

## Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : *Les Saddharmapuṇḍarīka sanskrits.*

Il peut paraître présomptueux de faire le point de la recherche sur le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (SP), un des grands textes du bouddhisme mahayanique et — plus généralement — de la littérature indienne. L'étude en est rendue plus difficile par l'impossibilité de fait de traiter séparément les problèmes multiples qu'il pose. Il est en effet impossible de s'interroger sur sa date et sur sa place dans l'évolution du bouddhisme indien sans traiter en même temps de sa langue, de sa composition et des procédés littéraires ou clichés convenus qu'on y décèle. Inversement, on ne peut aborder les problèmes de langue et de style sans se demander à quelle tradition apologétique ce texte se rattache ou s'oppose, ni à quel public il s'adresse. L'étude d'histoire religieuse et l'étude d'histoire littéraire sont inséparables et nécessiteraient toutes deux l'existence d'une édition critique pour laquelle beaucoup de matériaux sont réunis mais dont la réalisation ne semble pas proche.

La totale disparition du bouddhisme et de ses bibliothèques en Inde même rend difficile toute estimation de l'importance doctrinale du SP à époque ancienne : que le SP soit encore un des neuf grands textes (*dharma*) du bouddhisme népalais ne prouve rien pour une époque plus ancienne. Plus significative est l'existence, dans la trouvaille de Gilgit, des restes de 6 exemplaires du SP. Ce chiffre, qui doit être comparé au chiffre total de 67 livres copiés aux VI-VII<sup>es</sup> siècles de n.è. trouvés au même endroit, dont 4 *Prajñāpāramitā* diverses, 6 *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhārājasūtra*, 8 *Samghāṭasūtra*, et un seul *Kāraṇḍavyūha*, prouve à lui seul la grande popularité du SP à Gilgit (d'après O. von Hinüber, *Die Erforschung der Gilgit-Handschriften*, Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1979). La situation devait être la même en Inde : en témoigne l'existence de nombreuses citations du SP dans le *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva, le *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa* (Lamotte, *Traité...*, I, p. 555 etc.), et de nombreux traités perdus en sanskrit, mais conservés en traductions chinoises ou tibétaines (A. Yuyama, A

*Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Canberra 1970, p. 5, n. 3).

Le SP fut plusieurs fois traduit en chinois. Trois versions chinoises complètes sont parvenues jusqu'à nous, par Dharmarakṣa, en 286 ; Kumārajīva, en 406 ; Jñānagupta et Dharmagupta, en 601, cette dernière traduction étant une révision de la version de Kumārajīva. Le texte fut traduit en tibétain au 9<sup>e</sup> siècle et du tibétain en mongol. De la traduction chinoise de Kumārajīva dépendent des traductions en turc, tangut et japonais.

Peu d'œuvres d'art indien illustrent de façon sûre des scènes du SP. Mais à la suite de J. Huntington on commence à en identifier dans l'art du Gandhāra et il n'est pas impossible que, suivant cet exemple, on repère de la même façon, dans d'autres écoles de sculpture ou de peinture indiennes, des scènes inspirées par le texte du SP. On connaît la popularité du SP dans l'art chinois et surtout dans l'art japonais (voir, par exemple, B. Frank, *Annuaire du Collège de France*, 1992-93, 713-750).

Le SP doit sa très grande diffusion au fait qu'il devint le texte de référence de l'école chinoise du Tian-tai, elle-même inspiratrice du Tendai japonais (à partir de 788). Nichiren en fit le texte de base de son enseignement dont s'inspirent aussi de puissantes sectes japonaises fondées dans l'entre-deux-guerres : Reiyūkai (« Société d'amitié avec les âmes/personnes décédées », 1919), Risshō Kōsei-kai (« Société pour l'établissement de relations religieuses amicales », 1938), et Sōkagakkai (« Société d'études pour la création de valeurs <morales> »), créée en 1930, recréée en 1946 et dont dépend le Kōmeitō (« Parti pour un gouvernement propre »). (Source : *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. V, Sri Lanka 1993, s.v. Japan). Pour ces groupes, le SP n'est pas seulement un texte de référence et de réflexion ; il est l'objet d'un rituel (lectures solennelles, culte du livre, don aux monastères de copies richement calligraphiées et illustrées ou autographiées par de grands personnages de l'état etc.). Si nous étions dans un autre contexte, nous dirions qu'il est fétichisé ou divinisé. La transformation du SP de texte révélé en objet de culte n'a rien de nouveau ni de surprenant. Elle est attestée depuis la plus haute époque, les grands textes du *mahāyāna* comportant presque tous un chapitre sur les mérites que l'on acquiert à (faire) lire le texte à haute voix et à le faire copier (G. Schopen, « The Phrase *sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet* in the *Vajracchedikā* : Notes on the Cult of the Book », *IJ* 17, 1975, 147-181 ; T. Vetter, « On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā* », *Asiatische Studien* XLVIII-4, 1994, 1266-1272). L'histoire générale des religions fournit bien d'autres exemples de cette exaltation du livre saint.

Comme tout texte de référence d'une grande religion vivante, le SP est l'objet d'études contradictoires dans leur principe même et pourtant souvent faites par les mêmes hommes. Il a donné lieu à une exégèse et un prosélytisme, deux démarches analogues dans leur principe puisque l'une cherche à expliquer les

difficultés ou les contradictions du texte en posant dès le départ que le SP est un texte révélé dont le véritable — et parfois caché — contenu ne saurait être faux et que l'autre utilise le SP pour répandre les vérités et les enseignements — parfois cachés — qu'il est supposé contenir. Cette attitude s'oppose à celles du philologue et de l'historien des religions qui, sans se soucier de savoir si le texte est saint ou non, posent en principe que s'il a été révélé, il a été révélé à un homme, que sa transmission est humaine et que donc il doit être étudié comme tout produit de l'activité humaine, celle-ci étant — on le sait — susceptible d'erreur et de contradiction.

Il ne reste pas de trace de l'activité d'exégèse sanskrite (commentaires) si jamais elle a existé. Mais celle-ci est très importante en chinois et en japonais. Elle se continue et même se multiplie de nos jours. Elle n'a d'importance que pour l'histoire du bouddhisme chinois et japonais ; elle ne nous apprend rien sur le bouddhisme indien et contient souvent des affirmations qui font sourire ou bondir le philologue incroyant. Mais par ailleurs, persuadées que le texte du SP et son enseignement tels qu'elles le transmettent sont exacts, les mêmes églises bouddhiques ont favorisé et financé toute une série de travaux critiques qui, dans leur esprit, devaient nécessairement aboutir à mieux exprimer la vérité doctrinale du SP. Pour un bouddhiste japonais contemporain, faire une étude scientifique du SP est en même temps faire œuvre méritoire : depuis Nanjio, les bouddhistes japonais ont pris une part décisive dans l'élaboration d'outils permettant une meilleure compréhension du SP. Outre les éditions de manuscrits anciens dont je parlerai l'an prochain et la bibliographie de A. Yuyama (*supra*), nous disposons grâce à leur zèle scientifico-religieux d'outils de travail très précieux comme l'*Index to the SP — Sanskrit, Tibetan, Chinese* —, édité sous la direction de Yasunori Ejima (Reiyukai, 1985-) et la synopse de manuscrits indiens éditée sous le titre *Sanskrit manuscripts of SP collected from Nepal, Kashmir and Central Asia* (Risshō University, Tokyo 1977-). Les riches sectes japonaises patronnent aussi de savants travaux occidentaux, l'essentiel étant pour elles qu'un maximum de gens s'intéressent au SP et apprennent à le connaître. A ma connaissance, les grandes institutions (Reiyukai, Risshō etc.) ne censurent ni au préalable ni *a posteriori* les travaux étrangers qu'elles aident ou subventionnent. Cela n'empêche pas quelques rares collègues de s'autocensurer ou de faire semblant de considérer que leurs collègues croyants qui font de l'exégèse religieuse sur le même texte font le même travail que le leur. C'est un problème qui n'est pas propre à l'étude du bouddhisme.

