

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : Chocs de cultures : Grecs, Indiens et Kouchans aux alentours de notre ère. Deuxième partie : aux origines de l'art du Gandhāra.

La conséquence la plus visible, et peut-être la plus importante, de l'influence exercée par le monde hellénisé sur la culture indienne est la naissance de l'art dit du Gandhāra, art de contenu purement indien, puisqu'il est presque exclusivement bouddhiste, mais dont la facture et parfois le décor évoquent souvent la Grèce plus que l'Inde. Les Occidentaux ont tendance à considérer cet art comme une curiosité ; c'est souvent le seul art indien qui leur plaise vraiment puisqu'il leur paraît être plus grec (ou romain) qu'indien. Quant aux Indiens, à quelques notables exceptions près, ils y voient un art doublement étranger, celui de la Grèce et du Pakistan, un phénomène d'acculturation passager qui ne saurait avoir l'importance de l'art supposé purement indien de Mathurā. En réalité le superbe art bouddhique d'époque gupta doit autant à l'art du Gandhāra qu'à l'art ancien de Mathurā et cet art gupta a porté l'héritage de l'art du Gandhāra au Bengale, au Népal et dans toute l'Asie du Sud-Est. C'est par l'intermédiaire d'images gandhariennes et peut-être d'artistes gandhariens que le Cachemire, le Tibet, le Xin-Jiang, la Chine et le Japon apprirent à connaître et reproduire l'image indienne du Buddha ; c'est grâce à l'art du Gandhāra que ces pays possèdent aujourd'hui encore un art dont les lointaines origines gandhariennes et indiennes sont immédiatement reconnaissables.

Traiter des origines de l'art du Gandhāra est donc traiter d'un événement majeur de l'histoire culturelle de l'Asie méridionale et orientale. On ne s'étonnera pas que la bibliographie du sujet soit énorme. Elle est souvent décevante aussi, une grande partie de cette bibliographie traitant de problèmes d'iconographie. Les grandes questions débattues par les historiens de l'art occidental et indien durant la majeure partie de ce siècle paraissent résolues pour l'essentiel : on sait maintenant que la représentation sous forme humaine du Buddha date des environs de l'ère chrétienne (G. Fussman,

« Numismatic and Epigraphic Evidence for the Chronology of Early Gandharan Art », *Investigating Indian Art*, Berlin 1987, 67-88) et les fouilles d'Aï Khanum tendent à démontrer l'exactitude de la thèse de D. Schlumberger faisant de l'art du Gandhāra la branche indienne d'un art oriental hellénisé (D. Schlumberger, « Descendants non-méditerranéens de l'art grec », *Syria* 1960, 131-166 et 253-319). La tendance la plus novatrice de l'histoire de l'art du Gandhāra est probablement celle qui, se détournant un peu des extases obligées devant les pièces de facture exceptionnelle, s'intéresse à la production de masse des sculptures du Gandhāra, souvent de qualité fort médiocre, et cherche à reconstituer des ateliers.

Sur le plan religieux, on ne se pose plus guère la question de savoir si l'art du Gandhāra reflète l'idéologie du *hīnayāna* ou celle du *mahāyāna* : on sait depuis P. Mus au moins qu'il n'y a pas antinomie entre ces deux mouvements religieux. On a beaucoup cherché à identifier les textes que les reliefs prétendent illustrer, et, à travers eux, le milieu sectaire bouddhiste à l'origine du développement de cet art. En ce qui concerne les *jātaka* et les épisodes de la vie du Buddha, la quête est pour l'instant illusoire ; par contre on commence à identifier des représentations de la *Sukhāvātī* (J.C. Huntington, « A Gandhāran Image of Amitāyus' Sukhāvātī », *AIUON*, Napoli, vol. 40, 1980, 651-672).

