnāme* et le *Ġurar* n'évoquent pour leur part pas la mort de Wuzurgmihr mais celle d'un dignitaire qu'ils nomment l'un et l'autre Burzmihr, assassiné par Hormezd IV (Mohl 1976, VI p. 551, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 470, Zotenberg 1900, p. 638), dans des contextes qui écartent que, pour les auteurs, il ait pu s'agir du fameux sage. On notera enfin que le *Šāhnāme* cite un certain Burzmihr comme conseiller d'Abarvēz (Mohl 1976, VII p. 189, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 160). S'agissant de la réalité historique de Wuzurgmihr, de Blois, après avoir démonté les arguments de Christensen 1930 tendant à assimiler les figures de Wuzurgmihr et de Burzōy, observe qu'il n'y a pas de raison convaincante pour dénier l'existence du sage (de Blois 1990, p. 50).

⁴⁶⁸ Pellat 1962, p. 242.

⁴⁶⁹ Zotenberg 1900, p. 690.

⁴⁷⁰ Mohl 1976, VI p. 538-539, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 458.

Traitant des qualités royales, nous les avons rassemblées en trois types de dispositions : la maîtrise de soi, la générosité et le discernement et, plutôt que d'évoquer en premier lieu la générosité, qualité royale par excellence en même temps que principe fondateur de l'ordre institué par Spenāg Mēnōg, l'esprit qui fait croître, nous avons engagé notre propos par un développement consacré au discernement. Un souverain aimable et bienveillant mais dont l'esprit peu agile, sourd aux commandements de Srōš, se montrerait incapable de distinguer les moutons blancs des noirs et les bons des méchants, serait-il à même de conduire la lutte contre Ganāg Mēnōg ? Poser la question c'est y répondre, et ce n'est pas sans surprise, qu'au-delà des sources attendues, l'un des éléments d'appréciation les plus pertinents nous ait été fourni par un texte de Šahrastānī se rapportant à la cosmogonie mazdakite. Il est en effet indiqué que quatre forces, quatre manipules, sont à la disposition de l'Esprit qui dispense le bien et, dans le *gētīg*, du *Šāhān šāh*, et les trois premières se nomment perspicacité, capacité de vigilance et de différenciation. Encore convient-il que le souverain sache articuler ces ressources dans le temps, faisant preuve de fermeté et de constance tout en se montrant imprévisible. La constance dans l'action renvoie au *paymān* et conduit à exploiter une disposition jusqu'aux confins de ce qu'elle peut produire de positif, elle conduit également, ce que soulignent tout autant la *Lettre* que le *Testament*, à se préoccuper de l'avenir. Une autre polarité du temps est néanmoins à l'œuvre qui exige du monarque d'agir par surprise et de garder secrète l'action envisagée pour, sans tarder, le moment venu, saisir l'opportunité de la conduire. C'est très précisément ce qu'exprime non l'Aristote de *l'Éthique à Nicomaque* mais un chapitre du livre III du *Dēnkard*. Cette part d'ombre que doit sauvegarder le monarque en même temps que, dans une sorte de veille permanente, la capacité qui doit être la sienne de saisir les occasions qui se présentent, l'expose à une forme de versatilité que relève Wuzurgmihr, voire à une forme de duplicité qui serait d'une certaine façon subsumée par l'exercice des responsabilités multiples qui pèsent sur la fonction. Comment le roi ne pourrait-il être tenu de s'exprimer différemment en fonction de la variété des interlocuteurs et des situations qui se présentent à lui comment, lui serait-il possible, s'il veut être à la hauteur de ses obligations, de s'exprimer de la même façon en public ou en privé ? Les sages mazdéens auxquels la parole est donnée dans le livre VI du *Dēnkard*, rejoints en l'occurrence par Ādurbād ī Māraspandān, en ont tiré la conséquence qui s'imposait en énonçant que l'obéissance au souverain est une obligation mais que l'on ne saurait se fier à eux, faisant en l'occurrence preuve de la même lucidité, du même pragmatisme, que lorsqu'ils relèvent que parfois le salut est dans le mensonge, vérité première qui vaut donc également en contexte mazdéen... L'on mesure toutefois les impasses dans lesquelles pourrait conduire un roi doté d'un esprit incisif mais dépourvu de ces qualités du cœur que sont la générosité et la bienveillance, et l'on songe ici à l'appréciation que porte Ṭabarī sur Khosrow II.

La générosité bien ordonnée, s'orientant vers les besoins des siens, constituerait la quintessence de la *Weh dēn*, il est en tout cas incontestable qu'elle fait partie de ces dispositions qui, lorsqu'elles sont portées par des souverains, et s'expriment par la bienveillance et la clémence, prennent une teinte tout à fait particulière et bénéficient à

l'ensemble de ses sujets. La clémence du *Šāhān šāh* est ainsi un critère que retient Wuzurgmihr pour distinguer les temps mauvais des périodes auspicieuses et, de la même façon, l'âme du souverain égarée dans le *dušox* qu'évoque Ardā Wirāz est celle d'un monarque qui gouvernait sans merci. Innées ou acquises la bienveillance, la clémence ou la douceur du roi sont autant de termes qui reviennent dans la littérature arabo-persane pour apprécier son bon gouvernement éclairé par la justice. S'exerçant, à partir de ces notions, à identifier les appréciations personnelles portées par Ṭabarī, Bal`amī, Ferdowsī et Tha`ālibī sur 14 monarques qui, moins que d'autres, auront marqué la physionomie de la dynastie sassanide, on aura vérifié, certes avec beaucoup de nuances, d'une part, que tant la stratégie narrative que les sources de Ferdowsī le distinguent des autres auteurs, d'autre part, que le *Tārīḫnāme* de Bal`amī tenait beaucoup plus de la transposition en persan de l'ouvrage de Ṭabarī que de sa simple traduction. S'agissant de la générosité exercée à l'égard des plus démunis deux ouvrages pehlevis sont apparus comme émettant une tonalité particulière, les *Wizīdagīhā* et l'*Ardā Wirāz Nāmag*. Les premières retiennent en effet que par la récitation de l'*Ahunawar* Ohrmazd a notamment entendu signifier que celui qui accorde protection aux pauvres agrandit son royaume, aspect qui ne devrait laisser aucun *Šāhān šāh* insensible, quant à l'*Ardā Wirāz Nāmag*, son enfer est rempli des âmes de ceux qui, alors qu'ils en avaient les moyens, n'ont pas donné aux pauvres ou n'ont pas accordé l'hospitalité. Portant l'examen sur les moyens dont les souverains disposent pour assurer une forme de redistribution, l'impôt, la distribution de trésors ou de butins, et concentrant notre analyse sur les règnes de Bahrām V et de Pērōz, deux ouvrages encore méritent d'être distingués. Le *Šāhnāme* tout d'abord qui, décrivant les pluies d'or que Bahrām victorieux du Khāqān répand sur la population, nous a fait songer à *Largesse*, exposition et catalogue de Jean Starobinsky : le photogramme emprunté à *Ivan le Terrible* d'Eisenstein, qui montre le souverain, lors de son couronnement aspergé de pièces d'or, et les commentaires de Starobinsky sur le cycle de prospérité ainsi réinitié nous ont écarté un moment de la Perse sassanide pour mieux y revenir tant ils font appel à la notion, si mazdéenne, de royauté conçue comme un don de Dieu, tendue vers ce qui fait croître. Ce n'est pas au regard des largesses de Bahrām V mais d'une période beaucoup moins faste, la longue sécheresse qui frappe l'Iran lors du règne de Pērōz, que certaines pages de Bal`amī auront tout particulièrement retenu notre attention. Aux récits synthétiques que proposent les trois autres auteurs, il oppose un énoncé détaillé des mesures que le souverain met en œuvre pour venir en aide à ses sujets les plus démunis et par conséquent les moins aptes à traverser l'épreuve que connaît le royaume. L'on se demande si, en l'occurrence, Bal`amī aura disposé de sources particulières ou s'il a mis à profit les enseignements qu'il aurait pu retirer de son expérience d'administrateur confronté à des catastrophes naturelles.

