

*Pour tous, en toute langue
française*

SUPPLÉMENT AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

sous la direction de

Jacques BRIEND

Professeur d'Écriture sainte
à l'Institut catholique de Paris

et

Michel QUESNEL

Professeur d'Écriture sainte
à l'Institut catholique de Paris

Directeur honoraire

Henri CAZELLES

PUBLICATION FAISANT PARTIE DU PROGRAMME DE RECHERCHES
DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES
CENTRE D'ÉTUDE DES RELIGIONS DU LIVRE
(LABORATOIRE ASSOCIÉ AU C.N.R.S.)

Fascicule 74

SUSE – SYNAGOGUE

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS

87, boulevard Raspail - PARIS-VI^e

2003

NIHIL OBSTAT
Paris, le 30 juin 2003
Michel DUPUY, P.S.S.

IMPRIMATUR
Paris, le 30 juin 2003
Maurice VIDAL, P.S.S.
Vic. episc.

TOUS DROITS RÉSERVÉS - PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 74

SUSE

F. Suse dans l'histoire (suite). G. Les religions à Suse. G.1. La religion suso-élamite, par F. Vallat, directeur de recherche au CNRS. G.2. Le zoroastrisme à Suse. G.3. Suse et le judaïsme de la déportation orientale, par M.-J. Stève (†), du CNRS. G.4. Le christianisme à Suse et en Susiane, par C. et F. Jullien. H. Bibliographie.

SYNAGOGUE

I. Le vocabulaire synagoga. II. L'archéologie et l'origine de la synagogue. III. Le développement de l'institution synagoga. IV. Les fonctions d'une synagogue et les titres de fonction. V. La lecture de l'Écriture et l'homilétique dans l'ancienne synagogue. VI. Réclamations coutumières et prières à la synagogue. VII. La Synagogue et l'Église dans le Nouveau Testament, par Ch. Perrot, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris. VIII. Les mosaïques synagogales, par A. Contessa, docteur.

CORRIGENDA

Suse

col. 372, ligne 34, lire $\tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\ \epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$ au lieu de $\tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\ \epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$

col. 372, ligne 37, lire $\epsilon\pi\iota\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$ au lieu de $\epsilon\pi\iota\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$

col. 372, dernière ligne, lire $\pi\rho\omicron\varsigma\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$ au lieu de $\pi\rho\omicron\varsigma\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$

col. 373, ligne 4, lire $\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$ au lieu de $\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$

col. 373, fin de la ligne 6, lire $\tau\alpha$ au lieu de $\tau\alpha$

col. 373, ligne 22, lire $\epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$ au lieu de $\epsilon\nu\ \Sigma\upsilon\sigma\sigma\omicron\iota\varsigma$

col. 373, fin de la ligne 44, lire $\epsilon\nu$ au lieu de $\epsilon\nu$

col. 444, dernière ligne, lire $m\bar{a}r\text{-}a\bar{h}\bar{a}t\bar{i}(\text{-}su)$ au lieu de $m\bar{a}r\text{-}a\bar{h}\bar{a}t\bar{i}(\text{-}su)$

col. 460, 12^e ligne avant la fin, lire $Un\text{-}ta\bar{s}\text{-}DINGIR.GAL$ au lieu de $Un\text{-}ta\bar{s}\text{-}DINGIR.GAL$

col. 479, ligne 5, lire $(sunk)/ESSANA$ au lieu de $(sunk)/ESSANA$

col. 481, ligne 4, lire « Mazzini » au lieu de « Mazzini »

col. 485, ligne 7, lire Cyrus ($Ku\text{-}ra\bar{s}$) au lieu de Cyrus ($Ku\text{-}ra\bar{s}$)

col. 486, ligne 40, lire « Ayadana » au lieu de « Apadana »

Dans les transcriptions des langues orientales anciennes, le « a » est parfois rendu par un « ā », le « h » par un « ḥ », le « s » par un « š », voire par un « ṣ » et le « š » soit par un « fi », soit par un « β », selon que la lettre était en capitale ou en petite capitale.

Ces dernières erreurs se répètent dans le chapitre *F. Suse dans l'histoire*, notamment à partir de la colonne 447 ; avec les clefs livrées ici, le lecteur restituera aisément les lettres correctes dans les mots concernés.

LISTE DES SIGLES

Pour les références bibliographiques les plus courantes, se reporter aux listes des sigles qui figurent en tête et aux col. 638-644 du tome X, et qui ont été éditées en tirés à part et vendues au prix de 4,80 €.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

F.9.2. Suse dans l'histoire parthe

Vers 238 avant J.-C. Arsacé, chef de la tribu des Parnes, nomades du nord-est de l'Iran, envahit la satrapie de Parthyène et proclame la création d'un État parthe. Mais il faudra attendre un siècle pour que les Arsacides s'imposent à Suse. Le royaume parthe est loin d'être affermi ; la lutte contre les Séleucides continuera jusqu'en 129 av. J.-C.

La phase séleuco-parthe à Suse (ca 175-147 av. J.-C.)

Antiochus IV (175-164) sera le dernier souverain à marquer, moins fugitivement que ses successeurs, la présence grecque à Suse. Il essaiera de relancer son rôle de relais entre le golfe Persique et Séleucie du Tigre. Son monnayage se distingue par la présence d'une déesse au « polos » – probablement une Artémis/Nanaïa – qui manifeste la tendance de la communauté susienne à privilégier les divinités orientales. Plusieurs des actes d'affranchissement gravés sur les murs du temple de Nanaïa la Susienne sont faits sous son règne (*SEG* VII, 15, 18 ? 19).

Intermède élyméen (ca 147-140 av. J.-C.)

En 147, un roi d'Élymaïde, territoire voisin de la Susiane, Kamniskirès I (nom dynastique, de l'élamite : *kapniškira* « gardien du trésor, trésorier ») s'empare de Suse, et y frappe monnaie. Les Élyméens en seront très vite chassés par le parthe Mithridate I, mais les Séleucides n'y reviendront jamais.

Mithridate I (ca 171-139/8)

(cf. Justin, XXXVIII, x, 6 ; XLI, vi, 8 ; LXII, i, 1)

Gravité sur ses premières pièces de bronze, au droit des monnaies, la tête de Tyché, Mithridate aurait ainsi marqué d'emblée son bon-vouloir à l'égard des Grecs. « On a l'impression que son pouvoir dut s'établir sans violence et d'une façon favorable à l'élément gréco-macédonien de la cité » (Le Rider 1965, p. 374). La communauté susienne, qui pouvait voir sur ses monnaies un roi parthe recevant son investiture d'Apollon, ne devait pas pressentir alors l'annonce d'un changement radical. De fait, Suse demeurera une *polis* de modèle grec jusque dans la première moitié du 1^{er} s. ap. J.-C.

Témoignage important pour les débuts de la présence parthe : le trésor n° 7, découvert à Suse, en 1933-1934 sur le versant oriental de la Ville Royale. On y trouve, après Séleucus IV et Kamniskirès, la suite des rois parthes : Mithridate I, Phraate II – règne interrompu par l'usurpateur Tigraios – et Artaban I dont les pièces sont les plus récentes du lot.

La tradition orientale du monarchisme absolu s'est déjà manifestée lorsque Phraate I a désigné comme son successeur son frère Mithridate I, mais n'a guère eu d'influence sur les institutions et le gouvernement de Suse. Mithridate I n'était pas encore maître de son empire : il a dû lutter contre le royaume Gréco-Bactrien (entre 160 et 155) ; la Médie était toujours entre les mains d'un Séleucide (Robert 1963, p. 76) ; il dut arracher Suse aux Élyméens. Bientôt cependant Mithridate sera couronné roi à Séleucie du Tigre et va transférer la capitale du royaume à Ctésiphon.

Ses successeurs, Phraate II (139-127) et Artaban I (127-124), devront faire face aux « barbares » de l'Est, et Suse tombera, à deux reprises, pour peu de temps, entre les mains d'un usurpateur local et du séleucide Antiochus VII.

C'est l'époque où l'on a noté un fléchissement de l'activité commerciale à Suse ; l'arrivée des monnaies de bronze de la capitale se fait plus rare, et le sera encore jusqu'à la seconde moitié du règne de Mithridate II (Le Rider 1965, p. 347).

De Mithridate II (ca 124-90) à Orode II (ca 58-53 av. J.-C.)

Au début du règne de Mithridate, le trafic commercial reste limité ; le redressement s'ébauchera avec le commencement du 1^{er} s. av. J.-C., lorsque arrivent les pièces de bronze de la capitale et, avec elles, les marchands. Les succès militaires et la politique de Mithridate sont bénéfiques pour Suse. En 122 il avait stoppé les ambitions du roi de Characène, qu'il a su ménager et sauvegarder ainsi ses propres débouchés sur les ports du golfe Persique. Il va s'ingénier aussi à contrer la concurrence des Lagides d'Égypte qui évitent le golfe dans leur route maritime vers les Indes. À la fin du 1^{er} s. av. J.-C. des contacts sont établis entre les Parthes et la Chine.

De 53 av. J.-C. à la fin de la période parthe à Suse

Le monnayage de bronze, qui représentait jusqu'ici l'importance de l'institution municipale, est remplacé vers 53, par des drachmes d'argent, ce qui témoigne de nouveau d'un certain affaiblissement du trafic entre Séleucie du Tigre et Suse (Séleucie de l'Eulaios). Les Arsacides sont engagés alors dans les guerres contre les Romains.

La situation prend un nouveau tour à Suse avec Phraate IV (40-3 av. J.-C.). Les Romains ont été vaincus ou contenus à l'ouest de l'Euphrate : les Arsacides sont les maîtres du Moyen-Orient ; c'est alors que Séleucie de l'Eulaios, en 31/30, abandonne une nouvelle fois son nom pour devenir Phraata de Suse : *Φράατα τὰ ἐν Σοῦσοις*. Cette seconde métonymie, comme on l'a vu pour la première, suppose que, dans le même temps, des travaux importants sont entrepris qui renouvellent l'aspect de la cité. Mais la population n'a pas changé et l'administration de la cité est encore entre les mains des Grecs. Les deux épigrammes en l'honneur du stratège/stratiarque Zamaspès, distantes d'une trentaine d'années, sont de cette époque (cf. *SEG* VII, 12 et 13). Elles laissent entrevoir des ouvrages d'envergure destinés à draguer le cours d'une rivière (le Gondeisos, sans doute une dérivation prise sur l'Ab-e Diz ou la Karkha) dont l'assainissement a redonné la fertilité à une zone livrée au désert. Il y eut à n'en pas douter d'autres initiatives qui transformèrent la ville dont l'administration est toujours entre les mains des Grecs. Mais on peut se rendre compte aussi de la collaboration entre les deux éléments de la communauté susienne : ce Zamaspès est certainement un Iranien, son nom se retrouve dans l'anthroponymie perse (cf. avest. *Jamāspa*, Justi 1963, p. 109 ; Mayrhofer 1973, 8.1821 : *Zamašba* = grec *Ζαμάσπης* ; Gignoux 1972, 38a, 68b : *Jamāsp*, parthe : *z'm* ['sp] ; pers. *Zamāsp*).

C'est à cette époque qu'il faut attribuer les deux têtes sculptées, l'une de femme, de bonne facture grecque, identifiée par certains avec la reine Musa, épouse de Phraate IV, et la tête d'homme qui appartient à la tradition artistique parthe (cf. plus haut col. 395, 505-506). On a là un témoignage supplémentaire de la fusion gréco-iranienne qui constituerait le fonds de la communauté susienne.

Au début de notre ère, sous Artaban II (ca 10-38), le pouvoir de la « polis » à Suse commence à s'effriter. Si le roi écrit en langue grecque aux édiles, il empiète en réalité sur leurs prérogatives (*SEG* VII, 1) ; peu à peu Suse s'intègre à l'empire ; les légendes grecques des monnaies sont désormais gravées en pehlvi. Le dernier roi parthe à frapper monnaie à Suse sera Vardanès I (ca 39-45 ap. J.-C.).

Peu de temps après l'an 45, les Élyméens s'emparent une seconde fois de Suse ; les émissions de bronzes élyméens commencent à partir de 75. Cette nouvelle occupation, qui durera près d'un siècle et demi, ne semble pas avoir rompu le contact avec Séleucie du Tigre. Mais dès le début du 2^e s.

ap. J.-C., Suse va subir les effets de la dégradation progressive de l'empire : offensives romaines qui se répètent, concurrence des Lagides qui évitaient depuis longtemps le golfe Persique dans leur route vers les Indes, puis celle des Palmyréniens qui emprunteront la voie directe de la Characène à l'emporium de Vologésias sur le Canal Royal, tout près de Séleucie (Maricq 1959, p. 271). Le trafic commercial de Suse est durement touché : entre 111 et 206 de notre ère « Suse, qui avait réussi à maintenir une certaine activité... dut renoncer presque entièrement à son rôle au cours des années suivantes et jusqu'à la conquête sassanide » (Le Rider 1965, p. 431).

Cependant si Suse n'est plus une capitale, si elle a perdu sa position de nœud routier obligé du commerce international, les fouilles récentes semblent bien indiquer que l'expansion et l'économie de la ville parthe se prolongent jusqu'à la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., au-delà de la régression commerciale. Il faudrait en chercher les raisons dans le développement de l'agriculture, « source de richesse pour les classes dirigeantes, quelles que soient leurs fonctions dans cette activité (propriétaires fonciers ou marchands) » (Boucharlat 1985, p. 75). Les deux épigrammes en l'honneur de Zamaspès faisaient allusion, à n'en pas douter, à ce regain d'activité agricole.

La fin de l'empire parthe à Suse

On ne sait pas à quel moment Artaban IV reprit Suse aux Élyméens. En 215 ap. J.-C., il fait graver à Suse une stèle funéraire en l'honneur du satrape Khwāsak (cf. plus haut col. 507). Le dernier roi parthe trouvera la mort, vers 224, dans sa tentative de s'opposer aux empiètements d'Ardešīr, un vassal de Perside qui sera couronné « Roi des Rois » en 226 et sera le premier souverain sassanide.

Les sources écrites de l'histoire parthe

On peut renvoyer à Widengren 1983, p. 1264-1269. À propos des textes cunéiformes babyloniens, qui font simplement l'objet de la n. 1, p. 1265, citant les études de J. Epping et J.N. Strassmaier (1888 à 1891 et 1893), ajouter l'article de Geller (1997, en part. les p. 45-46) où il est fait allusion à des textes cunéiformes d'époque hellénistique et arsacide jusqu'au 1^{er} siècle. Le texte daté le plus récent, de l'an 75 de notre ère, est une sorte d'« almanach astrologique », comme la plupart de ces documents qui ont surtout l'intérêt de nous fournir des repères chronologiques. Ils proviennent en général du Sud mésopotamien. Mais un corpus de 129 textes cunéiformes d'époque arsacide : Artaban I (127-124) et Mithridate II (124-190), représente les archives administratives d'un temple de Babylone (cf. van der Spek 1998). Aucun texte aussi tardif n'a été trouvé à Suse.

Pour l'histoire générale de l'époque parthe : Debevoise 1938 ; Pigulevskaja 1963 ; Chaumont 1973a et 1984 ; Bivar 1983 (nouvelle chronologie : p. 98-99) ; Shahbazi *et al.* 1986 ; Wolski 1993 ; Dabrowa 1998 ; Wiesehöfer (éd.) 1998.

Études sur l'art et l'architecture : Ghirshman 1962, p. 1-117 ; Schlumberger 1970, p. 67-73 ; Colledge 1986 ; Lecuyot 1993 ; von Gall 1998, p. 75-94.

F.10. L'ÉPOQUE SASSANIDE (224 -641/2)

Décrivant l'aspect de la « 5^e ville du chantier A de la Ville Royale » (= niv. V), Ghirshman supposait que Suse avait été l'ultime bastion de la résistance d'Artaban IV qui s'était porté à la rencontre de son vassal rebelle de Perside, Ardešīr (cf. Ghirshman 1952a et b, p. 9). En réalité, le lieu précis de la bataille décisive reste vague et la « ville 5 » du chantier de Ghirshman est plus ancienne. Par ailleurs, les historio-

graphes arabes et persans signalent que des combats violents se déroulèrent dans le Khuzistan, al-Ahwāz des Arabes (cf. Widengren 1971, en particulier les p. 743-744). Il est tout à fait vraisemblable que la ville de Suse fut prise alors dans la tourmente. En revanche, la date est plus sûre : 224 ap. J.-C., et Ardešīr ne paraît pas s'être attardé dans la région ; en 226 il se proclamera « Roi des Rois » à Ctésiphon.

F.10.1. Le contexte archéologique

Les fouilles anciennes

Pour les travaux anciens sur le site – fouilles de Morgan et de Mecquenem – les mêmes remarques s'imposent que pour l'époque parthe.

Parmi les trouvailles « de basse époque », tout juste à glaner : de l'Acropole, une lampe de bronze à anse en forme de croix (MDP I, p. 122, fig. 259) ; de l'Apadana, une estampille sassanide (MDP I, p. 73, fig. 88).

Du « palais sassanide » au « Donjon » (MDP XXIX, p. 70-76 ; plan à la p. 71, fig. 60), on ne trouve à retenir, comme matériel assuré, qu'une figurine de bronze de femme dansant (MDP XXV, p. 222-223, fig. 69), une cuillère-fourchette en cuivre (MDP XXIX, p. 76, fig. 62) et, surtout, un buste de statuette en marbre blanc qui appartiendrait à une œuvre romaine de la fin du 1^{er} ou du début du 2^e s. de notre ère (voir maintenant Martinez-Sève 1996b, p. 175-178). En revanche, malgré ses incertitudes, le plan de cette résidence ne peut être négligé.

Amiet (1967, p. 277-279, fig. 8 à 12) a rassemblé et commenté quelques objets sassanides du Musée du Louvre, en provenance de Suse, d'un autre niveau artistique : coupe nacelle et coupe cannelée sur pied, en argent, coupelle en cristal à monture d'or, une autre en jadéite, un médaillon de collier d'or à incrustations de grenats. En est loin cependant des richesses de l'orfèvrerie sassanide, coupes, aiguières et plats à décor au repoussé, gravé ou moulé, qui proviennent des autres villes de l'empire. Dans cette relative indigence, il faut voir sans doute le reflet que nous renvoient les fouilles plus récentes.

Les fouilles sous la direction R. Ghirshman

Ville Royale : Chantier A

(cf. Ghirshman 1952a et b, p. 7-9, fig. 7 à 9 ; Gasche 1997, p. 172)

La couche VR A III

La ville de Suse n'a pas été abandonnée ni ses habitants transférés vers d'autres lieux ; après les saccages de Šāpūr II, la population y surviva petitement jusqu'à l'arrivée des Arabes au 7^e siècle.

On peut, avec Ghirshman (1952a et b, p. 6-7), dédoubler en deux phases les vestiges de la couche A III : IIIb (ou III intermédiaire) et IIIa.

– A IIIb (= III intermédiaire). Du 4^e au 6^e s., d'après Ghirshman. Au-dessus de la couche stérile de A IV, le terrain est occupé par quelques maisons de briques crues qui ont encore livré des cruches émaillées bleues ou vertes, typiquement sassanides. La trouvaille d'une « archive » comprenant une dizaine de bulles d'argile à inscriptions pehlevies nous apprend qu'une nouvelle et dernière fois Suse a changé de nom (Ghirshman 1952a et b, p. 6, fig. 6). Šāpūr II la refonde sous la dénomination Šūs ī ēr-kar, c.-à-d. « Suse faite iranienne » ; elle n'est plus qu'un « canton » et le titre de capitale provinciale passe à la nouvelle fondation de Ērān-xwarrah-Šāpūr-šahrastān = Karkā d-Lādān des sources syriaques chrétiennes, le site actuel d'Ivan-e Kerkha à un peu moins de 20 km au nord de Suse (voir à ce sujet : Gyselen et Gasche 1994).

Une partie de la population de Suse fut déportée dans la nouvelle capitale provinciale parmi laquelle figuraient des chrétiens ; le siège épiscopal y a été transféré en même temps. Un peu plus tard cependant, en 420, les synodes de l'Église syriaque signalèrent deux évêques, à Suse et à Karkā d-Lādān.

Les travaux de 1969 à 1979 (cf. Boucharlat 1987a, p. 179-204 ; p. 282-289, fig. 72-75)

Chantier Apadana-Est (et VR Apadana)

Les fouilleurs signalent la « faible importance des niveaux sassanides » par rapport à l'occupation du terrain au 1^{er} s. ap. J.-C.

- Apadana-Est, couche 5 et VR Apadana couche 2 ?

Une première période sassanide est représentée dans ce secteur par les couches 5b-5a (Apadana Est) et 2 ? en VR. Apadana (cf. Boucharlat 1987a, p. 179-180, et fig. 52-53). Le matériel de ces niveaux s'apparente à celui de VR A IVb de Ghirshman : fin de l'époque parthe et début de l'époque sassanide. De nouveaux types apparaissent malgré des survivances anciennes, et ce qui paraît le plus notable, de l'avis du fouilleur, « c'est la disparition d'autres formes qui paraît le mieux caractériser ces niveaux 5b-5a » (Boucharlat 1987a, p. 201). Les formes du répertoire des couches hellénistiques (5f-d), déjà rares dans la couche parthe moyen 5c, « ne sont plus du tout attestées dans ces niveaux ».

Il semble qu'un hiatus assez important sépare ces couches des suivantes : 4 b-c.

- Apadana-Est, couches 4 b-c. Cette période se signale par la présence de massifs de pisé, qui traversent les couches antérieures jusqu'au niveau des constructions achéménides. Si le matériel céramique recueilli entre ces massifs reste forcément d'interprétation ambiguë, les formes des jarres en particulier sont nettement différentes de celles de la période antérieure. (cf. Boucharlat 1987a, p. 282-283, fig. 72 : 1-2, 5-9).

C'est en 1976, au cours de ces fouilles du secteur de la Porte de Darius, que fut mise au jour une petite jarre ; elle contenait, fermée par un bouchon de terre un trésor monétaire de 1 171 drachmes d'argent (cf. Gyselen 1977 ; Boucharlat 1987a, p. 284-285, fig. 73 : 2). La monnaie la plus ancienne est datée de l'an 45 du règne de Khosrau I (531-579) ; 1 168 pièces sont du règne de Khosrau II (591-628) dont les plus récentes de l'an 38 de son règne. Ce trésor a donc été enfoui après 628, à la veille de l'invasion arabe.

- Apadana-Est, couches 4a et Apadana VR, couche 4 (cf. Boucharlat 1987a, p. 202-204). Cette période voisine avec les premiers vestiges islamiques, mais il a été possible aux fouilleurs d'en séparer trois groupes céramiques : deux à l'emplacement de la Porte de Darius (Apadana), un autre contre le mur de soutènement du Palais. Ce matériel se distingue à la fois de celui des couches sous-jacentes et de celui de la franche époque islamique (voir Boucharlat 1987a, p. 284-289, fig. 73-75). Dans ce dernier quart de siècle sassanide les potiers des ateliers susiens n'ont pas changé leurs techniques du jour au lendemain. Leur production nouvelle pourrait bien attester l'importance d'un renouveau qui s'amorçait : « changements dans l'art de bâtir, renouvellement des formes de la céramique et réapparition du décor ».

E.10.2. Les sources écrites

Inscriptions royales sassanides

L'absence de Suse dans les grands textes officiels gravés sur la pierre – Naqš-e Rostam, Naqš-e Rājab,

Hājjīābād, Bīšāpūr, etc. – est le signe que la vieille capitale a définitivement perdu son importance. Dans la liste de son empire, Šāpūr I cite en troisième lieu seulement la Susiane (ŠKZ 2) et la capitale de cette province sera désormais Hormizd-Ardešīr (= Ahwāz), dont le roi s'attribue la fondation (cf. Maricq 1958, p. 306, n. 12). Suse ne figure pas davantage dans l'énumération des fondations religieuses distribuées parfois hors du cercle royal, comme à ce « satrape de Gundēšāpūr » (ŠKZ 62).

Mais de ce silence des textes royaux, on ne saurait conclure que Suse n'était plus alors qu'une ville morte ; on trouvera ailleurs des preuves de sa vitalité.

Les sources syriaques

« Les sources syriaques sont précieuses pour l'histoire de la période sassanide parce que, bien que secondaires par rapport aux sources iraniennes officielles, elles sont de l'époque même et traitent davantage du vécu des chrétiens nestoriens à l'intérieur de l'empire » (Gignoux 1999, p. 83-84).

Ces sources syriaques sont essentiellement les Actes des martyrs persans, mais aussi le recueil des Synodes Orientaux nestoriens (*Synodicon orientale*), la Chronique d'Arbèles, dans ses parties les plus anciennes, la Chronique Anonyme (Guidi 1903), la Chronique de Séert (X^e s.) en arabe, histoire nestorienne du III^e au VII^e s. ; plus tardivement la Chronique de Michel le Syrien (1166-1199).

Une bonne partie de la vie de Mānī (216/7-276) a eu pour théâtre la Susiane ; selon la Chronique de Séert (I, II, 228 [18]) il aurait même été mis à mort à Suse sous Šāpūr II, ce qui est inexact : son supplice eut lieu à Gundēšāpūr, à la fin du règne de Vahrām I (273-276) ; cf. à ce propos : Puech 1967, p. 141, n. 225 et 1972, p. 537.

On trouvera en G4 l'utilisation de toutes ces sources pour l'histoire du christianisme à Suse et en Susiane.

Historiographes persans et arabes

Postérieurs à la période sassanide – près de 200 ans pour les plus anciens –, leur apport reste marqué par cet éloignement des événements et des réalités.

Tabarī (m. 923), signale qu'on trouve à Suse le cercueil du prophète Daniel et que Šāpūr I y aurait installé des prisonniers ramenés de ses expéditions victorieuses à travers la Cilicie, la Cappadoce et jusqu'à Antioche. Un grand nombre de ces déportés furent transférés à Gundēšāpūr, dont l'empereur Valérien lui-même, qui furent employés par la suite à la construction de la digue-barrage de Šūstar (cf. Nöldeke 1879, p. 58-59). On a là comme l'écho de l'inscription de Naqš-e Rostam qui relate la troisième campagne de Šāpūr I contre Valérien et les déportations en Perse, Parthie et Susiane (ŠKZ 19-36).

Mas'ūdī (m. 956) ajoute des précisions sur les activités importées par les prisonniers de Šāpūr I « dans la région de Suse, de Tustar et différentes villes de la Susiane ». Les déportés « s'établirent et se multiplièrent dans cette contrée, et c'est de cette époque que date la fabrication, à Tustar, du brocart tustarī et autres variétés de soieries, de la filasse (*khazz*) à Suse » (cf. Mas'ūdī, § 185-186).

Ta'ālībī (m. 1038) croit savoir que Šāpūr I, soigné à Suse, y résida jusqu'à la fin de sa vie (Zotenberg [éd.] 1900, p. 531-532).

La Chronique anonyme de Guidi (1903) relate la dernière et inutile résistance à Suse, en réalité à Šūstar, du général persan Hormizdān/Hormuzān, vaincu par le chef arabe Abū Mūsā.

Balāḡurī (m. 892) raconte la fin pitoyable d'une ultime tentative de Yazdgird III, le dernier souverain sassanide,

réfugié à Ispahan : les 300 hommes, dont un grand nombre de « princes » (*vāspuhragān*) de la cour, envoyés en ambassade à Suse auprès d'Abū Mūsā, capitulèrent honteusement et passèrent à l'Islam (Goeje [éd.] 1866, p. 373).

F.10.3. Suse dans l'empire sassanide

Déchue depuis longtemps de sa qualité de capitale d'empire, puis de résidence du satrape de Susiane, et alors qu'on ne dispose que de sources insuffisantes – lacunes des témoins archéologiques, textes silencieux ou sujets à caution – Suse sassanide est une ville dont l'histoire en grande partie nous échappe. On peut, tout au plus, proposer un canevas dans lequel on essaiera d'intégrer contexte archéologique et données textuelles.

La phase partho-sassanide

L'existence d'une phase partho-sassanide : couche 5a de la séquence Apadana-Est, qui aurait précédé les importantes installations du chantier VR A IVb reste une hypothèse plausible (cf. Labrousse et Boucharlat 1972, p. 65 ; Boucharlat et Labrousse 1979, p. 71). Elle représenterait la faible reprise qui a suivi la chute de l'empire parthe. Dans la conjoncture politique générale, c'est la période durant laquelle Ardēšīr I (224-241) et Šāpūr I (241-272), harcelés par les Scythes et les Kouchans dans l'Est, par les Romains dans l'Ouest, parviennent avec peine à poser les bases de l'empire. Les textes sont muets sur Suse. Comme contexte archéologique : à la couche 5a on peut ajouter, avec précaution, le « palais sassanide » du Donjon dont les fondations sont en contact étroit avec des vestiges parthes.

Dates à envisager : de 224 (couronnement d'Ardēšīr I) à 260 (premiers succès de Šāpūr I sur les Romains).

Prospérité temporaire

La deuxième phase amorce une période prospère consécutive aux victoires de la 3^e campagne de Šāpūr remportée sur l'empereur romain Valérien, aux environs d'Édesse en 260. Avec Valérien, Šāpūr aurait déporté en Iran des prisonniers, par dizaines de milliers, légionnaires pour la plupart, employés à des travaux qui vont modifier considérablement la situation économique de la Susiane : routes, ponts, barrages. Les retombées de ces changements, favorisés par les zoroastriens, ont dû se faire sentir à Suse qui a pu être comparée alors à un « marché agricole ».

Urbs depopulata

L'importante couche de décombres qui couvre les ruines de VR A IV représente un hiatus dont on ne peut évaluer l'étendue. Mais il est peu probable que la ville ait été totalement désertée : en partie détruite vers 350, ce que l'on peut considérer comme une troisième phase dans l'histoire de la ville n'aura duré qu'une dizaine d'années, jusqu'à l'arrivée des déportés de Šāpūr II après sa victoire d'Amid en 359-360.

Renouveau

On sait par les Actes des Martyrs II, 316-324, Bedjan (1891), les auteurs arabes comme Mas'ūdī (§ 609), Ta'alībī (Zotenberg 1900, p. 530) que certains de ces déportés furent répartis dans le Khuzistan et en particulier à Šūš (voir Kettenhoffen 1994, p. 298-299). La couche Chaour 2a 1, constituerait donc la base archéologique de cette longue période qui s'étalerait de 360 à 628, date de la dernière pièce du trésor monétaire de Khosrau II (590-628). L'impact qu'aurait produit une arrivée massive de déportés, presque toujours choisis parmi une main-

d'œuvre spécialisée, n'est ainsi guère sensible sur les chantiers de fouilles.

La fin

Dernière phase de l'histoire de Suse sassanide : de 628 à 641/2 : déclin accéléré dont témoignent les vestiges de VR A IIIa, Apanada-Est 4a, et probablement VR Apadana 1.

Conclusion

Pour étoffer le canevas proposé ci-dessus, il faudrait prendre en considération les données interrégionales qui débordent le cadre de la cité. Ces données rendent compte de la permanence de Suse tout au long d'une histoire au cours cahoteux. Elles expliquent aussi la disparition de villes artificielles comme Karkā d-Lāḡān ou Gundēšāpūr qui n'avaient pas les avantages naturels de Suse : voies de communication, commerce, agriculture et élevage.

Depuis les débuts Suse était sur la route incontournable qui menait vers les richesses naturelles de l'Est iranien. Au III^e millénaire déjà les « marchands » susiens sont présents aussi dans le Nord, à Godin Tépé par ex. Une fois intégrée, sous les Achéménides, à un empire, Suse, capitale, était à la croisée des chemins venant du golfe Persique, « route royale » vers Babylone jusqu'à Sardes, ou bien Persépolis et Écbatane.

À l'époque sassanide, la création par Šāpūr I du pont de l'Āb-e Dīz (Dizfūl) favorise de nouveau les échanges du Golfe vers Écbatane et la « route de la soie » depuis qu'Ardēšīr I s'est rendu maître de la Mésène-Characène. Au cours de la dernière période sassanide des objets importés de la Chine des T'ang sont vraisemblablement arrivés à Suse par la voie maritime.

Il y a donc un commerce sur longue distance qui véhicule des produits de luxe à partir de pays « exotiques », mais de Suse partent aussi des produits de fabrication artisanale, sortis, entre autres, des ateliers de tissage des déportés de Šāpūr II qui ont contribué pour une part à la relance de l'activité de la ville.

Amorcée à l'époque hellénistique, on l'a vu, la politique de restauration, sous Šāpūr I, des systèmes d'irrigation, un moment délaissés à la fin de l'époque parthe, a trouvé un regain de vitalité. Les grands barrages de Šūštar dérivent vers le sud de la Susiane une partie des eaux du Kārūn, tandis que la partie centrale était irriguée, jusqu'aux abords de Suse, par les ponts-barrages de Pa-i Pul qui captaient les eaux de la Karkha. Quant au pont de l'Āb-e Dīz à Dizfūl, un éventail de voies d'eaux, en partie souterraines (qanats), arrosait le terroir de Gundēšāpūr.

Ces « atouts » naturels, et, plus particulièrement, l'exploitation des richesses agricoles de l'ensemble de la région, contribuèrent à retarder le déclin de Suse (cf. Boucharlat 1985, p. 80 ; Wenke 1975-1976 ; Wenke et Pyne 1990).

F.11. L'ÉPOQUE ISLAMIQUE (641/2 - CA 1300)

L'invasion de la Perse par les Arabes s'est faite en plusieurs temps, mais à cadence rapide. Deux facteurs externes ont contribué à accélérer les événements : la présence dans le sud de la Mésopotamie de tribus arabes en effervescence, à l'écoute des premiers succès de l'Islam, et, dans une part moindre, la présence de communautés chrétiennes qui n'avaient pas oublié les persécutions à répétition de certains souverains sassanides.

Parmi les facteurs internes, qui ont contribué à l'épuisement et à la dislocation de l'empire perse : les guerres sans fin contre les Romains, la pression incessante des nomades sur le front Nord-Est du pays, les féroces luttes dynastiques ou féodales.

Les Lakhmides, ces Arabes du Sawād mésopotamien que les Sassanides considéraient comme un État tampon sur leurs marches méridionales, avaient déjà pris la mesure de cet affaiblissement avant l'affrontement direct. Les bédouins Bekr b. Wā'il avaient échappé au contrôle des Perses et harcelaient leurs avant-postes ; leur victoire dans la bataille de Dhū Qār (région de Kūfa) vers 635 fut un prélude. En 641/642 le chef arabe Abū Sabra précédant les troupes d'Abū Mūsā, fait son entrée dans la ville de Suse sans trouver de résistance (Tabarī, 1, 5, 2566, 5). D'après Yāqūt (Barbier de Meynard [éd.] 1970, p. 327) : « La dernière place qui tomba au pouvoir des musulmans est Sūs ». En réalité au cœur du Fars Iṣṭāḥr résistait encore et il fallut plus d'un siècle aux Arabes pour venir à bout de la province du Ṭabaristān (actuel Mazandéran).

Tout porte à croire que Suse, avant même la conquête, n'était déjà plus tout à fait perse, comme en témoignent les fouilles où l'on voit dans certaines couches archéologiques, qu'on a pu appeler arabo-sassanides, « les premiers signes des changements et de l'expansion économique dont les fruits seront recueillis plus tard à l'époque islamique ancienne » (Boucharlat 1987b, p. 365).

F.11.1. Le contexte archéologique

Les travaux de 1946 à 1968

Pour l'ensemble des fouilles – qui n'abordent vraiment l'époque islamique qu'avec les travaux de Ghirshman sur la Ville Royale – on a proposé une séquence de trois périodes du milieu du VII^e s. au début du IX^e (cf. Rosen-Ayalon 1974). L'assemblage caractéristique des couches islamiques se compose essentiellement d'un riche répertoire céramique, de verres, de panneaux de stuc, éléments fragmentaires de cette civilisation, « mais d'une continuité exceptionnelle ».

Du milieu du VII^e au VIII^e siècle (période pré-abbasside, ou arabo-sassanide)

La couche VR A IIIa

Les débuts de l'Islam à Suse témoignent d'un « haut degré artistique, basé sur l'héritage de traditions précédentes » (Rosen-Ayalon 1974, p. 283). La céramique – vases, coupelles, cruches – qui apparaît dans cette couche présente déjà tous les traits qui se poursuivront à travers toute l'époque islamique. Elle se divise en deux grandes classes : céramique non glacée, avec ou sans décor. Le décor est très varié dès le départ : gravé, incisé, peigné, appliqué, estampé, imprimé et moulé, à peinture. La céramique glacée, qui prendra de plus en plus d'importance, est également très riche, qu'elle soit monochrome ou polychrome : glacée à décor moulé, émaillé, à couleur bleu/noir ou bleu/vert, à surface jaspée ou lustrée (voir spécimens de la céramique non glacée de cette période : Rosen-Ayalon 1974, Appendice II, niveau III).

D'emblée Suse manifeste son importance « pour nos connaissances de la civilisation musulmane à ses débuts et son rôle majeur dans l'histoire de la céramique » (*ibid.*, p. 283).

Dans le secteur VR II (cf. Kervran 1987)

Couche ID (650-750). Stratification proposée par Miroschedji (1987, p. 12). Aucune structure, mais tessons typiques comme l'œnochoé à profil ovale, lèvres pincées, pâte de couleur verdâtre : (Kervran 1987, p. 53, fig. 35 : 15 ; Rosen-Ayalon 1974, p. 24-25) ; fragment de coupe à décor bleu (oxyde de cobalt) sur fond blanc (Kervran 1987, p. 53, fig. 35 : 14).

Secteur oriental de l'Apadana : couche 4 (Kervran 1974, p. 29)

Installations sur le bord du tell : le matériel trouvé sur le sol d'un grand habitat est daté du VII^e siècle. Précisions à propos de la date d'abord proposée : période sassanido-islamique, 2^e-3^e quart du VII^e s., à la suite de la découverte d'un trésor sassanide en 1976, (Kervran 1977, p. 88). Matériel de la période la plus ancienne : Kervran 1977, fig. 3 : 6 ; fig. 25 : 1, 6 ; fig. 26 : 7 et 8. Céramique fin VII^e/début VIII^e s. : fig. 26 : 1, 2 ; fig. 27 et 34.

En 1984 sont publiés les travaux exécutés de 1976 à 1978, en contrebas de ce secteur, par Hardy-Guilbert (1984). À la base des structures qui s'étagent par paliers sur les pentes du tell, le matériel céramique islamique est mêlé à la poterie parthe et sassanide. Seul un sol plâtré appartient à cette période (couche 4).

Échantillons du matériel céramique : Hardy-Guilbert 1984, fig. 34 ; fig. 12 : 3 ; 22 : 3 ; 29 : 3 ; 30 : 5, 6. Pour les objets en verre, pierre ou métal, voir Kervran 1984c.

Période de transition

C'est durant cette première phase de la présence arabe à Suse jusqu'à la fin du VII^e s., que l'on trouve sur le site un monnayage de transition, à légendes arabo-sassanides, arabo-byzantines, précédant la réforme monétaire du calife 'Abd al-Malik (684-705). Cette instabilité est à l'image de « cette période si mouvementée qui s'étale entre la prise de Suse par les armées arabes et la fin du premier siècle de l'Hégire » (cf. Gyselen 1984, p. 237-245 ; MDP xxxvii, p. 46 ; J. Walker 1960, p. 52-65 et Pl. 7, *passim*). Quelques témoins de cette période dans le matériel des couches de destruction du « Palais du Chaour » (Boucharlat et Labrousse 1979, p. 69).

F.11.2. De la fin du VIII^e au IX^e siècle

C'est la période au cours de laquelle se développent et s'épanouissent les « formules originales » du premier siècle de l'Hégire. Le chantier type est représenté par les fouilles de la Ville Royale A II (VR A II) de Ghirshman entreprises dès 1946 (Ghirshman 1952a et b, p. 4-5) et étudiées plus tard par Rosen-Ayalon (1974).

Chantier VR A II (pour une vue panoramique de A II, v. Rosen-Ayalon 1974, Pl. 1 : b)

La partie Ouest du chantier était occupée par une vaste résidence d'où provient la plupart du matériel qui a servi de base en particulier à notre connaissance de la céramique et des verres de cette époque. Évolution de la céramique non glacée de cette couche, souvent avec décor incisé ou peigné (Rosen-Ayalon 1974, App. II, niveau II), mais aussi développement des premières formules de la céramique glacée, monochrome ou polychrome. Les coupes sont apparentées à la production contemporaine de Samarcande, telles les coupes à fond blanc-ivoire avec motif central noir ou brun ou bleu profond sur fond blanc. En même temps apparaissent des panneaux de stuc, richement décorés, héritage d'une tradition sassanide tardive (cf. Ghirshman 1952a et b, p. 5, fig. 4 ; Rosen-Ayalon 1974, Pl. 3a ; Pl. 67 : g). Voir à ce sujet Hardy-Guilbert (1990) qui souligne la « réelle importance de cet art décoratif dans la ville islamique à ses débuts ».

C'est sur ce chantier que fut trouvé, en 1948, un trésor de 1 130 dirhems d'argent du VIII^e-IX^e s., qui date parfaitement cette couche A II (cf. Ghirshman 1952a et b, p. 5 ; Miles 1960).

Chantier Ville Royale II (Kervran 1987, p. 53-54)

La couche 1C de ce secteur est datée par la céramique de ca 750 à 880, mais aucune structure ; connue seulement

par deux puits. Spécimens de la poterie, fig. 35 : 9-13. Même matériel, mieux connu dans les chantiers de l'est de l'Apadana.

Niveaux islamiques du secteur Est de l'Apadana. Couche 2 (cf. Kervran 1977, p. 89-90 ; Hardy-Guilbert 1984, p. 133, 144)

Ce sont les innovations techniques en matière de décor céramique qui caractérisent cette période en même temps que les influences venues de l'extérieur qui dénotent l'essor que va prendre la ville islamique de Suse. L'auteur partage cette période en deux phases : « pré-samarienne », des couches III et II du secteur, milieu du VIII^e s., et « contemporaine de Samarra », couche I, IX^e siècle.

Ces innovations concernent principalement les glaçures et surtout les techniques du décor polychrome ; précédant la production des ateliers de Samarra, les pièces à ton vert (oxyde de cuivre) ou bleu de cobalt se répandent dans le monde islamique. Présence d'une poterie à parois fines dite *egg-shell*.

« Période d'apogée », celle du IX^e s., contemporaine de Samarra. « Les potiers exploitent toutes les possibilités de la polychromie ; ils négligent les pièces non glacées dont le décor s'appauvrit à l'extrême ». Production indépendante cependant qui confirme la vitalité de l'artisanat susien.

F.11.3. X^e et, probablement, début du XI^e siècle

Chantier Ville Royale A I (cf. Ghirshman 1952a et b, p. 3-4 ; Rosen-Ayalon 1974, *passim*, plan de la couche A I : Pl. Ia)

Le réseau urbain de cette première couche du Chantier VR A, est assez dense : maisons ou boutiques ; au fond d'une rue, « ensemble de constructions avec une cour dallée de briques cuites disposées en spirale ». Céramique commune abondante, surtout à décor incisé, ou vernissée et émaillée (voir Ghirshman 1952a et b, p. 3, fig. 1 ; coupe à émail noir sur fond gris). Nombreux verres, objets de bronze, monnaies. Certaines chambres étaient ornées de panneaux de stuc sculpté (voir Ghirshman 1952a et b, p. 4, fig. 2 ; Hardy-Guilbert 1990, p. 276-278, fig. 4). Les autres chantiers sont beaucoup plus restreints, mais complètent ces données.

Chantier Ville Royale II (Kervran 1987, p. 54)

Couche IB (ca 940-990). Occupation représentée par des murs et surfaces à carreaux de terre cuite, « jaunâtre ou rosée » (22 × 22 × 4 ou 4, 5 cm), disposées selon une double orientation orthogonale ou diagonale, qui caractérisent cette période (cf. autres références dans Kervran 1987, n. 104). Parmi le matériel, survivance de la céramique fine *egg-shell* ; les fragments de poterie à décor lustré et la technique du décor « sgraffitto » sont à attribuer au X^e siècle (cf. Kervran 1987, fig. 35 : 8, 2, 6).

Secteur à l'est de l'Apadana (Hardy-Guilbert 1984, p. 133-145)

Couche I. Description de l'habitat ; habitations A, B et C (Hardy-Guilbert 1984, p. 133-138 et fig. 38) ; dispositions des carrelages, p. 138, fig. 10. Céramique de cette couche : p. 202, fig. 37.

Pour l'ensemble du matériel archéologique de cette période : IX^e-X^e s., dite « post-samarienne », consulter les deux études de M. Kervran : céramique (1977, p. 90-161) ; pour les objets en verre, pierre et métal (1984, p. 211-235).

Ville Royale II (VR II). Premier tiers du XI^e s. (Kervran 1987, p. 54-55)

Couche IA. Dans ce chantier la couche IA est représentée par une grande fosse (722) qui « apparaît comme le dernier épisode de l'occupation » islamique sur ce secteur de la Ville Royale. Cette « vaste fosse d'exploitation de terre à brique... témoigne de l'abandon de ce quartier, dans le courant du X^e siècle ».

À partir de cette période une grande partie de la population musulmane de Suse va se transporter sur le tell de la Ville des Artisans.

La « Ville des Artisans » (VdA), ou la Nouvelle Suse

(cf. les études groupées dans CDAFI XIV, p. 7-120 ; plan de situation sur l'ensemble du site, p. 10, fig. 1, et sur le tell de la VdA, p. 12, fig. 2 ; localisation de chantiers ouverts par Ghirshman sur la VdA de 1948 à 1951 : Steve et al. 1980, p. 110, fig. 14 et notre fig. 5 *supra*, col. 399-400)

À l'exception importante de la première installation d'un groupe de population iranienne à Suse, au début du VII^e s., sur le versant Nord-Ouest du tell, mise au jour par R. Ghirshman, de 1948 à 1951 (chantier 12a-b ; cf. MDP XXXVI), les multiples sondages effectués sur ce site n'avaient guère livré que des tombes des époques parthe ou sassanide. Les vestiges islamiques, parfois de plusieurs mètres d'épaisseur, qui surmontaient ces tombes, n'ont donné lieu à aucune publication. Mais, au cours de la même campagne de fouilles, en 1947-1948, le chantier 4 s'avérait plus intéressant ; l'architecte de la Mission, A. Jullien, relevait avec minutie le plan d'une mosquée dont Ghirshman (1947-1948) donnera une brève communication.

Reprise des travaux sur ce secteur de 1976 à 1978

La mosquée (cf. Rougeulle 1984 ; relevé des fouilles à la fig. 4 [hors texte] ; plan de Jullien (1947) aux p. 14-15, fig. 3)

Après un abandon du chantier pendant plus de trente ans qui a vu le pillage systématique des briques cuites, il a fallu chercher au-dessous du niveau des sols les murs d'une mosquée plus ancienne.

— *La mosquée ancienne* (Rougeulle 1984 ; relevé des fouilles à la fig. 4 [hors texte] et plan schématique à la p. 17, fig. 5 ; restitution en élévation : p. 21, fig. 9). Les premiers dégagements ont révélé que l'on « était en présence de deux mosquées superposées ». La première mosquée fut construite sur l'emplacement de sépultures parthes. Le plan rectangulaire, 48 × 37, 70 m, orienté par les angles, enferme une cour centrale carrée, bordée au sud-ouest par une salle de prière à trois travées de colonnes de briques ; les trois autres côtés sont occupés par des galeries à une seule travée. Le mur d'enceinte, 1, 85 m d'épaisseur, est renforcé par des contreforts et les angles de la face Sud-Ouest par des bastions proches du carré. Aucun accès n'a été mis au jour ; la fig. 9 restitue une entrée placée logiquement entre les deux bastions. L'absence de mirhâb et de minaret confirme la conjecture d'une date ancienne.

Datation de l'ancienne mosquée (Kervran 1984b, p. 94) : « L'emploi conjoint de la brique crue et de la brique cuite de grande dimension », de même que les sols de terre battue, suggèrent de proposer une date de construction avant 670 lorsque « les traditions de l'architecture sassanide étaient encore en usage ».

— *La mosquée récente* (Rougeulle 1984 ; relevé des fouilles à la fig. 4 [hors texte] ; plan schématique à la

p. 22, fig. 10 ; plan des fouilles de 1947 [Julien] : p. 23, fig. 11 ; schéma de restitution en élévation de la mosquée récente : p. 35, fig. 19). La nouvelle mosquée est une reprise amplifiée de l'ancienne qui mesure alors 56, 70 × 46, 50 m et une superficie de 2 636, 5 m². L'organisation de l'espace est restée quasiment identique : cour carrée, salle de prière plus vaste (4 travées), portiques plus profonds, à 2 travées. Un minaret a été aménagé, et remanié plusieurs fois, dans le bastion Est.

Quelques fragments d'un décor épigraphique en terre cuite et des briques moulées en forme d'*X*, déjà signalés par Ghirshman (1947-1948, p. 78), ont survécu (CDAFI xiv, p. 108-111 = Pl. 4 à 7). Il s'agit d'inscriptions, à deux modules, en caractères coufiques.

Date de la mosquée récente (Kervran 1984b, p. 94-95) : une monnaie, recueillie sur le sol le plus ancien, à légende arabo-pehlvie de 701-702 et sortie de l'atelier de Suse, (p. 94, fig. 50), marque le *terminus a quo* du nouvel édifice ; la céramique du début des agrandissements est datée de même de la fin VII^e - début VIII^e siècle (Kervran 1984a, p. 60-62, fig. 31 : 10-11). On peut donc retenir la date de ca 700 de notre ère pour la reconstruction. La poterie permet également de situer des réfections au x^e et début XI^e siècle (Kervran 1984a, p. 62-63, fig. 32 : 10 et 11), au XI^e s. (p. 15-16). « La construction de ces deux bâtiments se situe en tout cas avant la révolution architecturale qui, en Iran à la fin du XI^e s., va donner aux mosquées... leur physionomie particulière, celle des bâtiments à cour centrale et à quatre iwāns axiaux » (Rougeulle 1984, p. 39).

Le Bâtiment oriental

(Kervran 1984, p. 40-59 ; relevé des fouilles à la fig. 23 [hors texte] ; vue axonométrique : p. 41, fig. 21 ; élévation restituée : p. 46, fig. 25)

En poursuivant leurs travaux au nord-est de la mosquée (1976-1978) les fouilleurs ont rencontré les ruines d'une construction rectangulaire d'une quarantaine de mètres de longueur sur 24 m de façade. L'espace mis au jour se compose d'une étroite cour centrale bordée sur deux côtés de petites cellules, 8 d'une part et au moins 10 de l'autre. Presque toutes ces cellules ont une profondeur de 4 m, et de largeurs diverses mais ne dépassant pas 2, 65 m. L'entrée, sur la façade entre deux pilastres saillants, est flanquée à l'intérieur de deux petites pièces faisant fonction de porterie.

Malgré son inachèvement (Kervran 1984b, p. 95), cette structure est manifestement à intérêt collectif, sur le modèle des caravansérails (*hān*), gîtes d'étape (*manzil*), hôpitaux (*biemāristān*), écoles (*madrasa*) ou couvents (*hānegāh* en persan, *hānqāh* en arabe). La destination du bâtiment de Suse ne fait aucun doute : on a le témoignage direct du voyageur historiographe arabe Muqaddasī qui a été reçu fort courtoisement dans les parages de la mosquée de Suse par des soufis, dans la seconde moitié du x^e siècle (Muqaddasī ; Goeje 1906, p. 415-416). La création, un peu plus tard à Suse, d'un *hānqāh* est sans doute liée à la présence du Tombeau de Daniel, comme à Jérusalem à proximité du tombeau d'Ibn Karrām (cf. Chabbi 1978, p. 1057).

Datation. L'amas considérable de tessons exhumés des ruines n'a aucun lien avec l'occupation du bâtiment ; la datation proposée, XI^e s., est déduite de la comparaison entre le matériel de la VR A et du secteur Est de l'Apadana qui ne se poursuit guère au-delà de 950-1000, et le matériel du Chaour (voir ci-dessous) assigné à la seconde moitié du XII^e - début XIII^e siècle.

Les échantillons les plus caractéristiques de cette masse de céramique islamique en provenance du comblement du

Bâtiment oriental est donnée dans Kervran 1984a, fig. 33 à 49 et p. 116 (= Pl. 12).

Secteur du Chaour

Les derniers vestiges archéologiques de Suse : une sucrerie d'époque islamique (Boucharlat 1979 ; Kervran 1979)

Construit sur les ruines du palais d'Artaxerxès II, l'ensemble abrite dans un rectangle de 35 × 15 m, trois longues salles avec installations de cuves et bassins ; de part et d'autre de ce bâtiment deux grands fours et une chambre de remplissage des résidus des fours. La découverte de moules à sucre a permis d'identifier ce complexe, remanié à trois reprises. On sait par les écrivains de cette période, comme Muqaddasī, que la canne à sucre était cultivée dans le Khuzistan, et Ibn Hawqal (Kramers et Wiet [éd.] 1964, p. 251), avant lui, précisait qu'on en produisait de grandes quantités à Suse.

La datation, deuxième moitié du VI^e/XII^e ou début du VII^e/XIII^e siècle (Kervran 1979, p. 187), s'appuie sur un matériel diversifié mais convergent : fragment de monnaie de l'atabeg de Sindjār (1170-1197), céramique, verres, figurines féminines analogues aux peintures de la chapelle palatine de Palerme (voir Kervran 1979, p. 200-228, fig. 60 à 75).

E.11.4. Les derniers siècles de Suse d'après les sources écrites

Historiens et géographes persans ou arabes

Artisanat et ressources naturelles

Les appréciations portées sur Suse varient selon les auteurs ou l'époque, mais on n'a pas de sources antérieures au IX^e s. de notre ère.

Ibn Hordābeh (m. 864), p. 161, 10 (Goeje 1889). Pour lui la citadelle de Suse est une des constructions les plus admirables de la province de l'Ahwāz ; c'est l'une des plus belles villes des pays d'Islam (*ibid.*, p. 172, 4). En réalité, elle a perdu tout pouvoir politique, mais elle sera épargnée durant les troubles suscités par la révolte des Zandj qui ravagent tout le Sud mésopotamien. Suse est alors « à deux reprises l'endroit où se réunissent les chefs de guerre ; en 876, au plus fort de cette guerre, et cinq ans plus tard, le général abbaside al-Muwaffaq, frère du calife al-Mu'tamid » y rencontrera le gouverneur du Khuzistan (cf. Kervran 1985, p. 98 et n. 34).

Ibn Faqīh (m. 903, 253, 15 ; 50, 18 ; Goeje 1885) note que les habitants de Suse sont particulièrement habiles dans la fabrication de diverses sortes de soies : la « peluche » de Suse (*khazz*) est une de ces richesses que convoient les rois. C'était une des productions des ateliers de déportés syriens.

D'après Iṣṭahrī (m. 951, p. 93, 1 et 3 ; Goeje 1927), cette spécialité susienne est envoyée à travers le monde entier et il souligne qu'elle est fabriquée dans une manufacture d'État.

Ibn Hawqal (m. 978, p. 254 ; Kramers et Wiet [éd.] 1964) qui dépend d'Iṣṭahrī dit la même chose : « Il y a à Suse des ateliers de tissage appartenant à l'État ».

Plus peut-être que pour l'artisanat, ces historiographes se plaisent à vanter les richesses naturelles et les avantages du climat de Suse et de la Susiane.

« On récolte à Suse une sorte de citron de très agréable odeur. On n'en trouve guère qu'en Égypte et encore en petites quantités ». (Ibn Hawqal ; Kramers et Wiet [éd.] 1964, p. 254).

L'ouvrage Hudūd al-'Ālam (Minorski [éd.] 1970, p. 131, 16), de la fin du x^e s., et dans la lignée aussi d'Iṣṭahrī, ajoute ces détails : « Suse est une ville riche, un rendez-vous de marchands et l'emporium du Khuzistan ».

Muqaddasī, de la même époque, témoin oculaire, nous introduit dans la ville : « C'est une ville royale florissante, agréable, et les habitants ont un esprit industrieux. On y trouve des bazars magnifiques, du bon pain, et aussi des ruisseaux à eau courante qui actionnent des moulins dans la ville ; d'excellents bains et une bonne sucrerie, on y compte aussi de beaux domaines... De splendides cultures entourent la ville, de la canne à sucre d'excellente qualité y pousse ». (Goeje 1906, p. 402, 13). Après ces préambules idylliques, Muqaddasī ne ménage pas les critiques : le climat de Suse n'est pas sain (p. 414, 13) ; la véritable ville est en ruine, la population habite les faubourgs. Autrefois, la ville était fortifiée et se trouvait sur une magnifique hauteur [l'Acropole], mais après de durs combats les troupes du [calife] Omar ont détruit la ville (cf. p. 416, 12).

Au sujet du tombeau de Daniel, Muqaddasī est très sobre et semble ignorer le florilège d'anecdotes qui entoure sa découverte. Il paraît bien qu'il le situe à son emplacement actuel, mais « dans le fleuve et sur la rive, en face, se trouve une belle mosquée ». Il y a donc déjà, sur ce site, une mosquée, qui sera remaniée maintes fois. On attribue, au sultan seldjoukide Sanjar, au ^{xii}e s. la construction d'une mosquée à dôme alvéolé, selon le procédé des muqarnas (Herzfeld 1942, p. 36 et fig. 69). C'est sans doute cet édifice qui a été détruit par une inondation en 1869 (cf. Varjāvand 1993). Un dessin précis exécuté au cours du voyage de Loftus en Perse (1849-1852) représente la mosquée de Daniel, avant sa destruction, vue à partir du Chaour, avec un dôme alvéolé analogue à celui de l'*imāmzādeh* de Tuil, aux abords d'Iwān-e Kerkha (cf. Kervran 1990, p. 316, fig. 7). On peut voir la mosquée actuelle et sa coupole alvéolée « en pain de sucre » sur une photographie prise du même point de vue (*ibid.*, p. 313, fig. 1).

Au milieu du ^{xii}e s. Idrīsī rapporté que Suse était encore une ville fortement peuplée (cf. Jaubert [éd.] 1836, I, p. 381 et 383).

À propos du passage de Benjamin de Tudèle à Suse en 1167 et de sa visite au Tombeau de Daniel on peut retenir le fait que la ville est divisée alors en deux parties, des deux côtés de la rivière où le sarcophage de Daniel a été finalement suspendu, sous le pont qui les sépare : d'un côté le quartier commerçant tenu par les Juifs et d'autre part le quartier pauvre (Adler 1907, p. 52). Mais il n'est guère possible de les distinguer géographiquement. L'auteur croit savoir qu'il y avait 7 000 juifs et 14 synagogues.

Après une mention brève de Yāqūt, au ^{xiii}e siècle (Barbier de Meynard [éd.] 1970, p. 327-328), au ^{xiv}e s. Mostowfi – s'il ne se contente pas de citer ses devanciers – décrit encore Suse, sous le régime mongol des Il-Khāns, comme une cité florissante et signale, sans autre repère, que le Tombeau de Daniel se trouve à l'ouest (*Nuzhat al-qulūb* ; Le Strange [éd.] 1915-1919, p. 109). Suse sombre ensuite dans l'oubli de l'histoire jusqu'à l'aube du ^{xx}e s. où elle reprendra vie en même temps que ses ruines. La population, de 5 000 en 1950 passera, en 1991, à 48 134 habitants (cf. Streck 1998, p. 935a).

Suse foyer intellectuel et religieux

Il ne faudrait pas, pour ces derniers siècles, en rester sur l'image d'un gros bourg prospère, agréable à habiter et qui partage ses activités entre les métiers à tisser, le travail des champs, l'élevage et le commerce. Les allusions, déjà signalées ci-dessus, au mouvement qui s'était créé autour du Tombeau de Daniel ont certainement favorisé l'éclosion à Suse de foyers d'études religieuses et de réflexion spirituelle. C'est au ^xe s. qu'apparaît ce type de bâtiment,

apparenté sans doute aux monastères bouddhiques et chrétiens, lié à l'expansion du mysticisme soufi : le *hānqāh*. Ce sont des « Établissements destinés à la fois à la vie en commun (salle de prière, local de réunion) et à l'hébergement privé d'un nombre parfois important de personnes » (Chabbi 1978, col. 1058b). Le « Bâtiment oriental », sur la Ville des Artisans, considéré comme un de ces *hānqāh* et daté du ^{xii}e s., est le témoin archéologique d'une certaine intensité de la vie religieuse à Suse, témoin confirmé par plusieurs de nos sources écrites.

Ibn Hawqal (Kramers et Wiet [éd.] 1964, p. 252) nous apprend que Suse est une ville multilingue : « L'ensemble de la population parle le persan et l'arabe, mais elle utilise aussi un autre langage, le *hūzi*, qui n'est ni l'hébreu, ni le syriaque, ni le persan ». Cette survivance de la langue élamite est à noter, mais il faut ajouter les langues des anciens déportés, syriens et grecs, qui n'auraient pas oublié de si tôt leur idiome d'origine. Avec leurs langues, ces populations ont apporté leurs idéologies et leurs sensibilités particulières. On sait le rôle qu'ont joué les Syriens dans la transmission des connaissances grecques : philosophie, mathématiques, médecine. Il n'est pas surprenant de rencontrer à Suse ces deux tendances qui s'opposent : mu'tazilites et hanbalites ; les premiers insistant d'abord sur la place de la raison dans le domaine de la foi, les seconds représentant les tendances mysticisantes et charismatiques qui se font jour dans l'Islam.

Une atmosphère spirituelle enfiévrée régnait en Susiane et à Suse, s'il faut en croire Ibn Hawqal ou Muqaddasī.

Ibn Hawqal (Kramers et Wiet [éd.] 1964, p. 252), à propos des gens du Khuzistan : « Les gens du peuple et les artisans possèdent une pratique de la dialectique en dogmatique et en science religieuse à un point qu'ils dépassent les spécialistes les plus distingués et les savants des autres pays ». Il est vraisemblable que, parmi ces artisans, les déportés grecs et syriens assimilés ont orienté une réflexion théologique davantage fondée en raison (*'aql*).

À peine plus tard, Muqaddasī (Goeje 1906, p. 416, 2) trouve aussi à Suse une ambiance studieuse : « Sciences, étude du Coran, recherche des traditions, formation littéraire, discrimination des coutumes et orthodoxies religieuses. On y trouve aussi une grande mosquée, bien organisée, construite avec des colonnes rondes. Les habitants sont hanbalites, et en été la ville n'est pas confortable ». À ce propos l'auteur n'apprécie guère les ébats des lecteurs coraniques et des professeurs qui, manquant à leur dignité, perdent leur temps à des danses au lieu de s'adonner à la louange de Dieu et qui lui paraissent plutôt des partisans de la doctrine de l'amour (*hubb*).

Il y a là probablement une allusion aux débordements de certaines sectes soufies extrémistes. À la mosquée de Suse, Muqaddasī avait été reçu par des soufis qui l'avaient pris pour l'un des leurs.

Aucun de ces historiens de la fin du ^{ix}e ou du début du ^xe s. – les Ya'qūbī, Balāqūrī, Ibn Faqīh, à l'exception de Tabarī, qui fut témoin de sa mort à Bagdad – ne semble avoir prêté attention à la présence en Susiane du grand et authentique mystique Husayn-b-Mansūr Hallāj. « L'Ahwāz et spécialement Tustar [Šūstar] a joué un rôle décisif dans la carrière de Hallāj », après sa rupture d'avec les soufis (cf. Massignon 1975, I, p. 184-185). Il y fera deux séjours, en 885-886 et 892-894. La Susiane était alors peuplée d'une élite de réfugiés venus de Baṣra, pour la plupart lettrés en renom. On voit Hallāj le mystique évoluer dans un milieu de « scribes des finances », sunnites ou shī'ites, « falāsifa », passionnés de philosophie. On est bien là dans cette ambiance décrite peu après par Ibn Hawqal et Muqaddasī. Suse, avec Tustar et Gundēšapur, dont il visite l'hôpital, sont des villes où Hallāj résidera, et c'est en Ahwāz qu'il

recevra son surnom de Hallāj (« cardeur des consciences ») : « lisant dans leurs cœurs » (Massignon 1975, I, p. 142 et 196), tentant de conjuguer les opinions des mu'tazilites et des ḥanbalites.

Vers 910, soupçonné, avec d'autres hallagiens, d'être impliqué dans des groupes extrémistes, son cas devient une affaire politique ; Hallāj est recherché. L'un de ses disciples le cache à Suse, près du tombeau du prophète Daniel. Dans une ville « violemment sunnite, ḥanbalite, et piétiste » (Massignon 1975, I, p. 516), il est, pendant un temps, protégé par de hautes personnalités shi'ites. Trahi, il est arrêté à Suse en 912 et conduit à Bagdad où il sera exécuté en 913.

La présence à Suse, au long de son histoire, de croyances très diverses, fait l'objet d'une section particulière (G), où l'on traitera des religions élamite, zoroastrienne ou mazdéenne, ainsi que du judaïsme. On y trouvera aussi une documentation, complète et précise, fondée essentiellement sur les traditions relatives à la présence de chrétiens à Suse et en Susiane. Certaines de ces sources, celles de la chrétienté syriaque, en particulier, sont peut-être antérieures à l'époque islamique. Mais ces sources traitent souvent de faits ou de traditions qui concernent, au même titre, les diverses communautés du terroir susien. Les légendes qui ont fleuri autour du Tombeau de Daniel en sont un exemple : juifs, chrétiens et musulmans ont vénéré, tour à tour ou conjointement, le « prophète » dont une exégèse biblique tardive avait lié indissolublement le souvenir avec celui de Suse, qui avait fini par devenir « Šūš-e Dāniāl ».

M.-J. STEVE, F. VALLAT et H. GASCHÉ

G. LES RELIGIONS À SUSE

G.1. LA RELIGION SUSO-ÉLAMITE

Il paraît utile de regrouper ici les éléments concernant la religion élamite qui sont dispersés dans l'ensemble de ce texte et de les compléter, sans prétendre à l'exhaustivité, par d'autres notions qui n'ont pas encore été abordées.

Les sources suso-élamites, épigraphiques ou archéologiques, permettent de donner une description sommaire des différents panthéons qui constituent celui de l'Élam, de présenter le clergé et les lieux de culte et d'esquisser les croyances qui ont prévalu en Élam de la fin du III^e millénaire à l'arrivée des Achéménides. Et il faut noter que l'essentiel de notre documentation provient de Suse et de la Susiane.

G.1.1. Les panthéons

À plusieurs reprises, Šilhak-Inšušinak invoque « les dieux d'Élam, les dieux d'Anšan et les dieux de Susiane » (*nappip Hatamtip nappip Anšanpi nappip Šušenpi*). Dans cette expression maintes fois répétée, le roi ne mentionne pas trois groupes distincts de divinités comme on l'a cru. Il faut, en effet, considérer que « les dieux d'Anšan et les dieux de Susiane » constituent une apposition des « dieux d'Élam » et traduire : « les dieux d'Élam, (c.-à-d.) les dieux d'Anšan et les dieux de Susiane ». Cette dualité du monde divin est le reflet céleste de la double royauté d'Anšan et de Suse qui apparaît dans les titulatures royales. Ainsi, Šilhak-Inšušinak distingue le panthéon du Plateau iranien de celui du Bas-pays susien, mais il est lui-même l'héritier d'une longue tradition. Le panthéon d'Anšan a assimilé alors les divinités des anciennes dynasties qui ont régné sur la région, celle d'Awam et celle de Simaški, de même que le panthéon susien a englobé des divinités typiquement mésopotamiennes.

Les textes suso-élamites nous ont fourni plus de deux cents noms de divinités et quelques inscriptions sumé-

riennes ou accadiennes mentionnent des divinités élamites encore inconnues en Élam. Cet ensemble hétéroclite offre des différences importantes. Si certaines de ces divinités ont joué un rôle majeur dans toute l'histoire élamite, d'autres ne sont attestées qu'une seule fois ou n'apparaissent que dans l'onomastique.

