

## Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : *La notion d'unité indienne dans l'antiquité. II. Les sources indiennes.*

A la notion européenne d'Inde correspondent, dit-on, les composés sanskrits *Bharata-varṣa*, *Bhārata-varṣa*, « le continent de Bharata » ou « de ses descendants ». La préhistoire de ce terme, utilisé surtout dans les *Purāṇa* et le *Mahābhārata*, est mal connue. Il apparaît pour la première fois à ma connaissance l. 10 de l'inscription de Khāravela à Hāthīgumphā sous la forme *bharadhavaśa* qui correspond non au sanskrit *bharata-varṣa*, mais au prakrit jaina *Bharahe vāsaṃmi*. La date de l'inscription est discutée (aux alentours de n.è. selon D.C. Sircar), mais l'expression est certainement plus ancienne. Terme savant, n'ayant laissé aucun descendant direct (*tatsama*) dans les langues indiennes modernes, *bharata-varṣa* atteste l'existence d'une théorie indienne des « climats » (*varṣa*) ; il renvoie à l'épopée indienne et à la notion de souverain universel (*cakra-vartin*) maître de la terre entière (*sarva-bhauma*) qu'est censé avoir été Bharata, mais il ne permet pas d'opposer l'Inde au reste du monde car le monde entier est inclus dans les possessions de Bharata (ci-dessous, les descriptions indiennes du monde).

Le premier moment où l'on puisse espérer saisir une distinction entre le sous-continent indien et le reste du monde est l'époque d'Aśoka, vers 250 avant n.è. Les inscriptions d'Aśoka sont en effet les premiers textes indiens datables à donner des renseignements relativement précis sur l'ensemble du sous-continent indien et à mentionner des territoires extérieurs à celui-ci (Iran et bassin méditerranéen). L'horizon géographique des textes sûrement antérieurs (*Veda* au sens large) se limite à l'Inde du Nord. Quant aux listes bouddhiques communément datées des VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, et que j'étudierai pendant le cours 1986-1987, elles ne peuvent actuellement être datées que par le témoignage concordant des inscriptions d'Aśoka et des textes grecs.

Le terme géographique unitaire qui chez Aśoka désigne l'ensemble des territoires qu'il contrôle, c'est-à-dire pour nous *grosso modo* l'Inde, est *jambudvīpa* (MRE I, J. Bloch, *Inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1950, p. 146), « le

continent de (l'arbre) Jambu », première occurrence datable d'une notion-clé des cosmographies indiennes. Bien que les versions les plus anciennes que nous en possédions soient certainement postérieures de plusieurs siècles à Aśoka, ces cosmographies peuvent nous indiquer le sens de cette expression. Par ailleurs, à Dhauli, le texte de RE V glose par *sava-puṭhaviyam*, « sur la terre entière », le texte des autres versions de cette inscription : *savatra vijitasi*, « partout dans mon empire » (Bloch, p. 105). Pour ses hauts-fonctionnaires de Dhauli, Aśoka était donc un souverain universel supposé régner sur la terre entière. Nous sommes ainsi en face des mêmes concepts que ceux impliqués dans le tardif composé *Bharata-varṣa* et une étude de la notion d'unité indienne suppose l'étude préalable de deux systèmes indiens de représentations : un système de représentation du monde (cosmographie) ; un portrait du souverain universel, idéal vers lequel tendent tous les souverains indiens.

