



HAL
open science

Organisation religieuse et profane du temple khmer du VIIème au XIIIème siècle.

Dominique Soutif

► **To cite this version:**

Dominique Soutif. Organisation religieuse et profane du temple khmer du VIIème au XIIIème siècle.. Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2009. Français. NNT : 2009PA030074 . tel-01355425

HAL Id: tel-01355425

<https://theses.hal.science/tel-01355425v1>

Submitted on 23 Aug 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

École doctorale 268 - Langage et Langues : description, théorisation, transmission

Thèse de Doctorat

Langues, civilisations et sociétés orientales

ORGANISATION RELIGIEUSE ET PROFANE DU TEMPLE KHMER

DU VII^e AU XIII^e SIÈCLE

Volume I : Les biens du dieu

Présentée et soutenue publiquement par

Dominique SOUTIF

le 1^{er} juillet 2009

Directeur de thèse : **Michel JACQ-HERGOUALC'H**

Jury :

M. Gerdi GERSCHHEIMER : Directeur d'études, École pratique des hautes études (rapporteur).

M. Arlo GRIFFITHS : Directeur d'études, École française d'Extrême-Orient (rapporteur).

M. Michel ANTELME : Maître de conférences, Institut national des langues et civilisations orientales.

M. Michel JACQ-HERGOUALC'H : Professeur émérite, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

M. Claude JACQUES : Directeur d'études, École pratique des hautes études.

REMERCIEMENTS

Je tiens ici à témoigner toute ma gratitude à Michel Jacq-Hergoualc'h pour avoir accepté de diriger cette thèse. Il a bien voulu m'accorder sa confiance ainsi qu'une grande liberté de travail et m'a encouragé à compléter mon expérience de terrain, tout en veillant à ce que je ne me disperse pas trop.

Je remercie également Bruno Dagens qui, ayant dirigé mes travaux de maîtrise et de DEA, est à l'origine du choix de mon sujet de thèse. Je lui suis reconnaissant de m'avoir incité très tôt à étudier l'épigraphie khmère.

Je tiens particulièrement à remercier chaleureusement Philip N. Jenner. Je lui suis en effet redevable de l'essentiel de ma compréhension du khmer ancien et il serait bien difficile de signaler dans ces pages tous les encouragements, conseils et corrections qu'il m'a généreusement dispensés.

En m'associant au programme de *Corpus des inscriptions khmères*, Gerdi Gerschheimer a considérablement facilité mon étude. Plus important encore, il s'est toujours montré prodigue de ses connaissances et de ses conseils dans une atmosphère amicale, et a encore eu la gentillesse d'accepter de juger ce travail. Je souhaite lui témoigner ici toute ma reconnaissance.

Mes remerciements vont également à Arlo Griffiths pour l'intérêt qu'il a porté à mon étude, et pour les séances de travail enrichissantes, au cours desquelles il m'a largement fait profiter de ses qualités de philologue. Je le remercie enfin d'avoir accepté de faire partie de mon jury.

Merci à Michel Antelme, qui a lui aussi accepté de prendre place dans mon jury, et dont l'enthousiasme à transmettre sa connaissance du khmer est particulièrement précieux.

Les travaux de Claude Jacques et la générosité avec laquelle il partage sa connaissance du Cambodge ancien sont pour beaucoup dans mon intérêt pour les études khmères. Je tiens à le remercier de me faire l'honneur de participer à ce jury.

Par ailleurs, cette étude n'aurait pas été possible sans l'allocation de recherche accordée par l'Université Paris 3 ; je tiens particulièrement à remercier Nalini Balbir

(UMR Mondes iranien et indien), qui a défendu mon dossier devant la commission de l'école doctorale.

Je souhaite également remercier la direction de l'École française d'Extrême-Orient, qui m'a accordé un soutien financier pour les séjours en Asie nécessaires à mes recherches.

Le soutien de l'EFEO a pris bien d'autres formes. À Paris tout d'abord, je veux remercier toute l'équipe de la bibliothèque, toujours disponible, et dont l'accueil chaleureux a souvent compensé l'éloignement des temples khmers. Merci en particulier à Cristina Cramerotti, qui a poussé la gentillesse jusqu'à m'offrir de précieuses relectures de dernière minute.

L'accueil des membres de l'EFEO en poste à l'étranger a également largement contribué à faciliter mes recherches. Je tiens en particulier à remercier Christophe Pottier, qui m'a souvent aidé, et donné tant d'opportunités, à commencer par celle de participer à ses campagnes de fouille, que les mots manquent pour lui exprimer toute ma reconnaissance.

Bruno Bruguier, Bertrand Porte et Pascal Royère au Cambodge, François Lagirarde et Pierre Pichard en Thaïlande, et Dominic Goodall en Inde, m'ont également cordialement accueilli et m'ont fourni quantité d'informations, de documents et de conseils. Qu'ils trouvent tous ici l'expression de ma gratitude.

De nombreux autres collègues et amis ont contribué à améliorer cette étude de multiples façons. La liste en serait trop longue à reporter ici, mais je veillerai à signaler les apports de chacun. Je les en remercie tous sincèrement, avec toutefois une pensée particulière pour Christèle Barois et Maric Beaufeist pour leur précieuse contribution dans l'urgence des derniers jours de rédaction.

Enfin, quelques mots ne suffiraient pas pour témoigner ma gratitude envers mes proches, à commencer par mes parents, qui m'ont constamment soutenu, courageusement supporté, et ont tous, à leur façon, contribué à l'aboutissement de cette longue étude.

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I – LES BIENS DU DIEU

INTRODUCTION	9
I. LES LISTES DE BIENS	13
I.1. Dénumbrer les biens du dieu.....	16
I.1.1. Identification	17
I.1.1.1. Unités	18
I.1.1.2. Dizaines.....	26
I.1.1.3. Centaines	29
I.1.2. Les systèmes de numération.....	33
I.1.3. Conclusion.....	38
I.2. Matériaux	40
I.2.1. Les métaux	40
I.2.2. Autres matériaux.....	47
I.2.3. Provenance	55
I.3. Entre matériau et décor, les gemmes.....	59
I.3.1. <i>ratna</i> , inventaire des gemmes.....	63
I.3.2. Extraction, lapidaire et sertissage	85
I.4. Le décor	90
I.4.1. Ornements « rapportés »	90
I.4.2. Décors sculptés.....	93
I.5. Entre décor et forme : des vases et objets « à thèmes »	100
I.5.1. Phytomorphes.....	100
I.5.2. Zoomorphes.....	106
I.5.3. Anthropomorphes	112
I.6. Quelques compléments de description.....	115
I.6.1. La forme : l'exemple du <i>śarāva</i>	115
I.6.2. Éléments constitutifs.....	117
I.6.2.1. Les becs : un témoignage de vases verseurs.....	117
I.6.2.2. Couvercles.....	120
I.6.2.3. Supports, piétements et manches.....	121

I.6.3. Couleur.....	126
I.6.4. Taille	128
I.7. Poids et mesures	132
I.7.1. Rappels et remarques sur les mesures de longueur et de capacité.....	132
I.7.2. Les mesures de poids	143
I.7.3. Un étalon de mesure de poids angkorien	150
I.7.4. Instruments de mesure de poids.....	153
I.8. Provenances	157
I.8.1. Quelques témoignages de productions locales	157
I.8.2. Imports indiens	163
I.8.3. Imports chinois	166
I.8.4. Autres provenances.....	172
II. ACTIVITÉ CULTUELLE DU TEMPLE KHMER	177
II.1. Quelques actes de révérence	180
II.1.1. <i>arghya</i> , <i>pādya</i> ... et <i>ācamanīya</i> ?.....	182
II.1.2. Fleurs, parfums, fumigations et lampes.....	186
II.1.2.1. Le don de fleurs.....	187
II.1.2.2. Parfums	192
II.1.2.3. Fumigations.....	198
II.1.2.4. Lampes.....	203
II.1.3. Chasse-mouches, parasols, éventails et miroirs	209
II.1.3.1. Chasse-mouches	210
II.1.3.2. Parasols	212
II.1.3.3. Éventails.....	217
II.1.3.4. Miroirs.....	217
II.2. Le bain du dieu.....	221
II.2.1. Infrastructures.....	225
II.2.1.1. Les bassins : lieux de purification et réservoirs.....	225
II.2.1.2. Réservoirs intermédiaires.....	231
II.2.1.3. Bâtiments annexes	234
II.2.1.4. L'évacuation des eaux lustrales.....	241
II.2.2. <i>Snānasambhāra</i> , les « fournitures du bain ».....	248
II.2.2.1. Denrées.....	248
II.2.2.2. Ustensiles	252
II.2.3. Le personnel	268