L'époque paléo-élamite

Une première image du panthéon élamite nous est fournie par le « Traité de Naram-Sîn ». Ce texte (EKI, n° 2) commence par l'invocation à une quarantaine de divinités, mais les noms de 32 seulement sont conservés et près de la moitié ne sont pas attestés ailleurs. Comme ce traité a été passé entre un émissaire de Naram-Sîn et un des derniers rois de la dynastie d'Awam, on peut supposer que ces divinités sont soit suso-mésopotamiennes, soit awanites. L'énumération commence par Pinigir, une déesse qu'on retrouvera tout au long de l'histoire élamite. En deuxième position, les « protecteurs célestes » (*bahakikip*) qui forment un groupe de divinités ou qualifient celles qui vont suivre. Ensuite, Humban, qui apparaît encore dans les textes d'Assurbanipal, précède Aba le grand dieu d'Agadé. Il est suivi par Zīt, une divinité élamite qu'on retrouve uniquement dans les textes d'exorcisme sumériens en compagnie d'autres dieux élamites inconnus en Élam et toujours dans la formule : « j'ai voué un culte à ND » (Vallat 2000b). En 6^e position, on a Nahiti qu'on retrouvera plus tard sous la graphie de Nahhunte. Et il faut attendre la septième divinité pour trouver le nom d'Inšušinak, la divinité poliaide de Suse. Parmi les dieux et les déesses suivantes qui seront attestés par la suite, on peut mentionner Simut (8^e), Hutran (10^e) et Kirmasir (31^e). Quant aux divinités de Naram-Sîn, elles sont peu nombreuses. Avec Aba, on trouve Ninurta (17^e), Ninkarak (20^e), Naride (21^e) (la sœur des grands dieux) et Išhara (33^e) dont le nom est écrit Ašhara.

Après que Puzur-Inšušinak eut soumis l'ensemble élamite, de nouvelles divinités mésopotamiennes apparaissent pour la première fois à Suse, mais elles ne figurent que dans les malédictions proférées à l'encontre de celui qui détruirait les monuments qui portent les inscriptions. Il s'agit de Šamaš, Narudi, Nergal, Inanna, Enlil, Enki, Sin et Ninhursag (IRSA, p. 124-127). Mais si la plupart des dédicaces de Puzur-Inšušinak sont adressées à Inšušinak qui lui donna « les quatre régions », on peut noter qu'un temple est voué au dieu Šugu inconnu par ailleurs et que deux statuettes sont dédiées à Alurka et à Belat-Terraban (IRSA, p. 125). Dans les inscriptions en élamite linéaire, le seul nom divin actuellement déchiffré est celui d'Inšušinak.

Enfin, on peut remarquer que dans l'anthroponymie de cette époque, à majorité sémitique, les noms théophores élamites sont rares alors qu'Ištar, Šamaš, Ea, Erra sont fréquents (MDP XIV et XVII).

Pour l'époque de Simaški, si on peut distinguer les inscriptions des souverains d'Ur des textes des dynastes simaškéens, il n'en demeure pas moins que la principale divinité demeure Inšušinak.

Dans la première partie de son règne (son nom n'est pas encore divinisé) Šulgi, le roi d'Ur, construit un temple à Inšušinak (LIRS, n° 2) et plus tard dans son règne (son nom est alors divinisé), il édifie un temple pour « Ninursag de Suse » (Kärki 1986, p. 69) et un autre à Inšušinak qui porte un nom inconnu par ailleurs (Kärki 1986, p. 34). De Šulgi, on a également retrouvé à Suse une perle de cornaline vouée à la déesse Ningal (Kärki 1986, p. 49) et une masse d'arme dédiée à Ninuruamudu par un marchand maritime pour la vie de Šulgi (Kärki 1986, p. 47-48). Et c'est à Nungal qu'une tablette votive est adressée

par Puzur-ili pour la vie d'Amar-Sin (Kärki 1986, p. 88). Bien que le nom de la divinité ne figure pas sur les briques qui ne contiennent que sa titulature de Šu-Sin (*LIRS*, n° 3), c'est vraisemblablement au temple d'Inšušinak qu'elles sont destinées.

Pendant l'intervalle simaškéen, deux tablettes datées du règne d'Ebarat (*MDP* xxiii, nos 304 et 305) mentionnent la livraison d'animaux pour des dieux d'origine mésopotamienne : Inanna, Ninegal, Annunitum, Nungal, Enki⁷ et Ninhursag.

Dans les inscriptions des souverains élamites rédigées en suméro-accadien, on peut mentionner un bassin en pierre portant une inscription d'Idaddu I pour la reconstruction de l'Ekikuanu en brique cuite qui est voué à Inšušinak (*MDP* vi, p. 16-19 ; *IRSA*, p. 256-257). Ici encore la malédiction mentionne Šamaš, Inanna et Sin. Mais c'est pour la construction d'un temple à Inanna, « la reine de l'Acropole », que Mekubi, fille de Bilalama d'Ešnunna et épouse de Tan-Ruhurati II, rédige une dédicace sur brique (*LIRS*, nos 4 et 5). Quant à Idaddu II, fils de Tan-Ruhurati, c'est également l'Ekikuanu dédié à Inšušinak qu'il restaure (*LIRS*, n° 7). Enfin, c'est par Šilhak-Inšušinak que nous apprenons, d'une part, que trois rois de la dynastie de Simaški ont restauré le *haštu* d'Inšušinak (*EKI*, n° 48) et probablement deux autres constructions (*EKI*, n° 48 a et b) ; d'autre part, Kindattu, Hutran-tepti, Idaddu I et Tan-Ruhurati ont restauré le temple d'Inšušinak (*EKI*, nos 39 et 39 a,b,c).

C'est toujours à Šilhak-Inšušinak que nous devons de connaître les œuvres pieuses des premiers sukkalmah qui sont en grande majorité dédiées à Inšušinak, soit pour le temple (*siyan*), soit pour le *haštu*, soit pour l'ensemble du quartier sacré (*kizzum*). Notons que le mot *haštu* représente le temple-bas ou une partie du temple-bas.

La principale exception est Atta-hušu qui dédie un cylindre pour le temple de Nanna (*MDP* xxviii, n° 4), une lentille d'argile pour le temple de Ninegal (*MDP* xxviii, n° 5), un barillet d'argile pour le *kukunnum* d'Annunitum (*MDP* xxviii, n° 6), un vase d'argile pour le temple de Narute (*MDP* vi, p. 26) et deux briques pour la stèle de justice de Šamaš (*MDP* xxviii, n° 3). Il ordonne tout de même un emblème pour le temple d'Inšušinak (*MDP* xiv, p. 30-31). Cette préférence d'Atta-hušu pour les divinités d'origine mésopotamienne attestée par ces documents officiels est largement confirmée par les textes économiques (*MDP* x). On y apprend que Ninegal (*MDP* x, n° 7) et Inanna qui est dite « de l'Acropole » (*MDP* x, n° 9) bénéficient d'un temple et que des animaux sont livrés pour des sacrifices à Enki, Ninegal et Nergal (*MDP* x, nos 34, 45, 46, 47), à Inanna (*MDP* x, nos 5, 31, 32, 37), à Šamaš (*MDP* x, n° 7) et aussi à Inšušinak (*MDP* x, nos 11, 97). Aucune divinité élamite n'est documentée par ces textes. Cependant on peut noter que les noms théophores de l'anthroponymie de cette époque se répartissent à peu près équitablement entre divinités suso-mésopotamiennes et divinités élamites.

Pour l'époque des sukkalmah, on connaît encore une dédicace de Simut-wartaš à Kiririša, mais c'est sur un vase d'altaire découvert à Liyan (*MDP* xv, p. 91) ainsi qu'un temple dédié par Temti-Agun à Išme-karab, divinité susienne qui est souvent associée à Inšušinak (*LIRS*, n° 14). Donc, pendant la longue dynastie des sukkalmah, Inšušinak règne en maître sur Suse et aucune divinité élamite ne semble y bénéficier d'un culte.

L'époque méso-élamite

Cette primauté des divinités suso-mésopotamiennes commence de s'effriter lentement sous les Kidinuides quand Kidinu, « roi de Suse et d'Anšan », se dit « servi-

teur de Kirmašir » (Steve *et al.* 1980, p. 92), suivi par Tepti-Ahar qui se dit « serviteur de Kirmašir et d'Inšušinak » (Herrero 1976, p. 104-105).

Mais c'est sous les Igihalkides que la situation va se modifier radicalement avec l'apparition de nombreuses divinités élamites sur des documents officiels. Le fondateur de la dynastie, Igihalki, prétend que c'est Manzat qui lui a accordé la « royauté d'Anšan et de Suse » (Steve 1987, n° 2). Kidin-Hutran I, le fils de Pahir-iššan, dédie une statuette à la déesse Kiririša (Steve et Vallat 1989).

Humbanumena dédie à Napiriša, à Kiririša et aux dieux protecteurs (*baha-huttip*) le *kukunnum* de Liyan en ajoutant cependant que c'est Inšušinak qui lui a donné la royauté (*EKI*, n° 4 C), mais dans la dédicace pour le *kukunnum* de Suse, il semble qu'Inšušinak remplace les Baha-huttip (*EKI*, n° 4 B, qui est rédigé en accadien et non en élamite, Vallat 1984a). Il offre aussi une perle à Išnikarab (Steve 1987, n° 3) et sur une agate dédiée à Inanna/Ištar, il affirme que « dès le sein de sa mère, Napiriša et Inšušinak ont créé son nom » (Steve 1987, n° 4).

Mais c'est son fils, Untaš-Napiriša, qui va accomplir une véritable révolution religieuse en introduisant officiellement en Susiane, non seulement à Suse ou à Tchogha Zanbil, mais également à Bormi, Deylam, Gotwand, Tchogha-Pahn, etc., le culte de nombreuses divinités élamites et en enlevant, dans certains cas, la primauté à Inšušinak.

En examinant l'exemple de Tchogha Zanbil (Steve 1967), on constate, en effet, que les 26 divinités attestées sur les documents retrouvés sur le site, une moitié est composée de divinités suso-mésopotamiennes et l'autre de divinités élamites. Parmi les premières, à la tête desquelles on place Inšušinak et Išmekarab, figurent Inanna, Ninegal, Adad, Damuzi, Belet-ali et Adad.

Il semble que Nabu et Nisku aient été introduits dans le panthéon officiel par Untaš-Napiriša. Mais comme ces deux divinités ne sont attestées qu'à cette époque, on peut supposer qu'elles sont arrivées avec les princesses cassites qui ont épousé des rois élamites. On constate le même phénomène dans la glyptique (Reiner 1970, p. 133-137) où aucune divinité élamite n'apparaît. Les dieux les plus fréquents sont Nineanna, Marduk (écrit tantôt ^dMES, tantôt ^dSA.ZU), Ninurta (écrit ^dMAŠ), Šamaš (écrit ^dUTU) et ^dBA (Vallat 2000b).

Quant aux divinités élamites, elles semblent représenter différents panthéons. Au panthéon d'Awan on peut attribuer Pinikir, Humban, Kirmas/šir, Nahhunte. Hišmitik et Ruhurati appartiennent probablement au panthéon de Simaški. Le panthéon d'Anšan est représenté par Napiriša et sa parèdre Kiririša (sur cette déesse, cf. Grillot 1986), Kilah-šupir et Manzat. Il est encore difficile de déterminer l'origine précise des Napratep, de Šala et de Šiašum. Quant à Simut, bien connu des textes mésopotamiens, il porte l'épithète d'« élamite » dans une inscription de Hutelutuš-Inšušinak (*EKI*, n° 65 V).

D'autres divinités du Haut-plateau ont été introduites en Susiane par Untaš-Napiriša : Mašti et Tepti à Deylam (Vallat 1983), Upurkupak à Gotwand (Steve 1987, n° 5), à Tchogha Pahn (Stolper et Wright 1990) mentionnée avec Haterišni (un dieu inconnu par ailleurs) et à Suse (*EKI*, nos 14 et 14 a).

Untaš-Napiriša ne s'est pas contenté de rééquilibrer le panthéon royal au profit des divinités du Plateau afin que les deux éléments de son royaume, Suse et Anšan, soient équitablement représentés. Il est allé beaucoup plus loin en détrônant Inšušinak au profit du grand dieu d'Anšan Napiriša. Et les étapes de ce bouleversement peuvent être illustrées par la construction de Tchogha Zanbil. L'étude

des inscriptions retrouvées sur le site (Steve 1967) montre que le complexe dans lequel s'inscrit la *ziggurat* a été édifié au cours de trois phases. Dans une première phase le roi a construit un quadrilatère de 105, 20 m de côté, bordé de chambres qui délimitaient une vaste cour intérieure. L'une de ces chambres était un temple (*siyan*), dédié au seul Inšušinak (*MDP* 41, TZ 5, Temple A), et qui ne faisait pas mention de la construction d'une *ziggurat*. C'est dans une deuxième phase que cette *ziggurat* sera élevée à partir du sol de la cour ; mais les fouilles n'ont pas décelé la moindre trace d'un édifice qui aurait occupé la cour durant la période, indéterminée, qui s'était écoulée entre l'édification du temple A et celle de la *ziggurat* également dédiée au seul Inšušinak. Celle-ci emplit totalement l'espace de la cour et bloquait l'issue du Temple A qui sera remplacé, vers l'angle Est, par le Temple B, accessible depuis l'extérieur. La troisième phase est celle qui voit l'achèvement de la *ziggurat* par la construction d'un édifice qui couronnait le sommet de la tour : *ulhi* en élamite, *kukunnu* en accadien. C'est alors qu'entre en scène le dieu Napiriša (*MDP* 41, TZ 2, 3 et 4 ; TZ I, II et III), associé à Inšušinak. Il aura son propre temple (TZ 9) en dehors de la première enceinte, près de la Porte Nord à laquelle il est relié par une voie dallée. Associé désormais à Inšušinak, il est cité en premier lieu et dans des textes significatifs : édicule circulaire en face de la Porte S-O de la *ziggurat* (TZ 6), tour de la deuxième enceinte (TZ 21), grande cour du Palais I (TZ 28), grandes portes de l'entrée royale à l'est du site (TZ 31 ; voir aussi TZ 32 qui récapitule toutes les réalisations royales à Dūr Untāš). En accordant ainsi la primauté au dieu élamite, le roi illustre la primauté d'Anšan sur Suse, reflet de sa titulature des textes élamites.

Cette primauté de Napiriša sur Inšušinak est maintenue par les Šutrukides, même si ces derniers semblent avoir délaissé Tchogha Zanbil au profit de Suse qui retrouve alors toute sa splendeur. Ainsi, sur la grande stèle, Šilhak-Inšušinak invoque Napiriša avant Inšušinak et Kiririša (*EKI*, n° 54 § 1). Et la grande déesse peut même précéder Inšušinak comme sur la statue de Napir-asu qui évoque, dans l'ordre, Napiriša, Kiririša et Inšušinak (*EKI*, n° 16 IV). Ce même ordre est repris par Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 47 § 32) et même, beaucoup plus tard, par Attahamiti-Inšušinak (*EKI*, n° 85 III).

Napiriša est une divinité majeure du panthéon élamite. Son nom est écrit DINGIR.GAL, ce qui signifie « dieu grand ». Comme on pensait que le grand dieu élamite était Hutran (König 1925) on a lu son nom Hutran. Puis, on a pensé qu'il s'agissait de Humban (Cameron 1936). Mais comme ces deux divinités figuraient sur certains textes à côté de DINGIR.GAL, on a préféré rester dans le doute en transcrivant le nom divin ^dGAL (ainsi, Steve 1967). C'est W. Hinz (1965) qui a montré qu'il fallait lire les logogrammes DINGIR.GAL « dieu grand » en élamite : Napiriša. Malheureusement l'auteur considère qu'au deuxième millénaire le nom de Humban était tabou et qu'il a été remplacé par Napiriša. Mais plusieurs éléments s'opposent catégoriquement à cette théorie (Steve 1967, p. 29 ; Miroschedji 1980), comme, par exemple, le fait que les deux divinités sont mentionnées dans un même texte de Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 54 § 1 et sur un inédit).

Napiriša est également une des divinités élamites les mieux connues. Tout d'abord, une incantation mésopotamienne l'assimile à Ea, le dieu aux eaux jaillissantes (Reiner 1970, p. 50). C'est ainsi qu'il est représenté sur le relief rupestre paléo-élamite de Kurangun (Seidl 1986, p. 7-13 et Tafel 3-4) où il siège sur un trône formé d'un

serpent androcéphale, son animal attribut. Il tient dans sa main droite les deux symboles du pouvoir que sont la baguette et le disque, vraisemblablement l'ancêtre du sceptre et de la mappemonde des monarchies occidentales (Vallat 1989a) d'où s'échappent les flots. On le retrouve avec les mêmes attributs sur les cylindres de différents souverains comme Tetep-mada (Amiet 1972a, n° 2016), Kuk-Našur II (Amiet 1972a, n° 2015), Tan-Uli (Amiet 1972a, n° 2330 ; Vallat 1989c), Kuk-Našur III, Išmekarab (Amiet 1973, n° 48 ; Glassner 1991, p. 122) et celui d'un scribe Sira-hupitir (Amiet 1972a, n° 2327 ; Miroschedji 1981). C'est probablement lui qui figure sur la stèle d'Untāš-Napiriša (et non Inšušinak comme on l'a suggéré (Miroschedji 1981b, p. 23-24 sur la foi d'une inscription incomplète) et sur le relief de Naqsh-e Rostam abîmé par la représentation du roi sassanide Bahram II.

La famille des Šutrukides semble gérer le panthéon que lui a légué Untāš-Napiriša. Peu de nouvelles divinités sont introduites dans le panthéon officiel. Une divinité dont le nom vient d'être révélé (Michaud 2000) est Kamul qui fait l'objet d'une dédicace de Šutruk-Nahhunte. Et il semble que Šutruk-Nahhunte soit également le premier à mentionner Šuhsippa (*EKI*, n° 25), car il n'est pas sûr que ce nom divin apparaisse sur le « Traité de Naram-Sîn ». Ce dieu est également honoré par Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 48 et *EKI*, n° 52). Ce dernier souverain introduit également Silir-katru (*EKI*, n° 54), qu'on retrouvera parmi les dieux victimes d'Assurbanipal sous la graphie Silagara ; Tirumethir est aussi mentionné pour la première fois par Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 54, *EKI*, n° 68) et il apparaît dans une longue malédiction inédite (sur la crapaudine de Tépé Pomp). Une autre divinité nouvelle est attestée dans le nom d'une fille de Nahhunte-utu, Urutuk-Elhalahu. Il est probable que c'est elle qui apparaît sur une liste assyrienne (Weidner 1924-1925, p. 80) sous la forme Elhalah et sur la Plaque en bronze de Persépolis (inédite) sous la graphie Elhalac. Enfin, Hutelutūš-Inšušinak introduit le dieu Hutekašan en nommant sa fille Utuk-Hutekašan (M. Lambert 1972 ; Reiner 1973).

L'époque néo-élamite

Dans les tablettes administratives de Malyan (Stolper 1984), une dizaine de noms divins apparaissent mais uniquement dans l'onomastique. On peut noter que quelques grandes figures du panthéon élamite figurent parmi ces dieux, comme Humban (dans Huban-mirriš, nos 10, 18, 48, 67, 68, 90), Pinigir (dans Danna-Pinigir, nos 45, 97, 103), Mašti (dans Mašti-akšir, n° 26), Igišta (écrit ^dIGL.DU dans Igišta-unukaš, n° 34) et probablement Hutran (dans le contexte cassé du n° 92). Et malgré l'absence de déterminatif divin, il semble bien que l'anthroponyme Šala-mirriš (n° 66) contienne le nom de la déesse Šala.

En outre, il est intéressant de constater que des noms communs sont utilisés comme noms divins. C'est le cas de Zana « la Dame » (dans Kuk-zana, n° 8 et 66), de Kiri « la déesse » (dans Kiri-akšir, n° 24), probablement Temti « le seigneur » (Stolper 1984, p. 51) et peut-être de Napir « le dieu » (n° 92). Et il est possible que Inšušinak se dissimule sous la graphie Šušnakiul (pour Šušnak-ili, Stolper 1984, p. 54). Cette présence du dieu susien à Anšan n'aurait rien d'étonnant puisque Inšušinak partage le temple d'alliance avec Napiriša, Kiririša et Simut sur la brique de Hutelutūš-Inšušinak (M. Lambert 1972 ; Reiner 1973).

À Suse, à côté d'Inšušinak qui conserve la primauté, quelques anciennes divinités élamites bénéficient encore d'un culte particulier. Ainsi, Šutur-Nahhunte (*EKI*, n° 71) et Tepti-Huban-Inšušinak (*EKI*, n° 80) dédient un temple à

Pinikir qui est alors qualifiée de « maîtresse du ciel ». Dans les inscriptions royales apparaissent encore Napiriša, Kiririša, Nahunte, Humban, Lakamar, Ruhurati, Simut.

C'est à cette époque que DILBAT est mentionnée pour la première fois. Son nom apparaît sur la « Plaque en bronze de Persépolis » (inédit), dans une malédiction de Mālamir (EKI, n° 75, 22), sur différents objets provenant du trésor de Samati (W.G. Lambert 1995) et à Suse où Šilhak-Inšušinak II lui dédie un temple en la qualifiant de « Dame de Suse » (EKI, n° 78). Cette déesse a été identifiée avec Mašti (Grillot 1970, p. 232 ; Mašti est la nouvelle lecture de Parti, cf. Vallat 1983) alors que ELW 329 propose de voir dans cette Ištar la déesse élamite Narsina qui est mentionnée dans le texte de Hanni à Mālamir (EKI, n° 75). Mais aucune de ces identifications ne peut être confirmée.

Les textes économiques (MDP IX) révèlent d'autres divinités inconnues auparavant : Šati, Sazi, Zizipahha, Innasir, Išēše, Amkabarma, Ammama, etc.

Cependant, à cette époque, c'est Humban qui jouit alors de la plus grande assise populaire. La moitié des rois néo-élamites et un grand nombre de particuliers portent un nom composé avec Humban (Zadok 1984, p. 11-13).

Une autre source pour l'étude du panthéon néo-élamite est la Plaque en bronze de Persépolis (inédite) qui mentionne 8 divinités. La plus fréquente est Šašum qui est dite une fois Šašum Elhalae. Cette déesse qui apparaît déjà sur le « Traité de Naram-Sîn » (EKI, n° 2, où le nom est écrit *Si-a-sum*) a bénéficié d'un temple à Tchogha Zanbil (Steve 1967, n° 49). On trouve également sur ce document Napiriša et Nahhunte (écrit ^dUD) et deux divinités typiquement néo-élamites qu'on retrouve souvent dans l'onomas-tique des textes économiques de Suse (MDP IX) : Šati et Laliya.

Mais le plus étonnant est la présence du dieu lune sumérien Nanna qui porte d'ailleurs la même épithète que lui attribue Šilhak-Inšušinak sur la grande stèle (EKI, n° 54 § 1), celle de « lumière du ciel ».

Les inscriptions de Mālamir viennent compléter ce tableau. Dans les inscriptions de Hanni (EKI, n° 76), c'est Mašti qui joue le rôle principal dans le panthéon local. Elle est dite « mère protectrice des dieux » (EKI, n° 76 § 10). À ses côtés figurent Napiriša, Kiririša, Nahhunte, Napir et Tepti.

Ces deux derniers dieux jouent un grand rôle, également à Mālamir (EKI, n° 75). Tepti est la principale divinité, mais Napir est dit « protecteur des rois ». Parmi les dieux honorés depuis longtemps, il n'y a guère que Humban et Nahhunte (écrit ^dPIR). La plupart des autres divinités sont d'origine récente comme Dilbat et ^dMAN (un nom de Šamaš) ou rare comme Narsina qui n'est attestée, sous une graphie différente, que sur le « Traité de Naram-Sîn » (EKI, n° 2).

Un autre aspect du panthéon officiel nous est révélé par Assurbanipal qui mentionne les noms des 19 divinités dont il a emporté de Suse les statues comme butin (Aynard 1957, p. 54-55). Parmi elles figurent des dieux parfaitement identifiables comme Šušinak, Lagamar ou Bilala pour Belala qui est mentionnée dans un texte d'Untāš-Napiriša (EKI, n° 10 b). Mais la plupart portent des noms très déformés. Il est facile, dans certains cas, de retrouver la divinité dissimulée sous la déformation : Sumudu est vraisemblablement Simut. Duran, grâce à la variante Udu-ran, représente Hutan.

Pour le nom de Panintimri, on peut supposer que le scribe aura confondu le signe *tim* avec le signe *gi* et qu'il s'agit de Paningiri, une graphie déféctueuse de Pinigir.

Pour Silagara, Steve (1967, p. 34-35) a proposé de voir le dieu Silir-qatru invoqué par Šilhak-Inšušinak qui le qualifie de « protecteur de l'Élam » (EKI, n° 54 § 1).

Sumungursara, comme l'avait déjà proposé Jensen en 1892 (p. 50) grâce à la variante Sungursara, doit représenter le dieu Sunkir-rišara attesté à Tchogha Zanbil (Steve 1967, n° 26 et n° 46).

Sudanu est le Sidanu mentionné dans une tablette économique (MDP IX, n° 281 : 24) et partiellement restitué sur une stèle (EKI, n° 85).

Napirtu pourrait être une féminisation accadienne de l'élamite Napir (ELW 988), mais il est plus vraisemblable que ce nom divin qu'on retrouve sous la variante Napirta sur une liste de dieux (CT 25, Pl. 34, K 4209 r. 20) et dans le nom propre Napirti-il (Zadok 1984, p. 50) représente le grand dieu d'Anšan Napiriša. En effet, différents exemples illustrent une mutation de *š/s/z* en *t*. Ainsi, *temti* a pour variantes *simti* ou *šimti* et le nom du sukkalmah Kutir-Silhaha est souvent écrit Kusir-Silhaha. À Mari, l'accadien *zibir* représente l'élamite *tepir* (Vallat 1996a, p. 315) et à l'époque ancienne, le nom de Temti-Agun est écrit Šimdaguni dans un texte sumérien (BIN III, 623 : 8).

Enfin, Napsa pourrait être un raccourci de Napazapa uniquement attesté sur une tablette de Persépolis (PFT n° 2073). Les noms des autres divinités sont inconnus par ailleurs dans les sources suso-élamites.

Enfin, à cette époque, on peut noter que les divinités d'origine mésopotamienne sont très rares. Un cylindre (Amiet 1973a, n° 6) déroulé sur plusieurs tablettes économiques de Suse (MDP IX, nos 90, 107, 108, 123, 134) porte l'inscription en accadien : « Du besoin et de la peine délivre-moi Marduk ! Ô Nabu, protège mon existence, donne-moi la vie ! » En fait, il ne s'agit pas d'un cylindre néo-élamite, mais, comme l'a montré Steve (1967, p. 81, n. 1), d'un sceau babylonien un peu plus ancien.

L'époque achéménide

À l'époque achéménide, les rares survivants des panthéons élamites sont Humban, Napiriša, Simut et Napazapa (Koch 1977, p. 101-109).

Humban est le dieu élamite le plus souvent mentionné dans les textes de Persépolis. Du blé, de la farine ou du vin sont livrés, parfois en grande quantité, pour son culte en différents endroits.

Le nom du dieu Napiriša est écrit, dans ce corpus, Napirišara. Et comme *napir iršara* peut être l'épithète d'Ahuramazdā dans les inscriptions royales, Hinz (1970, p. 428-429) a pensé qu'il ne s'agissait pas de la divinité élamite mais du « grand dieu » des Perses. Koch (1977, p. 106-107) émet, avec raison, des réserves sur cette interprétation.

Les dieux Simut et Napazapa ne sont documentés que par un seul texte. Napazapa, dont le nom est élamite, pourrait être la graphie complète du Napsa d'Assurbanipal (Aynard 1957, p. 54-55, Col. V 30).

Les associations divines

Les dieux sont souvent mentionnés par couples ou par paires. Ainsi, à Tchogha Zanbil, Belet-ali est associée à Simut, Belilit à Damuzi, Hišmitik à Ruhurati et IM à Šala (Steve 1967, p. 128-129). Mais certaines de ces associations ne sont pas toujours les mêmes. Ainsi, Napiriša qui forme le couple divin par excellence avec Kiririša, peut être associé à Upurkupak (Steve 1987, p. 16), elle qui, de son côté, peut former un couple avec Haterišni dans la *zigurat* de Tchogha Pahn Est (Stolper et Wright 1990). Simut peut former un couple avec Manzat (EKI, n° 53). Il est donc possible aussi que Belet-ali soit simplement une épithète de Manzat.

Dans les textes économiques de l'époque des sukkalmah (MDP XXII, XXIII, XXIV et XXVIII), deux divinités sont généralement invoquées. Dans la majorité des cas, il s'agit

de Šamaš et d'Inšušinak, pratiquement toujours dans cet ordre à de rares exceptions près comme *MDP* xxii, n° 3. Mais on peut trouver d'autres associations telles que Inšušinak et Išmekarab ou, dans les tablettes de Mālamir, Inšušinak et Ruhurātir.

Certaines dédicaces concernent parfois trois divinités. La plus fréquente mentionne Napiriša, Kiririša et Inšušinak dans laquelle Inšušinak peut précéder Kiririša, mais Napiriša est toujours cité avant Inšušinak (par exemple, Steve 1987, n° 19).

Parmi ces associations, la plus importante est composée d'Inšušinak, de Lakamal et d'Išnikarab. Les « textes funéraires de Suse » (Steve et Gasche 1996) nous révèlent le rôle qu'ils jouent dans le passage du mort vers l'au-delà. Il n'est pas étonnant, comme nous le verrons plus loin, que les portes qui donnent accès au *kizzum* de Suse portent les noms de ces trois divinités infernales.

La seule famille divine que nous connaissons dans la littérature élamite est celle formée par Napiriša et Kiririša qui ont un fils nommé Hutran. Mais cette famille est la résultante d'un syncrétisme tardif, car les parents sont les principaux dieux d'Anšan avant de devenir ceux de l'Élam, et leur fils est un dieu-awanite qui apparaît sur le « Traité de Naram-Sîn » (*EKI*, n° 2). Dans un texte de Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 45 § 17) Hutran est, en effet, dit *ruhu hanik* « fils aimé » de Kiririša et de Napiriša.

Le seul temple dédié simultanément à quatre divinités : Napiriša, Kiririša, Inšušinak et Simut est celui d'Anšan construit par Hutelutuš-Inšušinak et appelé « temple d'alliance » (*siyan tarin*) selon l'hypothèse de M. Lambert (1972).

Enfin, les invocations et les malédictions peuvent mentionner un certain nombre de divinités. Ainsi, sans revenir sur le traité de Naram-Sîn qui devait en énumérer une quarantaine, onze sont évoquées sur la grande stèle de Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 54) : les trois premières sont Napiriša, Inšušinak et Kiririša. Que Humban les suive immédiatement n'a rien d'étonnant puisqu'il s'agit d'un dieu majeur du panthéon, mais la mention de Nannara, le dieu sumérien de la lune, est plus remarquable car il porte l'épithète « lumière du ciel » qu'on retrouve encore à l'époque néo-élamite sur la Plaque en bronze de Persépolis. Les divinités suivantes sont Nakhunte, Temti, Silir-katru, Simut, Hutran et Tirumethir. Dans cette inscription, il est intéressant de constater que deux divinités peuvent porter la même épithète. Ainsi, Inšušinak et Humban sont tous deux qualifiés de « le plus grand des dieux » (*rišar nappipir*). Deux autres, Temti et Simut, sont les « héros divins » (*perir nappipir*). Il est possible que cela soit dû au fait que le panthéon des Šutrukides est la résultante des différents panthéons élamites.

Les dieux élamites dans les textes mésopotamiens

Quelques textes mésopotamiens mentionnent des divinités élamites dont certaines ne sont jamais attestées dans les sources indigènes. Parmi les plus importants, on peut citer *Šurpu* (Reiner 1970, p. 50) qui fournit quatre équations entre divinités mésopotamiennes et élamites : labru est Anu, Humban est Enlil, Naprušu est Ea et Lahuratil est ^dMAŠ (un des noms de Ninurta). Labru est inconnu des sources élamites et rien ne permet de confirmer que Humban possède les attributions d'Enlil. Par contre, Napiriša est présenté sur différents documents, comme le relief de Kurangun ou certains cylindres, avec les caractéristiques d'Ea.

De même, Lakamar est assimilé à Nergal, le dieu mésopotamien des enfers (W.G. Lambert 1980-1983, p. 419). Or, nous savons que Lakamar est bien une divinité infernale en Élam (Steve et Gasche 1996).

On pourrait encore citer Adad qui serait identique en Élam à Kunzibani (*CT* 25, Pl. 16 : 20), à Šihhaš (*CT* 25, Pl. 17 : 40) ou à Šunukušša (*CT* 25, Pl. 24 : 16). Aucune de ces trois divinités n'apparaît dans les textes suso-élamites.

Sur un autre texte (*CT* 25, Pl. 12 II 1-5), plusieurs divinités élamites sont identifiées avec Ninurta, le dieu de la guerre en Mésopotamie : Dimeš, Adaene, Šušinak, Dagnak et Asigga. Seul Inšušinak est connu, mais rien, dans les sources élamites, ne permet de confirmer qu'il possède un caractère guerrier comme celui de Ninurta.

De même, sur une tablette mésopotamienne (*CT* 25, Pl. 24) qui énumère les sept frères de Narundi, seuls Nakhunte et Igišti sont connus et ce dernier uniquement par l'onomastique (*EIW* 744).

Les textes mésopotamiens, dans certains cas, contredisent franchement les sources élamites. Ainsi, en Élam, Nakhunte est considéré comme le dieu solaire alors qu'en Mésopotamie il est qualifié de dieu-lune (Civil 1974, p. 334).

D'autres textes mésopotamiens nous fournissent quelques indications sur les divinités élamites et mentionnent des dieux ou des déesses inconnues des sources suso-élamites. Ainsi, sur la dizaine de divinités qui apparaissent dans les textes d'exorcisme et toujours dans la formule rédigée en élamite : « J'ai voué un culte à ND » (*ND la-ah*), seul le dieu Sit (Šiti) est attesté dans les sources suso-élamites. Il apparaît seulement sur le « Traité de Naram-Sîn » où il figure en 5^e position. Il devait jouer un rôle important à l'époque puisqu'il précède Inšušinak et bien d'autres grandes divinités élamites. Parmi les autres dieux figurant dans ces textes mésopotamiens, on peut mentionner Zinzi (Zimzi, Zibši), Zihhi, Huh, Huhme, Huhti, Nume, Sinti, Nud (Vallat 2000b).

Les attributs divins

De rares divinités suso-élamites peuvent être identifiées par leurs symboles ou leurs animaux attributs. La principale est Napiriša considéré comme l'équivalent d'Ea en Élam par les Mésopotamiens (Reiner 1970, p. 50). Ses principaux symboles sont l'anneau et la baguette, insignes du pouvoir suprême. Son animal attribut est le serpent androcéphale ou le poisson chèvre. Ce dernier est représenté en face de l'arbre sacré sur le bassin cultuel de Šutruk-Nakhunte (Amiet 1966, n° 298) ou sur le cylindre de Limulu qui se dit « serviteur d'Ea » (Amiet 1966, n° 236). Enfin, comme Ea, il est le dieu aux eaux jaillissantes. Miroschedji (1981b) a rassemblé la documentation sur cette divinité qu'il identifie à Inšušinak sur la foi d'une inscription incomplète (Vallat 1981), mais il s'agit, de toute évidence, de Napiriša.

Inšušinak, dont le nom signifie « Seigneur de Suse » en sumérien, semble avoir le simple ophidien ou le serpent à tête de dragon comme animal attribut. Ce serpent se trouve sur un buste de statue (Amiet 1966, n° 289). L'inscription très abîmée (*MDP* xxviii, p. 33, n° 17 C) indique, par la présence du mot *siyan-kuk*, que cette statue était probablement destinée à Tchogha Zanbil. À Suse, quatre serpents votifs en bronze, inscrits au nom de Šutruk-Nakhunte, ont été découverts à proximité du temple d'Inšušinak (Amiet 1966, n° 292) où a également été retrouvée une tête de dragon en argent doré (Amiet 1966, n° 293). De l'époque néo-élamite, date un serpent en argent aux yeux incrustés de pierre bleue (Amiet 1966, n° 403).

Ces deux principales divinités du panthéon suso-élamite semblent réunies sur différents monuments, en particulier, sur la partie inférieure d'une statue où les serpents sont enchevêtrés (Amiet 1966, n° 286) et sur l'autel

de bronze où ils sont disposés de part et d'autre de la table (Amiet 1966, n° 291). Il n'est pas impossible que le « buste au serpent » qui présente deux serpents illustre les deux divinités, mais la tête du deuxième, qui devrait être androcéphale, n'est plus identifiable en raison d'une cassure.

Pour les autres divinités, peu de chose est assuré. À Tchogha Zanbil, une « mare » en bronze, dont le manche est un serpent, dédiée à Nabu, a été retrouvée dans le temple situé au nord-ouest de la *ziggurat* (Amiet 1966, n° 266).

G.1.2. Le clergé

Le mot élamite qui désigne le clergé a été récemment identifié. Il s'agit de *lar* (*lap* au pluriel) qui est un substantif du verbe *la-* qui signifie « vouer un culte à » ou « assurer le culte de ». Cette racine verbale a pour autre dérivé nominal *lan*, « la cérémonie religieuse, le culte » (Vallat 2000b).

Ce clergé apparaît dans une malédiction de Šilhak-Inšušinak (EKI, n° 45 § 23) : « Qu'aucune décision ne soit là favorable à son pays, à son clergé, à son armée ! » et dans un texte inédit du même souverain : « J'ai détruit par le feu son pays, son clergé, ses officiers ». On peut noter au passage que ces deux phrases évoquent la tripartition des fonctions dans les institutions indo-européennes chère à Dumézil (1958).

On trouve également ce mot au pluriel (*lap*) dans un texte qui ordonne la distribution d'animaux destinés aux sacrifices : « Total : 31 bœufs ; total : 186 moutons pour les clergés » (EKI, n° 85, 23).

Les textes suso-élamites utilisent différents termes pour désigner les membres du clergé. Les uns sont élamites, les autres accadiens. Mais les prêtres désignés par un terme accadien peuvent apparaître dans des contextes élamites, comme l'*entu rabitu* chargée du culte de Huban (EKI, n° 85, 14) et inversement : de nombreux *šatin* (prêtres) figurent dans des listes de témoins d'actes juridiques rédigés en accadien. De même, ceux qui portent un titre élamite peuvent très bien être attachés à une divinité d'origine mésopotamienne. Un texte accadien de Tepti-ahar (Reiner 1973, p. 95-96) permet même d'établir une certaine hiérarchie tout en illustrant l'usage des deux langues puisqu'il énumère successivement : le *hašša*, le *kīparu*, le *pāšišu rabū*, les gardiens du temple et le *pāšišu*.

Hašša et *kīparu* sont deux termes élamites qu'on retrouve dans d'autres textes accadiens de Suse comme acteurs ou comme témoins (MDP XXIII, nos 288, 321-322). On les avait pris pour des fonctionnaires civils alors qu'ils doivent être considérés comme des dignitaires ecclésiastiques (Vallat 1998a). Mais ce sont les prêtres (*šatin*) qui sont les plus nombreux. Sur un document (MDP XXIII, n° 246) on ne compte pas moins de 7 prêtres sur les 9 témoins. Cette prêtrise peut également être exercée par une femme comme l'indique un document juridique (MDP XXIII, n° 286) où Damiqtu-ummi est qualifiée de *šati* et deux autres termes élamites semblent réservés aux prêtresses : *šabbametu* (MDP XXIII, n° 288) et *muhtipe* (MDP IX, nos 121 et 123 où elles fournissent ou reçoivent différents matériaux, exactement comme les *šatin* en MDP IX, nos 89, 107 ou 168). La glyptique de Suse fournit également des cylindres de femmes qui se disent « servante de ND » et qui pourraient être des prêtresses (par exemple, Amiet 1972a, nos 1793, 1805, 1807). Différents autres termes accadiens peuvent désigner des prêtresses : *ištartu*, *entu* ou *entu rabitu*.

Les mots élamites qui désignent les différentes catégories de prêtres sont souvent plus difficiles à isoler. Une stèle malheureusement fort abîmée de Tepti-Huban-Inšušinak (EKI, n° 85, 19) énumère les responsables des

« clergés » (*lap*) qui reçoivent 1 bœuf et 6 moutons pour les sacrifices. Certains récipiendaires sont des prêtres (*šatin*), un grand prêtre (*pāšišu rabū*), une grande prêtresse (*entu rabitu*). Il est tentant de considérer les autres bénéficiaires – rarement attestés ailleurs – comme des membres du clergé. Ainsi, les *šikšippe* apparaissent sur un texte économique (MDP IX, n° 117 et probablement n° 274) où le terme est précédé du déterminatif divin.

Par ailleurs, dans sa narration du sac de Suse, Assurbanipal mentionne les *šangê* et les *puhlalê*. Le mot accadien *šangu* est bien connu. Il s'agit de l'administrateur du temple. Il semble que le terme *puhlalu* représente un composé élamite accadien de *puhu* (enfant) et *lal* (pour *lar*) le clergé. Il pourrait donc s'agir de ce que nous appellerions aujourd'hui les « séminaristes » (Vallat 2000b).

Un autre prêtre, le *lan-lirira*, connu depuis l'époque méso-élamite (EKI, n° 54 § 18, 73 ; EKI, n° 70 C V), mais surtout documenté à l'époque achéménide, est l'« officiant », celui qui accomplit la cérémonie du *lan*, c.-à-d. l'office religieux, la messe. En aucun cas cette cérémonie ne peut être réservée aux mages comme on l'a prétendu récemment (Handley-Schachler 1998).

Le *muhtudu ullira* représenté sur les reliefs de Mālamir (EKI, n° 75 G) est vraisemblablement un prêtre sacrificateur. Et il est possible que des femmes jouent ce rôle. Ce seraient les *muhtipe* attestées dans les textes néo-élamites (MDP IX, nos 121, 123). Quant à la prêtresse *šabbametu* elle n'apparaît que sur un seul document (MDP XXIII, n° 288) en compagnie de différents ecclésiastiques.

Mais il demeure difficile de préciser le rôle d'autres membres du clergé comme le *nisikkir* (lu également *iā-sikkir*) (EKI, n° 75 C) ou le *mullilu* (MDP XXVIII, nos 441, 515) qui est considéré comme un « cultic functionary » (CAD x, M, II, p. 189).

G.1.3. Les cultes

Certains textes et différents documents iconographiques permettent d'établir les activités des membres du clergé qui sont souvent associées aux sacrifices.

Une première indication nous est fournie par une stèle de Puzur-Inšušinak dédiée à Inšušinak à l'occasion de l'ouverture du canal Sidari : « Il lui fixa quotidiennement un mouton le matin et un mouton le soir et il fit chanter des chanteurs matin et soir à la porte d'Inšušinak et il lui voua 20 mesures d'huile pure pour embellir sa porte. Il voua 4 *magi* d'argent, il voua l'emblème d'argent et d'or (qui avait été) demandé, il voua un énorme glaive, il lui voua une hache à quatre languettes... » (IRSA, p. 126, II G 2 f = FAOS 7, Puzur 2). Les sacrifices d'animaux sont fréquents à toutes les époques. Ainsi, sous le règne d'Atta-hušu, de nombreux ovins et caprins sont livrés pour les sacrifices appelés *gūšum* et *hatapi* (MDP x, *passim*). La livraison d'animaux peut être accompagnée d'autres fournitures comme de la bière ou de la farine comme l'indique la stèle de Haft Tépé (Reiner 1973). Et dans certains cas, le gros bétail peut être également sacrifié comme nous l'apprend une stèle mutilée de Tepti-Huban-Inšušinak (EKI, n° 85). Ce texte ordonne la distribution d'un bœuf et de 6 moutons à 31 « clergés » différents, probablement destinés à des rites funéraires, car ces animaux sont destinés à être immolés dans le « bosquet sacré » ; il trouve une parfaite illustration sur un relief rupestre de Mālamir où, en présence du roi, un prêtre sacrificateur éverse un bœuf à bosse préalablement décapité alors qu'au-dessous 6 moutons déjà immolés sont couchés sur le dos (Vanden Berghé 1963, Pl. XII et XIII). Sur ce même site, une autre scène de sacrifice est représentée. En présence du roi Hanni et de

hauts fonctionnaires, un prêtre vient d'égorgé trois moutons, deux autres personnages amènent un bœuf à bosse et un quatrième pousse un bouquetin. Et comme dans le texte de Puzur-Inšušinak, le sacrifice a lieu en musique : trois musiciens sont représentés au-dessus des animaux (Vanden Berghe 1963, Pl. X et XI). Le sacrifice des bovins peut encore être illustré par la table sacrificielle en bronze retrouvée à Suse et datant de l'époque d'Untaş-Napiriša (Amiet 1966, n° 291). Mesurant 1,58 m de long sur 0,705 m de large, elle devait permettre le dépeçage d'un bovin. Les têtes des divinités aujourd'hui disparues devaient assurer la stabilité de la carcasse pendant l'opération. Enfin, un troisième relief de Mālamir montre une procession se rendant au sacrifice de trois bœufs à bosse et de 36 gazelles (Vanden Berghe 1963, Pl. XIV).

Cette notion de sacrifices accomplis matin et soir se retrouve à l'époque méso-élamite dans un texte d'Untaş-Napiriša qui affirme renouveler les sacrifices (*šup*) et les libations (*likrin*), *Šutkume šatkime* : « chaque jour et chaque nuit » (Vallat 1983, p. 11).

Un autre aspect du culte matinal est illustré par la maquette de l'Acropole de Šilhak-Inšušinak (EKI, n° 56) appelée le « lever du soleil » (*šit šamši*) où on voit deux prêtres dans leur nudité rituelle procéder à des ablutions (Amiet 1966, n° 297).

Une autre cérémonie religieuse nous est révélée par un remarquable vase polychrome de la première moitié du III^e millénaire, découvert au Donjon (Amiet 1966, n° 106), et qui offre trois tableaux. Sur le premier, un homme perché sur une *ziggurat* de trois étages fait signe à un autre personnage tenant les rênes d'un char attelé à un bœuf. Sur le deuxième, un personnage assis sur une tour à trois étages semble s'adresser à une autre personne assise sur une tour à deux étages à côté de laquelle un objet mystérieux, un autel ou « peut-être le char de la première scène vu par l'arrière, avec son timon relevé et ses guides » (Parrot 1949, p. 40). Entre les deux, un aigle aux ailes déployées enserrant dans ses serres deux oiseaux.

Cet ensemble rappelle le « char élamite, sans siège, qui emporte le cadavre d'Enmešarra » (Labat 1935, p. 40). Comme ces deux scènes se situent à proximité de la *ziggurat* et peut-être, pour la seconde, de la porte, on peut effectivement penser à une cérémonie religieuse en rapport avec le culte des morts.

G.1.4. Les lieux de culte

Il est possible de donner une description, au moins schématique, du complexe religieux de Suse qui est situé sur l'Acropole (*alimelu*). Cet ensemble appelé *kizzum* est entouré d'un mur d'enceinte (M. Lambert 1978, p. 6, nos 1, 3 et 4) et est placé sous une juridiction ecclésiastique (Vallat 1998a). Il est parfois qualifié de « *kizzum* en briques émaillées » (*kizzum muše*) (Grillot 1977, p. 23-24) car certaines parties des constructions sont édifiées avec ce matériau noble, en particulier les quatre portes qui lui donnaient accès, celle d'Inšušinak (EKI, nos 35, 36, 40), la grande porte d'İšnikarab (EKI, n° 37), la porte de Lagamar (EKI, n° 30) et la porte des prières dédiée à Kiririša (Grillot et Vallat 1984).

Il est dominé par la tour à étages dédiée à Inšušinak. Cette *ziggurat* comprend deux éléments essentiels : au sommet, le *kukunnum* décoré de cornes (*kassu*) et le temple du bas. Elle est entourée d'un bosquet sacré (*husa*) qui contient également la porte (*hiel / sip*) et les chapelles des autres divinités.

Cette sobre description semble en contradiction avec un certain nombre de textes. Il convient tout d'abord de noter

que le mot *ziggurat* n'est jamais attesté à Suse. Ensuite, plusieurs temples semblent dédiés à Inšušinak. Dans les inscriptions suméro-accadiennes nous trouvons, en effet, des expressions telles que É.KI.KU.AN.NA (et ses variantes graphiques), É *kizzum*, *kizzam*, *kukunnam*, É.DU.A et même simplement É. Dans les dédicaces élamites, on relève, toujours dédiés à Inšušinak : *siyan Inšušinak-me*, *siyan Inšušinak-ni kizzum-na*, *kukunnum* et *haštu*.

En réalité, tous ces termes désignent la *ziggurat* qui est le seul « temple » consacré à Inšušinak sur l'Acropole de Suse. Il n'y a donc pas deux temples dédiés à Inšušinak comme l'affirme Grillot (1977, p. 6-7 et 111-112). *Pars pro toto*, *kukunnum* et *haštu*, respectivement le temple-haut et le temple-bas, désignent la *ziggurat*. Si les scribes remplacent parfois le simple « temple d'Inšušinak » par le « temple d'Inšušinak du *kizzum* » c'est pour distinguer la *ziggurat* du *kumpum kiduya*, la « chapelle extérieure » dédiée également à Inšušinak, mais qui se trouvait à l'extérieur du *kizzum*, sur le tell de l'Apadana et qui a été, au moins partiellement, détruite par les architectes de Darius lorsqu'ils ont édifié son palais (Vallat 1999a).

Cette reconstitution est possible grâce aux textes, ceux de Šilhak-Inšušinak en particulier. En procédant aux restaurations des différentes parties de la *ziggurat*, il a, en effet, relevé les inscriptions laissées par ses prédécesseurs. Il est parfois même allé jusqu'à recopier intégralement le texte ancien qui précède alors sa propre dédicace. Ainsi, dans son texte accadien Kuk-Našur (MDP LIII, n° 17) mentionne-t-il la restauration du *kizzam*. Le mot *kizzam*, dans des variantes, est remplacé par É *kizzum* et par *kukunnam* et devient, dans le texte de Šilhak-Inšušinak (sur la même brique), « le temple d'Inšušinak du *kizzum* » et à la fin de la dédicace, tout simplement « le temple d'Inšušinak » alors qu'il s'agit toujours du même bâtiment.

Cette reconstitution schématique du quartier sacré de Suse devait être identique dans toutes les villes élamites de quelque importance, mais probablement à une échelle réduite. On en trouve plusieurs confirmations, au moins partielles.

Tout d'abord, les fouilles de Tchogha-Zanbil montrent que la *ziggurat* domine le *siyan-kuk*, le quartier sacré, qui est à Tchogha Zanbil ce que le *kizzum* est à Suse. Et comme à Suse, il est entouré d'une enceinte (la deuxième). Les textes indiquent que son *kukunnum* était construit en briques émaillées (TZ 1, pl. 31 et 32) qui donnaient des reflets d'or, d'argent, d'obsidienne et d'albâtre (TZ 1).

La *ziggurat* est entourée de différents temples placés sur la première enceinte ou entre la première et la deuxième enceinte. Les temples (A et B) d'Inšušinak constituent le premier étage de la *ziggurat*. Ceux d'İšnikarab et de Kiririša sont construits, à l'ouest, sur la première enceinte à laquelle est relié fonctionnellement celui de Napiriša qui contient le *suhtir*. À l'est, une série de quatre temples accolés sont dédiés à Pinikir, un *aštam*, le temple *šilin* d'IM et de Šala, le temple *kinin* de Šimut et de Nin-ali et le temple des Napratep, les « dieux nourriciers ». Plus au nord, après la Porte, le temple *hūnin* de Hišmitik et Ruhurati. Il faut préciser que le sens de la plupart des qualificatifs de ces constructions est encore inconnu ou sujet à controverses. Le seul qui paraît faire l'unanimité est le « temple d'alliance » (*siyan tarin*), celui qui a été édifié par Hutelutuš-Inšušinak à Anšan (M. Lambert 1972).

Un autre document particulièrement précieux illustre la *ziggurat* élamite, probablement celle de Suse. Il s'agit d'un relief du palais de Sennacherib, réaménagé par Assurbanipal à Ninive (Amiet 1966, n° 430). Au centre, la *ziggurat* est surmontée du *kukunnum* décoré de deux paires de cornes. En bas, à droite, vraisemblablement le *haštu* et, à gauche, la

porte (*huel*) surmontée de trois orants. L'ensemble est édifié dans un bosquet (*husa*).

Enfin, dans la narration de sa 6^e campagne, Assurbanipal fournit quelques éléments supplémentaires : « Je détruisis la *ziggurat* de Suse qui avait été faite de briques lapis-lazuli ; je brisai ses cornes fondues de cuivre brillant » (Aynard 1957, Col. V, 19-21) et plus loin « Leurs bosquets secrets où nul étranger n'avait pénétré et dont (nul étranger) n'avait foulé l'orée, mes soldats y entrèrent, ils virent leurs secrets, ils (les) détruisirent par le feu. Les tombeaux de leurs rois anciens et récents qui n'avaient pas craint Ištar ma Dame et qui avaient donné du tourment aux rois mes pères, je les dévastai, je les détruisis, je les exposai au soleil (et) j'emportai leurs ossements vers le pays d'Assur » (*id.*, 44-53). Le caractère funéraire du « bosquet » est ainsi assuré.

Une maquette en bronze appelée le *šit šamši* (lever du soleil), vouée par Šilhak-Inšušinak (*EKI*, n° 56), illustre également une cérémonie qui se déroule sur l'Acropole (Gautier 1909, p. 41-49 ; Amiet 1966, n° 297). Les deux prêtres dans leur nudité rituelle procèdent à des ablutions. Ils sont agenouillés entre un monument en forme de *ziggurat* et un autre qui pourrait être une porte. Un bosquet est également représenté à côté d'une grande jarre.

La présence du bosquet sacré dans tous ces documents laisse également supposer que « les temples du bosquet » restaurés par Šilhak-Inšušinak dans une vingtaine de villes (*EKI*, n° 48) pourraient représenter des *ziggurat*. Dans une inscription (*EKI*, n° 48 § 39), il affirme avoir reconstruit 20 « temples au bosquet ». Et il est vrai que plusieurs sites ont fourni des inscriptions au nom de ce souverain : Tépé Bormi (Vallat 1981a), Deh-i Now (Steve 1987, n° 14), Dizful (inédit), Liyan (*EKI*, nos 57-59), Tchogha Pahn (Stolper et Wright 1990), Tépé Pomp (inédit), Tul-e Spid (*EKI*, n° 41 A), Šuštar (inédit) et peut-être Mālamir (Walker 1981, p. 213).

À Suse, le deuxième temple dédié à Inšušinak, le *kūmum kiduia*, présente différentes particularités. Son nom, d'origine accadienne, signifie « chapelle extérieure ». Elle est ainsi qualifiée parce qu'elle est édifiée à l'extérieur du domaine sacré (le *kizzum*) situé sur l'Acropole. Elle est, en effet, construite sur le tell de l'Apadana. Cette chapelle contient un *suhier* royal (Grillot 1983), sorte de tabernacle, où sont conservées les statuettes des membres de la famille royale ainsi que les symboles du pouvoir. Enfin, elle est étroitement associée au *hiyan*, terme qui désigne certainement le palais royal (Vallat 1999a).

Mais en plus des édifices religieux proprement dits, les Élamites connaissaient les sanctuaires à ciel ouvert. Les mieux conservés sont ceux de la région de Mālamir, à Šekāft-e Salmān et à Kūl-i Fārah (Vanden Berghe 1963 ; De Waele 1981) dont les reliefs rupestres représentent différentes scènes de la vie religieuse. Outre la représentation de sacrifices, parfois associés à des musiciens, un caractère remarquable est constitué par les processions. À Kūl-i Fārah, sur un bloc détaché, 67 petits personnages répartis sur quatre registres donnent l'impression d'une foule nombreuse se rendant à une cérémonie religieuse.

À Kūrangūn, un autre sanctuaire à ciel ouvert, on voit également une procession où les personnages descendent vers la scène centrale où siège une divinité assise sur un trône formé d'un serpent androcéphale, vraisemblablement Napiriša, car il tient dans sa main le sceptre et l'anneau, symboles du pouvoir suprême. Il est entouré de six personnages dont une déesse, peut-être sa parèdre Kiririša (Seidl 1986, Pl. 3-4). Il semble que la scène principale date de l'époque paléo-élamite alors que la procession a été réalisée à l'époque néo-élamite, ce qui laisserait supposer une certaine pérennité des lieux saints.

Cette pérennité est illustrée par un troisième sanctuaire à ciel ouvert, celui de Naqsh-e Rostam non loin de Persépolis. Au personnage d'époque paléo-élamite, les artistes néo-élamites ont ajouté deux têtes, probablement celle d'un roi et de son épouse, mais ces reliefs ont été oblitérés par ceux du roi sassanide Bahram II (276-293). Mais auparavant, sur cette même falaise, quatre tombes de souverains achéménides ont été creusées, celles de Darius I, Xerxès, Artaxerxès et Darius II.

L'existence de ces sanctuaires à ciel ouvert laisse supposer que les esplanades de Tchogha Zanbil étaient destinées à recevoir la foule des fidèles qui ne pouvaient pas pénétrer dans les temples en raison de leurs dimensions. Il est, en effet, probable que les temples étaient réservés au clergé et éventuellement aux membres de la famille royale.

Certains temples élamites étaient décorés de cornes, comme l'indiquent plusieurs documents iconographiques, ce que certains textes viennent confirmer. Les plus célèbres représentations de bâtiments à cornes datent des deux extrémités de l'histoire élamite. Le premier est un temple construit sur une haute terrasse et fiché de trois paires de cornes sur les côtés (Amiet 1969, nos 29 et 45) qui est représenté sur le déroulement d'un cylindre de la fin du IV^e millénaire. Le second figure sur un relief de Ninive. Il s'agit d'une *ziggurat* (probablement de celle de Suse) surmontée de deux paires de cornes (Amiet 1966, n° 430). Mais entre ces extrêmes, plusieurs autres représentations peuvent être mentionnées. Une plaque en stéatite retrouvée à Tépé Yahya dans le Kerman (Lamberg-Karlovsky 1971) représente deux constructions. Celle de droite est une *ziggurat* à trois étages édifiée sur une haute terrasse et surmontée d'une paire de cornes. Les quatre colonnes qui schématisent le socle se retrouvent, en grandeur réelle à Mundigak. La photographie et les restitutions proposées par Dumarçay (1984) ne laissent aucun doute sur cette identification. Une autre plaque de stéatite provenant également du Kerman (Hakemi 1986) représente trois *ziggurat* surmontées d'une paire de cornes mais ici, le temple n'est pas construit sur une haute terrasse.

Deux cornes en calcaire d'environ un mètre de long ont d'ailleurs été retrouvées à Suse. Elles portent une inscription de Šutur-Nahhunte. Elles ont été façonnées pour le temple de la déesse Pinikir, « la maîtresse du ciel » (*EKI*, n° 71).

Par ailleurs, d'autres inscriptions mentionnent la fabrication de cornes (*kassu*) pour la décoration du tabernacle (*suhter*) par exemple. D'autres encore, à Malyan, mentionnent des cornes probablement décoratives en métal (Stolper 1984, p. 68-69).

G.1.5. Les croyances

Bien qu'aucun texte suso-élamite ne soit consacré explicitement à la religion, il est possible de dégager les grandes tendances de la pensée religieuse en Élam.

Différents documents nous permettent de supposer que l'une des principales préoccupations des Élamites est l'au-delà. Ainsi, parmi les nombreuses épithètes de la principale divinité susienne, Inšušinak, il en est une très révélatrice et qui, jusqu'ici, n'avait pas été comprise. Il s'agit d'*Inšušinak temti kukunnum lahakra* (*EKI*, n° 86, et c'est ainsi qu'il convient de compléter *MDP LIII*, n° 18 : 5) qui signifie « Inšušinak, le seigneur de la mort dans le *kukunnum* ». Or, le *kukunnum* est le couronnement de la *ziggurat*, et, *pars pro toto*, représente la *ziggurat* elle-même (Vallat 1997b). Ce même dieu est également dit « seigneur de la mort dans le *siyan-kuk* » à Tchogha Zanbil (*MDP XLI*, n° 53). Ces épithètes impliquent qu'Inšušinak est bien le maître de l'au-delà.

Une autre épithète d'Inšušinak vient compléter la précédente. Dans une dédicace de Suse (Grillot et Vallat 1984, p. 12), il est dit *temti ahpirā lahakra* « seigneur de la procréation et de la mort » (et non pas « seigneur de la renommée et du secret »). Cette formule semble illustrée par Temti-Agun (MDP XXVIII, n° 7) qui dédie une construction à « Inšušinak, Ea et Enzak, son seigneur ». Dans cette phrase, Ea et Enzak sont des épithètes d'Inšušinak. Or, Ea est le démiurge mésopotamien et Enzak le dieu de Dilmun en étroit rapport avec l'au-delà (Vallat 1997b).

Ces nouvelles interprétations semblent confirmées par une épithète d'Inšušinak que lui accorde un texte mésopotamien qui dit : ⁴MOŠ.EREN = ⁴Ninurta ša qu-ul-ti : « Inšušinak est Ninurta du silence » (CT 24 41 XI 65 ; cf. CAD, Q, col. 302 b).

Le caractère funéraire de la *ziggurat* est encore suggéré par un autre élément. Nous avons vu que le seul temple de l'Acropole de Suse consacré à Inšušinak est la *ziggurat*. C'est donc elle qui domine le quartier sacré, le *kizzum*, puisqu'elle est parfois dénommée « temple du *kizzum* ». Or, le *kizzum* est entouré d'un rempart. À cet ensemble fermé, quatre portes donnent accès : celle d'Inšušinak (EKI, nos 35, 36, 40), la grande porte d'Išnikarab (EKI, n° 37), la porte de Lakamar (EKI, n° 30) et celle de Kiririša (Grillot et Vallat 1984). Or, les trois premières divinités constituent l'association infernale par excellence comme nous l'indiquent les « textes funéraires » de Suse (Steve et Gasche 1996) et Kiririša est dite « Dame de la mort » à Liyan (EKI, n° 57).

Ces portes devaient compter parmi les bâtiments de Suse le plus richement décorés. Une partie des fragments de briques émaillées publiées par M. Lambert (1978) appartiennent à la porte d'Inšušinak qui était ornée de bas-reliefs représentant les membres de la famille royale (Šutruk-Nahhunte, Kutir-Nahhunte, Šilhak-Inšušinak et Nahhunte-utu) comme l'indique une série d'autres fragments inédits. Ces briques émaillées n'étaient pas du tout destinées au *kumpium kiduā*, comme le pensait M. Lambert (le mot ne figure sur aucun des fragments), mais bien à la porte d'Inšušinak.

Cependant, Inšušinak n'est pas la seule divinité à porter cette épithète. Kiririša est dite *zana Liyan lahakra*, « dame de la mort à Liyan » (EKI, n° 57). Upurkupak, sur une brique provenant de la région de Mālamir (Walker 1981, n° 213), est appelée simplement *zana lahakra* « dame de la mort ». Et comme deux autres divinités, Ruhurātir et Tepti, semblent porter le même titre (EKI, n° 86), on peut supposer que chaque dieu, dans la région ou dans la ville dont il est tutélaire, joue le même rôle qu'Inšušinak à Suse.

Un autre élément illustre la crainte des Élamites devant la mort : de nombreux souverains ont laissé des inscriptions dites des *takkime* (« pour la vie ») par lesquelles ils dédient des temples ou des objets aux divinités pour la sauvegarde de leur vie et parfois pour celle de leurs parents (épouse, enfants, descendance).

Si la plupart des divinités élamites ont des attributions funéraires comme l'indiquent leurs associations avec la *ziggurat*, les temples « du bosquet » ou les portes qu'on franchit pour se rendre dans l'au-delà, trois d'entre elles jouent un rôle particulièrement actif dans ce passage. Il s'agit d'Inšušinak, d'Išmekarab et de Lagamar qui, d'après un petit lot de tablettes funéraires (Steve et Gasche 1996), accompagnent le défunt pour la pesée et le jugement. La scène se passe dans la fosse. Dans ces textes rédigés en accadien la « fosse » est désignée par *šuttu* qui est un synonyme de *haštu* (CAD, H, col. 143 et Š, III, col. 404-405 et 407).

Mais ces dieux associés à l'au-delà jouent d'autres rôles. Avant de reprendre la vie, ils commencent par l'accorder comme en témoignent certains textes. Une inscription sur un cylindre de Tchogha Zanbil dit : « Il est au dieu de (donner) la vie, il est au roi de la sauver » (E. Reiner 1970, p. 134). À cette formule très générale, d'autres précisions peuvent être apportées. Ainsi, sur une agate cillée, Humbanumena affirme que « dès le sein de sa mère, Napiriša et Inšušinak ont créé son nom » (Steve 1987, n° 4). Une épithète d'Inšušinak le dit *temti ahpirā lahakra* « seigneur de la procréation et de la mort » (Vallat 1997b). Kiririša est aussi une divinité créatrice, car elle est dite « dame de la vie » (*zana takra*) dans le texte que lui dédie Šilhak-Inšušinak (Grillot et Vallat 1984).

Ainsi, la plupart des divinités élamites jouent-elles le rôle de « protecteur » (*bahir*). Les nombreuses divinités mentionnées dans le traité de Naram-Sin sont qualifiées de *baha kikip* : « les protecteurs célestes » (EKI, n° 2 § 1). Inšušinak apparaît dans plusieurs inscriptions comme le *bahir sunkipri* : « le protecteur des rois » (EKI, nos 45, 46, 47, 48), Nappir est dit *bahir nappirra* : « le protecteur des dieux » (EKI, n° 75, § 20) comme Mašti qui porte, à Mālamir, l'épithète de *amma baha nappirra* « mère protectrice des dieux » (EKI, n° 76 § 10) et une divinité dont le nom est perdu est dite *bahir nappi kikip ak murip* : « protecteur des divinités célestes et terrestres » (EKI, n° 73 C VIII). Quant à Silir-katru que M.-J. Steve a identifié avec le Silagara d'Assurbanipal (Steve 1967, p. 35 n. 1), il est sensé être le *bahar hal Hatamir* : « le protecteur du pays d'Élam » (EKI, n° 54 § 1).

Parmi les autres attributions divines, il est celle qui consiste à accorder la royauté. Dans une inscription rédigée en accadien, Igi-halki affirme que c'est la déesse Manzat qui lui « a accordé la royauté de Suse et d'Anšan » (Steve 1987, n° 2) mais c'est Inšušinak qui la confie à Humbanumena (EKI, n° 4 C). Par contre, c'est Napiriša qui offre les insignes du pouvoir à Untaš-Napiriša sur le premier registre de la stèle que ce dernier a fait graver (Mirošchedji 1981b, Pl. 8). Il s'agit bien de Napiriša (et non d'Inšušinak comme le pense Mirošchedji), car les deux registres inférieurs sont illustrés par les emblèmes d'Ea (le Naprušu d'Élam), les dieux-poissons (proches de ceux du bassin cultuel de Šutruk-Nahhunte (Amiet 1966, n° 198) et les hommes-mouflons tenant l'arbre stylisé du bosquet sacré. Mais c'est Inšušinak qui accorde « les quatre régions » à Puzur-Inšušinak (IRSA, p. 125).

Ce tableau sommaire de la religion suso-élamite demeure très provisoire, car de nombreux textes sont encore, au moins partiellement, intraduisibles et plusieurs épithètes divines restent incompréhensibles.

G.1.6. L'inceste royal en Élam

Le nombre et surtout la variété des inscriptions des Šutrukides permettent de clarifier une des caractéristiques de la société élamite, le rôle de l'inceste dans la succession royale. C'est à partir des titulatures et des inscriptions dites « des *takkime* » dans lesquelles le roi sollicite la bénédiction divine pour sa vie et celles de ses proches, en général sa femme et ses enfants, qu'il est possible de comprendre le sens de différents termes spécifiques à la langue élamite et qui n'ont pas d'équivalents en sumérien ou en accadien, car la notion elle-même n'existe pas chez les voisins mésopotamiens. Il s'agit en particulier de *ruhu-šak*, *ruhu-pak*, *amma-haštuk*, *ayanir/p*, etc.

Le premier de ces termes, *ruhu-šak* (*ruhu-pak* au féminin) est à l'origine de bien des confusions sur la succession du pouvoir royal en Élam. En effet, cette expression est rendue en accadien par *mār ahāti* qui signifie

littéralement le « fils de la sœur », généralement utilisée pour désigner le « neveu ». Comme plusieurs rois élamites se disent *mār ahāti* de NP, on en a déduit que le pouvoir était transmis du roi à son neveu par voie utérine.