La bravoure constitue une forme de générosité, toutefois, dans l'affrontement, le roi ou le héros dispose également d'autres instruments susceptibles de concourir à la victoire ; les ruses et les stratagèmes. Dans quelle mesure le recours à de tels moyens qui visent, par définition, à mystifier l'adversaire, à le tromper, sont-ils susceptibles de poser des dilemmes moraux, des conflits de normes ? Ici encore la geste de Bahrām offre un cas d'école ; il fond

nuitamment sur le Khāqān dont la vigilance a été endormie par les négociations conduites avec les Iraniens qui lui ont proposé de payer tribut en échange du retrait de ses troupes . Rien dans les commentaires des quatre auteurs ne vient pourtant troubler le concert de louanges qui salue la victoire du monarque. La façon dont le *Šāhnāme* rend compte du combat qui oppose deux héros, Isfandīār et Rostam met en revanche en évidence que le vainqueur s'est disqualifié en recourant à des sortilèges, mais qu'en est-il lorsque l'affrontement oppose non pas deux héros mais un roi ou un héros à un ennemi, tout est-il permis, sauf la défaite ? Pērōz, une nouvelle fois, fournit, lui aussi un cas d'école, dont seuls la *Chronique* et le *Tārīḫnāme* posent l'équation en des termes semblables : mais alors que dans la version du récit qu'il propose où intervient la ruse consistant à déplacer la colonne marquant la frontière Ṭabarī ne trouve rien à redire puisque la lettre de l'engagement pris par le *Šāhān šāh* est respectée, Bal'amī émaille sa narration de mises en garde invitant le roi parjure à revenir sur ces projets. On peut penser, avec Nöldeke, que le même formalisme juridique dont fait en l'occurrence preuve Ṭabarī, méconnaissant que le contrat appartient au menteur comme à l'*ašavan* (Yt. 10, 2), lui aurait fait saluer la victoire de Pērōz si le sort des armes lui avait été favorable.

L'enfant Zoroastre riait à sa naissance, comme un homme de valeur satisfait de sa fonction ; habité par Wahman son éclat et son *xwarrah* s'étendaient jusqu'au soleil, tous prodiges attachés à l'apôtre d'Ohrmazd qui est venu dans le *gētīg* pour sauver les créatures. Répliques parfois très pâles de cet homme parfait, le *rad* des hommes, les *Šāhān šāh* sont également des dons d'Ohrmazd, l'esprit qui fait croître, et la joie qui leur est propre, du moins pour les bons monarques, tient à la contribution qu'ils apportent à la lutte contre la *druz*, par la prospérité qu'ils répandent dans le monde, anticipation de la *Frašgird* à laquelle leur lignée apportera un concours déterminant. L'éclat et le *xwarrah* du Prophète trouvent leurs échos dans les scènes d'investiture royales et dans la joie qui, selon Ferdowsī, habite alors les souverains mais aussi, selon Šahrastānī, qui voit dans cette propension à la joie l'heureux complément contrebalançant les trois autres forces dont dispose le monarque et s'articulent autour de sa perspicacité. Ce n'est plus de *šād* qu'il est question mais de *rām*, épithète retenue par Yazdegerd I^{er} qui se voulait à l'image de la figure légendaire de Wištāsp, avant que la littérature arabo-persane ne lui confère des qualificatifs beaucoup moins honorables. L'Ardašīr du *Testament* stigmatise pour sa part l'ivresse du pouvoir et invite ses successeurs à cultiver une joie toute de mesure, exempte de débordement ou de dispersion qui affecteraient la maîtrise que le roi doit avoir de lui-même.

De tous les maux dont eut à souffrir la Création, Xēšm, relève le *Bundahišn*, est celui qui en occasionna le plus et l'on imagine en effet aisément les tourments qu'aurait à subir un royaume abandonné à un monarque soumis au pouvoir destructeur de ses colères. Alors que Srōš, de qui les bons souverains prennent les ordres, est l'archétype de l'écoute attentive et de l'obéissance à Ohrmazd, le *dēw* Xēšm est posé en figure de la discorde et de la violence brutale. Quant à la descendance de Xēšm, dont la coiffure plonge dans la perplexité - est-elle partagée ou défaite ? - elle est responsable, selon notamment le *Zand ī Wahman yasn* ou le

livre VII du *Dēnkard*, des plaies parmi les pires qu’aura eues à connaître l’*Ērānšahr*. Ainsi, tant en contexte mazdéen que dans la littérature arabo-persane, les références sont extrêmement rares où la colère d’un monarque figure au titre de ses vertus ; trois ouvrages en particulier, le *Bundahišn*, le *Testament* et le *Šāhnāme* la tiennent pour incompatible avec la fonction royale, ce qui ne saurait surprendre pour ce dernier dont l’ouverture est dédiée à une louange de l’intelligence et de la raison. Ferdowsī prête au demeurant à nombre de souverains, soit dans leurs discours du trône, soit dans les ultimes conseils qu’ils communiquent à leurs successeurs, des propos disqualifiant la colère ; le livre fourmille en même temps de situations où les plus grands monarques sont montrés en proie à leurs humeurs. Anūšīrvān en fournit un excellent exemple, ils savent toutefois retrouver leurs esprits lorsque les circonstances l’exigent. Il est néanmoins une situation qui entraîne condamnation unanime de la colère ; il s’agit du souverain qui inflige une sanction sous l’empire de cette disposition. L’analyse comparée de deux séquences mettant en scène le sage Wuzurgmihr aux prises avec le courroux de son roi confirme que, dans le récit de Ferdowsī, où le monarque est Khosrow I^{er}, ce dernier sait mettre un terme à son emportement avant qu’il n’ait provoqué des dommages irréparables, alors que dans l’anecdote de Mas`ūdī, Khosrow II, en rage, ordonne de trancher la tête du sage qui refusait de courber l’échine.

3.4. Misères royales

Engageant ce chapitre consacré à la fonction royale nous avons affecté le titre que nous avons retenu : *Une royauté en majesté*, d’un point d’interrogation que nous nous proposons ici de justifier en reprenant deux aspects que nous n’avons examinés que de façon cursive. Le premier a trait au principe selon lequel la personne du monarque serait inviolable ; on ne tuerait pas un roi. Le second se rapporte à l’idée qu’un fourreau ne peut contenir deux épées, ou, pour le dire autrement : il ne saurait y avoir deux rois.

3.4.1. On ne tue pas un roi

L’on sait comment, pour reprendre une expression chère à Ferdowsī, le ciel ayant tourné, Khosrow II, déchu, est placé sous bonne garde alors qu’un simulacre de procès est instruit à son encontre, le premier crime lui étant reproché consistant à avoir fait procéder à l’aveuglement de son père Hormezd IV, puis à son exécution. Le roi légitime, don d’Ohrmazd, médiateur entre les hommes et les dieux, ne saurait être traité comme un simple individu ; son intégrité physique serait inviolable, sous réserve du moyen terme de l’aveuglement évoqué plus haut qui, lui ôtant toute dimension cosmique, lui interdit de continuer à exercer le mandat qui lui avait été confié. C’est ainsi que, sans autre formalité,

