



ASDIWAL
REVUE GENEVOISE D'ANTHROPOLOGIE
ET D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Le mythe biblique veut que l'homme ait été créé dans un jardin. Du côté des Perses également, le monde a d'abord été paradis, jardin clôturé, ordonné, parfait. La condition des mortels découle de l'arrachement à ce premier terreau. L'humain ne cesse d'en repenser la perfection, de la reproduire en autant de paradis miniatures, soumis au besoin de s'approprier le monde et de le dominer.

Le présent volume explore la manière dont différentes civilisations ont construit ces mondes clos – Éden originel, jardin japonais, verger grec, jardin des assassins ou des délices – et comment elles ont inventé, dans la multiplicité chatoyante de ces agencements, le rapport de la nature et de la culture.

François Macé

Jardins japonais. Entre religion et plaisirs, nature et artifice

François Voegeli

L'Inde sans paradis. Quelques remarques sur les parcs et les jardins dans l'Inde ancienne

Youri Volokhine

Jardins de palais et de temples. Quelques « mondes clos » égyptiens

Anne-Caroline Rendu Loisel

Heurs et malheurs du jardinier dans la littérature sumérienne

Bruce Lincoln

Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide

Philippe Borgeaud

Sagesses de jardiniers

David Bouvier

Ulysse au paradis, sous le regard du perroquet

Philippe Matthey

Les pommes d'amour des Hespérides – 1^{ère} partie : le jardin aux portes du soir

Anne-Françoise Jaccottet

Paradis, création littéraire et conception du sacré : le jardin merveilleux de Dionysophanès dans les Pastorales de Longos

Aline Schlaepfer et Marion Uhlig

Paradis artificiels : le jardin du Vieux de la Montagne dans quelques textes médiévaux arabes et français

Thomas Römer

Du jardin d'Éden au jardin du Cantique des Cantiques

Christophe Batsch

Les sexes du jardinier. Quelques spéculations des Anciens sur l'androgynie d'Adam

Sergey Minov

Regarder la montagne sacrée : représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne

Ioana Balgradean

Actions sensibles et *translatio* : la configuration du jardin dans la littérature médiévale

Nicolas Meylan

Ásgarðr ou les frontières de la société

Frédéric Elsig

L'iconographie profane de l'*hortus conclusus*

Jean Wirth

Hortus conclusus

Mondes Clos

CULTURES et JARDINS

Édité par Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat et Youri Volokhine

Mondes Clos CULTURES et JARDINS



inf

INFOLIO

*ASDIWAL, revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions* (supplément 1)
www.asdiwal.ch

Ce livre est publié avec le soutien de:
la Commission administrative de l'Université de Genève
la Faculté des lettres de l'Université de Genève
la Maison de l'Histoire de l'Université de Genève
la Société académique de Genève
la Fondation Barbour

Illustration de couverture:
Le paradis terrestre, Très Riches Heures, Adam et Ève, Distr. RMN-GP

© 2013, Infolio éditions, CH - Gollion, www.infolio.ch
ISBN: 978-2-88474-265-8
Maquette: Wladimir Dudan
Couverture: Osnat Sharf Boo
Mise en page: Luc Freymond & Osnat Sharf Boo

MONDES CLOS

CULTURES ET JARDINS

Édité par Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat
et Youri Volokhine

INFOLIO

SOMMAIRE

Introduction	9
À L'EST D'ÉDEN	
François Macé Jardins japonais. Entre religion et plaisirs, nature et artifice	15
François Voegeli L'Inde sans paradis. Quelques remarques sur les parcs et les jardins dans l'Inde ancienne	29
JARDINERIE ET ENCLOS PROCHE-ORIENTAUX	
Youri Volokhine Jardins de palais et de temples. Quelques « mondes clos » égyptiens	55
Anne-Caroline Rendü Loisel Heurs et malheurs du jardinier dans la littérature sumérienne	67
BOUTURES IRANIENNES, GRECQUES ET LEVANTINES	
Bruce Lincoln Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide	87
Philippe Borgeaud Sagesses de jardiniers	105

retrouve un autre type de tension entre la fermeture et l'ouverture. Ces jardins sont clos, leurs murs ou leurs haies jouent un rôle capital dans leur équilibre, et en même temps, ils s'ouvrent sur le paysage. Ils se veulent expression de la nature et sont inséparables de la composition poétique et de la peinture. Ils peuvent être minuscules comme le Daisen.in, ou couvrir plusieurs hectares et pourtant répondre aux mêmes principes. On s'y promène en esprit comme dans une peinture ou en longeant les chemins. Image du paradis, expression du vide, le jardin est aussi lieu de détente et de plaisir. C'est le souvenir que je garde du Shisendô 詩仙堂 (pavillon des immortels de la poésie)³⁶ un après-midi d'été. À l'ombre de la pièce principale qui donne sur le jardin, on n'entendait que les cigales et le bruit sourd du bambou qui retombe sur la pierre³⁷.

L'INDE SANS PARADIS. QUELQUES REMARQUES SUR LES PARCS ET LES JARDINS DANS L'INDE ANCIENNE

François Voegeli

(Université de Lausanne/FNS)

Dans son ouvrage sur la structure idéologique de l'empire achéménide, Bruce Lincoln observe que le terme « paradis » est un emprunt à la civilisation perse, où l'on désignait du nom de *paridaïda* (*pairidaēza* en avestique, *paridaïza* en mède) des parcs ou des jardins entourés de murs, où l'on faisait pousser toute sorte de plantes d'ornement et que l'on peuplait de diverses espèces animales¹. Bruce Lincoln remarque que ce vocable a été adopté par de nombreuses langues qui n'avaient pas de terme pour désigner la luxuriance de ces lieux réservés à l'élite de l'empire². Dans les notes de son ouvrage, il fournit une liste de ces emprunts³. Outre le grec *parádeisos* et ses dérivés dans les langues d'Europe de l'Ouest - dont le latin *paradisus*, qui donnera notre « paradis » - on y trouve l'akkadien *pardēsu*, l'hébreu *pardēs*, l'arménien *partēz*, l'élamite *partētaš* et l'arabe *firdaus*. Il est toutefois étrange de n'y voir aucun cognat dans les langues appartenant à la branche indienne des langues indo-iraniennes. L'Inde ancienne, pourtant proche linguistiquement et géographiquement de la Perse achéménide, n'a-t-elle point éprouvé le besoin de l'emprunter, parce qu'elle disposait d'un terme qui lui était propre pour désigner des lieux semblables ? Ou encore parce qu'elle était dépourvue de parcs et de jardins comparables, par l'aspect et par la fonction, à ceux des Perses ?

Cette seconde question mérite d'être posée, car les sources védiques - premiers témoignages littéraires que l'Inde nous a légués,

dont l'ancienneté est comparable à celle des textes en avestique ou en vieux-perse – semblent ignorer à peu près tout des jardins. De tous les termes utilisés dans la langue sanscrite pour désigner un espace qui s'apparenterait à un parc ou à un jardin (une douzaine au total), seuls deux sont attestés dans les textes védiques: *nāndaná-* (n.) et *ārāmá-* (m.). Les ouvrages de référence en matière de lexicographie sanscrite⁴ donnent parmi les sens possibles du premier ceux de « lieu de plaisance, jardin », et pour le second ceux de « jardin d'agrément, paradis ». Un examen attentif de l'usage de ces deux termes dans la littérature védique nous indique toutefois que ces traductions sont fort approximatives, voire inadéquates, à cette période de l'histoire littéraire indienne.

nāndaná- est un dérivé à valeur locative de la racine *NAND-* « se réjouir, être heureux, être satisfait ». Un *nāndaná-* est donc un lieu où l'on se réjouit de quelque chose. De tels endroits semblent avoir été rares aux temps védiques, car il n'existe que deux attestations de ce terme dans toute la littérature de l'époque.

La plus ancienne se trouve dans un passage des appendices (*khilāni*) du Ṛgveda. Ces appendices sont des collections de vers d'une antiquité comparable à celle des hymnes du Ṛgveda mais qui ont été, pour des raisons obscures, exclues de la compilation finale de cet ouvrage. Ils auraient été composés aux alentours du XII^e siècle avant notre ère⁵:

*pāvamānīs svastyāyanīr yābhir gacchati nāndanām. pūṇyāṃś
ca bhakṣān bhakṣayaty amṛtatvām ca gachati, prā devām
acchā mādhumanta.*

Il va en un lieu de félicité avec ces odes purifiantes qui mènent au bien-être. Puis il lui fait consommer de pieuses nourritures, et il parvient à l'immortalité, droit vers ce dieu, Ô (vous) les mielleux.⁶

Ce passage énigmatique s'éclaircit un peu lorsque l'on sait que les « odes purifiantes » (*pāvamānīs*) sont les chants qui accompagnent

l'offrande centrale du culte védique: le jus d'une plante aux propriétés psychotropes appelée *soma*. La « pieuse nourriture » est donc probablement le suc de cette plante, très apprécié d'un dieu majeur du panthéon védique, Indra, qui ne manque pas de s'enivrer de *soma* avant de partir au combat, et qui est peut-être « ce dieu » dont on parle ici. Le *soma* passait aussi pour être un élixir d'immortalité, et on le mélangeait entre autres à du miel au cours du rituel. Ces détails expliquent que celui qui consomme ces « pieuses nourritures » parvient à l'immortalité. On ne décrit toutefois pas les caractéristiques de ce « lieu de félicité » (*nāndaná*, tel que je l'ai traduit ici) vers lequel ces vivifiantes mélodies nous transportent, mais on peine à y voir les traits typiques des *paridaida* perses. Ces prémisses pourraient toutefois expliquer pourquoi le terme parent de *nandana-* désignera, dans les textes postérieurs à l'époque védique, un paradis propre à Indra, que l'on décrit d'ailleurs comme un splendide jardin plein d'arbres et d'autres végétaux remarquables⁷. Il me semble qu'on peut en effet y discerner les indices d'une transposition céleste des particularités de l'ivresse extatique que confère le *soma*: celui qui le consomme va « droit vers ce dieu », soit quelque part où règne une ambiance de béatitude divine.

La seconde occurrence de *nāndaná-* dans la littérature védique est encore plus éloignée de la notion commune de paradis. Elle se trouve dans l'Aitareya Āraṇyaka, un texte appartenant à un corpus qui précède de peu celui des Upaniṣad. Le passage suivant est d'ailleurs repris à l'identique dans l'Upaniṣad de cette même école Aitareya⁸:

*sa etam eva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata, saiṣā
vidṛtir nāma dvās tad etan nāndanam.*

Il pénétra par cette porte, la fontanelle, qu'il avait fendue. Cette porte est dénommée grande fontanelle. C'est un lieu de félicité.⁹

Le « lieu de félicité » dont il s'agit ici est l'endroit que le « Soi » (*ātman*) trouve pour lui dans le corps humain qu'il vient de créer et qu'il cherche à investir de diverses manières. Cet endroit est dans la suite

du texte assimilé à Indra par l'intermédiaire d'un jeu de mots complexe, que nous n'examinerons pas plus avant. Il importe toutefois de remarquer que ce dieu est à nouveau associé à un *nāndanā-* et que ce passage de l'Aitareya Āraṇyaka est peut-être un pas supplémentaire sur la voie qui conduira les textes postérieurs à l'époque védique à attribuer à Indra son paradis particulier.