Mais en examinant ces deux expressions de plus près, on remarque tout d'abord que l'élamite *ruhu-šak* n'est pas la traduction de l'accadien *mār ahāti*. En élamite, « le fils de la sœur » serait *šak-šutu-* ou *ruhu-šutu-*.

Ensuite, le sukkalmah Kuk-Kirnaš, sur sa propre dédicace (MDP II, p. 74-76 = LIRS, n° 18), se dit « fils de la sœur (DUMU NIN) de Silhaha » alors que Šilhak-Inšušinak (EKI, n° 48) le dit « fils de Lankuku ». Ce dernier est vraisemblablement son père biologique auquel cas la première expression ne peut être qu'un élément de la titulature.

Par ailleurs, plus d'une dizaine de souverains élamites se disent ou sont dits « fils de la sœur de Silhaha ». Le dernier d'entre eux, Hutelutuš-Inšušinak a régné quelque 750 ans après son éminent prédécesseur. Bien plus, aucun d'eux ne peut être physiquement le « fils de la sœur de Silhaha ». Dans ces conditions, cette expression est un titre destiné à établir la légitimité du souverain.

Enfin, dans un texte élamite (EKI, n° 54 § 2), Šilhak-Inšušinak se dit *šak* de Šutruk-Nahhunte (son père) et *ruhu* de Peyak (sa mère). *Ruhu* est donc un terme qui est en rapport avec la mère. Comme par ailleurs on sait qu'en Élam le roi peut épouser sa sœur comme l'indique l'expression « ma sœur-épouse chérie » (*šutu-rutu hanik-u-ri*) (EKI, n° 76 § 3), le composé *ruhu-šak* pourrait définir l'enfant né du mariage du roi avec sa propre sœur.

Comme l'accadien « fils de la sœur » (*mār ahāti*), l'élamite met donc l'accent sur la mère. Il convient donc de comprendre *ruhu-šak* comme le « fils que le roi a eu de sa propre sœur ». Cette notion d'inceste n'existant pas en Mésopotamie, la langue accadienne utilise un terme approximatif et incomplet : il s'agit bien du « fils de la sœur », mais la précision « qu'elle a eu avec son frère » est omise, comme si elle allait de soi. Ainsi, l'enfant né d'une union incestueuse (*ruhu-šak*) bénéficie d'une légitimité supérieure à celle d'un fils (*šak*) né du mariage du roi avec une princesse élamite n'appartenant pas à la famille royale ou même avec une étrangère. C'est ce degré de légitimité supérieure qui explique que de nombreux souverains se disent, dans leur titulature « fils de la sœur d'un tel », même s'ils ne sont pas nés d'une union incestueuse.

Les inscriptions des Šutrukides nous apportent de nombreux éléments pour cette étude puisque Nahhunte-utu est dite « épouse chérie » de deux frères Kutir-Nahhunte et Šilhak-Inšušinak successivement. Or, Nahhunte-utu est la fille de Šutruk-Nahhunte et donc la sœur de ces deux rois. Le fait est accepté par Cameron (1936, p. 130), par Labat (1964/1975, p. 500), par Hinz (1980-1983, p. 388) par Vallerat (1985, p. 46 et 1994, p. 9), par Grillot (1988, p. 62-63) mais il est mis en doute par van Soldt (1987-90, p. 587).

Il importe donc de s'assurer de cette filiation. Sur deux stèles présentant un passage commun (EKI, n° 47 § 13 qui peut être complété par EKI, n° 46 § 11), Šilhak-Inšušinak dit avoir placé dans le tabernacle (*suhter*) de la chapelle royale (*kumpum kidiya*) les effigies des membres de sa famille. Dans cette énumération qui va de son père jusqu'au 7^e (EKI, n° 46) ou 8^e (EKI, n° 47) enfant de Nahhunte-utu, la reine n'est pas dite, comme dans la plupart des inscriptions des *takkime* « mon épouse chérie ». Son nom n'est affublé d'aucune épithète. Cela implique qu'elle figure sur cette liste, non pas comme l'épouse du roi, mais comme membre de la famille au même titre que ses frères Kutir-Nahhunte, Šilhak-Inšušinak et Simut-nikataš.

Dans ces conditions, les enfants nés de Nahhunte-utu et de ses deux frères doivent être des *ruhu-šak* ou des *ruhu-pak*. Or, dans l'inscription EKI, n° 46 § 11, l'énumération nominative de tous les enfants de Nahhunte-utu se termine par une épithète : « les enfants conçus par moi et par Nahhunte-utu, nos *aanip* et les précédents ».

Le sens d'*aanip* peut être déterminé grâce à l'inscription de Hutelutuš-Inšušinak découverte à Anšan (M. Lambert 1972 ; Reiner 1973). Dans cette dédicace, le roi sollicite la bienveillance divine pour lui et pour les enfants de Nahhunte-utu qu'il énumère d'Išnikarab-huhun à Melir-Nahhunte. Ces neuf personnes sont qualifiées de « mes frères et sœurs ». À leur suite, sont mentionnés une fille et un garçon qui portent respectivement l'épithète de « ma *ruhu pak* » et de « mon *ruhu šak* » et ces deux enfants sont qualifiés par le terme « mes *aanip* ». Il apparaît donc que l'ensemble des *ruhu-šak* et des *ruhu-pak* constitue les *aanip*, comme l'ensemble des *šak* et des *pak* forment les *puhu*. Ainsi, l'ensemble des enfants conçus par Šilhak-Inšušinak et Nahhunte-utu sont donc des « enfants-légitimes ».

Afin de faciliter l'exposé, pour distinguer les *pak/šak* des *ruhu-pak/ruhu-šak*, comme il n'existe pas de terme spécifique en français pour désigner le fruit de l'inceste les premiers seront traduits par « fils » et par « fille » alors que les seconds par « fils-légitime » et « fille-légitime ».

La formule « les enfants conçus par moi et par Nahhunte-utu (c.-à-d.) nos enfants-légitimes » se termine par « (et) les précédents » (*urpapur*). Cet ajout implique que Nahhunte-utu, avant d'avoir des enfants avec Šilhak-Inšušinak, avait eu des enfants d'une précédente union. Cela n'a rien de surprenant puisque nous savons qu'elle avait été l'épouse de Kutir-Nahhunte. Mais le texte qui confirme cette union (EKI, n° 31) demande la protection divine pour « ma vie, celle de Nahhunte-utu et celles de ses enfants ». Donc, avant d'épouser Kutir-Nahhunte, elle avait déjà au moins deux enfants d'une précédente union, car le terme *puhu* est un collectif. Si elle n'avait eu alors qu'un enfant, comme on l'a souvent prétendu, l'élamite aurait utilisé *šak* (fils) ou *pak* (fille). La question est de savoir qui a été son premier époux. Dans la tradition élamite où la hiérarchie est très scrupuleusement respectée, seul un personnage plus élevé en légitimité a pu être son mari. Or, Kutir-Nahhunte étant le fils aîné de Šutruk-Nahhunte, seul ce dernier est un candidat possible à cette première union de Nahhunte-utu.

Un texte vient confirmer cette hypothèse. Il s'agit d'une agate inscrite par Kutir-Nahhunte (M. Lambert 1971a) dans lequel il attribue la préséance à Hutelutuš-Inšušinak sur lui-même : « pour la vie de Hutelutuš-Inšušinak, pour la mienne ». Comme Kutir-Nahhunte est le fils aîné de Šutruk-Nahhunte, seul un enfant bénéficiant d'une légitimité supérieure à la sienne pourrait le précéder. Or, cet enfant ne peut être issu que de l'union du roi son père avec sa propre fille Nahhunte-utu, puisque nous savons par plusieurs autres textes que Hutelutuš-Inšušinak est le premier enfant de Nahhunte-utu et qu'il est le fruit d'un inceste. En effet, dans une inscription des *takkime* (EKI, n° 65), Hutelutuš-Inšušinak demande la bénédiction divine pour lui-même et pour Nahhunte-utu qui est dite alors « mon *amma-haštuk* ». Or, *amma-haštuk* désigne la mère qui a donné naissance à un fils-légitime. Il semble donc que l'élamite ne possède pas de terme spécifique pour désigner l'enfant né de l'inceste du père et de la fille. C'est donc que le phénomène devait être rarissime. Celui de Šutruk-Nahhunte et de Nahhunte-utu est d'ailleurs le seul cas connu.

Mais aucune inscription ne nous dit si Kutir-Nahhunte a eu des enfants de Nahhunte-utu ni, *a fortiori*, combien. Cependant, Šilhak-Inšušinak nous a laissé une dizaine d'inscriptions dans lesquelles il énumère nommément les enfants de Nahhunte-utu.

- | | |
|--------------------------|--|
| 1) Hutelutuš-Inšušinak | |
| 2) Išnikarab-huhun | |
| 3) Urutuk-Elhalahu | |
| 4) Šilhina-hamru-Lakamar | |
| 5) Kutir-Huban | |
| 6) Utu-ehihhi-Pinikir | EKI, n° 59 § IV |
| 7) Temti-tur-kataš | EKI, n° 45 § 5 ; 40 § 4 ; 46 § 11 |
| 8) Lihirtaš | EKI, n° 47 § 13 ; Vallat, 1981a |
| 9) Bar-uli | EKI, n° 54 § 3 ; 41 § III ; LIRS, n° 48 |
| 10) Melir-Nahhunte | EKI, n° 63 = Steve 1987, n° 20 ; Hut A 1 |

Les enfants de Nahhunte-utu dans les inscriptions de Šilhak-Inšušinak et de Hutelutuš-Inšušinak

Celle qui en compte le moins en énumère 6 (EKI, n° 54 § IV), mais rien, dans ce texte, ne permet de déterminer la paternité des enfants. Par contre, dans l'inscription EKI, n° 40 où 7 enfants sont énumérés, les uns sont qualifiés de *puhu-e*, c.-à-d. « ses enfants (à elle) », d'autres sont dits *puhu nikame* : « nos enfants », c.-à-d. les enfants que Šilhak-Inšušinak a eu avec Nahhunte-utu. En d'autres termes, cette inscription montre par l'emploi du mot *puhu*, que le roi avait alors eu au moins deux enfants de son épouse lorsqu'il en a sept.

Donc, si on peut attribuer la paternité des deux premiers au moins à Šutruk-Nahhunte et celle du cinquième et des suivants à Šilhak-Inšušinak, il est vraisemblable que Kutir-Nahhunte est le père d'au moins un des trois enfants qui restent, et peut-être même des trois.

Cette liste des dix enfants de Nahhunte-utu présente un dernier problème. En effet, la petite dernière, Melir-Nahhunte, n'apparaît sur aucune liste de Šilhak-Inšušinak. Certes, pour expliquer cette absence, on pourrait penser que Nahhunte-utu était enceinte de Melir-Nahhunte lorsque Šilhak-Inšušinak est mort ou plus simplement que les inscriptions qui la mentionneraient n'ont pas été retrouvées. Mais dans un cas comme dans l'autre, rien ne justifierait la place privilégiée qu'elle occupe dans une titulature de Hutelutuš-Inšušinak.

En effet, si sur la brique d'Anšan elle figure normalement en dernière et dixième position de la liste des frères et sœurs du roi, sur une inscription de Suse (Steve 1987, n° 20), la titulature de Hutelutuš-Inšušinak se termine par « fils chéri de Šutruk-Nahhunte, de Kutir-Nahhunte et de Šilhak-Inšušinak, frère chéri de Melir-Nahhunte ». Cette place privilégiée ne peut s'expliquer que si la princesse est née de l'union du roi avec sa propre mère Nahhunte-utu. Le fait qu'elle figure parmi ses frères et sœurs n'est pas un obstacle à cette hypothèse, car avant d'être la fille de Hutelutuš-Inšušinak, elle est sa sœur puisque née de la même mère. C'est l'utérinité qui est alors l'élément directeur.

Dans les inscriptions de Hutelutuš-Inšušinak, un autre personnage occupe une place très particulière. Il s'agit d'Išnikarab-huhun, la première fille et deuxième enfant de Nahhunte-utu. Sur une brique de Suse (Vallat 1985), son nom apparaît dans la titulature du roi qui se termine également par « fils chéri de Šutruk-Nahhunte, de Kutir-Nahhunte et de Šilhak-Inšušinak, frère chéri d'Išnikarab-huhun ».

Or, sur la brique d'Anšan, à la suite de l'énumération de ses neuf frères et sœurs, le roi sollicite également la grâce

divine pour Utuk-hute-kašan et Temti-pitet qui sont dits respectivement *ruhu-pak* et *ruhu-šak* de Hutelutuš-Inšušinak. Cette fille-légitime et ce fils-légitime sont qualifiés par « mes enfants-légitimes » (*aanip-u-pe*). Selon toute vraisemblance, la mère de ces « enfants-légitimes » ne peut être qu'Išnikarab-huhun, l'aînée de ses sœurs. D'ailleurs, le souverain aura d'autres enfants avec elle puisqu'une autre inscription susienne (EKI, n° 60) demande la bénédiction divine « pour ma vie, pour la vie de mes frères et sœurs, pour la vie de mes fils-légitimes, pour la vie de mes filles-légitimes, mes enfants-légitimes » (au passage, on peut noter que « mes enfants-légitimes » est une apposition des fils et des filles-légitimes, car le terme « pour ma vie » ne figure pas devant *aanip*).

Un autre terme de parenté permet de distinguer les héritiers issus de l'inceste des autres enfants, la « descendance ». Dans le cas de l'exogamie, le mot élamite qui désigne la descendance est *par*. Son sens est assuré par son équivalent accadien *zēru* (Draffkorn Kilmer 1963, p. 439, n° 325). Mais dans l'endogamie des Šutrukides, il est remplacé par *kuš huhun*. Le mot *par* n'est attesté qu'une seule fois dans une inscription de Šilhak-Inšušinak (EKI, n° 54 § 12), dans l'expression « Puisses-tu dans le pays protéger la descendance de Nahhunte-utu » (*Nahhunte-utu par-e hal-ma kukit-na*). Cela implique que, quel que soit l'héritier lointain de Nahhunte-utu, même s'il n'est plus un fils-légitime (*ruhu-šak*), il doit être protégé (corriger en ce sens Vallat 1997, p. 62). Dans toutes les autres inscriptions des Šutrukides, c'est *kuš-huhun* qui désigne la descendance. Ce terme n'est d'ailleurs attesté que sous les Šutrukides.

Enfin, il est possible que *kuš-par* (EKI, n° 45 § 20) soit un composé de *kuš* (-huhun) et de *par* et qu'il désigne l'ensemble de la descendance.

Exogamie nationale ou internationale		Endogamie incestueuse (fictive ou réelle)
<i>atta</i>	père	<i>atta-haštuk*</i>
<i>amma</i>	mère	<i>amma-haštuk</i>
<i>šak</i>	fils	<i>ruhu-šak</i>
<i>pak</i>	filles	<i>ruhu-pak</i>
<i>puhu</i>	enfants	<i>ayanip</i>
<i>par</i>	descendance	<i>kuš-huhun</i>
	<i>kuš-par</i>	
	descendance globale	

La double terminologie élamite des termes de parenté

Cette analyse des termes de parenté permet de comprendre la triple filiation de Hutelutuš-Inšušinak qui se dit tantôt « fils de la sœur de Šilhaha » (Vallat 1978, p. 98), tantôt « fils de Kutir-Nahhunte et de Šilhak-Inšušinak » (EKI, nos 60, 65) et même « fils de Šutruk-Nahhunte, de Kutir-Nahhunte et de Šilhak-Inšušinak » (EKI, n° 62 ; Vallat 1985 et Steve 1987, n° 20). La première titulature, « fils de la sœur de Šilhaha », vient confirmer qu'il s'agit bien là d'un élément de titulature qui ne reflète aucun lien biologique puisque 750 ans séparent les deux personnages. Les deux formules suivantes ne peuvent s'expliquer que si Šutruk-Nahhunte est le père biologique de Hutelutuš-Inšušinak et que Kutir-Nahhunte et Šilhak-Inšušinak sont ses pères putatifs puisqu'ils ont été successivement les époux de sa mère (donc ses beaux-pères) et ont exercé la régence pendant son enfance (Vallat 1994, p. 3).

À propos de cette double terminologie, quelques remarques s'imposent. Tout d'abord, elle semble réservée à des inscriptions particulières. Ainsi, lorsque Šilhak-Inšušinak

qualifie d'*aanip* les enfants conçus par lui et par Nahhunte-utu (EKI, n° 46 § 11 et 47 § 13), c'est dans un contexte particulier. Il énumère alors les représentations/effigies (*huthalikpi*) des membres de sa familles qui sont déposées dans le tabernacle de la chapelle royale. Bien entendu, dans ce cas, aucun bâtard ne saurait y figurer. En utilisant ces termes à caractère juridique, le roi veut préciser la légitimité de chacun. Mais dans la plupart des cas, cette distinction n'est pas nécessaire. Ainsi, dans de nombreuses inscriptions (EKI, nos 34, 35, 36, 41 A, 58, etc.), le roi se contente de parler de « nos enfants » (*puhu nika*). Il en va de même pour Hanni (EKI, n° 76) qui, à Mālamir, dans les inscriptions qui identifient ses deux filles (EKI, n° 76 H et I), il utilise le mot *pak* alors qu'elles sont nées de son union avec sa sœur Huhin. Il n'était nullement besoin là de préciser qu'elles étaient *ruhu-pak*.

Cette interprétation de cette double terminologie permet d'éliminer définitivement la théorie qui voulait que le pouvoir, en Élam, passe du roi à son neveu. Le principe de succession est celui de la primogéniture mâle modifié par l'inceste frère-sœur qui donne un degré supplémentaire de légitimité. On peut noter que le degré supérieur de légitimité est le résultat de l'inceste père-fille, très rare puisqu'il n'existe pas de termes pour le désigner. Le seul cas connu aujourd'hui est celui de Šutruk-Nahhunte avec sa fille Nahhunte-utu. Enfin, si le pouvoir peut passer du roi à son frère, ce n'est pas en vertu d'un « fratriarcat » quelconque, mais en l'absence d'un héritier mâle apte à régner. Il s'agit tout simplement d'une régence et cette régence s'inscrit dans la règle de succession par primogéniture mâle. Kutir-Nahhunte et Šilhak-Inšušinak n'ont fait qu'exercer la régence pendant la minorité de Hutelutuš-Inšušinak.

Il importe de noter qu'aucun de ces termes spécifiques à l'endogamie familiale n'est utilisé dans la première partie de l'époque des Igihalkides, en particulier dans les nombreuses inscriptions d'Untaş-Napiriša. Ce qui s'explique aisément puisque durant cette période, de nombreux souverains ont épousé des princesses cassites.

Si les inscriptions des Šutrukides fournissent les éléments déterminants pour l'établissement de cette double terminologie, ces termes spécifiques à la civilisation élamite sont également utilisés pendant les périodes plus anciennes ou plus récentes. Mais il convient de distinguer l'emploi fictif ou réel. Nous avons vu que l'expression « fils de la sœur de Šilhaha » ne reflète aucune réalité biologique. Elle n'est utilisée que pour affirmer la légitimité du souverain. Il n'en va pas de même avec Siruk-tuh. Il est possible que les deux frères, Siwe-palar-huppak et Kuduzuluš, soient effectivement les fils que Siruk-tuh a eu avec sa sœur (MDP xxviii, nos 396 et 397). Cela est d'autant plus probable que Siruk-tuh est associé à l'*amma-haštuk* (MDP xxiii, n° 328). Cette *amma-haštuk* est également évoquée dans une inscription de Siwe-palar-huppak qui demande la bénédiction divine pour lui, pour son *amma-haštuk* et pour l'héritier, l'enfant légitime, qui lui succédera, ainsi que pour ses enfants (de l'héritier) (EKI, n° 3 A + B).

Mais il est matériellement impossible que Temti-Agun puisse être biologiquement le « fils de la sœur de Siruk-tuh » (MDP xxviii, n° 398 ; MDP vi, 23-24 ; Steve 1987, n° 1).

Par contre, Temti-halki a certainement épousé sa sœur, car il se dit, dans sa titulature (MDP ii, p. 78), « frère chéri de Kurigugu ». Malgré l'absence du déterminatif, Kurigugu est un nom féminin, comme le suppose EIW, p. 522 et non masculin (Zadok 1984, p. 24 ; IRŠA, p. 263) car les deux composés se retrouvent dans des noms exclusivement féminins. Mais dans ce cas, nous ne savons pas si des enfants sont nés de cette union puisque c'est le frère de

Temti-halki, Kuk-Našur III, qui lui a succédé, peut-être en tant que régent.

Ces termes spécifiques ne sont documentés que par les inscriptions royales ou pour des membres de la famille royale. Cependant le terme *ruhu-šak* est attesté sur une tablette économique dans l'expression BE *Huban-nukaš* BE *Hutrara ruhu-šakri* (MDP xi, n° 301). Mais on peut se demander s'il faut traduire « Huban-nukaš 'fils-légitime' de Hutrara » ou s'il ne vaudrait pas mieux considérer que Huban-nukaš est le « petit-fils » de Hutrara, car ce texte date de la fin de l'époque néo-élamite. Or, à l'époque achéménide *ruhu-šak* est utilisé pour désigner le « petit-fils » comme l'indique Darius lui-même qui se dit dans sa titulature « fils d'Hystaspe, petit-fils d'Aršamès (*Mištašpa šakri Iršama ruhu-šakri*) (DB § 1). Notons que, dans la même série de textes, le *ruhu-šakri* de MDP xi, n° 306 : 4 est vraisemblablement un nom propre, car il est précédé du déterminatif BE des personnes (ce qui n'est pas le cas en MDP xi, n° 301).

À défaut de reconnaître explicitement le phénomène pour les autres classes de la société, on peut examiner le domaine divin. Parmi les dieux, on relève effectivement quelques indices qui pourraient constituer des allusions à ces pratiques.

Dans un texte de Šilhak-Inšušinak (EKI, n° 45 § 17), le dieu Hutrān est dit « fils de Kiririša et de Napiriša ». Le mot utilisé est *ruhu* et non *šak*. La mère l'emporte donc sur le père comme l'ordre des deux termes le confirme.

Une autre divinité, rarement attestée (Walker 1981, p. 136), porte un nom qui pourrait s'inscrire dans ce thème. Il s'agit de *šak-ammār-haništa* dont le nom signifie : « le fils qui avait aimé la mère » (et non l'inverse comme l'affirme EIW, p. 1111).

Enfin, le dieu « créateur de l'homme » est *Ruhu-rair* et il est intéressant de constater qu'il est souvent associé à *Hiš-mitik*, celui par qui le « nom est accordé ».

Par ailleurs, on constate une certaine prédominance des déesses sur les dieux. Ainsi, le « Traité de Naram-Sîn » (EKI, n° 2) commence par une invocation à une quarantaine de divinités et la première mentionnée est la déesse Pinikir. Et dans plusieurs villes, la principale divinité est une déesse : Manzat à Deh-i Now (Steve 1987, nos 9, 10, 14) et à Tépé Horreeye (Vallat 1990b), Kiririša à Liyan (EKI, nos 31, 58, 59), Upurkupak à Gotvand (Steve 1987, n° 5) et à Chogha Pahn East (Stolper et Wright 1990), Mašti à Deylam (Vallat 1983) et à Mālamir (EKI, n° 76 § 4), Dilbat à Samati (W.G. Lambert 1995).

Manifestement les inscriptions royales du II^e millénaire, en particulier celles de la famille des Šutrukides, nous révèlent une forme de matrilinéarité élamite pour le moins résiduelle.

Un dernier point mérite une attention particulière. Nous avons vu que dans les expressions *ruhu-šak* et *ruhu-pak*, le premier terme renvoyait à la mère. Or, en élamite, le mot qui désigne l'« homme » est *ruh/ru-uh/ru-hu/ru-uh-hu* (EIW, p. 1044 ; Steve 1988). Cela implique que l'« homme » élamite est défini par rapport à sa mère. En d'autres termes, les Élamites considèrent que l'homme n'est que le « fils de la Femme ».

Survivances

Si aucun texte élamite ne permet de démontrer que cet inceste n'était pas seulement réservé à la royauté, des documents postérieurs le laissent cependant supposer. On a, en effet, des preuves, tardives certes, que l'inceste en Iran n'était pas le privilège réservé à la seule famille royale et relevait d'une idéologie à connotation religieuse. Cette pratique avait largement gagné le reste de la population. On

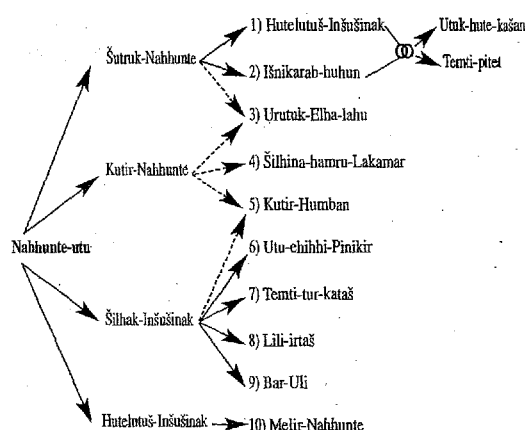


Fig. 9. Les unions de Nahhunte-utu.

trouve des témoignages sans ambiguïté dans les décrets synodaux de l'Église nestorienne du VII^e siècle. Le synode de Mār Abba I^{er} (544) – que reprend exactement dans les mêmes termes celui de Jesuyab^h (585) – condamne avec vigueur les rapports incestueux qui paraissent avoir contaminé les communautés chrétiennes de l'empire perse.

Les indications concernant trois groupes de populations qui sont bien distinguées l'une de l'autre par la conjonction « comme » (syriaque *in*) : toutes sortes d'unions illégitimes « comme les mages », c.-à-d. les populations mazdéennes ; interdiction de « s'approcher... de la femme de leur frère, comme les Juifs » ; de s'unir « à une infidèle, comme les païens ». L'empêchement qui touche les Juifs ne permet pas d'assimiler le lévirat à l'inceste ; dans l'esprit des canons synodaux, il s'agit de deux catégories d'unions illégitimes. On peut voir là un argument qui ne permet pas non plus de confondre, à plus haute époque, inceste royal et lévirat (cf. Chabot 1902, p. 82-83 et 149-150, traductions p. 335 et 410-411).

F. VALLAT

G.2. LE ZOROASTRISME À SUSE

G.2.1. Suse a-t-elle été une ville zoroastrienne ?

La réponse dépend de celle que l'on donne à cette autre question : les Achéménides étaient-ils zoroastriens ?

Les historiens sont divisés sur la question de la « Religion des Achéménides » : Nyberg, Dandamayev, Widengren, Duchesne-Guillemin, Kuiper, Benveniste ou Molé, entre autres, pour des raisons qui souvent les départagent, répondent par la négative.

Barr, Pagliaro, Zaehner, Hinz, Gershevitch, Boyce, Gnoli, Schwartz, et en dernier lieu Kellens, ne s'opposent pas à l'adoption par les Perses occidentaux, en dépit de l'espace et du temps, de l'« innovation zoroastrienne » apparue d'abord aux confins orientaux du pays. Il faut certainement prendre en compte ces deux données du temps et de l'espace qui expliquent, pour une part, l'usure d'un « canon orthodoxe » primitif à son arrivée à Suse. Mais lorsque les Achéménides s'y sont installés, qu'y ont-ils trouvé ?

G.2.2. L'éclipse politique de l'Élam

Les dévastations consécutives aux campagnes militaires d'Assurbanipal n'ont pas transformé le pays en un désert, comme il le dit. Ces récits sont avant tout, dans le style épique, une œuvre de propagande royale. Entre ca 646,

date de la dernière expédition de l'Assyrien, et 539 qui voit Cyrus II entrer à Suse, l'Élam, « empire éclaté », apparaît certes comme un agrégat de roitelets, indépendants de tout pouvoir central. Cependant cette période – le Néo-élamite IIIB : 605-539 (cf. Vallat 1984 ; Števe 1986 et plus haut F.6.3, col. 479 sv.) – n'est pas un vide historique. La chute de Ninive en 612 semble marquer un regain de souveraineté élamite, parallèle à la dynastie néo-babylonienne (625-539). La découverte sur l'Acropole de près de 300 tablettes de type économique (Scheil 1907), a révélé la présence à Suse d'une sorte de centre palatial dont l'activité rayonne au-delà de la Susiane. L'une de ces tablettes fait même référence à un « roi » (EŠŠANA, n° 174 : 3), titre revendiqué également ici et là, hors de Suse (cf. Vallat 1996 ; 1996b ; 1998). Une grande partie des destinataires des tablettes susiennes portent des noms iraniens et il est fort probable que c'est au cours de cette période qu'un clan d'origine perse s'installe sur les bords de la Ville des Artisans.

Quand les Achéménides, dès Cyrus II en 539, prennent possession de Suse, sans combats ni violences apparemment, la ville compte une population de sédentaires, vivant toujours en symbiose avec les paysans et les bergers de la steppe environnante. Les tablettes mentionnent à la fois la fabrication d'armes, d'arcs et de lances ; la tonte de laines et les tissus de couleurs diverses supposent l'existence d'ateliers de tissage et de teintureries. Tous ces textes sont rédigés exclusivement en langue élamite.

G.2.3. Les Achéménides à Suse

À Babylone Cyrus II reçoit l'allégeance et les tributs d'Assur, de Ninive et de Suse – villes emblématiques –, mais il passe à Suse sans laisser de traces tangibles et poursuit vers Ecbatane. Pour lui la Babylonie avait plus d'importance que la Susiane et on peut voir là les prémices de l'attraction qu'exercera plus tard la religion babylonienne sur les derniers Achéménides. Cyrus semble bien avoir partagé la foi zoroastrienne des Achéménides (Gnoli 1985, p. 53-72 ; Boyce 1987, p. 50-53), mais après son départ, jusqu'à l'arrivée de Darius, rien ne laisse supposer que la ville a été sous influence zoroastrienne.

C'est Darius I qui fera de Suse l'une des capitales de l'empire perse (Hérodote, v, 49 ; Strabon xv, 3) et le centre administratif de la Susiane. La grande inscription trilingue où le roi relate la construction de son palais fait aussi allusion à la restauration du mur qui entourait le site (Acropole, Apadana et Ville Royale) ; toutefois il n'est pas question d'autres secteurs de la ville (cf. DSe 001 : 34-35 ; Števe 1987, p. 63).

Le témoignage des tablettes de l'Acropole nous autorise donc à présumer que les Perses cohabitaient avec les Susiens. La célèbre « Frise des Archers » nous en fournit – sous le règne d'Artaxerxès II (405-359) – une autre preuve : ces archers, qui faisaient partie de la garde royale, étaient des Élamites et leurs tuniques colorées, les arcs, les carquois et les lances, devaient se fabriquer à Suse.

L'installation à Suse de Darius, vers 521, suppose évidemment qu'il en avait fini avec les rébellions sporadiques du début du règne. Suse n'était certainement pas impliquée dans les désordres qui ont pu toucher le Haut-Pays (Anšan).

Darius, à Suse, c'est d'abord l'Apadana. Mais les fouilles n'ont pas apporté, jusqu'ici, la preuve que le Palais achéménide ait été implanté sur l'emplacement des anciens palais élamites. Une hypothèse récente de F. Vallat (1999a et plus haut F.5.2, col. 458 sv.) propose de situer « l'ensemble palatial élamite », effacé par les travaux achéménides, dans le secteur, au nord-est de la Porte du

Palais, où R. de Mecquenem, dès 1913, a reconnu, à 8 m de profondeur sous les dallages du palais, « un niveau élamite » avec un mur, des briques au nom de Kutir-Nahhunte II et Šilhak-Inšušinak, qui mentionnent l'édification et la restauration d'un sanctuaire dit *kumpum kiduia*, et, à 1 m plus bas (9 m), un grand dallage de 20 m de côté (cf. Mecquenem 1922, p. 118 ; 1924, p. 115 ; 1947, p. 13). La base de l'hypothèse repose sur le sens de « palais » pour le terme élamite *hiyan*, associé au *kumpum kiduia* qui serait une « chapelle extérieure » à l'Acropole (cf. EKI, n°47 §.5-6).

G.2.4. Y a-t-il des vestiges zoroastriens de l'époque achéménide à Suse ?

Après plus d'un siècle de fouilles les tells susiens n'ont pas livré d'argument massif que l'on puisse invoquer pour attester l'existence d'un culte d'Ahuramazdā à l'époque achéménide. Les témoins caractéristiques font défaut : pas de traces au sol d'un temple du Feu (pour l'Āyadana, voir plus loin : époque parthe), pas de ces représentations d'autels du Feu, qui abondent à Persépolis dans les palais royaux et au « fronton » des tombeaux de Naqš-e Rostam. L'emblème du disque ailé est bien représenté une fois sur un panneau de briques émaillées, au-dessus de deux lions androcéphales, mais sans le buste humain, émergeant du disque, qui a fait interpréter ce symbole comme l'image d'Ahuramazdā (cf. Mecquenem 1947, fig. 32 ; Amiet 1988c, p. 132, fig. 83). Cependant ce disque simple apparaît aussi sur des empreintes de cachets du Trésor de Persépolis au-dessus du roi (?) devant un autel du feu. Quoi qu'il en soit, avec ou sans buste, le disque ailé est considéré comme symbole divin (cf. Lecoq 1984). Dieulafoy, d'ailleurs, a exhumé de ses fouilles de l'Apadana, gravée « à la base d'un cône de calcédoine », une variante unique du disque ailé au-dessus d'un médaillon à buste entre deux sphinx coiffés de la « couronne blanche » de Haute-Égypte (Dieulafoy 1893, p. 404, fig. 250 ; Delaporte 1920-23, p. 75, D.101 et Pl. 54 : 31), variante à ajouter au corpus de Lecoq (1984, Pl. 36, fig. 20) qui publie une empreinte pratiquement identique à cette différence que les sphinx sont remplacés par des taureaux androcéphales. À Suse pas plus qu'ailleurs, aucun chantier n'a mis au jour le moindre fragment de ces images de culte à visage humain dont le babylonien Bérosee, relayé par Clément d'Alexandrie, « attribue à Artaxerxès fils de Darius Ochus (Artaxerxès II) l'introduction de statues à visage humain, et qui érigea le premier la statue d'Aphrodite Anaïtis à Babylone, à Suse, à Ecbatane » (Schnabel 1923, p. 275 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* v, 65, 3).

Les rois avaient leurs tombeaux à Naqš-e Rostam et Persépolis, mais on a signalé à Suse une sépulture considérée comme zoroastrienne : celle d'une « princesse » dont le corps recroquevillé, couvert de bijoux, reposait dans un sarcophage-baignoire en bronze (cf. Morgan *et al.* 1905, p. 34-58, Pl. II ; Tallon 1992).

Mais bien des détails de cet ensevelissement paraissent insolites : son emplacement sur l'Acropole, sa position, sous la voûte d'une tombe de type élamite, dont certaines briques de la voûte ont été retrouvées à l'intérieur de ce singulier sarcophage sans couvercle.

Parmi le mobilier funéraire : deux alabastres, une coupe d'argent avec le motif de la rosace, une profusion de bijoux passés autour du cou, des bracelets, boucles d'oreille, un torque qui est une parure masculine. Deux pièces de monnaies des séries d'Arados en Phénicie avaient d'abord été datées des années 350 à 332. Un nouvel examen de ces deux siècles aradiens propose de les attribuer à la fin du ve s. av. J.-C. (J. et A.G. Elayi 1992). Cette date nous rap-

procherait des cuves-sarcophages en bronze d'Arrajan et d'Ur attribuées au v^e s. (Vallat 1984 ; Alizadeh 1985). Tout semble bien indiquer qu'il s'agit d'une sépulture faite à la hâte et peu conforme aux prescriptions zoroastriennes. L'endroit choisi pourrait bien être une résidence achéménide de l'Acropole où les premières fouilles ont mis au jour une base de colonne à inscription trilingue de Xerxès I (XSa ; MDP I, p. 90, fig. 131 ; Weissbach 1911, p. 114-115 ; Scheil 1929, p. 81). J. de Morgan est d'avis que cette « base de colonne appartient certainement à des édifices qui s'élevaient sur la citadelle ; son diamètre (0,51 m à la base) suppose des colonnes de peu de hauteur ». Le terme qui désigne l'édifice – vieux-perse *hadiš*, élam. *ulhi*, akk. *bītu* – est traduit par Scheil : « demeure », le distinguant ainsi du grand texte de « Fondation du palais » de Darius (DSf), qui emploie l'accadien *ekallu* (palais royal) au lieu de *bītu*.

Manifestement Suse ne semble pas avoir été vraiment « zoroastrianisée » au cours de l'époque achéménide. La résurgence et la vitalité, à l'époque hellénistique, du culte devenu depuis longtemps élamite, de la déesse Nanaia, est un indice que le rejet par Xerxès des « daiva » – divinités indo-iraniennes primitives démonisées (cf. XPh) – n'a pas eu d'effet ; vraisemblablement il ne s'appliquait pas à la situation religieuse de Suse.

La pauvreté du contexte archéologique confirme ces conclusions : le zoroastrisme « a trouvé une barrière rigide dans l'angle Sud-Ouest du plateau iranien... Suse appartenait décidément à la sphère de la religion babylonienne... en dépit de deux siècles de domination achéménide l'impact, ici, a gardé probablement un caractère intellectuel et confiné aux cercles éduqués urbains » (Boyce et Grenet 1991, p. 48).

On pourrait ajouter à ces remarques que le zoroastrisme a buté d'abord sur le bastion de résistance d'une tradition élamite toujours vivace et sur la franche hostilité des Élyméens.

Cependant l'introduction du culte d'Anāhita, assimilée à l'Īstar babylonienne, est amorcée dès Darius II, semble-t-il, et s'est poursuivie plus ouvertement sous Artaxerxès II (cf. Boyce 1982, p. 217-218). Le témoignage des textes est significatif : les inscriptions qui introduisent Anāhita dans le panthéon – parfois conjointement avec Mithra – restent confinées dans l'Ouest iranien. Toutes sont d'Artaxerxès II : deux à Suse (A2Sa : 4, 5 ; A2Sd : 3, 4), une à Hamadan (A2Ha : 6). L'inscription d'Artaxerxès III à Persépolis qui associe Mithra à Ahuramazdā ne cite pas Anāhita (A3Pa : 25).

Une fois accepté et enraciné dans la piété populaire, le culte d'Anāhita aurait favorisé par réaction la création des temples du feu, sanctuaires sans statues, plus proches de la tradition iranienne (cf. Boyce 1982, p. 221). Mais, on l'a vu, aucun témoignage concret n'en subsiste à Suse pour cette période.

C'est pourtant à Suse, gravée sur une brique à 5 lignes, qui ne répète pas la phraséologie coutumière de l'idéologie royale des grandes inscriptions, qu'on trouve l'affirmation la plus convaincante du zoroastrisme achéménide. Les lignes 3-5 de DSK, sont d'une concision de syllogisme : *manā* : AM/AMha : adam/AMM : ayadaiy, qu'on peut traduire littéralement : « mien est Ahuramazdā/je suis d'Ahuramazdā/je sacrifiai à Ahuramazdā ». Dans le contexte susien il est difficile de ne pas voir là, face à une population qui restait fidèle à d'autres traditions religieuses, une proclamation dans laquelle Darius affirme sa conviction intime. Si l'on n'y décèle pas un monothéisme absolu – d'autres inscriptions font allusion à d'autres dieux (DSe : 50-51 ; DSr : 8) ou déclarent Ahuramazdā

« le plus grand des dieux » (DSf : 9 ; DSr : 1) – on peut y voir un hénôthéisme non agressif qui aura ouvert la voie à une certaine tolérance.

G.2.5. Zoroastrisme et hellénisme à Suse

Les « Mages hellénisés » n'étaient pas susiens ; c'est dans les villes de Syrie et d'Asie Mineure, en Anatolie principalement, que se répand la légende de Zoroastre, fondateur de la religion des Perses et de l'astrologie. Les Grecs savaient par Hérodote (I, 101, 120 ; VII, 19) que les Mages constituaient, chez les Mèdes, la classe sacerdotale, et qu'ils l'ont conservée durant toute l'époque achéménide. Xénophon nous laisse entendre qu'ils étaient plus spécialement prêtres du Feu (cf. *Cyrop.* 4, 5, 14 ; 7 : 5, 57). Mais le véritable zoroastrisme, celui de l'Avesta, est resté lettre morte dans le monde grec. Celui-ci ne connaît guère qu'un faux zoroastrisme à travers la profusion de ces pseudépigraphes où Pythagore et Zoroastre sont censés, dans le pays des Chaldéens, avoir préparé la fusion entre la science iranienne – supposée essentiellement astrologique, voire magique – et la sagesse grecque. En réalité la rencontre entre ces deux traditions, qui représentaient alors l'Orient et l'Occident, a dû naître au cœur de l'Asie Mineure où l'impact de la vieille civilisation babylonienne et de la puissance de l'empire iranien était moins pesant. C'est en ce sens qu'il faudrait infléchir les aperçus de Bidez et Cumont (1938, I, p. 33-38), d'après R. Beck (Boyce et Grenet 1991, *Excursus*, p. 491-565).

À Suse rien n'indique des traces de conflits, ou même de syncrétisme, entre les deux communautés. D'après les inscriptions grecques, les colons semblent honorer la déesse susienne Nanaia avec plus de zèle encore que leurs propres divinités. Dans le monnayage local, on l'a vu, les images des divinités restent purement grecques. Lorsque le roi élyméen Kamniskirès, vers 147, s'empare pour un moment de Suse, il fait frapper son effigie à la grecque (Le Rider 1969, Pl. 2 : 10-11). Mais pas de traces alors d'une fusion entre Nanaia et l'Artémis d'Éphèse.

C'est à l'époque suivante qu'on notera quelques menus indices d'acculturation entre les Susiens et les colons grecs.

On peut terminer cette brève notice sur un trait éloquent rapporté par Quinte-Curce (X, v, 19) et Justin (XIII, 1) : apprenant la mort d'Alexandre, la mère de Darius III « déchire ses vêtements, revêt un habit de deuil, arrache ses cheveux et se roule à terre ». Cette scène n'est certainement pas feinte ; elle lève un coin du voile sur les relations réciproques de la communauté susienne, au début de la cohabitation du moins.

G.2.6. Le zoroastrisme et les Parthes à Suse

L'onomaistique des ostraca de Nisā atteste des contacts très anciens avec le monde iranien. D'après Diakonoff et Livshits (1960, p. 20-23), un grand nombre de ces noms « seraient manifestement zoroastriens » ; des textes font allusion à la fondation de Feux dès la proclamation d'un nouveau roi (cf. Lukonin 1983, p. 689 et n. 1 ; Boyce 1986, p. 540-541). Isidore de Charax (réimpr. 1976, § 11) fait mention de la ville d'Asaak (à lire peut-être Arsak) où Arsace, le premier des rois parthes, aurait été couronné ; on y conservait un Feu perpétuel. « On peut raisonnablement soutenir que les Arsacides après avoir saisi le pouvoir ont professé le zoroastrisme » (Boyce 1986, p. 540).

Lorsqu'ils prennent pied à Suse, vers 140 av. J.-C., les Parthes – en dépit de leurs déclarations initiales de « philhellènes » – renouent donc avec la tradition iranienne.

On hésite toujours à voir dans la construction dite Āyadana, fouillée par Dieulafoy, en dehors du périmètre de la ville, soit un temple du Feu, soit plus probablement

une demeure princière à la suite des découvertes de résidences hellénistiques ou parthes en Bactriane, en Mésopotamie, en Iran (cf., par ex., Schippmann 1971, p. 266-274 ; Francfort 1977 ; Boucharlat 1984, p. 126-130 ; Gasche et Pons 1991 ; Lecuyot 1993) et à Suse même où une structure analogue apparaît dans la Ville Royale, chantier A IV.

La seule indication, sur le terrain, d'une relation plausible avec le zoroastrisme consiste dans le fait que les tombes parthes ne sont plus creusées sous les habitations, selon les coutumes mésopotamiennes et élamites, mais sur le tell de la Ville des Artisans, à cette époque hors les murs. Les premières tombes signalées sont des caveaux voûtés souterrains décrits sommairement par de Mecquenem (1943-1944, p. 137-138 et fig. 104), auxquels on accède par une volée d'escaliers. Le même type de sépulture se retrouve aux « abords de Suse » à 1 km au sud du Donjon (*ibid.*, p. 138-139 et fig. 105). Ce cimetière comprenait de grandes jarres funéraires aux parois cylindriques minces et des « sarcophages anthropoïdes », en deux parties, comme aux alentours de Tépé Bouleuia, à 2 km au sud.

On trouve une description un peu plus détaillée chez Ghirshman (1952a, p. 12-14, fig. 13). Les caveaux « se présentent de deux façons différentes : les uns comprennent un enclos rectangulaire entouré d'un muret de 0,50 m à 0,70 m de haut, où était creusé un puits funéraire carré. Après que ce puits eut atteint une terre très ferme, dans la plupart des cas le sol vierge, une chambre funéraire voûtée était taillée où on descendait le mort placé dans un sarcophage en terre cuite commune ou vernissée, et fermé par un couvercle de même matière. Parfois ce couvercle était fait de deux pièces et était anthropoïde (fig. 14 à 16).

Le second type de tombe comprend un escalier descendant profondément sous le sol vierge et aboutissant à une sorte de vestibule carré sur lequel s'ouvrent 3 chambres funéraires, à 2 ou 3 banquettes latérales sur lesquelles étaient posés les sarcophages ». Le mobilier est cité en vrac : gourdes de pèlerins, cruches, cratères et écuelles en grand nombre ; les bijoux sont rares ; peignes et miroirs en bronze, flacons en verre ; les lampes à bec en céramique « surprennent par leur nombre ».

Il n'est pas surprenant en revanche que ces données aient été jugées « trop superficielles pour être significatives » et ne « sauraient être utilisées comme critère de datation » (Grenet 1984, p. 108, n. 19). Le critère de datation que nous proposons ne tient pas aux structures funéraires en elles-mêmes, mais au fait que ces structures, et leur matériel, ne peuvent être antérieurs au milieu du II^e s. av. J.-C. Un autre groupe de sépultures hors limites a été trouvé au cours des fouilles du palais du Chaour : 5 tombes « étaient creusées dans la couche de destruction du palais, entre les cotés 3.50 et 3.20 jusqu'au radier de fondation » (Labrousse et Boucharlat 1972, p. 66). En pleine terre ou dans des jarres cylindriques, elles sont groupées dans la Pl. 27. L'une des tombes est datée de l'époque sassanide (voir le matériel de la couche [niveau] 2 : p. 128-129, fig. 37). Ces tombes ont donc traversé le bâtiment II, dont le mobilier a été daté définitivement du III^e s. à la première moitié du II^e s. avant notre ère (Boucharlat 1979, p. 78). Cette date marque aussi la césure des séries céramiques parthes entre une phase Ancienne (250-150 A.C.) et une phase Moyenne (Haerinck 1983, p. 12). Cette phase Moyenne représente pour nous le début de la période parthe à Suse (Apadana 5d-c, A VI ?) alors que l'apparition d'une céramique typique avait déjà précédé la Susiane à Tépé Nush-i Jan, Hamadan (nécropole), Kangavar (nécropole). Ce trajet de la céramique paraît bien conforme à l'occupation du terrain par Mithridate I (cf. F.9.2, col. 513).

L'argument « extra muros » n'est pas en soi un indice pertinent de zoroastrisme : mais il s'allie avec l'apparition de populations parthes à Suse, à la présence de monnaies parthes et d'une céramique émaillée dans les tombes (Labrousse et Bouchariat 1972, p. 77). Si les parthes étaient zoroastriens, il faut voir dans certaines des sépultures hors les murs une manière particulière, dans un pays de plaine alluviale, de satisfaire à des prescriptions funéraires strictes : les caveaux sont creusés profondément sous le sol, sarcophages ou grandes jarres enfermés strictement tout le corps. On n'a pas de témoins, durant cette période, de la coutume du décharnement préalable. À remarquer également la présence de tombes en pleine terre – certainement non zoroastriennes – voisinant avec des tombes en jarres dans les ruines du palais du Chaour.

C'est à l'époque parthe que la cohabitation entre Susiens et colons grecs a fini par conduire à une timide acculturation dans le domaine religieux. Sur une série de monnaies susiennes, frappées sous Antiochus IV (ca 165 av. J.-C.) on peut voir au revers « une déesse nicéphore tenant un sceptre, vêtue d'une longue robe, coiffée d'un 'polos' » (Le Rider 1965, p. 65, n° 59, Pl. 5 : 59, 1-5). Cette déesse de type grec à la coiffure orientale témoigne pour la première fois de la fusion d'Artémis et de Nanaia dont le temple de Suse, on l'a vu, était déjà fréquenté par les colons à l'époque précédente.

Y a-t-il eu pareillement assimilation d'une divinité du panthéon grec avec une divinité du cercle zoroastrien ? Apollon, à la tête des dieux de la communauté grecque, dont on sait par la lettre d'Artaban II à la *boulè* qu'elle était encore l'instance dominante de la ville, est fréquemment représenté dans le monnayage de Suse. Sur l'un de ces bronzes on peut voir « Apollon debout, l'arc sous le bras gauche, de la main droite il prend la main droite d'un personnage, un genou à terre devant lui, coiffé d'une haute tiare » (Le Rider 1965, p. 79, n° 97 ; voir Pl. 10 : n° 97-1, le plus clair). D'abord attribuée à Mithridate I (171-138), cette pièce a été restituée à Artaban II, et datée des années 125 ou 126 de notre ère (cf. Le Rider 1978, p. 35, n. 2). Le sens donné à cette scène varie ; il s'agit dans tous les cas d'un roi parthe (Artaban II), mais son geste prête à ambiguïté : thème d'investiture par la divinité ou d'adoration ? L'interprétation qui propose de voir une assimilation de l'Apollon grec à Mithra est la plus plausible (Boyce et Grenet 1991, p. 39). On aurait là un cas de syncretisme ouvert parallèle à celui d'Artémis et Nanaia, la déesse élamite adoptée par les colons. Mais il y aurait, avec Mithra, une référence au zoroastrisme de cette période qui en faisait presque l'égal d'Ahuramazdā. Le « grand dieu » – Ahuramazdā – dans l'hymne avestique à Mithra le dit « aussi digne de prières » que lui (Yāst 10 : 1 du Vendidad). Il n'y a là rien d'étonnant ; on a vu que Mithra, durant le règne d'Artaxerxès II et peut-être avant, était entré – ou rentré ? – dans le panthéon zoroastrien. Dans plusieurs provinces parthes, comme la Commagène, Mithra est adopté comme dieu dynastique, ce qui serait une raison supplémentaire d'une assimilation avec Apollon, le dieu dynastique des Macédoniens de Suse.

G.2.7. Le zoroastrisme sassanide à Suse

La victoire d'Ardešīr I qui met fin à la royauté parthe marque, dès le départ, le retour à un zoroastrisme plus strict. La réaction s'explique en partie du fait que la nouvelle dynastie tire ses origines d'une famille du clergé zoroastrien d'Istahr, dans la province du Fars.

Dès son accession au trône Ardešīr inaugure une politique de réformes pour un zoroastrisme supposé représen-

ter la pure tradition achéménide. Ce durcissement est signalé dans la Chronique d'Arbèles dont on a reconnu, à propos de ces événements entre autres, l'authenticité historique, et dont on trouve des échos chez Tabarī par ex. (Tabarī, I, 817). « Ardešīr, le Roi des Rois, donna l'ordre que de nouveaux temples du feu fussent construits en l'honneur des dieux et que le Soleil, le grand dieu au-dessus de tout, fût honoré par des cérémonies particulières. Et lui le premier se fit appeler Roi de Rois et dieu... et il força beaucoup d'autres religions à se rallier à l'adoration du Soleil et du Feu » (Kawerau 1985, texte : p. 32, 3-12 ; trad., p. 52 : 20-21). Quelques lignes auparavant la même Chronique (texte : p. 31, 22-23 ; trad., p. 52 : 14-15) avait noté qu'Ardešīr installa, en place des anciennes autorités, des marzbāns et des mōbeds, gouverneurs et chefs religieux (= chefs des mages).

Les Actes syriens des martyrs de Perse, relatant le martyre de Jazdpanāh, nous apprennent précisément qu'il y « avait un village proche de Karkā d-Lādān, appelé Šūš (Suse), dans lequel demeuraient de nombreux mages » (Hoffmann 1966, p. 87-88). Nous savons, par ce texte, daté du règne de Khosrau I (531-579), qu'un peu moins de deux siècles après Šāpūr II, Suse était un gros bourg, où le zoroastrisme était suffisamment implanté pour pouvoir imposer sa loi.

C'est vers cette période qu'il faut attribuer les seuls vestiges concrets d'un culte zoroastrien à Suse. On n'a guère prêté attention à quelques trouvailles recueillies par Dieulafoy sur le tell de l'Apadana et rassemblées dans son « Inventaire » sous le titre « Mobilier du culte mazdéen » (Dieulafoy 1893, p. 431). Entre les niveaux des 2 et 3 m au-dessus des sols du palais achéménide, le fouilleur a mis au jour un inextricable lacs de murailles. « Ces murailles s'appuyaient sans intermédiaire, sauf dans la région du trône, sur des substructions achéménides ». Il s'agit du « 5^e étage » de Dieulafoy, c.-à-d. l'époque sassanide (*ibid.*, p. 420). C'est la couche archéologique qui a fourni, avec les objets du culte mazdéen, des poteries émaillées et des coupes à inscriptions hébraïques.

L'auteur a fait identifier le mobilier dit mazdéen par un membre de la communauté zoroastrienne. Deux objets sont à coup sûr caractéristiques du culte zoroastrien : le vase en métal où brûle en permanence le Feu sacré, dénommé *atešgāh* par Dieulafoy (1893, p. 396, fig. 241) et une cuiller à *gōmēz*, en métal également, destinée à contenir, dans les rites de purifications, l'urine d'un bœuf sacré (p. 431, fig. 289).

La présence, parmi ces ruines, d'un *atešdān* (*atešgāh*) n'est pas une preuve formelle de l'existence d'une communauté zoroastrienne ; cet objet a pu venir d'ailleurs, au mieux il serait le témoin d'un culte domestique. Par contre la cuiller à *gōmēz* suppose la pratique d'un rituel de purification minutieux (*barešman*) : il exige la présence de deux prêtres mazdéens, éventuellement d'autres officiants, et s'accomplit en un lieu écarté, de plan bien déterminé, le *barešnum-gāh* (description du rite dans Nyberg 1938, p. 148-149 ; voir Hartman 1980, Pl. 19-20 et 28-30). Au-delà de ces deux « objets » on voit donc se profiler une communauté vivante qui pratiquait le culte du Feu et le rituel complexe de la purification.

D'après Dieulafoy le mobilier mazdéen voisinait avec les témoins d'une occupation juive dont les coupes à inscriptions « hébraïques » avaient été datées d'un ou deux siècles avant l'hégire (Schwab, *CRAIB*, 3 août 1883 et 25 sept. 1885). Ces dates semblent confirmées par les découvertes analogues des « bols araméens à incantation » trouvés sur plusieurs sites mésopotamiens pour lesquels on propose le VI^e ou le VII^e s. de notre ère (cf.

Yamauchi 1967, p. 373-395 ; Franco 1978-1979, p. 234 ; Hunter 2000).

On peut conclure qu'à la veille de l'invasion arabe une communauté zoroastrienne organisée survivait à Suse en même temps que les juifs, les chrétiens, les manichéens, voire les mandéens. Mais les relations entre ces minorités religieuses et le zoroastrisme, devenu assez vite religion d'État, n'auront pas toujours été des plus paisibles.

G.3. SUSE ET LE JUDAÏSME DE LA DÉPORTATION ORIENTALE

G.3.1. Sources extra-bibliques

A. Les Juifs dans le Moyen-Orient

(cf. Fl. Josèphe, *Ant.*, *passim*, Livres : XI-XII, XIV, XVII-XVIII, XX ; Neubauer 1868 ; Marquart 1901 ; Adler 1907 ; Newman 1932 ; Bidez et Cumont 1938 (I), p. 41-50, 225-242 ; Cardascia 1951 ; Kraeling 1956 ; Dandamayev 1972 ; Caquot 1972 ; Appelbaum 1974 ; Neusner 1976 ; Eph'al 1978 ; Joannès 1982 ; Oppenheimer 1983 ; Bickerman 1991 ; Cagni 1986 ; Jullien 1995)

Les premières déportations

Les déportations brutales des rois assyriens, puis babyloniens, ont conduit les Juifs dans ces pays où leurs « traditions patriarcales » situaient le berceau de leurs origines : Ur en Chaldée, Harran dans le pays des Amorites.

Ces déportations ont commencé avec Tiglat-Pileser III, en 734-729 (cf. II R xv, 29) ; elles se sont poursuivies sous les règnes de Salmanasar V en 724, puis de Sargon en 721 (II R xvii, 3-6 ; xviii, 9-10). Les premiers exilés, arrachés à la Samarie pour la plupart, sont attestés dans la diaspora (*gōlāh*) du Nord : en Assyrie, dans les régions du Haut-Euphrate : à Ḥalabḥu au nord-ouest de Ninive, à Harran (Sultantépé), dans le district de Guzana (Tell Halaf), puis en Médie dans le secteur montagneux entre Iraq et Iran. Ce sont ces exilés samaritains qui se sont refusés, plus tard, à tout contact avec les exilés judéens et ne les suivront guère en Palestine à la libération.

C'est le livre biblique de Tobit (Tobie) qui nous permet d'avoir quelques aperçus sur la vie de ces exilés du Nord. Mais il ne s'agit pas d'une source primaire. Le livre, daté de la fin du IV^e s. av. J.-C., aurait été écrit, en araméen, par un Juif vivant en Perse ; il serait une sorte de doublure de l'histoire de l'un de ces « sages », conseillers des rois de l'ancien Orient, Aḥīqar, dont notre auteur s'est inspiré, adoptant la trame de ses récits et ses intentions didactiques (cf. Greenfield 1981, p. 329-336).

Ces exilés du Nord sont apparemment restés en dehors de la sphère de Babylone et de Suse. Cependant la mention, dans le livre de Tobit (II, 10), d'un voyage d'Aḥīqar en Élymaïde, probablement à Suse, suggère la possibilité de déplacements occasionnels.

L'époque néo-babylonienne

Dynastie chaldéenne (626-539)

C'est la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor II (604-562) en 597 avec une première déportation, puis en 587 destruction du Temple et nouvelles déportations en 582 et 581, qui amenèrent en Babylone la masse des exilés judéens (cf. II R xxiv-xxv, 1-21 ; II Ch xxxvi, 8-21). Les données bibliques sont confirmées par une Chronique des Rois Chaldéens (B.M. 21946) publiée d'abord par Wiseman (1956, p. 66-75 ; cf. p. 73, Rev. 12-13) ; voir aussi Grayson (1975, Chronique 5, p. 102). Le texte babylonien a la sécheresse d'un communiqué militaire : « Il fit le siège de la ville de Juda (*la-a-ḥu-du*) et le

second jour du mois de Adar il s'empara de la ville et captura le roi [Joiakīn]. Il mit à sa place un roi selon son cœur [Sédécias] ; il reçut un lourd tribut et l'expédia à Babylone ».

On trouvera un récit confus de ces événements chez Josèphe (*Ant.* x, 6-7).

Un texte publié par Weidner (1939, p. 923-935), qui confirme le retour en grâce du roi judéen (II R xxv, 27-30), nous révèle que le roi Joiakīn, ses cinq « fils » et d'autres Juifs du pays de Juda (*lū la-a-ḥu-da-a-a*) reçoivent régulièrement des rations d'huile, en même temps que d'autres étrangers résidant à Babylone (cf. aussi, Oppenheim 1974, p. 308, (c) Varia ; Zadok 1978, p. 38-39 ; Briand et Seux 1977, p. 145-146, n° 62).

Y eut-il en Babylone d'autres Israélites qui auraient précédé le flux des déportés de Nabuchodonosor ?

Deux grandes firmes de transactions commerciales, en Babylone, ont laissé des archives qui sont encore différemment interprétées. Pour les uns la Firme des Egibi à Babylone (ca 602 à 495) et celle des Murašû à Nippur (ca 500-445), sont des entreprises fondées et dirigées par des Juifs de la diaspora mésopotamienne (cf. en ce sens : Baron 1952, I/1, p. 109 ; Coogan 1976 ; Cagni 1986, p. 19, 41-44 ; *contra* : Cardascia 1951 ; Zadok 1978, p. 48-49 ; Stolper 1985, fait simplement référence à l'onomastique araméenne).

Quand il s'agit d'évaluer le nombre des exilés juifs en Mésopotamie, sur la base des données extra-bibliques, il importe de tenir compte de deux facteurs. Il est malaisé, d'abord, de distinguer – à l'exception des noms à désinence yahwistique (*-yhw*) – les noms portés par des Juifs des noms propres relevant de l'onomastique ouest-sémitique en général ou araméenne. Dès la deuxième génération les Juifs eux-mêmes parlaient araméen. Ce sont les Juifs de Babylone qui ont introduit des éléments prédictifs dans leurs noms propres yahwistiques (ex : *A-a-u-id-[r]i* = *Yw'dr*, le *Yō'zer* biblique). Ensuite, nous savons par les documents des Murašû que des Juifs ayant porté un nom babylonien ont donné à leur fils un nom juif.

Jusqu'à plus ample informé la thèse d'une origine purement babylonienne des Egibi et des Murašû est la plus vraisemblable. « Les familles Egibi et Murašû ont toutes les caractéristiques des familles babyloniennes d'origine » (Zadok 1978, p. 48).

L'Archive Murašû mentionne au moins 2 500 personnes et, sur ce nombre, Zadok a pu conclure à la présence de 70 personnes juives dans les activités de cette firme, dont 36 portaient un nom à désinence yahwistique (Zadok 1976, p. 78). Les professions, la position sociale de ces Judéens nous permettent cependant de voir, dans cet échantillon et dans des textes administratifs ou économiques de cette époque, un panorama réduit de ce que fut, par la suite, la Diaspora juive du Moyen-Orient.

Les Juifs fonctionnaires sont peu nombreux ; la plupart sont engagés dans des situations subalternes : la majorité sont employés dans l'agriculture ou bien bergers, pêcheurs ; mais le nombre des esclaves est infime. Des Juifs peuvent aussi être sous-locataires ou propriétaires de terrains (« fiefs ») et il est donc probable qu'ils sont entrés dans l'organisation des *ḥaṭru*, système agricole associant, sous l'autorité d'un responsable, un ensemble de domaines alloués à des familles ou des collectivités. Un Juif, ^dJahunatanu, fournit de l'argent au tenancier d'une propriété. D'autres sont collecteurs de taxes, probablement dans le cadre de ces *ḥaṭru* dont les bénéficiaires étaient tenus à certains services. Comme tous les exilés ils se groupaient par familles ou affinités ethniques ; ils sont ainsi mêlés, dans le secteur de Nippur, à des populations

ouest-sémitiques déjà implantées dans la région (Joannès 1982, p. 3 ; voir aussi Dandamayev 1989a, *passim*).

Une profession, celle du *sepīru/sipīru*, relève d'un niveau social plus prestigieux. Le terme est un emprunt à la langue araméenne (*šfīrā*) : en Mésopotamie il désigne le scribe qui écrit sur des peaux (écriture alphabétique), par opposition au *tupšarru* qui grave ses caractères sur l'argile ou la pierre (écriture cunéiforme). Dans l'Orient aramaisé il est devenu un fonctionnaire indispensable comme messager et interprète, en particulier pour le roi lui-même qu'il accompagne dans ses campagnes militaires ; c'est un rouage de l'administration et il est souvent associé au juge dans le règlement des litiges. Les exilés devaient se souvenir de toutes les connotations nobles qui s'attachaient à ce mot en Judée où le *sofer* était le scribe-secrétaire royal et occupait dans les affaires publiques un rôle important. Dans le secteur de Nippur plusieurs Juifs sont mentionnés comme scribes-interprètes (cf. Zadok 1978, p. 69). Un *sepīru* chargé d'attribuer des allocations à des Juifs (*lū la-a-hu-da-nu*) devait faire partie de la même ethnie (cf. texte in CAD, xv, S, col. 225 b 2).

Peu de renseignements nous sont parvenus sur la vie religieuse des exilés dans ces textes confinés presque exclusivement dans le domaine social ou économique. Deux faits paraissent toutefois significatifs : les premiers exilés, qui adoptaient facilement des noms babyloniens, donneront à leurs enfants des noms juifs ; on a remarqué, d'autre part, que l'on ne trouvait pas trace de transactions des membres juifs associés à la firme Murašû les jours où ils devaient fêter la Pâque, la Pentecôte, le Jour du Pardon. Ces indices ténuement témoignent d'une fidélité ou d'un retour à la foi yahviste, dans un milieu où se côtoyaient déjà, dans le creuset babylonien, des influences venues d'Iran ou de la Grèce. C'est dans les sources proprement religieuses que l'on pourra mesurer les réactions juives à ces pressions qui finiront par orienter leur foi vers de nouvelles voies.

Les exilés en Susiane

Époque néo-babylonienne ou chaldéenne (625-539) – (cf. Weidner 1939 ; Wiseman 1956 ; Tadmor 1965, p. 351-364 ; Borger 1965, p. 59-78 ; Grayson 1975 ; Beaulieu 1993, p. 241-261).

Ce sont les textes bibliques qui témoignent de la présence de déportés juifs à Suse, au cours de l'époque néo-babylonienne. Les rares données proprement historiques qui nous sont parvenues à travers deux ou trois livres de la Bible, ne nous renseignent guère sur la vie quotidienne des exilés. Mais nous savons que la première déportation de Nabuchodonosor/Nebuchadnezzar (597) a fait un choix parmi les classes sociales de la Judée : notables, métallurgistes, soldats (cf. Jullien 1995, p. 4-6). Si le comput de l'exil selon le « Livre des Rois » – près de 20 000 personnes (II R xxiv, 12-17 ; xxv, 8-11) – est manifestement exagéré, il est intéressant de noter la sélection opérée dans la population. Il y avait donc des privilégiés dont certains, comme Joiakîn et les siens, « mangeaient à la table du roi », c.-à-d. recevaient des rations alimentaires prélevées sur les fonds de la maison royale. Parmi ces prébendés, le texte de Weidner (1939, p. 929) mentionne un contingent de 713 Élamites qui devait vraisemblablement être intégré dans les troupes néo-babyloniennes. Ce détail tend à prouver que l'Élam jouissait d'un statut privilégié et l'on peut transposer à la Susiane la situation des exilés juifs de Babylonie telle qu'elle a été exposée ci-dessus.

Car la conquête, à proprement parler, de la Susiane par Nabuchodonosor II ne repose sur aucune base textuelle ou archéologique. Les trouvailles mises au jour à Suse : frag-

ment de barillet et briques relatives à la *ziggurat* de Babylone, poids en pierre noire et fragment de vase en provenance du « palais de Babylone », au nom de Nabuchodonosor ; de même, fragments de vases aux noms d'Évil-Mérodach (Amēl Marduk) et Nériglissar (Nergal šar usur), ces trouvailles n'ont rien de consistant et il s'agit probablement d'objets enlevés en Babylonie (sur ce matériel hétéroclite voir : Scheil, MDP II, p. 122-125 ; MDP IV, Pl. 18 ; MDP V, p. xxiii ; MDP VI, p. 56 ; MDP X, p. 96 ; MDP XVIII, nos 47-48 ; Mecquenem 1924, p. 109 ; sur les briques de Nabuchodonosor, dispersées depuis les environs de Bagdad jusqu'à Éridu, cf. Berger 1973, p. 22). Aucune construction de l'époque néo-babylonienne n'a été décelée sur le site qui serait un témoin autorisé de cette conquête.