l'Alexandre de la *Lettre* fait, sur le champ, exécuter par pendaison les familiers de Darius III (Dārā) qui ont tranché la tête de leur souverain, tout juste observe-t-il : « Voici le châtement réservé à qui ose attenter à la vie d'un roi »⁴⁷¹. Il n'est pas sans intérêt de relever, qu'avec quelques nuances quant à la forme que revêt l'exécution, la plupart des ouvrages arabopersans consultés comportent une séquence identique à celle de la *Lettre*⁴⁷², d'aucuns prêtant à Alexandre une duplicité certaine en en faisant l'instigateur du meurtre de Dārā⁴⁷³. Quant aux commentaires associés aux meurtriers du souverain, Bal'amī met dans la bouche d'Alexandre les termes de trahison, alors que Ferdowsī les maudit et que Tha'ālibī évoque « une main sacrilège »⁴⁷⁴, ce qui confirmerait l'interdit portant sur la personne royale. Ces appréciations sont toutefois à comparer à celles qui accompagnent les récits des assassinats d'autres monarques ; ainsi, s'agissant d'Hormezd IV, Ferdowsī est le seul à faire usage d'un qualificatif dépréciatif s'appliquant aux oncles de Khosrow II, traités, en l'occurrence, de scélérats (*bīdādgār*)⁴⁷⁵. Pour ce qui concerne l'exécution d'Abarvēz deux traditions narratives semblent à l'œuvre ; la première, représentée par Ṭabarī, auquel, à quelques nuances près, se conforme Bal'amī, fait état des difficultés rencontrées par Kavād II pour mener à bien son projet, plusieurs officiers chargés de cette besogne se montrent en effet incapables de la réaliser, il doit finalement recourir au fils d'un fidèle conseiller injustement puni par le roi déchu, l'assassinat perpétré, l'intéressé est immédiatement exécuté⁴⁷⁶. La seconde tradition, à laquelle appartiennent Ferdowsī et Tha'ālibī, fait également ressortir les difficultés rencontrées pour trouver un exécuteur des basses œuvres qui, chez Ferdowsī, est décrit comme scélérat « aux yeux bleus, au visage livide, au corps décharné et velu, aux lèvres pâles », se déclarant, de surcroît « étranger, sans parents ni amis dans ce pays »⁴⁷⁷ : pour sa part, Tha'ālibī évoque « un homme difforme et d'une figure hideuse, plus affreux que le dénuement après l'opulence. »⁴⁷⁸. Le dernier assassinat de *Šāhān šāh* ici retenu est celui de Yazdegerd III : aucun des ouvrages consultés ne comporte pour cette séquence de qualificatif dépréciatif appliqué au meurtrier et le *Šāhnāme* fait même preuve d'une forme de compassion à son égard, le meunier, manipulé par des ambitieux, y est présenté comme

⁴⁷¹ Boyce 1968b, p. 26. Darmesteter 1894, p. 67.

⁴⁷² Mas'ūdī fait exception en relevant, sans développer, que Dārā fut tué par Alexandre (Pellat 1962, p. 204-205).

⁴⁷³ C'est le cas de Bal'amī (Zotenberg 2001, I-2 p. 75) ou encore de Tha'ālibī (Zotenberg 1900, p. 408). Ṭabarī livre pour sa part plusieurs versions de la séquence dont certaines font d'Alexandre le commanditaire de l'assassinat de Dārā (Perlmann, 1987, p.92).

⁴⁷⁴ Zotenberg 2001, I-2 p. 77, Mohl 1976, V p. 95, Zotenberg 1900, p. 411.

⁴⁷⁵ Mohl 1976, VII p. 60-61, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 52.

⁴⁷⁶ Bosworth 1999, p. 395, Zotenberg 2001, I-2 p. 384.

⁴⁷⁷ Mohl 1976, VII p. 393, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 360. Pour d'autres figures déviques dans le *Šāhnāme*, voir par exemple, le fils du Ver, décrit comme « roux, malveillant et de mauvaise nature » (Mohl 1976, V p. 315, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 176). C'est également un homme « roux, vil de corps » que fait rechercher Khosrow II pour ruiner la ville de Ray (Mohl 1976, VII p. 269, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 235).

⁴⁷⁸ Zotenberg 1900, p. 726. Mas'ūdī serait à rapprocher de la première tradition, son texte, très bref, énonce que Kavād II commit un parricide, ajoutant qu'il fut surnommé « l'injuste », (Pellat 1962, p. 244).

un pauvre homme dont le visage est inondé de larmes avant de commettre l'acte qui lui a été commandé⁴⁷⁹.

Les souverains que nous venons d'évoquer, mais bien d'autres encore, nous songeons à ceux dont le mandat a été brutalement interrompu par un piquet de tente mal fixé, une flèche perdue ou la ruade d'un cheval⁴⁸⁰, ou encore à plusieurs des 7 monarques qui se succèdent entre 628 et 633, c'est-à-dire entre la fin du règne de Khosrow II et le début de celui de Yazdegerd III. Ces rois donc, auraient certainement souscrit à un principe bannissant le régicide qui, de fait, ne semble pas avoir appartenu à ces usages ou à ces coutumes du pays qui, selon Wuzurgmihr, constituent la chose la plus divine (ou la plus admirable) qui soit⁴⁸¹. C'est en tout cas ce que relevait Christensen :

En réalité comme en théorie, la constitution de l'empire sassanide a été le despotisme tempéré par le meurtre. Il y a là une limitation du pouvoir royal qui ne repose pas sur les paragraphes d'une constitution écrite, mais sur la conception religieuse et morale de la royauté. Or l'inhabileté du roi se manifestait de diverses manières, entre autres par le fait qu'il ne suivait pas les conseils et la direction du grand prêtre. La théorie de l'amovibilité du roi était une arme puissante dans la main des mōbadhs.⁴⁸²

Nous ne suivons pas l'auteur dans l'ensemble de ses conclusions ; en particulier, le pouvoir qu'il semble attribuer de façon très générale à la hiérarchie sacerdotale nous paraît avoir résidé, le plus souvent, dans des factions de la haute aristocratie. En revanche, nous souscrivons à l'idée, nourrie par l'analyse des faits, que le souverain incapable de remplir son mandat était voué à la destitution, et le plus souvent à la disparition : le *xwarrah* est volatile et le monarque amovible. C'est ce dont témoignent les sources que reprend la littérature arabo-persane, une forme d'impassibilité au spectacle de règnes qui se succèdent sans trop se soucier, le plus souvent, de la façon dont ils s'interrompent soudain. Au reste, tant que le ciel n'a pas tourné et que le *xwarrah* ne s'est pas envolé une obéissance, quasiment sans borne, est requise envers l'occupant du trône : un fourreau ne peut contenir deux épées.

⁴⁷⁹ Mohl 1976, VII p. 483, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 466. L'instigateur du régicide, qui s'est montré insensible aux plaidoyers des *mowbed* condamnant ses projets (p.474-483, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VIII p. 465), est en revanche qualifié de perfide (*bīdādgar*). Bal'amī indique quant à lui que le meunier tue le roi pour le dépouiller (Zotenberg 2001, II-2 p. 237) et Tha'ālibī impute le crime à la soldatesque (Zotenberg 1900, p. 747).

⁴⁸⁰ Nous faisons ici respectivement référence à Šāpūr III (m. 388), (Bosworth 1999, p. 68), Bahrām IV (m. 399), (Bosworth 1999, p. 69), et, bien évidemment, à Yazdegerd I^{er} (m. 421).

⁴⁸¹ *Če abarīgāntar ? Ēwēn ī šahr*. (Shaked 2013, p. 270-271). L'on peut également relever, qu'en dehors de l'assassinat de Dārā, les références au principe selon lequel on ne tuerait pas un roi sont assez rares dans la littérature arabo-persane. Sans pouvoir assurer l'exhaustivité de notre recension, nous l'avons trouvé à une reprise chez Tha'ālibī, il s'agit de l'épisode qui voit Kavād renversé au profit de Zamāsp (Zotenberg 1900, p. 590), et une fois également dans le *Šāhnāme*, en plus de ce qui vient d'être relevé au sujet du meurtre de Yazdegerd III, dans un cadre pré sassanide (Mohl 1976, IV p. 171).

⁴⁸² Christensen 1944, p. 262.

3.4.2. Un fourreau ne peut contenir deux épées

Le messager que Kavād II a dépêché auprès de son père déchu pour l'informer des chefs d'accusation retenus contre lui rapporte au nouveau souverain les éléments de réponse argumentés aux charges qui lui ont été exposées ; Tha`ālibī observe que le monarque est troublé et ne souhaite pas qu'il soit attenté aux jours de son père, qu'il envisage de faire enfermer à vie dans une forteresse. Les grands à l'instigation de la déchéance d'Abarvēz ne l'entendent pas ainsi : « Le fourreau ne peut contenir deux épées, ni l'*Ērānšahr* garder deux rois. »⁴⁸³. La nuit passe et les grands maintiennent leurs exigences, Kavād s'en remet à eux pour choisir l'individu chargé de l'exécution : deux questions seront ici abordées, les mécanismes présidant à la désignation d'un souverain, les décisions que ce dernier doit endosser.