Les cosmographies indiennes sont assez bien connues (surtout W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Leipzig 1920, réimpression Darmstadt 1967. D.C. Sircar, *Cosmography and Geography in Early Indian Literature*, Calcutta 1967. C. Caillat, *La cosmologie jaina*, Bâle-Delhi 1981). Ces descriptions du monde se trouvent dans des textes relativement tardifs. Les plus anciens sont bouddhiques (canon pâli : AN I, 227, etc., *Abhidharmakośa*, III, 49-57, etc.) et sous leur forme actuelle datent des environs de n.è, mais les conceptions qu'ils exposent sont beaucoup plus anciennes (comme le montre l'emploi par Aśoka de l'expression *jambu-dvīpa*) et pan-indiennes : on les retrouve identiques pour l'essentiel dans des textes hindous (*Purāṇas*, épopées) ou jains encore plus tardivement fixés mais dont le contenu est également ancien. Pour juger de ces textes, il convient d'éviter l'anachronisme et ne pas y chercher, comme l'ont fait plusieurs auteurs, le reflet de connaissances géographiques que les Indiens ne pouvaient alors avoir. Il ne faut pas comparer les schémas cosmographiques de l'Inde ancienne et médiévale aux cartes de nos modernes atlas, mais aux représentations du monde de l'Antiquité classique ou de l'Europe médiévale. Il faut aussi voir que leur visée est explicative plus que pratique. Les cosmographies indiennes ne sont pas des descriptions du monde à but utilitaire : ce ne sont pas des guides de voyages ou des itinéraires de marchands. Ce sont des recompositions de la réalité à partir de principes de symétrie que l'on peut aisément dégager ; elles visent à mettre de l'ordre dans un univers qui en est apparemment dépourvu et elles servent d'abord à la prédication religieuse. Cela ne signifie pas que les Indiens ne s'intéressaient pas au monde réel et ne connaissaient ni leur pays, ni les pays voisins : les rois indiens savaient préparer des expéditions militaires ou envoyer des ambassadeurs ; les marchands indiens voyageaient aussi en dehors du sous-continent ; les millions d'Indiens constamment en pèlerinage savaient où ils allaient et comment y aller. Mais ils n'ont pas consigné leurs connaissances par écrit et nos textes ne sont pas faits pour eux.

On aurait tort pourtant de tomber dans le travers inverse et de voir dans ces cosmographies des compilations de pandits ou de moines sans aucun rapport avec la réalité. Si elles ne reflètent que très vaguement des réalités géographiques, ce sont des témoins tout à fait dignes de foi de l'idéologie indienne ambiante. Un certain nombre de clichés littéraires, tant bouddhistes qu'hindous ou jains, ne se comprennent que par référence à ces constructions cosmographiques et en attestent donc l'importance. Sous diverses formes qu'il serait trop long de citer toutes ici, ces clichés littéraires renvoient toujours à la même conception d'une terre quadrangulaire entièrement bordée par l'océan : *catur-antā samudra-paryantā mahāpṛthivī*. Il est tout aussi significatif qu'un même terme, *dvīpa*, doive se traduire tantôt par « île », tantôt par « continent » : la différence est dans notre tête, pas dans celle des Indiens. Il est significatif aussi que les textes où apparaît le cliché de la « terre entourée d'océans », c'est-à-dire tout entière, aient le plus souvent pour thème principal une description du souverain universel (*cakravartin*, *dig-vijayin*) ou d'un personnage à vocation universelle comme le *mahā-puruṣa* d'AN III, 240.

La vision indienne du monde est une vision orientée. Les schémas cosmographiques les plus anciens ne font que la reproduire. Le monde est ainsi constitué de quatre continents-îles (*dvīpa*) orientés par rapport à un centre qui indique en même temps la verticale, le mont Meru, soit à l'Est le Bhadrāśva (hindous) ou Pūrva-Videha (bouddhistes), au Sud le Jambudvīpa ou Bhārata-varṣa, à l'Ouest le Ketu-māla (hindous) ou Aparā-godāniya (bouddhistes), au Nord l'Uttaru-Kuru. La forme des continents peut varier ; il peut y avoir des mini-continents intermédiaires ; le Meru peut être entouré de plusieurs chaînes concentriques de montagnes : le même schéma fondamental se laisse toujours reconnaître. Lorsque des textes apparemment plus tardifs présentent un schéma à sept continents, celui-ci se laisse aisément ramener au schéma à quatre continents plus le Meru. Ainsi, lorsque dans certains passages des Purāṇa le Jambudvīpa est décrit comme se trouvant au centre d'une série de sept continents annulaires disposés concentriquement, il se laisse lui-même diviser en 4 ou 7 *dvīpa* où l'on reconnaît toujours, disposés aux quatre orientes, les quatre continents fondamentaux (Bhadrāśva, Bhārata, Ketumāla et Uttarakuru). Les schémas jains sont de même, très clairement, une amplification du schéma à quatre continents plus le Meru.