Politiquement les Babyloniens, toujours harcelés par les Assyriens, n'avaient aucun intérêt à se mettre à dos les Élamites. Ils en favorisaient la neutralité et on a pu parler d'une sorte d'entente qui pouvait aller, comme on l'a vu, jusqu'à engager des mercenaires élamites dans leurs troupes (cf. Weidner 1939, p. 929 ; Stolper 1984, p. 53). On a interprété, comme des avances en ce sens, le fait que Nabopolassar (625-605) restituât à l'Élam la statue d'Ištar que les Assyriens avaient emportée à Uruk (Grayson 1975, p. 88, Chronique 2 : 16-17). À la veille de la prise de Ninive (612) les propositions d'accord (*šulummū*) du Babylonien aux Mèdes, qui entrèrent avec lui dans la ville conquise (*ibid.*, p. 91, Chronique 3 : 28-29), l'aide militaire que lui apportent les Ummān-manda, à situer ici comme un groupe ethnique entre les Mèdes et les Élamites (Chronique 3 : 59), confortent l'hypothèse de relations pacifiques entre la Babylonie et la Susiane considérée alors comme province de l'Élam. Relations qui n'ont eu aucune raison de virer à l'hostilité sous le règne de Nabuchodonosor. La lecture (conjecturée) d'un roi d'Élam qui se serait heurté à des troupes babyloniennes sur les berges du Tigre est peu plausible (cf. Grayson 1975, p. 102, Chronique 5 : 20).

Par contre, grâce à la stèle de basalte du Musée d'Istanbul, dite de Nabonide (*Nabū-nā'id*), le dernier souverain de la dynastie chaldéenne, nous savons que son prédécesseur Nériglissar, anticipant sur les mesures que prendra bientôt Cyrus II, fit restituer plusieurs statues de divinités à leurs sanctuaires d'origine dont « Ištar, la Dame de l'Élam, la princesse qui habite Suse » (Col. III : 43 ; cf. Scheil 1896, p. 15-29 ; Oppenheim 1974, p. 308-311). Nabonide se dit à cette occasion l'« exécuteur » des ordres de Nabuchodonosor et de Nériglissar.

C'est dans cet espace de relative liberté, entre 605 et 539, qu'on a pu placer, sur le témoignage des « Tablettes de l'Acropole », l'existence d'un pouvoir palatial à Suse et des ultimes royaumes élamites (Scheil 1907 ; cf. Steve 1986, p. 20 ; 1992, p. 22, période néo-élamite III B, 605-539 ; Vallat 1996, p. 393 : Néo-Élamite III B, ca 585-539 ; cf. plus haut R.6.3, col. 479 sv.).

De ce bref aperçu historique on peut conclure que la situation des Juifs en Susiane – faute d'un dossier extra-biblique – devait être, durant l'époque chaldéenne, à l'image de la Babylonie voisine, apparemment sans problèmes majeurs.

La diaspora juive à l'époque achéménide (539-331) :

Un texte de Nabonide sur tablette

Ce document (Grayson 1975, Chronique 7, p. 104-111), entrecoupé de nombreuses lacunes, relate les derniers jours de la dynastie chaldéenne. Nabonide s'est aliéné, semble-t-il, le clergé de Babylone où il a détrôné Marduk pour le remplacer par le dieu Šîn, la divinité de Harran, patrie de sa mère ; il est curieusement absent, au fond de

l'Arabie, dans l'oasis de Tēmā, alors que les grands et les troupes n'ont pas quitté la Babylonie. Sur ce fond d'étrange fin de règne des événements se déroulent qui vont rompre l'équilibre des puissances du Proche-Orient acquis depuis des siècles : c'est l'émergence du Perse Cyrus (II) qui met fin à l'hégémonie des Mèdes sur les populations iraniennes. Lorsqu'il descend vers le sud, après avoir conquis la Lydie, il bat, malgré une forte résistance, les troupes de Nabonide et il entre sans combattre à Babylone. Cyrus salue la population qui l'acclame et « il y eut la paix dans la ville... les murs sont réparés, les statues des dieux reviennent dans leurs chapelles, les prisonniers sont libérés » (Oppenheim 1974, p. 314-315). Ces déclarations, qui relèvent à la fois du thème conventionnel de restaurateur de temples et de la propagande politique, seront reprises et amplifiées dans le fameux Cylindre de Cyrus dont la résonance dans la littérature et la tradition bibliques en fera un texte capital de l'histoire.

Le Cylindre de Cyrus

Trouvé au cœur des ruines de Babylone, au lieu dit le Kasr (Qasr), en 1879, c'est en réalité un barillet d'env. 23 cm de long ; texte de 46 lignes, en langue accadienne ; la 1^{re} ligne manque et la fin comporte de nombreuses lacunes. Conservé au British Museum, n° 90920. Dès 1880 transcription et traduction de H.C. Rawlinson (= 5 R 35) ; Weissbach 1911, p. 2-8 ; Oppenheim 1974, p. 315-316 ; Briand 1996, p. 33-44 ; Lecoq 1997, p. 181-185).

Il ne fait plus de doute que le texte du Cylindre émane du milieu religieux babylonien, et plus particulièrement du clergé attaché au culte de Marduk. Ce document relève d'une tradition de prototypes littéraires illustrés par les inscriptions royales qui relatent les « faits et gestes » du souverain (Prunkinschriften). « Ce sont les inscriptions babyloniennes d'Assurbanipal qui servirent de modèle au clergé de Marduk » (Harmatta 1974, p. 29-44).

Opinion confirmée par un nouveau fragment de ce texte, repéré dans les collections de l'Université de Yale, sur lequel on peut lire : « J'ai vu inscrire le nom de mon prédécesseur le roi Assurbanipal » (Berger 1975). Il est probable que les prêtres babyloniens qui accompagnaient Cyrus ont tenu à lui faire remarquer que ses actes s'inscrivaient dans la lignée d'un souverain prestigieux qui, avant lui, avait restauré les murs et les portes de la cité de Marduk (cf. sur les travaux et les textes à Babylone d'Assurbanipal – lu alors Sardanapal – Koldewey 1925, p. 149-150 ; cylindre d'Assurbanipal, L6, p. 151, fig. 96 ; Luckenbill 1968, II, p. 240-241, § 963-964 ; Streck 1975, p. 235-238).

Pour ces Babyloniens la royauté universelle octroyée au roi perse était un don du dieu Marduk et ce don récompensait ses bienfaits et ses œuvres pies en faveur de la cité sainte. Ces données font l'unité du texte qui comporte deux parties qu'on ne pourrait disjoindre en attribuant la première au clergé babylonien et la seconde à la chancellerie royale.

Le bref résumé littéral qui suit est destiné simplement à servir de base aux sources bibliques qui font référence au rôle de Cyrus dans le retour des exilés.

Première partie : lignes 1 à 19. Les malheurs de Babylone ; le salut vient de Cyrus.

a) 1-11 : ...désolation des temples livrés à l'abandon, offrandes délaissées, le culte de Marduk honni, les habitants accablés de corvées.

b) 12-19 : Intervention de Marduk : « Il scruta tous les pays à la recherche d'un prince juste... il prononça le nom de Cyrus, roi d'Anšan, et il le proclama souverain du monde. Il lui intima l'ordre de marcher sur Babylone, cheminant à ses côtés comme un véritable ami... (Cyrus)

entra dans la ville qu'il épargna... Tous les habitants de Babylone et tous les pays de Sumer et d'Akkad, princes et gouverneurs... se réjouissent de l'avoir pour roi ».

Seconde partie : lignes 20-35. Proclamation royale.

a) Titulature (20-22) : « Je suis Cyrus, roi du monde, le grand roi, roi légitime, roi de Babylone, de Sumer et d'Akkad, roi de l'univers... roi d'une famille qui a toujours eu la royauté, qui aime la souveraineté de Bêl et de Nebo (Marduk et Nabû)... »

b) « Res Gestae » (23-27) : « Quand j'entrai pacifiquement dans Babylone, parmi la jubilation et la joie, j'ai installé le siège du gouvernement dans le palais princier. Marduk m'ouvrit le cœur magnanime des Babyloniens et chaque jour je veillai à ce qu'il soit vénéré... Dans Babylone et toutes ses villes saintes je cherchai à maintenir la paix ; j'ai aboli le joug qui pesait sur eux, j'ai adouci leur misère ; j'ai réparé leurs demeures dévastées et mis fin ainsi à leurs doléances... »

c) L'hommage universel et le grand retour (28-35) : « Tous les rois du monde... m'apportèrent de lourds tributs... de Ninive, Assur et aussi Suse, Akkad... J'ai fait revenir dans leurs places les dieux qui habitaient là (entre le Tigre et l'Euphrate) et j'ai fait pour eux une demeure éternelle. J'ai rassemblé là tous leurs habitants et je les ai réinstallés dans leurs habitations. Les dieux de Sumer et d'Akkad que Nabonide avait transportés à Babylone... sur l'ordre de Marduk je leur ai fait réintégrer leurs chapelles... Que tous les dieux que j'ai ramenés dans leurs cités saintes, que Bêl et Nebo, intercèdent favorablement chaque jour pour m'obtenir une longue vie ».

Les dernières lignes (lignes 37-46) devaient décrire les réfections entreprises par Cyrus, à l'Ouest de la ville, dans ce secteur de la muraille d'Imgur-Enlil déjà restauré par le roi d'Assyrie.

Suse figure donc parmi les grandes cités des pays qui font acte d'allégeance au premier « grand roi » achéménide. Après sa conquête de la Babylonie Cyrus entrera dans la ville sans combats (vers 539-538), pour repartir presque aussitôt vers Ecbatane. C'est seulement plus tard qu'il redescendra sur Suse pour y établir une capitale mieux située au cœur de son nouvel empire (cf. en ce sens : Grayson 1975, Chronique 7, III : 12-15 ; Hérodote, I, 190-191 ; Strabon XV, III, 2). Le « Cylindre » ferait croire que Cyrus a restauré à Suse des temples en ruine et rapatrié des déportés, mais on n'a relevé sur le site aucune trace de son passage. En réalité il a dû mettre fin alors au dernier petit royaume élamite qui survivait encore sur l'Acropole et qui avait réussi à maintenir avec le pouvoir babylonien des relations pacifiques. De fait, pour les Susiens comme pour les Babyloniens, les premières années de la conquête perse n'ont rien changé. Dès son entrée à Babylone Cyrus installe un de ses lieutenants, Gûbârû, comme « gouverneur » (Lû NAM/pāhātu/bêl pihāti) de la vaste province néo-babylonienne qui englobait la Babylonie et la Transeuphratène, mais le pouvoir réel est entre les mains d'un ancien fonctionnaire de Nabonide, Nabû-ahhê-bullit. Une dizaine d'années plus tard, de 429 à 414, un autre babylonien, Belšunu, homme d'affaires avisé, sera, en Babylonie et en Transeuphratène, un membre actif de la politique impériale (Stolper 1987 ; 1990).

L'énorme documentation de cette période – de Cyrus à Artaxerxès II principalement – fait suite sans hiatus à celle des derniers rois chaldéens. On retrouve ainsi les Egibi, à Ecbatane et Babylone ; les Murašû de Nippur, en 417, sous Darius II, font des affaires à Suse (cf. Stolper 1992, p. 69-77). Si le représentant du pouvoir central est maintenant un Iranien, comme le sont souvent les grands propriétaires immobiliers, l'existence au quotidien, la vie

économique et sociale de la population sous les premiers Achéménides, n'ont guère changé (cf. par ex. pour les 8 premières années de Cyrus : Giovinazzo 1987 ; du règne d'Artaxerxès II : Joannès 1987). On peut en dire autant de la situation des Juifs – Judéens et peut être Israélites du Nord – dont les sources bibliques, on le verra, attestent la présence, non seulement en Babylonie, mais aussi en Susiane, voire plus loin sur le plateau iranien. Cependant rien n'en a filtré dans les textes extra-bibliques. La Chronique 9 d'Artaxerxès III (BM 31 450 ; Grayson 1975, p. 114, lignes 1-3, en accadien), mentionne bien le transfert de prisonniers sidoniens à Babylone et à Suse en 345 ; mais les habitants de Sidon ne peuvent être pris pour des Juifs et la tablette est trop fragmentaire pour en savoir davantage. En revanche, datée avec vraisemblance de la 18^e année d'Artaxerxès III (359-336), une tablette découverte dans le secteur du « Village Perse-Achémenide » sur la Ville des Artisans de Suse, mentionne un NP féminin qui figurera dans le Livre de Daniel, Susanne : *Šu-ša-anna*, la « Susienne » (cf. Rutten 1954, p. 83-85, fig. 11). Plus tôt on a signalé une *Sušāna*, femme d'un certain Nindintu-Bēl, descendant de la famille Egibi (cf. Zadok 1976, p. 64) ; Milik 1981, p. 354).

La diaspora juive à l'époque hellénistique en Susiane La documentation

Elle est plus rare qu'à l'époque précédente et n'offre aucun témoin majeur qui pourrait servir d'axe de recherche, comme les Chroniques chaldéennes ou le Cylindre de Cyrus. Les 5 chroniques d'époque séleucide (Grayson, nos 10, 11, 12, 13, 13a) sont trop fragmentaires ou, comme la Chronique 10 qui relate les guerres fratricides des Diadoques, ne fournissent pas d'éléments sur la diaspora juive.

Plus intéressant à cet égard, le cylindre d'Antiochus I (281-260) découvert à Birs Nimrūd sur le site de l'ancienne Borsippa, la ville de Nabû, le patron des scribes, au sud de Babylone, car il nous met en présence de ce phénomène d'acculturation religieuse assez singulier qui se manifestait déjà dans le Cylindre de Cyrus (cf. 5 R 66 ; Weissbach 1911, p. 132-135 ; Oppenheim 1974, p. 317).

Le texte semble figé depuis les modèles assyriens et babyloniens : Antiochus le Macédonien se proclame : « roi de Babylone, roi du monde, qui entretient les temples d'Esagila et d'Ezida... qui a posé les fondations du temple de Nabû à Borsippa... que soient sur tes lèvres (Nabû) ta bienveillance pour lui Antiochus, roi du monde, sur Séleucus, roi, sur sa femme Stratonice (*As-ta-ar-ta-ni-ik-ka*)... que tous ses desirs soient accomplis, que son royaume perdure, un royaume de justice, un gouvernement tranquille et qu'une nombreuse descendance soit un don à Antiochus et Séleucus... »

C'est ce même Antiochus qui favorise les échanges culturels entre Grecs et Orientaux, encourage Béroze le Babylonien à écrire en grec l'histoire de son pays. Ces contacts avaient commencé dès le règne de Séleucus I et se poursuivent sous celui d'Antiochus : le texte d'anciens rituels « dont les originaux auraient été emportés par Nabopolassar... puis retrouvés en Élam trois siècles plus tard » sont alors copiés par un prêtre qui apportera ces copies à Uruk (cf. Thureau-Dangin 1921, p. 75).

Dans le creuset babylonien a dû germer l'innovation qui apparaîtra dans les livres tardifs de la Bible.

Les tablettes de cette époque sont une source de renseignements sur le vécu des communautés ouest-sémitiques implantées en Babylonie depuis plus de deux siècles. On possède des lettres d'Alexandre le Grand, de Philippe III Arrhidée, d'Antigone, d'Alexandre IV. Le

contenu est d'une grande variété : livraisons d'orge et de dattes, cessions de terrains, réparation de digues et de canaux, listes de prébendiers et autres textes économiques ou administratifs ; mais on remarque aussi que les Grecs s'intéressent au domaine proprement religieux : ils exercent de fait un contrôle sur les temples, ils fournissent des rations aux gens qui suivent le cortège accompagnant la statue divine, on signale des entrées d'argent pour les temples (cf. Joannès 1982, nos 52, 53, 109, 351 ; Stolper 1993, p. 67-96). Mais on ne peut guère parler encore de syncrétisme religieux.

La situation des communautés juives

Quelle fut la place et éventuellement le rôle des communautés de la diaspora juive dans ce nouvel Orient hellénisé, et plus particulièrement à Suse, devenue Séleucie de l'Eulaïos, une *polis* de modèle grec (cf. plus haut, F.8, col. 495 sv.) ?

Les inscriptions grecques de Suse, dont une partie appartient à l'époque suivante, ne contiennent aucune allusion à une communauté juive. Il faut savoir, si l'on veut se faire une idée de la situation particulière des Juifs de Susiane, que le domaine rural, surtout en Iran, n'est guère relié à un pouvoir central que par la perception des taxes, que le village a sa vie propre qui n'a guère changé et que la tolérance du régime séleucide n'est pas restreinte au domaine purement religieux. Ces facteurs doivent être pris en compte dans une description du régime général, du cadre de vie, des communautés de la diaspora.

Le modèle de la cité grecque, imposé par les Séleucides, dans leurs conquêtes, diffère radicalement de celui des anciennes villes royales du Proche-Orient. On peut dire que la *polis* hellénistique était une sorte d'agglomérat, plus ou moins homogène, communauté à la fois politique et religieuse organisée hiérarchiquement autour du noyau des colons grecs fondateurs de la cité. Venaient ensuite les autres Grecs, les étrangers admis à ce titre et la population indigène. Chacun de ces groupes formait autant d'associations liées au gouvernement (*politeuma*) de la ville entre les mains des colons, mais qui pouvaient jouir d'une certaine autonomie ; c'était généralement le cas des étrangers qui étaient autorisés à pratiquer les lois de leurs religions, à construire des lieux de culte. Le roi cependant pouvait intervenir directement dans les affaires du gouvernement local (cf. la lettre d'Artaban II aux notables de Suse, SEG VII, 1).

Plusieurs de ces nouvelles villes séleucides ont commencé par être des garnisons militaires (*katoikiai*) aux mains des colons ; elles s'organisaient autour d'un point fort : la citadelle (grec : *ἀκρό* ou *βᾶρις*, accad. *birta*, hébreu *בִּירָה*, aram. *בִּירְתָּא*). C'est le terme que l'on trouve dans les livres bibliques de Daniel et Esther pour désigner la ville de Suse : « Suse la citadelle », comme s'il s'agissait d'une fondation séleucide. Josèphe renchérit sur la légende de Daniel qui aurait bâti une *bāris* à Ecbatane et celui qui en avait la charge était un prêtre juif, encore présent de son temps (Ant. X, XI, 7). Au-delà de la légende il y a le fait qu'il existait des *katoikiai* juives sur le modèle des colonies militaires grecques. Il s'agissait d'associations organisées la plupart du temps sous l'autorité de prêtres ou de lévites qui pouvaient avoir le commandement militaire de la communauté et étaient prébendés sur les fonds royaux. La charge était héréditaire et les synagogues étaient la propriété de l'association. Comme toutes les autres *katoikiai* elle avait une autonomie interne mais restait soumise à la loi de la cité (cf. Appelbaum 1974, p. 464-503). On savait déjà par les documents de la firme Murašû que des Juifs pouvaient posséder des fiefs militaires.

En l'absence de toute indication sur des associations analogues en Iran on peut raisonnablement supposer que les Juifs résidant dans ce pays s'étaient organisés sur ce modèle à l'époque des Séleucides.

Les Juifs de l'époque parthe

(Cf. Funk 1902.; Newman 1932.; Widengren 1957, p. 197-241.; Neusner 1965)

Situation sociale et politique

Il est intéressant de noter qu'un historien moderne du judaïsme en Babylonie a adopté comme point de départ de cette histoire la période parthe (Neusner 1965). On a dit aussi que le règne des Arsacides fut une période faste pour les Juifs.

L'arrivée des Parthes en Mésopotamie en effet, « n'a pas marqué de rupture dans l'histoire culturelle des cités grecques qui ont conservé leurs constitutions, leurs magistrats, leurs écoles, leur langue et leurs lois longtemps après le déclin du pouvoir séleucide » (Neusner 1965, p. 10). Depuis la fameuse bataille de Carrhae en 48 av. J.-C., les Parthes étaient devenus pour les Juifs de la Palestine comme de la Diaspora, le seul pays qui pouvait les libérer du joug de Rome. Cette victoire parthe a eu un retentissement considérable dans l'attitude des Juifs du Proche-Orient envers le régime des Arsacides.

Durant tout le temps de l'époque parthe il n'y a pas eu de persécutions, comme ce sera le cas, épisodiquement, à l'époque suivante. Au contraire on discerne déjà les indices d'une tendance au syncrétisme qui favorise la tolérance : Apollon s'identifie un peu partout, dans l'ancien domaine hellénistique, au dieu suprême. Vers la fin du 1^{er} s. de notre ère, le poète Hérodore de Suse dans son « Hymne à Apollon » témoigne encore « de la vitalité de l'hellénisme dans sa cité » (cf. Cumont 1928, p. 89-96; SEG VII, 14). Apollodore d'Artemita (ca 130-187) a écrit, en grec, une « Histoire des Parthes », dont il ne reste que des fragments, mais qui sera la principale source de Strabon pour cette période, comme les fragments de Trogue-Pompée pour l'historien Justin (fin du 1^{er} s. ap. J.-C.).

Ayant affaire à une mosaïque disparate de langues, de religions, d'organisations sociales, les Parthes ont adopté un système de gouvernement flexible qui a su ménager les droits et les coutumes de leurs sujets. Ils devaient compter avec le régime largement autonome des cités hérité de l'époque précédente, mais aussi avec les pouvoirs locaux des grands propriétaires, de cette noblesse terrienne dont le pouvoir central avait intérêt à contrôler les tendances centrifuges.

L'aristocratie juive s'est modelée sur l'aristocratie parthe. Josèphe raconte dans le détail l'histoire de ces deux frères Anilaïos et Asinaïos, tisserands de leur métier, auxquels le roi Artaban II (128-124) avait confié l'administration de la province babylonienne pour faire pièce à un satrape sans doute trop indépendant. (Josèphe, *Ant.* XVIII, ix, 4-5).

Situation religieuse

Depuis la déportation les Juifs s'étaient multipliés en Babylonie principalement, mais ils avaient aussi des communautés en Médie et dans le sud-ouest de l'Iran. La conversion au judaïsme d'Izate, prince d'Adiabène et de toute sa famille, dans le nord-ouest de la Mésopotamie, au 1^{er} s. de notre ère, accrût le nombre des Juifs dans cette région. Mais c'est dans le petit royaume indépendant de Mésène, sur les rivages du golfe Persique, qu'il faut chercher l'origine de cette conversion : confié par son père au roi de la Mésène, Izate, résidant alors à Spasinou-Charax, y fit la

connaissance d'un marchand, Ananias, qui lui enseigna « à adorer Dieu selon la tradition juive » (cf. Josèphe, *Ant.* XX, ii, 3). Izate et sa mère Hélène, également convertie de par ailleurs, feront construire à Jérusalem le fameux « Tombeau des Rois », mausolée de la famille royale d'Adiabène (Josèphe, *Ant.* XX, iv, 3; cf. Vincent et Steve 1954, p. 346-364). C'est la voie maritime, comme le marchand Ananias, que durent emprunter, après la chute du second Temple (en 135), selon un historiographe byzantin, « un grand nombre de Juifs fuyant avec leurs biens à travers la mer Rouge (la mer Érythrée) jusqu'en Perse » (Théophylacte Simokatta, V, vii, 5-10; éd. de Boor 1887).

En Babylonie, en dehors de leurs installations en zone rurale, les Juifs occuperont à l'époque des Arsacides, entre Tigre et Euphrate, des villes qui deviendront bientôt des centres importants de la culture talmudique avec les *yeshivas* de Sura, Neharde'a, Pumbedita. et Maḥoza (Ctésiphon). Toutefois une portion importante de la population juive, sous l'influence de la culture parthe, échappe à l'emprise des rabbis ; une culture mixte se fera sentir non seulement dans le domaine de l'art (cf. la synagogue de Doura-Europos), mais plus encore dans les nouvelles tendances qui imprègnent certains livres tardifs de la Bible et une grande partie de la littérature des apocryphes. Ces deux courants feront une large place aux schémas apocalyptiques de l'eschatologie qui se superposeront peu à peu à la grande tradition prophétique d'Israël. On a pu parler – avec une pointe d'exagération – de syncrétisme juif-parthe, de gnosticisme juif à coloration dualiste (Widengren 1957, p. 219-220). L'araméen biblique intègre un vocabulaire parthe où l'on a reconnu également des emprunts linguistiques mèdes (Nyberg 1931, p. 182). Des fonctionnaires juifs iranisés portent des noms parthes : Arda, Arta, et, à Doura-Europos, Arta et Arsace.

Tensions et conflits

La diaspora juive dans l'empire parthe est soumise à des tensions, aussi bien dans le domaine politique que dans le domaine religieux. Son aristocratie terrienne doit compter avec la susceptibilité du pouvoir qui peut se servir, pour la brider, du mécontentement des classes les moins favorisées ; ce fut le cas dans l'affaire des frères Anilaïos et Asilaïos.

Avec l'afflux des nouveaux émigrés, formé des éléments anti-romains qui avaient fui la Palestine après la guerre de Bar Kokhba (132-135), l'affrontement se déplace sur le plan religieux. Les nouveaux venus, aux 1^{er} et 2^{es} s. de notre ère, comptent dans leurs rangs les *tannaïm* (enseignants), ces rabbis voués à rassembler et compiler les vestiges épars des traditions dont le recueil, la « Mish-nāh », constituera la base de la Loi orale. Les anciens déportés, tenants de la Tōrah écrite, ou franchement iranisés, ne durent pas accepter sans réticences ces nouvelles normes. La résistance devait venir surtout des hautes classes qui avaient adopté le mode de vie de la noblesse parthe.

Il faut croire que c'est pour avoir le contrôle des communautés juives plus ou moins autonomes que fut instituée la fonction d'exilarque vers le milieu du 2^e s. de notre ère. Ce « chef de la diaspora », *rēš gālūṭā*, a su créer un centre administratif à sa dévotion, formé d'hommes de loi éprouvés pris parmi les rabbis, chargés de recueillir les taxes et impôts, de présider les tribunaux. Rav, l'un des rabbis les plus renommés (mort en 247), était un ami personnel d'Artaban IV le dernier roi parthe. Mais la noblesse juive semble bien avoir échappé à l'autorité de l'exilarque et de ses fonctionnaires. Plus tard, au 3^e s., les rabbis, en

fait les seuls détenteurs de la Tôrah orale, entrèrent à leur tour en conflit avec l'exilarque.

B. Les Juifs de l'époque parthe à Suse (cf. Neubauer 1868 ; Oppenheimer 1983 ; 1999)

Le cadre de vie de la diaspora juive en Susiane, comme à l'époque séleucide, ne changeait guère de celui de la Babylonie, à cette différence cependant que le plus grand nombre des communautés devait se cantonner dans l'agriculture ou l'artisanat. On ne note pas alors en Susiane de grands centres culturels ou religieux comme en Babylonie.

« Il y avait probablement une population juive à Suse à l'époque mishnaïque et talmudique bien que Suse de la période Parthe-Sassanide soit rarement mentionnée dans la littérature talmudique, apparemment à cause de son éloignement des centres babyloniens de la vie et de la créativité juives » (Oppenheimer 1983, p. 432).

La littérature talmudique contient des allusions à Suse et à la Susiane, mais il s'agit là plupart du temps de références à l'époque de la déportation : l'une des cinq portes du Temple (de Jérusalem) est dite « porte de Suse » (Mishnah Middot I) ; au temps de Xerxès (Ahasurus) « Suse la citadelle » est entourée par une muraille (Tosefta Megillah II). Un texte plus intéressant signale trois villes de la Susiane que les premiers déportés eurent le tort de trouver aussi belles qu'« Eretz Israël » : Suse (Šūs), 'Almin, (עלמין), Élam, semble ici désigner une ville plutôt que la province ; cf. I M vi, 1) et Šuštar (Sanhédrin 94 a).

Durant la période parthe un rabbi, Judah le Susien, aurait été transporté à Beth Shé'arim, en Palestine (Galilée) pour y être inhumé dans la fameuse nécropole des Grands Prêtres (Neusner 1965, p. 10). D'après une tradition le corps de rabbi Huna, l'un des premiers exilarques, ramené de Perse, y reposerait aussi (Avigad et Mazar 1975, p. 229).

Il est donc probable qu'il y avait une *yeshiva*, une école rabbinique à Suse. Mais c'est à l'époque suivante que les témoignages seront plus explicites. Les traditions mentionnées dans le Talmud de Babylone = TB (ca ve s. de notre ère) contiennent vraisemblablement des souvenirs plus anciens, telles ces allusions à l'actuelle province du Hūzistān qui signalent l'existence de la ville de Beth Lapat (sous Šāpūr I, Gundēšāpūr) : בֵּית הַלַּפָּת, Bé Houza ou Houza. « Un grand nombre de docteurs sont originaires de ce pays. C'est sans doute la province de Susiane... On raconte que R. Beroqa, de Houza, se trouva au marché de Bé Laft » (TB, *Taaniṯh*, 22 a). « La pureté des familles de cette province était assez douteuse, et les bonnes familles de la Babylonie contractaient rarement des mariages avec les femmes de Houza (*ibid.*, *Kiddouschin*, 72b) » (Neubauer 1868, p. 280 ; Oppenheimer 1983, p. 422-423). Les Juifs de Mésène, où cependant Izate d'Adiabène fut converti au judaïsme, n'auront pas meilleure presse dans la littérature talmudique : « ...la pureté généalogique des habitants était également douteuse. Les Juifs babyloniens se trouvaient constamment en relation d'affaires avec Mésène » (Neubauer 1868, p. 382).

Ce souci des rabbis pour la pureté ethnique laisse supposer que dans certaines communautés, plusieurs siècles après la déportation, des Juifs de l'exil demeuraient soucieux de leurs généalogies et répugnaient aux mariages mixtes, s'isolant ainsi du reste des populations. Les livres bibliques d'Esdra et Néhémie insistent sur cette discrimination au moment du retour.

C. Les Juifs d'Iran à l'époque sassanide (cf. Nöldeke 1887, p. 86-134 ; Marquart 1901 ; Markwart et Messina 1931 ; Christensen 1944 ; Widengren

1961 ; Neusner 1966 à 1970 ; 1983, p. 909-923. On trouvera le point de vue byzantin – très souvent partial – principalement dans : de Boor 1887 ; Dewing 1971 ; Müller 1885 ; Eutyichius, *Annales* [= *CSCO* 7], col. 1906-1909, cf. Goubert 1951, p. 62-182)

L'histoire des Juifs dans l'empire sassanide est beaucoup plus contrastée qu'à l'époque parthe, traversée de persécutions violentes ou jouissant de la faveur des Rois des Rois.

La documentation

(Sources de l'histoire sassanide, cf. Widengren 1983, p. 1269-1282)

a) Parmi les sources tardives, un ouvrage d'apologétique mazdéenne du ix^e s. (Menasce 1945), qui utilise selon l'éditeur des traditions anciennes, polémique « contre le monothéisme juif, chrétien et musulman d'une part, contre le dualisme manichéen de l'autre ». Dans les chapitres 13 et 14 en particulier, l'auteur mazdéen ne voit dans le judaïsme qu'une doctrine astrologique implacable qui échappe à tout contrôle de la divinité. Dieu n'intervient pas dans la marche du monde qui suit son cours inexorablement.

On a là une description qui accuse l'impact de l'hellénisme tardif sur certains milieux juifs de Babylonie.

Mais l'auteur se réclame de l'enseignement du Denkart (III^e Livre), de la même époque, un résumé de l'ancien Avesta dont il ne restait plus alors que des épaves (Menasce 1973, p. 6). La controverse du Denkart se focalise formellement sur l'opposition de la loi zoroastrienne à la loi juive (Menasce 1973, ch. 166, 173, 197, 227, 229, 288, 291, 310). La loi (*dāt*) mazdéenne est une loi de justice, de mesure ; c'est une parole d'essence purement divine. La loi juive (*Oraytā* = Torah), qui procède d'un seul principe du bien et du mal (mélange d'un élément divin et terrestre), corrompt la morale et dévaste le monde ; « cette chose impure qu'est la doctrine des Juifs » (ch. 166). La critique, ici, strictement zoroastrienne, n'en est que plus incisive.

b) Un jugement différent se dégage de l'œuvre d'Aphraate le Sage Persan, apologiste chrétien contemporain de Šāpūr II (cf. Funk 1891 ; Labourt 1904 ; Gavin 1923 ; Peeters 1938, p. 128, n. 4 ; Spijkerman 1954-1955 ; Neusner 1971 ; Pierre 1988 ; 1989).

Aphraate trace un portrait qui se situe à la fois hors d'un judaïsme imprégné d'influences gréco-babyloniennes et du judaïsme rabbinique. Il est vrai qu'il s'en tient à la *Scriptura sola*, à la Loi mosaïque écrite : circoncision, fêtes traditionnelles, interdits alimentaires, observance du Sabbat et attente du retour du Messie. Mais il est inexact de dire qu'il ignore la Loi orale de son temps – celle des « *amoraïm* » en train d'élaborer le Talmud de Babylone – et leurs procédés d'analyse des textes. « Il m'est arrivé, un beau jour, d'être pris à parti par un homme appelé Sage des Juifs... Alors à mon tour, je le pris à parti avec des paroles de la Loi et des Prophètes » (Pierre 1989, p. 808-809). Cette brève citation, tirée de l'Exposé (ou Démonstration) 21, atteste à la fois qu'Aphraate avait des contacts avec les rabbis et qu'il était parfaitement au fait de leurs méthodes d'interprétation. C'est dans cet Exposé 21 intitulé : « De la persécution », qu'il adopte un ton polémique qui ne doit pas être imputé à un préjugé anti-juif (SIG Neusner 1971 ; mise au point de ce problème : déjà Labourt 1904, p. 39-43 et 58, n. 2 ; Pierre 1988, p. 112-131). Comme les autres chrétiens de son temps – qu'il ne se prive pas d'ailleurs de morigéner vertement – Aphraate est pris dans la tourmente de la violente persécution de Šāpūr II et il est ulcéré par l'attitude des Juifs : « J'ai

entendu un outrage qui m'a bien fait souffrir... L'obscurité s'abat d'autant plus sur moi que même les Juifs nous tourmentent et qu'ils tyrannisent les fils de notre peuple» (Exposé 21, 1). Ces accusations reviennent comme un leitmotiv dans la littérature chrétienne depuis les Actes syriens des Martyrs de Perse (Hoffmann 1966, p. 9-33) ; Aphraate sera relayé par la *Chronique d'Arbèles* (Kawerau 1985, texte p. 53-54 ; trad., p. 76-77), la *Chronique de Séert* (Scher 1907a, [87], p. 297) ; Sozomène, *HE* II, 9 (Festugière et al. 1983). Sur la persécution de Šāpūr II, cf. G.4.2, col. 606.

Les Juifs et la politique religieuse sassanide Le changement

Toute l'histoire religieuse de l'époque sassanide se joue, pour une grande part, sur le réseau des oppositions réciproques entre juifs, chrétiens, voire manichéens, et le pouvoir royal qui sera de plus en plus dominé par le clergé mazdéen.

Le changement dans la politique religieuse des souverains sassanides apparaît dès la prise de pouvoir d'Ardešīr I (224-241). Le témoignage de la *Chronique d'Arbèles* est maintenant accepté : le nouveau roi multiplie les fondations de temples du feu et prescrit aux adeptes des autres religions d'adorer le Soleil et le Feu (Kawerau 1985, texte p. 32, lignes 3-12 ; trad., p. 52-53). Cette politique va se durcir lorsque la collusion entre les mages de Médie et les *hērbašs* – prêtres des temples du Feu perses – finira par devenir une véritable faction cléricalisée, organisée hiérarchiquement sous l'autorité des *mōbads*. Après la mort de Šāpūr I son ambitieux conseiller Kirdīr (Kartūr) imposera le zoroastrisme comme religion d'État. La politique religieuse de l'époque sassanide sera dès lors marquée par l'influence des *mōbads*, que plus rien ne pourra contrebalancer, sur les Rois des Rois et la noblesse perse. Cette mutation ouvrira, avec des alternances de calme et de violence, une ère de persécutions contre toutes les minorités religieuses de l'empire (pour les textes de Kirdīr, voir Gignoux 1991).

Vexations, connivences et persécutions

(cf. Bedjan 1891, p. 143 ; Labourt 1904, p. 43-82 ; Peeters 1938, p. 128, n. 4 ; Zaehner 1956 ; Widengren 1961, p. 129-155 ; Neusner 1969, p. 17-18 ; Fiey 1970, p. 85-99 ; Frye 1983, p. 132-140 ; Chaumont 1988, p. 99-147).

Le grand rabbi Rav, mort en 247, c.-à-d. durant les premières années de Šāpūr I (241-272) qui fut tolérant à l'égard des minorités, et qu'il appelait « le Bienveillant », Rav aurait déclaré : « Les Perses aussi sont en train de détruire les synagogues » (Yoma 10a ; cf. Newman, 9). Ce « mot », s'il est authentique, ne peut s'appliquer qu'à l'époque d'Ardešīr I et concorde avec les assertions de la *Chronique d'Arbèles* ; il fait sans doute allusion aux décrets des *mōbads* qui interdiront les bains rituels, l'inhumation des morts ; l'usage intempestif du feu, élément sacré à leurs yeux ; des synagogues seront détruites (Neusner 1983, p. 914).

Le Talmud de Babylone en revanche abonde en éloges de Šāpūr I (Newman 1932 ; Funk 1902, p. 74). Ce fut pour les Juifs de l'empire perse une période heureuse : les restrictions qui leur avaient été d'abord imposées furent abolies, sauf le droit d'infliger la peine de mort pour leurs ressortissants que s'étaient arrogés certains exilarques. Samuel Mār Judah (mort en 299) aurait diné et dormi dans le palais royal (Aboda Zara 76a).

Une seule ombre à ce tableau idyllique : au cours de sa campagne en Asie Mineure Šāpūr aurait massacré quelque

12 000 Juifs de Césarée de Cappadoce, qui avaient le tort d'être des sujets « romains ».

La première vague de persécutions suit de peu la mort de Šāpūr I (272) qui avait toujours réussi à brider l'intolérance de Kirdīr. Vahrām I (273-276), faible et fantasque, fait arrêter et exécuter Mānī en 276, et, sous le règne de Vahrām II (276-293), Kirdīr fera graver son inscription de la Ka'ba de Zoroastre qui contient un véritable édit de persécution contre toutes les minorités religieuses de l'empire : « ...les Juifs, les Chamans, les Brahmanes, les Nazaréens, les Chrétiens, les... et les Zandiks furent frappés dans le pays, et les idoles furent détruites » (cf. Gignoux 1972, *KKZ*, 187, ligne 30 ; sur la chronologie des inscriptions de Kirdīr : Gignoux 1991, p. 23).

La prise de pouvoir par Narseh (293-302), quatrième fils de Šāpūr I, marque une nette réaction contre la politique théocratique de Kirdīr. Les persécutions contre les manichéens et les chrétiens cessèrent. La *Chronique de Séert* (v1, [44]) signale que Vahrām III qui ne régna que quelques mois (293) s'était déjà montré bienveillant envers les chrétiens et avait « ordonné de rebâtir les églises démolies du temps de son père (Vahrām II) à cause des manichéens ». Du temps de Narseh « les chrétiens n'eurent point à souffrir » (*ibid.*) ; de même durant le règne de son fils Hormizd II (302-309 ; *ibid.* [45]) « ...il n'écoula pas les mages... les chrétiens n'eurent pas à souffrir ». Au cours de cette période, qui a dû se prolonger jusqu'en 316 pendant la minorité de Šāpūr II, l'empire perse connut, en même temps que la paix à ses frontières occidentales, une ère de paix religieuse, et il n'y a aucune raison de supposer que le judaïsme aurait été exclu de cette trêve. Les sources talmudiques font état de l'intérêt porté par la famille royale aux communautés juives babyloniennes (TB *Ta'anit* 24b ; *Baba Bathra* 8a-b ; 10a-11a).

Mais une source manichéenne fait entendre un autre son de cloche, qui annoncerait, dès le règne de Hormizd II, le retour de l'influence mazdéenne dans les milieux proches du pouvoir (cf. Chaumont 1964, p. 202 ; 1988, p. 121, n. 5-123 ; d'après Schmidt et Polotsky 1933, p. 29).

Le règne de Šāpūr II (309-379) a laissé dans la tradition chrétienne orientale le souvenir d'une sombre période de persécutions (cf. G.4.2, col. 606). Mais il fut un temps où Šāpūr « aimait beaucoup le métropolitain Siméon » au dire de la *Chronique de Séert* (v1, [87]).

À un moindre degré les manichéens et les juifs eux-mêmes, pourtant bien en cour, ont été victimes du fanatisme royal. Il faut chercher les racines de ce changement radical dans les circonstances troubles qui ont suivi la mort d'Hormizd II. La noblesse, et les mages ont écarté de la succession les deux autres fils d'Hormizd et porté sur le trône Šāpūr, un enfant de sept ans, élevé en Babylone, et qu'ils comptaient bien tenir en tutelle. La mère du jeune roi, Ifrā Hormizd, de religion juive, eut une réelle influence sur son fils. Šāpūr II a gardé des relations avec les rabbis de Babylone (cf. Newman 1932, p. 13) où, d'autre part il apprit à connaître l'importance, politique en même temps que religieuse, de certaines de ces minorités auxquelles il aura affaire, en Susiane particulièrement : chrétiens, manichéens, mandéens et autres baptistes. Le comportement ancestral anti-romain des Juifs, au moment de la dangereuse invasion de Julien l'Apostat (363), leur vaudra d'être tenus à l'écart de la persécution qui a frappé toutes les autres minorités.

Mais ces bons rapports entre le judaïsme et le pouvoir central ne seront pas toujours au beau fixe, et les allégations des sources chrétiennes accusant les Juifs d'inciter contre eux les mazdéens doivent être considérées au cas par cas.

Pendant ces trente premières années du règne de Šāpūr II, dont on ne sait pratiquement rien de l'histoire événementielle, il est très probable que l'influence d'un judaïsme très vivace en Babylonie, alliée à la pression conjuguée du clergé mazdéen et de la noblesse perse, ont constitué le milieu d'où sortira une nouvelle conception de l'État. Un État théocratique et strictement centralisé dont le pouvoir est légitimé par son adhésion à la foi mazdéenne : la Loi du gouvernement est sacralisée et le souverain revêtu d'une autorité mystique (*xwarrah* > *farrah* > *farr*). Le mazdéisme devient religion d'État. Ce changement rend compte à la fois de la virulence des persécutions et des rébellions sporadiques de la noblesse. Il est évident que ce statut pourra se retourner éventuellement contre les Juifs : ils devaient se plier à l'autorité légale. Ce principe avait déjà été formulé par le rabbi Samuel, un familier de Šāpūr I : « La Loi est la loi » (TB, *Shebu'oth* 35b ; *Mo'ed Qatan* 26a).

Désormais le privilège des Juifs de gérer leurs propres affaires est aboli ; ils devront se plier à la légalité mazdéenne pour leurs actions en justice et le règlement des taxes auxquelles étaient soumises les minorités. Ces mesures ne firent pas l'unanimité parmi les chefs des communautés ; le grand rabbi Rav regrette le temps passé (TB *Baba Mezi'a* 70b). Il faudra toute l'autorité d'Ifrā Hormizd, la mère de Šāpūr II, pour que le roi atténue la peine encourue par Rav (abr, lu aussi Raba) qui avait condamné à mort un coreligionnaire (cf. Ṭabarī, 68, n. 1 ; Widengren 1961, p. 131).

L'historien chrétien Sozomène (fin du IV^e s.) se fait l'écho des manœuvres conjointes des mages et des juifs auprès du roi, pour dénigrer, sinon calomnier, les chrétiens (HE II, 9). Derrière ces accusations on perçoit la crainte de l'importance croissante du christianisme qui risquait de devenir dans l'empire une force rivale « ... cela fâchait extrêmement les mages... aussi les juifs (9, 1) ; les mages donc, avec le concours des juifs, détruisirent avec empressément les églises (9, 3) ».

Il y a là, de toute façon, l'indice d'une instabilité sociale qui pouvait miner l'unité de l'État. La persécution féroce qui ravagea la ville de Suse durant cette période en est un témoignage : elle fut dirigée, non pas contre les chrétiens, mais contre la rébellion d'une fraction de la noblesse à laquelle les chrétiens ont dû se rallier.

Un temps de répit et un temps de persécution

(cf. Christensen 1944, p. 269-273 ; Widengren 1961 ; Neusner 1970, p. 3-19 ; 1983, p. 143-144, 815)

Yazdegird I (399-420) a mis un terme aux persécutions, mais sa politique de tolérance s'appliquait à toutes les minorités de l'empire. Paradoxalement cette tolérance lui aurait attiré les critiques de certaines sources iraniennes qui lui reprochent d'avoir « changé les traditions dynastiques des Sassanides, d'avoir opprimé le peuple, d'avoir été tyrannique et corrompu » (cf. citation d'al-Jāhiz dans Neusner 1983, p. 143). Il est probable que sa politique d'apaisement à l'égard de Byzance fut mal perçue en Iran (cf. Ṭabarī, 72-78). Cependant la littérature rabbinique est plutôt sobre à son sujet ; si rien ne prouve que le souverain ait eu un traitement de faveur pour la communauté juive, Huna b. Nathan, alors exilarque, relate qu'une fois il avait été bien reçu par le souverain ; un autre exilarque a reçu l'hommage d'une ceinture, distinction qui symbolise le lien du vassal à son suzerain (cf. Widengren 1961, p. 140-141). Ce sont les traditions iraniennes qui rapportent que Yazdegird avait une femme juive, Sūšanduht, fille de l'exilarque qui résidait à Babylone (cf. Marquart 1901, p. 53, n. 1) ; son troisième fils sera appelé « le fils de la Juive » (Chris-

tensen 1944, p. 274). Les *midrashim* talmudiques racontent que Yazdegird s'entretenait volontiers avec les rabbis (voir les références au Talmud de Babylone : Neusner 1983, p. 915, n. 8-9) et aurait favorisé, à la requête de sa femme, l'installation d'une communauté juive à Ispāhān, dans le quartier qui sera appelé par les historiens arabes « al-Yahūdiyyah » (Marquart 1901, p. 20, 52, n. 1 ; 1931, p. 19, 96-98 ; Widengren 1961, p. 119-120, et 120, n. 1).

Cette sorte de trêve tacite se prolongea durant le règne de Vahrām V (420-438) qui n'avait aucune raison de s'en prendre à la communauté juive, ni à se départir de la tolérance de son père Yazdegird I, pressé qu'il était sur toutes les frontières de l'empire. En revanche son fils Yazdegird II (438-457), comme après lui Pērōz (457-484), vont rompre avec la politique d'ouverture envers les minorités religieuses. Bridé au cours des deux règnes précédents le pouvoir des mages s'impose de nouveau et aura raison de la faiblesse de Yazdegird. Dans les dernières années de sa vie (454-455), d'après les sources rabbiniques, un décret royal interdit la pratique du sabbat. Son fils et successeur Pērōz (457-484) sous le prétexte incroyable que des juifs avaient écorché vifs deux *hērbads* (desservants d'un temple du feu) se lança dans une répression impitoyable. La moitié des habitants du quartier juif d'Ispāhān fut massacrée, l'exilarque et deux rabbis furent exécutés, les écoles fermées et les tribunaux de la communauté passèrent sous la juridiction gouvernementale. L'exilarque Huna V fut exécuté en 470 et la fonction d'exilarque abolie avec lui jusqu'à la fin des Sassanides. Il est intéressant de noter au passage qu'il est encore question d'exilarques en Babylonie au XII^e s. si l'on en croit le récit des voyages de Pethahiah de Regensburg/Ratisbonne (cf. Ya'ari 1971).

On a pensé que la cause de ce changement d'attitude du pouvoir se trouvait dans les rumeurs qui circulèrent alors dans les communautés juives que le Messie ne tarderait pas à paraître, 400 ans après la destruction du temple de Jérusalem que les rabbis fixaient en 68 de notre ère (voir les sources dans Ṭabarī, 114, n. 1 ; Widengren 1961, p. 142 et n. 4 ; Neusner 1983, p. 915 et 916, n. 1). L'existence même du judaïsme dans l'empire sassanide fut menacée (cf. Widengren 1961, p. 143 et n. 4).

Le dernier siècle sassanide : 484-651

(cf. Ṭabarī, p. 427-434 ; Christensen 1944, p. 316-509 ; Widengren 1961, p. 143-148 ; Frye 1983, p. 149-172)

Un complot de la noblesse perse renverse Pērōz, jugé trop faible et à qui elle reproche ses échecs militaires, sa connivence supposée avec le zurvanisme et sa gestion désastreuse des finances du royaume ; elle le remplace par un de ses frères, Balaš (484-488).

Le dernier siècle des Sassanides sera marqué par le retour périodique de tous ces griefs venus de la noblesse, du clergé, à quoi va s'ajouter, alimentée par la pauvreté des populations, une véritable révolution sociale, le mazdakisme.

Un nouveau complot de la noblesse, en 488, dépose Balaš et porte sur le trône du Roi des Rois un fils de Pērōz, Kavād I (488-496/498-531) dont le règne sera interrompu, durant près de trois ans sous la pression conjuguée des grands et du clergé qui l'accusent de soutenir la rébellion mazdakite. Zāmāsp (496-498), souverain éphémère, frère de Kavād, sera finalement obligé de lui céder la place.

Le second règne de Kavād se heurtera à de multiples obstacles. Sur ses frontières : mouvements inquiétants des tribus arabes, velléités d'indépendance en Arménie, reprise des hostilités avec Byzance. On peut à ce propos souligner le fait que Kavād enrôlera dans son armée des contingents chrétiens et juifs (cf. Widengren 1961, p. 146).

À l'intérieur le danger alors ne vient plus seulement du clergé et de la noblesse, mais d'une partie de la population qui s'était soulevée en masse aux appels de Mazdak pour une plus grande justice sociale, le partage des biens, la communauté des femmes. La révolte gronde toujours après le retour de Kavād ; le mazdakisme ne sera neutralisé qu'avec peine par les *mōbads* alliés aux grands de l'empire. On s'est demandé pourquoi Kavād a pris parti pour ce « primitive communism » (Frye 1983, p. 150). Il y aurait trouvé une force d'appui contre l'arrogance de l'aristocratie ? Mais on ne peut écarter non plus son désir d'apporter une solution aux misères criantes des populations. On a imaginé plus tard (époque médiévale) l'existence au temps de Kavād et des mazdakites, d'un état juif indépendant. Il est certain, en tout cas, que les Juifs ont apporté leur soutien à Kavād dans sa lutte contre la noblesse et se sont rangés à ses côtés contre les Byzantins au cours du siège de Tella en Mésopotamie (cf. Widengren 1961, p. 144-145 et 144, n. 1-3 ; Neusner 1983, p. 916 et n. 2-4). Les conditions sociales des Juifs en Mésopotamie, besogneux pour la plupart, rendent plausible leur sympathie pour un roi qui avait vu avec bienveillance les réformes humanitaires prônées par Mazdak.

Khosrau I Anūšīrvān, lu aussi Chosroes (531-579), succède à son père Kavād. Il saura s'imposer au clergé zoroastrien comme à la noblesse, et tentera de mettre un terme aux persécutions des minorités religieuses comme aux abus de pouvoir. À l'intérieur de l'empire il réparera les dégâts causés par les désordres des mazdakites, et à l'extérieur, fera la paix avec Byzance.

Un réel esprit de tolérance et de liberté de pensée se rencontra à la cour et dans l'entourage de Khosrau qui nous renvoie à l'époque de Šāpūr I^{er}. Les savants et les philosophes que la fermeture brutale de l'École d'Athènes par Justinien (529) a chassés de Grèce sont accueillis avec faveur à Ctésiphon. Khosrau gardera à sa cour plusieurs de ces exilés, des médecins en particulier. De ce contact sortira la création d'une université à Gundēšāpūr ; on y traduira des œuvres grecques et sanscrites. L'intolérance religieuse paraît bannie. Mais il faut peut-être en chercher la cause dans un affaiblissement de la rigueur zoroastrienne primitive.

La réforme des impôts, déjà ébauchée par Kavād, pour restaurer l'économie du pays ébranlée par les troubles de la période précédente, fut poursuivie par Khosrau. Une double imposition, taxe personnelle ou de capitation et taxe immobilière, fut alors exigée aussi des minorités ; chrétiens et juifs durent s'y soumettre, avec des résistances du côté chrétien. La réforme toucha moins durement les juifs qui, possédant en Babylonie surtout, d'importantes ressources financières pouvaient se permettre de venir en aide au trésor public. Ils se trouvèrent également dans une situation privilégiée lorsque le gouvernement abolit toutes les juridictions qui avaient pu être concédées aux minorités : beaucoup de Juifs avaient eu accès à des postes de fonctionnaires, perception des impôts ou armée (cf. Widengren 1961, p. 155-159). Durant le long règne de Khosrau I la communauté juive put ainsi jouir d'une reconnaissance plus ou moins officielle ; il n'y eut aucune persécution systématique mais, comme les chrétiens ou les manichéens, ils furent l'objet d'incessantes tracasseries de la part des *mōbads*, héritiers des mages que les textes talmudiques désignent volontiers comme des « sorciers » (hébr. *מכשפים* ; cf. Widengren 1961, p. 159 et n. 1, avec références aux Traités *Jebamot* 63b ; *Shabbat* 45a ; *Gittin* 17a).

Hormizd IV (579-590) continuera la politique de tolérance de son père : il se soucie du sort des plus pauvres

de la population, des esclaves, des paysans opprimés par la soldatesque au service des seigneurs (cf. le témoignage d'Ammien Marcellin, XXIII, vi, 83). Il est bienveillant envers les chrétiens et les autres minorités. Hormizd s'attire ainsi une rancune tenace de la part des grands du royaume et le mécontentement du clergé zoroastrien. Ces « deux piliers de l'empire », selon une de ses expressions (cf. Tabari, 267-268), lui feront cruellement défaut lorsqu'il devra faire face à la fois aux armées de Byzance qui soulèvent contre lui les Arabes et les Turcs des frontières. Après plusieurs rébellions de la noblesse, le général qu'Hormizd avait mis à la tête de l'armée se soulève contre lui ; le roi sera mis à mort en 590. En cette même année, d'ultimes complots feront monter sur le trône, pour quelques mois seulement, Khosrau, le fils d'Hormizd.

Mais Vahrām VI Tchūbīn (590-591), l'ancien général d'Hormizd se proclame roi. Les Juifs, qui n'avaient qu'à se féliciter de sa bienveillance et qui pressentaient sans doute une intrusion des Byzantins dans les affaires iraniennes — Khosrau avait séjourné à la cour de Constantinople — lui apportèrent leur soutien (cf. Christensen 1944, p. 445). Les *mōbads* et la noblesse, par contre, refusèrent de reconnaître l'usurpateur. Après une nouvelle conjuration, l'empereur byzantin Maurice ayant pris parti pour Khosrau, la noblesse iranienne se rallia à lui. À son entrée dans Ctésiphon, un certain nombre de Juifs payèrent de leur vie leur participation à la révolte des partisans de Vahrām (cf. Oppenheimer 1983, p. 232, d'après Theophylacte, Simokatta, V, vii, 5-10).

Khosrau II Abarvēz/Parvēz (590/591-628). Le clergé zoroastrien, pour sa part, n'aura guère de sympathie pour le protégé de l'empereur Maurice. Marié à deux épouses chrétiennes, Šīrīn l'iranienne et Maria la byzantine, le bruit court, chez les Grecs (Eutychius entre autres), que Khosrau lui-même est devenu chrétien. Voir à ce sujet : Goubert 1951, p. 176-182.

Le meurtre de Maurice rallumera la guerre avec Byzance ; dans un premier élan les armées perses recouvrent leurs territoires de Mésopotamie et leurs conquêtes à travers la Syrie les mèneront jusqu'à Jérusalem dont ils s'emparent en 614. Les Juifs de la Ville Sainte, qui pensaient sans doute avoir le soutien traditionnel des Perses, se vengèrent des chrétiens en mettant le feu à leurs églises. Ils auraient aussi incité les Perses à profaner le Saint Sépulcre en leur faisant croire qu'ils trouveraient tous les trésors de Jérusalem sous le tombeau de Jésus. Mais, exécutant les ordres du roi, le chef de l'armée fait mettre à mort les coupables et leurs biens seront confisqués (cf. Guidi 1903, texte p. 26). On n'a cependant aucune preuve, comme on l'a avancé, que ces mesures extrêmes nous permettent de juger l'attitude de Khosrau envers les Juifs dans les territoires de l'empire (Widengren 1961, p. 148). Les chrétiens n'eurent pas plus à s'en féliciter : le roi fit mettre à mort Yazdēn le général qui avait conduit ses troupes jusqu'à Jérusalem et Nu'man III, le chef des arabes Lakhmides de Hira, converti au christianisme. En réalité on n'a jamais signalé de persécutions systématiques. Le prestigieux Roi des Rois, dont la légende s'est emparée, et dont les vestiges qui se rencontrent à chaque pas en Iran nous laissent entrevoir la somptuosité et la magnificence de sa cour, a été très diversement apprécié. Entré dans le cycle des contes merveilleux et de la poésie lyrique, d'autres le jugeront cruel, cupide, et même sans courage personnel (cf. Christensen 1944, p. 454).

La chute de l'empire perse (628-642)

Après la mort de Khosrau l'empire sassanide moribond survit à peine un quart de siècle. La lutte fait rage autour

du trône ; en l'espace de quatre ans – 628 à 632 – quatre rois vont se succéder, dont une fille de Khusrau, Borān-dukht. Les grands seigneurs, les *spāhbad*s installés à la tête des provinces instituées autrefois par Khusrau I, se déchirent entre eux, tandis que les Arabes sont aux portes. Roustam, un général dont la bravoure devint légendaire dans tout l'Orient, finit par imposer un petit-fils de Khusrau II, Yazdegird III, le dernier descendant de la noble famille de Sāsān, qui aura le triste privilège d'être le dernier Roi des Rois (632-651). En fait une partie du royaume, après la bataille de Qādisiyya (636), est déjà entre les mains des Arabes ; lorsqu'ils envahissent le plateau en 642, l'empire sassanide cesse d'exister. Yazdegird sera assassiné au cours de sa fuite, en 651.

« Les conquérants Arabes reçurent un chaleureux accueil de la part des Juifs » (Neusner 1983, p. 917 et n. 1).

G.3.2. Les données archéologiques

Elles se résument à trois séries d'objets en provenance des fouilles de Suse.

A. Les coupes à incantations

Travaux sur le tell de l'Apadana

(Dieulafoy 1893, p. 433-444)

La couche qui a livré ces coupes se trouve entre 2 et 3 m au-dessus du sol des palais achéménides ; c'est le 5^e étage (sassanide) de Dieulafoy. Il s'y trouvait également de la poterie émaillée, des cachets et des objets du culte mazdéen (p. 420). « Dans une maison juive on découvrit également à la cote + 2, 20 m, et encore posées sous (*sic* ! plus loin : sur) une étagère maçonnée, trois coupes couvertes d'inscriptions hébraïques antérieures d'un ou deux siècles à l'Hégire, et de très nombreuses poteries » (voir p. 443, col. 2). Coupes ou couvercles avec inscriptions hébraïques. Formules d'incantation et d'exorcisme déchiffrées par M. Schwab, et analogues à celles déjà lues par ce savant (*AIBL* communications du 3 août 1883, du 25 sept. 1885, du 20 mars et du 19 juin 1891 citées par Dieulafoy 1893, p. 443-444).

Trouvailles analogues sur d'autres sites

(cf. Montgomery 1913 ; Koldewey 1925 ; Gordon 1941 ; *OIP* = Oriental Institute Publications, LXXVIII, p. 153 ; Yamauchi 1967 ; Kaufman 1975 ; Franco 1978-1979 ; Hunter 2000)

Babylone. Coupes magiques à inscription araméenne ; dans les couches supérieures, sans autre précision (Koldewey 1925, p. 242, fig. 162 ; Hunter 2000).

Nippur. Montgomery 1913, p. 40-45. Pour les fouilles plus récentes, voir *OIP*, LXXVIII, p. 153, Pl. 163 : 1, 2 ; 164 : D, et 165 à 167 : bols à incantations juifs en provenance du Sondage C, niveau III, qu'il faut probablement attribuer à la fin de l'époque sassanide ou au début de l'Islam. Durant la saison de 1972/1973, deux bols ont également été trouvés en surface du « West Mound », cf. Kaufman 1975.

Ctésiphon. Franco 1978-1979 ; 5 bols à incantations araméennes du Tell Baruda (Kokhe). Fouilles de 1974 ; au Musée de Bagdad. Ces bols étaient posés seifs dessus dessous, la tête en bas. Retrouver la santé, être préservé de l'assaut des démons, échapper à l'emprise des mauvais esprits, des magiciens et sorciers, tel est le leitmotiv de ces inscriptions. L'auteur adopte l'hypothèse de Montgomery (1913, p. 50) pour qui la « clientèle » de ces bols ne serait pas nécessairement juive, malgré la présence dans l'un ou l'autre, de mots comme *YHWH* *Seba'ot*, la répétition des termes *halleluia*, *amen*. De fait le texte est un amalgame de mots d'origine sémitique et iranienne qui illustre le caractère syncrétiste de ce milieu babylonien de la fin de l'empire sassanide ; fin du VI^e – début VII^e siècle (p. 234).

B. Alabastrès archaïques

(cf. Clermont-Ganneau 1906, p. 237-248)

D'après la lettre communiquée à N. Clermont-Ganneau par J. de Morgan, deux fragments d'alabastrès en pierre proviennent du tell de l'Acropole : « À 5 mètres de profondeur... Il est impossible d'assigner une date exacte à cette couche... postérieure à la destruction de Suse par Assurbanipal et antérieure à l'arrivée des Perses en Susiane ». Ces fragments A et B (fig. p. 238) portent sur leur rebord largement évasé une inscription – complète sur A – qui indique vraisemblablement la contenance du vase. Clermont-Ganneau y reconnaît « toutes les caractéristiques des inscriptions spécifiquement hébraïques antérieures à l'exil... la langue est de l'hébreu pur, de l'hébreu biblique ». Après avoir passé en revue plusieurs hypothèses l'auteur propose « d'y voir des vases... offerts en présent ou tribut par quelqu'un des derniers rois de Jérusalem à l'un des suzerains assyriens ou chaldéens ». Mais il reste la question de savoir pourquoi ces alabastrès sont parvenues jusqu'à Suse.

C. Objets divers

R. de Mecquenem a signalé, à sa manière concise, plusieurs trouvailles avec inscriptions hébraïques ou araméennes (?) en provenance de ses fouilles sur la Ville Royale (voir les localisations des sondages et chantiers dans *MDP* XXIX, fig. 1).

1. Sondage I, dans l'angle sud-ouest du tell, dans un contexte sassanide, « Une jarre debout, fermée par une écuelle retournée, portait une ligne d'écriture araméenne à l'encre (Musée de Téhéran) » ; dans les parages une monnaie de Khusrau I. Il est impossible de savoir si cette inscription est d'origine juive ou chrétienne ; à cette époque on s'attendrait plutôt à des caractères pehlvis et d'origine perse (cf. Mecquenem 1934, p. 207).

2. Chantier n° IV. « Nous avons, dans une cave de maison sassanide, trouvé... parmi les objets recueillis quelques vases de terre cuite, ... l'un d'eux porte une inscription manuscrite à l'encre en araméen, un autre un mot hébreu sans cesse répété : bénédiction ! Le même souhait se retrouve écrit de multiples fois sur une coquille d'œuf, trouvée dans un petit vase près du seuil d'une maison » (*MDP* XXIX, p. 63).

Ces modestes et trop rares vestiges n'en témoignent pas moins concrètement de l'ancrage d'une communauté juive sur le site de Suse. De cette communauté les historiens et géographes arabes nous renseignent avec moins de parcimonie (cf. ci-dessus, F.11, col. 520 sv. ou 521 sv.). Le plus disert sera, au XI^e s., le pèlerin juif Benjamin de Tudèle que son désir de se rendre auprès du « Tombeau de Daniel » conduit à Suse (cf. Adler 1907, p. 51-53 et, ci-après, la section G.4.3, col. 619). La communauté juive s'éteindra, vers le XIV^e s., en même temps que Suse disparaît de l'histoire.

G.3.3. Suse et la Bible

Les sources bibliques qui intéressent plus directement Suse et la Susiane comportent des livres de genres littéraires très diversifiés : prophéties, histoire et ce que certains ont décrit comme romans historiques.

A. Les prophètes

Jérémie : ca 645-7

(cf. Condamin 1936 ; Gélin 1949 et 1952 ; Steinmann 1952 et 1958 ; Aeschmann 1959 ; Nicholson 1973 ; Neher 1980 ; Cazelles 1982, p. 21-39)

Un premier rouleau de ses prophéties avait été brûlé par le roi de Jérusalem Joiaqim, et c'est sous sa dictée que le scribe

Baruch écrit un nouveau texte (XXXVI, 1-32). Ce fait relativise certaines des prophéties – les oracles contre les nations en particulier – réécrites après coup (cf. XXV, 13). Mais la prise de position de Jérémie dans la lettre qu'il écrit aux déportés de Babylone exprime, dans ces moments dramatiques, son angoisse intime et son espoir (XXIX, 1-20 ; dans le grec des LXX : XXXVI, 1-23). «...Bâissez des maisons, et installez-vous ; plantez des jardins et mangez leurs fruits ; prenez femme et procréez des fils et des filles... multipliez, ne diminuez pas ! Recherchez le bien du pays où je vous ai déportés, priez Yahweh en sa faveur... Ne vous laissez pas égarer par les prophètes qui sont parmi vous, ni par vos devins ». On a vu plus haut que les sources extra-bibliques semblent confirmer l'adhésion des exilés judéens aux objurgations du prophète. Sauf un de ces déportés qui jugeait que Jérémie était trop pessimiste : il écrivit à Jérusalem, comment « a-t-il pu nous adresser cette recommandation : Ce sera long ! » (XXIX, 28). Dans la lettre en effet il est une fois encore question des 70 ans que devait durer la captivité (XXV, 11 d'abord et XXIX, 10). Les exégètes ont proposé d'y voir le temps écoulé entre la mort du roi Josias (609), que Jérémie considérait comme la cause première de tous les malheurs qui suivirent, et la prise de Babylone par Cyrus II, en 539. Il est clair qu'on a là une glose du scribe qui transforme le texte en prophétie *post eventum*.

Mais cette affaire de lettres, voyageant dans les deux sens, nous prouve que les exilés devaient pouvoir sans trop de difficultés envoyer des messagers à Jérusalem.

Ézéchiél : ca 622-?

(cf. Herman 1924 ; Hölscher 1924 ; Fohrer 1952 ; Steinmann 1958 ; Tournay 1961 ; Brandenburg 1965 ; Auvray 1970 ; Monloubou 1972)

Contemporain de Jérémie, il est probable qu'il a vécu comme prêtre et prophète parmi les déportés de Babylone. Dès le premier chapitre Ézéchiél, écrivain méticuleux, nous donne la date et le lieu exacts de son exil : « La trentième année [probablement de son âge], le quatrième mois, le cinq du mois, alors que j'étais au milieu des déportés, au bord du fleuve Kebar, il advint que le ciel s'ouvrit et je vis des visions de Dieu ».

La 5^e année, comme il l'explicite au verset 3, est celle de la déportation de Joiaqin en 597 ; on est donc en 592. Quant au lieu il est connu par les sources extra-bibliques ; il s'agit du Nār-Kabari, attesté sous la forme Id-Ka-ba-ri et situé à proximité de Nippur (cf. Zadok 1985, p. 373). Il doit s'agir probablement, à cette époque, d'un canal latéral de l'Euphrate ; le terme employé, hébreu נָרָר (accad. *nāru*), aussi bien que le grec ποταμός, désigne un cours d'eau en général (sur les variations des voies d'eau en Basse Mésopotamie, voir maintenant Cole et Gasche 1998). La région de Nippur est précisément de celles où l'on signale, dans les sources extra-bibliques, la présence de communautés juives. C'est à Nippur en particulier, que les fouilles ont mis au jour de nombreuses coupes à incantations magiques qui illustrent la mise en garde de Jérémie contre les faux prophètes et les devins (Jr XXIX, 15).

Dans une de ses visions Ézéchiél se voit transporté en esprit à « Tel-Abib, chez les déportés qui résident au bord du fleuve Kebar » (III, 15). Le nom de Tel-Abib (cf. Tel-Aviv moderne), de l'accadien *til abūbi* « colline du Déluge » colline de l'inondation, est parfaitement en situation dans cette contrée où l'habitat se trouve souvent sur les levées d'inondation des fleuves.