Malgré l'effort qu'elles ont déployé pour favoriser une meilleure connaissance du texte sanskrit du SP, on peut se demander si le poids des sectes japonaises dans la recherche n'a pas retardé une édition critique de ce même texte bien que celle-ci soit maintenant techniquement possible. Du moins peut-on remarquer qu'elle n'ont pas pesé de tout leur poids pour en favoriser la réalisation. Une édition critique du SP démontrerait en effet que l'on peut remonter au-delà du texte utilisé par Kumarajīva et que la traduction de Kumārajīva est une belle

infidèle. Or pour les Chinois et les Japonais, c'est le texte chinois de Kumārajīva qui a valeur canonique et qui est censé transmettre l'essence et la lettre du SP. C'est ainsi que lorsque les sectes japonaises, dans un souci de prosélytisme évident, inspirent ou favorisent la traduction en langues contemporaines du SP, le texte traduit est le texte chinois de Kumārajīva, pas le texte sanskrit (traductions en anglais de Katō Bunnō et autres, *The Threefold Lotus Sutra*, New-York et Tokyo 1975 ; de Leon Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New-York 1976 etc.). Les traductions du texte sanskrit en japonais sont elles-mêmes fortement influencées par l'interprétation qu'en donne Kumārajīva (traductions d'Iwamoto, 1962-67 et 1976 ; de Nanjio-Idzumi, 1913 et 1959 ; de Watanabe, 1966-). Les traductions modernes du texte de Kumārajīva, dont Jñānagupta et Dharmagupta savaient déjà qu'il n'était pas très fidèle à l'original sanskrit, valent donc seulement pour l'historien du bouddhisme chinois et japonais. Encore doit-il se méfier de la déformation des concepts qu'induit naturellement toute traduction, surtout lorsqu'elle est faite par des croyants. Pour un spécialiste du bouddhisme indien, ces traductions n'ont guère d'intérêt : mieux vaut se reporter au texte sanskrit, même imparfaitement édité comme il l'est encore aujourd'hui.

\*

Il est difficile, avant d'aborder l'histoire du texte sanskrit qui est l'objet principal de ce cours, de ne pas donner quelques indications préliminaires sur certains des problèmes historiques et idéologiques que pose le texte actuel du SP. Que l'entreprise soit désespérée, comme pour la plupart des textes bouddhiques, n'a pas découragé les efforts. On peut distinguer deux types de raisonnements. Quelques savants, surtout japonais et indiens, ont cherché à repérer dans le SP des *realia* datables par comparaison avec des données historiques ou archéologiques (vue d'ensemble dans Nakamura Hajime, *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, Tokyo 1973-1980, Delhi 1987, 186-187). Les résultats auxquels ils ont abouti ne sont pas crédibles à cause de graves méprises portant à la fois sur le comparé et le comparant. Les *realia* repérés dans le SP sont en fait des clichés littéraires qui n'ont rien d'historiquement spécifique ; les faits historiques auxquels on les compare (développement de la circulation monétaire, culte du *stūpa* etc.) sont beaucoup plus complexes et plus anciens que ne le laisse supposer la documentation très vieillie utilisée par ces auteurs. Un effort récent (T. Vetter, « On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā* », *Asiatische Studien* XLVIII-4, 1994, 1241-1281), utilisant quelques données du même genre, mais surtout des arguments philologiques beaucoup plus sérieux (progression du nombre des moines censés avoir écouté la prédication des différents *mahāyāna-sūtra*, nature et longueur des composés de certains passages, comparaison des versions chinoises) n'emporte cependant pas la conviction : on peut contester la vision du bouddhisme ancien qui sous-tend la démonstration et regretter qu'il ne soit pas assez tenu compte de

la longue élaboration et des remaniements qui ont précédé les versions qu'aujourd'hui nous possédons de ces textes, en sanskrit ou en traductions chinoises. En sorte que même si les conclusions de M. Vetter valent pour la chronologie relative des *mahāyāna-sūtra* — ce dont je ne suis pas sûr —, elles ne permettent aucune conclusion sur la chronologie relative des doctrines ou des groupes qui ont élaboré ces textes.

On est en terrain plus sûr lorsqu'on examine la filiation idéologique des *mahāyāna-sūtra*. Bien que ceux-ci soient d'apparence, de date et d'origine diverses, ils n'en véhiculent pas moins, à quelques nuances près, les mêmes doctrines. Or celles-ci sont déjà en germe dans la pratique du bouddhisme ancien (souvent dit *hīnayāna*) ou l'enseignement philosophique de certaines de ses sectes (P. Mus, *Borobudur*, Hanoi, 1935, 511 sq. et surtout 703-776 ; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, App. III, 296-305 ; Etienne Lamotte, « Sur la formation du mahāyāna », *Asiatica, Festschrift für F. Weller*, Leipzig 1954, 377-396). On peut affirmer sans véritable exagération que les enseignements principaux du *mahāyāna* sont le développement de doctrines implicites au moins chez les Mahāsāṃghika : précellence du *bodhisattva* ; grandeur de la carrière du *bodhisattva* ; exaltation des vertus extrêmes (*pāramitā*) du *bodhisattva*, comme dans les récits des vies antérieures (*jātaka*) du futur Buddha Gautama et même dans celui de sa dernière existence terrestre ; désir de sauver tous les êtres ; impossibilité pour les êtres de comprendre les vérités saintes ; inexistence de la personne ; impossibilité de définir les *dharma* car ceux-ci sont *sūnya*. Le silence volontaire du Buddha sur bien des points de doctrine, silence mal supporté par la communauté des moines aux termes mêmes des récits anciens qui y font allusion, implique nécessairement que l'exposition de la doctrine fut partielle seulement et peut/doit donc être complétée : le champ était libre pour une deuxième exposition de la loi (SP III, 33-34).

La rupture essentielle, selon beaucoup de commentateurs modernes, entre bouddhisme ancien et *mahāyāna* porterait sur le statut du laïc : le bouddhisme du *mahāyāna* serait un bouddhisme des laïcs pour les laïcs. Il est vrai que les grands textes du *mahāyāna* critiquent ceux qui se contentent de l'idéal monastique de l'*arhant* et qu'il n'existe pas de *vinaya* mahayanique, preuve s'il en est du peu d'importance de l'existence d'une communauté monastique pour ce mouvement de pensée. Or le bouddhisme ancien affirme que, sauf exceptions, il n'est pas de salut hors la communauté des moines : le Buddha historique est censé avoir consacré l'essentiel de sa vie de prédicateur à la constitution et à la consolidation de celle-ci. Il serait pourtant faux de considérer que le *mahāyāna* fut élaboré dans des cercles de laïcs. Cette affirmation s'appuie souvent sur une analyse très naïve du *Vimalakīrtinirdeśa*. Vimalakīrti ridiculise les grands disciples moines, mais plus parce qu'il est *bodhisattva* que parce qu'il est laïc. C'est surtout un laïc d'une espèce très particulière. Son état de laïc est dit *expressis verbis* être d'apparence uniquement : il donne seulement l'illusion de mener la vie d'un laïc. Il serait par ailleurs contraire à tous les enseignements de l'histoire du bouddhisme

et de l'histoire générale des religions de penser qu'il ne puisse y avoir dans les communautés monastiques des mystiques et des êtres capables d'un total désintéressement et d'un total dévouement à autrui. La carrière du *bodhisattva* est à la fois si difficile et si exaltante qu'on ne voit pas pourquoi elle aurait de l'attrait pour les laïcs seulement : elle en avait autant pour ceux des moines qui avaient recherché l'ordination par vocation religieuse et qui trouvaient dans les bibliothèques et sur les murs des monastères les récits des héroïques exploits du futur Buddha Gautama (*jātaka* et *avadāna*). De fait, on peut affirmer que tous les grands auteurs, anonymes ou non, du courant mahayanique étaient ou avaient été moines : ils utilisent un vocabulaire technique et des expressions qui sont celles du bouddhisme ancien et qui supposent une longue familiarité avec les textes de celui-ci. On leur trouve des parallèles dans tous les textes pālis. Les grands interlocuteurs des *sūtra* mahayaniques anciens sont souvent des moines, promis comme dans le SP à un avenir de *bodhisattva*.