Faiseurs de rois sassanides

Le roi est, on le sait un don d'Ohrmazd, pour autant, qu'en est-il plus précisément des coutumes du pays que Wuzurgmihr tenait en si haute estime, en matière de succession à la couronne, en dehors de l'appartenance à la famille royale, quels types d'orientations ou de prescriptions contenaient-elles ? Christensen observe que, « selon une ancienne coutume », « les princes qui pouvaient espérer quelque jour monter sur le trône du grand roi, devaient s'exercer, par le gouvernement d'une province importante, au métier de roi. »⁴⁸⁴. Il livre ainsi les noms d'une dizaine de souverains qui, de Šāpūr I^{er} à Hormezd III (m. 459), accédèrent à la royauté suprême après avoir fait leurs armes en administrant une province, et observe que les grands, souhaitant exclure le futur Bahrām Gūr de la succession, invoquèrent son inexpérience⁴⁸⁵. L'argument ne pouvait être opposé à son frère Šāpūr, roi d'Arménie, qui venu faire valoir ses droits à la succession, fut tout simplement assassiné⁴⁸⁶. Au demeurant, qu'une expérience de gouvernement soit apparue comme souhaitable ne dit rien des mécanismes permettant d'apprécier les dispositions qui y ont été déployées non plus qu'elle ne renseigne sur la qualité de celui ou de ceux habilités à procéder à la nomination de l'impétrant. C'est ailleurs que l'auteur répond à cette question en notant que les premiers souverains sassanides nommaient eux-mêmes leurs successeurs sans que cette succession obéisse à des règles définies : « Généralement, le roi désignait comme successeur un de ses fils, mais il pouvait choisir, si cela lui convenait, un autre membre de sa maison. »⁴⁸⁷. Il note par ailleurs que dans la période où le pouvoir royal est affaibli :

⁴⁸³ Zotenberg 1900, p. 724, pour des récits comparables chez Ṭabarī, Bal'amī, et Ferdowsī, voir respectivement Bosworth 1999, p. 381, Zotenberg 2001, I-2 p. 375, Mohl 1976. VII, p. 391.

⁴⁸⁴ Christensen 1944, p. 102.

⁴⁸⁵ Christensen 1944, p. 103.

⁴⁸⁶ Christensen 1944, p. 275.

⁴⁸⁷ Christensen 1944, p. 263.

Le roi ne choisit plus son successeur ; le royaume est, de fait, une monarchie élective dans la famille des Sassanides ; et le droit d'élire le roi appartient aux plus hauts représentants des états des prêtres, des guerriers et des secrétaires ou, en cas de dissension, au *mowbedān mowbed* seul.⁴⁸⁸

Suit une analyse de la procédure que comporte la *Lettre de Tansar*, dont l'auteur date la composition des années 557/570⁴⁸⁹, et qui conduit Christensen à conclure que l'élection du *Šāhān šāh* dépendait « en dernier ressort » du *mowbedān mowbed* à qui « était réservée, en outre, la tâche glorieuse de couronner le roi. »⁴⁹⁰ . Pour sa part, Wiesehöfer observe que chez le Sassanides, à l'instar des Arsacides, l'héritier était désigné par le souverain en fonction, mais que lorsque sa décision n'était pas claire, ou encore que des prérogatives avaient été ignorées les conflits « offraient à l'aristocratie (et au clergé) l'opportunité d'exercer leur influence »⁴⁹¹. L'auteur suggère par ailleurs l'existence d'un « conseil royal », dont la composition aura pu varier selon les époques, et qui aurait eu un rôle à jouer dans la succession des souverains, tout en observant que les sources dans ce domaine sont soit très incomplètes (comme l'inscription de Pāikūlī), soit affectées d'une coloration sacerdotale (*Lettre de Tansar*) avant de conclure :

*For Narseh and his predecessors, we might assume a "mock consultation" of the highest dignitaries of the empire, documenting an ancient right of co-determination or rather confirmation held by the nobility.*⁴⁹²

Les différents éléments auxquels l'on vient de se référer donnent un aperçu des continuités et des ruptures de l'historiographie se rapportant à la question qui nous intéresse, et chacun mérite d'être pris en compte mais aussi d'être resitué dans son

⁴⁸⁸ Christensen 1944, p. 263.

⁴⁸⁹ Par référence à la mention des Turks à laquelle procède la *Lettre* ainsi qu'aux frontières de l'empire qu'elle trace et qui n'intègrent pas le Yémen. (Christensen 1944, p. 65).

⁴⁹⁰ Christensen 1944, p. 264.

⁴⁹¹ Wiesehöfer 2001, p. 169, l'auteur illustre son propos par une référence à l'inscription de Narseh à Pāikūlī.

⁴⁹² Wiesehöfer 2001, p. 170. Dans le même sens, Wiesehöfer 2010, p. 137, qui souscrit à une proposition de Ph. Huyse: "*Huyse rightfully assumes that the regulation found by the predecessor only became valid in the course of the crowning ritual in front of the assembly of the magnates who had the right to raise an objection*". C'est le processus que l'on observe dans l'inscription de Pāikūlī (Humbach et Skjærvø 1983, p. 40-50), où, après le retrait, ou la disparition, de Bahrām III, le conflit de succession se résout par la réunion d'une assemblée destinée à approuver l'accession au trône du nouveau souverain. U. Weber 2016 observe ainsi: "*by his recourse to this ritual, which had been known since Ardašir I's time, Narseh tried to get accepted by the nobility and the rulers of the entirety of Iran, not as a usurper, but as a legitimate ruler. This is why the Paikuli inscription can be considered both as a statement of Narseh's deeds and as a legitimating document. After an unequivocal vote of his supporters, Narseh agreed "to enter the throne of Our Father and Our Forefathers with the help of the Gods, in their name and that of Our Forefathers". The fact that Narseh could also count on wide approval beyond the nobles' meeting is supported by the third list with the names of 37 followers*". On aurait ainsi observé une forme de « publicité » du processus conduisant à l'accession au trône d'un nouveau monarque, permettant à tout « intéressé » de faire valoir ses prétentions ou ses objections : une forme de publicité en quelque sorte comparable à celle qui, en droit français, régit les bans de mariage de telle sorte que toute personne ayant une observation à formuler puisse se manifester.

contexte. Un autre intérêt de ces rappels est de faire ressortir comment les Sassanides ont hérité d'institutions arsacides, le gouvernement d'une province ou le conseil royal, qui, même si leurs contenus ont évolué, se sont maintenus, du moins pour un temps. S'agissant du pouvoir de validation dont ont pu disposer les grands, ou plus exactement du pouvoir de confirmer ou encore de légitimer ou de ratifier l'accession au trône du nouveau souverain, en l'assurant de leur soumission et en procédant à son acclamation. Cette acclamation venant en quelque sorte ressouder dans la clameur ce que les jeux des clans et des factions avaient divisé dans la phase précédant la réunion de l'assemblée. Nous avons observé plus haut, à partir de Ṭabarī et de Tha`ālibī, dont nous avons également souligné les lacunes qui affectent leurs récits, que la procédure avait été pour ainsi dire, systématiquement observée jusqu'à Yazdegerd II (439-457), avant d'être moins régulièrement mentionnée jusqu'à Khosrow II, sans toutefois complètement disparaître ensuite puisque Ṭabarī en fait état pour Yazdegerd III. Christensen et Wiesehöfer mentionnent également l'un comme l'autre la *Lettre de Tansar*, le second se montrant néanmoins prudent sur la portée du dispositif que comporte le document, attitude que nous ne pouvons que partager. Nous avons expliqué plus haut les raisons pour lesquelles nous inclinons à dénuer toute portée normative à la *Lettre*, document issu des milieux curiaux du VI^e siècle qui, sur la question ici traitée, retient une position par trop exclusivement sacerdotale dont il convient de rappeler l'économie. En substance, la loi établie par le monarque, dont il est immédiatement indiqué qu'elle ne saurait être tenue pour définitive et, qu'ainsi, d'autres temps peuvent conduire à d'autres dispositions⁴⁹³, voudrait qu'il confie au *mowbedān mowbed*, au chef des scribes et à celui des armées des messages que les trois dignitaires, réunis après le décès du *Šāhān šāh*, seraient censés décacheter d'un même geste. Il est toutefois précisé que, dans le cas où l'avis du *mowbedān mowbed* est conforme à celui des deux autres, la décision est arrêtée et le peuple en est informé⁴⁹⁴. Dans le cas contraire, il appartiendrait au chef des *mowbed* de délibérer et de prier avec les *hērbed* avant d'annoncer en grandes pompes ce que Dieu aura inspiré à son cœur⁴⁹⁵. Darmesteter essaye de se convaincre de la pertinence de ce qu'il publie en relevant que les messages transmis par le roi ne contiennent que des considérations générales, car s'ils contenaient une recommandation précise « il n'y aurait pas lieu à une délibération et à un choix des trois grands officiers »⁴⁹⁶. Quant à Boyce, qui reprend souvent les notes de son devancier, elle se borne en l'occurrence à noter que : “ *The version of the Letter of Tansar has a strong clerical bias*”, et à renvoyer à la procédure que comporte le *Testament* qu'elle considère plus logique⁴⁹⁷, avis auquel nous nous rallions.