II.3. Les parures du dieu	271
II.3.1. Les parures de tête	274
II.3.1.1. Les coiffes	274
II.3.1.2. Parures d'oreilles	278
II.3.2. Parures de cou et de gorge	280
II.3.3. Parures de taille et de torse	286
II.3.3.1. Ceintures	286
II.3.3.2. Cuirasses	290
II.3.4. Parures de bras et de mains	292
II.3.4.1. Brassards	292
II.3.4.2. Bracelets	293
II.3.4.3. Bagues	295
II.3.5. Parures de jambes	300
II.3.6. Autres parures	301
II.3.6.1. <i>kośa</i>	301
II.3.6.2. <i>oṃkāra, oṅkāra</i>	304
II.3.6.3. (Re)vêtement de piédestal	305
II.3.6.4. Le cercle de lumière	308
II.3.7. Les attributs mobiles	309
II.3.7.1. Principaux attributs de Viṣṇu	309
II.3.7.2. Attributs śivaïtes	313
II.3.7.3. Quelques problèmes d'attribution	314
II.4. Le rituel du Feu	317
II.4.1. Introduction au rituel du Feu	317
II.4.1.1. Un composant du culte quotidien	317
II.4.1.2. Le culte du Feu sacré au Palais royal	319
II.4.1.3. Le Feu sacré dans les temples	322
II.4.2. Les infrastructures	325
II.4.2.1. La « maison du Feu » dans l'épigraphie	326
II.4.2.2. Indices de localisation et d'identification	329
II.4.3. Les creusets	334
II.4.3.1. <i>kuṇḍa</i> fixes	335
II.4.3.2. <i>kuṇḍa</i> mobiles	338
II.4.4. L'installation du Feu	341
II.4.5. Les ustensiles de culte	342

II.4.5.1. Les ustensiles de l'oblation	343
II.4.5.2. Les denrées	346
II.4.6. Le personnel	349
CONCLUSION.....	353
ABRÉVIATIONS UTILISÉES.....	359
BIBLIOGRAPHIE	360

VOLUME II – RECUEIL D'INSCRIPTIONS KHMÈRES

AVANT-PROPOS	389
INSCRIPTIONS PRÉANGKORIENNES.....	393
K. 1256 /VI ^e <i>śaka</i> (province de Stung Treng).....	395
K. 1257 /VI ^e <i>śaka</i> (Prasat Theat Ba Doeum).....	404
K. 607 /VI ^e <i>śaka</i> (Sambor Prei Kuk).....	411
K. 1240/616 <i>śaka</i> (provenance inconnue)	416
K. 1029/665 <i>śaka</i> (Vat Prei Veng, province de Kandal)	426
INSCRIPTIONS ANGKORIENNES.....	435
K. 915 /IX ^e <i>śaka</i> (Bakong).....	437
Inscriptions de Prasat Srangé	441
K. 934 /IX ^e <i>śaka</i> (Prasat Srangé).....	442
K. 936 /IX ^e <i>śaka</i> (Prasat Srangé).....	446
Inscriptions de Lolei	449
Les dons de serviteurs	455
Dons de serviteurs « spécialisés ».....	456
Tableau récapitulatif des serviteurs « spécialisés » de Lolei.....	467
Tableaux comparatifs des serviteurs (Lolei / Preah Kô / Pr. Kravan)	470
K. 324/815 <i>śaka</i> (Lolei)	473
K. 327/815 <i>śaka</i> (Lolei)	480
K. 330/815 <i>śaka</i> (Lolei)	484
K. 331/815 <i>śaka</i> (Lolei)	488
Grandes donations royales de riziculteurs.....	491
K. 333/815 <i>śaka</i> (Lolei)	501
K. 334/815 <i>śaka</i> (Lolei)	507

K. 335/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	508
K. 336/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	509
K. 337/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	510
K. 338/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	512
Petites donations privées de riziculteurs.....	514
K. 325/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	516
K. 326/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	520
K. 328/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	524
K. 332/815 <i>śaka</i> (Lolei).....	526
Dons de denrées et fournitures.....	527
K. 329/815 <i>śaka</i> ? (Lolei).....	527
Dons d'objets de culte.....	533
K. 947/815 <i>śaka</i> ? (Lolei).....	533
Un registre « complet » des biens du dieu.....	541
K. 601/IX-X^e <i>śaka</i> (Prasat Anon).....	544
K. 1229/901 <i>śaka</i> (Prasat Trapeang Khna).....	547
La fondation.....	548
Première donation.....	548
Deuxième donation.....	551
L'initiation royale de Jayavarman V.....	553
Les dignitaires.....	555
Index des noms propres.....	578
K. 1245/920 <i>śaka</i> (Kôk Ta Meas).....	582
K. 1253/X-XI^e <i>śaka</i> (Prasat Ta Muong).....	587
K. 1218/929 <i>śaka</i> (provenance inconnue).....	593
K. 1255/937 <i>śaka</i> (provenance inconnue).....	599
K. 795/942 <i>śaka</i> (Vat Kandal).....	600
K. 1219/1089 <i>śaka</i> (provenance inconnue).....	602
K. 1248/1060 <i>śaka</i> (Prasat Neak Buos).....	607
K. 1251/1138 <i>śaka</i> (provenance inconnue).....	612
K. 779/1118 <i>śaka</i> (Preah Khan d'Angkor).....	614
K. 1217/1152 <i>śaka</i> (provenance inconnue).....	622
SOMMAIRE DU VOLUME II	627
INDEX DES INSCRIPTIONS UTILISÉES	629

VOLUME III – ILLUSTRATIONS

La numération.....	I
Les matériaux	VII
Les gemmes	X
Le décor.....	XVII
Décor phytomorphes, zoomorphes et anthropomorphes	XVII
Compléments de description	XXVII
Poids et mesures	XXXII
Provenances.....	XXXIV
Les actes de révérence.....	XXXVI
Le bain du dieu	XLVII
Les parures du dieu.....	LXII
Le rituel du Feu.....	LXXIX
K. 1256.....	XCV
K. 1257.....	XCVI
K. 607.....	XCVIII
K. 1240.....	C
K. 1029.....	CII
K. 915.....	CV
Inscriptions de Prasat Srangé	CVIII
Inscriptions de Lolei	CX
K. 601.....	CXVIII
K. 1229.....	CXIX
K. 1245.....	CXXII
K. 1253.....	CXXIV
K. 1218.....	CXXV
K. 1255.....	CXXVII
K. 795.....	CXXVIII
K. 1219.....	CXXIX
K. 1248.....	CXXXI
K. 1251.....	CXXXIV
K. 779.....	CXXXV
K. 1217.....	CXXXVII
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	CXXXVIII

INTRODUCTION

Un siècle et demi de recherches épigraphiques et archéologiques khmères, centrées prioritairement sur l'étude des sanctuaires préangkoriens et angkoriens, a permis d'en affiner considérablement la connaissance. En général, on a notamment pu préciser nombre de leurs inconnues documentaires (datations, commanditaires, obédience, etc.), en particulier par l'étude des parties sanskrites des inscriptions qui constituent une source historique particulièrement précieuse. En effet, le plus souvent liés à des fondations religieuses, ces textes comportent généralement une invocation aux dieux – qui porte naturellement l'accent sur la divinité bénéficiaire de la fondation – ainsi que l'éloge du roi, et éventuellement du fondateur quand il ne s'agissait pas du roi.

Sans être négligées, les parties khmères des inscriptions ont globalement soulevé moins d'enthousiasme, sans doute en raison du caractère nettement administratif de ces textes. En effet, si certains d'entre eux rapportent des procédures judiciaires, des transactions, etc., et sont donc particulièrement enrichissants, la plupart de ces textes se résument à de longues énumérations des biens des divinités dont la lecture est, il faut le reconnaître, assez rébarbative.

Pourtant, ces listes constituent une sorte de miroir des besoins, et donc des activités des sanctuaires, et sont fondamentales pour qui souhaite préciser de quelle façon était organisé le fonctionnement cultuel et profane de ces temples. Elles s'avèrent notamment incontournables d'un point de vue archéologique¹, en permettant d'abord de retrouver la nomenclature des biens dont les sanctuaires disposaient, et surtout en fournissant de précieux témoignages de l'existence d'objets dont le caractère recyclable ou périssable rend la découverte en fouille assez rare.

Plusieurs chercheurs se sont naturellement penchés sur le contenu de ces listes, à commencer par Étienne Aymonier dont les travaux datant de la fin du XIX^e siècle sont souvent encore d'actualité. À cela se sont ajoutés ceux de Louis Finot, de George Cœdès et de Pierre Dupont, qui ont mis à la disposition des chercheurs de nombreuses éditions et traductions de textes en vieux khmer. Plus récemment, les nombreuses publications de Claude Jacques, Philip N. Jenner, Saveros Pou, Long Seam,

¹ Nous entendons ici par archéologie, l'étude des productions techniques de l'homme, telle qu'elle a été définie par Philippe Bruneau et Pierre-Yves Balut (1997).