On a parfois souligné que dans les *sūtra* du *mahāyāna* le Buddha s'adresse souvent aux laïcs, *kulaputra* et *kuladuhitṛ*, « fils et filles de famille ». Mais nombreux aussi sont les interlocuteurs laïcs du Buddha historique. Surtout, la tonalité des textes mahayanique est telle que l'on peut se demander si la traduction de *kulaputra* et *kuladuhitṛ* par « fils et filles de famille » convient véritablement au contexte. Les habitudes du sanskrit et l'atmosphère d'un texte comme le SP favoriseraient plutôt une traduction « fils et filles de <ma> famille », celle que précisément, et pour les mêmes raisons doctrinales, on utilise dans le tantrisme. En ce qui concerne le SP, il suffit de lire le texte d'un esprit non prévenu pour voir que son message s'adresse d'abord à des moines. Ce qu'il y avait de choquant dans ce message pour un adepte du bouddhisme ancien, c'était moins son contenu qu'on pouvait récuser en jugeant que l'idéal de vie proposé était trop difficile pour un homme ordinaire, que la façon dont il était délivré.

Il ne s'agit pas en effet d'une exégèse hétérodoxe de textes anciens, mais de textes nouveaux produits à une époque où se constituent les canons et où donc l'inventaire des textes reconnus comme authentiques était à peu près complet. Or à ces collections de textes authentifiés s'opposent désormais des textes nouvellement révélés ou découverts, c'est-à-dire, pour un incroyant ou un sceptique, des faux qui se dénoncent immédiatement comme tels. C'est moins leur longueur que leur atmosphère qui les différencie des *sūtra* anciens : on est dans un monde de fantasmagorie permanente et grandiose très différent de celui des textes pālis, même des *jātaka*. Ce n'est pas un hasard si, des textes du Petit Véhicule, seul le *Mahāvastu* des Mahāsāṃghika lokottaravādin présente de telles fantasmagories : le *Mahāvastu* est probablement contemporain des grands *sūtra* du *mahāyāna* et émane d'un milieu idéologiquement proche.

A la différence des *sūtra* anciens, les *sūtra* du *mahāyāna*, malgré quelques allusions aux *vaipulya-sūtrāṇi*, ne constituent pas une collection : chacun d'entre eux est un monde en soi qui n'expose pas **une** parole du Buddha, mais **la** parole du Buddha ; chacun d'eux contient toute la vérité de son enseignement, ou plus

exactement la révélation pleine et entière de celui-ci. Les *sūtra* anciens ont pu être considérés comme l'exposition discursive et multiple de vérités philosophiques, comme l'exposé semi-rationnel d'une conception du monde. Les *sūtra* du grand véhicule sont eux censés révéler entièrement à l'intuition de l'auditeur une vérité unique que le discours humain ne peut exprimer et que ne complètent pas (sauf pour les philosophes et les commentateurs) les autres *sūtra*. Ce qui est proposé à l'auditeur d'un *sūtra* donné, ce n'est pas de réfléchir sur lui et d'en ajouter le contenu à celui d'autres *sūtra*, c'est d'accepter et d'adorer ce *sūtra*, entièrement, sans souci de le compléter et moins encore d'en vérifier rationnellement l'enseignement (SP III, 145-149).

Dans ces textes de foi, le Buddha procède par affirmations, appuyées par des paraboles ou des visions. Jamais de démonstration ni d'appel à l'évidence sensible : il doit être cru sur paroles, sans le moindre doute (SP III, 16-22 etc.), contre l'évidence humaine et mondaine. Nous sommes en présence d'une gnose : chaque *sūtra* du *mahāyāna* est l'achèvement des enseignements précédents et leur annulation. Il révèle le sens caché des choses, les vérités que le Buddha, aux dires mêmes du canon ancien, a refusé de dévoiler à ses disciples historiques. Les rares indications de temps et de lieu qui nous sont données n'ont aucune importance : nous sommes dans une atmosphère d'éternité, d'intemporalité et d'ubiquité.

Ce sont aussi des textes d'un pessimisme et d'un élitisme épouvantables. Leur audition est réservée à de grands initiés ayant déjà fait des actes méritoires dans un nombre incalculable de *kalpa* (SP III, 106-110 ; 137-145). Le Buddha s'y présente comme un *guru* (c'est-à-dire, littéralement, un père spirituel) initiateur : c'est ainsi qu'il faut comprendre les expressions *kulaputra* et *kula-duhitṛ* et les paraboles familiales qui, loin d'être l'expression d'une générosité universelle, sont des paraboles **excluant** ceux qui ne font pas partie de la famille. Cette transformation du Buddha de guide et de maître en *guru* thaumaturge, dont on trouverait facilement des prémices dans le Petit Véhicule, s'accompagne naturellement d'une atmosphère ritualistique : composition des scènes de paradis, attitudes des *bodhisattva*, culte rendu au *stūpa* et au livre, insistance sur le service du Buddha (à comparer aux reproches que le bouddhisme ancien fit à Ānanda), sur les actes plus que sur la réflexion etc.

L'ésotérisme de ces textes fait que leur révélation à de non-initiés aurait, pour ceux qui en prendraient la responsabilité, de terribles conséquences (SP V 1-4 ; III, 111-136). On trouve certes dans le bouddhisme ancien de semblables allusions à l'impossibilité pour les êtres humains de véritablement comprendre l'enseignement profond (*gambhīra*) des Buddhas et au danger physique que ceux-ci encourent à prêcher les Nobles Vérités, mais jamais à ce degré. Les mêmes textes ont beau nous répéter à satiété que tout est douleur, jamais on n'y trouve une peinture aussi terrible du mal (*duḥkha*) dont est imprégné tout l'univers Saha.

Les *sūtra* du *mahāyāna* se présentent comme un **contre**-bouddhisme : refusant d'accepter que le véritable enseignement du Buddha soit celui que transmettaient

la tradition et les canons en cours de constitution, refusant — en paroles tout au moins — les règles du *vinaya*, ils déclarent que tout autre enseignement que le leur est inférieur (*hīna*), ce qui en sanskrit a un sens beaucoup plus méprisant qu'en français. Ils expriment un insondable mépris pour les moines ordinaires et pécheurs, et plus encore pour les personnages d'exception que sont les *arhant*, héros emblématiques et idéal généralement jugé inaccessible des communautés monastiques anciennes.