Le dispositif énoncé par le *Testament* fait suite à un long paragraphe dans lequel Ardašīr, après avoir indiqué qu'il est impératif pour un monarque de se préoccuper de sa succession, dresse la liste des calamités qu'entraîne la divulgation anticipée du nom du successeur,

⁴⁹³ Boyce 1968b, p. 61. Darmesteter 1894, p. 109.

⁴⁹⁴ Boyce 1968b, p. 61. Darmesteter 1894, p. 109.

⁴⁹⁵ Boyce 1968b, p. 62. Darmesteter 1894, p. 110.

⁴⁹⁶ Darmesteter 1894, p. 109, note 1.

⁴⁹⁷ Boyce 1968b, p. 62, note 1.

aspects que la *Lettre* n'aborde pas. Les prescriptions du *Testament* sont des plus simples : il est préconisé au *Šāhān šāh* d'écrire le nom de celui qu'il a retenu sur quatre feuillets cachetés remis à des personnes éminentes ; une fois la mort du souverain survenue, les plis sont comparés aux copies conservées chez le roi et, une fois décachetés, le successeur désigné est élevé au trône⁴⁹⁸. Si l'on questionne la littérature arabo-persane sur le formalisme qui a pu accompagner la transmission de la couronne de souverain à souverain au VI^e ou VII^e siècle, il apparaît que, selon Ferdowsī, Kavād aurait, par écrit, nommé Khosrow son successeur et confié le pli portant la marque de son sceau au *mowbedān mowbed* ; après la mort du roi, le contenu de la lettre est lu à l'assemblée qui acclame le nouveau monarque⁴⁹⁹. Toujours selon le *Šāhnāme*, une procédure comparable aurait été retenue par Anūšīrvān qui, après avoir été ravi par les réponses fournies par Hormezd à une assemblée de *mowbed*, une forme de grand oral, aurait couché sur le papier le nom de son successeur et scellé le pli avant de le confier au *mowbedān mowbed* : ce sont les deux seuls cas, dans l'ouvrage de Ferdowsī, où il soit fait mention de la procédure du pli cacheté⁵⁰⁰. Pour sa part Ṭabarī note, sans autres précisions, que c'est par un document portant son sceau que Kavād fait de Khosrow son successeur⁵⁰¹, c'est le seul cas dans lequel l'auteur fait référence à ce dispositif, absent des récits de Bal'amī, Tha`ālibī et Mas`ūdī.

Délaissions maintenant la procédure appliquée lors de la désignation de Khosrow I^{er} pour faire porter l'examen sur les circonstances qui ont présidé à son accession au pouvoir, et, plus largement, sur le règne de Kavād, pour mettre en lumière des aspects que les sources arabo-persanes renseignent peu, alors qu'ils constituent un véritable condensé d'usages susceptibles d'être observés au cours de la période sassanide. Le jeune Kavād accède au trône en 488 avec l'aide de forces hephtalites avant d'être déposé, mais non exécuté ni aveuglé, par une révolte des grands qui porte son frère Zamāsp au pouvoir en 496. C'est en 498/499, de nouveau avec l'appui des Hephtalites, mais également d'une partie de la noblesse, qu'il remonte sur le trône, peu de temps avant de conduire une campagne surprise contre Rome (503). Ces éléments mettent en évidence d'une part, que la succession ne s'est pas déroulée dans le chaos et, d'autre part, qu'il disposait alors du soutien d'une partie importante de la noblesse⁵⁰² : les hostilités avec Rome cesseront en 506 pour ne reprendre qu'en 528⁵⁰³. Entre-temps, et c'est l'intérêt de la séquence au regard de cette rubrique,

⁴⁹⁸ Grignaschi 1967, p. 76.

⁴⁹⁹ Mohl 1976, VI p. 157, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 83.

⁵⁰⁰ Mohl 1976, VI p. 535, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 455. Par comparaison, si l'on se reporte aux successions de souverain à souverain telles qu'elles sont décrites dans le *Šāhnāme*, il apparaît que la transmission de Yazdegerd II à Hormezd III se fait oralement devant l'assemblée des grands (Mohl 1976, VI p. 85, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VII p. 4), de même, si l'on remonte un peu plus loin, Šāpūr II aurait confié la régence à son frère Ardašīr III devant l'assemblée des grands, un scribe est chargé de noter ses dernières volontés, mais il n'est ici pas question de pli scellé confié au *mowbedān mowbed* ou à qui que ce soit (Mohl 1976, V p. 477, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 338).

⁵⁰¹ Bosworth 1999, p. 138.

⁵⁰² Wiesehöfer 2009, p. 402.

⁵⁰³ Schindel 2013. Voir également les observations que formule Morley 2016, p. 15-17. L'auteur, s'appuyant sur Ammien Marcellin et Procope, souligne comment les succès militaires remportés par un monarque étaient de

Kavād avait engagé, au début des années 520, des négociations avec Justin I^{er} (518-527) tendant à ce que ce dernier adopte Khosrow, de telle sorte que la succession de celui-ci puisse, en tant que de besoin, être « favorisée » par le puissant voisin⁵⁰⁴. Les négociations échouent, mais d'autres interventions extérieures dans le processus d'accession au trône des Sassanides peuvent être relevées, qui auront parfois concerné des souverains particulièrement importants : Kavād, après Pērōz, avait lui-même recouru à l'aide heptalite, alors que c'est l'allié lakhmide qui avait appuyé les prétentions de Bahrām V avant que Rome favorise le rétablissement de Khosrow Abarvēz⁵⁰⁵, quant à Pērōz, le fils de Yazdegerd III, c'est aux Tang qu'il demandera de l'aider à reconquérir son royaume⁵⁰⁶.

Deux autres éléments ressortent de l'examen des conditions d'accession de Khosrow I^{er} au pouvoir qui se rapportent l'un et l'autre aux frères du futur monarque et permettent également de revenir sur le sort de ceux de Kavād I^{er}. Le premier des frères de Khosrow, Kāvūs, l'aîné de la fratrie, était roi du Ṭabaristān⁵⁰⁷, nul doute qu'il dût, pour reprendre l'expression de Wiesehöfer, estimer que « ses prérogatives avaient été ignorées », puisqu'il contesta par une révolte l'accession au trône de son frère puîné, le sort des armes lui fut défavorable et il y perdit la vie⁵⁰⁸. Cet épisode confirme que les règles régissant la dévolution de la couronne sassanide ne comportaient pas de prime à la primogéniture, quand bien même certains princes ainsi écartés de la magistrature suprême, ont pu contester par les armes ce qu'ils considéraient comme une lésion de leurs droits⁵⁰⁹. D'un autre frère aîné de Khosrow, un certain Jam, Bosworth écrit qu'il avait perdu un œil et que, par conséquent, il était disqualifié dans la succession à la couronne⁵¹⁰, ce que nuance Christensen en observant que si la monophthalmie amenait généralement l'exclusion du trône, « cette exclusion n'était pas de rigueur »⁵¹¹. Quant aux frères cette fois non de Khosrow mais de Kavād, Valaxš et Zamāsp, la question se pose de savoir le traitement qui fut le leur après leur mise à l'écart ; selon Bosworth, Valaxš aurait été aveuglé, ce que confirme Christensen⁵¹², quant à Zamāsp,

nature à assoir sa légitimité, il insiste par ailleurs sur le rôle joué par la noblesse dans l'accession d'un prétendant au trône.