De ces quatre continents, seul le Jambudvīpa a une existence réelle. Seul il est peuplé d'êtres humains. Les trois autres, peuplés d'êtres extraordinaires et apparemment inaccessibles au commun des mortels, doivent leur existence au désir de créer un schéma orienté. La structure de leur nom, dont chacun commence par un adjectif de direction (*pūrva-*, « oriental » ; *apara-*, « occidental » ; *uttara-*, « septentrional »), suffirait à le prouver. La réalité géographique, ou le souvenir même déformé de la réalité géographique, intervient fort peu dans ces constructions de l'imaginaire indien. Tout au plus elle est source d'indétermination en ce qui concerne le Meru. Dans le schéma idéal,

le Meru est une montagne mythique isolée par l'Océan des continents. Ceux-ci sont réellement des îles (*dvīpa*) entourées d'eau. L'Himālaya est alors la chaîne montagneuse qui occupe la partie Nord du Jambudvīpa. Mais certains textes semblent assimiler Himālaya et Meru, faisant ainsi de l'Uttarakuru un continent qu'aucun océan ne sépare ni du Meru ni du Jambudvīpa. Malgré cette confusion l'Uttarakuru n'en est pas moins dans la plupart des textes un continent imaginaire dans lequel on ne saurait voir une représentation, même très déformée, même idéalisée, de la Haute Asie.

Malgré sa forme en arc de cercle qui n'est pas sans rappeler celle du sous-continent indien, malgré sa configuration intérieure où l'on peut reconnaître tel ou tel trait de la géographie indienne, le Jambudvīpa n'est donc pas l'Inde : c'est l'ensemble du monde habité par des humains semblables à nous. Ou, pour le dire autrement, le monde habitable se résume au Jambudvīpa, qu'aujourd'hui nous appelons l'Inde parce que l'horizon géographique des Indiens, dans l'Antiquité, ne dépassait guère les limites du sous-continent. Les peuples que soumet le souverain *cakravartin* sont ceux du Jambudvīpa et sont donc tous indiens. Ce qui revient à dire que dans cette conception on ne saurait opposer l'Inde au reste du monde parce que l'Inde, c'est le monde.

La conception indienne du souverain universel, bien que le rapprochement n'ait jamais été fait à ma connaissance, suppose l'existence de cette cosmographie idéale : « Les Cakravartins... sont à roue d'or, à roue d'argent, à roue de cuivre, à roue de fer ; en ordre inverse, ils règnent sur un, deux trois, quatre continents » (*Abhidharmakośa*, III, 95 = La Vallée Poussin, III, pp. 196-197). Ce qui revient à dire que le *cakravartin* à roue de fer, celui de notre époque, règne sur le seul Jambudvīpa. Il n'en est pas moins souverain du monde. Ses conquêtes s'étendent jusqu'aux quatre océans qui ceignent la terre (DN II, 172-174). Le souverain universel des textes hindous est de même *sarva-bhauma*, « possesseur de la terre entière », *dig-vijayin*, « dont les conquêtes s'étendent jusqu'aux points cardinaux ». Les rituels « impériaux », *rājasūya* et *aśvamedha*, ou miment une « mise en marche pour la conquête des orientes » (*dig-vyāsthāpana* du *rājasūya*), ou supposent cette conquête réalisée (lâcher du cheval dans l'*aśvamedha*) (voir G. Fussman, dans M. Duverger, *Le concept d'empire*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 379-396). Le Buddha, qui, comme le *cakravartin* est un *mahā-puruṣa*, un personnage surhumain, est lui aussi un souverain universel. A sa naissance il se proclame « le premier du monde, le meilleur du monde, l'aîné du monde » (MN III, 123) après avoir fait sept enjambées qui sont une prise de possession du monde symbolique. La communauté qu'il fonde était dite *catur-diśa saṃgha*, « la communauté qui s'étend jusqu'aux quatre points cardinaux », dès l'origine, alors même que le bouddhisme n'avait pas encore conquis l'Inde entière. Un accident historique a fait que rares sont les souverains indiens à avoir étendu leur pouvoir au-delà des frontières « naturelles » (pour nous en tout cas) de l'Inde alors que le

bouddhisme a conquis l'Asie Centrale et l'Extrême-Orient, si bien que nous voyons dans le *cakravartin* un roi indien et dans le bouddhisme une religion universaliste. En réalité *cakravartin* et *buddha* ne sont que deux réalisations possibles d'une même virtualité ; la vocation du *cakravartin* comme celle du *buddha* est universaliste plus qu'indienne ou, si l'on veut, universaliste car indienne, le monde se résumant au Jambudvīpa et l'Inde s'égalant au Jambudvīpa.