Alors que Jérémie adressait de Jérusalem ses messages à la *golāh* babylonienne, Ézéchiél dans ses visions se transporte dans une Jérusalem qu'il recrée en esprit : le châtimement l'a purifiée et il la voit dans un avenir res-

plendissant. Il rebâtit le Temple et la reconstruction du visionnaire est si précise et minutieuse que les historiens ont pu en dresser un plan complet dans tous ses détails. Il redessine le tracé des frontières. Ses souvenirs d'avant la déportation l'ont probablement aidé dans ces restaurations imaginaires, mais on a abandonné l'hypothèse de voyages successifs de Babylone en Terre Sainte. Ézéchiél a passé toute sa vie apparemment parmi les déportés ; sa dernière prophétie, datée de la 27^e année de Joiaqin (XXIX, 17) est donc de 570. Et c'est parce qu'il a vécu et sans doute est mort parmi les siens qu'on peut voir en Ézéchiél l'âme de la diaspora orientale. Ce n'est pas seulement dans le monde de l'imaginaire qu'il a modelé, restauré les structures spirituelles de la religion d'Israël. On dirait qu'il fait table rase du passé, mais c'est pour promouvoir un renouvellement total ; tout est tourné vers l'intérieur : un cœur nouveau, un esprit nouveau, une nouvelle et éternelle Alliance. Les anciennes valeurs ne subsistent que spiritualisées, intériorisées. Avec Ézéchiél c'est du plus profond de la diaspora babylonienne que le judaïsme est né.

Le Deutéro-Isaïe

Chapitres XL à LV du livre d'Isaïe (cf. Condamin 1908, p. 162-181 ; M.-J. Lagrange 1909, p. 236-256 ; 1931, p. 366-379 ; Simcox 1937, p. 158-171 ; S. Smith 1944 ; Feuillet 1949, col. 698-714 ; Steinmann 1960 ; Anderson 1962, p. 177-195 ; M. Smith 1963, p. 415-421 ; Blenkinsopp 1966, p. 41-48 ; Ackroyd 1968 ; Bonnard 1972 ; Netzer 1974 ; Jullien 1995, p. 18-21)

Ce prophète anonyme, dans la lignée des disciples du premier Isaïe (2^e moitié du VIII^e s.), sera le témoin de l'événement qu'attendaient, au bord du découragement, les déportés juifs de Babylone. Il était au milieu d'eux, entre 550 et 539, lorsque surgit, comme un envoyé de Yahweh, le roi des Perses Cyrus II, qui entre en vainqueur et libérateur dans Babylone. Les premiers messages du prophète étaient des paroles de consolation et d'espoir qui allaient au fond du cœur des captifs : le Dieu d'Israël ne les oublie pas. Le thème consolateur était celui de l'Exode et c'est dans une perspective religieuse que se situe le prophète placé au centre d'événements historiques bouleversants. Au-delà de son enthousiasme la personne même de Cyrus passe au second plan. Car ce n'est pas Cyrus qui est le Maître de l'histoire, c'est Yahweh qui « marche devant lui » (XLV, 2).

En filigrane des oracles du Deutéro-Isaïe sur celui qui a mis fin à l'exil et préparé le retour en Terre Sainte, on peut cependant reconnaître les grandes lignes de l'Édit de Cyrus.

– Is. XLIV, 24, 28

« Moi, Yahweh, j'ai tout fait... C'est moi qui dis à Cyrus : mon berger ! il accomplira mes volontés en disant de Jérusalem : "Qu'elle soit reconstruite", et du Temple : "Sois rétabli" ».

– Is. XLV, 1-6, 13

« Ainsi a dit Yahweh à son Oint, à Cyrus que j'ai saisi par la main droite, pour soumettre devant lui les nations... Moi j'irai devant toi... Je suis Yahweh... Moi excepté, il n'y a pas de dieu ! Je t'ai ceint [de la ceinture des rois], alors que tu ne me connaissais pas, afin que l'on sache, du Levant à l'Occident, qu'il n'y a rien sauf Moi... C'est Moi qui l'ai suscité... C'est lui qui reconstruira ma ville et rapatriera mes déportés ».

Voir aussi : XL, 1-3 ; XLVI, 11 « J'appelle de l'Orient un oiseau de proie, l'homme de mon dessin » ; XLVIII, 14-15 : « Yahweh l'aime (hébr. אהבה), il exécutera Sa volonté contre Babylone ».

La différence avec le Cylindre de Cyrus est capitale, c'est Yahweh qui parle à la 1^{re} personne et non le roi. Le

prophète, d'autre part, proclame un message qui transcende les circonstances historiques : Yahweh est le seul dieu « et il n'y en a pas d'autre ». C'est la première fois que le monothéisme est affirmé aussi nettement, et une conclusion en découle : Yahweh n'est plus seulement le dieu d'Israël, il est le Dieu unique du monde entier, de « l'Orient à l'Occident ». L'épreuve de la captivité n'aura pas seulement conduit les exilés, éloignés de leur Terre et de leur Temple, à une religion plus intériorisée et spiritualisée : leurs prophètes les ont menés sur les voies du monothéisme et de l'universalisme. Cyrus, ceint de la ceinture des rois et l'Oint de Yahweh, est devenu le symbole d'une royauté sans frontières et d'un messianisme, espoir de toutes les nations.

Mais on est en droit de se demander quel fut l'accueil que les déportés réservèrent à ce message. Ce transfert à un roi « païen » des prérogatives ancestrales de la « Maison de David », cet oubli apparemment de leur privilège de nation choisie, de nation juste, avait de quoi les décontenancer, sinon les scandaliser. Si une partie de la *golāh*, malgré les appels pressants au retour, demeura à l'est de l'Euphrate, grande sera la désillusion des juifs qui arrivèrent en Terre Sainte.

B. L'historiographie juive (ca 538-333)
(voir l'interprétation récente de Picard 1999)

Retour de l'Exil et Restaurations

L'accord est encore loin de se faire sur l'autorité respective des livres bibliques – le II^e Livre des Chroniques (le Chroniste), Esdras et Néhémie – qui relatent les événements du retour de l'exil et les difficultés d'insertion des déportés dans leur pays d'origine. La cohérence chronologique de ces auteurs à propos des dates du retour et de l'échelonnement des reconstructions – Temple et remparts – pose quelques problèmes majeurs.

Le Chroniste, qui omet ce qui a pu se dérouler durant la captivité de Babylone, passe directement, de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, à l'Édit de Cyrus (II Ch xxxvi, 22-23). Ces deux versets sont repris à peu près littéralement dans le premier chapitre d'Esdras (Esd I, 1-3) qui continue l'œuvre inachevée, écrite peut-être à Jérusalem. Esdras (Ezra) et Néhémie, dont les écrits s'enchevêtrent à tel point que la tradition manuscrite hébraïque en a d'abord fait un seul livre, sont présentés comme des hommes de la diaspora. L'un et l'autre auraient occupé des fonctions différentes à la cour royale de Perse. Néhémie y apparaît investi du rôle important d'échanson : il se trouve à Suse, en la 20^e année du roi Artaxerxès I, c.-à-d. vers 445 (Ne I, 1 ; II, 1). Cette date s'accorde mieux, semble-t-il, avec la reprise de la reconstruction interrompue des murs de Jérusalem. Néhémie est l'homme qui mènera à bien leur restauration et que le roi nommera « gouverneur dans le pays de Juda » (Ne V, 14).

Esdras, appelé prêtre-scribe, est probablement aussi attaché à la cour du roi (cf. Esd VII, 6 ; en VII, 11 et Ne VIII, 9). Sa mission fut essentiellement religieuse : chargé par Artaxerxès de la restauration du Temple de Jérusalem (Esd VII, 15-16), le roi lui recommande en même temps d'enseigner aux siens « la loi de leur Dieu » (*ibid.* 25). Esdras part, en 458 (?), avec les chefs de famille de la diaspora et on le retrouve, au chapitre VIII du livre de Néhémie exposant au peuple de Jérusalem « le livre de la loi de Moïse ».

Il dut y avoir plusieurs voyages de retour, de peu de monde chaque fois, conduits respectivement par Néhémie et Esdras. Dans la logique des textes Néhémie, chargé de la réfection des remparts, devait précéder Esdras auquel

était dévolue la rénovation du Temple et qui ne pouvait entamer et poursuivre ses travaux qu'à l'abri des murailles.

En réalité il ne s'agit pas, avec Néhémie et Esdras, du premier retour, lequel eut lieu, en deux convois sous la conduite de Sheshbassar d'abord, peu de temps après la promulgation de l'édit de Cyrus (Esd VIII, 8-11) ; le second avec Zorobabel, gouverneur de Juda, en l'an deux du règne de Darius, avait déjà pour but, d'après les prophètes Aggée (I, 1 ; II, 1), Zacharie (I, 1 et 7), de remettre sur pied les murailles et le Temple dont les premières restaurations étaient compromises à la suite des tracasseries et des violences des populations voisines.

Les deux livres d'Esdras (II, 2-70) et Néhémie (VII, 6-72a) nous donnent aussi les listes, à quelques variantes près, des rapatriés qui regagnèrent la Judée avec Zorobabel. Parmi ces rescapés figurent « les fils d'Eylam » (Esd II, 7 ; Ne VI, 12) ; il s'agit de l'Élam, qui désignait à l'époque tardive la Susiane (texte hébr. אֵילָם ; grec de la LXX, Αἰλῶμι). La mention d'un « autre Élam » est en fait un doublet (Esd II, 31, Ne VII, 34). Le nombre de ces Susiens rapatriés aurait été de 1 254 ; quelle que soit la réalité de ces chiffres, la comparaison avec les autres clans nous donne une idée de leur importance : à l'exception de trois clans majeurs, les Susiens sont largement en tête. La population des déportés judéens de Susiane devait donc être parmi les plus nombreuses. Peut-être n'avaient-ils pas qu'une importance numérique ; lorsqu'il sera question du mariage avec des femmes étrangères, c'est un chef de famille d'Eylam qui le premier se propose de renvoyer femmes et enfants dans leur pays (Esd X, 2-3).

Ces textes nous montrent comment pouvaient se traduire, sur le terrain, les ordres des grands rois de Perse : édits ou lettres de Cyrus, Darius et Artaxerxès I^{er}. La rédaction de ces données historiographiques est, en général, assignée à la fin de l'époque achéménide. On y utilise des documents officiels rédigés dans l'écriture et la langue protocolaire de la cour de Perse, l'araméen d'empire : lettre des gouverneurs de Transeuphratène à Artaxerxès : Esd IV, 8-16 ; réponse du roi : IV, 17-22 ; lettre du roi à Esdras, VII, 12-26. Cette correspondance est un véritable test d'authenticité de nos documents. Les gouverneurs de la Transeuphratène, en visite dans le pays de Juda, déniaient aux Judéens le droit de reconstruire les murs de Jérusalem et récusent le décret de Cyrus. Ils écrivent au roi Darius pour confirmation (Esd V). Le roi donne à sa chancellerie l'ordre de faire des recherches dans les archives royales, et le texte du décret fut retrouvé à Ecbatane en Médie (Esd VI). Or Cyrus avait fait d'Ecbatane sa première capitale après ses victoires en Lydie et avant de descendre sur Babylone (cf. Hérodote, I, 153). En septembre de l'année 537 une tablette babylonienne signale un paiement de dette à Ecbatane (Agmatanu > Hamadān) la 2^e année du règne de Cyrus (Strassmaier 1900, Cyr 60 ; voir aussi Cyr 227, de la 6^e année ; cf. Stolper 1990b, p. 162). Le roi a donc regagné sa capitale. Ce détail, qui ne figure nulle part ailleurs, n'a pu être imaginé par le rédacteur du livre d'Esdras.

L'Édit de Cyrus : la version d'Esdras

Pour l'auteur du livre d'Esdras Cyrus a été inspiré par Yahweh, et il résume ainsi son Édit (Esd I, 2-4) :

« Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Tous les royaumes de la terre, Yahweh le Dieu des cieux me les a donnés, et il m'a chargé lui-même de lui rebâtir une maison à Jérusalem qui est en Juda. Quiconque d'entre vous fait partie de tout son peuple que son Dieu soit avec lui, qu'il monte à Jérusalem qui est en Juda, et qu'il construise la maison

de Yahweh, le Dieu d'Israël ; c'est le Dieu qui est à Jérusalem. Et tout le reste [c.-à-d. les déportés], partout où ils résident, ils les muniront d'argent, d'or, de biens et de bétail, avec des offrandes volontaires pour la maison du Dieu qui est à Jérusalem ».

Le texte biblique est maintenant purgé de tout ce qui pouvait heurter la sensibilité des exilés juifs : Cyrus n'est plus « le berger », « l'ami » et surtout « l'Oint » de Yahweh. Ce sont les chefs des premiers retours, Sheshbassar peut-être, et surtout Zorobabel, de lignée davidique, qui hériteront de ces titres chargés de sens messianique. « Zorobabel, ô mon serviteur – oracle de Yahweh – ... c'est toi que j'ai élu » (Ag II, 23). Le régime théocratique de l'avenir est déjà en « germe » avec Josué le grand-prêtre et Zorobabel le gouverneur (Ag I, 1, 12, 14 ; Za III, 8 ; 12) et aussi avec Néhémie le gouverneur et Esdras le prêtre-scribe.

Esdras ne fera pas d'ailleurs que relever le Temple : il apportera à tous les fils d'Israël une Loi rénovée, élaborée au contact de ses expériences vécues au sein d'une diaspora profondément implantée dans la Babylonie iranisée. « Car Esdras avait appliqué son cœur à étudier la loi de Yahweh, à la mettre en pratique et à enseigner à Israël la loi et le droit » (Esd VII, 10). La Torah qu'Esdras lira devant le peuple « réuni comme un seul homme » à Jérusalem (Ne VIII), sera représentée parfois comme un Pentateuque nouveau, repensé, actualisé, dans le droit fil de la réforme deutéronomienne du roi Josias (640-609).

Mais qui était cet Esdras (Ezra) ? Il ne figure pas dans les livres tardifs comme le Siracide (Ecclésiastique) ou II Maccabées. Si ce dernier livre (rédigé vers 124 avant J.-C.) relate des traditions concernant la purification du Temple, la restauration du culte et des fêtes par Néhémie, qui aurait également fondé une bibliothèque réunissant, avec ses « Mémoires », « les livres qui concernaient les rois, les écrits des prophètes », il n'est jamais fait mention d'Esdras. Il n'est pas question non plus de sa restauration de la Loi dans Daniel, Esther, Judith aussi bien que dans les « apocryphes » tels que I Hénok, Jubilé, etc. Les traditions scripturaires relatives à Esdras et Néhémie n'avaient pas encore au I^{er} s. de notre ère une forme stable (Picard 1999, p. 208).

Le personnage de Néhémie a une consistance historique certaine ; mais sous le nom d'Esdras il faudrait voir la figure emblématique de la longue et dure mémoire de l'exil qui a vu un nouvel Israël aux prises avec des peuples, des cultures, des religions qui l'ont conduit à reconstruire sa propre histoire, à faire face à l'autre histoire des Babyloniens, des Perses et des Grecs. Le livre de Daniel et la *megillah* d'Esther illustrent d'une façon différente ce défi du judaïsme.

C. Deux livres bibliques transhistoriques : Daniel et Esther

Ces deux écrits n'échappent pas tout à fait à l'histoire, mais il faut les lire à travers le rideau que tissent la légende, la fiction et l'imaginaire. Un même fil conducteur nous permet cependant de les situer l'un et l'autre dans un temps d'épreuves : ils nous disent la résistance et l'espoir d'un peuple dans la détresse, une détresse « qui ne s'est pas produite depuis qu'il existe un peuple » (Dn XII, 1). Dans les visions de Daniel à Babylone ou le roman d'Esther à Suse, c'est toujours le même thème qui s'exprime.

Daniel : milieu du II^e s. avant J.-C.

(Driver 1905 ; Montgomery 1927 ; Charles 1929 ; M.-J. Lagrange 1931 ; Nötscher 1948 ; Young 1949 ; Menasce 1954 ; Milik 1956 ; Michaeli 1959 ; Steinmann

1961 ; Porteous 1962 ; Rinaldi 1962 ; Plöger 1965 ; Delcor 1971 ; Hanson 1971 ; Grelot 1966 ; 1971 ; 1974 ; Milik 1981 ; Will et Orrieux 1986 ; Boyce et Grenet 1991)

Le livre

Dans le canon juif le livre de Daniel a été rangé parmi les « Écrits » (*Ketubim*) ; c'est dans la LXX qu'il se trouve joint aux prophètes. L'auteur est un personnage fictif ; le nom (peut-être celui d'un héros de la mythologie phénicienne : Danél) figure dans la Bible comme l'un des anciens sages, Danél, entre Noé et Job ; c'est aussi le nom (Danniyel) d'un fils de David et d'un rapatrié du convoi d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès I (Ez XIV, 14 ; I Ch III, 1 ; Esd VIII, 2). Dans le premier livre des Maccabées notre Daniel est cité parmi les justes dont la foi a sauvé le peuple d'Israël (I M II, 59-60). Cette référence permet de dater, vers 165 av. J.-C., avant la mort d'Antiochus IV (164), la rédaction de la plus grande partie du livre, qui a peut-être été achevé vers 145 (Grelot 1974, p. 22).

Le livre lui-même est composite : les textes, juxtaposés, peut-être indépendants primitivement, ont été écrits en araméen, en hébreu et en grec, et comprennent trois parties que relie une intention identique : manifester la puissance et la suprématie du Dieu d'Israël.

– Les ch. I à VI

Ils sont en langue araméenne, sauf le ch. I, et contiennent des récits qui se dérouleraient à l'époque de Nabuchodonosor II. Les erreurs historiques et les invraisemblances de ces chapitres témoignent que nous n'avons là que les apparences du vécu. Ces récits franchement haggadiques supposent cependant la survie d'une tradition plus ancienne remaniée dans un contexte historique nouveau que l'on peut reconnaître à l'emploi de nombreux mots d'origine perse et grecque. L'existence d'un « cycle de Daniel » a été justifiée par la découverte de fragments araméens à Qumrân, copiés à l'époque « hérodiennne » (fin du I^{er} s. avant J.-C.).

– Chap. VII à XII

Cet ensemble, écrit en hébreu, relate les rêves et visions prophétiques de Daniel. Il constitue la partie la plus intéressante du livre qui nous révèle une personnalité puissante et le milieu réel du visionnaire. Paradoxalement ce sont ses visions apocalyptiques qui ancrent le livre dans l'histoire, on peut y lire une philosophie de l'histoire avant la lettre ; la prophétie devient eschatologie avec la fin de l'histoire qui s'ouvre sur « le Royaume qui ne sera pas détruit » (Dn VII, 14).

– Chap. XIII et XIV

Deux additions qui n'existent que dans les versions grecques (LXX et Théodotion) relèvent aussi du cycle de Daniel.

Chap. XIII : Susanne. Chap. XIV : l'Idole de Bel (v. 1-22) ; Daniel et le Dragon (v. 23-42).

Le milieu historique réel

C'est vers la fin de l'époque hellénistique, on l'a vu, que les critères de critique littéraire permettent de situer le milieu historique dans lequel s'est formé le livre de Daniel. Les recherches et découvertes récentes nous orientent vers un foyer plus précis : Qumrân et les Esséniens. C'est du milieu des Hasidim/Assidéens (hébr. חֲסִידִים, aram. חֲסִידָא > grec Ἀσιδαῖοι : « les pieux » ; cf. I M II, 42), qu'émane le livre de Daniel, comme on l'avait déjà suggéré à la fin du siècle dernier (cf. Delcor 1971, p. 15-19). Partisans et auxiliaires actifs de Judas Maccabée, une fraction des Hasidim se refusera plus tard à la lutte par les armes et à toute violence. « Ils donneront naissance aux Pharisiens et aux Esséniens » (Delcor 1971, p. 16). Nombre de documents qumramiens s'apparentent à la littérature

apocalyptique et au messianisme pacifique qui constituent le fond du message de Daniel, et il est à peu près certain qu'il faut en chercher la source dans le milieu essénien auquel devait appartenir l'auteur réel du livre.

Histoire fictive et tradition exilique

Si l'auteur réel se situe dans le cadre de la littérature essénienne, il est impossible d'en faire un déporté contemporain de Nabuchodonosor (Dn 1), qui dans ce cas a toutes les apparences d'un auteur fictif. Récits hag-gadiques, visions et prophéties évoluent dans un temps qui couvre la dynastie chaldéenne, l'époque perse et la période séleucide jusqu'au « temps de la Fin », en 164/163. Mais la fiction pure et simple ne peut expliquer la réalité, malgré les distorsions, de certains faits rapportés dans le livre de Daniel. Toute cette histoire événementielle, quelque peu disloquée, draine un vaste courant de mentalités, d'idées, d'imageries qui représente la mémoire de la diaspora orientale, qui ressurgit à Qumrân.

Une tradition qui a laissé des traces perceptibles paraît bien avoir pour cadre Suse et la Susiane. Après Babylone, avec Nabuchodonosor, Balthazar (Belshazzar), fils et prince-héritier du dernier roi chaldéen Nabonide, mais qui ne fut jamais roi, on passe aux règnes de Darius et de Cyrus. « Daniel prospéra pendant le règne de Darius et pendant le règne de Cyrus le Perse » (vi, 29). L'ordre des règnes est inversé, et ce Darius curieusement appelé Darius le Mède (vi, 1), fils d'Assuérus (Xerxès) de la race des Mèdes (ix, 1) est sans doute un souvenir de la suprématie mède dans le monde iranien. On peut facilement redresser les erreurs historiques de Daniel, mais il importe davantage que le milieu décrit soit celui d'une diaspora finissante où confluaient et se conjugaient les traditions religieuses de la Babylonie, de l'Iran et de la Grèce hellénistique. « Le syncrétisme culturel irano-babylonien est revu ici à travers le prisme de l'époque hellénistique » (Grelot 1971, p. 608). Le livre de Daniel, finalement, nous dit où s'enracinent les idées maîtresses du judaïsme post-exilique.

Les contacts avec le milieu irano-babylonien à l'époque hellénistique

« Parmi tous les sujets des Achéménides et des Macédoniens ce sont les Juifs qui semblent avoir le plus reçu du zoroastrisme ; ce qui le suggère, c'est leur voisinage prolongé en diverses régions, et parce que, en dépit de profondes différences, ils avaient de fortes affinités avec la religion iranienne » (Boyce et Grenet 1991, p. 367).

Il faut noter cependant la difficulté d'accorder le monisme du zoroastrisme d'époque hellénistique, imprégné de notions zurvanites, avec le « dualisme » sémitique qui sépare nettement les deux domaines du divin et du terrestre (*ibid.*). Ces remarques préliminaires marquent bien les limites dans lesquelles on peut circonscrire les données iraniennes du livre de Daniel et leur portée.

Les mots persans dans le texte araméen (ch. II-VI)

On a voulu y voir parfois un indice d'antiquité, mais on trouve aussi, dans cette partie du livre, des mots grecs (cf. m, 5). En réalité l'araméen a été influencé « à un extraordinaire degré par une variété d'autres langages » et les emprunts à la langue iranienne sont fréquents (Rosenthal 1974, p. 58-59, § 189). Un échantillonnage d'une vingtaine de mots sont cités par Delcor (1971, p. 33) qui renvoie à Ellenbogen (1962). La plupart de ces termes relèvent d'un vocabulaire palatial officiel dont l'usage a dû se prolonger après l'époque achéménide.

Sur les mots accadiens, pour la plupart des NP, et leurs changements phonétiques dans les transcriptions ouest-sémitiques, voir Berger (1975, p. 224-234).

L'apocalyptique

La question de l'apocalyptique du livre de Daniel se limite ici à l'influence possible des idées venues d'Iran qui auraient pénétré, plus ou moins profondément, dans la mentalité religieuse de la diaspora orientale. Restreindre cette influence à un verset (Dn xi, 2) c'est aller un peu vite en besogne (Delcor 1971, p. 218). Mais il est vrai que l'ancienneté de l'apocalyptique perse, et par suite son antériorité sur l'apocalyptique juive, est toujours controversée (cf. Boyce et Grenet 1991, p. 383, n. 89).

Daniel « fut le premier à envisager l'histoire mondiale tout entière comme une préparation au règne de Dieu » (M.-J. Lagrange 1931, p. 72). Ce raccourci condense tous les problèmes que pose l'apocalyptique : de son point de départ à son aboutissement.

Alors que le prophète vivait au milieu de son propre peuple dont il partageait les malheurs et les espoirs, l'auteur des apocalypses, réfugié dans l'anonymat, est l'interprète charismatique d'une histoire totale du monde. L'espérance d'Israël se situe désormais dans une perspective transhistorique, tournée vers l'au-delà et cherchant à s'exprimer dans un enseignement de sagesse qui entend dévoiler les mystères de notre univers et l'accomplissement de toutes choses (en Daniel cf. surtout ch. VII-XII).

L'angéologie

Le foisonnement de ces êtres spirituels que sont les anges est un des traits caractéristiques de la littérature apocalyptique. Dans le livre de Daniel interviennent deux anges : Gabriel interprète les visions (VIII, 16 ; IX, 21) ; Michel, « chef du royaume de Perse », que l'on trouvera auprès des survivants du peuple d'Israël aux derniers temps, avant le jugement, a une signification particulière : il est là comme protecteur et soutien au temps de la grande détresse eschatologique (X, 13, 21 ; XII, 1).

L'eschatologie ou les Fins dernières

L'apocalyptique, avec sa conception d'une histoire à périodes, en particulier, trouve son achèvement dans l'eschatologie qui est la fin de l'histoire, mais aussi son accomplissement et son ouverture sur l'au-delà. Ces derniers moments de l'histoire, ces « choses de la fin », se déroulent selon un programme qui se dessine dans le livre de Daniel : le dernier combat, le jugement après la mort, la résurrection des corps. Sur l'apport des textes de Qumrân à l'histoire de l'eschatologie juive, voir maintenant l'ouvrage fondamental de É. Puech (1993).

La vision des quatre bêtes au ch. VII annonce le combat eschatologique qui se terminera par la victoire du « Fils d'homme » à qui sera conféré un empire qui ne passera jamais, « un empire éternel » (VII, 14, 27). Le « grand combat » mystérieux dans lequel intervient Michel (ch. X) est un prélude à la bataille finale qui verra la mort d'Antiochus IV Épiphane, le roi dévastateur et profanateur, l'impie « qui s'élèvera au-dessus de tout dieu, et contre le Dieu des dieux » (ch. XI). Ce dernier chapitre évoque « au temps de la Fin » (XI, 40) l'ultime combat du Mal contre le Bien.

Le jugement : il est présidé par « Michel le grand Chef qui se tient auprès des enfants de son peuple » ; dans ce temps de détresse, en réchapperont « tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le Livre » (XII, 1).

La résurrection est ainsi annoncée : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront ; ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour la honte, pour l'horreur éternelle » (XII, 2). D'autres passages de l'AT font allusion à une résurrection des morts (cf. Is XXVI, 19 ; Ez XXXVII, 12-14 ; II M VII, 9, 14), mais le texte de Daniel fait partie

d'un schéma cohérent : la résurrection est liée au combat de la fin des temps, elle intervient après un jugement qui décidera d'un sort éternel différent pour les justes et les pécheurs. On a suggéré aussi qu'on peut y voir une « transfiguration eschatologique » qui affecte les corps de certains justes, « désormais glorieux », « qui resplendiront comme la splendeur du firmament » (cf. Menasce 1954, p. 1207, n. 1).

Cette cohérence du scénario eschatologique ne se retrouve que dans la tradition zoroastrienne (cf. Boyce 1975 ; 1987 ; Benveniste 1932, p. 337-380 ; Gignoux 1968). Le livre pehlvi du Bundahišn, entre autres, en reproduit tous les traits avec un luxe de détails grandiose. L'ouvrage est tardif (ca IX^e s. de notre ère), mais il ne fait que prolonger et amplifier les données que l'on trouve en germe dans la doctrine des Gāthās de Zarathuštra : espoir d'une rénovation de ce monde, attente d'un sauveur, jugement suivi par la traversée d'un pont qui trie les bons et les méchants, paradis de lumière pour les uns, enfer de ténèbres pour les autres, destruction du Mensonge, cause de tout le mal, et instauration d'un royaume sur cette terre purifiée par le feu (cf. Gāthās : Y 30, 9-10 ; Y 41, 3 ; Y 43, 3 ; Y 44 et 46 ; éd. des Gāthās : Insler 1975 ; Kellens et Pirart 1988 ; Humbach et Ichaporia 1994).

La liaison entre le livre de Daniel et la littérature zoroastrienne est maintenant assurée par les découvertes de Qumrān : Parmi les parallèles les plus pertinents, voir « La Règle de la Communauté », III, 18-26 ; IV, 2-26 où est développé le thème des « voies des deux Esprits » très proche de la Gāthā Y 30 ; le « Règlement de la guerre », I, 1-13, sur le combat eschatologique. Ces contacts confirment l'appartenance de l'auteur du livre de Daniel à la secte essénienne et en même temps nous invitent à chercher dans les souvenirs de la diaspora l'origine de ces doctrines nouvelles.

La mention de « Suse la ville forte dans la province d'Élam » (VIII, 2) ne paraît pas être une citation de Néhémie (I, 1) ou d'Esther (I, 2), car l'auteur ajoute la précision « sur le bord de l'Oulaï », qui est la rivière de Suse. Mais Daniel n'a été à Suse qu'en vision et ce détail topographique, qu'on ne trouve pas ailleurs dans la Bible, nous vient très vraisemblablement d'une source de la diaspora susienne. La rivière de Suse, aujourd'hui la Karkheh, l'ancienne Ulaï/Ulā des textes accadiens ou élamites, avait été rebaptisée par les Macédoniens du nom d'Eulaïos. Les indigènes continuant certainement à se servir de l'ancien nom. L'emploi du terme Ulaï n'est vraisemblablement pas un indice d'ancienneté.

Les additions grecques au livre de Daniel (ch. XIII et XIV, selon la Vulgate latine)

Une fois encore nous sommes reportés à des traditions de la diaspora babylonienne et cette fois sous la forme de légendes conservées dans la mémoire populaire, héritage folklorique des exilés.

— *L'histoire de Susanne (Dn XIII)*

La version grecque de Théodotion — traduite en latin par saint Jérôme (Vulgate) — est la plus circonstanciée ; le texte des LXX (version G) est plus sobre. Texte de G, accompagné d'un commentaire, dans Milik 1981, p. 338-345.

Le récit met en scène une jeune femme juive, résidant avec son mari à Babylone, qui se trouve en butte aux assiduités coupables de deux Anciens, juges de la communauté. Leurs avances repoussées, ils ont recours à de faux témoignages pour faire condamner Susanne.

Alors qu'elle est sur le chemin du supplice, Daniel, un jeune enfant inspiré, dévoile les machinations des Anciens et sauve Susanne.

Le cadre de ce récit est conforme à ce que nous savons des conditions de vie des communautés juives de Baby-

lonie, conditions qui se sont prolongées, sans guère de changement, jusqu'à l'époque sassanide. Cette fiction édifiante, un *midrash* destiné à fortifier la foi en la justice de Dieu, a dû être écrit après le livre de Daniel (cf. Dn XIII, 64). Mais cette composition littéraire nous offre par surcroît, dans un style haut en couleurs, une tranche de vie de la *golāh* babylonienne. Cependant les noms du père de Susanne, Helcias (= hébr. *Hilqiyya*) et Joakim son mari, ne peuvent servir de repères chronologiques ; personnages réels, bien attestés dans la Bible, ils sont employés ici fictivement. Il n'est pas question comme on l'a fait parfois d'assimiler Joakim au roi Joiaqim qui n'a pas été déporté, ni même à Joakim des premiers temps de la diaspora que notre écrivain n'aurait pas hésité à citer pour ajouter quelque lustre à son histoire ; mais il aurait pu trouver dans le livre de Néhémie ces deux noms associés parmi les listes du premier retour des exilés : « Au temps du grand prêtre Joiaqim », parmi les chefs des familles sacerdotales on a un *Hilqiyya* (Ne XII, 12, 21).

Un manuscrit sur parchemin de la grotte 4 de Qumrān, daté de la 2^e moitié du I^{er} s. av. J.-C., paraît bien décrire une séance analogue à celles des assemblées de la diaspora ; « identité foncière de l'encadrement historique » selon l'éditeur (Milik 1992, p. 355-357), c.-à-d. de la diaspora de Babylone.

Dans la même perspective midrashique les trois histoires du ch. XIV ont pour objectif avoué de ridiculiser, par-delà les pratiques de la religion babylonienne, le culte des idoles. La tonalité spirituelle de ces *midrashim* n'est pas très différente de celle des apocryphes qui ont fleuri vers la fin du II^e s. avant J.-C.

J.-T. Milik (1981, p. 353-354) propose avec raison de rattacher le nom de Susanne, non plus à une fleur (le lys), mais à la ville de Suse : Šušān. Une tablette en langue accadienne, trouvée à Suse confirme sa suggestion. Il s'agit d'un contrat de vente d'une esclave à une femme nommée *Šu-ša-an-na* mentionnée aux l. 8, 10, etc. ; à la ligne 24 au verso, le nom de la ville : *Šu-ša-an-ki*, Suse, établit le rapport entre l'anthroponyme et le toponyme (cf. Rutten 1954, p. 83-85).

Depuis le retour de l'exil, à part cette allusion fugitive au nom de Susanne « la Susienne », les contacts avec la Perse se sont estompés, ils reparaissent, dans une atmosphère quelque peu surréaliste avec le livre d'Esther.

Le livre d'Esther

(cf. Oppert 1864 ; Nöldeke 1873 ; Dieulafoy 1888 ; 1893 ; Perrot et Chipiez 1890 ; Hoschander 1923 ; Ungnad 1940-1941 ; Barucq 1952 ; Perrot 1974 ; Moore 1975 ; Delaunay 1976 ; Shaked, 1982 ; Clines 1991 ; Yamauchi 1992 ; Milik 1992 ; Picard 1999)

Question préalable : le livre d'Esther et les données de l'archéologie

Les études sur l'historicité de cette *megillah*, admise difficilement dans le canon juif au synode de Jamnia (ca 90 de notre ère), paraissent rebondir à chaque nouvelle étape des découvertes archéologiques sur le site de Suse.

À la suite de ses premières fouilles sur le tell de l'Apadana, Dieulafoy croyait pouvoir écrire à propos du livre d'Esther : « Aussi bien ai-je considéré comme une conséquence heureuse des fouilles susiennes la lumière soudaine qui en a jailli, jetant un jour tout nouveau sur un des procès les plus débattus... Il me paraît certain que le palais a été décrit d'après nature, encore debout et habité par des princes Achéménides » (Dieulafoy 1893, p. 361, 387).

M. Dieulafoy avait déjà écrit ces mêmes lignes dans une conférence faite à la Société des Études juives, le 14 avr.

1888, ce qui lui valut la critique de l'historien de l'art, G. Perrot : « J'avoue n'avoir pas été convaincu par les raisons qu'il donne. Je ne comprends pas comment à propos de ces mentions jetées en passant, M. Dieulafoy a pu employer le terme de description » (Perrot et Chipiez 1890, p. 552).

D'autres fouilles suivront qui ne se contenteront plus de « mentions jetées en passant ».

Dans un article qui fait grief à Clines (1991) d'avoir négligé la référence aux fouilles récentes de Suse, Yamauchi (1992, p. 274) pense que les résultats de ces travaux pourraient vaincre les réticences des historiens contre l'historicité du livre d'Esther. L'auteur cite en ce sens une note de J. Perrot à propos de la Porte du Palais royal de Suse : « Le livre d'Esther fait plusieurs mentions de la Porte (III, 2-3 ; IV, 2-6). Par ailleurs, en ce qui concerne la disposition intérieure de la maison du roi, le texte biblique se trouve à présent en bon accord avec l'évidence archéologique : Le troisième jour Esther revêtit le vêtement royal et se tint dans la cour de la maison du roi, la cour intérieure, en face de l'appartement royal [Est v, 1, de la version hébraïque = texte de la Pléiade] ... D'autres indications encore... tendent à confirmer l'impression que le récit biblique, dont l'historicité reste à établir, a bien sa source à la période achéménide dans le milieu familial du grand palais de Suse » (cf. Perrot 1974, p. 20, n. 13).

Mais si les nouvelles avancées de la recherche établissent la non-historicité du livre d'Esther, il reste à rendre compte des convergences entre le livre et l'archéologie.

Esther et l'histoire

On a tendance actuellement à considérer le livre d'Esther comme un amalgame réussi de plusieurs histoires indépendantes : Mardochée, Esther/Hadassah, Vashti, la fête des Purim. Le problème de l'historicité se posera après les réponses que l'on pourra apporter aux questions suivantes : à quel moment et pour quels motifs avoir composé un ensemble homogène de toutes ces histoires ?

- Mardochée

Est-il un personnage historique et comment est-il entré dans le cycle d'Esther ?

On est d'accord sur l'origine du nom : l'hébreu Mordecai (מרדכי), l'araméen Mrdk (מרדכא) et Μαρδοχαιος de la LXX, renvoient à l'accadien Marduka. On peut, d'entrée, se demander comment un juif de la diaspora pouvait porter un nom qui fait référence au dieu honni de Babylone : Marduk/Bel ? Un Mardochée, pourtant, fait partie du convoi de déportés rapatriés par Zorobabel (Esd II, 2).

A. Ungnad a cru trouver à Borsippa le Mardochée historique, extra-biblique. Dans une tablette en provenance de ce site (cf. Ungnad 1940-1941, p. 244 [tablette n° 258 de la collection Amherst] ; 1959-1960, p. 74-82). Ce document ne donne pas de date, mais les personnages cités appartiennent à la fin du règne de Darius et au début de celui de Xerxès ; il s'agit d'une liste de paiements, en argent ou nature, délivrés à des fonctionnaires perses et parmi eux se trouve un Marduka, *sipir* (scribe fonctionnaire) d'Uštannu, gouverneur de Babylonie et de Transeuphratène (lignes 9, 14). À la ligne 26 se trouve une référence à Suse : « Au total 29 mines 1/2, dont 5 mines 1 shekel de la part de Nabu-ittanu, outre 5 shekels d'argent du pays de Suse (*māt šu-ša-an-na*) ». Mais rien n'indique que ce Marduka fut fonctionnaire à Suse. Depuis la publication de ce texte le Marduka se sont multipliés. On en trouve plusieurs dizaines dans les archives élamites de Persépolis (cf. Cameron 1948, p. 24 ; Hallock 1969, Glossary, p. 725) ; on en a dénombré 9 dans la région de Nippur où un canal porte ce nom (Stopler 1985, 294a).

À Persépolis les Marduka représentent quatre personnes chargées de fonctions différentes (Delaunay 1976, p. 17, n. 33). Chronologiquement toutes ces mentions s'étalent depuis la fin du règne de Darius I (521-486) à celui de Darius II (423-405). Il faut donc renoncer à trouver une attestation extra-biblique du Mardochée d'Esther, et il n'y a pas de preuves non plus que l'un de ces Marduka fut juif. On en est donc réduit aux données de la *megillah*, peu cohérentes, mais que l'auteur du livre a réussi à intégrer dans la trame de son récit.

Mardochée est présenté comme un déporté de l'époque de Nabuchodonosor (598) et il vivait à Suse où il faisait partie du personnel de la chancellerie royale (la Porte) de Xerxès I (485-465) ; il aurait donc à peu près 120 ans d'âge (cf. Est II, 5-7). C'est au verset 7 que se soude, sans que le rédacteur y voie la moindre contradiction, le rapport de Mardochée et d'Esther/Hadassah, sa « jeune » nièce. Par la suite c'est en réalité Mardochée qui tient le premier rôle, mettant en avant Esther pour déjouer un complot qui visait à anéantir la population juive. La haggada babylonienne paraît doubler une histoire d'Hérodote (III, 68-79) : Otanès introduit, dans le harem royal de Darius I, sa fille, qui dévoilera l'imposture du faux Smerdis.

On pourrait donc isoler dans le cycle d'Esther un récit indépendant dans lequel Mardochée apparaît comme le héros qui sauve son peuple menacé d'extermination. Mais pour que ce thème ait quelque vraisemblance historique, il faut le transporter dans un autre temps que celui des Achéménides dont la tolérance religieuse ne se démentit guère. Le nom de Mardochée est lié à celui d'une fête, le « jour de Mardochée », qui se célébrait le 14^e jour du mois d'Adar (mars), le lendemain du « jour de Nicanor » où l'on commémorait la victoire des juifs contre l'armée grecque de Nicanor, en 160 av. J.-C. (cf. I M VII, 48-49 ; II M XV, 36). Dans le livre d'Esther la victoire sur les ennemis des juifs, authentifiée par un décret du roi, est en fait celle de Mardochée, qui, pour en garder le souvenir, aurait institué la fête des Pourim (cf. ch. IX-X). Les Pourim, d'origine païenne, vraisemblablement liés aux réjouissances débridées des fêtes du Nouvel An – en Babylonie ou en Perse – ont été raccrochés au « jour de Mardochée » qui était le jour faste par excellence : celui de la victoire sur un ennemi qui avait menacé sa foi et son existence. Fl. Josèphe, l'historien juif du 1^{er} s. de notre ère, à qui on doit un résumé personnel de l'histoire d'Esther, au lieu de Pourim, emploie le terme Phourai (*Ant.* XI, 6, 13) de l'araméen Fūrayyā ? (cf. la version syriaque d'Est IX, 28, 32).

Auparavant, interpolée dans le ch. VIII du texte hébreu, une lettre du roi Assuérus (Xerxès) désigne les Macédoniens comme l'ennemi dont Mardochée, « un sauveur », a délivré le royaume (cf. Vulgate, XVI, 10, 14). L'interpolation contient une indication que l'histoire du texte semble bien confirmer.

La fin du livre d'Esther dans sa version hébraïque résume sobrement en un verset la haggada de Mardochée : « le second après le roi Assuérus, il était hautement considéré par les Juifs, aimé de la multitude de ses frères ; il recherchait le bien de son peuple et voulait la paix de toute sa race » (X, 3).

– Esther (Ἑσθήρ) ou de son nom juif Hadassah (הדסה < הדס « myrte »), est une favorite de Xerxès, roi de Perse, qui a eu assez d'influence pour écarter de son peuple une menace d'extermination. Son nom : on a proposé une étymologie grecque ἄστρος « astre », et aussi – avec voyelle prothétique – de l'iranien *star-* (avestique et moyen-perse) > persan moderne *sitāra* « étoile ». L'assimilation à la déesse babylonienne Ištar serait invraisemblable sous la plume d'un écrivain juif : elle entraînerait

inévitablement le jumelage Mardochée/Esther = Marduk/Ištar, les dieux exécrés de Babylone. Sauf si le récit primitif émanait d'un auteur non juif, ou datait d'une époque tardive où le ressentiment s'était reporté sur un autre panthéon.

Quant à la personnalité d'Esther elle est plus inconsistante que celle de Mardochée. En réalité la reine devait être choisie dans les 7 familles nobles qui avaient porté Darius sur le trône (Hérodote, III, 84) ; d'autre part, de la 7^e à la 12^e année de Xerxès, l'épouse royale se nommait Amestris (cf. Hérodote, VII, 114 ; IX, 112). Et il n'y a jamais eu de complot contre la population juive de Suse sous les Achéménides. On ne peut faire d'Esther une héroïne de la foi juive dans un livre qui paraît volontairement neutre. Fl. Josèphe, dans sa version, mettra une note de pitié lorsqu'il introduit des « actions de grâces à Dieu » pour le salut de son peuple (*Ant.* XI, 6, 13).

Les deux belles prières de Mardochée et d'Esther, ajoutées par saint Jérôme en fin du chapitre IV, ne se trouvent que dans la version grecque commune.

— *Wašti* ou *Vašti* : en grec Οὐάστιν, Οὐάστη chez Josèphe (*Ant.* XI, 6, 1)

Ce nom est persan : analogue au moyen perse *whšty* « paradis » > en persan moderne *waštī* « beauté ».

Sur fond d'intrigues de harem, *Wašti* est utilisée par notre auteur comme un personnage à faire valoir Esther. Son refus d'acquiescer à un caprice du roi, qui entraîne sa disgrâce, s'apparente à l'histoire de la femme du roi Candace chez Hérodote, I, 8-9.

Historicité du livre d'Esther

On a donc supposé que les sources dont disposait l'auteur du texte hébreu d'Esther provenaient de ces innombrables contes haggadiques de la diaspora orientale où confluaient des courants venus de la Babylonie, de la Perse, voire de la Grèce. Le livre d'Esther lui-même fait référence à des Chroniques des Rois de Médie et de Perse (Est X, 2 ; cf. Moore 1975). Font partie de ces sources aussi des auteurs grecs, comme Hérodote (*Histoires*), Ctésias (*Persica*), Xénophon (*Cyropédie*) ou Strabon (*Géographie*), dont les œuvres circulaient dans l'Orient hellénisé de l'époque.

Il ne faudrait pas en conclure toutefois que le livre d'Esther n'était qu'une collection d'histoires édifiantes. L'auteur avait une intention qui a dicté son choix et lié entre eux des événements en apparence disparates.

— *L'espace du livre d'Esther* est restreint à la ville de Suse, et pratiquement au palais royal où se déroule l'action. La ville proprement dite est appelée Suse la citadelle — comme dans les livres de Daniel, Esdras et Néhémie — et ce terme ne désigne pas un quartier, mais l'ensemble des trois tells principaux entourés de hautes murailles qui tenaient lieu de rempart : l'Acropole, l'Apadana où se trouvait le palais, et le tell dit Ville royale. Le livre d'Esther seul emploie aussi un autre mot qui semble englober d'autres secteurs de la ville, sans enceinte : שושן העיר, *ha'ir šūšan* (VIII, 15).

On peut repérer sur les plans du palais : la cour intérieure, la maison du roi, les harems, la Porte Royale. L'auteur connaît bien les coutumes de la cour des Achéménides. Tous ces éléments, ce tableau apparemment précis du milieu, suffisent-ils à prouver la véracité historique du livre d'Esther ?

Avant même les fouilles de M. Dieulafoy un historien perspicace écrivait, à propos du livre d'Esther : « On loue souvent la connaissance exacte des usages du royaume persan... mais on ne songe pas que la description donnée ici convient à toutes les grandes cours de la vieille Asie » (Nöldeke 1873, p. 122).

Ces arguments ont été repris récemment, avec références à des sources écrites : « ... si l'auteur a vécu durant quelque temps dans la période parthe, en un lieu peu éloigné des centres du pouvoir, sa familiarité avec le mode de vie achéménide ne semble pas trop surprenant. La connaissance des coutumes royales achéménides était encore très vive dans la période parthe, non seulement parce que des souvenirs en ont été transmis, mais aussi parce que maintes cérémonies et institutions de la Cour achéménide ont sans aucun doute persisté jusque dans l'époque parthe, et en certains cas, plus tard jusqu'à la période sassanide » (Shaked 1982, p. 292-293). L'auteur avance comme preuves : les archives royales de Nisā (la première capitale parthe) dont le style évoque les méthodes d'enregistrement des tablettes de Persépolis ; la persistance jusqu'à l'époque islamique de coutumes et habitudes perses attestées dans Esther : beuveries royales (I, 7-8), importance de la fonction d'huissier, le *hājib* arabe, (VI, 4-5).

La pérennité des usages de cour n'est pas seule à envier. Le plan du palais achéménide a traversé les siècles. Les éléments essentiels, les appartements royaux, la cour, la porte, se retrouvent dans les résidences de la noblesse hellénistique et parthe, depuis la Mésopotamie à la Bactriane. Un des témoins types est le palais d'Aī Khanoum aux confins de la Bactriane (cf. Bernard 1976 ; Léouytot 1993, p. 33-37 et fig. 4 ; pour un bâtiment du même type, récemment mis au jour en Mésopotamie, voir Gasche et Pons 1991). On en a des attestations à Suse même aux époques hellénistique et parthe (cf. plus haut : F.8 et F.9, col. 495 sv.).

À y regarder de près on s'aperçoit qu'il n'y a pas « une cour intérieure » dans le palais de Suse, mais trois. D'autre part on peut se demander où se tenait Mardochée lorsque le mot « porte » désigne un bâtiment ; on le voit en face de la Porte Royale (IV, 2), et sur la place devant cette Porte (IV, 6) ; quand Aman sort du palais il aperçoit Mardochée assis à la Porte (V, 9). Si l'on se reporte au plan restitué par D. Ladiray (Perrot et Ladiray 1989, p. 58-59), on verrait plutôt notre Mardochée se tenant devant la porte du palais qui ouvre vers l'intérieur, sur la grande-cour orientale, et débouche à l'extérieur sur « la place », un vaste espace découvert.

Si le palais a été décrit « d'après nature, encore debout » (Dieulafoy 1893, p. 387), si l'on a pu parler de « descriptions détaillées » (Perrot 1974, p. 49) il reste que l'auteur de ces descriptions ne s'est pas aperçu de l'existence de la Salle hypostyle (apadāna), qui constitue un appendice de taille au palais royal. C'est dans cette salle que se trouvait le trône du roi et non pas dans sa chambre (V, 1).

On a l'impression que le palais du livre d'Esther était tout simplement une de ces demeures princières, voire royales, qui n'avaient gardé du plan primitif que les trois éléments essentiels : une grande porte d'entrée, une cour intérieure et les appartements du maître de maison et du personnel.

— La formation du texte

Les remaniements possibles, les langues utilisées, toutes ces données vont-elles dans le même sens que la confrontation avec les données de l'archéologie ? On a admis, à peu près communément jusqu'ici, qu'on avait à la base un texte hébreu, dont l'auteur n'était pas forcément à l'origine un juif ; qu'un texte grec, qui ne traduit pas l'hébreu, à proprement parler, est représenté par deux versions : la commune et celle de Lucien, à quoi on peut ajouter, en parallèle, le récit abrégé et indépendant de Fl. Josèphe (*Ant.* XI, 1-13). Saint Jérôme, on l'a vu, a ajouté au texte grec commun des LXX des additions entrées dans la Vulgate latine.

Sur la date et l'état de la formation primitive du texte on a maintenant de précieuses indications, venues une fois de plus de Qumrân. Le titre de l'article de J.T. Milik paru dans la *Revue de Qumran* (1992, p. 321-399, Pl. I-VII) « Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân » situe d'emblée le problème des origines sur un autre registre. Au dire de l'auteur il s'agit bien de « proto-Esther », de « modèles », d'« archétypes », de « sources », des versions du livre d'Esther conservées en hébreu, grec, latin (et jusqu'à un passage en arménien). Trois fragments de parchemins confrontés aux textes de ces versions sont considérés par l'auteur, à titre d'hypothèse, comme « trois écrits esthétiens » qui, par additions et enrichissement progressif, sont à la base du livre d'Esther. Mais cet achèvement il ne faut pas le chercher dans le texte hébreu, mais dans les LXX et la Vieille Latine (VL). Le texte hébreu aurait été traduit du texte grec, en amputant d'un tiers, cette version ; pas un seul texte hébreu d'Esther n'a été mis au jour à Qumrân. L'origine du livre d'Esther en hébreu se situerait aussitôt après la catastrophe de la première Guerre Juive, vers la fin du II^e s. av. J.-C. Mais ces « modèles araméens » ne nous sont parvenus qu'en miettes. Ces fragments de textes font bien allusion à des fonctionnaires de l'empire perse ; un Patirēzā détient un rôle important à la Cour, on peut y voir le modèle de Mardochée ; intrigues et rivalités mettent aux prises Bagasraw et Bagōšē ; un dignitaire de haut rang écrase un petit employé ; se profile aussi la figure du roi dans un passage où l'auteur pense lire aussi le nom d'Esther : [מְלִיכָא אֶסְתֵּר] : m[oi, Es]ther (fragmt. d, col. IV, 5 ; p. 337).

Ces bribes araméennes de Qumrân ne sont que des épaves de la tradition orale de la diaspora orientale qu'on retrouvera encore dans la littérature narrative de la Mishna. Si ces histoires ont été compilées en un ouvrage – le livre d'Esther – à l'époque hellénistique, ces versions ne nous ont pas rapprochés du point de départ réel où cette histoire a pris corps, dans le temps et dans l'espace. Il est donc toujours aussi vain de chercher une réponse à cette question dans les ruines de Suse.

Mais le nouveau, c'est le changement de perspective du livre d'Esther, si peu religieux dans son texte hébreu. Ce n'est plus seulement un roman historique sur fond de souvenirs de la diaspora et de festivités sacralisées. Les compléments du texte grec donnent au livre une orientation nouvelle qui en fait l'unité réelle et donnent leur véritable sens à des événements parfois déroutants. On trouve ces compléments dès le premier chapitre (Est I, 1^{a-f}) : Mardochée voit les desseins de Dieu : « Les humbles sont exaltés et dévorent les puissants ». Une lettre du roi annonce l'extermination des Juifs (III, 3^{a-g}) ; suivent alors les admirables prières de Mardochée (IV, 17^{a-i}) et d'Esther (IV, 17^{k-z}) : « Épargne ton peuple... Ô Dieu écoute la voix des désespérés, tire nous de la main des méchants ». Le retournement du roi est complet (VIII, 12^{a-x}) : « Loin de trouver en ces Juifs des criminels, nous les voyons régis par les lois les plus justes. Ils sont les fils du Très-Haut ; du grand Dieu vivant à qui nous et nos ancêtres devons le maintien du royaume... ». C'est le roi qui institue le grand jour de la fête des Pourim. La fin du livre (X, 3^{a-k}) est un éloge qui continue celui du texte hébreu lui apportant une dernière fois le « supplément d'âme » qui lui manquait : « C'est de Dieu qu'est venu tout cela ! ».

Dans la mémoire de la communauté juive les souvenirs de la période la plus douloureuse de la diaspora orientale s'achevaient donc dans l'allégresse et la fête, une fête qui demeurera « le souvenir de votre salut » (Est VIII, 12^b).

– Une relecture de la *Megillah* (cf. Picard 1999, p. 165-193)

Par-delà l'exégèse historico-critique, le regretté J.-C. Picard a proposé une relecture typologique du Rouleau d'Esther qui nous éclaire sur les procédés et les thèmes de l'historiographie exilique. Cette herméneutique élargit singulièrement la portée de la *Megillah*.

« Pendant toute la période achéménide, et tard encore dans l'ère ouverte par la conquête d'Alexandre, les « gestionnaires » de la mémoire collective du peuple juif s'efforcèrent de maîtriser et d'organiser ce temps d'incertitude qui n'en finissait pas de durer » (p. 166). Il s'agissait de « construire une vision cohérente du passé dans laquelle le présent trouverait enfin les moyens de se définir » (*ibid.*). Ainsi l'histoire de Mardochée et d'Esther est intégrée dans l'héritage perse achéménide ; l'histoire juive se glisse dans le cadre de cette prestigieuse époque. L'analogie relevée par l'auteur entre l'aventure de Mardochée, benjaminite, fils de Qish, et celle de Saül, également benjaminite et fils de Qish, est le fil qui relie les débuts de l'institution royale d'Israël à celle de Darius et Xerxès. Le peuple de ces apatrides avait finalement trouvé, pour se structurer, une voie parallèle à l'attente messianique ou à l'apocalyptique.

Il n'est pas sans intérêt de noter, en terminant, qu'à tous les niveaux d'interprétation Suse-la-Citadelle reste au cœur des lieux de mémoire de la diaspora juive du Proche-Orient.

M.-J. STEVE

G.4. LE CHRISTIANISME À SUSE ET EN SUSIANE

Suse appartient au pays des Hūzites qui a donné son nom à la province ecclésiastique du Bēth-Hūzāyē, le Hūzistān des sources plus tardives. Ce territoire correspond à la Susiane ou ancien pays d'Élam, sans se réduire au seul diocèse de Suse.

G.4.1. Élans des origines

A. Les traditions apostoliques et post-apostoliques

Les origines de la christianisation de Suse n'apparaissent pas clairement avant la seconde moitié du III^e siècle. Des auteurs ecclésiastiques tardifs ont voulu rattacher le trajet de retour des mages, depuis Bethléem jusqu'en Iran, aux prémices de l'évangélisation des contrées méridionales de l'empire (Monneret de Villard 1952). La première mise en rapport documentaire de l'Élam avec le message chrétien se situe lors de l'épisode de la Pentecôte décrit en Ac II, 9-11, où des Élamites se trouvent parmi la foule des pèlerins venus à Jérusalem pour la fête. Faut-il considérer ces Hūzites comme les premiers agents d'une christianisation dès avant l'an 100 ? Il semble que ce verset des Actes des apôtres renvoyait à une représentation topique de tout l'espace habité connu à l'époque de saint Luc : en témoignent d'autres descriptions, tel le tableau géo-zodiacal dressé par Paulus Alexandrinus rangeant chaque peuple sous un signe, ou encore la représentation biblique de Dt IV, 19.

Des traditions rapportent la venue de chrétiens dans la cité à l'époque arsacide : des disciples de Jésus sont parfois signalés comme agents moteurs des débuts de l'évangélisation de la région. La grande figure apostolique de l'orient syro-mésopotamien est Thomas, dont le trajet missionnaire rayonna sur l'Osrhoène jusqu'en Inde, laissant des traces, d'après les traditions gréco-latines, dans les principales régions de l'empire iranien : Parthie, Médie, Hyrcanie, Perse... Ses reliques, transférées depuis l'Inde, furent conservées très tôt à Édesse, dès 232. Les Ἀποστολολογία ou *Recognitions* du Pseudo-Clément de Rome, rédigées au IV^e s. à partir d'un écrit primitif fondé sur les kérygmes des Actes de Pierre, restituent l'impact de la mission de Thomas jusqu'à Suse, étape vers les régions indiennes, dans un style qui n'est pas sans rappeler le

Livre des Lois des pays attribué à Philippe, disciple du philosophe édessénien Bardesane. Ainsi, suite à la prédication de Thomas, les Mèdes ne jetèrent plus leurs morts aux chiens, les Perses abandonnèrent mariages et relations incestueuses avec leur mère ou leurs filles, et les femmes de Suse renoncèrent aux adultères licites (ix, 29 ; PG I, col. 1415). L'évangéliste syriaque de la British Library ms. Or. 2695 édité par M. van Esbroeck (1994, p. 154), dont la paternité est concédée à Eusèbe de Césarée, évoque plus largement un ministère de l'apôtre auprès des habitants du Hūzistān. Le manuscrit arménien 2678 du Matenadaran propose une liste apostolique attribuée à tort à Michel le Syrien dans laquelle Thomas achève ses jours dans une circonscription appelée Susiane ; un district de la Caspienne relevant de l'Église d'Aghouanie, Gandzak, porte ce nom et prétendait conserver la tombe de l'apôtre. Ces traditions sont trop particulières pour être retenues comme traces valables. Autre allusion au pays élamite parcouru par Thomas dans son vaste itinéraire jusqu'aux Indes : le texte de la BHO, n° 1219, résumé du martyre et du transfert des reliques en contexte arménien. En parlant pour l'Inde, l'apôtre passa en Perse et dans le Khorasan, et prêcha aux Mèdes et aux « Élamites ». Sa mort dans la ville des Balamites sous le roi Misdaios permet de mieux saisir le sens d'une venue chez ces Élamites en fin de parcours : ce terme désignerait vraisemblablement la cité de Calaminé en Inde, que la tradition gréco-latine a retenue comme lieu de son martyre (Leloir 1992, p. 646).

En fait, parmi les peuplés évangélisés des énumérations des listes d'apôtres, l'expression « des Mèdes, des Perses, des Élamites » serait une allusion directe à l'épisode pentecostal (cf. chez les historiens occidentaux : Tertullien, *Adv. Judaeos* VII ; Irénée, *Adv. Haereses* I, 10). Les descriptions qui ne mentionnent pas les Élamites les sous-entendent néanmoins dans cette perspective (Harnack 1902, p. 442-444).

Certaines phases du périple de l'apôtre Jude coïncident avec l'itinéraire de Thomas. En fait, une confusion s'est produite entre les personnages : les *Actes de Thomas*, rédigés à la fin du III^e s. dans la région d'Édesse, présentent le protagoniste sous le nom de Judas Thomas, nom conservé dans la littérature syriaque (Wright 1871, p. 146 ; Poirier et Tissot 1997, p. 1331). Les traditions de Mésopotamie du Nord, fort complexes, sont marquées par ces superpositions : outre le lien avec Thomas lui-même, Jude est parfois associé au nom de Thaddée, et Thaddée à celui d'Addaï présenté comme l'un des soixante-dix disciples. Ainsi, comme Thomas, Jude fils de Jacques parcourt-il les pays des Mèdes, des Perses, des Élyméens dans le synaxaire arménien en date du 10 Mèhéki (16 février). Mais il n'est pas impossible que ces 'Ελυμαῖοι soient en réalité les Δελυμαῖοι de la terre de Dailam (Weissbach 1905, p. 2458-2467), déjà représentés dans une notice relative à Jude (manuscrit syriaque Add. 14601). Chez Ptolémée (*Géographie* VI, II, 6) et Polybe (*Histoire* V, XLIV, 9), le pays élyméen est homonyme de cet espace géographique situé sur les rivages sud de la mer Caspienne, au nord direct de la Médie. Le trépas de l'apôtre Jude en cet endroit le rapproche d'ailleurs de son compagnon d'apostolat Simon, qui périt en un lieu voisin (Weissbach 1905, p. 2058 ; Wenke 1981, p. 306). D'autre part, les contrées mésopotamiennes sont souvent placées sous la gouverne d'Aggaï, disciple d'Addaï, dont le trajet constitue une prolongation de celui de son maître (*Didascalie* d'Addaï §10 en Bèth-Hūzāyē, Nau 1912, p. 233 ; Cureton 1864, p. 34 ; 'Awdišō de Nisibe à la fin du XIII^e s. : « région des Huxites », Mai 1838, 8 ; *Chronique anonyme ad annum Domini 846 pertinens*, Chabot

1904a, p. 135, l. 29-33 pour « toute la région du Bèth-Hūzāyē »). Le modèle néo-testamentaire a une fois de plus favorisé les développements extra-mésopotamiens : prédication aux Perses, aux Mèdes, aux Élamites, aux Assyriens.

Incidemment, Jude, accompagné de Simon le Cananéen, est associé à la ville de Suse elle-même. Une variante de la *Notitia de locis sanctorum apostolorum* (BHL, n° 649) conservée dans le codex Corbeiensis situe le martyre des deux apôtres à Suse, « grande cité chez les Perses » (PL XXX, Paris 1946, col. 437), au v des calendes de novembre (édition du codex dans les ASS nov. III, 1894, LXXVI, et par Schermann 1907, p. 211 ; 213, n. 3). Mais la destination finale susienne supplée ici le toponyme traditionnel de Suanir, permanent dans toute la tradition latine et en particulier dans la *Passio Simonis et Judae* du Pseudo-Abdias (VI, 15 ; BHL II, n° 7749-7751) ; après avoir traversé un grand nombre de villes de Babylonie et de Perse, les deux apôtres sont mis à mort à Suanir, présentée comme l'une des grandes cités des Perses. L'octroi de la terre mésopotamienne et perse aux deux protagonistes semble être le fruit d'une compilation tenant compte des éléments bosporiens d'une part et occidentaux d'une autre, chaque apôtre ayant eu auparavant sa propre aire de mission.

L'extension territoriale élamite a également été attribuée à Barthélemy par la tradition arménienne. À partir du VII^e s., l'apôtre devint l'un des figures-clé dans le processus de représentation des origines chrétiennes arméniennes (van Esbroeck 1983, p. 191-193). L. Leloir a rassemblé la documentation : deux versions rappellent un apostolat chez les Élamites (Leloir 1992, p. 499, 508, 519-520). Il semble certain que ces récits ont mêlé les traditions bartholoméennes au cycle de Thaddée/Jude. Les chroniqueurs arméniens ne manqueront pas de les associer : Étienne de Siounie, au début du VIII^e s., Zénobe de Glak, à la fin de ce siècle ; au X^e s., Jean l'Historien, puis Kach'ik I évoquent ainsi le « trône patriarcal des saints Thaddée et Barthélemy » (van Esbroeck 1962, p. 426). Des Actes arméniens les associent dans une passion commune (BHO, n° 156, Tcherakian 1904, p. 358-364), ainsi qu'une compilation tardive qui recense toutes les traditions connues (synaxaire au 4 Kalotz, 12 décembre). Pour compléter cette indexation, nous devons également signaler un feuillet de manuscrit datant du XIII^e s., et conservé sous le numéro 689 du Supplément grec de Paris (Halkin 1968, p. 332 ; 1970, p. 140) ; il mentionne une liste grecque des douze Églises fondées par les apôtres, dans laquelle Barthélemy se rend dans le « pays des Élimipes ». Cette destination, un peu particulière, participe à la tradition arménienne qui confère à Barthélemy un circuit en territoire iranien. Le manuscrit 329 du monastère d'Ivryon propose un toponyme légèrement différent : Barthélemy ne va pas au pays des 'Ελυμαῖων mais bien ἡ 'Ελυμητῶν χώρα, « au pays des Élamites ». La venue de Barthélemy en milieu élamite se retrouve également dans la tradition syriaque : un manuscrit des environs du VII^e s., « l'évangile des douze apôtres », de la collection privée de J. Rendel Harris (cod. Syr. Harris 85), décrit l'épisode pentecostal (Rendel Harris 1900, p. 28-29). Chaque apôtre reçut alors sous forme d'une langue de feu l'idiome du pays de sa future mission, et « Bar Tholmaï [parla avec la foule] en élamite (litt. (ܒܪ ܬܘܠܡܝ) ».

Dans la perspective d'Ac II, 9-11, l'élaboration de listes plus complètes d'apôtres et de disciples a conduit à couvrir progressivement tout l'oïkouménè, attribuant à des proches du Christ les régions les plus lointaines. Le Bèth-Hūzāyē a donc été inclut dans cette projection, et fréquem-

ment attribué à l'un des Soixante-dix disciples du Christ, un missionnaire du nom d'Asyncritos, ami de Paul en Rm xvi, 14 (deux manuscrits syriaques, le ms. *Add. 17193* de la British Library daté de 874, au n° 48, et le ms. *Or. 2695* de la British Library attribué à Eusèbe de Césarée au n° 44 ; *Livre de l'abeille* de Salomon de Baṣra, Budge 1886, p. 48 ; la liste des soixante-dix disciples présentée par Abūl-I Barakāt, Baumstark 1901, p. 268-269 au n° 48 ; un passage de la *Doctrina apostolorum* le fait évoluer chez les Hūzites, Cureton 1864, p. 34). Chez Michel le Syrien, il porte le nom plus grécisé de Socrate (Chabot 1901-1904, II, p. 150). Une liste latine traduite d'une recension grecque du Pseudo-Dorothee (*BHG*, n° 151-152b, Dolbeau 1990, p. 65, n° 32) et d'autres notices, dont la tradition géorgienne (ms. A-144 du x^e s. au n° 34) portent mention de l'Hyrcanie. Région de l'Iran au sud-est de la mer Caspienne, l'Hyrcanie est voisine du pays des Délamites, situé plus à l'ouest de l'extrémité maritime méridionale. Un certain Andronicus, lui aussi des Soixante-dix, se serait rendu à Suse (Haase 1925, p. 63).

La tradition de l'Église syrienne orientale n'a pas retenu ces noms aux origines de la christianisation de la région susienne. Si certains apôtres apparaissent de manière ponctuelle, seul Thomas fait figure de principal évangéliste, avec l'un des Soixante-dix, Mār Māri, véritable référence identitaire des chrétiens de l'empire iranien. Pour J.M. Fiey la venue historique d'un évangéliste à la fin du I^{er} - tout début du II^e s. est probable (1970, p. 40-44). F. Cumont avait jadis souligné la valeur documentaire des *Actes de Mār Māri* pour la fin de l'époque arsacide - début sassanide (Cumont 1893, p. 373-375). Ce texte, daté probablement de la fin du VI^e s., retrace les épisodes du circuit missionnaire de Mār Māri : après avoir traversé, à partir d'Édesse et de Nisibe, l'Arzanène (§7), le Bēth-Zabdaï (§8), le Bēth-Garmaï (§12), il parvient au voisinage de Séleucie-Ctésiphon (§19-26). Suite à un apostolat peu fructueux en Mésène (§31), il gagne la région du Bēth-Hūzāyē avec le presbytre Onésime et ses disciples Pāpā, Job et Malkiešu (§31). Le trajet prend fin après le Bēth-Hūzāyē, dans les « régions inférieures » (§32), où l'arrête la « bonne odeur de Thomas » (Abbeloos 1895, p. 42-138 ; Bedjan, AMS I, 1890, p. 45-94).