Vong Sotheara et Mickael Vickery – pour ne citer que les principaux auteurs – ont largement contribué à la diffusion et à l’interprétation de ces documents.

Partant de ces travaux, et dans la continuité d’un mémoire de DEA qui portait sur le vocabulaire culturel sanskrit des inscriptions khmères, nous avons souhaité consacrer cette étude à rassembler et ordonner l’ensemble des biens manufacturés évoqués dans ces textes. Nous adopterons donc une approche archéologique de la question du fonctionnement des temples, partant des objets relevés pour en tirer un enseignement sur les activités équipées dont ils témoignent.

Comme on le verra, les sanctuaires du Cambodge ancien étaient dotés d’un patrimoine important qui générerait vraisemblablement une activité sortant largement du cadre de la célébration du culte. À l’instar des monastères médiévaux en Occident, ces fondations, bien qu’avant tout religieuses, devaient en effet participer activement à la vie économique du Cambodge ancien, d’autant qu’à l’échelle du royaume, un nombre considérable de temples fonctionnèrent simultanément durant la période étudiée.

La question de la gestion de leur patrimoine ne pourra être traitée que dans le cadre d’une étude à plus long terme ; nous nous limiterons donc dans un premier temps à présenter aussi précisément que possible les différentes informations disponibles au sujet des objets précieux qui constituaient le trésor de ces temples² et à l’aune duquel il est possible d’en évaluer la puissance.

Naturellement, plus que de simples biens précieux, ces listes comportaient nombre d’objets de culte. La deuxième partie de notre travail s’attachera donc à étudier ces listes sous un angle différent, celui de l’usage et éventuellement du rite auquel ces ustensiles étaient dévolus.

Étant donné la parenté reconnue entre les sanctuaires khmers et leurs équivalents indiens, la question de leur fonctionnement culturel gagne, au moins dans un premier temps, à être étudiée à la lumière des traités de rituel indiens. Nous tenterons donc de réunir les différents témoignages de la célébration, au Cambodge, d’un certain nombre de rites d’origine indienne. Pour autant, nous ne prétendons pas décrire le culte khmer

² En raison de la grande variété de thèmes traités et des nombreuses subdivisions qui en découlent, il nous semble qu’un index des termes présentés apporterait peu à cette étude. Afin de permettre néanmoins la recherche d’occurrences, une version électronique de ce texte au format pdf est jointe à la version imprimée de notre travail.

de façon exhaustive, non seulement parce que des éléments spécifiquement khmers étaient certainement intégrés à la tradition indienne, mais plus simplement parce que certains rites n'étaient pas équipés, ou que les objets qu'ils nécessitaient étaient trop modestes pour figurer dans les inventaires affichés dans les temples.

Les inscriptions sur lesquelles sont basées nos recherches sont essentiellement rédigées en khmer préangkorien et angkorien, à l'exception de celles de la fin du XII^e et du début du XIII^e siècle de notre ère, époque au cours de laquelle le sanskrit était également utilisé pour les listes de biens. Leur rédaction s'étend chronologiquement du VII^e siècle de notre ère, date à laquelle apparaissent les premières inscriptions en khmer, au XIII^e siècle de notre ère, quand prend fin la rédaction d'inscriptions en sanskrit, vecteur privilégié de la tradition brahmanique.

Une telle amplitude pourrait paraître un peu ambitieuse, d'autant que, si l'on s'en tient aux inscriptions découvertes à ce jour, le fait d'inscrire des listes d'objets dans les temples ne fut pas d'un usage très répandu à certaines époques ; nous verrons d'ailleurs que la majorité des exemples relevés sont attribuables à une période comprise entre la fin du IX^e et le début du XI^e siècle de notre ère. Pourtant, bien qu'inégalement réparties, des inscriptions de ce type jalonnent toute la période considérée et laissent supposer que le culte a bénéficié, au Cambodge, d'une remarquable continuité³.

Pour la majorité des textes utilisés, nous avons eu recours aux éditions et traductions existantes, en apportant ponctuellement les corrections qui se sont avérées indispensables (cf. p. 13, n. 4). Cependant, notre étude passait également par la lecture de textes inédits en khmer, qui ont permis d'élargir le corpus d'inscriptions prises en compte et donc de compléter l'inventaire du vocabulaire relatif à l'équipement cultuel.

On aurait pu se limiter à n'en relever que les extraits qui nous concernaient, mais à trop relire un texte pour en obtenir une édition convenable, on se prend au jeu de l'épigraphie et l'on souhaite en connaître, et en faire connaître, le contenu dans sa totalité. Il nous a donc semblé indispensable de diffuser, dans le second volume de cette thèse, la plupart des textes inédits que nous avons étudiés.

³ On notera d'ailleurs que cette remarque s'applique également à l'obédience des sanctuaires, qui bien que majoritairement śivaïtes, sont parfois viṣṇuïtes ou bouddhiques durant toute la période concernée. Nous n'avons, pour l'instant, constaté que peu de différences flagrantes entre les biens dont disposaient ces différentes fondations.

De plus, l'intérêt de ces inscriptions va bien au-delà de la seule étude archéologique de leur contenu. En effet, si l'inscription K. 947 se borne à énumérer des objets de culte, et correspond même à l'énumération la plus précise de ce type, on remarquera que certaines n'en mentionnent aucun. En revanche, elles seront l'occasion d'aborder certains aspects du fonctionnement des sanctuaires que nous ne traitons pas dans l'analyse principale. Nous aurons ainsi l'occasion d'évoquer le personnel des temples – en particulier au travers du corpus épigraphique de Lolei – et, plus généralement, l'ensemble des biens du dieu : foncier, bétail, etc. Nous nous intéresserons également à la question de leur fondation (K. 1245), de leur financement par le biais de donations royales et privées, ainsi qu'à la gestion, la transmission et à la protection des biens (K. 1229, K. 1248).

Enfin, les travaux portant sur la nomenclature des biens du dieu seraient un peu arides si l'on ne pouvait déterminer l'aspect d'une partie, au moins, d'entre eux. En premier lieu, l'étude des objets mis au jour au cours de la fouille de sanctuaires est évidemment fondamentale. Bien que le mobilier exhumé ne rende pas compte du caractère précieux des biens dont certains temples étaient dotés, il reste le complément naturel du contenu des listes de biens, d'autant que les sanctuaires les plus modestes se contentaient sans doute d'objets en céramique. Par ailleurs, les bas-reliefs – en particulier à l'époque de Jayavarman VII – constituent une source presque inépuisable de scènes religieuses ou profanes, dont George Groslier, en particulier, avait su très tôt tirer parti pour en isoler des représentations d'objets (1921).

Partant de ces deux sources, nous nous sommes donc efforcé de rassembler dans le troisième volume de cette étude un certain nombre de représentations d'objets qui ont pu être identifiés. On y trouvera également l'ensemble des documents nécessaires à l'étude des inscriptions dont nous avons proposé des éditions et traductions.

I. LES LISTES DE BIENS

*raupyasauvarṇṇatāmre bhṛṅgārabhājane
bhogāṃś ca vividhān anyān svarṇnarūpyamaṇṭṛś ca tān ||
ārāmaṇ cāsramaṇ dāsīdāsaṇ gomahiṣaṇ tathā
kṣetrāṇi dhānyarāśīś ca tasmai sa ca dadau mudā ||*

« Des parures, des vases et des récipients d'argent, d'or et de cuivre, diverses richesses et ces autres (objets) d'or, d'argent et de pierres précieuses, un jardin, un monastère pourvu d'esclaves des deux sexes, de bœufs et de buffles, des champs, des tas de grains, il donna tout cela à ce (Lokeśa). » (K. 452, st. IV-V ; 910 *śaka* ; IC V, p. 156, 157)⁴

Ces deux stances de l'inscription K. 452 illustrent bien la variété des donations destinées à assurer le fonctionnement des sanctuaires du Cambodge ancien. Elles consistaient en premier lieu en des donations importantes de terres, d'objets, de serviteurs, etc., qui étaient effectuées au moment de la fondation et qui garantissaient au temple une certaine autonomie. À cela s'ajoutaient des « tas de grains », que l'on peut sans doute identifier à des donations périodiques, deuxième mode de financement des sanctuaires, par lequel le roi ou des dignitaires s'engageaient à fournir des redevances annuelles – ou quotidiennes – de denrées, vêtements, etc⁵.