Il est curieux que les problèmes proprement historiques ne soient jamais abordés. S'il peut paraître normal que la région de Peshawar (le Gandhāra proprement dit), la vallée du Swāt, Jelalabad en Afghanistan et, dans une moindre mesure, Taxila, terres de contact entre l'Iran extérieur hellénisé et l'Inde, aient subi plus profondément et plus tôt que d'autres provinces indiennes l'influence de l'Occident grec, on peut se demander pourquoi elles sont les seules à l'avoir subie à ce point. Il y a là plus qu'un problème d'influences artistiques ou culturelles. On assiste, en particulier autour de Peshawar, à l'éclosion d'une religiosité très particulière : nulle part ailleurs en Inde on ne trouve une telle concentration de monastères et de sculptures. La nature du terrain, partiellement montagneux et rocheux, l'accumulation de reliefs, de statues de culte et d'ex-voto pendant cinq ou six siècles, la fragmentation d'un décor fait de pièces assemblées, mais exhumé et vendu par morceaux et souvent par fragments de morceaux permettent de comprendre que les sculptures du Gandhāra se comptent par milliers. Mais on ne voit pas pourquoi le nombre des sculptures bouddhistes, à en juger au moins par les cartes jusqu'ici publiées — et qui sont très insuffisantes à ce point de vue —, est incomparablement plus grand autour de Peshawar et dans le Swāt que partout ailleurs en Inde, y compris autour de Taxila ou de Jelalabad. Il y a là matière à de nouvelles recherches qui combindraient à la fois les techniques de l'archéologie (établissement de cartes de répartition des sites et de densité des trouvailles, avec indication des éléments permettant d'expliquer la conservation ou la disparition de certains sites) et l'histoire du bouddhisme : on peut

se demander s'il ne convient pas de distinguer une religiosité bouddhique caractérisée par un goût prononcé pour les images et le décor et une religiosité bouddhique d'un autre type, qui ne répudie pas le culte des images, mais le préfère plus discret et se satisfait d'édifices d'apparence extérieure plus austère. Comme il ne paraît pas que ces différences, si elles sont réellement existées, aient donné lieu à des oppositions de type sectaire, ou en aient été la conséquence, à la façon des attitudes divergentes en ce domaine du catholicisme et du protestantisme, il faut se demander s'il s'agit là de différences d'attitude religieuse (culte des images) ou de différences culturelles (simples problèmes de goût) que dans les deux cas il conviendra un jour d'expliquer.

La densité des sites bouddhiques autour de Peshawar et dans les montagnes avoisinantes et la richesse de leur décor sculpté, ce qu'on devine aussi de l'abondance de leur décor peint font que cette région passe pour avoir été entièrement bouddhiste. Je ne connais en tout cas aucun auteur qui se soit demandé ce qu'étaient devenus aux beaux temps de l'art du Gandhāra les brahmanes dont les textes nous parlent, la doctrine qu'ils professaient et les dévôts qui assuraient leur existence. Or on sait que la pratique du bouddhisme n'a pas pour conséquence nécessaire le refus des rites hindous ; le culte des dieux brahmaniques est très bien attesté à l'arrivée des Grecs et à l'époque hindou-shahi et l'on découvre de plus en plus d'indices épigraphiques, numismatiques, onomastiques d'une coexistence des cultes hindous et du bouddhisme au Gandhāra dans les premiers siècles de notre ère. En ce domaine aussi une mise au point paraît nécessaire.

Le cours de 1992-1993 a donc été consacré moins aux classiques problèmes d'histoire de l'art (chronologie de l'art du Gandhāra, recherche de ses composantes artistiques, étude de son évolution interne) qu'à ces problèmes d'histoire culturelle et religieuse : je crois qu'il est nécessaire d'au moins les poser si l'on veut réellement comprendre l'apparition de l'art du Gandhāra et saisir sa spécificité religieuse. Le résumé que je donne ici est volontairement concis : le lecteur intéressé trouvera les précisions nécessaires dans ma contribution au colloque franco-japonais de septembre 1991 : « *Upāya-kaśālya* : l'implantation du bouddhisme au Gandhāra », *Bouddhisme et cultures locales* édité par F. Fukui et G. Fussman, Paris EFEO, fin 1994.