Ce sont des textes de combat : l'évolution ultérieure qui en fait des textes de salut pour tous et dont témoignent les formules des inscriptions (« que ce don pieux (*stūpa* ou livre) ait pour résultat que tous les êtres atteignent la suprême connaissance »), qui même en fait le fondement d'une philosophie aussi élaborée et rationnellement exposée que celle des grands scolastiques bouddhiques (*Nāgārjuna* etc.) est une espèce de contresens. Il faut que ces textes aient été singulièrement banalisés pour que les adeptes des deux véhicules aient pu vivre ensemble comme en témoigne Xuanzang ou le confirment les trouvailles de manuscrits de Gilgit et d'Asie centrale : à lire sans prévention un texte comme le SP, on refuserait de croire que cela eût été possible.

(à suivre)

Séminaire : *Traduction et interprétation des inscriptions persanes de Chanderi.*

Le site de Chanderi est particulièrement riche en inscriptions, inscriptions en sanskrit ou vieil-hindi en caractères *nāgarī*, inscriptions persanes en caractères arabo-persans, versets ou invocations coraniques en arabe. La plupart des inscriptions persanes sont publiées depuis longtemps, mais leurs éditeurs, conformément aux habitudes anciennes de l'*Epigraphical Survey of India*, se sont surtout intéressés aux indications d'ordre politique qu'elles pouvaient contenir (noms des gouverneurs, période de domination de tel ou tel souverain etc.). Dès le début du projet, nous avons considéré qu'elles pouvaient aussi nous renseigner sur la date des monuments sur lesquels elles sont ou étaient apposées et sur la vie culturelle et religieuse de la cité. C'est pourquoi l'un de nos premiers soucis fut de les localiser, de les photographier, d'en examiner l'environnement, de voir si elles étaient en place ou non, et de les étudier. Pour des raisons pratiques, ce travail de relevé commença par les inscriptions persanes dont on peut penser que la très grande majorité sont désormais relevées et photographiées. Le relevé des inscriptions en caractères *nāgarī* s'est terminé cette année (mars 1996) par la localisation et l'estampage de très nombreuses pierres de saṁi inscrites en *nāgarī*, presque toutes inédites, et que nous n'avons pas encore eu le temps d'étudier.

Grâce à un important travail préliminaire fait par MM. Klaus Rötzer, Khandu Deokar et Muzaffar Islam, la localisation, le nettoyage et la photographie des inscriptions en caractères persans purent se faire assez rapidement. Une recherche faite par M. Denis Matringe dans les index d'*Epigraphica Indica* et d'autres publications montra que fort peu d'entre elles étaient inédites, ce qui nous donna

l'espoir d'en publier le corpus dans un délai relativement court. Dès fin 1994 nous disposons ainsi de trois documents de travail : un corpus des inscriptions publiées réalisé par D. Matringe (bibliographie, transcription en caractères latins du texte tel qu'il avait été publiés<sup>1</sup>, traduction anglaise de l'éditeur, résumé de son commentaire) ; une cartographie des inscriptions persanes datées provenant de puits à degrés (*bāolī*) réalisée sur ARC-INFO par D. Matringe ; une lecture rapide des inscriptions inédites réalisée par M. Muzzaffar Alam et prise sous sa dictée par M. D. Matringe.

Il apparut rapidement que les lectures des premiers éditeurs n'étaient pas toujours fiables. Comme nous l'avait rappelé M. Falk lors de son cours sur les inscriptions d'Asoka, les épigraphistes indiens travaillent encore comme leurs prédécesseurs européens et indiens de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à partir d'estampages à l'indienne, sans photographies et souvent sans se donner la peine d'aller examiner l'original. Or les estampages peuvent être trompeurs ou insuffisants lorsqu'il s'agit de passages difficiles. On constate en outre que très souvent l'illustration qui en est publiée a été retouchée. La lecture des inscriptions devait donc être reprise à partir des photographies que nous en avons prises puisque malheureusement, dans la majeure partie des cas, elle n'avait pas été faite par nos collaborateurs sur la pierre, à Chanderi même ou au Musée de Gwalior où certaines d'entre elles se trouvent. Même lorsque la lecture était apparemment correcte, la traduction était souvent obscure car les allusions et les métaphores sont rarement élucidées par les éditeurs. Ceux-ci ne donnent pas non plus d'indications sur l'écart entre la langue et la versification des inscriptions et le persan littéraire, ce qui nous empêchait de juger du degré de compétence des rédacteurs et du degré d'indianisation de la langue et de la pensée.

Le but du séminaire de cette année était donc de reprendre l'étude de quelques inscriptions importantes afin de vérifier s'il était possible de se fier au travail des premiers éditeurs et de republier celui-ci sans trop de modifications. Pour ce faire, les compétences de ceux des membres de l'équipe qui savaient un minimum de persan et qui participèrent effectivement à ce séminaire (MM. Matringe, Ollivier et moi-même), quoique réelles, étaient manifestement insuffisantes : le travail que nous voulions faire nécessitait la participation active d'un très bon spécialiste de poésie classique persane et d'islam iranien. M. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, maître de conférences à la section des Sciences Religieuses de l'EPHE, voulut bien se joindre à nous pour ce séminaire. Je voudrais souligner ici que sans sa présence active, celui-ci n'aurait pu avoir lieu : la transcription, la traduction et le commentaire des inscriptions ici republiées sont en très grande partie son œuvre. Que le lecteur veuille bien considérer que c'est lui qui, en fait, signe les pages qui vont suivre et que les erreurs qu'éventuellement elles recèlent sont de mon fait. Nous avons en effet décidé de publier immédiatement, sous forme

---

1. Les éditeurs indiens publient ces inscriptions en caractères arabo-persans, ce qui les dispense de vocaliser et surtout de restituer les izafats, que l'écriture ne marque jamais.

condensée et sans les vérifications supplémentaires que nécessiterait une véritable réédition des textes, les résultats de ce séminaire : M. A. Amir-Moezzi n'a pas le temps en ce moment de donner lui-même une publication complète des textes étudiés cette année, et encore moins de tous ceux qu'il faudrait revoir de la même façon.

\*

### Inscription de la Delhi Darwaza.

Cette inscription est l'une des plus importantes : c'est l'une des plus anciennes et elle permet de dater la porte de Delhi, les remparts associés et l'ensemble de la fortification (*Annuaire 1994-1995*, p. 713). Elle est insérée dans le tympan de la porte de Delhi, côté extérieur (face Nord). L'examen des photographies semble indiquer que la pierre est en place : nous n'avons aucun indice qui permette de penser qu'il s'agisse d'un remploi. Elle a été publiée par Ramsingh SAXENA, « Moslem Epigraphy in the Gwalior State », *Epigraphia Indo-Moslemica 1925-26*, 14-17. Datée du 14 septembre 1411 et célébrant l'érection des fortifications liées à la porte de Delhi, c'est d'abord un panégyrique posthume de Dilawar Khan Ghori (*Dilāvar Xān Ġūrī*). Celui-ci était mort cinq ans plus tôt, mais son éloge forme l'essentiel de l'inscription. Son nom s'y trouve annoncé, puis repris par les nombreuses rimes et allitérations en *-ān*.

Prose rimée de bonne qualité. Rimes principales et allitérations en *ān*, allitérations secondaires en *ā.āt*.