Le second terme de la langue védique qui pourrait référer à un jardin, *ārāmā-*, est un dérivé de la racine *RAM-*, dont le sens premier est « s'arrêter, se reposer », mais qui est ensuite utilisée dans celui de « être content, satisfait; s'amuser ». Un *ārāmā-* est donc, à l'origine, un « lieu de retraite ». C'est ainsi qu'il faut comprendre son unique attestation dans la littérature védique, qui se trouve dans un autre texte mystique ancien très important, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad :

ārāmām asya paśyanti nā tāṃ kās canā paśyatīti.

Ils voient le lieu de sa retraite; Lui [i.e. le *puruṣa*] personne ne le voit.¹⁰

Le « lieu de retraite » dont il s'agit ici est le corps humain, dans lequel le *puruṣa* – un autre nom du « Soi », dans la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad – doit revenir après en être sorti durant le sommeil. On est ici dans une problématique similaire à celle du passage de l'Aitareya Āraṇyaka cité précédemment, si ce n'est qu'on cherche plus précisément à définir ce qu'est le « Soi ». Ce faisant, on dit un peu avant dans le texte :

na tatra rathāḥ na rathayogāḥ na panthāno bhavanty atha rathān rathayogān pathaḥ sṛjate na tatrānandāḥ mudaḥ pramudo bhavanty athānandān mudaḥ pramudaḥ sṛjate na tatra veśāntāḥ puṣkariṇyaḥ sravantyo bhavanty atha veśāntān puṣkariṇīḥ sravantīḥ sṛjate.

Où il n'y a ni chars, ni chemins, ni attelages, alors il [i.e. le « Soi »] crée chars, attelages, chemins. Où il n'y a ni plaisirs, ni joie, ni

délices, alors il crée des plaisirs, des joies, des délices. Où il n'y a réellement ni lacs, ni étangs à lotus, ni rivières, alors il crée des lacs, des étangs à lotus, des rivières.¹¹

Notons que ce passage mentionne, parmi toutes les choses que le « Soi » peut créer, des éléments typiques des parcs et des jardins, notamment l'étang¹². Le « Soi » est capable de créer de tels objets agréables par son pouvoir de projeter une réalité onirique pendant le sommeil. Le « lieu de retraite » d'où il opère pour produire cette illusion n'est toutefois guère comparable à un jardin puisqu'il s'agit du corps du dormeur.

Le terme *ārāmā* qui apparaît un peu plus loin en Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4, 3, 14 ne peut donc être compris, sans équivoque, dans le sens de « lieu de satisfaction, de plaisir ». Son apparition à la suite d'un passage évoquant une atmosphère agréable et rafraîchissante a néanmoins peut-être conduit à des jeux sur le sens du mot, voire à une certaine confusion qui aurait donné plus tard le sens de « jardin ». Cette hypothèse est renforcée par l'utilisation en Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4, 3, 10 du terme *puṣkariṇī* « étang à lotus ». De tels plans d'eau sont en effet une caractéristique récurrente des parcs et des jardins indiens que j'examinerai plus en détail ci-dessous.

S'il est difficile de trouver un terme équivalent à « jardin » ou « paradis » dans les textes védiques, la littérature post-védique abonde en références à de tels lieux. Pour notre propos, il est intéressant d'examiner l'esquisse que fait le dramaturge Śūdraka d'un jardin privé et d'un parc public dans sa pièce *Mṛcchakaṭika*¹³.

L'identité de cet auteur, dont les œuvres ont été fort appréciées du public indien jusqu'à nos jours, est difficile à déterminer avec précision. La tradition indienne en fait le régent de la ville de Vidiśā ou d'Ujjayinī¹⁴ au début du deuxième siècle avant notre ère. La critique occidentale contemporaine voit plutôt en lui un prince appartenant aux Ābhīra, une tribu de guerriers qui avait émigré de la région située dans le bas cours de l'Indus pour s'établir dans les environs d'Ujjayinī et faire de cette cité leur capitale aux alentours du deuxième siècle de notre ère. Śūdraka aurait régné sur cette ville vers 350 après J.-C.¹⁵

Le sujet de la *Mṛcchakaṭika* n'est en fait pas de son invention. Il a repris l'intrigue d'un drame de Bhāsa, un des plus grands auteurs de théâtre de l'Inde ancienne qui vécut aux alentours du deuxième siècle de notre ère à Ujjayinī, (actuelle Ujjain, dans l'état du Madhya Pradesh). Bhāsa avait placé dans cette ville le récit des amours tumultueuses d'une courtisane fortunée nommée Vasantasenā avec Cārudatta, un marchand conduit à l'indigence par excès de générosité. La pièce de Bhāsa ne nous est parvenue que par fragments, qui laissent toutefois entrevoir un chef-d'œuvre dans le registre de la tragi-comédie. Śūdraka reprendra le canevas de Bhāsa pour en faire une comédie de mœurs, dont les péripéties et le verbe enjoué peuvent encore faire rire aux éclats le public contemporain. Śūdraka conservera toutefois les lieux et les personnages de l'œuvre de Bhāsa. Dans les actes quatre, sept et huit de sa pièce il décrit par petites touches le jardin privé de Vasantasenā, ainsi que le parc dans lequel celle-ci sera la victime d'une tentative d'assassinat de la part du beau-frère du roi d'Ujjayinī, un personnage violent et retors du nom de Saṃsthānaka. Si l'on réunit tous les indices que laisse Śūdraka sur la disposition de ces lieux, on arrive à s'en faire l'image suivante.

Le jardin de Vasantasenā est attenant à sa maison. On y accède après avoir passé par huit pièces contiguës, peuplées d'une multitude de servantes, de cuisiniers, de domestiques et de divers personnages interlopes tels des souteneurs ou des apprenties courtisanes, ce qui donne une idée de la taille imposante de sa demeure. Nous ne trouvons aucune indication sur la superficie de son jardin mais on peut penser qu'elle était proportionnelle à celle de sa maison et qu'il pouvait donc accueillir un grand nombre de personnes.

Ce jardin est désigné par le terme de *vr̥kṣavāṭikā* «jardin forestier». En sanscrit classique, le terme *vāṭikā*- (f.) désigne des jardins ou des enclos. Son origine est obscure¹⁶. Celui de Vasantasenā porte bien son épithète de «forestier» (*vr̥kṣa*^o, litt. «arbre»), car on le dit rempli d'essences arboricoles où domine très nettement le jasmin, sous diverses formes, mais on y trouve aussi un arbre typique du sous-continent indien, l'*aśoka*, dont les fleurs rouge-orangées sont

très odoriférantes¹⁷. Les pétales des fleurs de ces différents arbres tapissent le sol du jardin, mais on ne mentionne pas de parterres floraux ni, d'ailleurs, de gazon. On a suspendu à une branche par des cordes en soie une balançoire dont le plateau a une largeur «proportionnelle aux hanches d'une jeune fille», ce qui semble indiquer que l'escarpolette était un divertissement essentiellement féminin. Il y a un petit étang rempli de lotus et un banc de pierre dans un coin.

Śūdraka nous dit encore de ce jardin «qu'en vérité, il ridiculise la beauté du paradis d'Indra». Nous voyons ressurgir ici ce fameux «jardin d'Indra» comme terme de comparaison. Nous pouvons donc penser que dans l'esprit de l'auteur ce lieu avait essentiellement la même morphologie que le jardin de Vasantasenā, et qu'il n'en différait que par sa localisation céleste.

Le parc dont nous parle ensuite Śūdraka est la propriété de Saṃsthānaka, le beau-frère du roi qui a le rôle du vilain dans la pièce. On appelle cet endroit «corbeille à fleur» (*puṣpakaraṇḍaka*) et plusieurs personnages le qualifient de «vieux jardin»¹⁸. Le nom de «corbeille à fleur» suggère qu'il pouvait avoir été, au temps de sa splendeur, garni de parterres floraux, mais l'origine de cette appellation semble plus à chercher dans le fait qu'on nous dit que les arbres qui y sont plantés ploient sous un fardeau de fleurs dont les pétales, une fois tombés, bigarrent de tons chatoyants un sol fait de terre battue. On notera ici le parallèle avec le jardin de Vasantasenā, où il ne semble pas non plus y avoir de parterres floraux, mais où on laisse les pétales de fleurs arboricoles tomber éparés sur le sol pour en rehausser la couleur.

Ce «vieux jardin» est toutefois resté «beau» et on s'y rend avec plaisir. Il n'est pas gardé, mais il est entouré de murs qui ont apparemment des brèches assez grandes, car un chariot couvert attelé de deux bœufs en traverse une à un moment de l'intrigue. Ceci nous indique, *a contrario*, que les portes de ce parc n'étaient pas assez grandes pour laisser passer pareil équipage. D'autres passages du texte suggèrent en effet qu'on laissait son coche en dehors de l'enceinte, dans une aire spécialement aménagée à cet effet près d'une entrée, et qu'on ne circulait donc dans ce parc qu'à pied. On remarque

aussi que la quasi-totalité des protagonistes s'y rendent en char à bœufs, ce qui suggère que le lieu est peut-être situé quelque part en dehors de la ville.

Le dramaturge Śūdraka nous fait encore voir que les murs de ce parc sont par endroits « à moitié écroulés », ce qui permet de sauter par dessus pour s'enfuir. Le beau-frère du roi se résout à cette acrobatie après avoir tenté d'assassiner Vasantasenā, parce qu'il est alors suivi par un moine bouddhiste « quel que soit le chemin » qu'il emprunte pour sortir de son parc. D'une part, ces détails nous indiquent que dans leur état originel les murs étaient trop hauts pour qu'on puisse les enjamber, et qu'ils avaient donc pour fonction de protéger le parc des indésirables. D'autre part, ce parc ne semble avoir qu'une seule porte servant d'entrée et de sortie, vers laquelle menait un réseau d'allées et de chemins.

Le moine qui semble poursuivre Saṃsthānaka ne cherche, en fait, qu'à faire sécher sa robe qu'il a auparavant lavée à la dérobee dans un étang sis dans un recoin du parc et où poussent des lotus. Son eau n'est toutefois pas très propre car on nous dit que de petits chiens et des chacals viennent s'y désaltérer. On hésiterait donc à laver ses vêtements dans pareille gouille, et surtout à s'y baigner. Cet inconvénient est toutefois pallié par la présence d'un autre étang où le beau-frère du roi invite, à un moment de l'intrigue, son compagnon de débauche favori à venir folâtrer.