Lorsqu'Asōka nous est présenté comme souverain de la terre entière, ou qu'il se prétend régent du Jambudvīpa (*supra*), il ne faut pas lui prêter une modestie qu'il n'a pas : il se considère réellement comme un souverain universel, non comme un souverain indien. C'est ainsi qu'il faut comprendre un passage célèbre de RE XIII : « Or la victoire que l'ami des dieux considère comme la première de toutes, c'est la victoire de la Loi. Quant à lui, l'ami des dieux l'a remportée ici et dans tous les pays frontaliers jusqu'à six cents lieues même, là où est le roi grec Antiochus, et plus loin qu'Antiochus, quatre rois, Ptolémée, Antigone, Magas et Alexandre ; et au sud les Coḷa et les Pāṇḍya jusqu'à Taprobane... » (Traduction J. Bloch, Paris, 1950, légèrement modifiée ; voir aussi le début de RE II). Asōka distingue les pays sous administration directe (*iha*, « ici »), avec un régime particulier pour certaines populations incluses dans ces pays, des pays frontaliers (*aṃteṣu*) qui tous (*savreṣu*) reconnaissent sa suzeraineté. Dans cette liste de pays frontaliers, le seul principe de classement est géographique : les peuples de l'Ouest (*Yavana* ou Gréco-iraniens) sont énumérés avant ceux du Sud (Coḷa, Pāṇḍya, Cinghalais) et dans chacune de ces sous-listes la population la plus proche de la capitale Maurya est d'abord citée. Mais Asōka n'établit aucune différence de nature entre peuples que nous avons l'habitude d'appeler indiens (Coḷa, etc.) et peuples que nous appelons méditerranéens (Gréco-iraniens) : pour lui tous sont ses sujets ou ses sujets virtuels. Les envoyés (*dūta*) d'Asōka ne transmettent pas des vœux de prospérité et de bon voisinage ; ce ne sont pas des intermédiaires entre deux pouvoirs égaux comme le sont nos ambassadeurs : ce sont des porteurs d'ordres comme le veut la tradition indienne.

La revendication universaliste d'Asōka explique probablement pourquoi les édits ne mentionnent aucun trait culturel ou ethnographique, langue, costume, mœurs, organisation sociale, religion même, permettant de distinguer entre les diverses populations de l'empire. Rien, sauf leur nom, ne distingue les populations dravidiennes des populations gangétiques ; rien, sinon leur habitat et leur genre de vie, n'oppose les populations forestières (*aṭaviyo*, nous dirions aujourd'hui : « tribales ») aux agriculteurs et citadins de l'Āryāvarta. Le roi Antigone de Macédoine n'est pas plus exotique que le souverain de Taprobane (Ceylan). La seule distinction faite est d'ordre religieux. « Et il n'y a pas de pays où ne se trouvent ces groupes sociaux, à savoir brahmanes et samanes, sauf chez les grecs ; ni de pays où les hommes n'adhèrent pas à une

secte ou à une autre » (RE XIII, traduction J. Bloch). Lorsqu'on lit ces deux phrases en même temps, il n'est pas possible d'y déceler l'esquisse d'une opposition non-hindou/hindou et d'une partition du monde sur base socio-religieuse. C'est simplement l'énoncé d'un fait, étonnant pour un souverain du Magadha, mais qui n'appelle pas de commentaire particulier et n'empêche pas les Yavanas d'être de bons sujets d'Aśoka. La constatation que brahmanes et ascètes errants n'allaient pas en territoire grec n'implique pas qu'ils y auraient été mal reçus s'ils s'y étaient aventurés.