1 *bi-'smi-'llāh al-rahmān al-rahīm binā-ye īn ḥiṣār-e asmān aivān o ibtinā-e īn 'imārat-e jannat makān dar zamān-e imārat o avān-e ayālat bar ḥukm-išārat-e xāqān-e sulṭān nišān*

2 *o xān-e Sulaimān-farmān a'zam-e xavāqīn-e jahān Uluḡ Qutluḡ x x x x x x x x x x x x x x x x<sup>2</sup> qahramān o nūr-e bustān-e xāqān nahhām-e Dastān o xān-e Rustam kamān o Farīdūn-e*

3 *Žaḥḥāk imtinān [bāsīt-e] amān a'zam humāyūn Dilāvar Xān 'alaihi al-rahma va'l-ḡufrān bi a'māl-e b[anān ?] banda-ye īn xāndān-e 'adl o iḥsān o dūdman-e karam bar hamginān*

4 *Junaid bin Zain bin 'Adnān be tāriḫ-e bīst o panjum az māh-e jumādā al-ūlā rōz-e panšamba [o?] 'utārid bi sāl-e hašt šad cahārda az hijrat-e ḥazrat-e risālat šallā-allāh 'alaihi-va-sallam.*

« Au nom d'Allah le compatissant, le miséricordieux. La construction (*binā*) de cette fortification dont le porche (*aivān*) <est comparable au> ciel, la fondation de ce bâtiment qui est un <véritable> paradis (*ibtinā-e īn 'imārat-e jannat makān*) <date du> temps où Dilāwar Xān était émir et le gouvernement <se faisait> selon l'ordre et le signal de <ce> *xāqān* dont tout montrait (*nišān*) qu'il était Sultan, [2] un *xān* dont les ordres étaient pareils à ceux de Salomon, qui fut le plus

2. Lacune de 10 à 15 lettres. Trois mots manquent sans doute, dont une rime en *-ān*.



Carte schématique de Chanderi. Les routes représentées sont modernes. Les lignes ondulées qui marquent les lacs de retenue (*tālāb*) sont orientées dans le sens de la pente. Les surfaces irriguées sont indiquées. L'orthographe des noms de lieu diffère légèrement de celle utilisée pour l'*Annuaire 1994-1995*, 715 : nous employons désormais une toponymie normalisée mise au point au cours de l'année 1995-1996.

B	Vallée de la Betwa	MP	Moriya Pahar
C	Citadelle	VM	Ville murée
F	Fatehabad	1	Delhi Darwaza
FB	Fort Bas	2	Dhubiya Talab
FM	Faubourg Muré	3	Moti Masjid
H	Hauz Khas	4	Qaziyon-ki Baoli
KM	Koshak Mahal	5	Caravansérails

grand des *xāqān* du monde, l'Uluğ Kutluğ... le héros, qui était la lumière du jardin du *xāqān*, qui était un lion <comme> Dastān, le *xān* dont l'arc <était pareil à> à celui de Rustam, <qui était semblable à> Faridun qui pardonne <même> à [3] Žahhāk, qui répandait la paix, Le Plus Grand (*a'zam*) Souverain (*humāyūn*) Dilāwar Xān, que la compassion et le pardon <de Dieu> soient sur lui. <Ce bâtiment fut construit> par l'œuvre... du serviteur héréditaire (*banda*) de cette famille de justice et de bonté et de cette lignée de générosité envers tous, [4] Junaid fils de Zain fils d'Adnān à la date du 25 du mois de *jumādā* premier, le jour du jeudi et <la lune étant en conjonction avec ?> Mercure, en l'année huit cent quatorze de l'Hégire du Saint Prophète, que la prière et la paix de Dieu soient sur lui. »

Les constructions dont cette inscription évoque l'achèvement sont désignées par deux termes (*ḥiṣār* et *'imārat*) évoquant une réalité unique. L'expression est alambiquée et ne permet pas d'exclure que l'inscription soit un remploi provenant de la citadelle, ce qui changerait profondément la chronologie proposée dans l'*Annuaire 1994-1995*. Mais cette hypothèse est peu probable : *ḥiṣār* désigne une fortification en général, souvent une ville fortifiée ; « citadelle » se dirait plutôt *arg* ou *bālā ḥiṣār*. Le mot *aivān*, employé par exemple pour les portes de mosquée, est une description convenable de la porte de Delhi. On notera que l'auteur de l'inscription n'emploie pas la tripartition centrasiatique habituelle : *kuhandiz* (citadelle), *šahristān* (ville murée), *rabaḍ* (faubourg ouvert) bien que la topographie du site corresponde tout à fait à celle de Samarcande ou Boukhara médiévales. Sa terminologie architecturale est uniquement persane alors que les épithètes employées pour désigner Dilawar Khan, qui était d'origine turque, sont souvent turco-persanes.

Dilawar Khan est appelé émir, ce qui est techniquement exact car le fondateur du sultanat du Malwa n'a jamais pris le titre royal. Mais les qualificatifs accolés à son nom sont ceux d'un héros et d'un souverain. L'auteur évoque d'abord son autorité, aussi grande que celle d'un empereur, ou que celle de Salomon qui commandait même aux démons. La comparaison avec Uluğ Kutluğ est peu claire, car nous n'avons pu identifier ce personnage aux noms turcs. Les phrases suivantes évoquent les qualités qui auraient légitimé la prise officielle du titre royal par Dilawar Khan : le Sultan de Delhi l'aimait comme un fils (« il était la lumière du jardin du *xāqān* ») et il était pareil aux héros du Shah-Nameh. Du point de vue stylistique, on notera le très rare *nahhām* « lion ».

La phrase '*alaihi al raḥma va'l-ḡufrān*, « que la compassion et le pardon de Dieu soient sur lui », indique sans ambiguïté aucune que Dilāwar Xān était décédé à cette époque et que l'auteur de l'inscription le savait : Dilāwar Xān fut en effet assassiné par son fils 'Alp Xān, le futur Hoshang Shāh, en 809/1406-7. L'inscription de la porte de Delhi ne donne pas le nom du Sultan dont Chanderi dépendait en 1411 : en ces temps de désordre consécutifs à l'invasion de Timūr, le gouverneur de Chanderi était virtuellement indépendant et attendait de voir à qui il transférerait son allégeance. Ce gouverneur était probablement Junaid fils

de Zain fils d'Adnān, qui pousse la fausse modestie jusqu'à ne pas donner ses titres. Ses ancêtres et lui portent de beaux noms arabes, exprimés dans une phraséologie arabe (*bin*), mais qui ne suffisent pas à lui attribuer une origine arabe : ces noms sont attestés en Iran également.

\*

### Inscription de la Motī Masjid.

Publiée par S.A. RAHIM et Z. A. DESAI, « Inscriptions of the Sultans of Malwa », *Epigraphica Indica 1964-1965 (Arabic and Persian Supplement)*, 45-78, Pl. XV-XX (cette inscription : pp. 59-60 ; reproduction très travaillée Pl. XIX a), cette inscription est l'une des rares encore en place au sud de la ville murée. Elle est insérée au-dessus du *mihrāb* d'une petite mosquée implantée sur le bord sud du Dhubiya Talab, au milieu de terrains plats cultivés. Aucun indice ne permet de savoir si le terrain a été retravaillé depuis la construction du bâtiment.

Sept distiques disposés sur quatre lignes en écriture *nasx* (horizontale). L'inscription est fort peu lisible car très usée : les ligatures sont écrasées. J'indique le début des distiques par un chiffre encadré de crochets droits et les coupes secondaires par deux tirets : - -. La langue est un très mauvais persan.

Au-dessus de l'inscription, à droite et à gauche, dans un cercle ornemental : *allāh*.