Il est intéressant de constater que ces deux étangs sont désignés par des noms différents : *puṣkariṇī* et *nalini*. Tous deux sont des dérivés formés sur la base des noms de plantes *puṣkara-* et *nala-* auxquels le suffixe °in- (féminin °inī-) est apposé. Ce suffixe indique le fait de posséder ou d'être « riche en » quelque chose. *Puṣkara-* (n.) désigne, depuis le Ṛgveda, le lotus indien : *NELUMBIUM SPECIOSUM* WILLD¹⁹. Un lieu dit *puṣkariṇī-* est donc « riche en lotus ». L'autre nom de plante, *nala-*, se rattache au substantif masculin *naḍá-/naḷá-* qui indique, aussi depuis le Ṛgveda, une variété de roseau : *ARUNDO DONAX* LINN. (= *AMPHIDONAX BENGALENSIS* NEES). Celle-ci ne pousse pas dans l'eau, mais sur les rives. Ces choix de vocabulaire, ainsi que la possibilité ou

non de se rafraîchir dans ces plans d'eau, pourraient indiquer des différences d'aménagement. On soupçonne que l'intérieur de l'étang dit *puṣkariṇī* n'est guère entretenu puisqu'on y laisse pousser une végétation aquatique rendant difficile la pratique de la natation, alors que ses berges semblent être libres d'accès puisque des canidés de toutes sortes peuvent venir s'y désaltérer et qu'un moine les utilise comme lavoir improvisé. L'inverse semble être vrai de l'étang dit *nalini* qui est apparemment libre de plantes aquatiques, et, semble-t-il, spécifiquement entretenu pour la pratique de jeux nautiques, alors que l'étymologie de son nom semble indiquer qu'on laissait des roseaux coloniser ses rives, peut-être dans le but de dissimuler ceux qui s'y baignaient du regard des passants.

Ces détails ont une certaine importance pour l'histoire des parcs et jardins indiens car ils recoupent en partie des informations que nous trouvons dans un passage du *Perí Zōōn Idiōtētos* (*De Natura Animalium*) de Claude Élien, cité dans l'ouvrage que Marie Luise Gothein a consacré à l'histoire des jardins en Inde²⁰. Gothein le fait passer pour une citation de Mégasthène. Ce texte ne figure toutefois pas dans les fragments des *Indica* rassemblés par Eugen Schwanbeck²¹. S'il provient bien de Mégasthène, il s'agirait d'un témoignage de première main. En effet, ce dernier fut ambassadeur de Seleukos Nikator à la cour de Candragupta entre 302 et 298 avant J.-C. Il s'est donc certainement promené dans les jardins du palais que le fondateur de l'empire Maurya avait fait bâtir dans sa capitale de Pātaliputra (actuelle Patna, dans l'état du Bihar). Ce passage dit :

Dans les parcs, on garde des paons et des faisans domestiqués, et ils [vivent] au milieu d'arbustes plantés par les jardiniers du roi qui s'en occupent avec soin. Il y a de même des bosquets dispensant de l'ombre et des prairies poussent entre eux, et les branches (des arbres) sont entrecroisées avec art par des forestiers. Ce qui est remarquable à propos du climat de ce pays est que les arbres y sont toujours verts, et que leur feuilles ne dépérissent jamais ni ne tombent. Certains [de ces arbres] sont autochtones,

d'autres ont été importés de l'étranger après avoir été choisis avec soin. (...) Il y a aussi dans ces domaines du roi de beaux lacs, qui contiennent des poissons de grande taille et peu farouches. Et personne ne les pêche en dehors des enfants du roi durant leur enfance; dans des eaux calmes, libres de danger, ils pêchent et s'amuse et apprennent aussi l'art de la navigation.²²

Si on peut accorder foi à ce témoignage, les parcs impériaux étaient donc pourvus de grandes étendues d'eau où l'on pouvait pratiquer la pêche et le cabotage. Je serais tenté de voir dans le *nalinī* de la pièce de Śūdraka une version réduite de ces « beaux lacs » des parcs de Candragupta.

Quoi qu'il en soit, on ne peut tirer de l'eau potable des deux bassins décrits par Śūdraka, et c'est certainement pour cela qu'on trouve un « vieux puits » (*purānakūpe*), apparemment assez profond, dans un recoin du parc de Saṃsthānaka. Notre moine se sert de son eau pour ranimer Vasantasenā, laissée pour morte par le beau-frère du roi, mais qui a en fait échappé de justesse à ses desseins criminels. Ce dernier, croyant l'avoir tuée par strangulation, recouvre son corps d'un tas de feuilles mortes amassées dans un coin du parc par les caprices du vent.

Dissimuler un cadavre de cette manière n'est possible que grâce à la présence d'une végétation abondante, et en effet on nous dit que ce parc est rempli d'arbres fleuris, qu'on a semble-t-il quelquefois alignés le long de ses allées. Ses fourrés sont suffisamment épais pour pouvoir s'y cacher. Ses futaies, qui « offrent refuge aux sans-abris », sont composées d'arbres « enlacés par des lianes robustes et immobiles ». Notons encore qu'un des protagonistes du drame nous dit de ces arbres qu'ils sont « protégés par des gardiens sur ordre du roi », ce qui indique peut-être que certains d'entre eux étaient sacrés.

On peut prendre un peu de repos à l'abri de la canopée sur un banc de pierre dont on nous parle aussi, sans crainte d'être dérangé car le dramaturge, qui qualifie ce parc de « nouveau royaume dont on peut jouir sans avoir à le conquérir », nous le révèle presque vide à l'heure de midi.

Enfin, on apprend qu'il est proche d'un couvent bouddhique (*vihāra*), car en conclusion des intrigues qui y ont eu lieu, le moine propose à l'infortunée Vasantasenā de s'y rendre pour qu'une nonne lui apporte quelque réconfort.

Les éléments que nous avons extraits de l'œuvre de Śūdraka suggèrent que les villes du nord du sous-continent au troisième siècle de notre ère possédaient à la fois des jardins privés et des parcs publics. Les deux avaient des caractéristiques semblables. Il s'agissait de lieux clos par une enceinte, dans lesquels on aménageait des étangs à lotus et des bassins pour la pratique de jeux aquatiques. On y entretenait des arbres et des arbustes dont les fleurs étaient agréablement parfumées. Il n'y avait en revanche pas de parterres floraux²³, et il est difficile d'y discerner la présence de gazon. Certains arbres semblaient avoir un statut particulier, car on leur appointait des gardiens. Mis à part ce détail, qui pourrait trahir la présence d'arbres ou d'enclos sacrés, ces lieux ne semblent pas avoir été investis d'un quelconque symbolisme. Les parcs et les jardins de cette époque semblent avoir été seulement un endroit de loisir.

Une différence fondamentale entre les *paridaida* perses et les parcs et jardins indiens semble donc être que les seconds n'ont jamais été le véhicule d'une quelconque idéologie. Ils partagent pourtant nombre de points communs. Tous deux sont délimités par des murs d'enceinte²⁴. Ce sont des lieux agréables et rafraîchissants, dans lesquels on a quelquefois introduit des animaux de compagnie. On y fait pousser toutes sortes de plantes et, si l'on peut accorder foi au témoignage de Mégasthène cité ci-dessus, on y importe même des arbres de l'étranger.

Comme Bruce Lincoln le montre dans le présent volume, le fait de faire pousser des essences fruitières étrangères dans les jardins est un enjeu important pour les souverains achéménides, susceptible de les pousser à des entreprises de conquête militaire. Plusieurs des mécanismes idéologiques cultivés et représentés par les Perses dans leurs jardins et mis à jour par Bruce Lincoln seraient, en apparence, parfaitement transposables en Inde. On ne voit pas très bien

ce qui aurait empêché les empereurs indiens de faire des parcs et des jardins un lieu de démonstration de leur puissance créatrice, de leurs talents de conquérants, ou encore de leurs vertus morales. On s'étonne d'ailleurs que certains d'entre eux n'aient pas pensé à le faire et, à cet égard, le cas d'Asoka, qui unifia le nord du sous-continent sous son autorité entre 268 et 231 avant notre ère, est particulièrement intéressant.

Les territoires du nord-ouest de son empire²⁵ avait été repris aux Séleucides par son grand-père Candragupta vers 305 avant J.-C. Les Séleucides les tenaient d'Alexandre qui les avait soustraits aux Achéménides. Une partie de l'empire Maurya comprenait donc des territoires où l'influence perse était encore bien présente. On a d'ailleurs fait l'hypothèse qu'Asoka avait emprunté l'idée de graver ses fameux édits sur roche à Darius. Les chapiteaux des piliers sur lesquels certains d'entre eux sont inscrits ont aussi des ressemblances frappantes avec des objets similaires retrouvés à Persépolis²⁶.

La teneur des édits d'Asoka est toutefois fort éloignée des proclamations des empereurs perses²⁷. On n'y trouve aucun procédé rhétorique semblable à ceux utilisés par les Achéménides pour affirmer leur autorité, leur puissance ou encore proclamer leur volonté d'éradiquer le « mensonge »²⁸ de leur territoire.

L'absence de généalogie ou de mention de conquêtes est particulièrement frappante dans les édits d'Asoka. En lieu et place des pompeuses suites de titres et d'ancêtres prestigieux que l'on trouve chez les Achéménides²⁹, Asoka se dit simplement « l'ami des dieux au regard amical »³⁰. Les termes évoquant une conquête sont concentrés dans le treizième édit sur rocher où il exprime son regret de s'être emparé du royaume du Kalinga (un territoire situé dans l'actuel état de l'Orissa) au prix de plusieurs centaines de milliers de vies. On sait grâce à cet édit – dont le texte est poignant à bien des égards³¹ – que la conquête du Kalinga et les atrocités qu'elle a entraînées a été un événement décisif dans la vie d'Asoka. Il a été à l'origine de son attachement subséquent à la non-violence et, peut-être, de sa conversion au bouddhisme.

Et pourtant, si l'on regarde de près les édits du plus grand des empereurs Maurya, on ne peut s'empêcher d'y trouver des indices trahissant le fait que la mise en œuvre de son idéologie de la bienveillance envers toutes les formes de vie – son *dhamma*³² – ne s'est peut-être pas faite sans une touche d'autoritarisme.