Bien que pays de frontière, le Gandhāra des environs de notre ère n'a peut-être pas été aussi cosmopolite que l'on veut bien le dire. C'est certainement un pays d'immigration et depuis la conquête indo-grecque les élites politiques et militaires comportent un grand nombre de nouveaux venus : Grecs ou Iraniens hellénisés, plus tard ex-nomades d'Asie centrale, commerçants aussi de la Méditerranée ou de la Chine. Il est raisonnable de postuler une pluralité de langues non seulement parce que les nouveaux immigrés gardaient la leur pendant une génération au moins mais aussi parce que la géographie du pays et surtout des montagnes environnantes implique l'existence de variantes dialectales des parlers dominants. Le caractère très lacunaire de notre docu-

mentation (environ 200 inscriptions) doit en outre nous forcer à imaginer la présence au Gandhāra de langues depuis disparues sans laisser de trace et dont nous ne pouvons donc connaître ni la nature ni l'aire d'extension : la découverte de plus en plus fréquente d'inscriptions authentiques (car les faux aussi sont nombreux) dont l'écriture se laisse transcrire car elle est connue par ailleurs mais dont le contenu ne peut être analysé est un témoignage probable de l'existence au Gandhāra de ces langues dont nous pouvons seulement dire qu'elles sont inconnues. Il n'en reste pas moins que la langue dominante, la langue de culture aussi, celle des inscriptions, celle des textes, celle des premiers missionnaires bouddhistes en Bactriane et en Asie centrale, est une langue indienne, la gāndhārī. Jusqu'aux environs de notre ère elle devait être de compréhension facile pour tout locuteur de parler indien. Mais elle possède des traits spécifiques qui permettent de l'identifier même en transcription chinoise et qui nous autorisent à reconnaître dans les langues dardes du XX^e siècle ses authentiques continuatrices. Elle fut en outre notée, six siècles durant, par une écriture spécifique à la région, que l'on appelle la kharoṣṭhī et dont M. Salomon (« New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary », *JAOS* 110, 1990, 255-273) a montré qu'il s'agissait du syllabaire dit *arapacana*. Or cette écriture, à bien des égards incommode et mal adaptée à la notation de la gāndhārī, a continué de s'imposer malgré la connaissance de l'alphabet grec et malgré la pression d'un système d'écriture indien plus répandu et plus commode, la brāhmī. L'usage persistant de la kharoṣṭhī témoigne non seulement d'une spécificité du Gandhāra à l'intérieur de l'aire culturelle indienne à laquelle il appartient pourtant indéniablement, mais aussi d'une volonté de garder cette spécificité. On peut presque parler de patriotisme local. De la même façon les textes sanskrits considèrent le Gandhāra comme une terre de culture et de mœurs indiennes aux spécificités marquées. On s'étonnera moins dans ces conditions que la sculpture du Gandhāra, indienne par son inspiration religieuse et certaines de ses conventions, soit elle aussi spécifique dans son expression.

L'indéniable appartenance du Gandhāra à l'aire culturelle indienne, les données des sources indiennes antérieures à l'invasion macédonienne, le témoignage explicite des historiens d'Alexandre aussi permettent d'affirmer qu'au III^e siècle avant notre ère le sentiment religieux au Gandhāra ne différait guère de celui de l'Inde gangétique : pour le dire en deux mots, le Gandhāra était brahmanique et hindou. Il serait étonnant que les cultes anciens aient, sous les Grecs et les Kouchans, entièrement disparu devant le bouddhisme. L'examen des types monétaires grecs et kouchans qui, à quelques très rares exceptions près, ne font pas référence au bouddhisme, la découverte à Aī Khanum de monnaies d'Agathocle aux types de Vāsudeva et Balarāma, la représentation de ces divinités à Chilas II, l'analyse de l'onomas-tique gandharienne démontrent qu'à aucun moment de son histoire le bouddhisme n'a été la seule religion pratiquée au Gandhāra. Cela n'a rien de surprenant : nulle part dans le monde le bouddhisme triomphant n'a éliminé

les cultes locaux préexistant à son introduction ; il ne semble d'ailleurs pas qu'il ait cherché à le faire. On ne s'étonnera donc pas que les témoignages archéologiques d'époque hindou-shahi soient presque exclusivement hindous : il s'agit moins d'une reconquête que d'une résurgence qui, une fois de plus, pose le problème de l'interprétation des témoignages archéologiques.