La tradition theravādin mentionne l'envoi de missionnaires bouddhistes en divers pays après le prétendu concile de Pāṭaliputra (E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 320-333). Cette tradition, partiellement confirmée par les reliquaires de Sāñcī et une inscription de Nāgārjunikoṇḍa, remonte probablement à une époque assez haute, proche du règne d'Aśoka. Il n'est pas sûr que tous les pays cités comme pays de mission l'aient réellement été, mais peu importe : seul nous intéresse ici l'esprit dans lequel ces listes ont été compilées. Or si, Européens que nous sommes, nous avons tendance à y distinguer entre pays indiens (Mahārāṣṭra, Himavanta) et pays extra-indiens (Yavanaloka, Suvarṇa-bhūmi ou Birmanie, Laṅkā), lorsqu'on les étudie sans prévention on doit bien reconnaître que l'ordre d'énumération n'est déterminé ni par des considérations géographiques, ni par des considérations ethnographiques ou religieuses : Kaśmīra-Gandhāra, Mahīṣamaṇḍala, Vanavāsa, Aparāntaka, Mahārāṣṭra, Yavanaloka, Himavanta, Suvarṇabhūmi, Laṅkā (*Dīp.* VIII, 1-13). Peuples indiens (Himavanta, par exemple) et extra-indiens sont mélangés ; aucun n'est distingué par une marque d'hétérogénéité : il s'agissait de convertir le monde connu et non la seule Inde, concept ethno-géographique qui apparemment n'avait pas encore cours dans ce qu'aujourd'hui nous appelons l'Inde. La seule différence entre les listes des pays de mission et les listes de pays soumis à Aśoka est que les listes bouddhiques ajoutent au monde connu d'Aśoka la Birmanie (Suvarṇa-bhūmi), ce qui est l'indice de leur tardive fixation (v<sup>e</sup> s. de n.è., Lamotte, p. 329), mais ne dément pas notre analyse.

Grand homme (*mahā-puruṣa*) ou plutôt « personnage surhumain », doué de marques spécifiques (*lakṣaṇa*) et de qualités intellectuelles et physiques extraordinaires, et souverain universel (*cakravartin*, *dig-vijayin*) sont deux concepts intimement liés. Le *cakravartin* est un *mahā-puruṣa* même si tout *mahā-puruṣa* ne désire pas nécessairement devenir *cakravartin*. C'est pourquoi les récits de la jeunesse du Buddha et du Jina ressemblent tant à la biographie idéale du souverain idéal. Ces concepts informent l'imaginaire politique indien. On peut ainsi démontrer que l'inscription de Khāravala à Hāthīgumphā vise à donner du souverain l'image idéale du grand homme, connaissant toutes les sciences, généreux pour ses sujets et en même temps conquérant universel. Les références implicites à ce dernier concept sont nombreuses et facilement décrypta-

bles : Khāravela pose au *cakravartin*. Bien qu'on puisse démontrer que plusieurs de ses conquêtes n'en sont pas à nos yeux d'Occidentaux, bien qu'en tout état de cause le royaume de Khāravela n'ait jamais englobé qu'une partie de l'Inde orientale, il serait tout à fait erroné de voir dans la *praśasti* de Khāravela à Hāthīgumphā le produit de la vanité malade d'un roi se figurant avoir conquis le monde. Khāravela n'est pas un Picrochole croyant avoir réussi. Dans la conception indienne en effet, il lui suffit de pouvoir affirmer avec un minimum de vérité qu'aucun pouvoir au monde ne s'oppose directement au sien pour être souverain universel même s'il ne contrôle effectivement qu'une petite partie de l'Inde et s'il en est conscient. De même plusieurs roitelets indiens sont connus pour avoir célébré un ou plusieurs *āsvamedha* et avoir ainsi prétendu à la souveraineté universelle. Bien qu'à nos yeux leur pouvoir soit resté limité à quelques provinces indiennes (plus grandes que la France, il est vrai), leur revendication n'en est pas moins fondée à leurs yeux. Il leur suffit d'avoir pu démontrer par le lâcher du cheval qu'aucun souverain ne s'opposait à leur prétention à la suzeraineté ; il leur suffit d'avoir pu prétendre être « des souverains jusqu'à l'horizon » (*dig-vijayin*) en montant des expéditions limitées, ou même fictives, auxquelles personne ne s'était opposé, pour que leur revendication de souveraineté universelle paraisse fondée aux yeux de leurs sujets. Le roi est en effet tenu de se conformer à une vision idéale de la royauté selon laquelle tout souverain a vocation à devenir universel en se subordonnant les rois et peuples ses voisins. Cette vision s'impose à lui exactement comme la vision idéale d'un monde orienté et symétrique s'impose aux cosmographes indiens malgré l'évidence d'une réalité géographique dont on ne peut penser qu'ils étaient entièrement ignorants. Cette vision imaginaire du monde prend une importance telle que l'imaginaire indien voit la réalité à travers elle et la reconstruit à travers elle. Il ne s'agit ni d'ignorance, ni de mensonge, ni de prétention, ni de vanité, simplement d'un trait particulier à l'histoire des mentalités indiennes. De même que le monde était nécessairement orienté, de même tout roi puissant était virtuellement *cakravartin*.