Il a, par exemple, fait graver deux édits spéciaux à destination du Kalinga qui ne témoignent jamais des remords décrits dans le treizième édit mentionné ci-dessus³³. L'un d'entre eux enjoint d'ailleurs les surintendants en charge des villes de cette province à s'appliquer « en toute occasion à ce que personne ne subisse de captivité sans raison ou de tourment sans raison »³⁴. Si Asoka a senti la nécessité d'ordonner par décret une si louable pratique, c'est bien que des gens étaient embastillés et tourmentés dans le Kalinga, et en effet il nous dit au début du même édit que : « Souvent il y a un individu qui entre en prison et subit aussi la torture »³⁵. La détention arbitraire et la torture était donc un usage courant dans le Kalinga jusqu'à ce que l'empereur soit pris d'une crise de remords. Une fois celle-ci passée, il continue néanmoins à approuver l'application de la question judiciaire, car il ne fait qu'y introduire un peu de « raison », sans l'interdire purement et simplement.

Le quatrième édit sur pilier³⁶ nous apprend aussi que Asoka tolérerait, curieusement, la peine capitale. Il laissait néanmoins trois jours aux condamnés pour que leurs parents puissent intercéder en leur faveur, ou, si cela ne pouvait se produire, pour faire des « charités » ou des « jeûnes en vue de l'autre monde ». L'empereur souhaitait en effet que même le gibier de potence puisse gagner « l'autre monde », par quoi il faut probablement entendre une destinée heureuse dans les cieux ou une renaissance meilleure, suivant les inclinations religieuses du condamné³⁷.

Enfin, le zèle qu'Asoka met à diffuser son *dhamma* le pousse à appointer, au cours de la treizième année après son sacre, des « Surintendants de la Loi » (*dhammamahāmāttā*, sanscrit *dharmamahāmātra*³⁸). Ces derniers auront « affaire à toutes les sectes pour l'instauration de la Loi ». On croit comprendre qu'il s'agit de

fonctionnaires chargés de contrôler la conformité des diverses écoles bouddhiques actives dans son empire avec un corps de doctrine autoritatif, peut-être dans le but de prévenir les schismes, un danger auquel l'empereur semble avoir été particulièrement sensible³⁹. Un peu plus loin dans le texte on apprend toutefois que leurs prérogatives s'étendent aux serfs et aux nobles⁴⁰, aux brahmanes, aux misérables, aux vieillards, aux enfants, aux prisonniers « s'ils sont irresponsables ». Ces officiels auront en outre « à Pāṭaliputra [i.e. la capitale] et dans toutes les villes extérieures (...) affaire dans les gynécées de nos frères et autres parents ». Dans son sixième édit sur rocher⁴¹, il affirme encore qu'il souhaite être « à tout moment » et où qu'il soit – « à manger, dans le gynécée, dans ma chambre, en véhicule, aux jardins » – informé des affaires publiques par des « informateurs », tout en déclarant que cette pratique n'existait pas « au temps passé »⁴². Ces paroles indiquent que son penchant pour la bienveillance envers toutes les créatures ne l'a pas empêché d'exercer un contrôle social presque total, par l'intermédiaire d'une multitude d'agents, dont certains fonctionnaires au pouvoir étendu qu'on n'hésitera pas, avec Jules Bloch, à qualifier de « grands agents de la propagande »⁴³. Un lecteur contemporain de ses inscriptions pourrait même considérer que le potentiel de dérive autoritaire de ce système est si grand que c'est presque un miracle si l'Inde n'a pas alors sombré dans un cauchemar orwellien avant la lettre.

Quelles que soient les sinistres perspectives que nous laisse entrevoir ce sixième édit sur rocher, il nous ramène incidemment à notre sujet principal car on y voit mentionnés les jardins de l'empereur. Le terme utilisé pour les désigner dans l'original est *uyyāna-/uyana-*, forme vernaculaire du sanscrit *udyāna-* sur lequel j'ai donné quelques précisions ci-dessus⁴⁴. Les édits du souverain ne nous apprennent rien d'autre sur ses jardins, et dans la mesure où *udyāna-* est un des vocables les plus utilisés pour dénoter de tels lieux, on ne peut rien en déduire de particulier.

On trouve encore deux autres expressions susceptibles de recouper le sens de « jardin » dans les textes que nous a légués Aśoka. Tous

deux apparaissent dans l'édit dit « de la reine », car il mentionne une série de dons faits par la seconde épouse de l'empereur⁴⁵. Parmi ceux-ci on fait état d'un *ambāvāḍikā-* et d'un *ālama-*.

ambāvāḍikā- est un composé nominal ou *amba-* (sanskrit *āmra-*) « mangue » est apposé à *vāḍikā-* (sanskrit *vāṭikā*) « jardin, enclos », un vocable que j'ai glosé ci-dessus⁴⁶. Il s'agirait donc d'un lieu clôturé où l'on fait pousser des mangues. Nous nous rappelons que les essences arboricoles étaient nombreuses dans le *vāṭikā* mentionné dans la pièce de Śūdraka. La traduction de *vāḍikā-* par « verger », comme le fait Jules Bloch⁴⁷, semble donc être bien appropriée, du moins dans un contexte où *vāḍikā-/vāṭikā-* se trouve en composition avec le nom d'un arbre particulier.

ālama- est l'équivalent du sanscrit *ārāmā-*. Comme je l'ai déjà indiqué ci-dessus, le sens original de *ārāmā-* est « lieu de retraite ». Jules Bloch rend *ālama-* par « parc », une traduction tout à fait plausible dans le contexte de cette inscription⁴⁸. Il serait intéressant de vérifier si c'était le sens général de *ālama-* dans les dialectes magadhien de l'époque en regardant les attestations de ce terme dans des textes contemporains écrits dans ces mêmes vernaculaires, par exemple ceux des Jains. Si l'acception générale de « parc » se vérifiait pour *ālama-*, cela indiquerait que l'aménagement de parcs publics était une des prérogatives de la maison impériale, un détail important pour notre connaissance de l'histoire et du rôle des parcs et des jardins dans l'Inde ancienne.

Nous voyons donc que les termes signifiant « parc » ou « jardin » sont plutôt exceptionnels dans le corpus des inscriptions d'Aśoka. La rareté de ces mots est étonnante, car l'empereur avait la fibre horticole. Dans le deuxième édit sur rocher il nous dit :

Les plantes médicinales utiles aux hommes et celles utiles aux bêtes, là où elles manquent, ont été partout envoyées et plantées. Racines et fruits, partout où ils manquent, ont été envoyés et plantés. Sur les routes, des puits ont été creusés et des arbres plantés à l'usage des hommes et des bêtes.⁴⁹

Il semble d'ailleurs avoir poussé cette ardeur à cultiver vergers et herbiers au-delà de ses frontières, car il nous dit, un peu avant dans le même édit, qu'il a « institué les deux secours médicaux, secours pour les hommes, secours pour les bêtes » (i.e. les plantes médicinales, etc. mentionnées ci-dessus) non seulement dans son empire, mais

aussi chez les limitrophes, comme les Coḷā, les Pāṇḍya, le Satyaputra, le Keralaputra, jusqu'à Taprobane, Antiochus le roi grec et les rois qui sont les voisins de cet Antiochus.⁵⁰

Ces « limitrophes »⁵¹ représentent en fait la partie du sous-continent qui n'était pas sous son administration. Faut-il voir dans l'adoption par ses voisins d'aménagements émanant de sa volonté l'indice d'une contrainte, physique ou morale, exercée sur ces derniers ? Le terme utilisé au tout début du deuxième édit pour signifier « empire », juste avant l'énoncé de la liste des peuples qui sont à ses frontières, est *vijita-*. Jules Bloch note que ce participe est utilisé dans les édits à la fois dans le sens de « conquête » et dans celui de « empire, domaine »⁵². Il relève aussi qu'« [i] est notoire qu'Asoka n'a pas eu à conquérir son empire »⁵³, affirmation qui doit être modérée par le fait que l'empereur dit lui-même à plusieurs reprises dans son treizième édit qu'il a conquis le Kalinga⁵⁴. La contiguïté textuelle entre *vijita-* au locatif (*vijitahmi, vijitassi, vijite*) et l'énumération de ses voisins brouille sérieusement les frontières du territoire asokien. Le fait que *vijita-* signifie ailleurs dans les édits à la fois « conquête » et « domaine » renforce encore l'ambiguïté du statut de ces territoires voisins. Les sources historiques dont nous disposons nous les montrent indépendants du pouvoir d'Asoka, mais le fait que l'empereur puisse y imposer des travaux publics, ou du moins se vante de l'avoir fait, relativise quelque peu notre vision de leur degré de liberté face aux Maurya.

Même si les prétentions d'Asoka sur ses « limitrophes » n'étaient qu'un trait d'orgueil de sa part, ou une confiance excessive placée en la portée de son *dhamma*, elles seraient intéressantes d'un point

de vue idéologique. Nous aurions là affaire à l'inverse de la pratique des Perses qui justifiaient la prise de territoires étrangers par le désir de remplir les jardins impériaux de toutes les variétés de plantes connues. C'est pour semer la bonne graine du *dhamma*, et non pour récolter à son unique profit celle des essences fruitières allogènes, qu'Asoka serait intervenu, d'une manière ou d'une autre, sur la terre de ses voisins. Il s'agirait en quelque sorte de l'équivalent diplomatique de « l'inversion des valeurs » qui existe entre la Perse et l'Inde dans le domaine religieux⁵⁵. D'un point de vue politique, la démarche indienne se présenterait comme civilisatrice alors que celle des Perses serait ostensiblement prédatrice.

Nous concluons cette analyse des édits en mentionnant un dernier détail intéressant pour notre investigation sur la symbolique et la morphologie des jardins en Inde.

Asoka était, à juste titre, fier des édifices servant au bien être des hommes et des bêtes qu'il faisait ériger un peu partout dans son empire. Il les mentionne encore dans son septième édit sur pilier, un texte qui a très clairement une valeur testamentaire :

D'autre part sur les routes, j'ai fait planter des banians ; ils donneront de l'ombre aux hommes et aux bêtes ; j'ai fait planter des vergers de manguiers ; et tous les demi-*kos* j'ai fait creuser des citernes et construire des endroits de repos ; j'ai fait installer un peu partout des puits pour qu'en profitent hommes et bêtes.⁵⁶

Nous retrouvons dans ce texte les « vergers de manguiers »⁵⁷ dont nous avons parlé plus haut. S'y ajoutent des « citernes » et des « endroits de repos ». Les expressions utilisées pour l'un et pour l'autre sont toutefois peu claires. Elles n'ont pas d'équivalent dans le reste des inscriptions d'Asoka. Marie Luise Gothein a vu un lien entre de telles « citernes », généralement attenantes à un bâtiment, et l'organisation de certains parcs indiens (d'époque moghole pour la plupart) centrés sur un plan d'eau de grande dimension autour duquel on a érigé des ensembles pavillonnaires⁵⁸. Elle fait remonter l'origine de ce schéma

architectural aux réservoirs aménagés par Aśoka. Il me semble toutefois difficile d'établir un rapport entre ces « citernes » et l'aménagement des parcs. Nous avons vu ci-dessus dans le texte d'Élien que les parcs de Candragupta possédaient déjà de vastes plans d'eau dans lesquels on pouvait batifoler. L'idée d'implanter des pavillons autour de ces plans d'eau – ne serait-ce que pour se sécher après y avoir barboté – n'avait pas besoin d'attendre les bienfaits d'Aśoka pour être mise en œuvre.