« Or, à cette époque, le Bēth-Hūzāyē n'avait pas beaucoup de villes et de villages, mais seulement Šūš et Šūštera, avec de petits hameaux. En effet, ni Karkā, ni Bēth-Lapaṭ (Gundēšāpūr) n'avaient encore été construites ; mais près de l'emplacement de Karkā, il y avait un village appelé Rāḡān. De sorte que, lorsque Karkā fut construite, elle le fut sous le nom de Karkā d-Rāḡān, qu'on appelle maintenant d-Lāḡān. De même, le village de Bilapaṭ (dont le nom était Bilabad) ; lorsque fut construite Bēth-Lapaṭ, elle fut nommée d'après son nom (ancien). (...) Mār Māri circula dans ces régions et évangélisa beaucoup de monde ».

Ammien Marcellin précisait déjà que « [chez] les habitants de la Susiane, il n'y a guère de villes » (*Histoire*, 23-25). La situation ainsi décrite par l'auteur anonyme des *Actes* correspondrait donc à une réalité à la fois humaine et urbaine. Le texte ajoute que « dès ce temps-là, l'Église fut fondée parmi les Hūzites et en Perse ». À travers ce document d'hagiographie, la christianisation de Suse apparaît en partie liée au rayonnement de la cité édessénienne : lors de leurs relations commerciales avec l'Occident, les « marchands de Hūzā furent adjoints au culte de Dieu par le bienheureux apôtre Adda », figure de proue du christianisme osrhoénien (§31). Revenus au pays, ces marchands susciterent de nombreuses conversions. Les liens établis entre le Hūzistān et des figures

apostoliques emblématiques de l'Église d'Édesse (Thomas, Mār Māri, Adda/Jude) pourraient suggérer un courant initial d'évangélisation venu d'Osrhoène vers ces régions de l'empire. Même s'il ne parle pas explicitement de la Susiane, le *Livre des Lois des pāys*, rédigé par un disciple de Bardesane, témoigne de ce mouvement de pénétration du christianisme vers les régions perses à partir de la fin du I^{er} - début du II^e siècle (Nau 1899, p. 29 ; 55).

B. Premières traces

Une tradition manichéenne à Suse

La tradition manichéenne localise la naissance de Māni, le 14 avr. 216, dans une communauté installée près d'un canal de la rive gauche du Tigre, le nahr-Kuthi, au sud-est de Séleucie-Ctésiphon, en Asorestān. Mais certains auteurs, comme Théodore Bar Konaï, envisagent d'autres lieux tel Gaukhaï en Mésène (*Livre des Scholies* XI, Pognon 1898, p. 182). Le *Kūṭāb al-'Unvan*, Histoire universelle rédigée par Mahbud de Menbidj, mieux connu sous le nom d'Agapius, consigne l'« Histoire de Māni le maudit » et situe les origines parentales du « prophète » à Suse. Le père, Pattiq, orthographié Foutbaq, y apparaît comme « un homme de Suse », né dans la ville d'al-Ahwāz (Hormizd-Ardešīr). Sa femme porte le nom suggestif de Housit. Après avoir rappelé une tradition antimanichéenne controuvée narrant la jeunesse de Māni en Égypte, Agapius décrit l'itinéraire du retour à Suse, « le lieu de sa ville et de sa naissance ». Dans une perspective hérésiologique, les chroniques tardives, comme la *Chronique de Séert* (I-1, 225-227), la *Chronique maronite* (Chabot 1904b, p. 35), celle de Michel le Syrien (Chabot 1901-1904, I, p. 117) ou l'histoire de Barhebraeus (Abbeloos et Lamy 1872-1877, p. 60-62), rapportent la tradition d'une ordination sacerdotale de Māni dans le Bēth-Hūzāyē : il s'agit d'une relecture chrétienne de la mission manichéenne sur fond de rivalité missionnaire entre les deux mouvements. Les disciples de Māni sont envoyés en mission d'évangélisation, et l'un d'eux, Mradi, reste près de lui à Suse (Vasiliev 1911, p. 531 [75]-535 [79]). Les Kephalaia coptes ont décrit un passage de Māni dans la contrée de Suse (« le pays d'Ozēos », traduction gréco-copte de l'araméen Bēth-Hūzāyē), après son retour d'Inde et un circuit en Perse, Babylonie et Mésène (Keph. I, 15-16). Le Bēth-Hūzāyē est le cadre de ses entrevues avec les souverains sassanides. Séduit par le message, le frère de Šāpūr I, Péroz, introduit Māni auprès du souverain à Gundēšāpūr, en avril 243. Le roi lui accorde protection et liberté de prédication. C'est dans la même ville qu'il sera mis à mort trente ans plus tard sous Vahrām I sensibilisé aux griefs d'une classe sacerdotale de plus en plus puissante (Homélie copte, III). La *Chronique de Séert* est seule à raconter une « crucifixion » de Māni (terminologie manichéenne classique pour toute forme de supplice) à la porte de Suse, exécution attribuée à Šāpūr (Scher 1907b, p. 228 [18]). Avant son arrestation, il se rend dans les communautés disséminées dans toute la Susiane (Puech 1949, p. 50-54) qu'il avait l'habitude de parcourir sur l'itinéraire Kholassar-Badraï-Bēth-Lapaṭ, probablement l'ancienne route de Sardes à Suse (ἡ ὁδὸς ἡ βασιλική Hérodote V, 52), jadis suivie par Alexandre depuis Babylone en 331 av. J.-C. Cette Chronique dite de Séert reste capitale pour notre connaissance des origines chrétiennes. P. Nautin attribuait sa rédaction à Išō'denaḥ de Baṣra au IX^e s. (Nautin 1974, p. 113-126). L. Sako, sans fixer une autre date, propose une période un peu plus récente, mettant en lumière les citations d'auteurs arabes, en particulier de Quṣṭā Ibn Lūqā mort vers 912 (Sako 1987, p. 155-156).

Un évêque à Suse avant Milès ?

La problématique *Chronique d'Arbèles* fait état, lors du changement dynastique au profit des Sassanides, de plus de vingt évêques répartis notamment en Mésène, dans le Bêth-Zabdaï et dans le « Bêth-Hezzayê », localité que A. Mingana hésite à identifier à la bourgade d'Adiabène du nom de Hezza mentionnée par 'Awdišō'. Le titre de Bêth-Hezzayê évoque davantage le Bêth-Hūzayê. Soulignons à cet effet que sont citées dans l'énumération les villes de Bêth-Lapaï et d'Hormizd-Ardešir (Mingana 1907, p. 30 ; 106). Cette Chronique, attribuée à Mšihā-Zekha, accreditée la charge pastorale d'un évêque de Suse avant Milès de Ray, du nom de Hai-be'el, contemporain d'Aḥadābūh d'Arbèles, entre 273 et 291. Ce dernier, à la fin de son épiscopat, sollicite l'appui de son homologue de Suse pour imposer les mains au futur évêque de Séleucie-Ctésiphon, Pāpā. L'authenticité de ce document syriaque, daté du VI^e s. par A. Mingana, a suscité nombre de réserves (Peeters 1925, p. 261-304 ; Assfalg 1966, p. 19-36 ; Fiey 1967, p. 265-302) ; il semble que des informations historiques n'ont pu être inventées à l'époque de la découverte du texte (Messina 1937, p. 234-244 ; Kawerau 1985 ; Chaumont 1988, p. 33-37 ; C. et F. Julien 2001). Les données de cette chronique locale doivent être traitées avec prudence puisque altérations et interpolations ne peuvent être différenciées d'un possible manuscrit original. C'est en tout cas la seule source qui évoque la possibilité d'une présence épiscopale à Suse dès 275.

Milès de Ray et la christianisation de Suse

En Milès est reconnu le premier pasteur de l'Église de Suse. Son action au service de l'Évangile, entreprise dans la région, a été retenue par les sources hagiographiques comme primordiale. Milès est né à Ray, l'antique Rhaga, le Bêth-Razīqayê des sources syriaques (d'où son nom de « ar-Razi », ou « de Ray »). Sozomène écrit qu'il servit d'abord dans l'armée perse (*Histoire ecclésiastique* [=HE] II, xiv, 1). D'après la *Chronique de Séert*, il aurait renoncé au zoroastrisme pour embrasser le christianisme lors d'un séjour en Susiane, à Bêth-Lapaï (Scher 1907b, p. 110 [26]). Mais les Actes de sa passion (BHO, n° 772), l'une des principales sources biographiques, ne confirment pas le lieu de sa conversion qui reste inconnu (AMS II, 1891, p. 266-269). C'est alors qu'il évangélisait les environs de Suse et l'Élam que l'évêque de Bêth-Lapaï, Gadyaw, le choisit pour l'épiscopat. Gadyaw est le premier évêque mentionné par la *Chronique de Séert* comme métropolitain historique de Gundēšāpūr (Scher 1907b, p. 236 [26]). Cette élection laisse supposer l'existence d'une communauté chrétienne à Suse. Le nouvel évêque de Suse, dont la tradition a retenu la fougue de prophète maudissant, connaît des difficultés dans son apostolat infructueux : maltraité par les impies, traîné sur les places, laissé à demi-mort après avoir subi le supplice du chevalier (cf. Sozomène, HE II, xiv, 1), il finit par quitter Suse en appelant sur elle les châtements divins. Trois mois plus tard, la ville est détruite, dévastée par les trois cents éléphants de Šāpūr II, les habitants sont soit égorgés, soit déplacés. Milès part pour Jérusalem, puis gagne Alexandrie afin de rencontrer un disciple de saint Antoine, Ammonios ; pendant deux ans il visite les moines du désert. De passage à Nisibe, il rencontre l'évêque Jacques, admire l'église alors en construction, et participe aux frais en offrant une grande quantité de soie. Descendant ensuite la vallée du Tigre jusqu'à Séleucie, il s'oppose aux prétentions de Pāpā bar Aggai. Après cela, il se retire en Mésène avant de regagner son pays natal : guérisons et conversions accompagnent sa geste à Ray et dans les envi-

rons. Il est aussitôt emprisonné dans la ville de Mählgerd par le satrape local Hormizd. Après un interrogatoire et une réponse véhémement de Milès, le tyran et son frère Narsès le transpercent de leurs poignards. Une prophétie du martyr mourant leur prédit une mort ignominieuse le lendemain : les deux juges s'entretueront pendant une partie de chasse. Le village de Maḳīn accueillit la dépouille du saint, et les miracles, dit-on, se multiplièrent sur son tombeau. Ray connaissait sans doute dans la première moitié du IV^e s. un embryon ecclésial chrétien puisque deux passions associées à la *vita* de Milès nous apprennent la condamnation d'un prêtre, Daniel, ainsi que d'une religieuse du nom de Warda, martyrisés dans le pays de Razīque deux années après Milès (Assemani 1748, I, p. 104). La Médie, avec le Bêth-Razīqayê, dans la partie septentrionale, est très tôt mentionnée dans le cadre d'une pénétration missionnaire : le *Livre des Lois des pays* du Pseudo-Bardesane rapporte les changements coutumiers suscités par la conversion des Mèdes dès la fin du II^e s. (Nau 1899, p. 29 ; 55 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, VI, 10, 46). Un grand réseau commercial reliait l'Asie centrale et occidentale en passant par le Khorāsān (Fiey 1970b, p. 357-360 et 378-382), voie de pénétration pour les flux missionnaires. Au synode de 410, le diocèse est mentionné ; mais sa communauté, trop petite encore, ne relevait pas d'une autorité épiscopale ; elle attendra le synode de Dadišō' en 424 pour être représentée. Signalons enfin que, d'après 'Awdišō' de Nisibe, Milès serait l'auteur de nombreuses lettres et discours (Assemani 1728, p. 51).

G.4.2. Le temps des épreuves : déportations et persécutions

A. Des déportés chrétiens en Susiane

L'inscription trilingue de Šāpūr I rappelle les déportations « dans son empire d'Iran » de prisonniers de l'Empire romain : le souverain les transféra en Perside, en Parthie, en Susiane, dans l'Azorestān et sur les domaines fondés par son père Ardešir et ses ancêtres (Maricq 1958, § III). La *Chronique de Séert* confirme l'implantation dans ces régions et dans les villes construites par Ardešir ; elle évoque les pays de l'Iraq (Babylonie), de la Susiane, de la Perse et de la Mésène. Dans le Bêth-Hūzayê, Gundēšāpūr est explicitement mentionnée. Le témoignage tardif de l'historien Ibn Qutaiba affirme qu'avec Bīšāpūr et Gundēšāpūr, Šūštar formait l'une des trois villes où Šāpūr installa des prisonniers romains à partir de 260 (Büchner 1978, p. 312-314). Les régions de l'empire romain oriental traversées par les armées sassanides en campagne étaient pour la plupart depuis longtemps christianisées.

Ces prisonniers, appelés tantôt « Grecs », tantôt « Romains », ont laissé des traces tangibles dans la région susienne, ce qui complète nos données littéraires, — même si elles n'ont rien retenu pour Suse elle-même. La *Chronique de Séert* nous apprend que l'empereur Valérien fut conduit dans le « pays des Nabatéens », An-Nabaï (Scher 1907b, p. 220 [10]) qui correspondrait d'après Ṭabarī au Sūristān, c.-à-d. au Sawād, dans la région du Bêth-Aramāyê (Nöldeke 1879, p. 22). F. Decret proposa la lecture de Bêth-Lapaï pour « An-Nabaï » (Gundēšāpūr était d'ailleurs un des lieux privilégiés d'implantation des déportés en même temps que capitale du Hūzistān, résidence royale ; cf. Sachau 1916, p. 961 ; Decret 1979, p. 108, n. 71). Un barrage en aval de la ville de Šūštar, sur la rivière éponyme, fut érigé par des prisonniers romains ; cette construction, longue de 550 m, est connue d'après les *Annales* de Ṭabarī sous le nom de « barrage de l'empereur », Band-i Kaisar (Nöldeke 1879, p. 29-30) ; les ruines de l'édifice témoignent bien d'une structure archi-

tecturale occidentale ancienne. Sur la Kerkha, à Ērānšahr-Šāpūr, un autre ouvrage doit être signalé, le pont de Pā-yi Pūl, sans oublier celui qui enjambait la rivière Āb-e Dez, à Dizfūl, commencé par Ardešīr afin d'améliorer la route à travers le district montagneux jusqu'à la province voisine de Māh (cf. Diodore de Sicile XIX, XIX, 2) ; c'est son fils qui devait poursuivre les travaux, mettant à l'œuvre des « Romains » (Brunner 1996 2, p. 754 ; Dieulafoy 1884, p. 105, 109). Des chrétiens ont-ils participé à ces ouvrages ? La *Chronique de Séert* insiste sur les conditions favorables dont bénéficièrent les chrétiens (Scher 1907b, p. 220 [10]-223 [13]) : amitié des Perses, dons de terres à cultiver « sans en payer le prix » et de demeures à leur usage...

Le savoir-faire des chrétiens de Suse s'illustra tout particulièrement dans la science médicale. Šāpūr malade, sur le conseil d'un médecin indien, vint à Suse, « la ville la plus saine de son empire » au témoignage de al-Ta'ālībī, pour y être soigné (Zotenberg 1900, p. 531). D'après le chroniqueur, les habitants de Suse, à son époque, étaient devenus les plus fameux médecins de l'Ahwāz et du Fārs ; or, ils auraient hérité ce savoir-faire et leurs connaissances médicales des Indiens et des prisonniers grecs résidant avec eux (al-Ta'ālībī, Zotenberg 1900, p. 531-532). Au ve s., lorsque les « nestoriens », quittant l'empire byzantin, viendront s'installer en Iran, des écoles seront créées, dans lesquelles sera enseignée la médecine grecque d'Édessa et de Nisibe. Un texte, publié par A. Mingana (1905, p. 18) et rattaché de manière discutable à l'*Histoire ecclésiastique* de Barhadhbšabba 'Arbaya, évoque cette venue de professeurs mésopotamiens dans l'empire, à Vēh-Ardešīr, à Karkā d-Lāḡān, à Kaškār et à Suse où ils auraient fondé des écoles ; certains resteront après le conflit romano-perses (Scher 1907b, p. 325 [10]). Un hôpital fut peut-être associé à l'école de médecine à l'époque islamique (Siassi 1963, p. 366-374). Khosrau se fit le protecteur des médecins étrangers, dont le chrétien Paulus Persa (Paul de Nisibe ?) à qui il avait commandé un ouvrage philosophique et médical. La plus célèbre école de médecine était pourtant implantée à Gundēšāpūr ; le nom de la famille Boḡnūšō' est attaché au rayonnement de cette université. Jusqu'aux premiers siècles de l'Islam, ces médecins chrétiens furent consultés et appréciés. Leur rôle de plus en plus important à la cour des califes, à Bēth-Lapat, explique leur ingérence dans la vie ecclésiastique, en particulier en Susiane où leur puissance pouvait influencer la politique du métropolitain (Christensen 1944, p. 422-425). Ainsi a-t-on conservé une correspondance du catholicos Išō'yābh III avec un médecin du Hūzistān, qui était aussi prêtre (Duval 1904, p. 173-174).

Les apports de populations exogènes se perpétuent sous les successeurs de Šāpūr. Suse et sa région sont particulièrement concernées au moment des conquêtes du Bēth-Zabdal, de la région d'Amid et de Singar, d'Arzon, de Kardū et d'Arménie par Šāpūr II et ses armées (Ammien Marcellin, *Res gestae* XVIII, 10-xx, 8). 9 000 personnes y auraient été transférées au témoignage des *Actes des martyrs* (AMS II, 1891, p. 316-324). Parmi ces déportés, figure un évêque du nom d'Héliodore, déporté avec ses prêtres et ses diacres en 359 ; mort durant le trajet aux environs de Dastagērd, il avait consacré son successeur Dawsa, chargé de l'encadrement des chrétiens transportés au Bēth-Hūzāyē. D'après les sources arabes, en particulier al-Mas'ūdī (ASS Nov. IV, 1925, p. 288) et Tabarī (Nöldeke 1879, p. 58-59), les prisonniers menés au Bēth-Hūzāyē furent établis à Ērān-xwarrah-Šāpūr-šahrestān, ville mieux connue par la documentation syriaque sous le nom de Karkā d-Lāḡān, et aux environs

de Šūštar (Gyselen et Gasche 1994, p. 23-24). La *Chronique de Séert* décrit la fondation de Karkā d-Lāḡān en ajoutant : « lorsque les Grecs furent réduits en captivité [Šāpūr II] les y établit » (Scher 1907b, p. 288 [78]). En outre, d'après Tabarī, c'est pendant cette période que furent également transférés dans le Bēth-Hūzāyē des Arabes dont des Taghlibites ; peut-être chrétiens pour la plupart (Nöldeke 1879, p. 56-57 ; 67).

La révolte nobiliaire de Suse suivie d'une déportation massive est l'un des événements sombres qui ont marqué l'histoire de la ville. La participation de chrétiens à ce soulèvement reste conjecturale. Lors de la répression sanglante de Šāpūr II, la ville fut rasée. Il semble peu probable que le principal mobile de cette conspiration ait été consécutif à la seule perception de taxes royales. Cette révolte des nobles était déjà en germe sous le règne d'Ormizd II fils de Narsai (302-309), qui dut faire face à de sérieuses difficultés intérieures jusqu'à sa destitution au profit du jeune Šāpūr II. Dans ce contexte d'instabilité politique et sociale, le gouvernement régent et le nouveau roi s'employèrent vraisemblablement à réduire cette réaction féodale. Des traces de cette répression pourraient être reconnues dans les nombreuses tombes creusées dans les débris de la couche IV du chantier Ville Royale A (cf. ci-dessus F.9.1. col. 506 sv.). Des croix peintes tracées en noir furent identifiées sur des jarres contenant des ossements d'enfants ; auprès des restes d'un adulte, une croix en argent fut également découverte (Ghirshman 1952, p. 6-8 ; Fiey 1970a, p. 141-142, n. 6a). Mais il est difficile de proposer une date précise pour ces inhumations. Après la répression sur Suse, une partie des habitants (dont une minorité chrétienne) fut déplacée sur le site de Karkā d-Lāḡān (Gyselen et Gasche 1994, p. 28-29). Šāpūr désira mêler ces anciens déportés à la population du pays : trente familles de toutes les cités de Perse y furent alors installées d'après les *Actes des martyrs* (AMS II, 1891, p. 209). Parmi les prisonniers issus de l'empire romain, quelques-uns furent isolés par le souverain pour travailler à la construction de son palais ; ils étaient réputés pour leur savoir-faire, en particulier dans le domaine du tissage. Yāqūt et Mas'ūdī signalent que nombre de ces industries furent introduites en Perse et en Susiane (en particulier à Suse et Šūštar) par ces hommes de Haute-Mésopotamie : fabrication des *dibadz pušeri*, brocart ou soie brochée de fils d'or et d'argent, vêtements de bourre de soie, couvertures et tapis, devaient faire la célébrité du Hūzistān (Barbier de Meynard 1865, p. 186-187). La Passion de Possi permet d'évaluer l'intégration d'une famille d'artisans en Susiane, de la seconde génération des captifs de Šāpūr I. Le père de Possi faisait partie du convoi de déportés occidentaux installés à Vēh-Šāpūr (Bišāpūr) ; la famille vint à Karkā d-Lāḡān lors de l'édification de la ville et partagea le sort des populations susiennes. Possi épousa une persane, mais éleva ses enfants dans sa foi. La cohabitation avec les autochtones favorisa de toute évidence l'expansion du christianisme. Spécialisé dans la fabrication de soieries brochées, il devint progressivement chef des artisans, puis, préfet général des artisans royaux de l'empire. Ainsi au synode de Mār Aba en 544, des participants laïcs du Bēth-Hūzāyē, Karkā, Bēth-Lapat, Hormizd-Ardešīr et Šūštar, accompagnant leurs évêques, ont apposé leur signature en indiquant parfois leur métier ; aucun ne vient de Suse, mais l'exemple reflète bien l'intégration régionale de ces chrétiens : peut-être ceux de Karkā d-Lāḡān sont-ils d'ailleurs eux-mêmes des descendants de ces populations de Suse transférées sous Šāpūr. L'un d'eux, Wardaye, se présente *qirūghbēd* (قيرغبد), mot persan signifiant « maître des ouvrages », chef des ouvriers. Son conci-

p. 116, n° 9) ; peut-être sa dépouille y fut-elle transportée lorsque Karkā fut détruite (AMS II, 1891, p. 207, n. 3). Un passage de cette Chronique donne Suse pour ville natale de Siméon, tout en reconnaissant que d'autres traditions le font naître à Séleucie (Scher 1907a, p. 296 [86]) ; son archidiacre et successeur sur le siège de Séleucie, Šahdost, était originaire de Suse, bien que certains textes le rattachent au Bēth-Garmāi (Scher 1907a, p. 309 [99]). Un autre primate est torturé avec seize de ses clercs et enterré en Élam, Barbā'smīn, neveu et second successeur de Siméon Bar Sabba'e après Šahdost (Salomon de Basra, Budge 1886, p. 117, n° 11). Il avait été transféré à Lādān pour y être interrogé et condamné (AMS II, 1891, p. 296-303 ; Sozomène, HE II, xii) ; après sa mort, l'évêque de Susiane l'ensevelit (Scher 1907b, p. 223 [111]). La Susiane fut donc le théâtre de la mort tragique de deux primats de l'Église orientale. Le traumatisme suscité par cette décapitation de l'Église entraîna une longue vacance que la tradition évalue à près de vingt années (Amr, Gismondī 1897, p. 12). À partir de la mort de Siméon, une action plus vaste fut entreprise dans toutes les villes de Susiane. Gadyaw, qui avait consacré Milès, périt lui aussi (avec Sabina de Bēth-Lapaṭ et Yoḥannan d'Hormizd-Ardešīr) et le *Breviarium syriacum* a conservé son nom (Devos 1966, p. 224 ; Fiey 1969, p. 234). La veille, 13 de Nisan, Guštāzād, chef des eunuques du roi, avait été supplicié à la Porte Royale : converti, ayant apostasié, il se repentit et confessa publiquement sa foi (BHO, n° 1117, Vat. sir. 160, fol. 80v-92 ; AMS II, 1891, p. 173 ; Scher 1907, t. I, p. 300 [90]-302 [92]). Peeters a montré que l'eunuque de Karkā d-Lādān était le même que Guštāzād, eunuque de Karkā d-Bēth Slog, martyrisé à la cour d'Ardešīr, gouverneur d'Adiabène et demi-frère de Šāpūr (Peeters 1925, p. 264-266 ; ASS nov. iv, p. 418-421) ; il se confond aussi avec le laïc mentionné dans le Catalogue édessénien de 412 (Nau 1913, p. 26) et ne fait qu'un, enfin, avec Azād, eunuque et familier de Šāpūr, qui périt au début de la persécution, et dont la mort suscita le premier édit d'apaisement du roi (AMS II, p. 245-246 ; Sozomène, HE II, xi). D'après le Bollandiste, le martyr aurait plutôt eu lieu à Arbèles sur ordre du vice-roi d'Adiabène Ardešīr, et à l'insu du roi des rois. Du jeudi saint au dimanche de Quasimodo, les persécutions s'intensifièrent dans le Hūzistān (les sources qualifieront désormais cet événement de « Grand Massacre ») : les *Acta martyrum* ont retenu les noms de deux évêques de Bēth-Lapaṭ, Amria et Meqima, et d'un prêtre de Šūstar captif dans les prisons de Karkā. Beaucoup de victimes étaient amenées à la résidence royale de Karkā pour être jugées et exécutées (Wiessner 1967, p. 128-144 ; Hoffmann 1880, p. 87-88). Lors de cette persécution du Hūzistān, la *Chronique de Séert* précise que furent épargnés, « seuls de tout l'Orient », les « fils des Grecs » déplacés. Cette distinction s'explique-t-elle par la reconnaissance de la valeur technique de populations devenues nécessaires, amenées dans ce but en captivité ? Mais les Actes signalent parfois la présence d'anciens déportés aux côtés des confesseurs (BHO, n° 704 ; AMS II, 1891, p. 241 et 248-254). L'évêque de Suse Milès, mis à mort dans le Bēth-Raziqāyē, est l'un des plus illustres martyrs de la persécution de Šāpūr II ; il apparaît même dans la liste martyrologique de 411 parmi les neuf premiers martyrs de la politique religieuse du Sassanide (*Breviarium syriacum*, Nau 1913, p. 23). Sozomène parle de 16 000 victimes chrétiennes parmi les nobles sur les quarante années (HE II, xiv, 5), chiffre peut-être amplifié, en tout cas peu crédible chez Mari Ibn Suleyman qui évalue le nombre dix fois plus grand.

Le successeur et frère de Šāpūr, Ardešīr II, ne promulgue aucun arrêt officiel des persécutions qui se prolongeront, mais de façon moins systématique, jusqu'à sa mort en 383.

Le règne de Yazdegerd I (399-420/421) poursuivit le *modus vivendi* instauré par les prédécesseurs Šāpūr III et Vahrām IV, qui avaient inauguré une politique de rapprochement avec l'empereur de Byzance ; l'empire iranien devenait le protecteur de Théodose II (Procopé, *De Bello Persico* I, 2). Les chrétiens bénéficièrent largement de cette accalmie. Mais cette tolérance à fins politiques restait fragile, et un incident en Susiane fut à l'origine du revirement de l'attitude royale. Les Actes syriaques des martyrs racontent comment le prêtre Hašu détruisit, avec le consentement tacite de son évêque 'Abdā, un pyrée jouxtant l'église d'Hormizd-Ardešīr (AMS IV, 1894, p. 250-253). Les sources grecques complètent le récit : inflexibles à la demande de reconstruction du pyrée, ils seront exécutés (Théodoret, HE V, 38 ; PG LXXXII, col. 1272). On ne sait si un édit fut officiellement promulgué ; il ne s'agit pas de mesures générales, mais plutôt de réglementations ponctuelles.

Sous Vahrām V grandit l'influence de la caste sacerdotale zoroastrienne ; Mihr-Šāpūr, le *mobadhān mobadh*, organisa une persécution systématisée, suscitant des exodes vers la frontière romaine et de nombreuses apostasies parmi les chrétiens. Les sources syriaques nous ont conservé les passions de trois chrétiens du Bēth-Hūzāyē : celle de Péroz et de Jacques l'Intercis, apostats repentis de Bēth-Lapaṭ, dans les deux premières années de Vahrām selon Tabarī (Nöldeke 1879, p. 420 ; Assemani 1748, t. I p. 234-236 ; ASS IV, p. 181-184 et 253-262) ; celle de Jacques le notaire, peut-être originaire de Karkā d-Lādān (« Karkā d-Ersa », AMS IV, 1894, p. 189-201). Après une campagne malheureuse contre Byzance, s'ouvrit une période de liberté culturelle avec le traité de paix conclu en 422 entre Théodose et Vahrām.

Avec Yazdegerd II, le Bēth-Hūzāyē n'est pas particulièrement affecté par les reprises de persécutions passagères qui touchèrent essentiellement l'Arménie, le Bēth-Garmāi et les provinces de l'ouest. Son fils cadet Péroz était favorable à la politique religieuse de Baršauma qui détachait de leurs coréligionnaires occidentaux les chrétiens iraniens gagnés au nestorianisme. Un synode, non conservé, fut organisé dans le Bēth-Hūzāyē en 484, dont les conclusions furent approuvées par le catholicos Acace, et rejetées de la collection synodale ultérieurement. Ces tendances christologiques durent se propager rapidement dans le diocèse suite à la sanglante randonnée de Baršauma en Susiane. En 506, des chrétiens sont néanmoins repérables à Suse parmi les opposants à ce processus (Fiey 1969, p. 242). Par ailleurs, la *Chronique de Séert* place, en la 26^e année du règne, une violente attaque mazdéenne où les chrétiens auraient été invités à rendre un culte au feu et aux astres (Scher 1950, p. 101 [9]).

Avec l'avènement de Khosrau I en 531 reprennent les poursuites pendant une quinzaine d'années, affectant indistinctement le clergé et les laïcs. Les Actes des martyrs ont conservé l'exemple d'un noble persan du chef-lieu du Bēth-Hūzāyē, Iazdpanah. Chef et juge de son village, sa réputation de sagesse et son savoir dépassaient ceux des mages instruits qui vivaient à Suse (Bedjan 1895, p. 396). Converti par des moines de la campagne de Karkā d-Lādān, il est fait prisonnier durant cinq années ; lors des interrogatoires à Péroz-Šāpūr, les zoroastriens lui proposent, s'il apostasie, la fonction de grand *mōbad*. Iazdpanah refuse. Craignant que les chrétiens, nombreux en

Susiane, ne viennent le délivrer, les mages le font décapiter sur la route menant à Séleucie, vers 542 (Bedjan 1895, p. 394-416 ; Hoffmann 1880, p. 87-88). L'évêque de Lādān, Šalmaī, fut libéré après une longue détention (Labourt 1904, p. 180-181 ; Chabot 1902, p. 321 et 331). Un épisode de la *Chronique de Séert* rapporte que Khosrau, soutenu par ses mages, aurait exigé de Mār Aba la perception d'un impôt sur les chrétiens, menaçant de les massacrer et de détruire leurs églises. Craignant de renouveler les circonstances tragiques ayant provoqué la mort de Siméon Bar Sabba'e, le catholicos amassa de fortes sommes d'argent, prélevées auprès des chrétiens des villes du Bēth-Hūzayē, et les apporta au roi. L'auteur ajoute que ce dernier ne tint pas sa promesse et dépêcha un représentant pour tourmenter les chrétiens de la Susiane (Scher 1950, p. 163 [71]-164 [72]).

Avec la révolte du fils de Khosrau, s'ouvre une page de l'histoire mouvementée des chrétiens du Bēth-Hūzayē. Dans son *Kitāb al-Aḥbār al-ḥiwāl*, l'écrivain arabe al-Dīnawarī (ix^e s.) raconte que le prince Anōšazādh était né d'une mère chrétienne (Guirgass 1888, p. 52). Elle aurait essayé de convertir le roi à sa foi et de lui faire abandonner le mazdéisme. Son fils, qui partageait ses sentiments chrétiens, fut banni par son père à Bēth-Lapaṭ. Il profita d'une halte prolongée du roi, alors malade, à Hēmš (Ēmēse) avec ses troupes pour s'évader et soulever les mécontents de la ville et de la région d'Hormizd-Ardešīr/al-Ahwāz, détail que confirme Procope de Césarée (*De Bello Persico* II, Haury 1905, p. 532-534). Parmi eux, la place la plus importante revenait aux chrétiens de langue syriaque, petits artisans et commerçants, mais aussi, pour certains, personnalités influentes dans les villes. Au témoignage du *Šāh-Namēh* (*Livre des Rois*, ouvrage de Firdousī), le clergé se serait rallié à sa cause ; le prince aurait levé tribut à Šūstar et Hormizd-Ardešīr, s'emparant de toutes les villes des environs. La Vie de Mār Aba, quasi contemporaine des événements, insiste sur la participation des chrétiens de « plusieurs villes et régions » du Bēth-Hūzayē (Bedjan 1895, p. 270). Se saisissant du trésor, et annonçant précocement la mort de son père, Anōšazādh s'apprêta à gagner la Babylonie (peut-être la capitale). Mais le retour de Khosrau limita ses projets ; il fut de nouveau incarcéré, et ses paupières furent roussies au fer rouge, ce qui devait empêcher toute prétention au trône. Le catholicos Mār Aba, d'origine persane, retenu depuis de longues années en prison à l'instigation des mages, fut alors choisi par Khosrau comme émissaire afin de pacifier la région, et apaiser les chrétiens qui avaient pris une part active dans la révolte. La menace d'une excommunication incita les habitants de Gundēšāpūr à laisser le prince et à rallier la cause royale (Scher 1950, p. 162 [70]-163 [71]). Les chroniqueurs arabes soulignent le caractère social de cette insurrection (Firdousī, *Livre des Rois* VI, Mohl 1868, p. 173-175 et 232-233) lors de laquelle seuls furent punis les notables. La complexité de ce mouvement s'illustre par la participation de diverses classes sociales et religieuses puisque des zoroastriens y furent mêlés aux côtés des chrétiens (Pigulevskaja 1963, p. 221-228).

Son fils, Hormizd IV, adopta une attitude conciliante, soucieux de consolider la paix intérieure dans son Empire. La *Chronique de Séert* laisse entendre que le souverain émit des ordonnances « pour la protection des chrétiens, la conservation de leurs lois et la pratique de leurs usages, car ils sont fidèles et obéissants » (Scher 1950, p. 196 [104]).

G.4.3. « Un temps pour détruire et un temps pour bâtir... » (Qo III, 3b)

A. Les tensions dans l'Église de Suse

L'affaire Milēs/Pāpā et l'affermissement primatial

Le nom de Milēs de Suse est attaché à l'affaire qui l'opposa à Pāpā bar Aggai, évêque de Séleucie-Ctésiphon, qui tenta à la fin du III^e s. de fédérer les sièges épiscopaux des provinces de l'empire iranien sous sa propre autorité. La recension du synode de Dadišō' (424) présente maladroitemment Milēs comme un rival potentiel de Pāpā dans une dispute de préséance entre les deux sièges de Séleucie et de Suse (Chabot 1902, p. 289-290). Agapit de Bēth-Lapaṭ, qui rappelle à l'assemblée toute l'affaire, rapporte que suite à quelques troubles causés par des évêques « rebelles » et « indociles », Pāpā avait lancé une sévère réprimande à l'encontre de Mār Milēs de Ray, évêque de Suse, et de son parti. Les Actes de Milēs tiennent rigueur à Pāpā de son attitude autoritaire à l'encontre de ses homologues (AMS II, 1891, p. 266-268). Les auteurs postérieurs se sont fait l'écho de cette dissension (Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, Abbeloos, Lamy, III, 1877, p. 27-30 ; Mari Ibn Suleyman, Gismondi 1899, p. 7). Pāpā, irrité par les accusations et les reproches de Milēs qui l'enjoignait à se conformer à l'humilité évangélique, frappa le livre saint pour faire éclater son droit : « Parle, parle, évangile ! » Une paralysie partielle aurait alors châtié l'évêque irrespectueux (Chabot 1902, p. 290). Siméon Bar Sabba'e, son archidiacre, aurait été consacré à sa place à son corps défendant. Cependant, Barhebraeus, comme la *Chronique d'Arbèles*, n'évoque pas explicitement une déposition (Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, Abbeloos, Lamy, II, 1875, p. 29-30 ; Mingana 1907, p. 121-122), et peut-être faut-il envisager l'élection de Siméon comme un co-épiscopat temporaire.

L'ensemble des textes souligne pourtant la reconnaissance implicite de la primauté de Séleucie-Ctésiphon par les communautés de Babylonie ; l'affaire s'explique par l'attitude de Pāpā, désireux de légaliser cette autorité « naturelle » de l'antique siège de Koḥē. Le texte du synode de Dadišō', en 424, rapporte toute une correspondance apocryphe du primat de Séleucie avec les « Pères occidentaux », et même avec la mère de Constantin, Hélène (Kmosko 1907, p. 667-675 ; Mai 1838, p. 163-164 ; de Vries 1964, p. 437 et 447-449 ; Kawerau 1985, p. 66). Cette littérature, fabriquée en faveur de la primauté exclusive de ce siège, réhabilite totalement Pāpā en stigmatisant ses adversaires. Mais l'évêque de Suse, Milēs, n'est pas seul dans son hostilité ; la *Chronique de Séert* fait la recension de six évêques qui avec lui s'opposèrent à Pāpā (Scher 1907a, p. 236 [26]) : Gadyaw de Gundēšāpūr ; 'Awdišō' de Kaškar (Chabot 1902, p. 272) ; Yoḥannan de Maišān ; Andreas de Bēth-Mīraq (Šād-Šāpūr) ; Abraham de Šūstar ; David de Perath d-Maišān (Baṣra). Le parti de Milēs représente, face à Pāpā, la tradition perse (Milēs est d'ailleurs un nom persan couramment attesté, Justi 1895, p. 206b ; Nöldeke 1920 2, p. 7, n. 3) et les évêques rassemblés autour de lui appartiennent à la sphère méridionale de l'empire, Bēth-Hūzayē, Perse et Mésène. Leur rivalité pourrait s'expliquer par l'appartenance ethnique et communautaire à un milieu puisque les origines de Pāpā bar Aggai ont partie liée à l'espace mésopotamien (Mari Ibn Suleyman, Gismondi 1899, p. 7-8). Plus tard, à la fin du VIII^e s., le patriarche Timothée I constatait certains glissements comportementaux dans le diocèse du Hūzistān : sous l'influence des coutumes mazdéennes, les prêtres élamites « ont une conduite plus inspirée par les principes païens et par les lois des mages

de Zoroastre que par le christianisme » (*Lettre IV*, Bidawid 1956, p. 20 ; Braun 1953, p. 50-51 ; texte, p. 78-79 ; Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, Abbeoos, Lamy, III, 1877, p. 170-172).

La Susiane, terre de révolte

L'organisation ecclésiastique établie par le synode de Mār Isaac en 410, sanctionnée par le roi Yazdegerd I, accorda un sort particulier à la Susiane déchirée par des rivalités de préséance. Il fut décidé que les trois chefs des Églises du Bēth-Hūzayē resteraient à la tête de leurs communautés : ceux de Suse, de Šūštar et d'Hormizd-Ardešīr. En revanche, le siège métropolitain, objet des convoitises des évêques de Bēth-Lapaṭ et de Karkā d-Lāḡān, était placé sous tutelle catholique. Le titulaire de Séleucie choisit de donner l'autorité métropolitaine au siège de Bēth-Lapaṭ, à condition qu'il ne reste qu'un seul évêque en place (il y avait en effet à cette date plusieurs évêques rivaux dans la ville) (Chabot 1902, p. 272).

Après l'élection de Dadišō^c sur le siège primateal en 421-422, des dissidents se groupèrent, dirigés par l'évêque d'Hormizd-Ardešīr, Baṭāi. Parmi les contestataires de la primauté de Séleucie figure Bar Šabta, évêque de Suse. Tous refusaient d'entériner le décret de déposition prononcé contre eux par Dadišō^c au début de son catholicat. Ces réprouvés répandirent des calomnies et, pour accélérer la déchéance du primate, cherchèrent un soutien auprès des Perses qui appuyèrent leur mouvement en faisant incarcérer Dadišō^c (Chabot 1902, p. 288). L'intervention de Théodose II contribua à sa libération et trente-six évêques, dont Agapit de Bēth-Lapaṭ, l'assurèrent de leur loyauté.

Le schisme d'Élisée et Narsai (524 à 537) eut des conséquences importantes dans le Bēth-Hūzayē. Autour de Mār Aba, artisan des réconciliations, se groupèrent des villes épiscopales de la région : Suse, Šūštar, Hormizd-Ardešīr, Karkā d-Lāḡān et Bēth-Lapaṭ. La dissidence entre les deux prétendants au catholicat avait provoqué des rivalités contestataires pour chaque siège de la région. Ainsi, un Hūzite du nom d'Abraham bar 'Awdmīhr, probablement diacre de l'Église d'Hormizd-Ardešīr, s'était fait illégalement consacrer évêque par trois évêques de Mésène. Il profita d'une absence de Paul, titulaire officiel du siège de Bēth-Lapaṭ, pour soulever la ville et occuper l'église de Mihrbuzid (Chabot 1902, p. 324-332). Condamné devant les instances juridiques du Bēth-Hūzayē, il réussit à s'échapper et disparaît. Élisée de Šūštar fut confirmé contre Simon de Nisibe, usurpateur du siège dont il avait élargi la juridiction jusqu'aux localités environnantes, Šūrag et Rām-Hormizd (Chabot 1902, p. 321-324).

Au VIII^e s., la province offre encore un exemple de dissidence. Au moment de l'élection contestée de Timothée I au siège du patriarcat (780), Éphrem de Gundēšāpūr, candidat et premier métropolitain au rang des électeurs, fit décréter sa déposition en un synode de treize évêques réunis à Dayr Pēthion. Cette dissidence devait durer deux ans. Déjà au moment de l'élection au patriarcat de Ḥnānīšō^c II, le métropolitain d'Élam et ses évêques suffragants, dont celui de Suse, avaient refusé toute participation, se coupant de Séleucie de 773 à 775.

B. Succession épiscopale

Le rang ecclésial de Suse

Le rang du métropolitain dont dépend Suse dans les synodes de l'Église orientale est établi en fonction de l'ancienneté de son évangelisation, liée traditionnellement à la figure apostolique de Mār Māri. Cette origine prestigieuse revendiquée par les Églises du Bēth-Hūzayē situe cette

province ecclésiastique au deuxième rang devant celle de Nisibe, de Phérat, de Hedayab (Adiabène), du Bēth-Garmai, de Rēw-Ardešīr et de Merw. D'autre part, la proximité des résidences royales (passion de Jacques l'Intercis, *AMS* II, 1891, p. 540) favorisa sans conteste le choix administratif ecclésial. L'évêque de Kaškar était néanmoins considéré comme le bras droit et l'auxiliaire du catholicos, gouvernant son diocèse après sa mort, durant le temps de vacance du siège. Le métropolitain du Bēth-Hūzayē, évêque de Bēth-Lapaṭ, venait après le siège de Séleucie-Ctésiphon. L'importance de son rôle électoral se révéla tout particulièrement lors du schisme qui opposa Élisée à Narsai, précisément suscité par l'absence des évêques de Kaškar et de Bēth-Lapaṭ au moment du choix patriarcal.

Ce classement par préséance fut fixé au synode de Mār Isaac en 410 (Chabot 1902, p. 272) ; 'Awdīšō^c de Nisibe le reprend dans sa Collection des canons VIII, 15 (Mai 1838, p. 141), insistant sur les pouvoirs étendus de chaque siège à la mort de son prédécesseur. L'ordre déterminé au synode de Joseph en 554 négligeait le siège de Kaškar, et magnifiait le rang honorifique de la métropole du Bēth-Hūzayē (Chabot 1902, p. 109-110 et 366-367). Administrativement, Suse était le quatrième évêché suffragant de Gundēšāpūr/Bēth-Lapaṭ, après Karkā d-Lāḡān, Hormizd-Ardešīr et Šūštar. Au moment de sa destruction par Šāpūr II, Suse perdit son statut de *šahrestān*, attribué à Karkā d-Lāḡān, appelée du nom honorifique Ērān-xwarrah-Šāpūr[-šahrestān] (Gyselen 1989, p. 75). Le siège épiscopal y fut transféré. Pourtant, par la suite, les Actes des synodes de l'Église syrienne orientale comportent explicitement les signatures des évêques des deux centres urbains : en 420, Čaumaī pour Karkā et Douqa pour Suse (Chabot 1902, p. 42 et 283), en 497 Emmanuel et Papaī de Suse (Chabot 1902, p. 63 et 311), en 544 Šalmaī et Kosrau (Chabot 1902, p. 70 et 321 ; 78-79 et 331), en 554, 576... Un double mouvement est ainsi repérable : la création d'un siège diocésain dans la circonscription impériale nouvellement créée, et le maintien, après une vacance probable de quelques décennies, de celui de Suse. Lors du transfert de fonction sur Karkā, l'Église adaptait sa juridiction à la situation nouvelle tout en conservant les anciennes prérogatives de Suse.

Les évêques de Suse

Les Actes des synodes de l'Église syrienne orientale fournissent les noms des évêques du siège de Suse. Le synode de Mār Isaac en 410 précise que l'évêque de Bēth-Lapaṭ, siège métropolitain, administrera les villes de Karkā d-Lāḡān, Hormizd-Ardešīr, Šūštar, Šūš et leurs évêques. La liste épiscopale se compose ainsi :

- Passage de Mār Māri.
- Vers 330, Milès.

Les sources ne parlent plus du siège épiscopal de Suse après les persécutions, à l'instar de celui de Karkā d-Lāḡān après 379, ou de celui d'Hormizd Ardešīr vers 340.

- Zouqa, présent au concile de Mār Isaac en 410, où il est confirmé évêque de Suse.

- Douqa, signataire au synode de Mār Yahbalaha I en 420. Peut-être s'agit-il du nom précédent, dont l'orthographe et la prononciation (lorsqu'elle est spirantisée) restent quasi homonymes.

- Bar Šabta est réprouvé au synode de 424 ; son indisciplinisme lui avait déjà valu une déposition du temps d'Isaac et de Yahbalaha I. Sans doute, la contemporanéité de ces personnages révèle-t-elle une page mouvementée de l'histoire ecclésiastique locale. Lors de l'annonce de la sentence, Dadišō^c explique que sa révolte troubla les fidèles : n'acceptant pas sa destitution, Bar Šabta souleva la Susiane qui refusa de reconnaître cette excommunication.

– Vacance de 77 années : siège épiscopal non pourvu ou absence de représentation aux synodes ?

– Papiā refuse de se rendre au Bēth-Aramāyē sur convocation du catholicos Mār Babāi en 497. Sur les trois listes de signataires disponibles, l'évêque de Suse ne figure que dans la seconde, adhérant postérieurement aux conclusions par envoi d'une lettre (Chabot 1902, p. 620). Le métropolitain du Bēth-Hūzāyē avait déjà choisi de s'abstenir de toute participation ainsi que son clergé ; sous menace d'anathématisation, un diacre, Pusaī, est signataire, mais au nom d'un nouveau métropolitain, Marwāi, vraisemblablement successeur de Papiā.

– Bouzaq. La *Chronique de Séert* parle d'un évêque de Suse, Bouzaq, mort pendant le schisme d'Élisée et Narsai, avant 537. Ce prélat avait un archidiacre du nom de Paul qui s'illustra dans une action charitable envers le roi Khosrau I. Celui-ci se souvint de lui qui, « seul parmi tous les habitants de Suse », avait abreuvé ses soldats et ses bêtes assoiffés par grande chaleur (Scher 1950, p. 153 [61]). Il le récompensa en l'élevant à la dignité de catholicos après le schisme. La lecture du toponyme de Suse est ici problématique, et celle d'al-Ahwāz (Hormizd-Ardešīr) serait à privilégier dans le contexte de ce passage.

– Khosrau. En 544, le patriarche Mār Aba entreprend un synode ambulant après le schisme qui divisait le patriarcat (Chabot 1902, p. 85 et 339-340). L'évêque de Suse, « le saint ami du Christ », rejoint Aba dans la ville de Zizwarda, près de Kaškar, afin de participer à la pacification des communautés chrétiennes divisées (Chabot 1902, p. 71 et 321). De là, ils gagnent la Mésène, puis le Bēth-Hūzāyē : Hormizd-Ardešīr, puis, après la Perse, Šūštar et Bēth-Lapaī. Les Actes des synodes conservent des lettres de Mār Aba ; la deuxième est consacrée aux villages du pays de Šūš, Ašga et Rīg. Le patriarche y fait une catéchèse à la demande de Khosrau soucieux de rétablir la pureté de la foi de certains fidèles devenus tétradites ; leurs croyances trinitaires étaient marquées par une dissociation ontologique entre l'humanité de Jésus et sa divinité messianique (Chabot 1902, p. 550-553). Khosrau signe les résultats du concile (Chabot 1902, p. 79 et 331). Il est encore en exercice sous le catholicos Joseph en 554 (Chabot 1902, p. 109 et 366) et adhère à son synode par lettre et sceau en 24^e place.

– Adūrhormizd accepte les clauses du synode d'Ézéchiél tenu en 576 sous le roi Khosrau. Il figure en 14^e position derrière trois métropolitains dont celui du Bēth-Hūzāyē, Dalai. C'est pratiquement à la même place que se trouve un homonyme au synode suivant en 585 ; sans doute est-ce le même évêque.

– Jacques. Les assemblées convoquées par Sabarišō' ne portent pas mention d'une présence de l'évêque de Suse. Il faut attendre celui de Grégoire I en 605, soit vingt années après Adūrhormizd (Chabot 1902, p. 214 et 479).

– Baršauma. J.M. Fiey place ensuite un évêque à Suse du nom de Baršauma (Fiey 1993, p. 135). Il est connu pour son altercation avec le catholicos Išō'yahb II. Vers 630, lors de l'ambassade officielle persane envoyée par la reine Borān aux Romains pour conclure une paix définitive, Išō'yahb, à la tête de la délégation, rejoignit l'empereur Héraclius à Alep. Soumis à une enquête doctrinale, le catholicos se conforma à la foi byzantine, ce que lui reprocha vivement Baršauma (Thomas de Marga, *Le livre des gouverneurs*, Budge, I, 1893, p. 69-70 ; II, p. 123-127). Notons qu'entre 650 et 659, lors de la révolte de la Perside et du Bēth-Qatrāyē contre le patriarche, le Bēth-Hūzāyē, lui, restera fidèle ; c'est même l'évêque de Šūštar, Giwargis, qui sera choisi parmi la délégation patriarcale pour les pourparlers avec Simon, métropolitain de Rēw-Ardešīr

(Duval 1904, 187). Or, à cette même époque, le neuvième évêque de Karkā porte le nom de Baršauma. Il semble bien que nos chroniqueurs ecclésiastiques aient confondu les deux personnages, faisant de Baršauma un titulaire du siège de Suse (Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, Abbeloos, Lamy, III, 1877, p. 116 ; Le Quien, II, 1740, p. 1191-1192).

– La *Chronique anonyme* de I. Guidi rapporte qu'à l'époque du calife Omar (634-644), au moment de la conquête d'Abū Mūsā, le commandant perse Hormizdān fut battu en Susiane et nombre d'habitants de la région furent massacrés, parmi lesquels une délégation menée par Georges, évêque de la ville d'Ulay, 𐩣𐩬𐩪𐩥 ; (Guidi 1903, p. 30, I, 19-20). E. Sachau a rapproché cette dénomination de l'Εὐλαῖος, fleuve de Suse, et supposé que le siège portait anciennement ce nom (Sachau 1919, p. 42).

Suse fut conquise par les Arabes en quelques jours et les notables massacrés ; l'évêque ainsi que de nombreux clercs, presbytres et diacres périrent dans une effusion de sang à Šūštar, comme à Hormizd-Ardešīr (Guidi 1903, p. 30-31). Cependant les chrétiens conservèrent généralement une neutralité favorable aux conquérants. Mari Ibn Suleyman, 'Amr et Barhebraeus rapportent qu'Išō'yahb III chercha à gagner les faveurs des envahisseurs (Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique*, Abbeloos, Lamy, III, 1877, p. 115-118 ; Gismondi 1899, p. 54 ; 1897, p. 31). Après la tourmente de la conquête, les sources se taisent sur un intervalle de plus de deux cents ans.

– Išō' ou Māran Zhā est consacré « évêque de Šošān » d'Élam vers la première moitié du IX^e siècle. D'après Thomas de Marga, c'était l'un des quarante-deux moines de Bēth-Āwé choisi pour la charge épiscopale. Parmi ses compagnons, Rabban Georges, le métropolitain, fut élu évêque d'Élam avant d'être patriarche (Budge, I, 338 ; II, 1893, p. 447-449). M. Le Quien le présente cependant dans la liste épiscopale d'Hormizd-Ardešīr (Le Quien, II, 1740, p. 1193).

– Išō'yahb. Šliba évoque cet évêque de Suse qui devait être placé sur le siège de Hulwān en tant que métropolitain en 893 (Gismondi 1897, p. 80).

Lors des fouilles de J. de Morgan, un petit relief en stuc d'art chrétien a été mis au jour, datant de cette époque (IX^e s.). Mesurant 13,6 cm de haut sur 8,3 cm de large, il représente une sainte enveloppée d'un long drapé sous une arcature terminée par deux colonnettes l'encadrant. P. Amiet apparente l'ensemble, inédit, à l'art copte (Amiet 1988c, p. 144, fig. 92).

– Macaire au tout début du X^e s., au synode de Jean Bar Išā, dans le cod. syr. BN 354 (Fiey 1970a, p. 144, n. 24).

À cette époque, Karkā d-Lāḏān avait perdu ses prérogatives puisque la ville est en ruine. C'est le siège de Suse qui reprit alors la titularité ; l'évêque du lieu associe le nom de Karkā à celui de son diocèse en seconde composante (*Tables d'Élie de Damas*, Assemani 1725, p. 458-459). Suse devient le troisième évêché suffragant de Gundēšāpūr. La *Chronique de Séert* signale d'ailleurs que les habitants de la résidence royale détruite ont été transportés à Suse même (Scher 1907b, p. 288 [78]). Les chroniqueurs arabes opèrent souvent la confusion anachronique, désignant le pasteur de Karkā d-Lāḏān comme évêque de Suse. Ainsi Isaac, « évêque de Karḥ al-Sūs » chez 'Amr et Šliba, ancien moine du couvent de Rabbān Šāpūr le thaumaturge, dans la région d'Ahwāz (Gismondi 1897, p. 58 ; 33). Un disciple de Mār Aba, Moïse, participa en 576 au synode d'Ézéchiél ; il est présenté par la *Chronique de Séert* comme évêque de Karḥ al-Sūs (Scher 1950, p. 171 [79]). Cette *Chronique* (Scher 1907b, p. 296 [86]), suivie par Mari Ibn Suleyman (Gis-

mondi 1899, p. 14), se singularise par ailleurs en exposant l'origine susienne de Siméon Bar Sabba'e ; dans ce contexte confus et hagiographique, ces textes feraient en fait allusion à Karkā d-Lādān, cadre des Actes de sa passion.

– Yahbalaha en 1257. D'après l'historien arabe 'Amr Ibn Mattai, il assiste au sacre du patriarche Makkīha II (1257-1265) (Gismondi 1897, p. 69).

– Yūhanna en 1265, son successeur, participe à la cérémonie d'inhumation de Makkīha, ainsi qu'à la consécration de Yahbalaha III.

Les documents se taisent désormais sur le christianisme à Suse.

Des communautés mixtes en Susiane

L'existence de communautés mixtes est l'une des caractéristiques de la vie ecclésiale dans le Bēth-Hūzayē. La prise d'Antioche par Šāpūr I a particulièrement marqué le christianisme de cette région par la venue à Gundēšāpūr de Démétrianus, évêque d'Antioche, unique exemple d'un primat déporté avec sa communauté, des prêtres et des diacres – fait rapporté par la *Chronique de Séert* (Scher 1907b, p. 221 [11]). Démétrianus, toujours considéré à Antioche, malgré son exil, comme patriarche en titre (il ne sera remplacé qu'en 260 par Paul de Samosate), ne serait pas le véritable fondateur du siège de Gundēšāpūr (Eusèbe, *HE* VI, XLVI, 4 ; VII, v, 1-2 ; Bardy 1923, p. 141-169 ; Peeters 1924, p. 288-314). À la mort du patriarche en 260, son successeur, Ardaq, est d'origine syrienne, du milieu déporté.

Les Actes des synodes orientaux nous ont conservé trace en Susiane des survivances de ces communautés originaires de l'empire romain oriental, soulignant leur intégration dans la structure ecclésiale locale. En 424, au synode de Dadīšō', le métropolite de Gundēšāpūr, Agapit, y tient une place prépondérante ; sa signature était déjà apposée au synode précédent en 420 sous Yahbalaha (Chabot 1902, p. 283-285). Ce nom évoque une origine grecque (Chabot 1902, p. 276-277 ; Fiey 1969, p. 239-240). Au synode antérieur, réuni par Mār Isaac en 410, les conclusions de l'assemblée portent signature de deux évêques pour la ville de Šūstar, 'Awdīšō' et Simon Barduq. Simon est vraisemblablement le successeur de 'Awdīšō' ; peut-être faut-il le considérer comme coadjuteur avant son élection épiscopale. Il s'agit de deux noms syriaques qui pourraient rappeler la présence de déportés à Šūstar ; aux autochtones, s'étaient mêlés des « romains » d'origine araméenne ou grecque. Plus tard, la communauté est dirigée par un évêque du nom de Stéphanus, qui participa au synode d'Išō'yahb I en 585 (Chabot 1902, p. 423). Une croix carrée de type grec fut découverte dans les environs immédiats de Šūstar, à cinq km vers l'est-nord-est, par la mission archéologique française en Iran, sur le site de Taht i-Kaisar, gravée sur une paroi rocheuse à l'entrée d'une grotte vraisemblablement habitée. Cette caverne relevait d'un ensemble plus vaste, composé d'une petite dizaine de grottes semblables difficiles à dater, – emplacement peut-être choisi par des moines –. Un évêque du nom de Paulus est titulaire du siège de Karkā d-Lādān en 544, à la tête d'une communauté de chrétiens perses (les 19 concitoyens qui l'accompagnent au synode portent des noms persans, Chabot 1902, p. 352). Ce patronyme est néanmoins courant en milieu chrétien.

À la frontière de la Susiane et du Fārs, dans le voisinage d'Arraḡān (Rām-Kavād), Jean de Dailam implanta au vi^e s. un monastère bilingue syriaque/perse (*Liber castitatis*, Chabot 1896, n° 116 ; version syriaque de la *Vie* de Jean de Dailam, Brock 1981-1982, p. 123-131, ms. Harvard syr. 38 du xiv^e s., et le ms. Cambridge Add. 2020 du

vii^e ; Fiey 1960, p. 201 [7]). Ce modèle monastique existait déjà en Iran depuis le temps des premières déportations (Scher 1907b, p. 222 [12]). Des prisonniers syriens d'Amid et de Theodosiopolis capturés par Kavād I auront pu être installés dans cette région, à l'instar des déportés de Martyropolis (d'après al-Dinawari, Guirgass 1888, p. 68). Ce monastère à double composante aurait survécu jusqu'au xiii^e siècle.

C. Pèlerinage et monachisme

Les reliques de Daniel et les chrétiens de Suse

La population chrétienne était fière de la présence, à Suse, de la précieuse relique de Daniel. Un itinéraire de pèlerinages, le *De situ terrae sanctae* de Theodosius, compilation achevée en 518, place Suse sur un parcours de sanctuaire à sanctuaire (Franceschini et Weber 1965, p. 124, §30) : y sont vénérés le corps de Daniel, et les trois enfants de la fournaise (cf. Dn III, 23-90). Vers 600, l'empereur Maurice avait réclamé à Khosrau le corps du prophète en remerciement de son aide militaire et le roi le lui avait accordé. L'opposition farouche et la prière des chrétiens, soutenus par Šīrīn, épouse du souverain, provoquèrent le tarissement des sources et le refus des bêtes de travailler. Le corps fut donc rapporté à Suse (Sébéos, *L'histoire d'Héraclius*, Macler 1904, p. 29-30).

Lors de la conquête de la ville par les Arabes, le tombeau de Daniel fut ouvert ; ar-Raud al-mi'tār relate que lors de ces événements, quelques livres (*kutub šuhuf*) y furent trouvés. Achetés pour 24 dirhems, ils furent expédiés au Šām – Palestine (Oppenheimer 1983, p. 433 ; Christensen 1944, p. 252-253). Abū Sabra, qui avait devancé Abū Mūsā à la tête des troupes arabes, choisit de laisser le corps de Daniel dans son tombeau, situé au pied de la citadelle. Cependant, d'après la *Chronique anonyme* éditée I. Guidi, les nouveaux maîtres du sol occupèrent la « maison de Mār Daniel » dont ils dérobèrent le trésor amassé là depuis les temps de Cyrus et Darius. La chasse en argent dans laquelle était déposé le corps embaumé fut emportée (Guidi 1903, p. 30). Le même texte précise que pour certains Perses, le corps aurait été celui de Darius ; l'historiographe arménien Sébéos estime quant à lui que le cercueil, en bronze, était celui du roi mythique Kay Kāyūš (Sébéos, *L'histoire d'Héraclius*, Macler 1904, p. 29). D'après Balāduri, le corps du prophète se trouvait à Babylone ; les habitants de Suse, souffrant de la sécheresse, auraient prié les Babyloniens de leur donner le corps de Daniel pour obtenir la pluie (Schwarz 1921, p. 560-563 ; cf. Netzer 1993, p. 657-660). Commentant le récit matthéen de la venue des mages à Bethléem, Denys Bar Šalībī situe lui aussi à Babylone la « maison de Daniel » (Sedláček et Chabot 1906, p. 71). L'historien Tabarī situe la mort de Daniel à Suse ; le tombeau aurait été édifié sur ordre du calife Omar b. al-Qaṭṭāb (634-644 ; Nöldeke 1879, p. 58). Un litige, rapporté par Muqaddasī (Goeje 1906, p. 417, 4), opposa même les habitants de Šūstar et de Suse qui se disputaient la relique de ce faiseur de pluie. Mais la tradition commune est représentée par le récit d'Išṭahrī, historien mort en 951 (repris par Ibn Hauqal). « On m'a rapporté – mais Dieu le sait mieux que moi – qu'au temps d'Abū Mūsā al-Aš'arī, on y a trouvé un coffre. Les gens disaient qu'il y avait à l'intérieur les ossements du prophète Daniel. Les « gens du Livre » [i.e. juifs et chrétiens] le faisaient processionner d'oratoire en oratoire pour avoir sa bénédiction et, lorsqu'ils souffraient de la sécheresse, pour avoir la pluie. Cependant, Abū Mūsā s'empara du coffre et, avec, se rendit à un cours d'eau, à la Porte de Suse ; il le déposa dans un bras de la rivière à sec. Il fit construire là trois tombeaux en brique, mit le coffre

Périodes d'attestation	Séleucie- Ctésiphon	Bêth-Lapaç (Gundēšāpūr)	Karkā d-Lāqān	Hormizd- Ardešīr	Šūstar	Suse	Rām-Hormizd	Mihragān Qadaq
Temps apostoliques 256-260 260 330 341	[Mār Māri]	<u>Démétrianus</u> Ardaq						<i>Le Mihragān Qadaq dépendait de la province d'Élam; il est identifié au Bêth- Mihragāyē, jumelé avec Ispahān</i>
·? (339-379) 410	Isaac	Gadyaw † Sabina † Anaria † Mavama † Adona † Yazdidad Mare bar Sabta Sila Agapit	anonyme	Yohannan †	'Awdišō' Simon Barduq	Milès († 340)		
420 424	Yahbalaha Dadišō'	"	Šawma'ī " († 430)	Baṭai / 'Abda'ī Baṭai	Gūra Milès 'Awdišō' Pusa'ī Yazdegord	Douqa/Z... bar Sabta		Aphraate (Ispahān)
486 497	Acace Baba'ī	Papā Marwa'ī	Paul bar Qaqa'ī Salomon Emmanuel [Samuel?]	Baṭai Sila		Papa'ī Marwa'ī		Abraham (d-Bêth Miraqāyē)
schisme Élisée/Narsa'ī (524-537) ante 544	Paul* (537)	Jaṣūb		Būzaq († ante 537) Paul* (534) Gabriel de Merw Sila	Élisée		[? et] Simon de Nisibe (condamné en 544)	
544	Aba I	Paul	Salma'ī	"	"	Kosrau		
554	Joseph I	Simon	Sūrin	"	"	"		Joseph Ahrōn (Ispahān)
576	Ezéchiel	Dala'ī	Moïse	David	Daniel	Adūthormizd	Mihr Šāpūr. 'Anān Išō'	
585	Išō'yahb I	Baraz		"	Étienne	"		
605	Giwargis I		Pusa'ī	Pusa'ī	Alhišma	Jaṣūb Baršauma anonyme († 639-641)		Sūrin (Mihraḡa)
vers 630 Conquête arabe. ante 646 646	Išō'yahb II	Yohannan Mār Emmeh* Serge						
650-659	Išō'yahb III	Giwargis de Kafra Yohannan bar Marta*	Isaac	anonyme († vers 650) Théodore		Giwargis		
680	Yohannan bar Marta*							
685-700 ante 751	Henanīšō' I Aba II	Narsa'ī anonyme Jaṣūb Éphrem			[Abraham]			
773-795	Henanīšō' II Timothée I (780/99-823)	Serge	anonyme (795-798)		[Grégoire]			
799-804	Giwargis Ibn al-Sayyah (803)			bar Sahdē	Abraham de Ga'ī (794/5) Emmanuel		Išō' bar Nōn	
835-837 837-848	Sawrišō' II Abraham II	Aba Théodose* (projet de transfert du siège vers Bêth-Lapaç)		Michel de Kaškar (848)				
853	Théodose* Abraham					Išō' ou Māran Zḡā		
884	Yohannan II	Paul			Abraham (ante 853)			
891		Šāpūr						
893-899	Yohannan III	Théodore*				Išō'yahb		
900	Théodore*							
905	Yohannan IV	Gabriel	Le titulaire du siège de Karkā porte désormais le titre d'évêque de Suse.	Simon	Salomon	Makarios		
960	Emmanuel I	Giwargis						
986	Awdišō' I	Daylam ou Henanīšō'						
987-997 ante 1012	Māri b. Tobi	Sawrišō'		Emmanuel*				'Awdišō' (Ispahān)
1012 ante 1064	Yohannan VI Yohannan VII	Emmanuel* Sawrišō' Zanbur*						
1064-1072	Sawrišō' Z *	Étienne Abū 'Amr († 1074)						
1074-1090	Awdišō'	Sawrišō' (1076)						
1111-1132	Étie II	Thomas (transféré au Bêth-Garmal)						'Awdišō' (Ispahān)
1176	Étie III	Yohannan						
1222	Sawrišō' IV	Yuwaniš						
1256-1265	Makikha II	'Awdišō' Étie				Yahbalaha (1257) Yūhanna		
1265	Denḡa I							
1281	Yahbalaha III	Mār Ni'ma						
1318	Timothée II	Joseph						

Tableau synoptique des évêques connus de Susiane

- " Même évêque encore en titre
 * Même personnage dont la fonction ecclésiastique évolue
 [] Personnalité dont l'épiscopat n'est pas vraiment sûr
 † Martyr
 ‡ Date certaine de décès

Nom Evêques de Bêth-Lapaṭ qui ne sont pas métropolitains

Sources et études consultées pour l'établissement du tableau synoptique :

Assemani 1719-1728 ; Bedjan 1890-1897 ; Bidawid 1956 ; Braun 1953 ; Brooks et Chabot 1910 ; Chabot 1902 ; Festugière et al. 1983 ; Fiey 1969 et 1970a ; Gismondi 1897 et 1899 ; Guidi 1903 ; Le Quien 1740 ; Mariani 1956 ; Nau 1913 ; Peeters (éd.) 1954 ; Potts 1999, 410-431 ; Scher 1907a, 1907b, 1950 et 1983.

dans l'un de ces tombeaux, les referma tous trois et les couvrit de terre. Ensuite, il ouvrit de nouveau le passage de l'eau de manière à ce que tout le courant du fleuve s'écoulât par-dessus, et jusqu'à ce jour, le fleuve coule sur eux. Si quelqu'un descend au fond de l'eau, il trouvera ce tombeau » (Goeje 1870, p. 93, 3 ; Schwarz 1921, p. 562-563). D'après Ibn Hauqal, les processions des chrétiens et des juifs se faisaient autour du tombeau (Kramers 1939, 253-254). Le métropolitain de Nisibe en 1002, Élie, cite parmi les grandes figures bibliques reposant en terre d'Orient la dépouille du prophète à Suse (Assemani 1719, p. 306). Lorsque Benjamin de Tudèle visita Suse en 1167, le cercueil de Daniel était enfermé dans une chaise de verre suspendue par une chaîne de fer sous le pont séparant les deux parties de la ville. Pour satisfaire les Susiens des deux rives, et face aux récriminations des habitants des quartiers plus pauvres de l'autre côté du fleuve, le sultan seldjoukide Sandjar avait procédé à ce « jugement de Salomon » (Adler 1907, p. 52-53). Au début du XIII^e s., le tombeau se trouvait encore à Suse au témoignage de Yaḡūt (Barbier de Meynard [éd.] 1970, p. 327) ; à la fin du siècle, Qazwinî pensait qu'Abū Mūsā avait trouvé le corps de Daniel à Tustar (i.e. Šuštār, Wüstenfeld 1848-1849, II, p. 114, 20). Au siècle suivant, Abū-l Fidā ne vit autour du tombeau que des jardins et Mostowfi signale seulement sa présence à l'ouest de la ville (Reinaud, de Slane 1940, p. 314, 2).