Ainsi, les temples khmers disposaient d'un patrimoine important et de grande valeur. Naturellement, ces « biens du dieu » (*devadravya*), étaient avant tout destinés à faciliter le fonctionnement cultuel des sanctuaires. Pourtant, il nous semble qu'ils doivent également être considérés comme le patrimoine « financier » de ces temples, qui pouvait éventuellement être utilisé à des fins « profanes », notamment dans le cadre de transactions⁶. L'inscription K.353 N témoigne même d'une utilisation usuraire des

⁴ D'une manière générale, notre travail s'appuie sur l'étude des parties khmères des inscriptions, et les traductions des stances en sanskrit, présentées pour exemple, ne sont donc pas de notre fait ; tout au plus proposerons-nous quelques corrections en note. Dans le cas présent, les références renvoient à l'édition et à la traduction de George Cœdès. En ce qui concerne les textes en khmer, de nouvelles traductions ont été ponctuellement proposées, mais le plus souvent, nous avons néanmoins pris soin de préciser les mêmes références, afin de faciliter les comparaisons avec les éditions et traductions existantes.

⁵ On notera que si ces redevances étaient susceptibles d'être modifiées, plusieurs exemples permettent de supposer qu'elles bénéficiaient d'une certaine constance : il semble notamment que celles qui sont énumérées dans l'inscription K. 1073 étaient en vigueur depuis cent ans (847 *śaka* ; NIC II-III, p. 102).

⁶ On rappellera que la monnaie frappée n'apparaît pas au Cambodge avant le XVI^e siècle de notre ère (DAGENS 2003, p. 128). Avant cela, les transactions, parfois assez complexes, étaient effectuées à l'aide de « monnaies d'échange » très variées : bétail, objets manufacturés, biens fonciers, denrées diverses, etc. (cf. par ex. IC VI, p. 134 et Zhou Daguan § 20 (PELLIOT 1951, p. 26). À ce sujet, l'inscription K. 41 est particulièrement intéressante, puisqu'elle évoque une rizière échangée avec des « biens du dieu (figurant) dans l'inventaire déposé (au temple) » (ou « dans le registre de prêt sur gage » ; *dravya vraḥ kamratān 'añ 'āy vraḥ pāñjī ptā* ; l. 1-3 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 33 et n. 1).

accessoires de cérémonie (*krīya*) d'un sanctuaire. Elle nous apprend en effet que ces objets avaient été prêtés à intérêt à des notables et qu'ils devaient être remboursés au moyen d'une terre (*IC V*, p. 134). Dans cet exemple, le terme « biens » prend alors tout son sens. En plus d'ustensiles de culte, ces objets correspondaient manifestement à des « valeurs » appartenant au trésor du temple, qu'il fallait gérer et protéger.

De tout temps et en tous lieux, la gestion de tels patrimoines implique des tâches administratives consignées par écrit. Le Cambodge ancien n'échappe pas à cette règle, puisque c'est à cela qu'était consacrée la plus grande partie de l'épigraphie préangkorienne et angkorienne en khmer.

En ce qui concerne le foncier, par exemple, les limites des domaines offerts aux dieux sont souvent précisées avec beaucoup de soin dans ce qu'il faut considérer comme de véritables procès-verbaux, dans lesquels étaient également indiqués les noms des personnages officiels chargés du bornage, ainsi que ceux des témoins⁷ (cf. par ex. p. 552 dans le cas de l'inscription K. 1229). Dans le même ordre d'idée, le patrimoine humain des divinités est précisé dans de nombreux textes par d'interminables énumérations de serviteurs⁸.

Cependant, nous n'aborderons les biens fonciers et humains des dieux que de manière très marginale dans notre étude, lorsqu'ils étaient consacrés à une activité culturelle en particulier. D'un point de vue archéologique, ce sont avant tout les inventaires des biens manufacturés du dieu qui nous intéressent.

La description de ces objets est alors particulièrement intéressante, car elle met en général plus l'accent sur leur valeur que sur leur éventuelle finalité culturelle, qui n'est d'ailleurs pas toujours évidente. En effet, si certaines inscriptions se bornent à donner le nom et le nombre d'ustensiles de culte mis à la disposition du sanctuaire, nombre de textes en précisent le poids, le matériau, et même parfois le décor, la forme et la provenance et il nous semble que ces données permettaient avant tout d'estimer la valeur de ces biens. Le fait de graver ces informations dans les temples peut être

⁷ Ces précisions permettaient aux protagonistes d'une transaction de faire appel à la justice royale en cas de litige. Nous disposons ainsi de plusieurs textes relatant de tels règlements de conflits ; à ce sujet, cf. RICKLEFS 1967.

⁸ Plusieurs exemples de ces listes sont présentés dans le deuxième volume de cette étude. Celles du temple de Lolei sont particulièrement intéressantes, puisqu'elles précisent le nom, la classe d'âge, le sexe, la provenance et la fonction de chaque serviteur (cf. p. 455-526).

interprété comme une volonté de mettre en valeur la prodigalité des donateurs, mais plusieurs inscriptions prouvent que de telles listes étaient également conservées sur ôles⁹ et avaient donc surtout pour but de faciliter la gestion des sanctuaires¹⁰.

Avant d'essayer de déterminer comment était géré ce capital, il nous a semblé que l'étude des biens du dieu devait avant tout passer par celle de chacun des éléments utilisés dans ces inventaires pour les décrire. Nous avons donc choisi de consacrer la première partie de nos recherches à la numération, au décor, aux poids et mesures, à la provenance, etc., autant d'éléments qui nous permettront de mettre en valeur de quelle façon ce patrimoine était évalué. En outre, ces données devraient, à terme, faciliter l'identification et la destination de certains de ces objets.

⁹ C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 381, qui rapporte que des esclaves et des objets sont « inscrits dans un acte écrit » (*duk ta rikta praśasta* ; 946 *śaka* ; IC VI, p. 256). Comme le signale Cœdès, *rikta* (pour *riktapattra*, *ibid.*, n. 3) désigne vraisemblablement des « (feuilles) vierges » généralement de latanier, mais parfois aussi en métal (IC II, p. 54) qui servaient – et servent encore souvent – de support pour écrire.

¹⁰ Ce sentiment est d'ailleurs soutenu par l'inscription K. 262, dans laquelle un inventaire des biens d'un sanctuaire est commandé par le roi à l'usage du supérieur d'un temple (cf. p. 541).

I.1. Dénombrer les biens du dieu¹¹

្ហ ្ហ ្ហ ្ហ ្ហ *sambhāraṅaṅānātatparair ggaṅaiḥ*
ananyārambham iva yadbhavanam pūrṅam anvaham

« Son palais était plein chaque jour de groupes entièrement occupés à faire le compte des accessoires (de ...), comme s'il n'y avait pas d'autre occupation. »
K. 1002 (944 *śaka*), st. XXVIII, trad. Claude JACQUES (1968, p. 615)

Bien qu'extraite de son contexte et malheureusement incomplète, cette stance provenant d'un éloge de Sūryavarman I^{er} illustre bien la préoccupation comptable dont témoignent la plupart des inscriptions en langue khmère du Cambodge préangkorien et angkorien.

L'étude des inventaires des biens du temple et des listes de donations ou de fournitures de denrées qui sont rapportés dans les inscriptions du Cambodge est en effet indissociable de la question du dénombrement. Le caractère administratif de ce type de document induit naturellement la notion de comptabilité et l'on ne peut que constater le soin qui était attaché à cet aspect.

En plus de mettre en valeur la prodigalité des donateurs, l'objectif était naturellement de faciliter la protection des grandes quantités de biens qui constituaient l'avoir des divinités. Cette pratique est ainsi particulièrement sensible en ce qui concerne le personnel du temple, qu'il faut considérer comme un bien particulier des divinités. Dans ce cas, les grandes quantités mises en jeu rendaient manifestement ce capital humain difficile à administrer et il était donc souvent indispensable d'en donner des totaux précis en fin de liste.

Les noms de nombre sont alors parfois reportés en toutes lettres en utilisant la plupart du temps la terminologie khmère (*moy/mvay*, *ber/byar*, *pi/piy*, etc.). L'usage de termes d'origine indienne dans les parties khmères des inscriptions se limite en effet à deux exceptions notables. La première correspond aux expressions *nā eka*, *nā do*, *nā trīṅi*, *nā catvāri*, utilisées pour préciser la catégorie – de la première à la quatrième – à laquelle appartiennent les fonctionnaires. La seconde concerne les millésimes, qui constituent, comme nous le verrons, un aspect particulier de la numération et utilisent

¹¹ Cette étude a été réalisée dans le cadre du programme de *Corpus des inscriptions khmères* (CIK ; EFEO/EPHE). Elle a fait l'objet d'une présentation à la 5^e conférence internationale de l'EUROSEAS (European Association for South-East Asian Studies) à Naples en septembre 2007, sous le titre « Compter les esclaves », dans un atelier organisé par le CIK portant sur l'esclavage en Asie du Sud-Est.

souvent des termes sanskrits. Quoi qu'il en soit, cet aspect de la numération a déjà été largement traité par le passé et il sera donc inutile de le reprendre ici en détail¹².