Quoi qu'il en soit, l'implantation de ces « citernes » semble avoir été une affaire d'importance⁵⁹, car Aśoka dit les avoir érigées tous les « demi-kos ». Les estimations qu'on a données⁶⁰ de cette distance varient de deux à une quinzaine de kilomètres. Cette dernière correspond à une journée de marche normale pour une armée de l'époque. On pourrait donc de nouveau concevoir des soupçons quant aux largesses d'Aśoka : ses « citernes » et ses « endroits de repos » avaient-ils un double usage civil et militaire ? Le second n'a peut-être jamais eu cours, quoiqu'il serait intéressant de savoir si de telles constructions étaient déjà implantées lors de son expédition au Kalinga.

Qu'ils aient eu ou non un usage pour la soldatesque, les aménagements mentionnés dans cet édit sont assez clairement, par leur ampleur, une des manières dont Aśoka voulait laisser sa marque dans le paysage indien. Il est intéressant de constater que nous y retrouvons le thème de la plantation d'arbres, cette fois-ci avec une distinction nette entre essences fruitières (manguiers) et utilitaires (*banyan*⁶¹).

Cette distinction nous ramène au questionnement qui nous a engagé dans ce long détour par les édits d'Aśoka : pourquoi les parcs et les jardins indiens n'ont jamais été l'enjeu d'un investissement symbolique par le pouvoir Maurya, ni par tous ceux qui lui ont succédé ? On a vu que les aménagements mis en place par Aśoka et ses prédécesseurs auraient pu servir un discours impérialiste. Ils l'ont fait dans une certaine mesure, mais celle-ci est radicalement différente du rôle que les Achéménides donnaient à leurs jardins.

Rappelons à grands traits les motifs idéologiques qui, selon Bruce Lincoln, ont conduit les achéménides à cultiver leur *paridaida* :

- les *paridaida* sont une représentation du bonheur et de la perfection de la création d'Ahura Mazda, un état perdu suite aux agressions du « mensonge »⁶². Le jardin est une tentative de retrouver ce bonheur d'une perfection morale (marquée par la vérité) et physique (marquée par son climat chaud et humide, qui assure la floraison de la vie) ;
- ils sont le lieu de la démonstration de la puissance impériale. La figure du « roi-jardinier » qui les crée se confond avec celle du maître de la création ;
- ils sont une mise en scène des qualités du roi : le jardin est bien ordonné à l'image de l'action du roi dans la société ;
- ils sont l'étalon de la puissance impériale : le souverain multiplie les conquêtes comme il fait fleurir ses jardins. Pouvoir embellir son jardin en y amenant toutes les essences végétales possibles est, concomitamment, prétexte à des entreprises militaires ;
- ils ont une finalité théologique : un jardin qui possède en lui toutes les plantes et toutes les fleurs est une image culminante de la rénovation cosmique.

On voit immédiatement ce qui sépare les conceptions achéménides et indiennes du jardin. Il s'agit du « mazdéisme », au sens que Bruce Lincoln donne à ce terme, soit les caractéristiques linguistiques, culturelles et religieuses pan-iraniennes communes aux écrits zoroastriens et aux inscriptions achéménides⁶³.

Un trait saillant de l'idéologie « mazdéenne » est qu'elle postule un dualisme absolu et insurmontable entre un principe bon et un principe mauvais. La tension permanente entre les deux ouvre la possibilité d'un discours eschatologique totalisant, qui s'applique donc aussi aux plantes comme le montre Bruce Lincoln dans ce volume. Les végétaux deviennent alors l'objet d'un investissement idéologique de la part du pouvoir, qui culmine dans le développement des *paridaida* perses.

Rien de tel ne semble possible en Inde, même si on y revêt certains arbres d'un caractère sacré⁶⁴. Cette difficulté tient à des déterminants à la fois religieux et historiques.

En premier lieu, pour des raisons qui restent encore obscures, le sous-continent indien est un lieu d'exceptionnelle tolérance religieuse⁶⁵. Dès les temps historiques on constate qu'une multitude de courants religieux et philosophiques y coexistent tout en y tenant des discours souvent radicalement opposés. Les édits d'Asoka sont d'ailleurs un document important sur l'ambiance d'ouverture intellectuelle qui régnait à son époque. Il y est enjoint de respecter tant la loi bouddhique que les brahmanes et les *śramaṇa*⁶⁶. On y apprend aussi que la ferveur bouddhiste de l'empereur ne lui empêchait pas de faire des dons aux Ājīvika, une secte aujourd'hui disparue aux tendances fortement ascétiques, qui insistait sur la rigidité absolue et incompressible du principe de rétribution des actes présents dans une vie future⁶⁷.

On soutiendra, non sans raison, que cette bienveillance envers les différentes confessions était, du temps d'Asoka, imposée d'en haut. Se soustraire à l'autorité des « Surintendants de la Loi » qu'il avait désignés pour faire régner la paix sociale et religieuse dans son empire était peut-être plus difficile que ce que ses discours sur le respect dû à toutes les croyances laissent paraître. Et pourtant, quel que soit le degré de contrôle social que l'empereur ait pu exercer, il n'a apparemment jamais voulu faire de sa foi personnelle une religion d'état. Il ne le pouvait peut-être tout simplement pas, du fait que la situation religieuse dont il avait hérité était déjà multi-confessionnelle.

L'Inde d'Asoka, contrairement à la Perse achéménide, ne se prêtait pas à l'imposition d'un ensemble de valeurs communes à ses dirigeants et à ses élites religieuses car ces dernières étaient divisées quant à la définition même de ce qui pouvait constituer une conduite correcte. L'origine de cette situation est difficile à entrevoir. Elle a pu advenir, à mon avis, en raison du fait que le sous-continent indien est passé par deux phases d'urbanisation distinctes.

La première a vu son apogée dans la civilisation dite de la Vallée de l'Indus, aussi appelée « harappéenne » en raison du fait qu'un de ses sites les plus spectaculaires a été découvert par Sir John Marshall entre 1920 et 1921 dans la localité de Harappa, une petite bourgade actuellement située dans le district de Sahiwal au nord-est du

Pakistan. Les origines de la civilisation harappéenne remontent très loin, peut-être aux alentours de 7000 ans avant notre ère avec le site de Mergarh dans le Balouchistan pakistanais. Son apogée est toutefois plus récente. Elle a lieu vers 2500 avant J.-C. À cette période de l'âge du bronze, une partie du sous-continent indien qui s'étend des confins du Pakistan actuel à l'état indien du Gujarat est couverte de cités présentant des caractéristiques matérielles et une organisation spatiale similaires, ainsi que des traits culturels communs, dont des motifs iconographiques partagés, un système unifié de poids et mesures, et l'utilisation d'un système graphique qui semble être une écriture. Les plus importantes de ces cités sont situées sur le cours de l'Indus et ses affluents. Elles entretiennent des liens commerciaux intenses et à longue portée, notamment avec la Mésopotamie et avec l'Asie centrale. Cette civilisation, grandiose à bien des égards et qui couvre une portion de territoire à la superficie inégalée dans l'Antiquité, commence à décliner autour de 2000 avant J.-C., pour disparaître presque entièrement du paysage archéologique vers 1000 avant notre ère. Les raisons de sa disparition ne sont pas encore complètement connues mais il semble qu'une multiplicité de facteurs ait conduit les habitants des cités de la civilisation de la vallée de l'Indus à les abandonner: bouleversements hydrologiques et tectoniques, changements climatiques, auxquels sont peut-être venus s'ajouter des épidémies. Il est toutefois maintenant certain que cette civilisation n'a pas été détruite par des invasions, contrairement à ce que les premiers archéologues à l'avoir mise à jour ont longtemps prétendu⁶⁸.

La seconde période d'urbanisation du sous-continent indien commence plus à l'est de ce territoire. Elle a lieu dans la plaine gangétique où l'on voit la taille des établissements humains s'accroître rapidement à partir du premier millénaire avant J.-C. Les causes de ce phénomène ne sont, de nouveau, pas complètement comprises. Il semblerait que l'usage du fer, qui apparaît à peu près au même moment dans le sous-continent, en soit en partie responsable. Il aurait permis de façonner des outils agricoles plus performants, d'accélérer la déforestation et donc de cultiver de plus vastes surfaces. L'augmentation du

rendement agricole aurait en retour permis un accroissement démographique. L'augmentation de la population dans la plaine gangétique conduit à l'émergence d'établissements que l'on peut qualifier de cités aux alentours de 700 avant notre ère, alors que de telles agglomérations avaient disparu du sous-continent vers 1000 avant J.-C. Une hiérarchisation de ces établissements s'opère alors, qui culminera dans la formation de petits états indépendants. Un centre important de ce développement est le Magadha, un territoire situé à l'extrême est de la plaine gangétique et qui correspond à peu près au sud de l'état du Bihar actuel. Les souverains de cet état vont, petit à petit à partir du VI^e siècle avant notre ère, rogner des portions de territoire à leurs voisins de l'ouest et du sud. Ces entreprises militaires vont culminer en 321 avant J.-C. par la fondation de l'empire Maurya par Candragupta.

Il faut relever que le Magadha n'est pas seulement le berceau d'un des plus grands empire qu'ait connu l'Inde. Il est aussi le lieu de naissance du bouddhisme, du jainisme et d'autres mouvements religieux non brahmaniques, tels les Ājivika dont nous avons parlé plus haut, ou encore les Cārvāka qui étaient de purs matérialistes niant l'existence de tout principe transcendant. Le Magadha était d'autre part hors de portée du brahmanisme quand cet état a commencé son expansion vers le VI^e siècle avant J.-C.⁶⁹ Comme nous l'avons vu au travers des inscriptions d'Asoka les brahmanes et leur doctrine y étaient toutefois bien implantés au cours du III^e siècle avant notre ère.