La proximité de l'Iran, le fait que le Gandhāra ait fait partie de l'empire achéménide pendant près de deux siècles, l'intensité des échanges humains, commerciaux et culturels entre le Gandhāra et l'Iran ont amené de nombreux savants à postuler une influence des cultes mazdéens, dits aussi zoroastriens, sur le bouddhisme gandharien. Elle n'est pas impossible, mais il n'existe aujourd'hui aucun témoignage assuré de cette influence. Tous les exemples allégués reposent sur une surestimation de l'écart existant entre religions indiennes et religions iraniennes et en particulier sur le refus de considérer que le culte du feu est aussi important dans les religions indiennes que dans les religions iraniennes. Il n'est a priori pas impossible que le bouddhisme gandharien ait emprunté au mazdéisme certaines de ces conceptions. Mais, si c'est le cas, l'emprunt est si bien dissimulé qu'il n'est plus guère décelable.

Excepté un exceptionnel amour du décor sculpté qu'il faut peut-être attribuer aux fidèles laïcs plus qu'aux moines, aucun indice aujourd'hui connu ne permet de distinguer le bouddhisme gandharien du bouddhisme gangétique. On trouve au Gandhāra les mêmes sectes qu'en Inde gangétique ou centrale ; les textes qu'elles citent ou recopient ne diffèrent guère de leurs versions gangétiques ; les pratiques et concepts que l'on devine grâce aux inscriptions sont les mêmes que partout en Inde à la même époque. Tout au plus peut-on déceler une plus grande hardiesse dans l'expression écrite : si la représentation du Buddha sous forme humaine apparaît presque simultanément à Mathurā et au Gandhāra, seul le Gandhāra ose affirmer qu'il s'agit du Buddha : jusqu'au début du II^e siècle de notre ère, les bouddhistes mathuriens prétendent seulement représenter le *bodhisattva* au moment où il atteint la *bodhi* (Fussman, *BEFEO* 1988, 13-15). On ne peut non plus postuler une antériorité du développement de tendances mahayaniques au Gandhāra, une plus grande rapidité ou une plus grande intensité de ce développement : on connaît désormais des images d'Amitāyus à Mathurā comme au Gandhāra ; elles y apparaissent à peu près à la même époque.

Il faut se garder de penser que la dévotion au Buddha considéré comme une personne soit spécifique au Gandhāra. Tout maître indien (*guru*, *śāstr*) est l'objet d'une dévotion. Le bouddhisme ancien, qui passe pour une religion rationaliste mettant en garde contre tout attachement quel qu'il soit, n'en considère pas moins que la foi (*śraddhā*) est l'une des conditions du salut. Toutes les biographies du Buddha le présentent comme un personnage supérieur aux dieux dont l'apparition (*darsana*) suffit à convertir l'incroyant pour peu que celui-ci ait auparavant acquis un minimum de mérites. Le très respectueux *bhagavant* qu'Asoka utilise en parlant du Buddha est le mot

même utilisé par les dévôts hindous (*bhakta*) pour qualifier Viṣṇu. Le témoignage le plus marquant de cette dévotion est l'apparition dès Aśoka d'un culte des reliques attribuant une vertu surnaturelle aux restes humains du Buddha supposé disparu (G. Schopen, « Burial *Ad sanctos* and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism », *Religion* 17, 1987, 193-225).