- 1 [1] *eyki masjid šud murattab - - 'ahd-e sulṭān-e jahān*  
*[X]usr[au] o Dārā o Iskandar - - be-sān-e Ardavān*
- 2 [2] *āftāb-e dīn o dunyā - - māhtāb-e 'adl o dād*  
*Xusrau-e Maḥmūd-e Xaljī šāh - - mahdī-ye zamān*  
[3] *dar ḥarīm-aš būstānī - - sāxt cūn bāg-e Iram*  
*'aks-e ān bāg ast - - xuld-e [barīn] bāg jinān*
- 3 [4] *bānī-ye masjid Muḥammad - - Zain-e nā'ib 'arz k'ū'st*  
*dar vaḡā Karrār-e sānī - - dar saxā' Hātim-nišān*  
[5] *har-ca ū yak-dam siyāqat - - mīkunad be'l ittifāq*  
*tā abad yak ḥarf - - natvānad [dabīr]-e āsmān*
- 4 [6] *bānī o aulād-e bānī rā - - Xudāyā az karam*  
*tā qiyāmat az xalalhā-ye - - zamāneh deh amān*  
[7] *haft o šast o hīšd - - būde ze hejr-e Muṣṭafā*  
*ḡurra-e mah bud - - rabī' al-avval tārīx-e ān*

[1] « (Cette ?) mosquée construite fut au temps du Sultan du monde <Maḥmūd Xaljī>, un Chosroès, un Darius, un Alexandre, pareil à Artaban, [2] soleil de la religion et du monde, clair de lune de justice et d'équité, Xusrau Maḥmūd Xaljī šāh, le sauveur (*mahdī*) de <notre> temps. [3] Dans son aire sacrée (*ḥarīm*), il fit un jardin qui était comme le jardin d'Iram. Le reflet de ce jardin, c'est l'Éden, le jardin du paradis. [4] Le fondateur de la mosquée est Muḥammad Zain, le délégué <du sultan> pour les requêtes (*nā'ib-e 'arz*), qui est dans la bataille un second Karrār (c'est-à-dire Ali), et dont la générosité est pareille <à celle> d'Hātim. [5]

Tout ce qu'il décide de faire en une seconde, de l'avis de tous (*be'l ittifāq*) jusqu'à l'éternité <de l'avenir> le secrétaire du ciel (*[dabīr]-e āsmān*) ne peut en changer un seul mot (*yak ḥarf*). [6] Au fondateur et à la descendance du fondateur, ô Dieu, par ta générosité, jusqu'à la résurrection, contre les vicissitudes de ce temps accorde-lui ta protection (*amān*). [7] C'était <en l'an> sept et soixante et huit cents de l'Hégire de Mustafa, le premier jour de la lune de Rabī' premiers<sup>3</sup>. »

Datée du 24 novembre 1462, soit postérieure de 51 ans à l'inscription précédente, cette inscription est en très mauvais persan : en témoignent des expressions comme *šud murattab*, *nā'ib 'arż* et *bāg jinān* pour *nā'ib-e 'arż*, *bāg-e jinān* qui violeraient le mètre, les nombreux enjambements et l'ensemble du distique [5]. En 1, *eyki* semble sûr, mais ne donne pas de sens ; on attendrait *īn* « cette », qui n'y est pas. En [7], *hīšd* paraît bien être une forme inventée *metri causa* pour *hayšad* = *hašt šad*. La lecture n'est pas assurée, mais le chiffre est nécessairement 800 puisqu'on est sous le règne de Mahmud Xaljī. L'expression *tārīx-e ān* indique d'ailleurs que *gurra-e mah bud rabī' al-avval* est un chronogramme.

Les deux premiers distiques sont un éloge convenu du souverain régnant. L'auto-éloge du fondateur de la mosquée n'est guère moins grandiloquent. Le titre officiel de ce personnage, le *nā'ib-e 'arż* Muhammad Zain, suggère qu'il était responsable de l'économie et des douanes pour l'ensemble du district ou de la province de Chanderī. Ce n'était probablement pas le gouverneur puisque celui-ci est désigné dans d'autres inscriptions par le titre de *šāhib-e iqtā'-e šiqq-e Canderī* ou de *muqti'* ou *muqti'-e šiqq-e Canderī*. Muhammad Zain se déclare vaillant comme Ali (Karrār) et semblable au modèle convenu de la générosité, l'Arabe Ḥātim ; même le destin lui obéit. Quant au modeste jardin qu'il fit planter à l'Est de la mosquée et dont on devine peut-être encore les traces sur le terrain, il était aussi grand, ombragé et humide que le Paradis.

L'expression *bānī-ye masjid* implique l'existence d'une fondation pieuse ou *waqf*, donc, en principe tout au moins, l'achat du terrain. L'achat d'un terrain en cet endroit par un très haut fonctionnaire semble confirmer notre supposition que la partie située au sud du fort bas était réservée aux jardins et aux terrains de plaisance des hommes du pouvoir. Le nord est la zone d'extension urbaine proprement dite, et aussi le lieu des jardins pour la population et les voyageurs.

\*

3. Il y a deux mois de *rabī'* chaque année. L'expression *tārīx-e ān* indique que *gurra-e mah bud rabī' al-avval* est un chronogramme. La date correspond au 24 novembre 1462, saison fraîche et sèche.

**Inscription I du Qaziyon-ki Baoli.**

Nous avons choisi d'étudier cette inscription, publiée par S.A. RAHIM et Z. A. DESAI, « Inscriptions of the Sultans of Malwa », *Epigraphica Indica 1964-1965 (Arabic and Persian Supplement)*, 45-78, Pl. XV-XX (cette inscription : pp. 63-65 ; reproduction très travaillée Pl. XIX) parce qu'elle permet de dater un beau puits à degrés, qu'elle contient d'importantes indications hydrographiques (*Annuaire du Collège 1994-1995*, p. 717) et que la traduction anglaise qui en était donnée nous semblait comporter des connotations soufies. Le texte en est gravé sur une tablette carrée (55 cm. de côté) insérée dans le mur d'échiffre sud d'un des deux escaliers du Qaziyon-ki Baoli. Il comporte neuf lignes : bismillah et seize distiques écrits en *nasx*. La disposition de l'inscription est très savante : chaque ligne comprend deux distiques, séparés par un bandeau plat vertical médian. La césure entre chaque moitié de distique est indiquée par un espace vide. Si l'on distingue par a, b, c, d etc. les rimes on a donc (en inversant le sens des lignes) :

1 a-a | 2 b-b

3 c-c | 4 d-d

5 e-e | 6 f-f etc.

*bi-'smi-'llāh al-rahmān al-rahīm*

- 1 [1] *ḥamd xudā-yi ka kard āb binā'-e ḥayāt*  
*va'z āb dād jā-ye ašyā'-e kā'ināt*  
 [2] *ham dād anbiyā[']-rā in qadar āb-e rūy*  
*k' išan kunand jumle jahān-rā behešt sūy*
- 2 [3] *ham kard mardumān-rā az-ān'š saxī*  
*k' išan kunand saxāvat bahr-e bait-e nabī*  
 [4] *har-yak ba-qadr-e tāqat kard andarīn jahān*  
*dar 'ahd-e pādšāhī nišanī'š cunān*
- 3 [5] *dar 'ahd-e šāh Xalji Sulṭān Ġiyāš-e dīn*  
*muqṭi' ke Šīr Xān cū 'Alī andarīn zamīn*  
 [6] *Qāzī ibn-e Mihrān ke rū-ye Muṣṭafā*  
*bāā'in ba-kard o masjid o bāgī barāy-e Xudā*
- 4 [7] *taufīq dād Ḥaqq o babaxšīd himmat-aš*  
*kū kard in binā[']-e laṭīf o rošan-aš*  
 [8] *garca budand bā'in dar-xiṭṭa bī-šumār*  
*līkan bud ast xālī pey in cunīn ze kār*
- 5 [9] *k[...] šud'ast qāzī az faẓl-e zū'l-jalāl*  
*v'az šidq-e ahl-e himmat bāqī tamām-e sāl*  
 [10] *in cunīn āb-e laṭīf mardum na-dīd kas*  
*in xiṭṭa-rā karam-e Xudāy-e karīm bas*
- 6 [11] *šīrīn āb hamcū šakar-šahd gašt in*  
*tārīx-e in za kār šuda hišad o tis'in*  
 [12] *yā Rabb ! ba-faẓl-e x(w)īš bekun niyyat-aš qabūl*  
*rūoz-e jazā['] babaxšīš šafā'at-e nabī-e rasūl*