⁵⁰⁴ Schindel 2013. Wiesehöfer 2009, p. 402, Bosworth 1999, p. 138, note 356.

⁵⁰⁵ Pour des exemples du coût financier de ces aides et des concessions, notamment territoriales, qui les accompagnent voir, pour Kavād I^{er}, Bosworth 1999, p. 136, note 348 et, pour Khosrow II, Bosworth 1999, p. 315, note 738.

⁵⁰⁶ Daryaee 2009, p. 37.

⁵⁰⁷ Voir, par exemple, Bosworth 1999, p. 138, note 356.

⁵⁰⁸ Voir, par exemple, Daryaee 2009, p. 28.

⁵⁰⁹ Dès la fondation de la dynastie Ardašīr voit son frère aîné Šāpūr revendiquer le trône qu'il s'est attribué, il perdra la vie dans l'écroulement du bâtiment dans lequel il faisait étape (Bosworth 1999, p. 8), plusieurs frères aînés du même Ardašīr sont évoqués qui, ayant comploté contre lui, auraient été exécutés (Bosworth 1999, p. 9). On peut également faire état de Narseh qui revendique l'application des usages présidant à la sélection des souverains (Skjærvø 1998, p. 104) ou encore de Pērōz qui demande l'appui du roi des Heptalites en arguant de droits à la couronne qui auraient été méconnus (Bosworth 1999, p. 107), que dire enfin du triste Kavād II qui, préventivement, aurait fait exécuter 17 de ses frères (Bosworth 1999, p. 398).

⁵¹⁰ Bosworth 1999, p. 138, note 356.

⁵¹¹ Christensen 1944, p. 354.

⁵¹² Respectivement, Bosworth 1999, p. 127, note 328 et Christensen 1944, p. 351.

Bosworth note que, bien que ce soit incertain, il bénéficia sans doute du pardon de Kavād, opinion que partage Christensen⁵¹³.

Il reste, à ce stade, à analyser un peu plus avant le cas concret d'Anūšīrvān pour tenter de cerner quelles ont pu être les causes et les conditions de sa désignation à la succession à la couronne. Selon Christensen, le choix de Kavād de privilégier son fils puiné aurait été lié au fait que Kāvūs était un mazdakite « confirmé », alors que le souverain avait pris ses distances par rapport à une doctrine à laquelle il s'était précédemment attaché⁵¹⁴. Sentant sa fin venir, il aurait dicté son testament au *mowbedān mowbed* et apposé son sceau sur le pli avant de le lui confier ; l'auteur note que Kāvūs « osa » faire valoir ses droits à la succession mais que le chef des *mowbed* produisit alors le document devant le conseil des grands et suggéra de s'en tenir à la volonté du défunt, ce en quoi il aurait unanimement été suivi⁵¹⁵. Cette thèse, que l'on peut qualifier de classique, est largement reprise par Daryaei qui observe que Kāvūs, l'aîné et donc l'héritier, était soutenu par les mazdakites ; c'est toutefois sans référence à un quelconque testament de Kavād que l'auteur conclut que la cour et la hiérarchie sacerdotale se prononça en faveur de Khosrow⁵¹⁶. Ce qui ressemble à des formes de certitudes n'est pas partagé par Schindel pour qui les raisons pour lesquelles le plus jeune fils a été préféré à l'aîné « demeurent obscures »⁵¹⁷. Bien que succincte l'analyse de Bosworth présente l'intérêt de poser le Kavād de la fin de règne en monarque qui a su affermir ses positions par rapport à l'aristocratie ; il est ainsi en mesure de régler lui-même sa succession plutôt que de s'en remettre aux grands et au clergé⁵¹⁸. Ces prémisses sont partagées par Wiesehöfer qui met en évidence la façon dont Kavād, acquis à des réformes, s'est un moment appuyé sur le mouvement mazdakite ainsi que sur la fraction de la noblesse qui lui était favorable et nourrissait par ailleurs des sentiments anti-romains ; c'est la question de la succession et des liens qu'elle entretient avec les politiques intérieure et extérieure qui, à partir des années 520, conduit le monarque à un retournement d'alliance et le fait privilégier Khosrow⁵¹⁹, son frère Kāvūs n'étant au demeurant pas présenté comme un mazdakite mais comme le favori d'une fraction de l'aristocratie qui a perdu la faveur royale⁵²⁰. La formule du pseudo Jāhīz selon laquelle un souverain doit désigner comme « héritier présomptif » un prince « qui jouisse de l'agrément et de la dilection des sujets et non simplement de sa propre affection »⁵²¹, éclaire peut-être l'obscurité qu'évoque Schindel, à moins qu'il faille renvoyer, ce qui nous semble un peu court, au machiavélisme

⁵¹³ Respectivement, Bosworth 1999, p. 136, note 349 et Christensen 1944, p. 351. p. 149 Pour des souverains ou prétendants au trône ayant subi l'aveuglement en dehors, bien entendu du cas bien connu d'Hormezd IV, on signalera, en s'en tenant aux éléments fournis par Bosworth 1999 : un fils de Hormezd II (Bosworth 1999, p. 50, note 146) et Āzarmīgduxt (Bosworth 1999, p. 407).

⁵¹⁴ Christensen 1944, p. 355.

⁵¹⁵ Christensen 1944, p. 361.

⁵¹⁶ Daryaei 2009, p. 28.

⁵¹⁷ Schindel 2013.

⁵¹⁸ Bosworth 1999, p. 138, note 356.

⁵¹⁹ Wiesehöfer 2009, p. 406.

⁵²⁰ Wiesehöfer 2009, p. 403.

⁵²¹ Pellat 1954, p. 189.

souvent prêté à Kavād. Quoi qu'il en soit, il aura, au terme d'un des règnes les plus longs de la dynastie à laquelle il appartient⁵²², su léguer à son héritier un empire dont la situation financière restait fragile, mais qui avait surmonté l'effondrement provoqué par les campagnes aventureuses de Pērōz et était entré dans la voie des réformes. Il est impératif pour un monarque de se préoccuper de sa succession écrivait l'Ardašīr du *Testament*, avec tous les aléas que comporte une telle entreprise, ce qui justifie à nos yeux la place de cette rubrique sous un titre se rapportant aux misères royales. Kavād, parmi d'autres tâches, se sera engagé dans ce champ clos où pleuvent les coups les plus tordus, et, pour la seule fois dans son histoire, l'empire sassanide n'aura connu que deux souverains en plus de 90 ans ; deux souverains qui de surcroît, auront, avec des ductilités d'esprit remarquables, œuvré dans le même sens, les réalisations du second s'inscrivant, du moins en partie, dans les orientations du premier. L'on trouve ainsi réunies, dans la durée, les conditions que pose le *Testament* au salut du royaume, à savoir, qu'après la mort du roi, accède à la souveraineté quelqu'un qui lui ressemble⁵²³. Autre misère royale, la postérité de Khosrow éclipse celle de son père que la littérature arabo-persane, à quelques nuances près, classe dans la catégorie, peu fréquentable, de ceux qui souscrivent aux innovations religieuses ; mais, n'appartient-il aux monarques de connaître tous les secrets du monde sans pouvoir s'en décharger sur quiconque ?

Tous les secrets du monde

Des lignes que l'on a consacrées au *Šāhān šāh* et à ses yeux, on se souvient que, selon la formule du pseudo Jāhīz, le roi pasteur doit être informé des intentions les plus secrètes de son troupeau et que, s'il vient à négliger cet aspect, « il n'a plus de pasteur que le nom et de pouvoir que l'apparence. »⁵²⁴. L'on se souvient également des réflexions qui ont porté sur le discernement du monarque et du conseil que donne l'Ardašīr du *Testament* à ses successeurs de ne pas succomber à la faiblesse au point « de ne pouvoir porter tout entier le poids de son secret »⁵²⁵ ; ainsi, l'étau se resserre et, quelles que puissent être ses bonnes dispositions, un monarque est un individu d'une espèce particulière, à qui l'on ne saurait impunément accorder sa confiance, le salut, relève même un chapitre du livre VI du *Dēnkard*, pouvant résider dans le mensonge⁵²⁶. L'on ne sait si c'est à cette anthropologie triste que fait référence l'Ardašīr du *Šāhnāme* qui, adressant à tous ses derniers avis, relève que :

⁵²² Il n'est surpassé dans ce domaine que par Šāpūr II et Khosrow I^{er}.