Si les empereurs Maurya ont dû s'accomoder d'une pareille constellation de mouvements religieux, c'est parce qu'il y avait eu une rupture nette avec les tendances politiques des maîtres des cités de la civilisation de la vallée de l'Indus. On a d'ailleurs déduit du plan très géométrique et hiérarchisé des villes harappéennes – souvent un quadrilatère orienté suivant les points cardinaux, avec un réseau bien ordonné d'avenues et de ruelles et qui comprend généralement une distinction entre ville haute et ville basse – que le régime favorisé par leurs dirigeants était de type autoritaire. Quelle qu'ait été la nature de leur idéologie étatique, celle-ci s'est effondrée avec la disparition de leurs cités, qui ont laissé place à une myriade d'états dont nous ne

connaissons pas complètement les pratiques religieuses, mais dont on sait qu'elles étaient très diverses. Elles incluaient à la fois des cultes de divinités locales, des pratiques ascétiques individuelles ou collectives et des philosophies proposant divers systèmes eschatologiques. À ce creuset de croyances religieuses est venu s'ajouter le culte védique et son appareil sophistiqué de sacrifices. Ce dernier est au fondement de l'éthique brahmanique qui allait, bien plus tard avec la dynastie des Gupta (ca. 319-455 ap. J.-C.), s'imposer comme la philosophie sociale dominante dans le sous-continent indien⁷⁰, sans toutefois parvenir à exclure les autres courants de pensée religieuse du sol indien.

De tels déterminants historiques ont fait que les souverains indiens, quelle qu'ait été leur puissance, n'ont jamais réussi à concrétiser leurs principes idéologiques dans une forme architecturale ou une autre. Cette situation n'est d'ailleurs pas particulière à l'Inde antique. Les Moghol ou le *rāj* britannique n'ont pas réussi à imposer des canons monumentaux à l'entièreté des territoires qu'ils administraient.

Dans de telles circonstances, les parcs et les jardins n'ont jamais pu devenir l'enjeu d'une symbolique particulière en Inde. Leur forme a certes varié au cours du temps, mais leur fonction est restée essentiellement celle d'un lieu de divertissement et de loisirs, où l'on peut fuir quelque peu la moiteur accablante des étés subtropicaux.

Un domaine dans lequel ces lieux ont toutefois pu jouer un rôle important est celui de la propagande religieuse. L'exemple du bouddhisme est particulièrement frappant à cet égard.

Les parcs ont été des endroits déterminants dans plusieurs épisodes de l'histoire du Buddha, à commencer par sa naissance dans celui de Lumbinī près de Kapilavastu, la capitale de son clan les Śākya, qui était située dans l'actuel Terāī népalais. Puis ce fût le « parc aux gazelles » (*mṛgadāva*) dans le bourg de Sarnāth, à six kilomètres au nord de Bénarès. Il y prêcha son premier sermon sur la « Motion de la loi » où sont énoncées les quatre nobles vérités, pilier fondamental de l'eschatologie bouddhique. Il y eut après le *jetavana* où

le riche banquier Anāṭhapiṇḍada lui aménagea un lieu de retraite, ou bien le *nyagrodhārāma*⁷¹ où il résidait quand il revenait dans sa ville natale de Kapilavastu. Nombreux sont encore les parcs qui ont jalonné l'existence du Buddha, dans lesquels il a résidé et prêché sa doctrine et où il a implanté ses premières communautés monastiques. Selon Marie Luise Gothein, il n'est d'ailleurs pas impossible que le modèle architectural des premiers monastères bouddhiques soit inspiré par l'arrangement des parcs de l'époque⁷². Ces monastères (*vihāra*) étaient d'ailleurs souvent situés à proximité de parcs, ce que nous avons aussi vu dans la pièce de Śūdraka étudiée au début de cet article.

L'histoire du bouddhisme nous livre donc de nouvelles pistes prometteuses pour l'étude des parcs et des jardins indiens, ainsi que de leur rôle dans l'histoire et dans la culture du sous-continent. Nous n'avons fait là que défricher quelques arpents d'un terrain qui reste à cultiver, en espérant y trouver enfin quelques paradis.

JARDINERIE ET ENCLOS PROCHE-ORIENTAUX

- 32 Un traité de jardin de l'époque d'Edo, le *Tsukiyama teizōden* (*Commentaire sur la construction des jardins*) 築山庭造伝 (1735) nomme ce type de pierre *jōzaseki* 上座石 (« pierre de l'assise haute »).
- 33 C'est du moins la caractéristique du courant principal, qui se réclame de Sen no Rikyū (1522-1591). D'autres écoles comme celle de Kobori Enshū donnent plus de place à la lumière et donc à l'ouverture sur le jardin.
- 34 Le terme est à double entente. Il désigne soit un simple espace découvert, soit dans un contexte bouddhique un lieu pur séparé des turpitudes du monde ordinaire.
- 35 EMMANUEL MARÈS éd., *Kobori Enshū - kihin to seijaku ga tsuranuku kirei sabi no niwa* 小堀遠州—氣品と静寂が貫く奇麗さびの庭 (*Kobori Enshū - A tea Master's Harmonic Brilliance*), Shirizu kyō no niwa no kyoshōtachi 3 シリーズ京の庭の巨匠たち3 (The Great Masters of Gardens of Kyoto 3), Kyōto tsūshinsha 京都通信社 (Kyoto Tsushin Press), 2008.
- 36 Lieu de retraite d'Ishikawa Jōzan (1583-1672), guerrier et lettré.
- 37 *Sōzu* 添水, dispositif lié à une fontaine. Quand le bambou monté sur un pivot est plein, il se déverse et retombe sur la pierre.

L'Inde sans paradis. Quelques remarques sur les parcs et les jardins dans l'Inde ancienne p. 29

- 1 BRUCE LINCOLN, *Religion, Empire and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- 2 *Ibid.*, pp. 78-79.
- 3 *Ibid.*, p. 135.
- 4 OTTO BOEHTLINGK, RUDOLF ROTH, *Sanskrit Wörterbuch*, 5 Vols., St Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855-1875; MONIER MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged*, Delhi, Parimal Publications, 2011 (orig. 1899); MANFRED MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, 3 Vols, Heidelberg, C. Winter, 1997-2001.
- 5 Selon MICHAEL WITZEL, « Tracing the Vedic Dialects », in COLETTE CAILLAT éd., *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris, Collège de France (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 55), 1989, pp. 97-265, ici p. 250. Pour un aperçu plus détaillé des problèmes de chronologie relatifs aux *khilāni*, voir les remarques de l'éditeur occidental de ces textes, ISIDOR SCHEFTELOWITZ, *Die Apokryphen des Rgveda*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1966 (orig. Breslau, 1906), pp. 2-4. Ce dernier ne se prononce pas sur la date de composition des *khilāni*, mais il est d'avis qu'ils sont contemporains de la rédaction finale du *Rgveda*, qui a été située, avec un argumentaire d'une valeur inégale, par MICHAEL WITZEL, (*art. cit.*) entre 1180 et 900 avant notre ère.
- 6 *Rgveda Khilāni* 3, 10, 6.
- 7 Par exemple en Rāmāyaṇa 5, 41, 10. Le terme *nandana* apparaît souvent en composition avec *vana* « sous-bois ».
- 8 *Aitareya Upaniṣad* 3, 12.
- 9 *Aitareya Āraṇyaka* 2, 4, 3.
- 10 *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* 4, 3, 14; traduction ÉMILE SÉNART, *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 73, modifiée.
- 11 *Ibid.*, 4, 3, 10; traduction ÉMILE SÉNART, *op. cit.*, p. 73, modifiée.
- 12 SÉNART traduit *veśānta* par « lac », mais le sens donné par le *Sanskrit Wörterbuch* de OTTO BOEHTLINGK, RUDOLF ROTH (*op. cit.*) est « Teich », pour ses attestations dans l'*Atharvaveda*, où il apparaît avec une forme légèrement différente: *veśāntā* (Śaunakīya Samhitā 11, 8, 10; 20, 128, 8-9; Paippalāda Samhitā 15, 14, 3). La plus ancienne occurrence du terme *veśāntā* se trouve toutefois dans les *khilāni* du *Rgveda* (5, 13, 3-4). Une investigation plus précise sur ce terme reste à faire. Il se pourrait bien qu'il désigne en fait un étang d'un type un peu différent de l'étang à lotus, le *puṣkariṇī*, sur lequel je donne quelques indications dans l'article.
- 13 *Myrckakaṭika of Śūdraka* (édition de RAGHUNATH DAMODAR KARMARKAR), Poona, R. D. Karmarkar, 1950.
- 14 Deux bourgades situées de nos jours dans l'état du Madhya Pradesh et distantes de quelque deux cents kilomètres de vol d'oiseau. Elles appartenaient à une région appelée Avanti, qui est mentionnée parmi les seize « grands centres de populations » (*mahājānapada*) dans les sources bouddhiques (voir FRANK RAYMOND ALLCHIN, *The Archaeology of Early Historic South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 116 et p. 134).
- 15 Voir ANTHONY KENNEDY WARDER, *Indian Kāvya Literature, vol. 3: The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta)*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, pp. 3-5.
- 16 Le fait que *vāṭikā* puisse aussi signifier « enclos » et que c'est selon le *Kurzge-Fasstes etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen* de MANFRED MAYRHOFER (Heidelberg, 1956-1980, s.v.), son sens premier est intéressant. Certaines découvertes archéologiques tendent à montrer que les maisons de Vasantasenā faite par Śūdraka. Les cours intérieures des bâtisses mises à jour par les fouilles étaient toutefois généralement pavées, ce qui semble exclure qu'on y ait fait pousser des arbres, comme dans le jardin de Vasantasenā.
- 17 Les espèces mentionnées par *Śūdraka* que l'on peut identifier avec précision à l'aide de l'index de RAHUL PETER DAS (*Das Wissen von der Lebespsspanne der Bäume: Śvapālas Vṛkṣāyurveda, kritisch editiert, übersetzt und kommentiert*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1988, pp. 425-465) sont les suivantes: *yūthikā*: (peut-être) JASMINUM AURICULATUM VAHL, *śephālikā*: NYCTANTHES ARBOR-TRISTIS LINN., *mālātī*: JASMINUM GRANDIFLORUM LINN., *māllikā*: JASMINUM SAMBAC LINN., *kurabaka*: BARLERIA CRISTATA LINN., *atimuktaka*: HIPTAGE BENGHALENSIS KURZ, *aśoka*: SARACA ASOCA ROXB.
- 18 *jīrṇa-udyāna*. Le terme *udyāna*, dérivé du verbe *ud-YĀ-* « s'élever », est attesté dans son sens premier d'« ascension » dans l'*Atharvaveda* (Śaunaka Samhitā 8, 1, 6). Il prend ensuite celui de « parc, jardin ». Il s'agit en fait du terme le plus courant pour désigner de tels lieux en sanscrit classique. On le trouve dans de nombreux composés tels *purodyāna* « jardin de ville, parc », *bhavanodyāna* « jardin qui appartient à une habitation ou un palais », *madhātīdyāna* « parc printanier », *mandanodyāna* « jardin d'amour », *līlodyāna* « jardin de plaisance », *saṅketodyāna* « parc à rendez-vous » et encore dans *udyānapālī-^opālīkā* « gardien de parc, jardinier ». Il est intéressant de voir qu'un terme dénotant un mouvement ascendant a été choisi pour désigner les parcs et les jardins à l'époque classique. On a peut-être là un reflet de l'idée que de tels lieux ont un rapport avec les cieux, mais je n'ai pu trouver la preuve formelle d'une telle association.
- 19 Sur cette identification, voir JÜRGEN HANNEDER, « Some Common Errors Concerning Water-Lilies and Lotuses », *Indo-Iranian Journal* (2007), pp. 161-164.
- 20 MARIE LUISE GOTHEIN, *Indische Gärten. Mit einem Nachwort zur Neueausgabe von Horst Schumacher*, Berlin, Mann, 2000 (orig. 1926), pp. 27-28. Le livre de Gothein reste à ce jour la seule étude systématique des parcs et jardins indiens. Il est notoirement insuffisant, non seulement en raison de son ancienneté mais aussi du fait que son auteur n'était pas une philologue confirmée. La problématique des parcs et des jardins en Inde doit donc être reconsidérée, notamment à la lumière des découvertes archéologiques.
- 21 EUGEN A. SCHWANBECK, *Megasthenis indica. Fragmenta collectio commentationem et indices addidit*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1966 (orig. 1846).
- 22 ÉLIEN, *De la nature des animaux* XIII, 18.
- 23 D'après MARIE-LOUISE GOTHEIN (*op. cit.*, p. 43), c'est Babur, le fondateur de la dynastie moghole, qui introduisit l'art floral dans les jardins indiens en faisant garnir de roses et de narcisses. Elle ajoute (*ibid.*) que, à en juger par l'iconographie, on n'utilisait généralement qu'une seule variété de fleur par parcelle cultivée. Les teintes appréciées par les souverains musulmans étaient le jaune, le rouge, le blanc et le vert (*ibid.*, p. 58). Ils les