En revanche, on s'est rarement penché sur la question des chiffres qui représentent ces nombres¹³, qui sont pourtant eux aussi largement utilisés, en particulier dans des inscriptions « administratives » en vieux khmer. Pourtant, une relecture des inscriptions permet de constater que l'identification de certains d'entre eux pose problème à la plupart des auteurs. C'est donc à cet aspect de la numération que nous nous intéresserons ici.

La principale et première démarche est naturellement de procéder à l'identification des différents chiffres et d'en présenter l'évolution. Puis, nous devons nous interroger sur les systèmes de numération choisis pour la notation des grands nombres, dont on verra qu'ils permettent quelques réflexions intéressantes.

I.1.1. Identification

George Coëdès avait déjà fait remarquer que la forme des chiffres utilisés au Cambodge était parfois très différente de celle des chiffres indiens (1931, p. 328). Comme dans le cas des chiffres arabes (FILLIOZAT 1995, p. 544), aucune série complète de chiffres indiens correspondant aux chiffres khmers n'a en effet pu être identifiée à ce jour. Pourtant, bien qu'il soit encore délicat de déterminer leur origine précise ainsi que la date de leur introduction, il reste certain que, comme l'ensemble de l'alphabet, la numération khmère a été directement empruntée à la tradition indienne, au plus tard au cours du VI^e siècle de l'ère *śaka* (VI^e-VII^e de notre ère). La connaissance de leurs équivalents indiens et khmers modernes a alors souvent permis de les reconnaître. Malheureusement, l'évolution même de ces caractères et la parenté de certaines formes rendent parfois leur identification difficile.

Une fois dégagés les éléments pertinents permettant de les distinguer, un examen attentif est suffisant dans la plupart des cas. Nous verrons ainsi que dans le cas du 7 du X^e siècle *śaka*, la distinction de ses signes caractéristiques a fait appel au simple bon

¹² À ce sujet, on se reportera en particulier à COEDÈS 1924, p. 347-349, JENNER 1974 et JACOB 1965.

¹³ On rappellera que les chiffres sont l'ensemble des caractères permettant de représenter les nombres dans un système de numération donné.

sens. Cependant, il a souvent été nécessaire d'effectuer des comparaisons systématiques des différents signes dans des cas vérifiables, lorsqu'ils étaient corroborés, soit par des données calendaires, soit par des totaux de listes complètes. Sauf exception, nous ne présenterons pas ici le détail de ces comparaisons aussi longues que fastidieuses.

I.1.1.1. Unités¹⁴



Malgré son statut particulier, nous ne pouvons naturellement commencer cet inventaire des représentations des unités du Cambodge ancien que par l'absence d'unités même, c'est-à-dire le zéro (*śūnya*).

En mathématiques, la nécessité de représenter cette quantité nulle est, à l'origine, directement liée à l'invention de la numération décimale de position. Sans vouloir anticiper sur la question des systèmes de numération, il s'agissait concrètement de la volonté de matérialiser l'absence de dizaine dans le nombre 101, par exemple, afin de le différencier de 11¹⁵.

Ce symbole, qui varie généralement au Cambodge du point au cercle et prend même, dans une occurrence, la forme de deux cercles concentriques, a assuré à l'Asie du Sud-Est, et en particulier au Cambodge, une certaine notoriété dans l'histoire des mathématiques. En effet, ses premières représentations connues apparaissent simultanément au Cambodge à Trapeang Prei et à Sumatra à Palembang en 604 *śaka*, soit 682/683 de notre ère¹⁶.

¹⁴ Les symboles vectorisés introduisant chaque chiffre, ou groupe de chiffres, ont ici valeur d'exemples, mais ne constituent pas un inventaire exhaustif des formes possibles. On se reportera donc systématiquement aux tableaux de numération présentés en annexe (ill. 12 et 13, p. V et VI).

¹⁵ Mohammad Al-Khwarizmi (~ 780 - ~ 850 de n. è.), le mathématicien arabe qui a transmis au monde occidental le système de numération décimale de position indien, le décrivait en ces termes : « ils (les Indiens) utilisent 9 lettres pour tous leurs nombres grâce à une disposition qui leur est propre [...] Il n'y a en aucune position plus de 9 ni moins que 1, à moins qu'il y ait un rond, qui n'est rien [...] Tu poseras un rond pour que la position ne soit pas vide, mais qu'il y ait en elle un rond qui l'occupe, de peur que lorsqu'elle est vide on ne réduise les positions et que l'on croie que la seconde est la première, et qu'ainsi tu te trouves trompé dans ton nombre », trad. ALLARD 1992, p. 1-7 ; JAOUICHE 1998, p. 213-215.

¹⁶ La date généralement admise pour l'inscription K. 127 de Trapeang Prei est 605 *śaka* (IC VIII, p. 96-97 ; CÆDÈS 1931, p. 326 ; DILLER 1996). Cependant, Cœdès hésitait déjà entre 604 et 605 *śaka* (IC II, p. 89, n. 4). La comparaison avec les 4 contemporains de Sumatra et de Java relevés par Louis-Charles

Si cette première attestation du zéro est notable, elle ne doit pas faire perdre de vue que l'important est le concept de vide (*śūnya*), et non le moyen de le figurer. On pense généralement que son origine est liée à une notion définie dans la grammaire de Pāṇini (MORICE-SINGH 1998, p. 185). Il s'agissait alors en effet de traduire le fait qu'un suffixe était « non-présent », ou « non-visible » dans une structure grammaticale (ALLEN 1955, p. 111 ; VAN NOOTEN 1970, p. 30), et ce, bien avant son utilisation pour la numération décimale de position aux impératifs de laquelle cet usage s'adapte parfaitement. Il faut noter que le terme *śūnya* n'apparaît pas dans la grammaire de Pāṇini qui utilise *lopa* « absence, disparition » (ALLEN 1955, p. 113).

Selon Sukumar Ranjan Das, le *Chandaḥsūtra* de Piṅgala (8, 28-31), un traité de métrique, mentionnerait, le premier, le terme *śūnya* dans un *sūtra* permettant de déterminer la quantité de variantes possibles à partir d'un nombre donné de syllabes (1927, p. 375). Ceci n'est d'ailleurs pas tellement étonnant car il semble bien que l'arithmétique permettant de calculer les combinaisons prosodiques possibles (*pratyaya*) ait largement contribué à faire progresser les mathématiques indiennes (MEI II, p. 104, § 1553). Cependant, la datation proposée par certains auteurs pour ce texte – entre 400 et 200 avant notre ère selon Catherine Morice-Singh (1998, p. 190) – reste pour le moins incertaine (MEI II, p. 307, § 611).

Concernant sa représentation, il faut signaler que d'autres solutions graphiques avaient déjà été proposées bien avant son apparition au Cambodge. En Chine, par exemple, des « barres numérales » représentant des valeurs de 1 à 9 de façon additive étaient placées en position verticale pour les colonnes impaires (unités, centaines) et horizontale pour les colonnes paires (dizaines, milliers). La succession de barres disposées de la même façon matérialisait ainsi le vide d'une des colonnes¹⁷. Cet usage était déjà stabilisé sous le règne de l'empereur Qin Shi Huangdi¹⁸ (LIU 1998, p. 165), et perdura jusqu'à ce qu'apparaisse l'usage d'un point ou d'un cercle, la plus ancienne occurrence chinoise connue du zéro-cercle datant de 1247 de notre ère (MARTZLOFF 1995, p. 675).

Damais fait pencher en faveur de 604 ; Damais avait d'ailleurs déjà suggéré de corriger ce millésime (DAMAIS 1952, p. 98, n. 1) ; (ill. 1 et 3, p. I).

¹⁷ III — I = 311 ; III I = 301 ; III — = 310 ; ≡ I = 31.

¹⁸ 221-206 avant notre ère.

Dans le cas de l'Inde, la plus ancienne occurrence du zéro, datée de 876 de notre ère, provient apparemment d'un temple de Gwalior (Madhya Pradesh), où elle apparaît dans une mesure de longueur de 270 coudées (Michel SOUTIF 1998, p. 157). Cependant, selon Jean Filliozat, la première attestation de la numération de position y apparaît dans une date dès le VI^e siècle de notre ère et implique vraisemblablement l'invention d'un symbole pour zéro. De plus, une stance de la *Vāsavadattā* de Subandhu attribuable également au VI^e siècle précise qu'il prenait alors l'aspect d'un point (*bindu*) (MEI II, p. 703).