Le développement de ce culte des reliques et le pouvoir miraculeux attribuée à celles-ci au moins dès le règne de Ménandre (reliquaire dit du Bajaur) interdisent d'attribuer la non-représentation de la figure humaine du Buddha dans l'art bouddhique ancien au prétendu rationalisme du *hīnayāna* : le Buddha étant entré en *nirvāṇa* ne serait pas représentable sous forme humaine. En réalité, plus qu'à des images, la religiosité indienne ancienne aussi bien que contemporaine préfère rendre un culte à des substituts aniconiques ou symboliques. Ni Indra ni Agni ni les autres grands dieux du brahmanisme ne sont représentés à époque ancienne. Pour Śiva, Viṣṇu ou les *mātrkā*, l'Inde privilégie toujours les représentations aniconiques (pierres brutes, *kalaśa*) ou symboliques (*liṅga*, *śālagrāma*, *yantra*). Le bouddhisme ne les a jamais répudiées : le *stūpa* est aussi une représentation symbolique de la personne du Buddha. Le développement du culte des images dans l'hindouisme, à peu près contemporain du développement du culte des images dans le bouddhisme, doit probablement être attribué aux mêmes causes. C'est la traduction d'un changement de religiosité, d'une dévotion qui cherche à se représenter le surnaturel sous forme plus familière et littéralement plus humaine.

Il est possible que le contact avec l'occident méditerranéen soit responsable de ce bouleversement de la religiosité indienne. On peut en douter dans la mesure où le monde hellénisé ne semble pas avoir connu cet amour extrême de la personne divine qui caractérise la dévotion indienne. Mais l'importation en Inde, pour l'usage des conquérants grecs de l'Inde, d'images de culte grecques peut avoir servi de déclic et favorisé l'apparition de représentations anthropomorphiques des dieux indiens qui, rapprochant les dieux de l'homme, favoriseraient peut-être davantage l'expression de l'intense dévotion indienne. Il est possible aussi que des artistes étrangers, moins convaincus de la transcendance divine que les artistes indiens, aient été les premiers à oser représenter ces dieux. La plus ancienne figuration du Buddha sous forme humaine aujourd'hui connue est en tout cas attribuable à un graveur grec ou hellénisé de la fin du I^{er} siècle avant notre ère. Il s'agit du « jeton » d'or de Tilia-Tépé où le Buddha prêchant a l'apparence anthropomorphe d'un dieu grec (Zeus ou Héraklès) faisant tourner la « roue de la Loi ». Cette tentative de figuration est restée sans suite, probablement parce ni Zeus ni Héraklès n'ont l'apparence d'un sage indien. Elle a dû précéder de peu la représentation dite apollinienne du Buddha qui correspond mieux aux canons de la religiosité indienne : le Buddha y est un moine et ni son corps ni son visage ne trahissent jamais ni la souffrance ni l'effort. Conceptuellement l'image gandha-

rienne du Buddha est ainsi beaucoup plus indienne que grecque. C'est pourquoi Mathurā et l'Inde entière ont pu l'adopter.

Les témoignages archéologiques les plus récemment découverts, le fait aussi que Mathurā ait prétendu si longtemps représenter le *bodhisattva* près d'atteindre la *bodhi*, non le Buddha l'ayant déjà atteinte, plaident en faveur de l'antériorité de l'image gandharienne du Buddha. Mais il serait faux de considérer que cette antériorité est une causalité et qu'il n'y aurait pas eu figuration anthropomorphe du Buddha à Mathurā si il n'y avait pas eu d'abord essai de figuration au Gandhāra. Artistiquement et techniquement les premières images mathuriennes ne doivent en effet rien à l'influence des images gandhariennes bien qu'elles en soient, à peu d'années ou de mois près, les contemporaines. Comme elles, elles répondent à un besoin nouveau de la dévotion indienne et sont d'abord l'indice d'un changement de la sensibilité religieuse. Les premiers sculpteurs (ou peintres ?) grecs ou indiens, mathuriens ou gandhariens, qui ont osé représenter le Buddha sous forme quasi-humaine, ou supra-humaine, l'ont fait d'abord parce qu'on le leur avait demandé, parce qu'une partie de leur clientèle de dévôts laïcs et de moines ne se satisfaisait plus de représentations symboliques et allusives : elle désirait fixer sa foi sur une image évoquant la merveilleuse présence physique du Maître dont elle se refusait à imaginer qu'il n'ait été qu'un homme.