⁵²³ Grignaschi 1967, p. 69.

⁵²⁴ Pellat 1954, p. 184.

⁵²⁵ Grignaschi 1967, p. 78, précité.

⁵²⁶ Dk. 6. 325 – C8, Shaked 1979, p. 150-151, cité plus haut.

Le roi prend sur lui tous les chagrins de la royauté, et ne s'inquiète pas du dommage qui peut lui en revenir.⁵²⁷

Pourtant, les postulants à la magistrature suprême se bousculent et des exemples de luttes sourdes ou exacerbées ont été donnés dans la rubrique précédente, d'autres épisodes, il est vrai fort peu nombreux, donnent à penser que des pénuries de candidats remplissant les conditions requises ont pu être constatées à certaines époques. En dehors de la succession de Yazdegerd I^{er} où les grands, ne souhaitant pas porter sur le trône un fils du roi défunt, élèvent à la fonction suprême un certain Khosrow, qui bien que régulièrement investi, présente la singularité de ne pas figurer dans la liste des souverains de la dynastie, l'on songe, bien évidemment, à l'ultime période sassanide. La fratrie de Kavād II a subi les exécutions que l'on sait et la lecture des sources arabo-persanes met en évidence que c'est bien par défaut qu'il est procédé à l'investiture de souverains, quand bien même certaines dispositions et réalisations, on l'a noté, sont associées à leurs mandats. Il semble néanmoins que cette période a également vu porter au trône des individus requis d'office, voir contre leur volonté, tel, le très éphémère Pērōz II de Ṭabarī⁵²⁸. Ce n'est pas contre sa volonté que Šahrvarāz accède au trône mais la façon, des plus crues, dont Ṭabarī relate l'évènement, n'entretient aucun rapport avec la joie qui saisit habituellement le nouveau monarque sur laquelle nous nous sommes attardé plus haut⁵²⁹. Autorisons-nous ici une parenthèse portant sur l'autre monde et la visite guidée que la lecture de l'*Ardā Wirāz Nāmag* nous a permis d'entreprendre. Souvenons-nous du *wahišt* et de ses stations de la lune et du soleil, la seconde (qui est également celle des bonnes actions), est réservée aux âmes de ceux qui, bien qu'ils n'aient pas épousé la *Weh dēn*, sinon elles séjourneraient au Garōdmān, ont exercé la bonne royauté ou le (bon) gouvernement ou le (bon) commandement ; quant à la station de la lune (et des bonnes pensées), elle est explicitement réservée à ceux qui n'ont pas épousé la *Weh dēn* mais dont les autres actes méritoires, implicitement il ne peut s'agir que de l'exercice de la royauté, du gouvernement ou du commandement, les distinguent des élus dont les âmes séjournent à la station des étoiles. Souvenons-nous également que, malgré des lectures redoublées, nous n'avons identifié, dans la description du *dušox* à laquelle procède Ardā Wirāz, qu'une seule âme de souverain où elle a tout loisir pour méditer les mauvais traitements infligés à ses sujets. Gageons donc que pour être le fruit d'interpolations sans lesquelles on ne s'explique guère certaines incohérences du texte⁵³⁰, l'*Ardā Wirāz Nāmag* dans la version dont nous disposons, est également le fruit de

⁵²⁷ Mohl 1976, V p. 375, Khaleghi-Motlagh 1987-2008, VI p. 227. Pour d'autres allusions au poids de l'exercice du pouvoir dans le *Šāhnāme*, voir, par exemple, les propos prêtés à Homāy cédant le trône à Dārā (Mohl 1976, V p. 45), ou encore ceux de Dārā expirant pour qui les joies du pouvoir sont des peines (Mohl 1976, V p. 89).

⁵²⁸ Bosworth 1999, p. 408.

⁵²⁹ Bosworth 1999, p. 402, "He proclaimed himself king, but when he sat down on the royal throne, his belly began to gripe, and this affected him so violently that he had no time to get to a latrine..." La scatologie n'est pas le propre de Ṭabarī, voir, au sujet du futur Kavād II, Zotenberg 1900, p. 714.

⁵³⁰ En dehors des populations des deuxième et troisième stations du *wahišt* que l'on vient d'évoquer, on notera, avec Gignoux, que certains résidents du Garōdmān sont, sans raison, cités à deux reprises (Gignoux 1984, p. 164) et, avec Gheiby 2004, p. 84, qu'Ardā Wirāz pénètre à deux reprises dans le *dušox*. (Gignoux 1984, pp. 174 et 191, Vahman 1986, pp. 202 et 208).

l'idéologie royale sassanide pour qui Rašn ne pouvait, en quelque sorte, procéder qu'avec deux balances, la première pour les humains dans leur généralité, la seconde réservée aux souverains ; à moins, considération intempestive, que ces deux poids deux mesures soient seuls à même de témoigner de la souveraine condition, entendre de ses gloires et de ses misères⁵³¹.

Les derniers aspects que l'on évoquera ici se rapportent à des fins de règnes, en prenant dans le *Šāhnāme* les exemples de deux adversaires qui, comme souvent dans l'ouvrage, sont également liés par les liens du sang ; il s'agit en effet du grand-père touranien Afrāsīāb et de son petit-fils Kay Khosrow archétype du bon monarque iranien. C'est donc la fin pour Afrāsīāb, les troupes de Kay Khosrow sont en route pour Gangdiz ; le roi déchu, informé, avait tenu secret ce qu'il avait appris « et était parti dans une nuit sombre, sans rien dire à personne »⁵³², Kay Khosrow après s'être rendu maître de la forteresse et y avoir séjourné un moment, retourne en Iran, inquiet que son ennemi rassemble de nouveau une armée ; rien de tel ne survient et la séquence à venir est de nature à illustrer ce trait de la *Lettre* qui veut que rien ne soit plus misérable qu'un sage aux mains des ignorants ou « qu'un roi que la mauvaise fortune précipite du trône vers la mendicité »⁵³³, elle renvoie également aux écrans contemporains et aux images de tyrans renversés :

Pendant ce temps, Afrāsīāb errait partout sans trouver de nourriture et de repos. Son esprit était inquiet, son corps s'usait ; il craignait toujours un danger. Alors il voulut choisir dans le monde un lieu où son âme pût jouir de tranquillité, et son corps de santé ; or il y a près de Berda une caverne sur le haut d'une montagne rocheuse qui touche les nues, et Afrāsīāb, ne voyant ni au-dessus de lui un faucon qui volât, ni au-dessous des traces de lions ou des tanières de sangliers, y porta des vivres, y fit sa demeure de peur et de mort, et tailla dans la caverne une chambre élevée ; c'était un lieu éloigné de toute ville et près d'un cours d'eau : appelle-le l'antré d'Afrāsīāb.⁵³⁴

Comme il se doit, le fugitif est découvert et conduit devant Kay Khosrow qui lui tranche la tête. L'épisode suivant est tout aussi éloquent, même s'il ne constitue pas, à proprement parler, une illustration de la misère royale : il voit les Iraniens célébrer leur victoire puis, sans solution de continuité, comme si sa vie ne tenait qu'à l'accomplissement de sa vengeance, le vieux Kay Kāvus disparaître ; quant à Kay Khosrow, il a également accompli sa *xwēškārīh*, en témoigne ce chapitre du *Šāhnāme* qui s'intitule « Kay Khosrow prend la vie en dégoût »⁵³⁵. Il

⁵³¹ Gheiby 2004, p. 87, suggère, en comparant les versions pehlevie et persane de l'AWN., que la première correspondrait à une version plus sacerdotale, la seconde appartenant à une autre tradition, plus séculaire et épique. En regard de l'AWN., le MX apparaît comme peu contaminé par l'idéologie royale, il énonce ainsi que l'opération de pesage à laquelle se livre Rašn ne favorise ni le juste ni le pécheur, ni les seigneurs ou les dirigeants par rapport à des individus de la plus petite condition (*ān ī xwadāy ud dahibed abāg ān ī xwurdagtom mardōm dādestān rāst dārēd.*) (MX. 2. 120, MacKenzie 1993, West 1885).