La *praśasti* de Samudragupta à Allahābād dont la fonction demeure énigmatique (il est vrai que personne ne s'est interrogé sur les particularités de la gravure) ressort de la même idéologie. Le souverain est présenté comme favori de la Fortune, comme un dieu incarné, parangon d'héroïsme et de culture à la fois. C'est surtout un souverain universel, vainqueur direct des rois du Dekkhan et de la vallée du Gange, suzerain des pays situés sur les frontières nord et est de l'Āryāvarta, recevant sans combat l'allégeance des tribus autonomes vivant dans le centre de l'Inde. Les souverains, non pas de toutes les îles comme trop souvent traduit, mais de tout le « continent-monde » (*sarva-dvīpa*), Kouchans (qui ne sont pas des insulaires), Śakas (qui n'en sont pas non plus) et Cinghalais viennent prendre ses ordres ; en particulier ils lui donnent leurs filles en mariage. Tout comme Aśoka, Samu-

dragupta transforme donc des relations que les Occidentaux considèrent comme des relations d'échange et de bon voisinage en relations de suzerain à vassal : la théorie politique indienne ne reconnaît pas l'existence de sphères d'influence. Selon elle deux souverains indépendants ne sauraient coexister longuement sans que l'un ne cherche à asservir l'autre : tout roi a vocation à devenir universel et la notion de territoire spécifique ou de frontières nationales n'existe pas. Rien dans la *praśasti* d'Allahābād ne permet de considérer les *Daiva-putra-ṣāhi-ṣāhānu-ṣāhi* (Kouchans tardifs), les *Śaka-muruṇḍa* (du Gujarat ?) et les Cinghalais comme moins indiens que les Yaudheyas, les souverains du Népal, du Bengale et de l'Assam ou les peuples de l'Āryāvarta : la seule différence que l'on discerne tient à leur sujétion plus ou moins grande, plus ou moins supposée, vis-à-vis de Samudragupta. C'est pourquoi je doute fort que dans l'inscription de Skandagupta à Junāgaḍh on puisse restituer au vers 4 *Mleccha-deśesu* (restitution de Fleet, présentée comme lecture certaine par Bhandarkar) et traduire que Skandagupta a renvoyé « chez eux les Barbares » : ceci est trop peu pour un roi indien. Si Skandagupta avait réellement repoussé les Mlecchas, il se serait vanté de les avoir soumis.

Inversement, il serait imprudent de prendre la *praśasti* de Samudragupta à la lettre et y voir l'indice assuré de la subordination des Kouchans et des Śakas au pouvoir Gupta. Candragupta le Maurya était de même lié aux Séleucides par un traité impliquant probablement mariages sans que nous pensions que les Séleucides étaient ses vassaux. De même les ordres qu'Aśoka, en toute bonne foi, croit avoir donné aux souverains grecs n'impliquent pas à nos yeux (mais seulement à nos yeux d'Occidentaux) qu'Aśoka les ait soumis. La preuve en est que les Cinghalais, mentionnés en même temps que Kouchans et Śakas dans l'éloge de Samudragupta, ne se sont jamais considérés comme ses sujets, même très éloignés.

On peut donc dire que jusqu'à Samudragupta (c. 330 de n.è.) certainement, jusqu'à Skandagupta probablement (c. 460 de n.è.), il n'existe aucun texte politique indien où apparaisse la notion de ce qu'aujourd'hui nous appelons l'Inde. Aucun roi indien ne distingue, ou ne cherche à distinguer, entre ses sujets supposés indiens ou indianisés et les autres. Les distinctions qui apparaissent dans les textes sont toujours d'ordre politique ou/et géographique et reflètent le degré plus ou moins grand d'autonomie concédé aux peuples soumis, ou prétendus tels. Tout roi indien est virtuellement, de par sa seule nature de roi, un souverain universel et sa souveraineté ne saurait être bornée par aucune frontière naturelle, aucun particularisme linguistique, culturel, social ou religieux. Elle s'arrête là où s'arrête notre continent, seul monde habitable, c'est-à-dire à l'Océan qui entoure le Jambudvīpa. Au niveau *politique*, jusqu'au v<sup>e</sup> siècle de n.è. au moins, il n'y a donc aucune distinction entre Inde et reste du monde, entre indien et non-indien. Dans la mesure où le