Ainsi, la notion de zéro et sa représentation graphique étaient bien implantées en Inde avant d'apparaître au Cambodge. Si l'inscription K. 127 ou celle de Palembang en présentent les plus anciens témoignages, il serait donc bien imprudent d'en déduire une éventuelle invention de ce symbole en Asie du Sud-Est « sous le choc des civilisations indiennes et chinoises », comme Michel Soutif en émet l'hypothèse (1998, p. 157). De plus, ceci serait particulièrement surprenant si l'on pense que le terme khmer désignant le zéro est encore aujourd'hui un dérivé du sanskrit *śūnya* (ANTELME 2004, p. 22).

Anthony Diller a souligné que, contrairement à l'épigraphie indienne du VII^e siècle de notre ère, l'épigraphie khmère, et plus largement sud-est asiatique, témoigne très tôt d'une volonté de dater avec précision les événements politiques ou religieux qu'elle relate, ce qui expliquerait l'antériorité des exemples d'occurrences du zéro, tant sous la forme de sa représentation graphique que sous celle de termes sanskrits, tels *ambara*, « atmosphère », utilisés pour le désigner dans les parties sanskrits des inscriptions (DILLER 1995, p. 68 ; 1996, p. 130).



La forme adoptée pour le chiffre un (*moy/mvay*, *mvāy*¹⁹), une spirale dextrogyre, est très constante et se retrouve également en moderne. Bien attestée en Inde, elle trouve son origine dans l'utilisation de barres horizontales pour représenter les trois premières unités, parti adopté notamment par la dynastie Gupta (III^e-VI^e de notre ère). Il semble que ces barres se soient progressivement courbées jusqu'à prendre l'aspect de spirales,

¹⁹ On précisera à chaque fois les formes préangkoriennes/angkoriennes lorsqu'elles sont attestées, ainsi que leurs éventuelles variantes orthographiques ; cf. JACOB 1965 [rééd. 1993, p. 33] et JENNER 1974.

avant de se lier à droite dans les cas du 2 et du 3 (VASISHTA 2001, p. 250-251)²⁰.

	Inscriptions des Gupta et de rois contemporains	Inscriptions des rois Valabhī	Inscriptions des Pallava et des Śālaṅkāyana	Inscriptions de Lolei
1	—	↷	↷↷	↷↷↷
2	≡ ≡↷	↷↷	↷↷	↷↷↷
3	≡≡ ≡≡↷	↷↷↷	↷↷↷	↷↷↷↷

Ces transformations sont manifestement liées au *ductus* de ces chiffres. On notera d'ailleurs que ce facteur d'évolution des caractères est tout à fait sensible dans la numération et s'applique à l'essentiel des exemples qui seront présentés ci-dessous.

Concernant le chiffre 1, la seule variante notable dans les inscriptions est relevée au XII^e-XIII^e siècle de notre ère ; la spirale se développe alors vers le haut jusqu'à ressembler à un signe de ponctuation de type *gomūtra*, « urine de vache » (ANTELME 2007, p. 46), extrémité tournée vers le haut.

↷↷↷ ↷↷↷ ; ↷↷↷ ↷↷↷ ↷↷↷ ↷↷↷

Les représentations khmères du 2 (*ber/byar* ; *ver/vyar*) et du 3 (*pi, piy*) s'éloignent peu de ce modèle, si ce n'est par l'ajout d'une boucle décorative remontant vers la gauche, d'ailleurs manifestement facultative. Il faut noter que la distinction entre 2 et 3 n'est pas toujours évidente ; s'il suffit théoriquement de compter le nombre de boucles ou de ressauts correspondant aux points d'attache des spirales précédemment évoquées, il faut reconnaître qu'ils sont en général peu marqués, ou en tout cas difficiles à distinguer sur des supports souvent érodés. Le problème que pose cette distinction avait d'ailleurs été souligné par George Cœdès et l'avait amené à reprendre une à une les dates des inscriptions khmères comprises entre 923 et 933 *śaka* afin de s'assurer de leur lecture (CÆDÈS 1934, p. 422).

²⁰ En dehors de la dernière colonne, ce tableau comparatif et ceux des chiffres 5, 7 et des centaines sont basés sur celui de cet auteur (p. 254).

៩ ៤ ; ៥ ៤

Le cas du 4 (*pon/pvan*) et du 5 (*praṃ, prām*) est particulièrement intéressant. En effet, si leur parenté avec des caractères indiens n'est pas aussi évidente que dans les cas précédents, ils sont en revanche très proches de leur forme moderne. Pourtant, il semble que l'élément pertinent pour les différencier est bien le corps même du caractère et non la boucle supérieure gauche : ceci est particulièrement étonnant si l'on considère que c'est au contraire cette boucle qui distingue les caractères modernes (ill. 2, p. I).

Le remarquable travail de Louis-Charles Damais, en particulier son tableau de la numération utilisée en Indonésie²¹, permet souvent des comparaisons intéressantes. En effet, l'essentiel des chiffres qui y sont reportés sont assez proches de ceux de l'épigraphie khmère, bien que sensiblement plus constants. De plus, la multiplication des exemples relevés permet de mieux cerner leur origine et leur évolution.

L'élément qui permet de distinguer le 4 du 5 javanais est plus net qu'au Cambodge ; il s'agit d'un trait incurvé, parfois presque une spirale, placé au-dessus du symbole et qui correspond en quelque sorte à la boucle du khmer moderne (ill. 3, p. I). Les formes des 4 et 5 du khmer ancien n'en sont alors que plus surprenantes et l'on pourrait douter du critère proposé pour les distinguer. Pourtant, cette identification est confirmée par des dates comportant des données calendaires vérifiables et il faut peut-être faire correspondre le trait incurvé des 5 indonésiens à la barre en forme de *virāma* qui couronne les 5 angkoriens²².

L'élément le plus intéressant qui se dégage de cette comparaison avec les 4 et 5 javanais reste donc pour l'instant l'identification du 4 préangkorien que nous avons déjà évoqué (cf. p. 18, n. 16) et qui permet de corriger la datation de l'inscription K. 127.

²¹ DAMAIS 1952, tableau hors texte. Toutes nos remarques portant sur la paléographie des caractères indonésiens, en particulier de Java et de Sumatra, renvoient à ce tableau, dont nous reproduisons certains exemples en illustration.

²² Ill. 4, p. II; nous ne disposons malheureusement que de peu de dates vérifiables avec certitude comportant des 4 ou des 5. Les exemples présentés en illustration semblent certains, mais on notera qu'un doute subsiste sur la date de K. 158 (face A, l. 1 ; 925 *śaka*) qui, selon J. C. Eade, serait victime d'une erreur de mois : āśvayuja pour kārttika (BILLARD & EADE 2006, p. 414).

៦ ៧

La spirale sénestrogre qui représente le 6 (*prammvay*) évolue de façon régulière jusqu'au chiffre moderne. Pourtant, si ce caractère jouit d'une remarquable constance depuis le VI^e siècle *śaka*, une exception mérite d'être signalée.

Un autre symbole, ៦, dont l'usage se limite aux premiers temps de la période préangkorienne, a en effet été utilisé pour représenter le 6. Ce qui est intéressant, c'est qu'il a été successivement identifié à un 5 par George Cœdès²³ et à un 7 par Saveros Pou (*NIC* II-III, p. 200-204)²⁴. Vong Sotheara a alors proposé d'y voir une forme plus ancienne du 7 (2003, p. 30, 90). Pourtant, les deux caractères qu'il fait figurer à des époques différentes dans son tableau de la numération khmère apparaissent simultanément dans au moins trois textes : K. 505, K. 910 et K. 1247 (ill. 5, p. II).

L'inscription K. 1247 nous a permis de résoudre ce problème. En effet, une nouvelle lecture permet de confirmer que l'addition des sous-totaux de la face A rend impossible la lecture 47 pour arriver au total de 137 (ill. 6, p. II). De plus, la face B précise en détail les noms de tous les serviteurs et l'on y dénombre bien 46 *ku kmer*, garantissant ainsi doublement cette lecture.

Pourtant, une question subsiste. En effet, dans l'inscription K. 127²⁵, ce sont les deux formes de 6 qui coexistent cette fois. La spirale y est en effet utilisée dans la date, 604 *śaka*, et l'autre forme pour dénombrer des buffles, alors que dans K. 505, K. 910 et K. 1247, le symbole ៦ était toujours consacré au dénombrement de biens. Nous reviendrons plus loin sur la coexistence, au Cambodge, de deux systèmes de numération, destinés respectivement aux dates et aux totaux, mais nous pouvons déjà signaler que ces deux formes de 6 dédiées à deux usages différents pourrait en constituer un premier exemple²⁶.