Séminaire : *Inscriptions inédites du haut-Indus : sites de Thor et Shatial.*

La venue à Paris de M^{me} Ditte König, collaboratrice scientifique de l'Académie d'Heidelberg et maître d'œuvre de la publication, site par site, des découvertes effectuées le long de la Karakorum Highway par la *Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway* de l'*Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, a été l'occasion d'un séminaire sur les inscriptions brāhmī et les dessins d'origine indienne des sites de Thor et Shatial, tous deux situés en aval de Chilas. Le site de Thor doit en effet faire l'objet d'une pré-publication à Paris par M. Nasim Khan et M^{me} König prépare en ce moment la publication définitive du site de Shatial. Le séminaire a été le lieu de multiples discussions. M^{me} D. König et M. R. Jéra-Bézar y ont pris une part active ; leurs réflexions et les informations nouvelles qu'ils ont apportées ont été fort précieuses.

La première partie du séminaire a été consacrée à l'examen des conditions de la découvertes de graffiti le long de la Karakorum Highway, à la façon dont on procède à leur relevé et aux conditions de leur publication (examen des publications préliminaires déjà parues, discussion des principes régissant l'élaboration des publications en cours). L'étude a été comparative : on a fait intervenir dans la discussion examen de publications archéologiques récemment parues (H. Härtel, *Excavations at Sonkh*, etc.) pour réfléchir sur la finalité de publications archéologiques dites exhaustives, sur le rôle respectif

du directeur de la publication et de ses nombreux collaborateurs scientifiques, et sur les modifications scientifiques qu'induit le recours désormais nécessaire à l'informatique, même si celle-ci se limite au traitement de texte. Cette réflexion devrait fournir la matière d'un prochain article destiné au *Bulletin of the Asia Institute*.

La seconde partie du séminaire a été consacrée à l'étude du grand *stūpa* gravé sur l'un des rochers de Shatial et découvert en 1979 par le Prof. K. Jettmar. On a cherché à le dater par les inscriptions environnantes, dont certaines sont recouvertes par lui (et lui sont antérieures) et d'autres le recouvrent partiellement (et lui sont donc postérieures). Par ailleurs l'étude des parallèles archéologiques a permis de montrer que ce *stūpa* était l'œuvre d'un peintre et qu'il s'agissait d'une représentation imaginaire d'un grand édifice de type gandharien. Cette partie du séminaire fera l'objet d'un article dans *Antiquities of Northern Pakistan III* (Heidelberg).

G. F.

PUBLICATIONS

« Taxila : The Central Asian Connection », *Urban Form and Meaning in South Asia : the Shaping of Cities from Prehistoric to Precolonial Times*, edited by Howard Spodek and Doris Meth Srinivasan, Studies in the History of Art. 31, Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers XV, National Gallery of Art, Washington, Hanover and London 1993, 83-100.

« L'indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité », *Journal Asiatique* CCLXXXI, 1-2, 1993, 61-137.

« Chilas, Hatun et les bronzes bouddhiques du Cachemire », *Antiquities of Northern Pakistan II*, edited by K. Jettmar, D. König and M. Bemmman, Verlag Philip von Zabern, Mainz 1993, 1-60, Pl. 1-40.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

Monsieur David Seyfort RUEGG, Research Professor à la School of Oriental and African Studies, University of London, Professeur invité au Collège de France, a donné du 29 octobre au 19 novembre 1992 quatre leçons en français sur « le bouddhisme entre l'Inde et le Tibet ».

Monsieur Heinrich von STIETENCROHN, Professeur à l'Université de Tübingen, a donné le mercredi 5 mai 1993 une conférence sur « A convocation of gods : the *dola-sammelana* in coastal Orissa ».

MAÎTRES DE CONFÉRENCES ASSOCIÉS

Madame Rada IVEKOVIČ, Professeur de philosophie indienne à l'Université de Zagreb, a été maître de conférences associée au Collège de France du 1^{er} octobre au 31 décembre 1992.

Monsieur Muzaffar ALAM, Professeur d'histoire médiévale à l'Université Nehru de Delhi, a été maître de conférences associé au Collège de France du 1^{er} janvier au 30 septembre 1993.

MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

— Mission au Pakistan en septembre 1992 (séminaires au Lok Virsa d'Islamabad ; examen de sites historiques de la haute vallée de l'Indus, de Mansehra à Gilgit, en compagnie de collègues allemands (*Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway* de l'*Heidelberger Akademie der Wissenschaften*) et pakistanais (Université de Peshawar).