monde utilement connu ne dépasse guère les limites du sous-continent, à cette époque « roi de l'Inde » et « roi du monde » se confondent. Mais dans l'idéologie indienne, il n'existe pas de « roi de l'Inde » : le seul idéal qui vaille d'être poursuivi est celui de la royauté universelle.

#### SÉMINAIRE

##### *Documents numismatiques et épigraphiques inédits.*

Au cours du séminaire ont été étudiés plusieurs problèmes de numismatique kouchane : poids réel et poids fiduciaire, dévaluation et circulation monétaire, techniques de frappe, signification des types, etc. L'essentiel des observations faites au cours du séminaire est repris dans un article de la *Revue Numismatique* 1986 : « Une étape décisive dans l'étude des monnaies kouchanes ».

#### PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

M. le Professeur Yutaka OJIHARA, Professeur de Sanskrit à l'Université de Kyoto, invité au mois de décembre 1985, a donné en français six leçons consacrées au *Madanasamjivana*, monologue théâtral (*bhāṇa*) de Ghanaśyāma. Le texte de ce cours sera publié par les soins de M<sup>lle</sup> Nalini BALBIR dans une prochaine livraison du *Bulletin d'Etudes Indiennes*.

M. le Professeur Karl JETTMAR, Professeur à l'Université d'Heidelberg, Directeur de l'expédition archéologique germano-pakistanaise dans la haute vallée de l'Indus, a donné le mercredi 12 mars 1986 deux conférences en anglais, accompagnées de diapositives, consacrées à « Buddhist states and tribal resistances (Archaeological discoveries in the Westernmost Himalayas, 1979-1985) ».

G. F.

#### PUBLICATIONS

« Deux dédicaces kharoṣṭhī », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, LXXIV, 1985, pp. 29-34, Pl. I-V.

« Nouvelles inscriptions śāka (III) », *ibidem*, pp. 35-42, Pl. VI-VIII.

- « Un Buddha inscrit des débuts de notre ère », *ibidem*, pp. 43-45, Pl. IX-X.  
« Nouvelles inscriptions śaka (IV) », *ibidem*, pp. 47-51, Pl. XI-XII.  
« Une étape décisive dans l'étude des monnaies kouchanes », *Revue Numismatique*, 1986, pp. 145-173.  
Articles « Kuṣāṇa », « Maurya » et « Stūpa » de l'*Encyclopaedia Universalis*.

#### MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

- Mission C.N.R.S. en compagnie de M. le Professeur André BAREAU :  
« Repérages géographiques dans les pays de la prédication du Buddha », Uttar Pradesh et Bihar, 13 octobre-6 novembre 1985.  
— Appartenance au Comité National du C.N.R.S. et activités connexes.  
— Participation à une soutenance de thèse d'Etat (Paris III).

#### COMMUNICATIONS ET CONFÉRENCES

- « Le poids de l'histoire », L'Inde d'aujourd'hui, journée d'étude de l'Association des Amis de l'Orient, Musée Guimet, 12 octobre 1985.  
« Roitelets, moines et scribouillards dans le Nord-Ouest de l'Inde au premier siècle de n.è. (d'après des inscriptions partiellement inédites) », Société Asiatique, 12 juin 1986.

#### COLLOQUES INTERNATIONAUX

- « Kafiristan/Nouristan : avatars de la définition d'une ethnie », Colloque C.N.R.S. sur « Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan », Ivry, 10 et 11 octobre 1985.  
« Numismatic and epigraphic evidence for the chronology of early gandharan art », Symposium on the Development and Chronology of Buddhist and Hindu Sculptures in Early Indian Art, Berlin, 4-9 mai 1986.  
« La Gāndhārī », Colloque C.N.R.S. sur « Les dialectes et formes dialectales dans les littératures indo-aryennes », Paris, 16-18 septembre 1986.

Ces trois communications seront publiées par les organisateurs de ces colloques.