Le calendrier syriaque oriental de Bar Bahlūl place au 21 décembre le jour de la mort du prophète Daniel ; outre cette date, la communauté nestorienne de Suse le célébrait pendant les semaines dites de Mār Eliya (Fiey 1988, p. 267). Ainsi, au début du XI^e s., le culte était encore célébré par les chrétiens de Suse.

Le monachisme

Les Actes de Milès présentent l'amorce de l'évangélisation au Bêth-Razīqāyē ; Milès, protagoniste principal, est temporairement accompagné par deux solitaires, qui retournent à leur monastère une fois la mission accomplie. Le lieu d'implantation du bâtiment n'est pas précisé. Le saint avait autrefois résidé quelque temps chez un ermite de Mésène dont il avait adopté le mode de vie ascétique, pratiqué à son retour en Élam. Avec un moine-compagnon, il fit périr par ses prières le dragon Nušpha, long de trente-deux coudées (Labourt 1904, p. 70 ; AMS II, 1891, p. 268). À Suse même, les traces de structure monastique sont pratiquement inexistantes, plus apparentes dans les environs de Gundēšāpūr et de Karkā d-Lādān. L'un des indices les plus anciens de telles implantations remonte à l'époque de Šāpūr II, puisque des moines et des consacrées sont comptés au nombre des victimes. Ainsi la Passion de sept vierges parmi les fameux quarante martyrs persans (AMS II, 1891, p. 346), ou encore celle de Badma en 376, mage converti, devenu supérieur d'un couvent de sept religieux dans la campagne de Bêth-Lapaṭ (AMS II, 1891,

p. 347-351 ; BHO, n° 131). Selon la légende de Mār Awgīn (mort en 363), fort mal documentée, l'un de ses disciples, Siméon, était originaire du Bêth-Hūzāyē. Thomas de Marga raconte qu'après avoir été béni par Awgīn, il partit avec soixante-douze frères, chacun ayant pour mission de fonder un monastère là où la grâce divine le conduirait. Mais nul ne sait s'il revint au pays (Thomas de Marga, *Livre des gouverneurs*, Budge, I, 1893, cxxx). Il faut en fait attendre le VII^e s. pour que des monastères apparaissent plus sûrement dans les sources littéraires. Šliba, compilateur du XIV^e s., célèbre le couvent fondé dans la région de Šuštār par Rabbān Šāpūr, dont l'activité monastique s'exerça jusqu'à l'époque du patriarche Išō'yabb III (649-659) ; la *Chronique de Séert* évoque son apostolat parmi les montagnards, *al-akrād* (Scher 1983, 54, 460 [140]). Son monastère, que J.M. Fiey, sur le témoignage de Yaḡūt, place à al-Dūlāb au sud de Šuštār, rayonna sur toutes les villes de la Susiane : en 680/681, viennent le rejoindre Jean I bar Martha et Isaac (Gismondi 1897, p. 57-58 ; Fiey 1969, p. 247). Ils furent promus à un brillant avenir, l'un évêque de Gundēšāpūr, l'autre de Karkā d-Lādān. Des disciples essaieront et peupleront la Susiane de couvents dépendants de la fondation-mère (*Liber castitatis*, Chabot 1896, p. 38-39, n° 79 ; p. 44, n° 99 ; *Chronique de Séert*, Scher 1983, p. 599 [279]). La renommée du couvent de Rabbān Šāpūr y attire Isaac de Ninive, qui, après avoir démissionné de sa charge épiscopale, y restera jusqu'à sa mort ; l'un de ses contemporains et compatriotes du Qatar, Dadišō', y rédigea quelques-uns de ses commentaires (Fiey 1969, p. 247 ; Brock 1995, xxii-xxiii).

Établie à la convergence d'axes commerciaux très fréquentés, Suse a incontestablement bénéficié de mouvements missionnaires et marchands, dont témoignent quelques traditions d'évangélisation en partie liées à Edesse. Dans cette perspective, il est vraisemblable que les prisonniers des déportations de Šāpūr I soient venus approfondir, étendre et consolider les premiers ferments du processus de christianisation. Les conditions favorables d'installation incitaient ces étrangers à s'intéresser au développement de leur pays d'accueil. Elles devaient avoir des conséquences fondamentales pour l'expansion ultérieure du christianisme en Susiane, province-tête des régions ecclésiastiques de l'Église de Perse.

C. et F. JULLIEN

H. ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

5 R 35 : cf. Rawlinson 1880

J.-B. Abbeloos 1885, « Acta sancti Maris apostoli », *Analecta Bollandiana* 4, Bruxelles, 42-138. — J.-B. Abbeloos, T.J. Lamy 1872-1877, *Gregorii Barhebraei. Chronicon ecclesiasticum* 1-3, Louvain. — ABL = R.F. Harper 1892-1914, *Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the K(ouyunjik) Collection(s) of the British Museum*, Chicago (14 vol.). — P.R. Ackroyd 1968, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century B.C.*, Londres. — R.McC. Adams 1962, « Agriculture and Urban Life in Early Southwestern Iran », *Science* 136, 109-122. — M.N. Adler 1907, *The Itinerary of Benjamin of Tudela, Critical Text, Translation and Commentary*, New York, Londres. — A. Aeschmann 1959, *Le prophète Jérémie*, Paris. — AFF = Hinz 1969. — al-Istakhri : voir Goeje (éd.) 1927. — al-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Le Caire, Ḥalabi 1388-1396/1968-1976 (30 vol.). — J.R. Alden 1987, « The Susa III Period »,

in F. Hole (éd.), *The Archaeology of Western Iran. Settlement and Society from Prehistory to the Islamic Conquest*, Washington D.C., 157-170. – G. Algaze 1989, « The Uruk Expansion: Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization », *Current Anthropology* 30, 571-610. – A. Alizadeh 1985, « A Tomb of the Neo-Elamite Period at Arjan, near Behbahan », *AMI NF18*, 49-73 ; 1996-1997, « Iranian Prehistoric Project », *The Oriental Institute 1996-1997 Report*, 49-56. – Allotte de la Fuÿe 1908-1920, *Documents présargoniques* 1-5, Paris. – Allotte de la Fuÿe et al. 1928 = Allotte de la Fuÿe, F. Cumont, R. de Mecquenem 1928, *Numismatique. Épigraphie grecque. Céramique élamite* (= MDP XX), Paris ; 1934 = Allotte de la Fuÿe, N.T. Belaïew, R. de Mecquenem, J.-M. Unvala 1934, *Archéologie, métrologie et numismatique susiennes* (= MDP XXV), Paris. – AMI = *Archäologische Mitteilungen aus Iran*. – P. Amiet 1959, « Les antiquités orientales de la collection H. de Genouillac conservées au musée départemental des antiquités de Seine Maritime à Rouen », *RArts* 9/2, 80-84 ; 1960, « Le temple ailé », *RA* 54, 1-10 ; 1962 (en coll. avec J. Nougayrol), « Le sceau de Sumirapa, roi de Tuta », *RA* 56, 169-174 ; 1963, « Les bronzes du Luristan de la collection Coiffard », *RLMF*, 11-18 ; 1966, *Élam*, Auvers-sur-Oise ; 1967, « Antiquités parthes et sassanides », *RLMF*, 273-282 ; 1968 (en coll. avec G. Dossin), « Un sceau-cylindre assyrien », *RA* 62, 27-30 ; 1969, « Notes d'archéologie iranienne », *RLMF*, 325-338 ; 1970a, « Une masse d'armes présargonique de la collection M. Foroughi », *RA* 64, 9-16 ; 1970b, « Orfèvrerie sassanide au Musée du Louvre », *Syria* 47, 51-64 ; 1972a, *Glyptique susienne des origines à l'époque des Perses achéménides. Cachets, sceaux-cylindres et empreintes antiques découverts à Suse de 1913 à 1967* (= MDP XLIII), Paris (2 vol.) ; 1972b, « Les ivoires achéménides de Suse », *Syria* 49, 167-191 ; 319-337 ; 1973, « Glyptique élamite. À propos de documents nouveaux », *ArAs* 26, 3-45 ; 1973a, « La glyptique de la fin de l'Élam », *ArAs* 28, 3-32 ; 1976, « Contribution à l'histoire de la sculpture archaïque de Suse », *CDAFI* VI, 47-82 ; 1979, « Archaeological Discontinuity and Ethnic Duality in Elam », *Antiquity* 53, 195-204 ; 1980, « Trois colliers iraniens », *RLMF*, 88-90 ; 1985, « Quelques témoins des contacts de Suse avec les pays du Levant au I^{er} et II^e millénaires », in J.-M. Durand, J.-R. Kupper (éds.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, 9-15 ; 1986, *L'âge des échanges inter-iraniens 3500-1700 av. J.-C.* (= *Notes et documents des musées de France* 11), Paris ; 1987, « Temple sur terrasse ou forteresse ? », *RA* 81, 99-104 ; 1988a, « Les modes d'utilisation des sceaux à Suse au IV^e millénaire », *AMI NF* 21, 7-16 ; 1988b, « Élam et Bactriane », *L'Asie centrale et ses rapports avec les civilisations orientales des origines à l'Age du Fer. Actes du colloque franco-soviétique*, Paris, 19-26 novembre 1985 (= *MAFAC* 1), Paris, 27-30 ; 1988c, *Suse. 6000 ans d'histoire*, Paris ; 1990, « La naissance de l'écriture ou la vraie révolution », *RB* 97, 525-541 ; 1992a, « Bronzes élamites de la collection George Ortiz », *AMI NF* 25, 81-89 ; 1992b, « Tiaras élamites », *SMEA* 30, 257-265 ; 1992c, « Sur l'histoire élamite », *IrAnt* 27, 75-94 ; 1994a, « Un sceau trans-élamite à Suse », *RA* 88, 1-4 ; 1994b, « Un sceau-cylindre syrien de Naucratis », *RA* 88, 169-173 ; 1994c, « Vivre et penser dans l'Antiquité orientale. À propos de sceaux récemment acquis », *RLMF* 19-26 ; 1994d, « Quelques sceaux élamites » in H. Gasche, M. Tanret,

C. Janssen, A. Degraeve (éds.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= *MHEO* 2), Leuven, 59-66 ; 1995, « Marcel Dieulafoy », *Enc. Ir.*, VII, 399-401. – P. Amiet, M. Tosi 1978, « Phase 10 at Shahr-i Sokhta : Excavations in Square XDV and the Late 4th Millennium B.C. Assemblage of Sistan », *EW* 28, 9-31. – AMS = *Bedjan 1890-1897*. – AN = *Archives Nationales*. – B.-W. Anderson 1962, « Exodus Typology in Second Isaiah », *Mélanges J. Muilenburg*, New York, Londres, 177-195. – B. André-Salvini, M. Salvini 1989, « Réflexions sur Puzur-Inšušinak », *IrAnt* 24, 53-78. – S. Appelbaum 1974, « The Organization of the Jewish Cities in the Diaspora », in S. Safrai, M. Stern (éds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* 1, Assen, 464-503. – ARAB : *Ancient Records of Assyria and Babylonia* ; II = Luckenbill 1968. – ARM = *Archives Royales de Mari* ; 9 = Birot 1960. – J.P. Asmussen 1989, « Bible III. Chronology of Translations of the Bible », *Enc. Ir.*, IV, 203-209. – S. Asthana 1984, « The Place of Shaddad in Indus-Iranian Trade », *Frontiers of the Indus Civilization. Festschrift Wheeler*, New-Delhi, 353-361. – ASS = *Delehay et Peeters 1894-1925*. – J.S. Assemani 1719-1728, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* 1-3, Rome. – S.E. Assemani 1748, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* 1-3, Rome. – J. Assfalg 1966, « Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126* », *Oriens christianus* 50, 19-36. – Augé et al. 1979 = C. Augé, R. Curiel, G. Le Rider 1979, *Terrasses sacrées de Bard-e Néchandeh et Masjid-i Solaiman. Les trouvailles monétaires* (= MDP XLVI), Paris. – P. Auvray 1970, « Ézechiel », *DBS*, VII, 759-791. – N. Avigad, B. Mazar 1975, « Beth She'arim », *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, I, 229-347, Londres. – M.-J. Aynard 1957, *Le prisme du Louvre AO 19.939*, Paris.

E. Badian 1977, « A Document of Artaxerxes IV ? », in K.H. Kinzl (éd.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies Presented to F. Schachermeyr*, Berlin, New-York, 40-50 ; 1994, « Darius III », *Enc. Ir.*, VII, 51-54. – C. Barbier de Meynard 1865, *Les Prairies d'Or* II, Paris ; 1970 [1861] (éd.), *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris [Amsterdam]. – G. Bardy 1923, *Paul de Samosate. Étude historique* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents* 4), Louvain, Paris. – S.A. Baron 1952, *Social and Religious History of the Jews* I, New York. – A. Barucq 1952, *Esther. La Bible de Jérusalem*, Paris. – A. Baumstark 1901, « Abūl-ī-Barakāts nichtgriechisches Verzeichnis der 70 Jünger », *Oriens christianus* I, 240-275. – G. Bayan 1930, « Le synaxaire arménien de Ter Israël », *Patrologia Orientalis* XXI/1, Paris. – T.W. Beale 1973, « Early Trade in Highland Iran : A View from a Source Area », *World Archaeology* 5, 133-148 ; 1978, « Bevelled Rim Bowls and Their Implications for Change and Economic Organization in the Late Fourth Millennium B.C. », *JNES* 37, 289-313. – P.-A. Beaulieu 1993, « An Episode in the Fall of Babylon to the Persians », *JNES* 52/4, 241-261. – P. Bedjan 1890-1897, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* 1-7, Leipzig, Paris ; 1895, *Vie de Yahbalaha, de trois autres patriarches, et de quelques laïcs nestoriens*, Paris. – G.M. Bellelli 1984, « Nuove acquisizioni alla toreutica iranica antiqua », *OAR* 23,

- 183-189. — E. Benveniste 1932, « Une apocalypse pehlevie : le Zāmāsp-Nāmak », *RHR* 106, 337-380. — P.-R. Berger 1973, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (= AOAT 4/1), Neukirchen-Vluyn ; 1975, « Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch », *ZA* 64, 192-234. — J.C. Berman 1987, « Ceramic Production and its Implications for the Sociopolitical Organization of the Susa Phase Susiana », *Paléorient* 13/2, 47-60. — P. Bernard 1976, « Les traditions orientales dans l'architecture gréco-bactrienne », *JA* 264, 245-275. — C. Bezold 1882, *Die Achämenideninschriften. Transcription des Babylonischen Textes, nebst Übersetzung, textkritischen Anmerkungen und einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis. Mit dem Keilschrifttexte der kleineren Achämenideninschriften autographiert von Paul Haupt* (= AB 2) Leipzig. — Bezold, Cat. = C. Bezold 1889-1899, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection*, Londres (5 vol.). — J. Bickerman 1991 [1984], « The Babylonian Captivity », *The Cambridge History of Judaism* 1, 342-357. — R.J. Bidawid 1956, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (= *Studi e Testi* 187), Vatican. — F. Bidez, F. Cumont 1938, *Les Mages hellénisés* 1-2, Paris. — BIN = *Babylonian Inscriptions in the Collections of J.B. Nies* (New Haven, Londres). — M. Birot 1960, *Textes administratifs de la salle 5* (= TCL 30 = ARM 9), Paris, 1985, « Les chroniques "Assyriennes" de Mari », *MARI* 4, 219-242. — A.D.H. Bivar 1983, « The Political History of Iran under the Arsacids », *CHI* 3/1, Cambridge, 21-99. — E. Bleibtreu 1999, *Ein vergoldeter Silberbecher der Zeit Assurbanipals im Miho Museum* (= *Afo Beih.* 28), Horn. — J. Blenkinsopp 1966, « La tradition de l'exode dans le second Isaïe », *Concilium* 20, 41-48. — P.-E. Bonnard 1972, *Le Second Isaïe. Son disciple et ses éditeurs*, Paris. — C. de Boor (éd.) 1887, *Theophylacte Simokatta. Historiae*, Leipzig. — R. Borger 1965, « Der Aufstieg des Neubabylonischen Reiches », *JCS* 19, 59-78 ; 1996, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden. — J. Börker-Klähn 1970, *Untersuchungen zur altelamischen Archäologie*, Inaugural Dissertation der Freien Universität Berlin. — J. Bottéro 1957, *Textes économiques et administratifs* (= ARM 7), Paris. — R. Boucharlat 1979 (en coll. avec A. Labrousse), « Une sucrerie d'époque islamique sur la rive droite du Chaour à Suse. I. — Description et essai d'interprétation des structures », *CDAFI* x, 155-176 et 230-234 ; 1984, « Monuments religieux de la Perse achéménide. État des questions », *Temples et sanctuaires* (= TMO 7), Lyon, 119-135 ; 1985, « Suse, marché agricole ou relais du grand commerce. Suse et la Susiane à l'époque des grands empires », *Paléorient* 11/2, 71-81 ; 1987a (avec la coll. de J. Perrot et D. Ladiray), « Les niveaux post-achéménides à Suse, secteur nord [Fouilles de l'Apadana-Est et de la Ville Royale-Ouest (1973-1978)] », *CDAFI* xv, 145-311 ; 1987b, « Suse à l'époque sassanide : une capitale prestigieuse devenue ville de province », *Mesopotamia* 22, 357-366 ; 1990, « La fin des palais achéménides de Suse : une mort naturelle » in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 225-233 ; 1997, « Susa under Achaemenid Rule » in J.E. Curtis (éd.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period : Conquest and Imperialism*. 539-331 BC. *Proceedings of a Seminar in Memory of Vladimir G. Lukonin*, Londres, 54-67 ; 2000, « Les autres palais achéménides de Suse », in R. Dittmann, B. Hrouda, U. Löw, P. Mat-thiae, R. Mayer-Opificius, S. Thürwächter (éds.), *Variato Delectat. Iran un der Westen. Gedenkschrift für Peter Calmeyer* (= AOAT 272), Munster, 141-154. — R. Boucharlat, A. Labrousse 1979, « Le palais d'Artaxerxès II sur la rive droite du Chaour à Suse », *CDAFI* x, 21-136. — M. Boyce 1975, *A History of Zoroastrianism* 1. *The Early Period* (= HdOr, Abt. 1, Bd. 8, 1/2/2/1), Leyde ; 1982, *A History of Zoroastrianism* 2. *Zoroastrianism Under the Achaemenians* (= HdOr, Abt. 1, Bd. 8, 1/2/2/2), Leyde ; 1983, « Parthian Writings and Literature », *CHI* 3/2, Cambridge, 1151-1165 ; 1985, « Achaemenid Dynasty », *Enc. Ir.*, I, 414-429 ; 1986, « Arsacid Religion », *Enc. Ir.*, II, 540-541 ; 1987, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, New York. — M. Boyce, F. Grenet 1991, *A History of Zoroastrianism* 3. *Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule* (= HdOr, Abt. 1, Bd. 8, 1/2/2/3), Leyde. — R.J. Braidwood, B. Howe 1960, *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan* (= SAOC 31), Chicago. — H. Brandenburg 1965, *Jesaja*, Giessen (2 vol.). — W. Brandenstein 1932, « Die neuen Achämenideninschriften », *WZKM* 39, 7-97. — O. Braun 1953, *Timothei Patriarchae I Epistolae* I (= CSCO 31, Script. Syr. 75), Louvain ; (= CSCO 30, Script. Syr. 74), Louvain. — P. Briant 1975, « Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique », *JESHO* 18/2, 165-188 ; 1979, « L'élevage ovin dans l'empire achéménide », *JESHO* 22/2, 136-161 ; 1982a, « Colonisation hellénistique et populations indigènes. II », *Klio* 64, 83-98 ; 1982b, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Paris, Cambridge ; 1984, « La Perse avant l'Empire (Un état de la question) », *Iran* 19, 71-118 ; 1996, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris. — J. Briand 1996, « L'édit de Cyrus et sa valeur historique », *Transeuphratène* 11, 33-44. — J. Briand, M.-J. Seux 1977, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris. — J.A. Brinkman 1965, « Elamite Military Aid to Merodach-Baladan », *JNES* 24, 161-166 ; 1968, *A Political History of Post-Kassite Babylonia 1158-722 B.C.* (= AnOr 43), Rome ; 1976, *Materials and Studies for Kassite History* 1. *A Catalogue of Cuneiform Sources Pertaining to Specific Monarchs of the Kassite Dynasty*, Chicago ; 1977, « Mesopotamian Chronology of the Historical Period », Appendix in A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (édit. revue par E. Reiner), Chicago, 335-348 ; 1980, « Forced Laborers in the Middle Babylonian Period », *JCS* 32, 17-22 ; 1984, « Settlement Surveys and Documentary Evidence : Regional Variation and Secular Trend in Mesopotamian Demography », *JNES* 43, 169-180. — S.P. Brock 1978, « The Martyr at the Sasanian Court under Vahrām II. Candida », *Analecta Bollandiana* 96, 167-181 ; 1981-1982, « A syriac life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, 123-189 ; 1995, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The second Part", chapters IV-XLI* (= CSCO 555, Script. Syr. 225), Louvain. — E.W. Brooks, J.-B. Chabot 1910, *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*. Pars Prior (= CSCO 62-63, Script. Syr. 21-23), Paris. — E.G. Browne 1900, « Some Account of the Arabic Work entitled "Nihayatu'l-irab fi akhbari'l-Furs wa'l-Arab" particularly of that part which treats of the Persian Kings », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 32, 195-259. — E.M. Bruins, M. Rutten 1961, *Textes mathématiques de Suse* (= MDP xxxiv), Paris. — C. Brunner 1996 [1983], « Geographical and Administrative Division : Settlements and Economy », *CHI* 3/2, Cam-

- bridge, 747-777. — V.E. Buchner 1978, « Khūzistān », *Encyclopédie de l'Islam*, iv, Leyde, 312-314. — E.A. Wallis Budge 1886, *The Book of the Bee*, Oxford; 1893, *Thomas de Marga. The Book of Governors* 1-2, Londres. — R.W. Burgess 1999, « The Dates of the Martyrdom of Simeon Bar Sabba'e and the "Great Massacre" », *Analecta Bollandiana* 117, 9-47. — P. Buringh 1957, « Living Conditions in the Lower Mesopotamian Plain in Ancient Times », *Sumer* 13, 30-57.
- L. Cagni 1986, « Le fonti mesopotamiche dei periodi Neo-Babilonese Achemenide e Seleucide (VI-III sec. A.C.) », *RBI* 34, 11-53. — O. Callot 1990, « Les monnaies dites "Arabes" dans le nord du golfe Arabo-Persique à la fin du III^e siècle avant notre ère » in Y. Calvet, J. Gachet (éds), *Fouilles françaises de Failaka 1986-1988* (= TMO 18), Lyon, 221-240. — J. Calmard 1995, « Jane Dieulafoy », *Enc. Ir.*, vii, 398-399. — P. Calmeyer 1969, *Datierbare Bronzen aus Luristan und Kirmanshah* (= UAVA 5), Berlin; 1975, « Zur Genese altiranischer Motive. III. Felsgräber », *AMI* NF 8, 99-113; 1978, « Mesopotamien und Iran im II. und I. Jahrtausend » in H.-J. Nissen, J. Renger (éds), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis I. Jahrtausend v. Chr.* XXV. *Rencontre Assyriologique Internationale*, 3. bis 7. Juli 1978 (= BBVO 1), Berlin, 339-348. — Y. Calvet, J. Gachet (éds) 1990, *Fouilles françaises de Failaka 1986-1988* (= TMO 18), Lyon, 1990. — G.G. Cameron 1936, *History of Early Iran*, Chicago; 1948, *Persepolis Treasury Tablets* (= OIP 65), Chicago; 1959, « The "Daiva" Inscription of Xerxes : in Elamite », *WO* 2, 470-476; 1968, « Zoroaster the Herdsman », *IJ* 10, 261-281; 1973, « The Persian Satrapies and Related Matters », *JNES* 32, 47-56. — D. Canal 1978, « La Haute Terrasse de l'Acropole de Suse », *Paléorient* 4, 169-176; 1978a, « Travaux à la terrasse haute de l'Acropole de Suse », *CDAFI* ix, 11-55. — A. Caquot 1972, « Le Judaïsme depuis la captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba », *Histoire des Religions*, ii, Paris, 114-184. — G. Cardascia 1951, *Les archives des Murašû, une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455-403 av. J.-C.)*, Paris. — E. Carter 1970, « Second Millennium Sites in Khūzistān », *Iran* 8, 200-202; 1971, *Elam in the Second Millennium B.C. : The Archaeological Evidence*. Thèse inédite, Université de Chicago; 1978, « Suse "Ville Royale" », *Paléorient* 4, 197-211; 1979, « Elamite Pottery, ca. 2000-1000 B.C. », *JNES* 38, 111-128; 1980, « Excavations in Ville Royale I at Susa : The Third Millennium B.C. Occupation », *CDAFI* xi, 11-134; 1999, « Neuelamische Kunstperiode », *RIA* 9, 283-290. — E. Carter, M. Stolper 1984, *Elam. Surveys of Political History and Archaeology* (= *University of California Publications. Near Eastern Studies* 25), Berkeley, Los Angeles, Londres. — A. Caubet 1992, « Achaemenid Brick Decoration », in P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon (éds), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 223-225. — H. Cazelles 1982, *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, Paris. — CDAFI = *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*. — J. Chabbi 1977, « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques au Khurasan », *Ars Islamica* 46, 5-72; 1978, « Khānqāh », *Encyclopédie de l'Islam*, iv, Leyde, 1057-1058. — J.-B. Chabot 1896, *Le livre de la chasteté composé par Jésudenah, évêque de Baçrah*, Rome; 1901-1904, *Chronique de Michel le Syrien* 1-4, Paris; 1902, *Synodicon Orientale*, Paris; 1904a, « Chronicon ad annum Domini 846 pertinens », *Chronica minora* 2 (= CSCO 4, Script. Syr. 4), Louvain, 121-180; 1904b, « Chronicon maroniticum », *Chronica minora* 2 (= CSCO 4/4), Louvain, 35-37. — R.H. Charles 1929, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Londres. — D. Charpin 1986, « Les Élamites à Subat-Enlil » in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 129-137; 1990, « Une alliance contre l'Élam et le rituel du *lipit napištim* » in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 109-118. — D. Charpin, J.-M. Durand 1983, « Relectures d'ARMT VII », *MARI* 2, 75-115; 1991, « La suzeraineté de l'empereur (sukkalmaḥ) d'Élam sur la Mésopotamie et le "nationalisme" amorrite », *Mésopotamie et Élam. Actes de la XXXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Gand, 10-14 juillet 1989 (= MHEO 1), Gand, 59-66. — M.-L. Chaumont 1958, « Le culte d'Anāhītā à Staxr et les premiers Sassanides », *RHR* 158, 154-175; 1964, « Les Sassanides et la christianisation de l'empire iranien au III^e siècle de notre ère », *Revue de l'Histoire des Religions* 165, Paris, 164-202; 1971, « Études d'histoire parthe. I. Documents royaux à Nisa », *Syria* 48, 143-164; 1973, « Chiliarque et eucropalate à la cour des sassanides », *Iran* 10, 139-161; 1973a, « Études d'histoire parthe. II. Capitales et résidences des premiers arsacides (III^e-I^{er} s. av. J.-C.) », *Syria* 50, 197-222; 1984, « Études d'histoire parthe. V. La route royale des Parthes de Zeugma à Séleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore de Charax », *Syria* 61, 63-107; 1988, *La christianisation de l'empire iranien* (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain. — L. Cheikhō (éd.) 1906-1909, *Eutychiūs. Annales* II (= CSCO 7), Beyrouth. — N. Chevalier (éd.) 1997, *Une mission en Perse 1897-1912*, Paris. — CHI 4 = Frye (éd.) 1975. — A. Christensen 1944 [1936], *L'Iran sous les sassanides*, Copenhague; — M. Civil 1974, « Medical Commentaries from Nippur », *JNES* 33, 329-338; 1985, « On Some Texts Mentionning Ur-Namma », *Or* 54, 27-45; 1996, « Sin-iddinam in Emar and S.U.A. = Šimaški », *NABU* 41. — M. Civil, E. Reiner (éds) 1974, *The Series HAR-ra = ḫubulla Tablets XX-XXIV (Prepared by B. Landsberger)* (= MSL 11), Rome. — A.T. Clay 1912, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur Dated in the Reign of Darius II* (= PBS 2/1), Philadelphie. — C. Clemen 1939, « Die Gottesvorstellung im alten Iran », *ZMR* 54, 169-184. — M. Clermont Ganneau 1906, « Note sur deux alabastra israélites archaïques découverts à Suse, Mission de Morgan », *CRAIB*, 237-248. — S. Cleuziou, Th. Berthoud 1982, « Early Tin in the Near East », *Expedition* 24, 14-19. — D.J.A. Clines 1991, « In Quest of the Historical Mordecai », *Vetus Testamentum* 41/2, 129-136. — M. Cohen 1958, *La grande invention de l'écriture*, Paris (3 vol.). — S.W. Cole, L. De Meyer 1999, « Tepti-aḫar, King of Susa, and Kadašman-^dKUR.GAL », *Akkadica* 112, 44-45. — S.W. Cole, H. Gasche 1998, « Second- and First-Millennium BC Rivers in Northern Babylonia », in H. Gasche, M. Tanret (éds), *Changing Watercourses in Babylonia. Towards a Reconstruction of the Ancient Environment in Lower Mesopotamia* (= MHEM 5/1), Gand, Chicago, 1-64. — M.A.R. Colledge 1986, *The Parthian Art* (= *Iconography of Religions*. Section 14 : Iran. Fasc. 3), Leyde. — A. Condamin 1908, « Le serviteur de Jahvé », *RB* 5, 162-181; 1936, *Le Livre de Jérémie*, Paris (5^e éd.). — G. Contenau, R. Ghirshman

- 1933, « Rapport préliminaire sur les fouilles de Tépé Giyan près de Néhavend (Perse). Première Campagne 1931. » *Syria* 14, 2-11. – **M.-D. Coogan 1976**, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula. – **CSCO** = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* : 1, 2 : voir Guidi 1903 ; 4 : voir Chabot 1904a ; 11 : voir Duval 1904 ; 15/16 : voir Sedlacek et Chabot 1906 ; 31 : voir Braun 1953 ; 62, 63 : voir Brooks et Chabot 1910 ; 467, 468 : voir Kawerau 1985 ; 499 : voir Chaumont 1988 ; 555 : voir Brock 1995. – **F. Cumont 1893**, « Notes sur un passage des Actes de S. Mari », *Revue de l'instruction publique en Belgique* 36, 372-378 ; 1927, « Deux anses d'amphores rhodiennes trouvées à Suse », *Syria* 8, 49-52 ; 1928, « Inscriptions grecques de Suse publiées d'après les notes de Bernard Haussoullier », *MDP* xx, 77-98 ; 1930, « Nouvelles inscriptions grecques de Suse », *CRAIB*, 208-220 ; 1931, « Inscriptions grecques de Suse », *CRAIB*, 233-250 ; 1932, « Nouvelles inscriptions grecques de Suse », *CRAIB*, 271-286 ; 1932a, « Une lettre d'Artaban III à la ville de Suse », *CRAIB*, 238-260 ; 1939, « Portrait d'une reine parthe trouvé à Suse », *CRAIB*, 330-341. – **E. Cuq 1931**, « Les actes juridiques susiens », *RA* 28, 47-71 ; 1932, « Le droit élamite d'après les actes juridiques de Suse », *RA* 29, 149-182. – **W. Cureton 1864**, *Ancient Syriac Documents*, Londres. – **J. Curtis 1993**, « William Kennett Loftus and his Excavations at Susa », *IrAnt* 28, 1-55.
- E. Dabrowa 1998**, « Zeugnisse zur Geschichte der parthischen Susiana und Elymaïs » in J. Wiesehöfer (éd.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquium, Eutin (27.-30. Juni 1996)* (= *Historia-Einzelschriften* 122), Stuttgart, 417-424. – **DAFI** = *Délégation Archéologique Française en Iran*. – **M.A. Dandamayev 1972**, « Connections Between Elam and Babylonia », *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art & Archaeology. Tehran-Isfahan-Shiraz. 11th-18th April 1968*. I, Téhéran, 258-264 ; 1975, « La politique religieuse des Achéménides », *ActR* 24, Téhéran, Liège, 193-200 ; 1985, « Achæmenes », *Enc. Ir.*, I, 414 ; 1986, « Šušān in the Murašû Documents » in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 289-290 ; 1989a, *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leyde ; 1989b, « Bible I. The Bible as a Source for Median and Achaemenid History », *Enc. Ir.*, IV, 199-200 ; 1990, « Cambyses », *Enc. Ir.*, IV, 726-729 ; 1993, « Cyrus II the Great », *Enc. Ir.*, VI, 516-521. – **DB** = *Darius, inscription de Behistun*. – **L. De Meyer 1961**, « Une famille susienne du temps des sukkalmahhu », *IrAnt* 1, 8-19 ; 1966, « Een Tilmoeniet te Susa », *OrGand* 3, 115-117 ; 1973, « Epart Sukkalmah ? » in M.A. Beck, A.A. Kampman, C. Nijland, J. Ryckmans, *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae* (= *NINO* 4), Leyde, 293-294 ; 1982, « Les structures politiques en Susiane à l'époque des Sukkalmah », *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, Bruxelles, 92-97 ; 1986, « Les archives d'Igibuni » in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, 75-77. – **E. De Waele 1981**, « Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah, près d'Izeh, Mālamir », *IrAnt* 16, 45-62. – **N.C. Debevoise 1938**, *A Political History of Parthia*, Chicago. – **F. Decret 1979**, « Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romains et sassanides », *Recherches augustiniennes* 14, 91-152. – **G. del Monte, J. Tischler 1978**, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (= *RGTC* VI), Wiesbaden. – **L. Delaporte 1910**, *Catalogue des cylindres orientaux et des cachets assyro-babyloniens, perses et syro-cappado-ciens de la Bibliothèque Nationale*, Paris ; 1920-1923, *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental. Avec le concours de M. Fr. Thureau-Dangin pour la partie épigraphique*. I. Fouilles et missions. II. Acquisitions, Paris. – **J.A. Delaunay 1976**, « Remarques sur quelques noms de personne des archives élamites de Persépolis », *StIr* 5, 9-31. – **M. Delcor 1971**, *Le Livre de Daniel*, Paris. – **H. Delahaye, P. Peeters 1894-1925**, *Acta Sanctorum*, Bruxelles. – **J. Deshayes 1958**, « Marteaux de bronze iraniens », *Syria* 35, 284-293. – **P. Devos 1966**, « Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques », *La Persia e il Mondo Greco-Romano*, Rome, 213-225. – **H.B. Dewing 1971**, *Procope. Les guerres, Livres I-II*, Londres. – **E. Dhorme 1912**, « Cyrus le Grand », *RB* 9, 22-49 ; 1913, « La religion des Achéménides », *RB* 10, 15-35. – **Diakonoff et al. 1976-1979** = I.M. Diakonoff, V.A. Livshits, D.N. MacKenzie 1976-1979, *Parthian Economic Documents from Nisa*, Londres (3 vol.). – **I.M. Diakonoff 1993**, « Cyaxares », *Enc. Ir.*, VI, 478-479. – **I.M. Diakonoff, N.B. Jankovska 1990**, « An Elamite Gilgameš Text from Argištihenele, Urartu (Armavir-blur, 8th century B.C.) », *ZA* 80, 102-120. – **I.M. Diakonoff, V. Livshits 1960**, *Dokumenty iz Nisy*, Moscou. – **J. Dieulafoy 1887**, *La Perse, la Chaldée, la Susiane. Relation de voyage*, Paris ; 1888, *À Suse, journal des fouilles, 1884-1886*, Paris ; 1884-1889, *L'art antique de la Perse*, Paris (5 vol.) ; 1885, « Fouilles à Suse. Campagne 1884-1885 », *RA* 6/2, 48-69 ; 1887, « Fouilles à Suse. Campagne 1885-1886 », *RA* 9/1, 1-9 ; 1888, « Le Livre d'Esther et le palais d'Assuérus », *Conférence faite à la Société des Études Juives le 14 avril 1888* ; 1893, *L'Acropole de Suse d'après les fouilles exécutées en 1884, 1885, 1886 sous les auspices du musée du Louvre*, Paris ; 1913, *Les antiquités découvertes et rapportées par la mission Dieulafoy, 1884-1896*, Paris. – **F. Dolbeau 1990**, « Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee », *Analecta Bollandiana* 108, 51-70. – **Dollfus et al. 1983** = G. Dollfus, A. Hesse, N. Miller 1983, *Djowi et Bendebal. Deux villages de la plaine centrale du Khuzistan (Iran) (5e millénaire avant J.-C.)*. *Travaux de 1975, 1977, 1978* (= *CDAFI* xiii), Paris. – **G. Dollfus 1971**, « Les fouilles à Djaffarabad de 1969 à 1971 », *CDAFI* 1, 17-161 ; 1978, « Djaffarabad, Djowi, Bendebal : Contribution à l'étude de la Susiane au V^e millénaire et au début du IV^e millénaire », *Paléorient* 4, 141-167. – **F.McG. Donner 1981**, *The Early Islamic Conquests*, Princeton. – **G. Dossin 1927**, *Autres textes sumériens et accadiens* (= *MDP* xviii), Paris ; 1962, « Bronzes inscrits du Luristan de la collection Foroughi », *IrAnt* 2, 149-164 ; 1972, « Memnon, fondateur de Suse », *ARBB*, 324-339. – **DP** = *Allotte de la Fuyé 1908-1920*. – **A. Dräffkorn Kilmer 1963**, « The First Tablet of Malku = Šarru Together with its Explicit Version », *JAOS* 83, 421-446. – **G.R. Driver 1957/1965**, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Oxford. – **S.R. Driver 1905**, « The Book of Daniel », *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, Cambridge. – **J. Duchêne 1986**, « La localisation de Huhnur » in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 65-74. – **J.**

- Dumarçay 1984**, « L'architecture de Mundigak », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 73, 47-66.
- **G. Dumezil 1950**, « Dieux cassites et dieux védiques, à propos d'un bronze du Louristan », *RHA* 11, 18-37.
- **J.-M. Durand 1986**, « Fragments rejoints pour une histoire élamite », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 111-128; **1988**, « *Iggurki », *NABU* 34; **1994**, « L'Empereur d'Élam et ses vassaux » in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= *MHEO* 2), Leuven, 15-22; **2000**, « MDP x, 85 », *NABU* 39).
- **R. Dussaud 1930**, « Haches à douille de type asiatique », *Syria* 11, 245-271; **1935**, « Motifs et symboles du IV^e millénaire dans la céramique orientale », *Syria* 16, 375-392; **1949**, « Anciens bronzes du Louristan et cultes iraniens » *Syria* 26, 196-229.
- **R. Duval 1904**, *Īšō'yahb III patriarcha. Liber epistularum* (= *CSCO* 11, Script. Syr. 11), Louvain.
- **R.H. Dyson 1966**, *Excavations on the Acropolis at Susa and Problems of Susa A, B and C*. Thèse inédite, Université de Harvard; **1968**, « Early Work on the Acropolis at Susa. The Beginning of Prehistory in Iraq and Iran », *Expedition* 10/4, 21-33.
- D.O. Edzard 1957**, *Die « zweite Zwischenzeit » Babylonien*, Wiesbaden.
- **D.O. Edzard, G. Farber 1974**, *Die Orts- und Gewässeramen der Zeit der 3. Dynastie von Ur* (= *RGTC* II), Wiesbaden.
- **D.O. Edzard, G. Farber, E. Sollberger 1977**, *Die Orts- und Gewässeramen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit* (= *RGTC* I), Wiesbaden.
- **E. Ehlers 1980**, *Iran. Grundzüge einer geographischen Landeskunde* (= *Wissenschaftliche Länderkunde* 18), Darmstadt.
- **R.W. Ehrich (éd.) 1992**, *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago (2 vol.).
- **W. Eilers 1971**, « Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders » in W. Eilers (éd.), *Festgabe Deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, Stuttgart, 156-166; **1982**, *Geographische Namengebung in und um Iran*, Munich; **1987**, *Iranische Ortsnamenstudien*, Vienne.
- **EKI = König 1965**.
- **J. et A.G. Elayi 1992**, « Nouvelle datation d'une tombe achéménide de Suse », *StIr* 21, 265-269.
- **M. Ellenbogen 1962**, *Foreign Words in the Old Testament, Their Origin and Etymology*, Londres.
- **EIW = Hinz et Koch 1987**.
- **I. Eph'al 1978**, « The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th centuries B.C. », *Or* 47, 80-87.
- **J. Epping, J.N. Strassmaier 1888**, « Arsaciden-Inscriben », *ZA* 3, 129-158; **1889**, « Inschriften von Napopolassar und Smerdis », *ZA* 4, 106-152; **1890**, « Neue babylonische Planeten-Tafeln », *ZA* 5, 341-366; **1891**, « Neue babylonische Planeten-Tafeln », *ZA* 6, 89-102; 217-244; **1893**, « Der Saros-Canon der Babylonier nach der Keilschrift-Tafel Sp. II 71 des Britischen Museums », *ZA* 8, 149-178.
- **Eutychius = voir Cheikhho (éd.)**.
- A. Falkenstein 1959**, *Sumerische Götterlieder. I. Teil* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, historisch-philologische C/Klasse* I), Heidelberg.
- **FAOS 7 = I.J. Gelb, B. Kienast 1990**, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (= *FAOS* 7), Stuttgart.
- **H. Farber 1974**, « Eine elamische Inschrift aus der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends », *JAS* 64, 74-86.
- **A.-J. Festugière et al. 1983**, *Sozomène. Histoire ecclésiastique 2* (= *SC* 306), Paris.
- **A. Feuillet 1949**, « Isaïe », *DBS*, IV, 647-729.
- **J.M. Fiey 1960**, « Jean de Daylam et l'imbraglio de ses fondations », *Proche-Orient Chrétien* 10, 195 [1]-211 [17]; **1967**, « Auteur et date de la Chronique d'Arbèles », *L'Orient Syrien* 12, 265-302; **1969**, « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales », *Melto* 2, 221-267; **1970**, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (= *CSCO* 310, Subsidia 36), Louvain; **1970a**, « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales (suite) », *Parole de l'Orient* 1, 123-153; **1970b**, « Médié chrétienne », *Parole de l'Orient* 1, 357-384; **1988**, « Sur le calendrier syriaque oriental arabe de Bar Bahlul (942/968 ap. J.-C.) », *Analecta Bollandiana* 106, 259-271; **1993**, *Pour un Oriens christianus novus*, Beyrouth.
- **D. Fleming 1982**, « Darius I's Foundation Charters from Susa and the Eastern Achaemenid Empire », *Afghan Studies* 3-4, 81-87.
- **G. Fohrer 1952**, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin.
- **B.R. Foster 1993**, *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda MD.
- **W. Foy 1900**, « Die neu-elamische Inschrift Art. Sus. a », *WZKM* 14, 277-300.
- **G. Frame 1995**, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-602)* (= *RIMB* 2), Toronto.
- **A. Franceschini, R. Weber (éds) 1965**, *Itineraria et alia Geographica* (= *Corpus Christianorum Series Latina* 175), Turnhout.
- **H.-P. Francfort 1977**, « Le plan des maisons gréco-bactriennes et le problème des structures de type "megaron" en Asie Centrale et en Iran », in J. Deshayes (éd.), *Le Plateau iranien et l'Asie Centrale des origines à la conquête islamique*, Paris, 267-280; **1989**, *Fouilles de Shortugai. Recherches sur l'Asie Centrale protohistorique* 1. Paris.
- **F. Franco 1978-1879**, « Five Aramaic Incantations Bowls from Tell Baruda (Choche) », *Mesopotamia* 13-14, 233-249.
- **C. Frank 1912**, *Zur Entzifferung der altelamischen Inschriften* (= *Anhang zu den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1912*), Berlin.
- **R.N. Frye (éd.) 1975**, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs* (= *CHI* 4), Cambridge; **1983**, « The Political History of Iran under the Sasanians », *CHI* 3/1, Cambridge, 116-180; **1994**, « Darius the Mede », *Enc. Ir.*, VII, 40-41.
- **A. Fuchs 1993**, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen.
- **S. Funk 1891**, *Die Aggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Vienne; **1902**, *Die Juden in Babylonien*, Berlin.
- **G. Furlani 1936**, « Divinità gemelle nel pantheon elamico ? », *SMSR* 12, 51-65.
- Gasche et al. 1998 = H. Gasche, J.A. Armstrong, S.W. Cole, V.G. Gurzadyan 1998**, *Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology* (= *MHEM* 4), Gand, Chicago.
- **Gasche et al. 1998a = H. Gasche, J.A. Armstrong, S.W. Cole, V.G. Gurzadyan 1998a**, « A Correction to Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology », *Akkadica* 108, 1-4.
- **H. Gasche 1973**, *La poterie élamite du deuxième millénaire a.C.* (= *VRS* 1 = *MDP* XLVII), Leyde, Paris; **1997**, « La période Roman Ghirshman », in N. Chevalier (éd.), *Une mission en Perse 1897-1912*, Paris, 168-179.
- **H. Gasche, N. Pons 1991**, « Abū Qubūr 1990. II. Chantier F. Le "Bâtiment Parthe" », *NAPR* 7, 11-33.
- **M. Gassan 1989**, « Hurpatila, roi d'Elammat », *AION* 49/3, 223-229.
- **J.-É. Gautier 1909**, « Le "šit šamši" de Šilhak In Šušinak », *RT* 31, 41-49.
- **J.-É. Gautier, G. Lampre 1905**, « Fouilles de Tépé Moussian », *MDP* VIII, 59-168.
- **F. Gavin 1923**, « Aphraates and the Jews », *JSOR* 7, 95-166.
- **I.J. Gelb 1944**, *Hurrians and Subarians* (=

SAOC 22), Chicago ; 1956, « New Light on Hurrians and Subarians », *Studi in onore Giorgio Levi Della Vida* 1, Rome, 378-392 ; 1974, *A Study of Writing*, Chicago. — A. Gélén 1949, « Le Livre de Jérémie », *DBS*, IV, 858-890 ; 1952, *Jérémie (= Témoins de Dieu 13)*, Paris. — M.-J. Geller 1997, « The last Wedge », *ZA* 87, 43-95. — H. de Genouillac 1905, « Les dieux de l'Élam », *RT* 27, 3-28 ; 1911, *Inventaire des tablettes de Tello 2. Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur (Fouilles d'Ernest de Sarzec en 1894). Deuxième partie (= ITT 2)*, Paris. — GGM 1 = *Marcianus Heracleensis (= Geographi Graeci Minores 1)*, Leyde, 1952. — R. Ghirshman 1938, *Fouilles de Sialk près de Kashan, 1933, 1934, 1937. 1 (= SAL 4)*, Paris ; 1947, « Une saison de fouilles à Suse », *CRAIB*, 444-449 ; 1947-1948, « Une mosquée de Suse du début de l'Hégire », *Bulletin d'études orientales* 12, 77-79 ; 1949, « Un bas-relief d'Artaban V avec inscription en pehlevi-arsacide », *Actes du XXI^e Congrès des Orientalistes*, Paris, 153-155 ; 1950, « Un bas-relief d'Artaban V avec inscription pehlevi-arsacide », *Monuments Piot* 44, 97-107 ; 1950a, « Masjid-i Solaiman : résidence des premiers achéménides », *Syria* 27, 205-220 ; 1952, « Recherches archéologiques dans la Susiane », *CRAIB*, 282-287 ; 1952a, *Cinq campagnes de fouilles à Suse (1946-1951) (= Mémoires de la Mission Archéologique en Iran. Mission de Susiane. Rapports préliminaires 1)*, Paris ; 1952b, « Cinq campagnes de fouilles à Suse, 1946/1951 », *RA* 46, 1-18 ; 1952c, « Recherches archéologiques dans la Susiane », *CRAIB*, 282-287 ; 1953, « Travaux de la mission archéologique en Susiane en hiver 1952-1953 », *Syria* 30, 231-233 ; 1954, *Village Perse-Achémenide (= MDP xxxvi)*, Paris ; 1960, « Une hache votive au nom du roi élamite Šilhak-Inšūšinak (c. 1165-1151) », *Iraq* 22, 210-212 ; 1962, *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris ; 1963, *Perse. Proto-iraniens, Mèdes, Achéménides*, Paris ; 1964, « Suse. Campagne de fouilles 1962-1963. Rapport préliminaire », *ArAs* 10, 3-20 ; 1965, « Suse au temps des sukkalmah. Campagne de fouilles 1963-1964. Rapport préliminaire », *ArAs* 11, 3-21 ; 1966, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) 1. La Ziggurat (= MDP xxxix)*, Paris ; 1966a, « Suse. Campagne de l'hiver 1964/1965. Rapport préliminaire », *ArAs* 13, 3-32 ; 1967, « Suse. Campagne de l'hiver 1965-1966. Rapport préliminaire », *ArAs* 15, 3-27 ; 1968, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) 2. Temenos, temples, palais, tombes (= MDP xl)*, Paris ; 1968a, « Suse au tournant du III^e au II^e millénaire avant notre ère. Travaux de la délégation archéologique en Iran. Hiver 1966-1967. Rapport préliminaire », *ArAs* 17, 3-44 ; 1969, « Les travaux de la Délégation Archéologique Française en Iran », *La Revue Française* 224, 17-24 ; 1976, *Terrasses sacrées de Bard-è Nêchandeh et Masjid-i Solaiman. L'Iran du Sud-Ouest du VIII^e s. av. n. ère au V^e s. de n. ère (= MDP xlv)*, Paris (2 vol.) ; 1976a, « Les Daivadâna », *AcAn* 24, 3-14 ; 1977, « Le harnais de tête en Iran », in M. Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jérusalem, 1-5. — Ph. Gignoux 1968, « L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies », *JA* 256, 219-242 ; 1972, *Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes (= Corpus Inscriptionum Iranicarum. Suppl. Series 1)*, Londres ; 1978, « Les inscriptions en surcharge sur les monnaies du trésor sassanide de Suse », *CDAFI* viii, 137-153 ; 1983, « Titres et fonctions religieuses sassanides d'après les sources syriaques hagiographiques », *AcAn* 28, 191-203 ; 1984, « Pour une nouvelle histoire de l'Iran sassanide », *OLA* 16, 253-262 ; 1986, *Iranisches Personennamenbuch 2/2*, Vienne ; 1991, *Les quatre*

inscriptions du mage Kirdir. Textes et concordances (= Studia Iranica. Cahier 9), Paris ; 1999, « Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après les sources syriaques », *Sifr* 28, 83-94. — G. Giovino 1987, *60 Testi economici della Mesopotamia datati al regno di Ciro (= Suppl. n. 50 agli Annali, vol. 47/1)*, Naples ; 1989, « Ālu-ša-Sušânê, la ville des susiens », *NAPR* 2, 7-8 ; 1994, « Les documents de voyage dans les textes de Persépolis », *Annali* 54, 18-31. — H. Gismonti 1897, *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*. Pars Altera, Rome ; 1899, *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*. Pars Prior, Rome. — J.-J. Glassner 1991 (avec la coll. de F. Grillot), « Les textes de Haft Tépe, la Susiane et l'Élam au II^e millénaire », *Mésopotamie et Élam. Actes de la XXXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*. Gand, 10-14 juillet 1989 (= MHEO 1), Gand, 109-126. — Gh. Gnoli 1985, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris. — Göbl et al. 1960 = R. Göbl, G. Le Rider, G. C. Miles, J. Walker 1960, *Numismatique susienne. Monnaies trouvées à Suse de 1946 à 1956 (= MDP xxxvii)*, Paris. — M.-J. De Goeje (éd.) 1866, *Al-Baldâsori. Liber expugnationis regionum*, Lugduni Batavorum ; 1870, *Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri. Via regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae (= Bibliotheca Geographorum Arabicorum 1)*, Lugduni Batavorum ; 1885, *Ibn al-Faqih al-Hamadani. Kitâb al-boldan (Compendium) (= Bibliotheca Geographorum Arabicorum 5)*, Lugduni Batavorum ; 1889, *Ibn Hordâdbeh. Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik (Via regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae) (= Bibliotheca Geographorum Arabicorum 6)*, Lugduni Batavorum ; 1906 [1876], *al-Muqaddasi. Ahsan al-taqâsim fi ma'arifât al-aqâlim (Descriptio Imperii Moslemici) (= Bibliotheca Geographorum Arabicorum 3)*, Lugduni Batavorum ; 1927 [1870], *Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri. Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik (Via regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae) (= Bibliotheca Geographorum Arabicorum 1)*, Lugduni Batavorum. — G. Goossens 1949, « Artistes et artisans étrangers en Perse sous les Achéménides », *NC* 1, 32-44. — C.H. Gordon 1941, « Aramaic Incantation Bowls », *Orientalia* 9, 276-358. — P. Goubert 1951, *Byzance avant l'Islam 1. Byzance et l'Orient*, Paris. — A.K. Grayson 1974-1977, « The Empire of Sargon of Akkad », *AJO* 25, 56-64 ; 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles (= TCS 5)*, Locust Valley NY, Glückstadt. — A.K. Grayson, E. Sollberger 1976, « L'insurrection générale contre Narâm-Suen », *RA* 70, 103-128. — J.C. Greenfield 1981, « Ahiqar in the Book of Tobit », *Mélanges H. Cazelles*, Paris, 329-336. — P. Grelot 1966, « Les versions grecques de Daniel », *RB* 73, 381-402 ; 1971, « Recension de l'ouvrage de M. Delcor », *RB* 78, 600-615 ; 1974, « La LXX de Daniel et son substrat sémitique », *RB* 81, 5-23. — F. Grenet 1984, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris. — F. Grillot 1970, « À propos de la notion de subordination dans la syntaxe élamite », *JA* 258, 213-236 ; 1977, *Une inscription élamite de Šilhak-Inšūšinak gravée sur le monument en bronze Sb 175 du Musée du Louvre, Thèse 3^e cycle inédite*, Paris ; 1983, « Le "suhter" royal de Suse », *Iran* 18, 1-23 ; 1986, « Kiririša », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 175-180 ; 1988, « À propos d'un cas de "lévirat" élamite », *JA* 276, 61-70. — F. Grillot, F. Vallat 1978, « Le verbe élamite "pi(š)šî" », *CDAFI* viii, 81-84 ; 1984, « Dédicace de Šilhak-Inšūšinak à

- Kiririša », *IrAnt* 19, 21-29. – **B. Groneberg 1980**, *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit* (= RGTC III), Wiesbaden. – **GS** = (*Ghirshman Suse*) lettres qui précèdent le numéro d'inventaire des trouvailles faites par R. Ghirshman à Suse. – **I. Guidi 1903**, « Chronicon anonymum », *Chronica Minora* I (= CSCO 1, Script. Syr. 1), Louvain, 15-29 (texte); (CSCO 2, Script. Syr. 2), Paris, 13-32 (trad.). – **O. Guillaume 1982**, « Nouvelles tessères de Suse », *Syria* 59, 239-256. – **M. Guirgass 1888**, *al-Dinawarī. Kitāb al-Aḥbār al-tiwalī*, Leyde. – **R. Gyselen 1977**, « Trésor de monnaies sassanides trouvé à Suse », *CDAFI* VII, 61-74; 1979, « Un trésor monétaire sassanide tombé dans l'oubli », *Pad Nām-i Yazdān. Travaux de l'Institut d'études iraniennes* 9, 143-149; 1984, « La transition de l'Iran sassanide à l'empire des califes, d'après les monnaies », *CRAIB*, 692-701; 1989, *La géographie administrative de l'empire sassanide. Les témoignages sigillographiques* (= *Res Orientales* 1), Paris. – **R. Gyselen, H. Gasche 1994**, « Suse et Ivān-e Kerkha, capitale provinciale d'Ērān-xwarrah-Šāpūr », *StIr* 23, 19-35.
- F. Haase 1925**, *Altchristliche Kirchengeschichte nach Orientalischen Quellen*, Leipzig. – **E. Haerlinck 1983**, *La céramique en Iran pendant la période Parthe* (ca. 250 av. J.-C. à ca. 225 après J.-C.) (= *IrAnt Suppl.* 2), Gand. – **A. Hakemi 1986**, « Les maquettes de Shahdad : modèles de bâtiments sacrés du troisième millénaire », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 45-49. – **F. Halkin 1968**, « Une liste grecque des douze Églises fondées par les apôtres », *Analecta Bollandiana* 86, 332; 1970, « Nouveau témoin de la liste grecque des douze Églises fondées par les apôtres », *Analecta Bollandiana* 88, 140. – **W.W. Hallo 1957**, *Early Mesopotamian Royal Titles : A Philological and Historical Analysis*, New Haven; 1957-1971, « Gutium (Qutium) », *RIA* 3, 708-720; 1960, « A Sumerian Amphictyony », *JCS* 14, 88-104. – **R.T. Hallock 1969**, *Persepolis Fortification Tablets* (= *OIP* 92), Chicago; 1970, « On the Old Persian Signs », *JNES* 29, 52-55. – **M. Handley-Schachler 1998**, « The Lan Ritual in the Persepolis Fortification Texts », *AchHist* 9, 195-204. – **J. Hansman 1967**, « Charax and the Karkheh », *IrAnt* 7, 21-58; 1978, « The Mesopotamian Delta in the First Millennium », *The Geographical Journal* 144, 49-61. – **P.D. Hanson 1971**, « Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment », *RB* 78, 31-58. – **C. Hardy-Guilbert 1984**, « Les niveaux islamiques du secteur Apadana-Ville Royale », *CDAFI* XIV, 121-209; 1990, « Stucs islamiques de Suse », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran, Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 269-293. – **J. Harmatta 1954**, « Elamika I », *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 4, 287-311 (résumé en russe : 308-311); 1955, « Elamika II », *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 5, Budapest, 281-293 (résumé en russe : 291-293); 1956, « An Old Persian Loan-Word in Elamite », *AcOr B* V/3, 195-203; 1974, « Les modèles littéraires de l'édit de Cyrus », *Acta Iranica* 1, 29-44. – **S. Harmatta 1981**, « Parthia and Elymais in the 2nd Century B.C. », *AcAn* 29, 189-217. – **A. Harnack 1902**, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Leipzig. – **P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon** (éds) 1992, *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York. – **S.S. Hartman 1980**, *Parsism. The religion of Zoroaster* (= *Iconography of Religions*. Section 14 : Iran. Fasc. 4), Leyde. – **J. Haury 1905**, *Procope de Césarée. Opera omnia*, Leipzig. – **B. Haussoulier 1902**, « Dédicace en l'honneur d'Arrhéneides, stratège de la Susiane », *Revue de Philologie* 26, 98; 1903, « Inscriptions grecques de l'extrême-orient grec », *Recueil de mémoires concernant l'archéologie classique, la littérature et l'histoire anciennes dédié à Georges Perrot*, Paris, 155-159; 1923, « Inscription grecque de Suse », in W.H. Buckler, W.M. Calder (éds), *Anatolian Studies Presented to Sir W. Mitchell Ramsay*, Manchester, 187-193. – **W.B. Henning 1952**, « The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak », *Asia Major* 2, 151-178. – **J. Herman 1924**, *Ezechiel übersetzt und erklärt*, Leipzig. – **C. Herrenschildt 1984**, « Deux remarques sur les inscriptions royales achéménides », *StIr* 13, 151-156; 1987, « Note sur la parenté chez les Perses au début de l'empire achéménide », *AHH* 2, 53-67; 1989, « Le paragraphe 70 de l'inscription de Bisotun », *StIr Cah.* 7, 193-208; 1994a, « Manipulations religieuses sous Darius I^{er} », *Mélanges P. Lévêque*, 4, 195-207; 1994b, « Le xwētōdas ou mariage "incestueux" en Iran ancien », in P. Bonte (éd.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 113-125. – **P. Herrero 1976**, « Tablettes administratives de Haft-Tépé », *CDAFI* VI, 93-116. – **E. Herzfeld 1928**, « A new inscription of Darius from Hamadan », *Calcutta Memoirs of the Archaeological Survey of India* 34, 1-7; 1930, « Darios Soter », *AMI* 3/1, 1-11; 1932, « Xerxes' Charta von Persepolis. I. Dareios' Abdankung. II. Alte und Neue Fehler », *AMI* 4/3, 117-129; 1933, « Smerdis und Pseudosmerdis », *AMI* 5/3, 125-142; 1934, « Eine Silberschüssel Artaxerxes I », *AMI* 7/1, 1-8; 1935, *Archaeological History of Iran*, Londres; 1936, « Die Silberschüsseln Artaxerxes der I. und die Fundamenturkunde des Ariamnes », *AMI* 8, 5-51; 1941, *Iran in the Ancient East*, Londres, New York; 1942, « Damascus : Studies in Architecture I », *Ars Islamica* 9, 1-52. – **W. Hinz 1941**, « Zu den altpersischen Inschriften von Susa », *ZDMG* 95, 226-233; 1963, « Elamica », *Or NS* 32, 1-20; 1964, *Das Reich Elam*, Stuttgart; 1965, « The Elamite God GAL », *JNES* 24, 351-354; 1969, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin; 1970, « Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit », *Or NS* 39, 421-440; 1971, « Persia c. 2400-1800 B.C. », *CAH* 1/2, 644-680; 1972, « An Inscribed Ancient Elamite Silver Vase », *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art & Archaeology. Tehran-Isfahan-Shiraz. 11th-18th April 1968*, I, Téhéran, 101; 1973, « Das Sasanidische Felsrelief von Tang-e Qandil », *AMI NF* 6, 201-212; 1973a, « Persia c. 1800-1550 B.C. », *CAH* 2/1, 256-288; 1980-1983, « Kutir-Nahlunte », *RIA* 6, 388-389; 1986, « Zu den elamischen Briefen aus Nineve », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 227-234. – **W. Hinz, H. Koch 1987**, *Elamisches Wörterbuch* (= *AMI Erg.* 17), Berlin (2 vol.). – **H. Hirsch 1963**, « Die Inschriften der Könige von Agade », *AfO* 20, 1-82. – **G. Hoffmann 1966** [1880], *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 7/3), Leipzig. – **A. Hoffmann-Kutschke 1911**, « Zu den altpersischen Keilinschriften von Bagistān », *ZDMG* 65, 302-306. – **F. Hole 1984a**, « A Reassessment of the Neolithic Revolution », *Paléorient* 10/2, 49-60; 1990, « Cemetery or Mass Grave ? Reflections on Susa I », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à*

- Jean Perrot, Paris, 1-14. – G. Hölscher 1924, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen. – J. Hoschander 1923, *The Book of Esther in the Light of History*, Philadelphia. – F. Houssay 1887, « Souvenirs d'un voyage en Perse », *Revue des deux Mondes*, 367-391, et 856-883. – *Ḥudūd al-ʿĀlam* : voir V. Minorsky (éd.) 1970. – H. Humbach, P. Ichaporia 1994, *The Heritage of Zarathushtra. A New Translation of his Gāthās*, Heidelberg. – E.C.D. Hunter 2000 : « Two Incantation Bowls from Babylon », *Iraq* 62, 139-147. – J.-L. Huot 1988, « Les ziggurats mésopotamiennes et l'Asie centrale », *L'Asie centrale et ses rapports avec les civilisations orientales des origines à l'Âge du Fer. Actes du colloque franco-soviétique*, Paris, 19-26 novembre 1985 (= MAFAC 1), Paris, 1-14. – G. Hüsing 1908, « Die Sprache Elams », *Sonderabdruck aus dem 86. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*, Breslau, 1-18.
- Ibn Faḡīl** : voir Goeje (éd.) 1885. – **Ibn Ḥawqal** : voir Kramers et Wiet (éds) 1964. – **Ibn Ḥordādhbeh** : voir Goeje (éd.) 1889. – **Idrīsī** : voir Jaubert (éd.) 1836-1840. – S. Insler 1975, *The Gāthās of Zarathuštra* (= *Acta Iranica* 8), Paris. – **IRSA** = Sollberger et Kupper 1971. – **ITT 2** = Genouillac 1911.
- JA** = *Journal Asiatique*. – T. Jacobsen 1939, *The Sumerian King List* (= AS 11), Chicago ; 1939a, *Cuneiform Texts in the National Museum, Copenhagen, Chiefly of Economical Contents*, Leyde ; 1940, « The Audience Hall of Naramsin and Adjacent Buildings », in H. Frankfort, S. Lloyd, T. Jacobsen, *The Girsu Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar* (= OIP 43), Chicago, 97-115 ; 1941, Rec. de S.N. Kramer 1940, *AJSL* 58, 219-224 ; 1953, « The Reign of Ibbi-Suen », *JCS* 7, 36-47 ; 1978-1979, « Iphur-Kishi and his Times », *AfO* 26, 1-14. – P.A. Jaubert (éd.) 1836-1840, *Géographie, traduite de l'arabe en français*, I-II, Paris. – P. Jensen 1892, « Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften », *WZKM* 6, 47-70 ; 1901, « Alt und Neu-elamitisches », *ZDMG* 55, 223-240. – Jéquier et al. 1905 = G. Jéquier, J. de Morgan, E. Gautier, G. Lampre, A. Jouannin, Allotte de la Fuÿe, H. de Morgan 1905, *Recherches archéologiques. Troisième série* (= MDP VIII), Paris. – A. Jeremias 1916, « Die sogenannten Kedorlaomer-Texte », *MVAG* 21, 69-97. – F. Joannès 1982, *Textes économiques de la Babylonie récente*, Paris ; 1987, « À propos de la tablette cunéiforme de Tell Tawilan », *RA* 81, 147-158 ; 1988, « *ig-gur^{ki} », *NABU* 1 ; 1990, « Textes babyloniens de Suse d'époque achéménide », *CHIr*, 173-180 ; 1991, « L'étain, de l'Élam à Mari », *Mésopotamie et Élam. Actes de la XXXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale. Gand, 10-14 juillet 1989* (= MHEO 1), Gand, 67-76. – C. et E. Julien 1995, *La Bible en exil* (= CPOR 1), Neuchâtel, Paris ; 2001, « La Chronique d'Arbèles. Propositions pour la fin d'une controverse », *OC* 85, 41-83 ; 2002a, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* (= *Res Orientales* 15), Bures-sur-Yvette ; 2002b, « Aux frontières de l'iranité : "nāsrāyē" et "krīstyonē" des inscriptions du mobad Kirdū – Enquête littéraire et historique », *Numen* 49, 282-335. – F. Justi 1895, *Iranisches Namenbuch*, Marburg ; 1963 [1895], *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim [Marburg].
- P. Kahane 1965, *Le Musée d'Israël. Catalogue n° 6 : Archéologie*, Jérusalem. – I. Kärki 1986, *Die Königsinschriften der dritten Dynastie von Ur* (= *StOr* 58), Helsinki. – S.A. Kaufman 1975, « Appendix C : Alphabetic Texts », in McG Gibson, *Excavations at Nippur. Eleventh Season* (= OIC 22), Chicago, Londres, 151-152. – KAV = Schroeder 1920. – T. Kawase 1984, « Female Workers "pašap" in the Persepolis Royal Economy », *ASJ* 2, 19-31. – P. Kawan 1985, *Die Chronik von Arbela* (= CSCO 467, Script. Syr. 199 et CSCO 468, Script. Syr. 200), Louvain. – C.E. Keiser 1971, *Neo-Sumerian Account Texts from Drehem* (= BIN 3), New Haven, Londres. – J. Kellens, E. Pirart 1988, *Les textes vieux-avestiques* 1, Wiesbaden. – R.G. Kent 1933, « The Record of Darius's Palace of Susa », *JAOS* 53, 1-23 ; 1934, « More Old Persian Inscriptions », *JAOS* 54, 34-52 ; 1938a, « The Restoration of Order by Darius », *JAOS* 58, 112-121 ; 1938b, « Old Persian Jottings », *JAOS* 58, 324-350 ; 1953 [1950], *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon* (= AOS 33), New Haven. – M. Kervran 1972, « Une statue de Darius découverte à Suse. Le contexte archéologique », *JA* 260, 235-239 ; 1974 (avec la coll. de M. Azarnoush et C. Hardy), « Les niveaux islamiques du secteur oriental du Tépé de l'Apadana », *CDAFI* IV, 21-41 ; 1977, « Les niveaux islamiques du secteur oriental du tépé de l'Apadana. II. Le matériel céramique », *CDAFI* VII, 75-161 ; 1979, « Une sucrerie d'époque islamique sur la rive droite du Chaur à Suse. II. — Le matériel archéologique », *CDAFI* X, 177-237 ; 1984, « Le bâtiment oriental », *CDAFI* XIV, 40-52 ; 1984a, « Le matériel archéologique », *CDAFI* XIV, 52-93 ; 1984b, « Les éléments de datation », *CDAFI* XIV, 94-96 ; 1984c, « Les niveaux islamiques du secteur oriental du tépé de l'Apadana », *CDAFI* XIV, 211-235 ; 1985, « Transformations de la ville de Suse et de son économie de l'époque sassanide à l'époque abbasside », *Paléorient* 11/2, 91-100 ; 1987, « Niveau 1 (époque islamique) », *CDAFI* XV, 53-55 ; 1990, « Dômes alvéolés de Suse et d'ailleurs... », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 309-316. – E. Kettenhoffen 1994, « Deportations », *Enc. Ir.*, VII/3, Londres, New York, 297a-308b. – L.W. King, R.C. Thompson 1907, *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistūn in Persia*, Londres. – J.M. Kinneir 1813, *A Geographical Memoir of the Persian Empire, Accompanied by a Map*, Londres. – W. Kleiss, P. Calmeyer 1975, « Das unvollendete Achaemenidische Felsgrab bei Persepolis », *AMI* NF 8, 81-98. – M. Kmosko 1907, « Martyrium Beati S. Simeon Bar Sabba'e », *Patrologia Syriaca* 1/2, Paris, 661-1054. – H. Koch 1977, *Die religiöse Verhältnisse der Dareioszeit* (= *Göttinger Orientforschungen Reihe* 3, Band 4), Wiesbaden ; 1986, « Die achämenidische Poststrasse von Persepolis nach Susa », *AMI* NF 19, 133-146 ; 1987, « Götter und ihre Verehrung im Achämenidischen Persien », *ZA* 77, 239-278 ; 1993, *Achämeniden Studien*, Wiesbaden. – R. Koechlin 1928, *Les céramiques musulmanes de Suse au Musée du Louvre* (= MDP XIX), Paris. – R. Koldewey 1925, *Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen* (= *Sendschrift der Deutschen Orientgesellschaft* 6), Leipzig. – F.W. König 1925, « Die Berliner elamischen Texte VA 3397-3402 », *WZKM* 32, 212-220 ; 1938a, *Der Falsche Bardiya* (= *Klothe* 4), Vienne ; 1938b, *Relief und Inschrift des Königs Dareios I am Felsen von Bagistan*, Leyde ; 1965, *Die elamischen Königsinschriften* (= *AfO* Beih. 16), Graz. – E.G. Kraeling 1956, *Bible Atlas*, Chicago. – S. Kramer 1940, *Lamentation over the Destruction of Ur* (= AS 12), Chicago. – J.H. Kramers 1939, *Al-*

Masālik wa 'l-mamālik (= *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* II), Lugduni Batavorum. – J.H. Kramers, G. Wiet (éds) 1964, *Ibn Hawqal, Kitāb šūrāt al-ard* II (Configuration de la terre), Paris. – F.R. Kraus 1951, « Nippur und Isin nach altbabylonischen Rechtsurkunden », *JCS* 3, 1-209. – J. Kröger 1982, *Sassanidischer Stuckdekor* (= BaF 5), Mainz am Rhein. – R. Kutscher 1989, *The Brockmon Tablets at the University of Haifa. Royal Inscriptions*, Haifa.