- produisaient à l'aide de roses, d'œillettes, de narcisses, de tulipes, d'anémones, de pavots et de lys (*ibid.*, p. 65 et appendice). Les parterres floraux n'étaient peut-être pas l'apanage des mogholes. Si je n'en ai pas trouvé mention dans les textes que j'ai parcourus dans le cadre de cette recherche, rien ne semble s'opposer à ce qu'on ait cultivé certains types de fleurs dans les parcs et les jardins pré-islamiques. L'étang à lotus est d'ailleurs, d'une certaine manière, un arrangement floral.
- 24 *paridaida* est un composé fait de *pari* « autour » et d'un dérivé de *didā* (f.), littéralement « mur » (voir l'article de BRUCE LINCOLN dans ce volume). *pari* a une forme et un sens identique en sanscrit et en vieux-perse. Au vieux-perse *didā* correspond le sanscrit *dehī* (f.), attesté dans le Rgveda au sens de « levée de terre, remblai, talus ». S'il y a un cognat grec de *paridaida* dans *περι-τείχος* « mur d'enceinte », il n'y a en revanche pas de *pari-dehī* en sanscrit, et ce à n'importe quelle époque de la langue. La racine *DEH-* « enduire, barbouiller, mastiquer », dont *dehī* est un dérivé, est en revanche attestée une fois en composition avec le préverbe *pari* dans un vers assez obscur du Rgveda (7,50,2) où *pari...dehat* semble signifier « qu'il puisse encercler, étreindre, enserrer ». Il existe toutefois un terme proche de *paridaida* en sanscrit: *paridhī* (m.). *paridhī* est attesté une douzaine de fois dans le Rgveda. Dans les parties les plus anciennes de l'ouvrage, les livres « familiaux » 2 à 7, et dans le premier livre, *paridhī* désigne une enceinte qui retient quelque chose: soit les eaux, soit des vaches. Cette enceinte n'est pas faite d'une matière bien déterminée. Il peut s'agir du démon *Vṛtra* (RV 3,33,6), ou d'une montagne (RV 4,18,6), ou encore d'un objet « tendu », peut-être vanné (RV 7,33,9; 12). Dans le neuvième livre du Rgveda, *paridhī* a plus clairement le sens de « barrière » (RV 9,96,11; 107,9). Enfin, dans le dixième livre – la partie la plus récente de l'ouvrage – le terme désigne une fois (RV 10,18,4) un caillou qu'on dépose à proximité du bûcher funéraire et qui est censé démarquer le lieu de la crémation du reste des habitations environnantes. Dans ce vers, on le compare à une montagne. Le reste des attestations de *paridhī* dans le dixième livre (RV 10,90,15; 130,3; 139,4) ont toutes le sens de « bûchette d'enceinte » qu'il conservera dans le reste de la littérature védique, particulièrement dans les textes ritualistes du Yajurveda. Dans le rituel védique, les feux sacrés sont en effet entourés de trois petites bûches, cérémonieusement déposées à l'ouest, au sud et au nord du foyer. Elles ont une fonction symbolique de protection du feu, qui s'apparente à un rempart. On voit donc que la signification de *paridhī* ne recouvre jamais exactement celle de *paridaida*. Le *paridhī* est certes une enceinte, mais il n'est jamais à proprement parler un mur.
- 25 Soit l'est de l'Afghanistan, le Balouchistan et le Makran. Une province importante en était le Gandhara, haut-lieu d'une culture indo-grecque qui assimila le bouddhisme.
- 26 Sur ces deux points, voir JULES BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, Les Belles Lettres, 2007 (orig. 1950), p. 43; ROMILA THAPAR, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 182.
- 27 On trouvera un florilège des inscriptions achéménides dans l'œuvre de BRUCE LINCOLN, *op. cit.*
- 28 Avestique *drug*, vieux-perse *drauga*, pahlavi *druz*. Tous ont un cognat en sanscrit dans la racine *DROGH-* « être ennemi de ou hostile à, faire ou chercher à faire du mal, haïr » qui a un dérivé *drógha-* « fallacieux », qu'on trouve, dès le Rgveda (7,104,14), dans le composé *drogha-vāc-* « parole trompeuse ».
- 29 Par exemple dans l'édit de Darius à Bisitun ou le Cylindre de Cyrus, dont des portions sont traduites en anglais par BRUCE LINCOLN, *op. cit.*, pp. 3-4.
- 30 Manière standard dont le souverain se décrit lui-même dans ses édits.
- 31 Il a été traduit par JULES BLOCH, *op. cit.*, pp. 125-132.
- 32 Comme l'ont remarqué plusieurs interprètes des inscriptions d'Asoka (e.g. JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 31; ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śāka*, Louvain, Institut orientaliste Louvain-la-Neuve, 1976 [orig. 1958], pp. 249-250; ROMILATHAPAR, *op. cit.*, pp. 200-204), le *dhamma* d'Asoka ne se confond pas avec la loi bouddhique au sens strict, en raison notamment du fait que les principes fondamentaux du bouddhisme – les quatre nobles vérités, l'octuple chemin, la loi de la production en consécution, la notion de *nirvāṇa* – n'y sont jamais mentionnés. L'empereur prône aussi la tolérance envers
- toutes les tendances religieuses de son empire, dont certaines étaient opposées au bouddhisme. Le *dhamma* d'Asoka est en fait une notion plutôt floue. Elle inclut « l'obéissance aux père et mère », « la libéralité à l'égard des amis, familiers et parents, des brahmanes et des samanes [i.e. les *śramaṇa*, une catégorie d'ascètes pérégrins] », « l'abstention de tuer des êtres vivants » et la retenue dans les dépenses et l'accumulation de biens (troisième édit sur rocher; traduction JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 97). Ce *dhamma* est encore, comme il le résume lui-même dans le deuxième édit sur pilier, « absence de causes de péché, abondance de bonnes actions, pitié, charité, vérocité, pureté » (*ibid.*, p. 162). ÉTIENNE LAMOTTE (*op. cit.*, p. 250) fait une remarque importante sur le *dhamma* d'Asoka en affirmant que ce n'est pas « dans les sūtra bouddhiques consacrés à l'exaltation de la vie religieuse qu'il trouve ses parallèles, mais dans les Dharmaśāstra, les exposés de morale laïque dispersés dans les vieux florilèges de la sagesse universelle, *Dhammapāda*, *Suttanipāta*, ainsi que les *Conseils aux Upāsaka* dispersés dans les écrits canoniques, *Lakkhaṇasuttanta*, *Sīṅgālovāda* et les divers *Gahapativagga* du *Majjhima*, du *Samyutta* et de l'*Aṅguttara* (...) ces conseils aux laïcs se bornent à promouvoir, sous l'égide du Buddha, les règles générales de la vie morale ».
- 33 Un fait remarqué par ROMILA THAPAR, *op. cit.*, p. 180.
- 34 Traduction JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 139.
- 35 *Ibid.*, p. 137. Je cite ici la version de Jaugada de l'inscription. Celle de Dhali a: « Un individu se trouve aussi qui subit la prison ou la torture » (*ibid.*).
- 36 *Ibid.*, pp. 163-165. Les citations qui suivent se trouvent p. 165.
- 37 ÉTIENNE LAMOTTE (*op. cit.*, p. 253), voit dans cette sollicitude un lien avec la conception bouddhique du *maṇaṇacitta* « pensée à la mort », qui veut que la toute dernière pensée d'un mourant oriente sa destinée future. L'empereur aurait voulu que les condamnés à mort puissent ainsi méditer sur leurs actions passées et prendre conscience de leurs actes pour, éventuellement, produire une dernière pensée positive. Cette analyse me semble douteuse. Quelqu'un qui trouvait si « bonne l'abstention de tuer des êtres vivants » (troisième édit sur rocher, JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 97) au point de faire de « l'abstention du meurtre » (quatrième édit sur rocher, *ibid.*, pp. 98-99) un des pivots de sa « prédication de la Loi » (*ibid.*) aurait parfaitement pu se contenter de condamner à l'exil ceux qui avaient commis des fautes irréparables.
- 38 Cinquième édit sur rocher (*ibid.*, pp. 101-106). Les passages cités dans ce qui suit se trouvent aux pp. 102-105.
- 39 Voir les inscriptions de Kosam, Sañci et Sarnāth: « La Communauté [*saṃgha*] ne doit être disloquée par personne », « Qui brisera la Communauté, moine ou nonne, doit recevoir pour s'habiller des vêtements blancs; qu'on le fasse habiter hors d'habitation » (*ibid.*, pp. 152-153). À propos des vêtements blancs, le traducteur note (*ibid.*, p. 152, n. 5) que « au concile de Pāṭaliputra, que Asoka avait lui-même convoqué ayant au cours d'interrogations concernant la doctrine, obtenu de certains moines des réponses fausses, il [l'empereur] les expulsa en leur donnant des robes blanches ». On rajoutera que le blanc est la teinte du deuil en Inde. Revêtir de blanc les moines schismatiques ou menteurs (que ce soit par volition, par omission, ou par ignorance) et les tenir à l'écart en les faisant « habiter hors d'habitation », n'est pas sans rappeler l'ostracisme dont sont temporairement frappées les personnes endeuillées en Inde. Ce serait donc une manière de symboliser que le *saṃgha* est mort pour eux et qu'ils sont en deuil permanent de celui-ci.
- 40 En suivant la conjecture de JULES BLOCH (*ibid.*, p. 104, n. 10) sur le sens de *bhātamaṇṇesu* dans l'inscription. Il note que si son hypothèse est correcte, on référerait aux quatre castes. L'édit viserait alors l'ensemble du corps social reconnu par l'éthique brahmanique.
- 41 *Ibid.*, pp. 106-110. Les passages cités ci-après apparaissent aux pp. 106-107.
- 42 Ces « informateurs » (*pañivedaka*, du verbe *pañived-*, en sanscrit *prati-VED-* « être renseigné sur ») font évidemment penser aux espions (*gūḍhapuruṣa*, litt. « homme caché », « agent secret ») décrits dans les chapitres 11 et 12 du premier livre de l'*Arthaśāstra* de Kauṭīliya. Kauṭīliya passe pour avoir été le ministre de Candragupta, grand-père d'Asoka, et son traité de science politique pour être le bréviaire du gouvernement des Maurya. La recherche contemporaine a toutefois montré que dans son état actuel l'*Arthaśāstra* remonte au