— Mission à Delhi du 3 au 10 mars 1993 : conférences et séminaires.

— Mission en Inde du nord, à Delhi et Chandari (Madhya Pradesh) en août-septembre 1993 (direction des travaux de l'URA D 1424 à Chandari).

*

— Direction de l'URA D 1424 du CNRS et de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France.

— Appartenance à la commission de l'audiovisuel du Collège de France ; à la section 33 du Comité National du CNRS et au Comité des Orientalismes du CNRS (membre nommé) ; au Conseil Scientifique du Centre de Sciences Humaines de Delhi ; au Conseil d'Administration de l'ENS Fontenay-Saint-Cloud ; au Comité directeur de la *Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway* de l'*Heidelberger Akademie der Wissenschaften*.

CONFÉRENCES ET COMMUNICATIONS

— Deux séminaires au Lok Virsa d'Islamabad sur la notion de recherche en sciences humaines et plus spécialement en linguistique les 2 et 3 septembre 1992.

— « Recherches de géographie urbaine en Inde : le cas de Chandari au Madhya Pradesh », séance annuelle de la Société Asiatique, Strasbourg, Palais Universitaire, 30 novembre 1992.

— « The Indo-French research programme on Chanderi (Madhya Pradesh) : preliminary results », Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, New-Delhi, 5 mars 1993.

— « French perceptions of Indian history », India International Centre, New-Delhi, 6 mars 1993.

U.R.A. C.N.R.S. D 1424

L'unité de recherches associée Collège de France-CNRS dite URA D 1424, « Langue, culture et société dans le sous-continent indien » existe depuis le 1 janvier 1990. Pour sa composition voir l'*Annuaire du Collège de France* 1989-1990, p. 630. Elle donne aux chercheurs qui en font partie les moyens de poursuivre leurs programmes de recherches personnels et les regroupe en outre autour de trois projets de recherches réellement collectifs.

Le premier de ces programmes est la formalisation d'une coopération remontant à plus de 15 ans avec l'*Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Depuis le 1^{er} janvier 1992 cette coopération a pris la forme juridique d'un Programme International de Coopération Scientifique, ou PICS n° 123, soutenu par le CNRS et le Ministère des Affaires Étrangères, unissant deux équipes françaises (l'UPR 315 de Monsieur H.P Francfort et l'URA D 1424) et la *Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway* de l'*Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Prof. Hauptmann et Prof. Jettmar). Le but de ce PICS est de constituer des banques de données communes sur les pétroglyphes d'Asie centrale, du Pakistan et d'Inde et d'aboutir à des publications au moins partiellement communes. Il ne sera traité ici que des travaux de l'URA D 1424. L'année 1992-1993 a été marquée par une mission commune pakistano-franco-allemande à Chilas et Gilgit (septembre 1992) et la venue à Paris, comme boursière post doctorale du Collège de France, de Madame (D^r.) Ditte König, collaboratrice scientifique de l'Académie d'Heidelberg. Au cours des sept mois de son séjour à Paris, Madame König a mis au point un long article traitant des animaux représentés sur les rochers de la Karakorum Highway (identification précise, datation, conclusions d'ordre historique et écologique) et considérablement avancé la publication définitive des inscriptions de Shatial-Ouest. M. Fussman a profité de la venue à Paris de Madame König pour revoir avec elle les inscriptions indiennes de Shatial et commencer l'étude du grand stūpa de Shatial. Le séjour de Madame König aura comme conséquence l'édition à Heidelberg d'un volume consacré aux résultats de la coopération franco-allemande en 1992-1993 (*Antiquities of Northern Pakistan III*) dont le manuscrit devrait être prêt fin 1993. Dans le cadre de cette coopération se sont aussi rendus à Heidelberg, pour y consulter les archives de la *Forschungsstelle*, M. Mohammad Nasim Khan, qui doit publier le site de Thor-Nord, et M. Jéra-Bézard,

qui prépare une étude sur les rapports et similitudes entre les dessins de stûpas figurés le long de la Karakorum Highway et les édifices et peintures du Xin-Jiang.