²³ Dans son édition de K. 505, Cœdès notait que la lecture de ce chiffre était incertaine (l. 12, 25 ; *IC* V, p. 24, n. 1).

²⁴ Dans l'inscription pré-angkorienne K. 1247, publiée par Saveros Pou sous le numéro d'inventaire de Michel Tranet : Ka 64.

²⁵ *IC* II, p. 89. Cœdès avait lu 7 dans cette occurrence.

²⁶ Dans l'inscription K. 926, datée de 546 *śaka*, Cœdès lit des totaux de 7 *va* et de 27 *ku* (*IC* V, p. 21) alors que les listes comprennent respectivement 6 *va* et 26 *ku*. Nous ne disposons malheureusement pas d'estampage pour vérifier les chiffres utilisés pour la date et les totaux, mais on peut supposer que, comme dans K. 127, deux graphies y sont utilisées pour le 6 et qu'il faut donc corriger les lectures de Cœdès en considérant que les totaux sont exacts.

κ 7 8

Le premier élément étonnant concernant le 7 (*praṃvyal*, *praṃvyar*) est le fait que, bien que très proche de nombre de ses équivalents indiens, la parenté de sa forme préangkorienne avec certains 5 gupta est encore plus frappante, sans que nous puissions pour l'instant l'expliquer.

	Inscriptions des Gupta et de rois contemporains
5	𑀓 𑀔 𑀕
7	𑀗 𑀘

Quoi qu'il en soit, ce chiffre est en général aisément identifiable, malgré une évolution notable jusqu'aux caractères modernes, notamment par rotation du caractère.

Toutefois, on notera qu'au cours du XI^e siècle *śaka*, la distinction entre 7 et 100 n'est pas toujours évidente. L'inscription K. 1198 permet pourtant de trancher²⁷. En effet, un vase pesant 100 *jyaṅ* n'étant pas envisageable, il faut bien se résoudre à lire *khlās I ṅan ज्याṅ 7*, « un *khlās* pesant 7 *jyaṅ* » à la ligne 32 de la face A. L'élément pertinent distinguant le nombre 100, qui apparaît notamment dans un total de gemmes²⁸, s'avère alors être le tracé légèrement ondulé des parties supérieure et inférieure du caractère (ill. 7, p. II).

𑀙 𑀚 𑀛 𑀜 𑀝 𑀞

Deux types de 8 (*praṃpi*) ont manifestement été introduits au Cambodge presque simultanément au début de la période préangkorienne. Le premier, semblable à un T latin, ne perdure pas alors que le deuxième, partant d'un triangle, évolue régulièrement jusqu'au caractère moderne.

²⁷ Estampage EFEO n. 1654.

²⁸ Face A, l. 31, p. 100 80 10 5. L'édition de Saveros Pou ne propose pas de lecture pour ces chiffres (*NIC* II-III, p. 251 ; l'inscription y est publiée sous le numéro d'inventaire de Michel Tranet Ka 18). Une nouvelle édition de cette inscription est en cours, en collaboration avec Arlo Griffiths (université de Leyde) et Gerdi Gerschheimer (EPHE).

Sans pousser plus avant la recherche de l'origine de ces chiffres, on constate qu'ils peuvent tous deux être rapprochés de formes utilisées en Inde. Le premier s'apparente ainsi au 8 oriya, nepali ou bengali, et le deuxième à l'ensemble des autres caractères présentés dans *l'Inde classique* (ill. 8, p. III), bien qu'ils aient connu une évolution différente. Il y aura peut-être là une occasion d'identifier, à terme, certaines influences.

९ ୯ ९ ୯

Le chiffre 9 (*prampvan*) évolue peu du VI^e au XII^e siècle *śaka*, alors qu'il subira par la suite une importante transformation, manifestement liée à son *ductus*, pour laquelle une étude de textes postérieurs sera nécessaire.

Bien que cette question soit discutable, il faut noter qu'une partie des chiffres indiens anciens semblent inspirés de caractères tirés de l'alphabet (*MEI II*, p. 702-704). Si la mémoire s'en est perdue pour la plupart des chiffres khmers, le 9 fait figure d'exception à ce sujet ; que ce soit fortuit ou non, il prend en effet souvent un aspect très proche du *la* ୯, en particulier au cours de la période préangkorienne. C'est encore parfois le cas dans les inscriptions postérieures, lorsque le développement de l'haste droite qui différencie le 9 du *la* n'est pas, ou peu, accentué dans les textes les moins soigneusement calligraphiés.

On notera que ce type de 9 peut être rapproché de l'évolution qu'a connu ce chiffre dans plusieurs alphabets implantés dans le nord de l'Inde (Nepali, Bengali, Nāgarī (ill. 8, p. III).

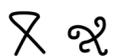
Enfin, il est encore une fois intéressant de se reporter au tableau de chiffres des inscriptions javanaises. En effet, le 8, par exemple, a manifestement une origine commune avec celui du Cambodge, bien qu'il conserve un aspect triangulaire jusqu'au XI^e siècle de notre ère. Le neuf, en revanche, est le seul de ces chiffres à ne présenter aucune ressemblance avec ceux qui ont été identifiés au Cambodge et, étrangement, rappellerait même plutôt le 8 du khmer moderne. Si l'origine de cette différence ne nous apparaît pas encore, on peut encore une fois espérer qu'elle permette de distinguer des influences différentes (ill. 9, p. III).

On a présenté ici les dix chiffres de 0 à 9, qui sont nécessaires et suffisants pour représenter n'importe quel grand nombre en utilisant un système de numération décimale de position. Cependant, comme nous le verrons, l'usage de ce système se limite, au Cambodge, aux dates et l'existence d'un autre procédé de numération a alors deux conséquences.

Tout d'abord, nous n'avons pas encore signalé qu'il existe d'autres représentations possibles de ces unités, dont l'emploi est pourtant plus fréquent. Ainsi, parallèlement aux signes déjà présentés, on constate, dès le VI^e siècle de notre ère, l'usage récurrent de barres verticales, des *danḍa* (bâtons), pour noter les unités dans les décomptes de biens. Ceci concerne essentiellement les nombres de 1 à 3 ou 4, mais même jusqu'à 9 dans certains cas préangkoriens. Nous reviendrons plus loin sur les raisons de cet usage, mais il est déjà intéressant de constater que, d'un point de vue de vocabulaire, seuls au contraire les nombres de un à cinq possèdent des termes propres, les nombre de six à neuf utilisant un procédé additif : *prammvay*, « cinq (+) un » pour six, *pramvyal*, « cinq (+) deux » pour sept et ainsi de suite. C'est pour cette raison que Georges Maspero, entre autres, avait supposé que le système numérique khmer était quinaire à l'origine²⁹.

La deuxième conséquence de l'utilisation de cet autre système est l'existence d'un certain nombre de caractères représentant les dizaines et les centaines, qu'il est nécessaire de présenter ici.

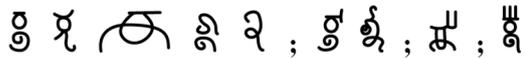
I.1.1.2. Dizaines



Le seul élément remarquable au sujet du 10 (*tap/dantap*) est sa parenté avec le X des chiffres romains. Ceci n'a d'ailleurs rien d'exceptionnel car cette forme est très répandue et l'hypothèse selon laquelle il s'agirait de deux bras présentant dix doigts est, il faut le reconnaître, assez satisfaisante.

²⁹ MASPERO 1915, p. 287 ; LONG SEAM s. d., p. 5E ; CÉDÈS 1924, p. 348. Le fait que les autres langues môn-khmères comportent des noms de nombre de six à neuf a incité Philip N. Jenner à penser qu'ils existaient originellement en khmer (1974, p. 179). Il faut également signaler qu'une série de noms de nombre en vieux khmer a été proposée pour les chiffres de 6 à 9, mais qu'elle n'est pas attestée dans les inscriptions (ANONYME, signé « Khmèr » 1914).

En dehors de l'usage de barres rectilignes ou courbes, la seule variation notable est le fait que les extrémités supérieures de ces barres sont reliées dans les plus anciens exemples. Ceci ne les rend d'ailleurs que plus proches des formes indiennes anciennes, à une rotation horaire de 90° près (*MEI* II, p. 705-706).