⁵³² Mohl 1976, IV p. 179.

⁵³³ Boyce 1968b, p. 33. Darmesteter 1894, p. 76. Le premier membre de la proposition, celui qui se rapporte au sage, est à rapprocher d'un propos de Wuzurgmihr : « *What is the most unfortunate ? Being in company with the wicked and the ignorant (Če astānagōmandtar? Hamīh ī abāg wattarān ud dušgāhān)* ». Shaked 2013, p. 272-273.

⁵³⁴ Mohl 1976, IV p. 197.

⁵³⁵ Mohl 1976, IV p. 215.

n'a plus d'ennemis et se craint lui-même, car il appartient aussi à la race du Tūrān, « pleine de magie »⁵³⁶, il sombre dans la crise tout autant existentielle que mystique. Ici se termine l'évocation des misères royales, Srōš lui apparaît en songe qui l'invite à régler ses affaires terrestres, ce à quoi il s'emploie, le dernier chapitre que l'ouvrage lui consacre énonce que le monarque « se rend dans la montagne et disparaît dans la neige »⁵³⁷ et la parousie sera la rétribution d'un règne sans égal. Ferdowsī n'en dit pas plus mais l'on sait qu'il reviendra à Kay Khosrow d'assister Sōšāns lors de la *Frašgird*⁵³⁸.

Selon la *Lettre*, Alexandre aurait fait exécuter sur le champ les familiers de Dārā qui avaient tranché la tête de leur souverain : à quelques nuances près, l'épisode figure dans les ouvrages arabo-persans et l'opprobre jeté sur les assassins confirme le principe de l'inviolabilité de la personne royale : on ne tue pas un roi ! Comment pourrait-il au demeurant en aller autrement ? Le roi légitime est un don d'Ohrmazd, médiateur entre les hommes et les dieux, doté lui-même de qualités divines, il est le seul à échapper à la banalité de l'humaine condition qui veut que chaque individu, quels que soient son rang et sa fonction, ressortisse d'un état social. On ne saurait donc être surpris que, dans le simulacre de procès instruit à l'encontre de Khosrow II, le premier crime qui lui soit reproché est d'avoir attenté à la vie de son père Hormezd IV. Au reste, à y regarder plus avant, le principe que l'on vient d'énoncer semble s'étioler ; l'on ne trouve guère, s'agissant du meurtre d'Abarvēz, que Ferdowsī et Tha`ālibī pour fournir des descriptions de l'exécuteur des basses œuvres l'assimilant à une créature dévique et, si l'on remonte à l'assassinat d'Hormezd IV, Ferdowsī est seul à appliquer des qualificatifs dépréciatifs aux oncles d'Abarvēz. Toutefois, dans le cas de l'assassinat de Yazdegerd III, sa compassion se portera sur le meunier, en larmes au moment d'accomplir son forfait. Nombre de souverains sassanides, qui ont à bas bruit rejoint les poubelles de l'histoire, auraient certainement souscrit à un principe bannissant le régicide qui ne semble pourtant pas avoir fait partie de ces coutumes du pays si chères à Wuzurgmihr. Suivons par conséquent Christensen lorsqu'il évoque, au sujet de ces usages, une théorie de l'amovibilité du souverain ; sa légitimité est jaugée à son habileté à faire face aux situations complexes qu'il doit affronter et aux solutions toutes pratiques qu'il lui appartient de dégager, sans trop heurter frontalement les intérêts divergents de ceux qui l'entourent. En définitive, la théorie du mandat divin apparaît comme dotée d'une implacable cohérence, le mandat est, par définition, révocable, donné il peut être repris ; le « ciel » tourne, le *xwarrah* s'envole et chute le monarque.

Portant l'examen sur les règles s'appliquant à la dévolution de la couronne sassanide on aura relevé que, selon Christensen, une dizaine de monarques avait été élevée à la magistrature suprême après avoir éprouvé leurs dispositions dans le gouvernement d'une

⁵³⁶ Mohl 1976, IV p. 215.

⁵³⁷ Mohl 1976, IV p. 265.

⁵³⁸ Voir, par exemple, Dk. 3. 343, de Menasce 1973, p. 317.

province importante. Au vrai, aucune contrainte théorique ne préside au choix du *Šāhān šāh* qui, s'il doit appartenir à la famille royale, peut tout aussi bien être un fils du monarque en place qu'un autre membre de sa maison. Aucune prime à la primogéniture donc, toutefois, on aura noté que les revendications fleurissent d'aînés éconduits qui considèrent que leurs prérogatives ont été méconnues. Le monarque puissant désigne son successeur, c'est le cas des tout premiers sassanides et plus tard, semble-t-il, de rois tels que Šāpūr II, Kavād I^{er} et Khosrow I^{er}, qui, le cas échéant, procèdent à une forme de consultation informelle des grands, auxquels il revient, en toute hypothèse, de légitimer ou de ratifier le nouveau souverain par acclamations, pratique, si l'on se fie à Ṭabarī et à Tha`ālibī, qui aurait été scrupuleusement observée jusqu'au milieu du V^e siècle, et moins systématiquement par la suite, sans pour autant tomber en désuétude. Lorsque le monarque est moins puissant, ou lorsqu'il a disparu sans avoir procédé au choix de son successeur, la décision revient à un conseil restreint, dont la composition aura pu évoluer, où siègent les membres les plus éminents de l'aristocratie et de la hiérarchie sacerdotale, sans qu'il faille, nous nous en sommes expliqué, accorder le moindre crédit à la procédure décrite par la *Lettre de Tansar*.

L'étude du cas concret que fournit le règne de Kavād I^{er} et des conditions dans lesquelles Khosrow I^{er} lui succède sont riches d'enseignements ; ils condensent de surcroît en un laps de temps bien circonscrit plusieurs traits observés en matière de dévolutions de la couronne au cours de la période sassanide. Les négociations engagées par Kavād pour faire adopter son fils Khosrow par Justin, et ainsi favoriser son accès au trône, n'aboutiront pas mais permettent de rappeler que certains des souverains sassanides, et non des moindres, ont dû leur couronne à l'appui que des forces étrangères ont apporté aux prérogatives qu'ils revendiquaient. L'étude de cette période resserrée met également en évidence que les usages sassanides en matière de dévolution de la couronne, loin de constituer un corpus de normes figées, laissaient une part importante au pragmatisme et à l'habileté manœuvrière des prétendants, ainsi qu'au jeu des clans sur lesquels ils s'appuyaient. La séquence analysée confirme enfin, il y a là comme une constante anthropologique, que malgré les obligations pesant sur la fonction, la solitude qui la caractérise et les risques auxquels elle expose, c'est plus la pléthore de candidats que la pénurie qui se manifeste, sauf à l'ultime fin de la période où l'assassinat de la fratrie de Kavād a pu conduire les faiseurs de rois à susciter des vocations qui ne s'étaient pas spontanément exprimées. Kavād II avait-il réellement aspiré à la royauté, n'est-il pas plutôt le fruit des circonstances ? Aucun doute n'est en revanche permis pour Šahrvarāz, pourtant le registre auquel a recours Ṭabarī pour relater la façon dont il monte sur le trône témoigne plus d'un grand moment de solitude que de la joie royale qui a pu être par ailleurs célébrée ; nul doute que Ṭabarī ait ainsi entendu salir l'usurpateur, mais il est à noter que Tha`ālibī trouve des accents comparables pour décrire le pâle Kavād II. La *Lettre* émet l'idée qu'il n'est rien de plus misérable qu'un sage aux mains des ignorants ou qu'un monarque précipité du trône à la mendicité. Les lignes que le *Šāhnāme* consacre à la fin d'Afrāsīāb en sont une illustration, en même temps qu'un pont jeté entre les légendes, les siècles et l'actualité de nos écrans offrant en spectacle les regards éperdus des tyrans déchus.