- 7 [13] *har 'ālimī ka x(w)ānad īn nazm-e yādgār*  
*du'ā'ī kunad be-dil ke yā Rabb-e kirdīgār*  
 [14] *īmān-e ān-k' cāh babandīd pāydār*  
*az makr o šarr-e šaitān hamī nigāh-dār*
- 8 [15] *az faẓl-e Ḥaqq umīd be-d-īn fi'l-e xair hast*  
*dar kār-e ū 'st nīkī 'amalī qabūl hast*  
 [16] *bīcāra Muḥammad ibn-e X(w)āja kard nazm*  
*ummīd-e du'ā-ye [īman kunand] ahl-e fa[hm]*

« Au nom d'Allah le compatissant, le miséricordieux.

- 1 Louange au Seigneur qui a créé l'eau fondement de la vie et à partir de l'eau a mis à leur place les choses de l'univers.
- 2 Il a donné aux prophètes, de la même façon, l'eau du visage afin qu'ils fassent pour le monde entier <un chemin> vers le Paradis.
- 3 Il a fait les gens généreux pour qu'<à leur tour> ceux-ci pratiquent la générosité au profit de la maison du prophète.
- 4 Chacun, selon sa capacité, <l'a> pratiquée en ce monde ; sous le règne de l'Empereur, il <en ?> a laissé un signe.
- 5 Sous le règne de l'Empereur Xalji Sultān Ġiyās-e Dīn, lorsque le gouverneur (*muqti'*) était Šer Xān, qui est comme 'Alī sur cette terre,
- 6 Qāzī fils de Mihrān, pour le Prophète, un puits à degrés a fait et une mosquée et un jardin pour le Seigneur.
- 7 Dieu le soutint et lui donna l'énergie de faire cette construction subtile et claire.
- 8 Bien que les puits à degrés fussent dans cette région innombrables (*bī-šumār*), ils étaient pourtant vides (*xālī*) au fond (*pey*) et pour cette raison inutilisables (*ze kār*).
- 9 (?) fut Qāzī par la générosité de Dieu et grâce à la sincérité de tous les gens <qui font> un effort <financier>, il subsiste toute l'année.
- 10 Pareille eau, si subtile, personne n'en a vue. Pour cette région, la générosité de Dieu le généreux est suffisante (*bas*).
- 11 Cette eau douce est comme le sucre et le miel. La date de ce travail fut huit cents et quatre-vingt-dix.
- 12 O Dieu ! Par ta faveur accepte son intention ! Le jour de la Rétribution, accorde-lui l'intercession du Prophète-Envoyé !
- 13 Chaque lettré qui lira ce poème commémoratif, qu'il fasse une prière dans son cœur : " O Dieu créateur,
- 14 La foi de celui qui a fait ce puits, éternellement (*pāydār*) protège-la (*nigāh-dār*) de la ruse et du mal de Satan ! "
- 15 Par la faveur de Dieu, pour cette bonne action il y a espoir. Dans cette action, il y a bonté. Cet acte est agréé.

16 Le pauvre Muḥammad fils de Xwāja a composé <ce> poème.

Il a l'espoir que [les gens intelligents fassent une] prière [pour son salut]. »

La lecture du texte n'est pas toujours aisée et les lectures ici proposées diffèrent parfois assez considérablement de celles proposées par Rahim et Desai. La fin de l'inscription est particulièrement douteuse.

La langue est un persan correct, mais maladroit, écrit par quelqu'un apparemment plus familier du persan des soufis indiens que de la poésie persane. Par exemple en [1] l'expression *binā'-e ḥayāt*, « fondement de vie », n'est pas persane : c'est un calque, utilisant un mot persan peu utilisé dans ce sens, de l'expression indienne en indo-arabo-persan, *mūl-e ḥayāt*. Il suffirait d'ailleurs de remplacer le mot *āb*, « eau » par *'išq* « amour », pour se croire dans une poésie soufie persane originaire de l'Inde du nord. De même le distique [6] montre que le rédacteur de l'inscription n'était pas vraiment familier de la poésie persane : en persan, on ne citerait jamais le Prophète et le Seigneur dans le même vers. La date est exprimée par l'addition d'un nombre persan (*hīṣad*) et d'un nombre arabe (*tis'in*), ce qui n'est pas si fréquent en persan d'Iran. Voyez aussi *infra* les remarques sur les distiques [13-15]. Par contre en [8b] *līkan* est la prononciation persane du mot qui en arabe et dans les langues indiennes se prononce *lāke/in*, « mais ». En [6b] *bāā'in* est une faute de gravure manifeste pour *bā'in* « puits à degrés », nécessaire pour le mètre et le sens. *bā'in* est l'équivalent indo-persan de *bāolī* (*Le livre de Babur*, traduit du turc par J.L. BACQUÉ-GRAMMONT, Paris, POF, 1980, p. 346 : *vayn*).

Les deux premiers distiques reprennent des expressions coraniques fort connues, mais parfois peu transparentes pour le lecteur non prévenu. Ainsi [2a] « Il a donné aux prophètes, de la même façon, l'eau du visage » signifie qu'il leur a donné « l'honneur » de guider l'humanité vers le Paradis. La métaphore est courante. Elle passe sans doute par la brillance de l'eau et des expressions comme *āb o tāb*, « eau et lumière ». En [7b] un lecteur averti comprend immédiatement que la « construction subtile et claire » désigne la baoli dont, par une sorte de métonymie, les deux adjectifs qualifient l'eau.

Le discours, tel qu'on peut le restituer à travers ces expressions toutes faites, est apparemment le suivant : [3] Le peuple (*mardum*) a une obligation morale envers Dieu d'entretenir les descendants du Prophète ou *sayyeds*. [4] Effectivement les gens ont été généreux envers les *sayyeds* de Chanderi. [6] Qāzī, pour sa part, probablement lui-même un *sayyed*, a bâti comme œuvre pie un puits, une mosquée et un jardin apparemment ouverts à tous. [7-10] Dieu a favorisé Qāzī car en un temps où tous les puits de la région (*xittā*, c'est-à-dire au moins la ville et ses environs immédiats) étaient à sec [9] il a eu la chance de foncer son puits dans une poche d'eau exceptionnelle et de trouver une eau pure [10a] suffisante pour les besoins de toute la région [10b] (*xittā*). Qāzī ne vend pas cette eau, car [9b] il subsiste toute l'année grâce aux aumônes des Croyants qui font l'effort de

l'entretenir (*az šidq-e ahl-e himmat*). Il la met à la disposition de tous les habitants de la région de Chanderi car c'est un don de Dieu.