- R. Labat 1935, *Le poème babylonien de la création (Enūma eliš)*, Paris; 1949, « La mort du roi d'Élam Humban-haltāš I dans la chronique babylonienne », *ArOr* 17/2, 1-6; 1962, « Le rayonnement de la culture et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère », *Syria* 39, 1-27; 1965, « Jeux numériques dans l'idéographie sumérienne », *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965* (= AS 16), Chicago, 257-260; 1970, « Élamismes dans la syntaxe babylonienne de textes susiens bilingues », *JA* 258, 237-241; 1974 (avec la coll. de D.O. Edzard), *Textes littéraires de Suse* (= VRS 11 = MDP LVII), Paris; 1975, « Élam and Western Persia c. 1200-1000 B.C. », *CAH* 2^e, 482-506. – J. Labourt 1904, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris. – A. Labrousse, R. Bouchard 1972, « La fouille du palais du Chaour à Suse en 1970 et 1971 », *CDAFI* II, 61-167. – D. Lacambre 1997, « La bataille de Hirītum », *MARI* 8, Paris, 431-454. – J. Laessle 1965, « IM 62100: A Letter from Tell Shemshara », *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965* (= AS 16), Chicago, 189-196. – B. Lafont 1986, « À propos de la ville de Suse et d'un fragment d'enveloppe », *RA* 80, 75-76; 1994, « L'avènement de Šu-Sin », *RA* 88, 97-119. – M.-J. Lagrange 1901, « Choses d'Élam; d'après la publication des textes de Suse par le P. Scheil », *RB* 10, 66-72; 1904, « La religion des Perses », *RB* 13, 27-55 et 188-212; 1909, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris; 1913, « Les Fouilles de Suse d'après les travaux de la Délégation en Perse », *Le Correspondant* 250 (NS 214), 126-150; 1915, « La religion de l'Iran », *Dictionnaire d'Apologétique*, Paris, 1103-1135; 1931, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris. – C.C. Lamberg-Karlovsky 1970, *Excavations at Tepe Yahya, Iran. 1967-1969: Progress Report I*, Cambridge MA; 1971, « Proto-Élamite Account Tablets from Tepe Yahya, Southeastern Iran », *Kadmos* 10, 97-99. – M. Lambert 1953, « Textes commerciaux de Lagash (époque présargonique) », *RA* 47, 57-69; 1971, « Investiture de fonctionnaires en Élam », *JA* 259, 3-4; 1972, « Hute-lutush-Insushinak et le pays d'Anzan », *RA* 66, 61-76; 1974, « Les villes du sud-mésopotamien et l'Iran au temps de Naramsin », *OAR* 13, 1-24; 1975, « Cinq textes scolaires de Suse », *JA* 263, 39-50; 1977, « Deux textes élamites de la fin du septième siècle », *JA* 264, 221-225; 1978, « Dissecta membra aelamīca (II). Inscriptions du décor architectural construit par Shilhak-Inshushinak », *ArAs* 34, 3-27; 1979, « Le prince de Suse Ilish-Māni et l'Élam de Naramsin à Ibi-sin », *JA* 267, 11-40. – W.G. Lambert 1979, « Near Eastern Seals in the Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham », *Iraq* 41, 1-45; 1980-1983, « Lāgamāl », *RIA* 6, 418-19; 1992, « Further Notes on a Seal of Ebarat », *RA* 86, 85-86; 1994, « The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites. An Historical Epic », in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le*

Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer (= MHEO 2), Leuven, 67-72; 1995, « The Inscriptions », in H. Mahboubian, *Treasures of the Mountains. The Art of the Medes*, Londres, 31-32. – S. Langdon 1912, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (= VAB IV), Leipzig. – V. Langlois 1867, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* I, Paris. – C.E. Larsen 1975, « The Mesopotamian Delta Region: A Reconsideration of Lees and Falcon », *JAOS* 95, 43-57. – A.H. Layard 1894, *Early Adventures in Persia, Susiana, and Babylonia Including a Residence Among the Bakhtiyari and Other Wild Tribes Before the Discovery of Nineveh*, Londres. – L. Le Breton 1957, « The Early Period at Susa. Mesopotamian Relations », *Iraq* 19, 79-124. – A. Le Brun 1971, « Recherches stratigraphiques à l'Acropole de Suse », *CDAFI* I, 163-216; 1978, « Suse, Chantier "Acropole I" », *Paléorient* 4, 177-192; 1978a, « Le niveau 17B de l'Acropole de Suse (Campagne de 1972) », *CDAFI* IX, 57-154. – M. Le Quien 1740, *Oriens christianus* 2, Paris. – G. Le Rider 1965, *Suse sous les Séleucides et les Parthes. Les trouvailles monétaires et l'histoire de la ville* (= MDP XXXVIII), Paris; 1969, « Monnaies grecques récemment acquises par le Cabinet de Paris », *RN* 11, 18-22; 1978, « Deux nouveaux tétradrachmes frappés à Suse », *RN* 20, 33-37. – G. Le Strange (éd.) 1915-1919, *Mustāfi, Hasan b. Mūsā, Nuzhat al-qulūb* (= *Gibb Memorial, Old Series* 23), Leyde. – P. Lecoq 1983, « Observations sur l'écriture vieux-perse », *OrRo* 52, 31-39; 1984, « Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah? », *AcIr* 23, 301-326; 1997, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris. – G. Lecuyot 1993, « Résidences hellénistiques en Bactriane, résidences parthes en Iran et en Mésopotamie. Diffusion ou communauté d'origine? », *NAPR* 8, 31-47. – W.F. Leemans 1960, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia* (= SDIOA 6), Leyde. – G.M. Lees, N.L. Falcon 1952, « The Geographical History of the Mesopotamian Plains », *The Geographical Journal* 118/1, 24-39. – L. Legrain 1921, *Empreintes de cachets élamites* (= MDP XVI), Paris. – E. Leichty 1983, « Bel-Epuš and Tammartu », *AnSt* 33, 153-155. – L. Leloir 1992, Philippe, Barthélémy, Thomas, Matthieu, Jacques frère du Seigneur, Thaddée, Simon, listes d'apôtres. Écrits apocryphes sur les apôtres (traduction de l'édition arménienne de Venise) II (= *Corpus christianorum. Series apocryphorum* 4), Turnhout. – L.D. Levine 1982, « Sennacherib's Southern Front: 704-689 B.C. », *JCS* 34, 28-58. – A.G. Lie 1929, *The Inscriptions of Sargon II King of Assyria*, Paris. – S.J. Lieberman 1983, « Of Clay Pebbles, Hollow Clay Balls, and Writing. A Sumerian View », *AJA* 84, 339-358. – LIRS = Malbran-Labat 1995. – W.K. Loftus 1971 [1857], *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana; With an Account of Excavations at Warka, the "Erech" of Nimrod, Shush, "Shushan the Palace" of Esther, in 1849-52*, Westmead, Farnborough. – D.D. Luckenbill 1924, *The Annals of Sennacherib* (= OIP 2), Chicago; 1968 [1927], *Ancient Records of Assyria and Babylonia* II, New York. – V.G. Lukonin 1983, « Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade », *CHI* 3/2, Cambridge, 681-746.

- D.N. Mackenzie 1989, *The Sasanian Rock Relief at Naqsh-e Rostam* (= *Iranische Denkmäler* 1), Berlin. – F. Macler 1904, *Sébéos, L'histoire d'Héraclius*, Paris. – H. Mahboubian 1995, *Treasures of the Mountains*.

- The Art of the Medes*, Londres. – A. Mai 1838, *Scriptorium veterum nova collectio* X/1, Rome. – Y. Majidzadeh 1992, « The Arjan Bowl », *Iran* 30, 131-144. – F. Malbran-Labat 1990, « Système pronominal et système verbal en élamite achéménide », *BSLP* 85, 61-90 ; 1993, « Le morphème IR en élamite », *Actances* 7, 139-159 ; 1995, *Les inscriptions royales de Suse. Briques de l'époque paléo-élamite à l'empire néo-élamite*, Paris. – B. Mariani 1956, *Breviarum syriacum* (= *Rerum ecclesiasticarum documenta. series minor: subsidia studiorum* 3), Rome. – A. Maricq 1958, « Classica et Orientalia. V – Res Gestae Divi Saporis », *Syria* 35/3-4, 295-360 ; 1959, « Vologesias, l'emporium de Ctésiphon », *Syria* 36, 204-275. – J. Markwart, G. Messina 1931, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Erānshahr* (pahlavi Text, Version and Commentary) (= *AnOr* 3), Rome. – J. Marquart 1901, *Erānshahr*, Göttingen. – L. Martinez-Sève 1996a, *Les figurines hellénisantes de Suse. Contribution à l'histoire culturelle de Suse aux époques hellénistiques et parthe*. Thèse inédite, Paris I ; 1996b, « Une statuette romaine trouvée à Suse et la chronologie du Donjon », in H. Gasché, B. Hrouda (éds), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (= *CPOA* 3), Neuchâtel, Paris, 171-180. – L. Massignon 1975, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallāj* 1-4, Paris. – Mas'ûdî, *Les Prairies d'Or*. Traduction française de C. Barbier de Meynard et J. Pavet de Courteille. Revue et corrigée par Ch. Pellat, Paris (1962). – M. Mayrhofer 1970, « Xerxes. König der Könige », *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 119, 158-170 ; 1973, *Onomastica Persepolitana: das altiranische Namenbuch der Persepolis-Täfelchen* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-Historische Klasse. Sitzungsberichte* 286), Vienne ; 1978, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften*, Vienne ; 1979, *Iranisches Personen-namenbuch* 1/2-3, Vienne ; 1981, « Zu übergangenen Inschriftenfragmenten aus Susa », *AOAW* 118, 128-132. – D.E. McCown, R.C. Haines 1967, *Nippur I. Temple of Enlil, Scribal Quarter, and Soundings* (= *OIP* 78), Chicago. – MDP = *Mémoires de la Délégation (Mission) archéologique (française) en (de) Perse (Iran)* : I = Morgan et al. 1900 ; II = Scheil 1900 ; III = Scheil 1901 ; IV = Scheil 1902 ; V = Scheil 1904 ; VI = Scheil 1905 ; VII = Morgan et al. 1905 ; VIII = Jéquier et al. 1905 ; IX = Scheil 1907 ; X = Scheil 1908 ; XI = Scheil 1911 ; XII = Soutzo et al. 1911 ; XIII = Pottier et al. 1912 ; XIV = Scheil et Legrain 1913 ; XV = Pézard 1914 ; XVI = Legrain 1921 ; XVII = Scheil 1923 ; XVIII = Dossin 1927 ; XIX = Koechlin 1928 ; XX = Allotte de la Fuÿe et al. 1928 ; XXI = Scheil 1929 ; XXII = Scheil 1930 ; XXIII = Scheil 1932 ; XXIV = Scheil 1933 ; XXV = Allotte de la Fuÿe et al. 1934 ; XXVI = Scheil 1935 ; XXVII = van der Meer 1935 ; XXVIII = Scheil 1939 ; XXIX = Mecquenem et al. 1943 ; XXX = Mecquenem et al. 1947 ; XXXI = Mecquenem et Rutten 1949 ; XXXII = Rutten 1953 ; XXXIII = Mecquenem et Michalon 1953 ; XXXIV = Bruins et Rutten 1961 ; XXXV = Ghirshman 1954 ; XXXVII = Göbl et al. 1960 ; XXXVIII = Le Rider 1965 ; XXXIX = Ghirshman 1966 = *TZ* I ; XL = Ghirshman 1968 = *TZ* II ; XLI = Steve 1967 = *TZ* III ; XLII = Porada 1970 = *TZ* IV ; XLIII = Amiet 1972 ; XLIV = Augé et al. 1979 ; XLV = Ghirshman 1976 ; XLVI = Steve et Gasché 1971 ; XLVII = Gasché 1973 ; L = Rosen-Ayalon 1974 ; LII = Spycket 1992 ; LIII = Steve 1987 ; LVII = Labat 1974. – Mecquenem et al. 1943 = R. de Mecquenem, G. Contenau, R. Pfister, N.T. Belaiew 1943, *Archéologie Susienne* (= *MDP* XXX), Paris. – Mecquenem et al. 1947 = R. de Mecquenem, L. Le Breton, M. Rutten 1947, *Archéologie susienne* (= *MDP* XXX), Paris. – R. de Mecquenem 1910, « Compte rendu sommaire des fouilles de Suse de l'hiver 1909-1910 », *Bull. DP* 1, 44-47 ; 1922, « Fouilles de Suse. Campagnes des années 1914-1921-1922 », *RA* 19, 109-140 ; 1924, « Fouilles de Suse (Campagnes 1923-1924) », *RA* 21, 105-118 ; 1929-1930, « Les derniers résultats des fouilles de Suse », *ArAs* 6, 73-88 ; 1931, « Excavations at Susa, Persia, 1930-1931 », *Antiquity* 5, 330-343 ; 1934, « Fouilles de Suse 1929-1933 », *MDP* XXV, 177-237 ; 1938, « Fouilles préhistoriques en Asie occidentale, 1934-1937 », *L'Anthropologie* 48, 55-71 ; 1943-1944, « Note sur les modalités funéraires susiennes et leur chronologie », *Vivre et Penser* (= *RB* 3^e série), 133-142 ; 1947, « Contribution à l'étude du palais achéménide de Suse », *MDP* XXX, 1-119 ; 1980, « Les fouilleurs de Suse », *Iran* 15, 1-48. – R. de Mecquenem, J. Michalon 1953, *Recherches à Tchogha Zembil* (= *MDP* XXXIII), Paris. – R. de Mecquenem, M. Rutten 1949, *Épigraphie proto-élamite. Archéologie susienne* (= *MDP* XXXI), Paris. – J. de Menasce 1945, *Une apolo-gétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes* (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg ; 1954, *Daniel. La Bible de Jérusalem*, Paris ; 1973, *Le troisième Livre du Dēnkart traduit du pehlevi*, Paris. – R. Mercier 1999, « The Dates in Syriac Martyr Acts », *Analecta Bollan-diana* 117, 47-66. – P. Meriggi 1971, « Zu den neuen Inschriften in proto-elamischer Prunkschrift », *BiOr* 28, 171-173. – G. Messina 1937, « La celebrazion della festa 𐎠𐎵𐎲𐎠𐎧𐎺𐎠 𐎠𐎧𐎺𐎠 in Adiabene », *Orientalia* 6, 234-244. – D. Metzler 1979, « Zur Wirkungsgeschichte des Darius-Kalastes in Susa », *Akten des VII^e. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie. München, 7-10 September 1976* (= *AMI Erg.* 6), Berlin, 217-218. – J.-W. Meyer 1983-1984, *Rec. de E. Carter*, 1980. *Afo* 29/30, 138-142. – MHEM = *Mesopotamian History and Environment, Series 2, Memoirs*. – MHEO = *Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications*. – F. Michali 1959, « Le livre de Daniel », *La Bible*, II, Paris, 622-685. – P. Michalowski 1989, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake. – E. Michaud 2000, « Le culte du dieu Kamul en Élam ; une nouvelle brique de Šutruk Nakhunte (1190-1155) », *NABU* 11). – G.C. Miles 1960, « A Ninth Century Hoard of Dirhems found at Susa », *MDP* XXXVII, 67-145. – J.-T. Milik 1956, « "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4 », *RB* 63, 407-415 ; 1981, « Daniel et Susanne à Qumrân », *De la Tōrah au Messie. Mélanges H. Cazelles*, Paris, 337-359 ; 1992, « Les modèles araméens du Livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrân », *Revue de Qumran* 59/15, 321-399. – S.C. Mimouni 1998, « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue Biblique* 105/2, 208-262. – A. Mingana 1905, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, Mossoul ; 1907, *Histoire de l'Église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa-Zkha* (VI.S.) (= *Sources syriaques* I/1), Mossoul, Leipzig. – V. Minorsky (éd.) 1970 [1937], *Ḥudūd al-'Ālam, The regions of the World (A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D.)*, Londres. – P. de Miroschedji 1976, « Un four de potier du IV^e millénaire sur le tell de l'Apadana

à Suse », *CDAFI* VI, 13-45 ; 1978, « Stratigraphie de la période néo-élamite à Suse (c. 1100 - c. 540) », *Paléorient* 4, 213-228 ; 1980, « Le dieu élamite Napirisha », *RA* 74, 129-143 ; 1981, « Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975-1977). I. Niveaux élamites », *CDAFI* XII, 6-136 ; 1981a, « Observations dans les couches néo-élamites du tell de la Ville Royale à Suse », *CDAFI* XII, 143-167 ; 1981b, « Le dieu élamite au serpent et aux eaux jaillissantes », *IrAnt* 16, 1-25 ; 1982, « Notes sur la glyptique de la fin de l'Élam », *RA* 76, 51-63 ; 1987 (avec la coll. de N. Desse-Berset et M. Kervran), « Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975-1977). II. Niveaux d'époques achéménide, séleucide, parthe et islamique », *CDAFI* XV, 11-143. — J. Mohl 1868, *Firdousi. Le livre des rois*, Paris. — L. Monloubou 1972, *Un prêtre devient prophète : Ézéchiel* (= *Lectio Divina* 73), Paris. — U. Monneret de Villard 1952, *Le légende orientale sui Magi Evangelici* (= *Studi e Testi* 163), Vatican. — C. Montagne, F. Grillot-Susini 1996, « Les inscriptions royales de Suse, Musée du Louvre (R.M.N., Paris, 1995), par Florence Malbran-Labat », *NABU* 33). — J.A. Montgomery 1913, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (= *PBS* 3), Philadelphie ; 1927, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Londres. — C.A. Moore 1975, « Archaeology and the Book of Esther », *The Biblical Archaeologist* 38, 62-79. — P.R.S. Moorey 1966, « A Reconsideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish), 1923-33 », *Iraq* 28, 18-51 ; 1971, *Catalogue of the Ancient Persian Bronzes in the Ashmolean Museum*, Oxford ; 1979, « Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals », *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie. München, 7-10 September 1976* (= *AMI Erg.* 6), Berlin, 218-226. — W.L. Moran 1987, *Les lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*, Paris. — Morgan et al. 1900 = J. de Morgan, G. Jéquier, G. Lampre 1900, *Recherches archéologiques. Première série. Fouilles à Suse en 1897-1898 et 1898-1899* (= *MDP* I), Paris. — Morgan et al. 1905 = J. de Morgan, G. Jéquier, R. de Mecquenem, B. Haussoullier, D.L. Graadt van Roggen 1905, *Recherches archéologiques. Deuxième série* (= *MDP* VII), Paris. — J. de Morgan 1896, *Mission scientifique en Perse* 4. *Recherches archéologiques*, Paris ; 1902, *La Délégation en Perse du Ministère de l'Instruction publique, 1897-1902*, Paris ; 1905, *Histoire et travaux de la Délégation en Perse du Ministère de l'Instruction publique, 1897-1905*, Paris. — *MSL* (suivi d'un nombre) = *Mean Sea Level*. — *MSL* = *Materialen zum sumerischen Lexikon* ; *Materials for the Sumerian Lexicon* ; 11 = Civil et Reiner (éds) 1974. — C. Müller 1885, *Ménandre, Excerpta Historica* (= *FHG* 4), Paris. — Muqaddasi : voir Goeje (éd.) 1906. — O.W. Muscarella 1992a, « Achaemenid Art and Architecture at Susa », in P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon (éds), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 216-219 ; 1992b, « Achaemenid Brick Decoration », in P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon (éds), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 226-241.

NAPR = *Northern Akkad Project Reports* (= *Mesopotamian History and Environment*, Series 1). — K. Nashef 1982, *Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit* (= *RGTC* V), Wiesbaden. — F. Nau 1899, *Bardesane l'astrologue. Le livre*

des lois des pays, Paris ; 1912, *La Didascalie des Douze Apôtres*, Paris, Appendice I : « Didascalie d'Addai », 223-234 ; 1913, « Martyrologes et ménologes orientaux. Un martyrologe et douze ménologes syriaques », *Patrologia Orientalis* X/1, Paris, 1-163. — P. Nautin 1974, « L'auteur de la "Chronique de Séert" : Išō'denah de Bašra », *Revue de l'Histoire des Religions* 186, 113-126. — E.O. Negahban 1991, *Excavations at Haft Tepe, Iran* (= *UMM* 70), Philadelphie. — A. Neher 1980, *Jérémie*, Paris. — A. Netzer 1974, « Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings », *Acta Iranica* 2/1, Leyde, 35-52. — A. Netzer et al. 1993, « Dāniāl-e Nabī », *Encyclopaedia Iranica*, VI, New York, Londres, 657-660. — A. Neubauer 1868, *La géographie du Talmud*, Paris. — J. Neusner 1965, *A History of the Jews in Babylonia* 1. *The Parthian Period* (= *Studia Post-Biblica* 9), Leyde ; 1966, *A History of the Jews in Babylonia* 2. *The Early Sasanian Period* (= *Studia Post-Biblica* 11), Leyde ; 1968, *A History of the Jews in Babylonia* 3. *From Shapur I to Shapur II* (= *Studia Post-Biblica* 12), Leyde ; 1969, *A History of the Jews in Babylonia* 4. *The Age of Shapur II* (= *Studia Post-Biblica* 14), Leyde ; 1970, *A History of the Jews in Babylonia* 5. *Later Sasanian Times* (= *Studia Post-Biblica* 15), Leyde ; 1971, *Aphraate and Judaism. The Christian-Jewish Argument in the IVth century Iran* (= *Studia Post-Biblica* 19), Leyde ; 1976, « The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire », *ANRW* II, 9.1, Berlin, 46-69 ; 1983, « Jews in Iran », *CHI* 3/2, Cambridge, 909-923. — J. Newman 1932, *Agricultural Life of the Jews in Babylonia, 200-500*, Londres. — I.M. Nicholas 1990, *The Proto-Elamite Settlement at TUV* (= *Malyan Excavations Reports* 1 = *UMM* 69), Philadelphie. — E.W. Nicholson 1973, *The Book of the Prophet Jeremiah. Ch. 1-26*, Oxford. — Th. Nöldeke 1873, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, Paris ; 1879 : voir Tabari ; 1887, *Aufsätze zur Persischen Geschichte*, Leipzig ; 1920, *Das Iranische Nationalepos*, Leipzig, Berlin. — F. Nötscher 1948, *Daniel, Echter Bibel*, Würzburg. — NP = Nom de personne. — H.S. Nyberg 1931, « Ein Iranisches Wort im Buche Daniel », *MO* 25, 178-204 ; 1938, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.

OECT = *Oxford Editions of Cuneiform Texts*. — *OIP* 78 = McCown et Haines 1967. — A.L. Oppenheim 1950, « Mesopotamian Mythology, III », *Orientalia* 19, 129-158 ; 1974, « Babylonian and Assyrian Historical Texts », *ANET*, Princeton, 265-317. — A. Oppenheimer 1983, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (= *TAVO* B 47), Wiesbaden ; 1999, « Von Jerusalem nach Babylonien. Der Aufstieg der babylonischen Judenheit in der parthisch-sassanidischen Epoche », *Focus mesopotamischer Geschichte*, Sarrebruck, 491-504. — J. Oppert 1864, « Commentaire historique et philologique du Livre d'Esther », in *Annales de Philosophie Chrétienne*. Cité par M. Dieulafoy 1893, 367 ; 1894, « Problèmes bibliques », *REJ* 28, 5-32. — W.G. Ouseley 1819, *Travels in Various Countries of the East*, Londres (3 vol.).

H.H. Paper 1954, « Note préliminaire sur la date de trois tablettes élamites de Suse », *MDP* XXXVI, 79-82. — A. Parrot 1946, *Archéologie mésopotamienne. Les étapes*, Paris ; 1949, *Ziggurats et tour de Babel*, Paris. — *PBS* 2/1 = Clay 1912. — W. Peek 1928, « Zu Griechischen Epigrammen », *ZPE* 31, 247-264. — P. Peeters 1924, « S. Démétrianus, évêque d'Antioche ? »,

Analecta Bollandiana 52, 288-314 ; 1925, « Le "Passionnaire d'Adiabène" », *Analecta Bollandiana* 43, 261-304 ; 1938, « La date du martyre de saint Syméon archevêque de Séleucie-Ctésiphon », *Analecta Bollandiana* 56, 118-143 ; 1954 [1910] (éd.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalia*, Bruxelles. — G. Perrot, Ch. Chipiez 1890, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité* 5, Paris. — J. Perrot 1971, « Discovery of Cuneiform Tablets in Susa (Deux nouvelles "chartes de fondation" d'un palais de Darius I^{er} à Suse) », *Bast. Chen.* 6, 2-9 ; 1972, « Travaux de la mission de Suse depuis 1969 et la période achéménide », in F. Bagherzadeh (éd.), *Proceedings of the 1st Annual Symposium of Archaeological Research in Iran*, Téhéran, 6 pages (non paru) ; 1974, « Le Palais de Darius le Grand à Suse », in F. Bagherzadeh (éd.), *Proceedings of the 11th Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, 29th October-1st November 1973, Téhéran, 91-101 ; 1975, « Suse 1974 », in F. Bagherzadeh (éd.), *Proceedings of the 11th Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, 2nd-7th November 1974, Téhéran, 213-218 ; 1981, « L'Architecture Militaire et Palatiale des Achéménides à Suse », *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut. 1829-1979. Internationales Kolloquium. Neue Ergebnisse archäologischer Stadtforschung*, Mayence, 79-94. — J. Perrot, D. Ladiray 1972, « Travaux à l'Apadana, 1969-1971 », *CDAFI* II, 13-60 ; 1974, « La porte de Darius à Suse », *DAFI* IV, 43-58 ; 1989, « Le palais de Darius », *Dossiers* 138, 56-65. — J. Perrot, D. Ladiray, F. Vallat 1999, « The Propylaeum of the Palace of Darius at Susa », in A. Alizadeh, Y. Majidzadeh, S.M. Shamirzadi (éds), *The Iranian World. Essays on Iranian Art and Archaeology Presented to E.O. Negahban*, Téhéran, 158-177. — M. Pézard 1914, *Mission à Bender-Bouchir. Documents archéologiques et épigraphiques* (= MDP XV), Paris ; 1924, « Reconstitution d'une stèle de Adda-Hamiti-In-Sušnak », *Babyloniaca* 8, 1-26. — M. Pézard, E. Pottier 1913, *Les antiquités de la Susiane (Mission J. de Morgan)*, Paris. — PFT = Hallock 1969. — J.-C. Picard 1999, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (= *Instrumenta Patristica* 36), Turnhout. — A.C. Piepkorn 1933, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, Chicago. — M.-J. Pierre 1988, *Aphraate le Sage Persan. Les exposés 1* (= SC 349), Paris ; 1989, *Aphraate le Sage Persan. Les exposés 2* (= SC 359), Paris. — N.V. Pigulevskaja 1963, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide* (= *Documents et Recherches* 6), Paris, La Haye. — M.L. Pillet 1914, *Le Palais de Darius I à Suse, v^e siècle av. J.-C., simple notice*, Paris. — Th.G. Pinches 1904 [1902], « Notes Upon a Small Collection of Tablets from the Birs Nimroud Belonging to Lord Amherst of Hackney », *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten Kongresses Hamburg, September 1902*, Leyde, 267-270. — O. Plöger 1965, *Das Buch Daniel*, Gütersloh. — A. Poebe 1914, *Historical Texts* (= PBS 4/1), Philadelphie ; 1938, « Chronology of Darius' First Year of Reign », *AJS* 55, 130-165 et 285-314. — H. Pognon 1898, *Inscriptions mandaites des coupes de Khoubair*, Paris. — P.-H. Poirier, Y. Tissot 1997, « Actes de Thomas », in F. Bivon et al. (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris. — N. Pons 1994, « Tchogha Zanbil après Untaş-Napiriša », in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= MHEO 2), Leuven, 43-51. — E. Porada 1970,

Tchogha Zanbil (Dur-Untash) IV. La glyptique (= MDP XLII), Paris ; 1971, « Aspects of Elamite Art and Archaeology », *Expedition* 13/3-4, 28-34. — N.W. Pottier 1962, *Das Danielbuch*, Göttingen. — Pottier et al. 1912 = E. Pottier, J. de Morgan, R. de Mecquenem 1912, *Recherches Archéologiques. Cinquième Série. Céramique peinte de Suse et petits monuments de l'époque archaïque* (= MDP XIII), Paris. — D.T. Potts 1999, *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge. — PTT = Cameron 1948. — E. Puech 1993, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Paris (2 vol.). — H.-C. Puech 1949, *Le manichéisme* (= Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion 56), Paris ; 1967 [1949], *Le manichéisme* (= Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion 56), Paris ; 1972, « Le manichéisme », in H.C. Puech (éd.), *Histoire des religions*, II, Paris, 523-646.

G. Radet 1939, « Alexandre en Syrie : les offres de paix que lui fit Darius », *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, I, Paris, 235-247. — S.R. Rao 1973, *Lothal and the Indus Civilizations*, Londres. — H.C. Rawlinson 1880, « Cuneiform Inscriptions of Western Asia », *JRAS* NS 12, 70-75 (= 5 R 35). — RCS = Harper, Aruz et Tallon (éds) 1992. — J.E. Reade 1992, « The Elamite Tablets from Niniveh », *NABU* 119. — Renaud, de Slane 1940, *Abu'l-Fidâ. Géographie*, Paris. — E. Reiner 1960, « Calques sur le vieux-perse en élamite achéménide », *BSLP* 55, 222-227 ; 1969, « The Elamite Language », *HdOr*, Abt. 1, Bd. 2. Keilschriftforschung und alte Geschichte Vorderasiens 1-2/2, Leyde, Cologne, 54-118 ; 1970, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (= *Afo Beih.* 11), Osnabrück ; 1973, « Inscription from a Royal Elamite Tomb », *Afo* 24, 67-102. — J. Rendel Harris 1900, *The Gospel of the Twelve Apostles*, Cambridge. — RGTC = Répertoire géographique des textes cunéiformes : I = Edzard, Farber et Sollberger 1977 ; II = Edzard et Farber 1974 ; III = Groneberg 1980 ; V = Nashef 1982 ; VI = Del Monte et Tischler 1978 ; VIII = Zadok 1985 ; XI = Vallat 1993. — G.M.A. Richter 1946, « Greeks in Persia », *AJA* 50, 15-30. — P.G. Rinaldi 19624, *Daniele. La sacra Bibbia*, Torino, Rome. — RIA = Reallexikon für Assyriologie. — L. Robert 1936, « Études d'épigraphie grecque », *RPLH* 62/2, 113-170 ; 1960, « Inscriptions hellénistiques de l'Iran », *Hellenica* 11-12, 85-91 ; 1963, « The Inscriptions on Stone », *Gnomon* 35, 50-79. — C. Roche 1986, « Les ziggurats de Tchogha Zanbil », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 191-197. — M. Rosen-Ayalon 1974, *La poterie islamique* (= VRS IV = MDP L), Paris. — F. Rosenthal 1974, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden. — A. Rougeulle 1984, « La mosquée », *CDAFI* XIV, 13-39. — M.B. Rowton 1967, « Watercourses and Water Rights in the Official Correspondance from Larsa and Isin », *JCS* 21, 267-274. — RTC = Thureau-Dangin 1903. — M. Rutten 1949, « Archéologie susienne : deux fragments de tablette provenant de Suse au nom de Šiwepalarhuhpak », *MDP* xxxi, 151-167 ; 1953, *Les documents épigraphiques de Tchogha Zanbil* (= MDP xxxii), Paris ; 1954, « Tablette n° 4 », *MDP* xxxvi, 83-85 ; s.d., « Le Pays d'Élam », in M. Brillant et R. Aigrain (dirs), *Histoire des Religions*, Tournai, 7-117.

- E. Sachau 1916, « Vom Christentum in der Persis », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen*, Berlin, 958-980 ; 1919, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (= *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Klasse* 1), Berlin. – L. Sako 1987, « Les sources de la *Chronique de Séert* », *Parole de l'Orient* 14, 155-166. – E. Salonen 1962, *Untersuchungen zur Schrift und Sprache des Altbabylonischen von Susa. Mit Berücksichtigung der Mälamir-Texte* (= *StOr* 27/1), Helsinki. – H. Sancisi-Weerdenburg 1994, « Darius II », *Enc. Ir.*, vii, 50-51. – P. Sanlaville 1989, « Considérations sur l'évolution de la basse Mésopotamie au cours des derniers millénaires », *Paléorient* 15/2, 5-27 ; 1990, « Pays et paysages du Tigre et de l'Euphrate. Réflexions sur la Mésopotamie antique », *Akkadica* 66, 1-12. – A.H. Sayce 1890, « Amardian or "Protomedic" Tablets in the British Museum », *RT* 13, 126-131. – V. Scheil 1896, « Inscription de Nabonide », *Recueil de travaux* 18, 15-24 ; 1900, *Textes élamites-sémitiques (Première série)* (= *MDP II*), Paris ; 1901, *Textes élamites-anzanites (Première série)* (= *MDP III*), Paris ; 1902, *Textes élamites sémitiques (Deuxième série)* (= *MDP IV*), Paris ; 1904, *Textes élamites-anzanites (Deuxième série)* (= *MDP V*), Paris ; 1905, *Textes élamites-sémitiques (Troisième série)* (= *MDP VI*), Paris ; 1907, *Textes élamites-anzanites (Troisième série)* (= *MDP IX*), Paris ; 1908, *Textes élamites-sémitiques (Quatrième série)* (= *MDP X*), Paris ; 1911, *Textes élamites-anzanites (Quatrième série)* (= *MDP XI*), Paris ; 1917, « Pays de Suse, pays d'Élam », *RA* 14, 181-182 ; 1923, *Textes de comptabilité proto-élamites (Nouvelle série)* (= *MDP XVII*), Paris ; 1925, « Passim... », *RA* 22, 141-162 ; 1926, « Raptim », *RA* 23, 35-48 ; 1927, « Avant-propos », *MDP XVIII*, I-II ; 1929, *Inscriptions des achéménides à Suse* (= *MDP XXI*), Paris ; 1929a, « Documents et arguments », *RA* 26, 1-19 ; 1930, *Actes juridiques susiens* (= *MDP XXII*), Paris ; 1931, « Dynasties élamites d'Awan et de Simaš », *RA* 28, 1-8 ; 1932, *Actes juridiques susiens (Suite : n° 166 à n° 327)* (= *MDP XXIII*), Paris ; 1933, *Actes juridiques susiens (Suite : n° 328 à n° 395)*, *Inscriptions des achéménides (Supplément et suite)* (= *MDP XXIV*), Paris ; 1935, *Textes de comptabilité proto-élamites (Troisième série)* (= *MDP XXVI*), Paris ; 1939, *Mélanges épigraphiques* (= *MDP XXVIII*), Paris ; 1939, « Fraternité et solidarité à Suse, au temps de Sirukduš », *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentia Paulo Koschaker dedicatae*, Leyde, 106-107. – V. Scheil, L. Legrain 1913, *Textes élamites-anzanites (Cinquième série)* (= *MDP XIV*), Paris. – A. Scher 1907a, « Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) », I/1, *Patrologia Orientalis* IV/3, Paris ; 1907b, « Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) », I/2, *Patrologia Orientalis* V/2, Paris ; 1950, « Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) », II/1, *Patrologia Orientalis* VII/2, Turnhout ; 1983, « Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) », II/2, *Patrologia Orientalis* XIII/4, Turnhout. – T. Schermann 1907, *Prophetarum Vitae Fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphania, Hippolyto, aliisque vindicata*, Leipzig. – K. Schippmann 1971, *Die Iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin, New York. – D. Schlumberger 1970, *L'Orient hellénisé*, Paris ; 1971, « La coiffure du grand roi », *Syria* 48, 375-383. – E.F. Schmidt 1957, *Persepolis II. Contents of the Treasury and Other Discoveries* (= *OIP* 69), Chicago. – C. Schmidt, H.J. Polotsky 1933, « Ein Mani-Fund in Aegypten », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, Berlin, 4-90. – R. Schmitt 1981, *Altpersische Siegel-Inschriften*, Vienne ; 1990, *Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bisutün-Inschriften*, Vienne ; 1993, « Cyrus I. The Name », *Enc. Ir.*, vi, 515-516 ; 1993a, « Cyrus the Younger », *Enc. Ir.*, vi, 524-526 ; 1994, « Darius. The Name », *Enc. Ir.*, vii, 40 ; 1994a, « VI. Achaemenid Princes. VII. Parthian Princes », *Enc. Ir.*, vii, 54-55. – P. Schnabel 1923, *Berosus und die Babylonisch-Hellenistische Literatur*, Leipzig, Berlin. – W.H. Schoff 1976 [1914], *Parthian Stations of Isidore of Charax*, Chicago. – O. Schroeder 1920 : *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts* (= *WVDOG* 35), Leipzig. – W. Schwaigert 1988, « Aspects of the Persecution of Christians in the sasanian Empire during the Reign of Shapur II (309-379) », *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 1/2-3, 72-82 ; 1989, *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der Frühen Kirchengeschichte persiens bis zur synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410* (= Inaugural Dissertation), Marburg, Lahn. – P. Schwarz 1921, *Iran im Mittelalter nach den Arabischen Geographen*, Leipzig ; 1969 [1921], *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig. – I. Sedláček, J.-B. Chabot 1906, *Dionysii Bar Šalibi. Commentarii in Evangelia* (= *CSCO* 15/16 Script. Syr. 98), Louvain. – SEG VII = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Volumen septimum (1934), Lugduni Batavorum. – U. Seidl 1986, *Die elamischen Felsreliefs von Kūrāngūn und Naqš-e Rostam* (= *ID* Lief. 12. Reihe II. Iranische Felsreliefs H), Berlin. – M.-J. Seux 1967, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris. – Shahbazi et al. 1986 = A.S. Shahbazi, K. Schippmann, M. Alram, M. Boyce, C. Toumanoff 1986, « Arsacids », *Enc. Ir.*, II/5, 525-546. – A.S. Shahbazi 1993, « Cyrus I », *Enc. Ir.*, vi, 516 ; 1994, « Darius I the Great », *Enc. Ir.*, vii, 41-50. – S. Shaked 1982, « Two Judaeo-Iranian Contributions », in S. Shaked (éd.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jérusalem, 292-322. – D.G. Shepherd 1980, « The Iconography of Anāhitā », *Berytus* 28, 47-86 ; 1983, « Sasanian Art », *CHI* 3/2, Cambridge, 1055-1112. – Y. Shiloh 1985, « La destruction de Jérusalem par les Babyloniens. Le témoignage archéologique », *Le Monde de la Bible* 40, 8-15. – A.A. Siassi 1963, « L'université de Gond-i-Shāpūr et l'étendue de son rayonnement », *Mélanges H. Massé, Téhéran*, 366-374. – M. Sigrist 1990, *Tablettes du Princeton Theological Seminary. Époque d'Ur III* (= *OPSK* 10), Philadelphie ; 1991, *Documents from Tablet Collections in Rochester*, New York, Bethesda MD ; 1995, *Neo-Sumerian Texts from the Royal Ontario Museum 1. The Administration at Drehem*, Bethesda MD. – M. Sigrist, K. Butz 1986, « Wirtschaftliche Beziehungen zwischen der Susiana und Südmesopotamien in der Ur-III-Zeit », *AMI NF* 19, 27-31. – M. Sigrist, T. Gomi 1991, *The Comprehensive Catalogue of Published Ur III Tablets*, Bethesda MD. – C.-E. Simcox 1937, « The Role of Cyrus in Deutero-Isaiah », *JAOS* 57, 158-171. – M. Smith 1963, « II. Isaiah and the Persians », *JAOS* 83, 414-421 ; 1989, « Bible II. Persian Elements in the Bible », *Enc. Ir.*, iv, 200-203. – S. Smith 1944, *Isaiah*, Londres. – E. Sollberger 1968, « A Tankard for Attahūšu », *JCS* 22, 30-33. – E. Sollberger, J.R. Kupper 1971, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris. – Soutzo et al. 1911 = M.-C. Soutzo, G. Pézard, G. Bondoux, R. de Mecquenem, M. Pézard, J.-E. Gau-

tier, P. Toscanne 1911, *Recherches archéologiques (quatrième série)* (= MDP XII), Paris. – E.A. Speiser 1935, *Excavations at Tepe Gawra 1. Levels I-VIII*, Philadelphie. – A. Spijkerman 1954-1955, « Aphraate der Persische Weise und der Antisionismus », *Studi Biblici Franciscani Liber Annuus* 5, Jérusalem, 191-212. – A. Spycket 1968, *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la I^{re} dynastie de Babylone* (= *Cahiers de la Revue Biblique* 9), Paris; 1972, « La musique instrumentale mésopotamienne », *Journal des Savants*, 153-209; 1985, « Un indice archéologique des rapports entre la Syrie et Suse au III^e millénaire av. J.-C. », in J.-M. Durand, J.-R. Kupper (éds), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, 265-271; 1992, *Les figurines de Suse I. Les figurines humaines. IV^e-II^e millénaires av. J.-C.* (= VRS V = MDP LI), Paris; 1994, « Sur quelques ateliers de moulages en Mésopotamie et en Elam », in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= MHEO 2), Leuven, 271-276. – A. Stein 1940, *Old Routes of Western Irân*, Londres. – P. Steinkeller 1982, « The Question of Marhaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millennium B.C. », *ZA* 72, 237-265; 1984, « Sumerian Miscellanea », *AuOr* 2, 137-142; 1987, « The Administrative and Economic Organisation of the Ur III State: The Core and the Periphery », in McG. Gibson, R.D. Biggs (éds), *The Organisation of the Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (= SAOC 46), Chicago, 19-41; 1988, « The Date of Gudea and his Dynasty », *JCS* 40/1, 47-53; 1988a, « On the Identity of the Toponym LÚ.SU(A) », *JAOS* 108, 197-202; 1989, *Sale Documents of the Ur-III-Period* (= FAOS 17), Stuttgart. – J. Steinmann 1952, *Le Prophète Jérémie, sa vie, son oeuvre et son temps*, Paris; 1953, *Le prophète Ézéchiel et le début de l'exil*, Paris; 1958, *Jérémie*, Paris; 1960, *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil*, Paris; 1961, *Daniel*, Paris. – M.-J. Steve 1967, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash) III. Textes élamites et accadiens de Tchoga-Zanbil* (= MDP XLI), Paris; 1986, « La fin de l'Élam: à propos d'une empreinte de sceau-cylindre », *StIr* 15, 7-21; 1987 (avec une contr. de J.A. Brinkman), *Nouveaux mélanges épigraphiques. Inscriptions royales de Suse et de la Susiane* (= VRS VII = MDP LIII), Nice; 1988, « Le signe /ruh/ du syllabaire néo-élamite », *NABU* 64; 1989, « Des sceaux-cylindres de Simaški », *RA* 83, 13-26; 1992, *Syllabaire élamite. Histoire et paléographie* (= CPOP 1), Neuchâtel, Paris; 1994, « Suse: la couche XII du Chantier "A" de la "Ville Royale" et la fin de l'époque des sukkalmah », in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= MHEO 2), Leuven, 23-30; 2000, « Le syllabaire proto-élamite linéaire », *Des signes pictographiques à l'alphabet. La communication écrite en Méditerranée. Actes du colloque, 14 et 15 mai 1996. Villa grecque Kérylos. Fondation Théodore Reinach (Beaulieu-sur-Mer)*, Paris, Nice, 73-84; 2001: « La tablette sumérienne de Šuštār (T. MK 203) », *Akkadica* 121, 5-21. – Steve et al. 1980 = M.-J. Steve, H. Gasche, L. De Meyer 1980, « La Susiane au deuxième millénaire: à propos d'une interprétation des fouilles de Suse » (avec une annexe de P. Amiet), *IrAnt* 15, 49-154. – M.-J. Steve, H. Gasche 1971, *L'Acropole de*

Suse. Nouvelles fouilles. (Rapport préliminaire) (= MDP XLVI), Leyde, Paris; 1990, « Le tell de l'Apadana avant les Achéménides. Contribution à la topographie de Suse », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 15-60; 1996, « L'accès à l'Au-delà, à Suse », in H. Gasche, B. Hrouda (éds), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (= CPOA 3), Neuchâtel, Paris, 329-348. – M.-J. Steve, F. Vallat 1989, « La dynastie des Igihalkides: nouvelles interprétations », in L. De Meyer, E. Haerlinck (éds), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, 223-238. – M. Stol 1976, *Studies in Old Babylonian History* (= UNHAI 40), Leyde. – M.W. Stolper 1982, « On the Dynasty of Šimaški and the Early Sukkalmahs », *ZA* 72, 42-67; 1983, « The Death of Artaxerxes I », *AMI NF* 16, 223-236; 1984, *Texts from Tall-i Malyan I. Elamite administrative Texts (1972-1974)* (= TTM I), Philadelphie; 1985, *Entrepreneurs and Empire. The Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia* (= UNHAI 54), Leyde; 1987, « Belšunu the Satrap », *AOS* 67, 389-402; 1990, « The Kasr Archive », *AchHist* 4, 195-205; 1990a, « Late Achaemenid Legal Texts from Uruk and Larsa », *BaM* 21, 560-625; 1990b, « Tobits in Reverse: More Babylonians in Ecbatana », *AMI NF* 23, 161-176; 1992, « The Murašû texts from Susa », *RA* 86, 69-77; 1993, *Late Achaemenid, Early Macedonian, and Early Seleucid Records of Deposit and Related Texts* (= AION, Suppl. 77), Naples; 1994, « On some Aspects of Continuity between Achaemenid and Hellenistic Babylonian Legal Texts », *AchHist* 8, 329-351. – M.W. Stolper, H.T. Wright 1990, « Elamite Brick Fragments from Chogha Pahn East and Related Fragments », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 151-163. – J.N. Strassmaier 1890, *Inschriften von Cyrus, König von Babylon (538-529 v. Chr.)* (= BT 7), Leipzig. – M. Streck 1916, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's* (= VAB VII), Leipzig (3 vol.). – M. Streck, C.E. Bosworth 1998, « al-Sūs », *Encyclopédie de l'Islam*, ix, 934-935, Leyde. – D. Stronach 1974, « Achaemenid Village I at Susa and the Persian Migration to Fars », *Iraq* 36, 239-248; 1985a, « The Apadana: A Signature of the Line of Darius I », in J.-L. Huot, M. Yon, Y. Calvet (éds), *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de J. Deshayes*, Paris, 433-445; 1985b, « On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple », *AclR* 24, 606-627.

Tabari, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke, Leyde, 1879. – H. Tadmor 1958, « Historical Implications of the Correct Rendering of Akkadian *dāku* », *JNES* 17, 129-141; 1965, « The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement », *Assyriological Studies* 16, 351-363. – F. Tallon 1992, « The Achaemenid Tomb on the Acropole », in P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon (éds), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 242-252. – K. Tanabe 1985, « Date and Signification of the So-Called Investiture of Ardeschir II and the Images of Šahpur II and III at Taq-i Bustan », *Oriens* 21, 102-121. – Kh. Tcherakian 1904, « Libri apostolici non canonici », *Thesaurus litterarum armeniarum antiquarum et recentium* III,

- Venise. – F. Thureau-Dangin 1903, *Recueil de tablettes chaldéennes*, Paris ; 1921, *Rituels accadiens*, Paris. – E. Tisserant 1931, « Nestorienne (Église) », *DTC*, xii/1, Paris, 157-323. – R. Tournay 1961, « À propos des babylonismes d'Ézéchiel », *RB* 68, 388-393. – F. Towhidi, A.M. Khalilian 1982, « Rapport sur l'étude des objets en provenance de la Tombe d'Ar-jān, Behbahan » (en persan), *Asar* 7-9, Téhéran, 233-286. – J. Trichet 1989, « Susiane. La terre et l'eau », *Dossiers* 138, 8-11. – L. Trümpelmann 1981, « Eine Kneipe in Susa », *IrAnt* 16, 35-44 ; 1984, « Sasanian Graves and Burial Customs », in R. Boucharlat, J-F. Salles (éds), *Arabie orientale, Mésopotamie, et Iran méridional de l'Âge du Fer au début de la période islamique*, Paris, 317-329. – TS = *Texte de Suse* trouvé par R. Ghirshman (suivi d'un numéro). – TZ = *Tchogha Zanbil*. – UE = *Ur Excavations* : 2 = Woolley 1934.
- A. Ungnad 1909, « Zur Geschichte der Nachbarstaaten Babyloniens zur Zeit der Hammurapi-Dynastie », *BA* 6/5, 1-11 ; 1940-1941, « Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Ester », *ZAW* 58, 240-244 ; 1959-1960, « Neubabylonische Privaturkunden aus der Sammlung Amherst », *Afo* 19, 74-82. – J.M. Unvala 1927, « Two new Historical Documents of the Great Achaemenian King Darius Hystaspes (522-486 B.C.) », *K.R. Cama Oriental Institute. Communication* 24th September. 1926, New Dehli, 1-3 ; 1934, « Tessères et médaillons frustes », *MDP* xxv, 239-244.
- VAB = *Vorderasiatische Bibliothek* ; iv = Langdon 1912. – F. Vallat 1970, « Table élamite de Darius I^{er} », *RA* 64, 149-160 ; 1972, « Deux inscriptions élamites de Darius I^{er} (DSf et DSz) », *Sûr* 1, 3-13 ; 1972a, « L'inscription cunéiforme trilingue DSab », *JA* 260, 247-251 ; 1974, « L'inscription trilingue de Xerxès à la porte de Darius », *CDAFI* iv, 171-180 ; 1974a, « La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius I^{er}, DSab », *RA* 68, 157-166 ; 1978, « Une brique élamite de Hutelutush-Inšushinak », *CDAFI* viii, 97-107 ; 1980, *Suse et l'Élam*, Paris ; 1981, « L'inscription de la stèle d'Untaş-Napiriša », *IrAnt* 16, 27-33 ; 1981a, « Un fragment de brique de Tépé Bormi inscrit en élamite », *CDAFI* xiii, 193-196 ; 1983, « Les briques élamites de Deylam », *AMI Erg.* 10, 11-18 ; 1984, « Kidin-Hutran et l'époque néo-élamite », *Akkadica* 37, 1-17 ; 1984a, « Une inscription cunéiforme de Bouchir », *Dedalo* 23, 255-260 ; 1985, « Hutelutush-Inšushinak et la famille royale élamite », *RA* 79, 43-50 ; 1986, « Table accadienne de Darius I^{er} (Dsaa) », in L. De Meyer, H. Gasche, F. Vallat (éds), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, 277-283 ; 1988, « À propos de l'origine des tablettes élamites dites de Ninive conservées au British Museum », *NABU* 39 ; 1989, « Le scribe Ibni-Adad et les premiers sukkalmah », *NABU* 34 ; 1989a, « Religion et civilisation élamites en Susiane », *Dossiers* 138, 46-49 ; 1989b, « L'expression ADDA LUGAL an-ša-an ū MUŠ.EREN dans un texte d'Atta-hušu », *NABU* 101 ; 1989c, « L'inscription du sceau-cylindre du sukkalmah Tan-Uli », *NABU* 117 ; 1990, « Deux inscriptions royales en élamite de l'époque des Épartides (sukkalimah) », *NABU* 137 ; 1990a, « Réflexions sur l'époque des sukkalmah », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 119-127 ; 1990b, « Une inscription élamite de Tépé Horreeye », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 147-149 ; 1993, *Les noms géographiques des sources suso-élamites* (= RGTC xi), Wiesbaden ; 1993a, « Kuk-Naşur et Ammişaduqa », *NABU* 39 ; 1993b, « Le Kutir-Nahunte d'Assurbanipal », *NABU* 31 ; 1994, « Succession royale en Élam au II^e millénaire », in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, A. Degraeve (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (= MHEO 2), Leuven, 1-14 ; 1996, « Nouvelle analyse des inscriptions néo-élamites », in H. Gasche, B. Hrouda (éds), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (= CPOA 3), Neuchâtel-Paris, 385-395 ; 1996a, « L'Élam à l'époque paléo-babylonienne et ses relations avec la Mésopotamie », in J.-M. Durand (éd.), *Amurru* 1. *Mari, Ébla et les Hourrites. Première partie*, Paris, 297-319 ; 1996b, « Le royaume néo-élamite de SAMATI », *NABU* 31 ; 1996c, « Šu-ilišu, Iddin-Dagan et Imazu, roi d'Anšan », *NABU* 87 ; 1996d, « Le retour de Hutelutush-Inšushinak à Suse », *NABU* 88 ; 1997, « Nouveaux problèmes de succession en Élam », *IrAnt* 32, 53-70 ; 1997a, « La date du règne de Gudca », *NABU* 37 ; 1997b, « Le caractère funéraire de la ziggurat en Élam », *NABU* 38 ; 1997c, « La politesse élamite à l'époque des Igihalkides », *NABU* 74 ; 1997d, « Les trois Kuk-Naşur », *NABU* 110 ; 1997e, « Inšushinak, Ea et Enzag », *NABU* 111 ; 1997f, « La lettre élamite d'Arménie », *ZA* 87, 258-270 ; 1997g, « Cyrus l'usurpateur », *Topoi* Suppl. 1, 423-434 ; 1998, « Le royaume élamite de Zamin et les "Lettres de Ninive" », in R. Boucharlat, J.E. Curtis, E. Haerincx (éds), *Neo-Assyrian, Median, Achaemenian and Other Studies in Honor of David Stronach* 1 (= *IrAnt* 33), 95-106 ; 1998a, « hašša et kiparu, deux termes élamites dans les textes accadiens de Suse », *NABU* 127 ; 1999, « Les adversaires "élamites" de Sargon et de Rimuš », *NABU* 26 ; 1999a, « Le palais élamite de Suse », *Akkadica* 112, 34-43 ; 1999b, « L'hommage de l'Élamite Untash-Napiriša au Cassite Burnaburiash », *Akkadica* 114-115, 59-65 ; 2000, « Une inscription élamite sur un rhyton en argent à tête de bélier », *Akkadica* 116, 29-33 ; 2000a, « L'Élam du II^e millénaire et la chronologie courte », *Just in time. Proceedings of the International Colloquium on Ancient Near Eastern Chronology* (2nd Millennium BC). Ghent 7-9 July 2000 (= *Akkadica* 119-120), Bruxelles, 7-17 ; 2000b, « Le "clergé" élamite », in S. Graziani (éd.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*. IUO DSA, Series Minor LX, vol. II, Naples, 1065-1074. – P.E. Van der Meer 1935, *Textes scolaires de Suse* (= *MDP* xxvii), Paris ; 1938, *Syllabaries A, B1 and B with Miscellaneous Lexicographical Texts from the Herbert Weld Collection* (= *OECT* 4), Londres. – R.J. van der Spek 1998, « Landownership in Babylonian Cuneiform Documents », in M. Geller, A. Lewis, H. Maehler (éds), *Legal Documents of the Hellenistic Period*, Londres, 205-258. – J.J.A. Van Dijk 1978, « Išbi'Erra, Kindattu, l'homme d'Élam, et la chute de la ville d'Ur », *JCS* 30, 189-207 ; 1986, « Die dynastischen Heiraten zwischen Kassiten und Elamern : eine verhängnisvolle Politik », *Or* NS 55, 159-170. – M. Van Esbroeck 1962, « Chronique arménienne », *Analecta Bollandiana* 80/1-2, 423-445 ; 1983, « La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie », *Revue des Études Arméniennes* NS 17, 171-195 ; 1994, « Neuf listes d'apôtres orientales », *Augustinianum* 34, 109-199. – W.H. Van Soldt 1987-1990, « Matrilinéarité. A. In Élam », *RIA* 7, 586-588. – L. Vanden Berghe

- 1963, « Les reliefs élamites de Mālamir », *IrAnt* 3, 22-39 ; 1978, « La découverte d'une sculpture rupestre à Dārābgird », *IrAnt* 13, 135-147 ; 1980, « Lumière nouvelle sur l'interprétation des reliefs sassanides », *IrAnt* 15, 269-282 ; 1987, « L'héritage parthe dans l'art sassanide », *Stl. Cah* 5, 241-252. — E. Varjāvand 1993, « The Tomb of Dānīāl », *Enc. Ir.*, vi/6, 658-660. — A. Vasiliev 1911, « Agapius de Menbidj. Kitāb al-'Unvan », *Patrologia Orientalis* vii/4, Paris, 257-591. — L.-H. Vincent, M.-J. Steve 1954, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, Paris. — M. Voigt, R.H. Dyson 1992 (I et II), « The Chronology of Iran, ca. 8000-2000 B.C. », in R. Ehrich (éd.), *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, vol. I, p. 122-178 et vol. II, p. 125-153. — H. von Gall 1998, « Architektur und Plastik unter den Parthern », in J. Wiesehöfer (éd.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin* (27.-30. Juni 1996) (= *Historia-Einzelschriften* 122), Stuttgart, 75-94. — W. de Vries 1964, « Antiochia und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos ? », *Mélanges E. Tisserant* III/2 (= *Studi e Testi* 223), Vatican, 429-450.
- C.B.F. Walker 1980, « Elamite Inscriptions in the British Museum », *Iran* 18, 75-81 ; 1981, *Cuneiform Brick Inscriptions in the British Museum, the City of Birmingham Museums and Art Gallery and the City of Bristol Museum and Art Gallery*, Londres ; 1983, « The Myth of Girra and Elamatum », *AnSt* 33, 145-152. — J. Walker 1960, « Oriental Coins from the Excavations at Susa », *MDP* xxxvii, 49-65. — L.C. Watelin 1934, *Excavations at Kish 4*, Paris. — M.W. Waters 2000, *A Survey of Neo-Elamite History* (= *SAA* 12), Helsinki. — E.F. Weidner 1924-1925, *Altbabylonische Götterlisten* (= *Archiv für Keilschriftforschung* 2), Berlin ; 1939, « Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten », *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud* 2, Paris, 923-935 ; 1952-1953, « Das Reich Sargons von Akkad », *AfO* 16, 1-24. — D.B. Weissberg 1984, « The Length of the Reign of Hallušu-Inšušinak », *JAOS* 104/1, 213-217. — H.T. Weiss 1977, « Periodization, Population and Early State Formation in Khuzistan », in L.D. Levine, T.C. Jr Young (éds), *Mountains and Lowlands: Essays in the Archaeology of Greater Mesopotamia* (= *Bibliotheca Mesopotamica* 7), Malibu, 347-369. — F.H. Weissbach 1902, « Susische Thontafelchen, mit 14 autographierten Tafeln », *BA* 4, 168-202 ; 1911, *Die Keilschriften der Achämeniden* (= *VAB* III), Leipzig. — M. Weissbach 1905, « Elymais », *Pauly Wissowa Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, v/2, Stuttgart, 2458-2467. — R.J. Wenke 1975-1976, « Imperial Investments and Agricultural Developments in Parthian and Sasanian Khuzestan : 150 BC to AD 640 », *Mesopotamia* 10-11, 31-221 ; 1981, « Elymeans, Parthians and the Evolution of Empires in Southern Iran », *JAOS* 101, 303-315. — R.J. Wenke, N.M. Pyne 1990, « Some issues in the Analysis of Sasanian Iran », in F. Vallat (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 235-251. — M. Wheeler 1960 [1953], *The Indus Civilization* (*Cambridge History of India. A Supplementary Volume*), Cambridge. — G. Widengren 1957, « Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes », *VT Suppl.* 4, Leyde, 197-241 ; 1961, « The Status of the Jews in the Sasanian Empire », *IrAnt* 1, 117-162 ; 1971, « The Establishment of the Sasanian Dynasty in the Light of new Evidence », *La Persia nel Medioevo* (= *Accademia Nazionale dei Lincei Quaderno* 160), Rome, 711-782 ; 1983, « Sources of Parthian and Sasanian History », *CHI* 3/2, Cambridge, 1261-1283. — J. Wiesehöfer (éd.) 1998, *Das Partherreich und seine Zeugnisse. Beiträge des internationalen Colloquiums, Eutin* (27.-30. Juni 1996) (= *Historia-Einzelschriften* 122), Stuttgart. — G. Wiessner 1967, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte 1. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* 67), Göttingen ; 1968, « Zum Problem der zeitlichen und örtlichen Festlegung der erhaltenen syro-persischen Märtyrerakten. Das Pusai-Martyrium », in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 231-251. — S. Wikander 1946, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (= *Skrifter Utgivna Av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet* 1), Lund. — C. Wilcke 1987, « 5. Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagnen (1983 und 1984) », in B. Hrouda (éd.), *Isin-Išān Bahrīyāt 3* (= *ABAW NF* 94), Munich, 83-120. — E. Will, C. Orrieux 1986, *Judaïsme-Hellenismos. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy. — S. Winkelmann 1999, « Ein Stempelsiegel mit alt-elamischer Strichschrift », *AMIT* 31, 23-32. — L.J. Winter 1996, « Artists' Trial Pieces from Susa ? », in H. Gasche, B. Hrouda (éds), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (= *CPOA* 3), Neuchâtel, Paris, 397-406. — D.J. Wiseman 1956, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, Londres. — J. Wolski 1993, *L'empire des Arsacides* (= *AcIr* 32), Louvain. — C.L. Woolley 1934, *The Royal Cemetery* (= *UE* 2), Londres, Philadelphie. — H.T. Wright, G.A. Johnson 1975, « Populations, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran », *AmAn* 77, 267-289 ; 1985, « Regional Perspectives on Southwest Iranian State Development », *Paléorient* 11/2, 25-30. — W. Wright 1871, *Apocryphal Acts of the Apostles I-II*, Londres ; 1882, *The Chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac A.D. 507*, Cambridge. — F. Wüstenfeld 1848-1849, *Qazwini, Cosmographie*, Göttingen.
- A. Ya'ari 1971, « Pethahiah of Regensburg », *Encyclopaedia Judaica*, xiii, 339-340. — E.M. Yamauchi 1967, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven Connecticut ; 1992, « Mordecai, the Persepolis Tablets and the Susa Excavations », *Vetus Testamentum* 42/2, 272-275. — Yāqūt : voir Barbier de Meynard (éd.) 1970. — F. Yildiz 1981, « A Tablet of Codex Ur-Nammu from Sippar », *Or* 50, 87-97. — E.J. Young 1949, *The Prophecy of Daniel: A Commentary*, Grand Rapids. — R. Zadok 1976, « On the Connections Between Iran and Babylonia in the Sixth Century B.C. », *Iran* 14, 61-78 ; 1978, « The Nippur Region During the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods chiefly according to Written Sources », *IOS* 8, 266-332 ; 1984, *The Elamite Onomasticon* (= *Suppl. n. 40 agli AJON* 44, fasc. 3), Naples ; 1985, *Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts* (= *RGTC* viii), Wiesbaden ; 1994, « Elamites and Other Peoples from Iran and the Persian Gulf Region in Early Mesopotamian Sources », *Iran* 32, 31-51.
- R.C. Zaehner 1956, *The Teaching of the Magi*, Londres. — H. Zotenberg (éd.) 1900, *Histoire des rois des Perses par Aboû Mansour 'Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Ismā'il al-Tha'ālībī*, Paris. — A. Zournatzi 1993, « The Tomb of Cyrus », *Enc. Ir.*, vi, 522-524.