- III^e siècle ap. J.-C. Il s'agit en fait d'un texte composite dont il est très difficile de dater les diverses parties. On a même douté que ses plus anciennes sections soient d'époque Maurya (ROMILA THAPAR, *op. cit.*, pp. 184-185). Ce passage d'Asoka serait d'ailleurs un argument pour affirmer qu'une partie de l'*Arthaśāstra* n'était peut-être pas connue de son grand-père. En effet, Asoka affirme que l'usage d'informateurs n'existait pas par le passé. Si ces *paṭivedaka* sont identiques aux *gūḍhapuruṣa* de Kautīliya, Asoka aurait appris leur bon usage directement de Kautīliya. Ce dernier, ou du moins l'auteur des chapitres 11 et 12 du premier livre de l'*Arthaśāstra*, serait alors un contemporain d'Asoka.
- 43 JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 33.
- 44 Cf. ci-dessus, note 18.
- 45 *Ibid.*, p. 159 (pour le texte et la traduction).
- 46 Voir notamment note 16.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ibid.*
- 49 *Ibid.*, pp. 94-95.
- 50 *Ibid.*, pp. 93-94. JULES BLOCH note (p. 93, n. 3), à propos de ces noms de lieux : « *Coḍā* ou *Coḷā*, les *Sōrai* de Ptolémée, au Coromandel (*Coḍamaṅḍala*); les *Pāṇḍya* occupaient le sud de la péninsule (le Périple de la mer Érythré mentionne le roi *Pandion*). Les deux peuples sont rapprochés, et suivis (mais sans l'intercalation des deux autres noms) de la mention "jusqu'à Taprobane" (Ceylan), dans l'édit XIII aussi. Mégasthène connaît Taprobane; le Keralaputra, c'est-à-dire le roi du Malabar, est Κηρόβοτρος du Périple, Κηρόβοτρος chez Ptolémée, Celobothras chez Pline. Le Sātiyaputra n'a pas été identifié de façon certaine. » D'après ROMILA THAPAR, (*op. cit.*, p. 229), *Coḷā*, *Ceras*, *Pāṇḍyas* et *Sātiyaputras* formeraient « *the crucible of the culture of Tamilakam - called thus from the predominant language of the Dravidian group at the time, Tamil* ». Elle rajoute (*ibid.*) que « *[t]he use of the suffix putra in some of these names would suggest a system of clans and chiefs* ». La carte qu'elle donne (*op. cit.*, Map 5) de l'Inde au temps d'Asoka place les Sātiyaputra dans la moitié sud de l'actuel état du *Karṇāṭaka*.
- 51 *amṭā/antesu*, du sanscrit *anta-*, terme qui peut aussi désigner la limite exacte séparant deux espaces : la « ligne frontière ».
- 52 JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 93, n. 2.
- 53 *Ibid.*
- 54 Le verbe *viji-* (sanskrit *VI-JAY-*) « conquérir » et son participe passé *vijita-* sont abondamment utilisés dans cet édit.
- 55 Soit la question du sens de *ahura-* qui signifie dans les textes avestiques « noble, bon, vénérable », alors que son cognat sanscrit *āsura-* désigne d'abord, dans les couches anciennes du R̥gveda, une catégorie d'êtres supérieurs au statut ambigu, tel par exemple le dieu Varuṇa, puis il prend très vite ensuite l'acception de « démon, entité démoniaque ». De même pour *daeva-* qui désigne des entités mauvaises dans l'Avesta, alors que son parallèle sanscrit *devā-* signifie « dieu ».
- 56 Traduction JULES BLOCH, *op. cit.*, p. 170.
- 57 Sous la forme *ambāvaḍikyā-* dans le texte, une variante dialectale de *ambāvaḍikā-*.
- 58 MARIE LUISE GOTHEIN, *op. cit.*, pp. 20-21.
- 59 Il semble, selon JULES BLOCH (*op. cit.*, p. 170, n. 13), qu'on accédait à ces « citernes » par des escaliers, de la même manière que pour les *bowlies* qu'on peut encore voir de nos jours en Inde. Il pouvait donc s'agir dans certains cas d'ouvrages de dimensions assez considérables.
- 60 *Ibid.*, p. 170, n. 11. JULES BLOCH est d'opinion que le « demi-kos » représente environ deux kilomètres.
- 61 *niggoha-* dans l'inscription, du sanscrit *nyagrodha-*. Il s'agit du *FICUS BENGHALENSIS* LINN., un épiphyte qui se répand sur une grande surface, devenant ainsi une source bienvenue d'ombre dans le climat tropical de l'Inde. Ses fruits ne sont consommés que par certains oiseaux. Un autre nom sanscrit du *banyan* est *nandīvykṣa-*, composé dans lequel le premier membre *nandī-* est un dérivé de la racine *NAND-* « se réjouir, être content », sous-entendu « de la fraîcheur procurée par l'ombre de la canopée ». On se rappellera que la même racine est à l'origine du terme *nāndanā-* « jardin d'agrément, paradis » que nous avons déjà analysé.
- 62 Sur ce terme, voir n. 28.
- 63 Voir BRUCE LINCOLN, *op. cit.*, pp. 15-16.
- 64 Un cas célèbre est celui du figuier sous lequel le Buddha s'éveilla, le *pippala* (*FICUS RELIGIOSA* LINN.). La sacralité de cet arbre remonterait aux temps de l'apogée de la civilisation de la Vallée de l'Indus, vers 2500-1700 av. J.-C., selon ASKO PARPOLA (*The Sky Garmment*). Pour une anecdote récente, amusante mais très révélatrice des attitudes générales sur la sacralité de certains arbres, voir le site suivant (accédé le 21.10.2011) : [http://www.adishakti.org/_/high_caste_banyan_forced_into_arranged_marriage_with_lowly_peepal.htm].
- 65 JOHANNES BRONKHORST (*Asiatische Studien/Études asiatiques* 50/4 [1996], pp. 779-796) a tenté d'apporter des éléments de réponse à cette question dans son article « L'Inde classique et le dialogue des religions ». Notons que son approche de la question est différente de la mienne, en ce qu'elle est plus synchronique.
- 66 Voir, par exemple, les troisième et quatrième édits sur rocher où on demande « la libéralité (...) à l'égard des brahmanes et des samanes [= *śramaṇa*] », tout en remarquant que « [a] u temps passé, durant de nombreux siècles (...) le manque d'égard envers des brahmanes et des samanes n'[a] fait que grandir » (traduction JULES BLOCH, *op. cit.*, pp. 97-98). Voir aussi le septième édit sur rocher : « Tout ce que j'ai fait qui mène au bien, le monde y a donné son consentement, et on le prend comme règle. Ainsi se sont répandues et se répandront l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux maîtres, le consentement aux vieillards, les égards aux brahmanes et aux ascètes [*samanesu = śramaṇeṣu*], aux pauvres et aux faibles, jusqu'aux esclaves et aux domestiques » (*ibid.*, p. 171). On remarquera que les brahmanes est les ascètes viennent juste avant les pauvres et les faibles. Doit-on y voir une intention hiérarchique ? Il me semble qu'il y a une sorte de hiérarchie implicite dans cet énoncé en ce qu'il va du cercle familial aux dépendants de diverses sortes. La famille a un rôle important dans la rhétorique d'Asoka, comme en témoigne entre autres le sixième édit sur pilier (mes italiques) : « Voici comment j'entends le bien et le bonheur du monde. Comme pour mes parents, pareillement les proches et les lointains, je veux procurer à certains le bonheur, et prends des mesures en conséquences, tout pareillement j'entends agir à l'égard de tous les groupes ». La formule « Tout homme est mon enfant / Tous les hommes sont mes enfants » (*sarve munissā me pajā/savvamunissā me pajā*) apparaît aussi (significativement ?) dans les deux édits spéciaux destinés au Kallinga (*ibid.*, pp. 137, 141).
- 67 Sur les *Ājīvika*, voir l'ouvrage de ARTHUR L. BASHAM, *History and Doctrines of the Ājīvikas: a Vanished Indian Religion*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1981 (orig. 1951). Sur la manière dont ces derniers, ainsi que les Jainas, étaient vus par les bouddhistes des premiers temps (dont ceux d'Asoka), voir JOHANNES BRONKHORST, « The Riddle of the Jainas and Ājīvikas », *Journal of Indian Philosophy* 28 (2000), pp. 511-529.
- 68 Par exemple ROBERT ERIC MORTIMER WHEELER, notamment dans son ouvrage *The Indus Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
- 69 Une étude importante sur l'influence (ou son absence) du brahmanisme au Magadha a récemment été publiée par JOHANNES BRONKHORST, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Leiden, E. J. Brill, 2007.
- 70 Les plus anciennes attestations du culte védique remontent toutefois au I^{er} siècle avant notre ère. La plus spectaculaire d'entre elles est une inscription gravée sur le mur d'une grotte taillée dans la roche du col de *Nānāghāt*, sis dans l'état du Maharashtra, et éditée par GEORG BUHLER (*Archaeological Survey of Western India*, Vol. V [1883], pp. 59-74, avec lithographie). On y trouve la description d'un système sacrificiel védique très sophistiqué, qui atteste d'une déjà longue pratique de cette forme de religiosité dans le sous-continent.
- 71 On remarquera *ārāma* dans ce composé, terme que nous avons étudié dans l'article. Pour *nyagrodha*, voir n. 61. Le *nyagrodhārāma* est donc un parc planté de *banyan*, donc un lieu très certainement ombragé et frais.
- 72 MARIE LUISE GOTHEIN, *op. cit.*, p. 15.