Les distiques [13] et [14] sont maladroits. Il y a enjambement de [13b] à [14a] alors que le sens devrait s'arrêter avec le distique. *cāh babandīd* « il lia le puits » est une expression indo-persane que l'on ne trouve pas en Iran proprement dit et le sens de [14b] n'est pas clair : le mot « éternellement » implique que Qāzī puisse être mort quand on priera pour lui ; or il ne peut à ce moment retomber dans l'erreur. Il faut sans doute comprendre que Qāzī était vivant au moment de la rédaction de l'inscription, et que le poète a voulu à la fois insister sur une bénédiction actuelle (ne pas lui permettre de tomber dans l'erreur) et sur l'éternité de la récompense. Rahim et Desai comprennent que le puits est éternel, mais cela ne va pas. [15] est très maladroit, comme le montre la traduction. Il faut comprendre que l'on peut espérer que Dieu acceptera cette action car elle n'a d'autre motif que la seule bonté de Qāzī.

Cette traduction fait disparaître toute trace de soufisme. Elle rapporte en termes religieusement orthodoxes la construction d'une mosquée, d'un puits et d'un jardin (voir de même l'inscription précédente) par un *sayyed* de Chanderi dont le nom de famille, Qāzī, laisse supposer qu'il appartenait à une famille de juges. Mais Qāzī est un nom propre ; le fait que son patronyme soit indiqué à la façon arabe (*Qāzī ibn-e Mihrān*) n'implique pas que le dit *sayyed* soit d'origine arabe. Comme il est normal, la mosquée, le puits qui sert aussi aux ablutions, et le jardin qui sert aussi de cour à la mosquée, sont mis gratuitement à la disposition des fidèles. Ils ne sont pas en rapport direct avec les aumônes que les croyants font, selon la coutume, aux *sayyeds*. Simplement, ils ont d'autant plus de raisons de se montrer généreux envers Qāzī et sa famille que ce *sayyed* est spécialement béni de Dieu, comme en témoigne la découverte d'une poche d'eau exceptionnelle en cette période de sécheresse sur un terrain où rien n'indique la présence d'eaux souterraines, au témoignage même de nos vues satellitaires.

On notera dans cette inscription datée de 1485 le changement de tonalité politique par rapport aux deux inscriptions précédentes : le souverain régnant est seulement mentionné et son nom n'est accompagné d'aucune épithète honorifique [5a] ; le personnage important est le gouverneur [5b], mais l'éloge reste sobre.

\*

### Inscription II du Qaziyon-ki Baoli.

L'inscription I du Qaziyon-ki Baoli faisait apparemment face à une autre inscription gravée sur une tablette rectangulaire (50 x 47 cm. de côté) insérée dans le mur d'échiffre nord d'un des deux escaliers du Qaziyon-ki Baoli qui fut publiée par S.A. RAHIM et Z. A. DESAI, « Inscriptions of the Sultans of Malwa », *Epigraphica Indica 1964-1965 (Arabic and Persian Supplement)*, 45-78, Pl. XV-XX (cette inscription : pp. 65-66 ; reproduction très travaillée Pl. XIX). L'inscrip-

tion est également datée de 800 H. et émane du même Qāzī ibn-e Mihrān qui porte ici le titre de *Malik*. Mais le contenu factuel de l'inscription est légèrement différent : en II Malik Qāzī ibn-e Mihrān se félicite d'avoir construit non une mosquée, un puits à degrés et un jardin, mais un puits à degrés et un *sarāi*. Il est donc possible qu'une des deux inscriptions ne soit pas en place et que II en particulier provienne d'un des deux caravansérails voisins. L'examen de l'inscription paraît confirmer cette hypothèse : la gravure et la disposition en sont moins savantes et moins soignées que celles de l'inscription I. L'inscription II comporte treize lignes : bismillah et douze distiques écrits en *nasx*. Chaque ligne comprend une moitié de distique ; la césure est matérialisée par un bandeau plat décoré vertical médian. Si l'on distingue par a, b, c, d etc. les rimes on a donc (en inversant le sens des lignes) :

- 1 a | a
- 2 b | b
- 3 c | c etc.

Il a presque manqué de la place pour le dernier vers.

Le temps nous a manqué pour revoir en détail le texte et la traduction de cette inscription.

Cours européen : « Nouvelles données historiques sur l'Inde du Nord (III<sup>e</sup> siècle avant notre ère-IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère) », Freie Universität, Berlin, 8 heures de cours les 10, 11, 13 et 14 juin 1996 portant sur l'histoire politique et religieuse de l'Inde du Nord et sur les techniques utilisées pour reconstituer cette histoire (épigraphie, numismatique).

#### PUBLICATIONS

« Cours : Routes et pseudo-routes de la soie (II) : sites archéologiques de la Karakorum Highway (Pakistan) ; Séminaire : Premiers résultats de l'étude de la ville de Chanderi (Inde) », *Annuaire* 1994-1995, 707-725.

« Kuṣāṇa, arte », *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, secondo supplemento 1971-1994, III, 218-226.

« Some Considerations on the Notion of Indian Civilization », *The Perennial Tree*, Selected Papers of the International Symposium on India Studies, edited by K. Satchinananda Murty and Amit Dasgupta, New-Delhi, 67-79.

#### PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

Monsieur le Professeur Harry FALK, Professeur à la Freie Universität de Berlin, a donné du 9 au 30 novembre 1995 quatre leçons sur « New researches in Aśokan epigraphy ».

Madame le Professeur Marianne YALDIZ, Directrice du Museum für Indische Kunst de Berlin, a donné le 20 octobre 1995 une conférence sur « The discovery of Chinese Central Asia and the interpretation of its wallpaintings by means of neutronactivation-radiography ».

#### MAÎTRES DE CONFÉRENCES ASSOCIÉS

Monsieur Edvard RTVELADZE, Professeur à l'Institut d'Histoire de l'Art Hamza de Tashkent, maître de conférences associé au Collège de France du 1 septembre 1995 au 29 février 1996, a travaillé sur l'histoire des Timourides, contribué à la préparation au numéro 211 des *Dossiers de l'Archéologie* (Dijon 1996) sur les fouilles en Bactriane antique et donné le 23 février 1996, dans la salle de séminaires des Instituts d'Extrême Orient, une conférence très suivie sur les « monnaies anciennes et médiévales (préislamiques) d'Asie Centrale ».

Monsieur Éric OLLIVIER, maître de conférences associé au Collège de France du 1 mars au 31 août 1996, a poursuivi la cartographie de Chanderi. Avec l'aide de Mlle Pirot, Ingénieur de recherches au laboratoire d'Informatique des Sciences Humaines (LISH) du CNRS, il a réalisé dans un système d'information géographique (logiciel ARC INFO) des simulations en trois dimensions de la vallée et de la ville de Chanderi à partir de données satellitaires et photographiques précédemment géoréférencées. Il a préparé et conditionné l'exposition de photographies et cartes présentée au séminaire franco-indien de Delhi des 13 et 14 mars 1996. Il a dirigé la réorganisation des salles de travail de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France.

#### MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

Organisation du séminaire franco-indien sur Chanderi (Nehru University, Delhi, 13 et 14 mars 1996) et mission à Mandu et Chanderi (Madhya Pradesh, Inde) du 17 au 31 mars 1996.

Direction de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France.

#### CONFÉRENCES ET COMMUNICATIONS

Présidence de séance et exposé introductif lors des XIV<sup>es</sup> rencontres de l'École du Louvre : colloque international *La Sérinde, terre d'échanges* (Paris, 13-15 février 1996).

Exposé introductif et communication sur l'évolution du plan et des structures urbaines de Chanderi lors du séminaire franco-indien sur Chanderi (Nehru University, Delhi, 13 mars 1996).

« Why the history of India may interest European scholars », conférence donnée à India International Center, New-Delhi, le 16 mars 1996.

« Stūpas and Buddhas along the Karakorum Highway (Pakistan) », Gesellschaft für indo-asiatische Kunst, Museum für Indische Kunst, Berlin, 12 juin 1996.