Le second de ces programmes porte sur l'étude pluridisciplinaire et diachronique de la ville de Chanderi au Madhya Pradesh (voir l'*Annuaire du Collège de France* 1990-1991, pp. 670-671). Il est réalisé en coopération avec l'Université Nehru de New-Delhi et le Centre de Sciences Humaines de l'Ambassade de France à Delhi. Au cours de l'année 1992-1993, le programme a dû être modifié pour tenir compte de données nouvelles. Une mission sur le terrain réalisée par trois membres de l'équipe en août 1992 pour mesurer l'étendue des ruissellements et des surfaces d'eau après la mousson montra que certaines hypothèses émises en février 1992 demandaient à être affinées. Il fut donc décidé de reporter la mission prévue pour février 1993 (saison sèche) à fin août 1993 (fin de saison des pluies) et entretemps de travailler sur de nouvelles vues satellitaires SPOT II prises en septembre 1992. Mais, à la suite d'incidents techniques, les bandes magnétiques furent disponibles en juin 1993 seulement. Par ailleurs la fin programmée du Centre de calcul CNRS de Strasbourg-Cronenbourg et la nouvelle politique de moyens informatiques du CNRS nous incitèrent à transférer nos traitements graphiques sur les machines du CAMS (M. Gilg) et du LISH (M. Léonard) où nous avons été très bien reçus. La richesse et la diversité de la documentation dont nous disposons aujourd'hui imposent le recours à des systèmes informatiques très performants (SIG ou Systèmes d'Informations Géographiques). Le système choisi a été le système ARCINFO que le LISH maîtrise parfaitement. Mais la formation, grâce à M^{me} Pirot, de M. Ollivier à l'utilisation de ce système a pris du temps et a imposé une nouvelle approche des problèmes. Parallèlement MM. Matringe, Muzaffar Alam et Ollivier entreprenaient l'étude détaillée et la cartographie des sources persanes et des inscriptions de Chanderi. Après la mission de septembre 1993 il sera possible de mettre au point un plan de publication où l'on commencera sans doute par le plus facile : histoire politique de la ville et histoire des aménagements hydrauliques.

Le programme « Chanderi » comporte aussi la constitution d'un fonds cartographique géré par l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France (voir l'*Annuaire du Collège de France* 1990-1991, p. 671). Grâce à l'aide du Centre de Sciences Humaines de l'Ambassade de France à Delhi, et en particulier de M. G. Gerschheimer, l'accroissement de ce fonds est beaucoup plus rapide que prévu. Les deux tiers de la couverture au 1 :250.000 sont déjà disponibles et la couverture au 1 :50.000 a fait de gros progrès.

Le troisième de ces programmes porte sur la notion de secte dans l'hindouisme médiéval et contemporain. Les chercheurs qui collaborent à cette recherche coordonnée par M. Gérard Colas ont tenu trois réunions de travail en 1992-1993 comportant chacune deux exposés de recherches. Parallèlement a

été mise au point une collaboration avec l'Institut d'Indologie de l'Académie de Vienne (M. Oberhammer) pour la rédaction en commun d'un dictionnaire des *termes techniques du tantrisme* (MM. Bouy et Padoux, M^{me} Brunner).

Le manuscrit des *Actes du colloque franco-japonais* de septembre 1991 (voir l'*Annuaire du Collège de France* 1990-1991, pp. 670-671) édités par MM. Fukui et Fussman, a été remis à l'éditeur (École Française d'Extrême Orient) en février 1993. La parution est prévue pour 1994.

L'URA D 1424 peut tirer un bilan extrêmement positif de ses quatre années d'existence. Mais le directeur de l'équipe (G.F.) a pu constater que l'alourdissement, de plus en plus sensible au fil des ans, des tâches administratives et financières exigées d'un directeur d'équipe l'empêchaient de publier des recherches déjà menées à bien et d'achever d'autres qui étaient en cours. En conséquence, il n'a pas demandé au CNRS le renouvellement de l'URA D 1424. Les programmes de recherches en cours seront néanmoins achevés dans la mesure du possible.