Entre 10 et 100, les nombres représentés se limitent aux différents multiples de vingt (*bhail/bhay*). Partant d'un signe représentant une vingtaine, il suffit en effet d'ajouter des barres verticales additives pour obtenir successivement 40 ($20 + 1 \times 20$), 60 ($20 + 2 \times 20$) et 80 ($20 + 3 \times 20$) (ill. 10, p. IV).

La notation utilisant les noms de nombre khmers a au contraire recours à des composés multiplicatifs³⁰. L'existence, dans au moins deux occurrences, de signes 20 sommés de quatre barres a manifestement incité certains auteurs à penser que leurs représentations graphiques obéissaient au même principe. Considérant que le signe 100 était connu, un 20 augmenté de quatre barres ne pouvait alors correspondre qu'à 80 (4×20 au lieu de $20 + 4 \times 20 = 100$).

En appliquant le même raisonnement aux multiples de 100, Saveros Pou a ainsi donné des totaux erronés dans son édition des listes d'esclaves qui composent le corpus du temple de Lolei³¹. Par exemple, elle indique pour l'inscription K. 337 un total de 116 esclaves pour la quinzaine, claire ou sombre, concernée par la face A et de 276 pour les deux quinzaines, quand il faut lire 216 et 396³². Ces lectures sont confirmées par les sous-totaux par catégorie d'esclaves pour cette quinzaine, qui additionnés, permettent bien de retrouver 216³³.

Par ailleurs, un nouveau texte apporte un argument supplémentaire à cette interprétation. En effet, on relève une occurrence du signe 20 sommé de cinq de ces

³⁰ *bhai vyar* : $20 \times 2 = 40$; *bhai pi* : $20 \times 3 = 60$; *bhai pvan* : $20 \times 4 = 80$.

³¹ K. 337 A, l. 17-18, cf. *NIC* II-III, p. 87 ; cf. p. 510-511. Il faut signaler que les chiffres utilisés dans ce corpus avaient été correctement identifiés en 1883 par Étienne AYMONIER, qui fournissait alors une lecture exacte des différents totaux et une reproduction des différents signes utilisés à cette époque (AYMONIER 1883, p. 483).

³² Lire $200 + 10 + 6$ et $300 + 80 + 10 + 6$ au lieu de $100 + 10 + 6$ et $200 + 60 + 10 + 6$; (ill. 11, p. IV).

³³ Lignes 16-18 ; là encore, il faut lire '*amrah 10 gho 40 10 1 tai 80 5 gvāl· 10 2 lap· 10 9 sī rat· (18) 10 4 tai rat· 6 sī pau 7 tai pau 10 2* et non : *amrah 10 gho 20 10 1 tai 65 gvāl· 10 2 lap· 10 9 sī rat· (18) 10 4 tai rat· 6 sī pau 10 tai pau 10 2* ; le total est exact : $10 + 51 + 85 + 12 + 19 + 14 + 6 + 7 + 12 = 216$.

barres, 𑄓𑄔, dans l'inscription K. 1257 (l. 28 ; cf. p. 410). Cette occurrence confirme bien que le signe pour cent n'était pas systématiquement utilisé, que ce soit parce qu'il n'était pas connu ou, comme nous le verrons plus loin, pour des raisons comptables³⁴.

L'existence de ces chiffres répond à l'importance de l'usage de *bhai* (vingt) pour toutes les questions de dénombrement.

Il faut rappeler ici qu'en plus de l'hypothèse quinaire déjà évoquée, l'existence d'anciens systèmes basés sur 4 et 20 a également été supposée. Ceci a notamment poussé Cœdès à décrire le système khmer comme une « sorte de compromis entre la numération décimale originaire de l'Inde [...] et un système beaucoup plus primitif, basé à la fois sur 4 et sur 5 » (CÆDÈS 1924, p. 347). Philip N. Jenner a montré qu'il était en fait probablement décimal comme ceux des autres langues môn-khmères et que les numéraux qui ont permis ces autres hypothèses n'étaient sans doute à l'origine qu'une série de quantificateurs collectifs fonctionnant en parallèle au système de numération proprement dit³⁵.

Dans le cas de 4, au moins, ceci semblerait confirmé par le fait qu'un système de quantificateurs en base quatre est encore utilisé spécifiquement pour compter des fruits. On retrouve aujourd'hui les termes *taṅpar*, « quatre » (angk. *taṅpar*), *phlūn*, « quarante » (angk. *plon*) et *slik*, « quatre cents » (angk. *slik*) (ANTELME 2004, p. 21)³⁶.

Quelle que soit la raison de l'importance qu'ont prises les vingtaines dans la numération khmère, il faut reconnaître que, dans les inscriptions préangkoriennes et angkoriennes, un système vigésimal venait se superposer au système décimal.

À dire vrai, ceci n'a rien d'exceptionnel si l'on considère que le français a également conservé les formes soixante-dix, quatre-vingts et quatre-vingt-dix, témoignage d'un ancien système vigésimal, au détriment de septante, octante, nonante

³⁴ On retrouve cet usage dans l'inscription K. 423, dans laquelle George Cœdès faisait la même erreur (*IC* II, p. 135). On notera que ces textes sont préangkoriens et proviennent respectivement des provinces de Stung Treng et de Kampot ; on pourrait donc naturellement supposer que certains caractères, dont le 100, n'étaient pas parfaitement diffusés à cette époque et dans ces régions. Pourtant, le caractère 200 (lu 100 par Cœdès) apparaît bien dans K. 423 et vient contredire cette hypothèse, la connaissance des caractères 100 et 200 étant, comme on le verra, indissociable.

³⁵ JENNER 1974, p. 179, 191. Par ailleurs, Jenner considère que l'usage de termes étrangers, chinois pour dix (*tap* ; JENNER & POU 1973) et indien pour cent (*śata*), n'est pas un argument suffisant pour proposer une origine étrangère du système décimal, et attribue ces emprunts aux contacts étroits développés par les Khmers avec d'autres civilisations, notamment pour des raisons commerciales.

³⁶ Michel Antelme indique que le terme *taṅpar* n'apparaît pas dans les inscriptions, mais une occurrence de *taṅpar*, avec dentale initiale, apparaît vraisemblablement dans ce sens dans l'inscription K. 171 (l. 8 ; *IC* VI, p. 166 ; POU 2004, s. v., p. 211).

qui figurent pourtant dans le Dictionnaire de l'Académie française et sont d'un usage courant dans d'autres pays francophones (Belgique, Suisse). Naturellement, ceci ne saurait se traduire graphiquement dans le système de numération décimale de position que nous utilisons, et ces représentations ont d'ailleurs également disparu au Cambodge.

I.1.1.3. Centaines

៧ 𑀓 𑀕 𑀛 𑀜

Le signe utilisé pour 100 (*śata*) se place encore une fois directement dans la tradition indienne. Ainsi, on reconnaîtra clairement les signes préangkoriens dans certains des caractères relevés en Inde à date ancienne, notamment chez les Gupta ou les Valabhī, et même dès le II^e siècle de notre ère dans les inscriptions de Nasik (KAYE 1911, p. 49-51), ou celles des Andhrabhṛtya et des Kṣatrapa (BÜHLER 1963, planche III).

	Inscriptions des Gupta et de rois contemporains	Inscriptions des rois Valabhī
100	𑀓𑀕𑀛𑀜	
200	𑀓𑀕	𑀕𑀛

On notera également que le 100 présente, comme le 9, une évidente parenté avec une consonne, le *ñā*, mais cette fois, cette ressemblance est surtout sensible durant la période préangkoriennne ; par la suite, il est plus proche du groupe consonantique *ñca* des VIII^e-IX^e siècles de notre ère. Cependant, bien que l'on retrouve parfois l'usage de l'*akṣara ñā* pour 100 en Inde (BENDALL 1896, p. 792), il faut se garder de conclusions trop rapides, car selon Bühler, la forme indienne à laquelle le caractère khmer a été emprunté était elle-même le résultat d'une conversion du « 100 hiératique égyptien en un *śu* archaïque » (1963, p. 117-118). On ne peut alors que penser que le détail des influences qui a conduit aux chiffres et à l'alphabet khmers sera bien difficile à établir.

𑀓 𑀕 𑀧 ; 𑀓 𑀕

Comme pour les vingtaines, l'ajout d'une, ou de deux barres³⁷, permet alors d'obtenir 200 et 300. Bien qu'il soit théoriquement possible à partir du caractère 100 d'ajouter des barres au moins jusqu'à hauteur de 900, il n'existe aucune représentation connue de caractères pour désigner des nombres supérieurs à 300. Au-delà de 399, les auteurs s'en remettaient à des noms de nombre khmers (*slik*, « quatre cents » ; *knañ/khnañ*, « quatre mille »³⁸) ou, plus rarement, à des termes sanskrits (*sahasra*, « mille »), qu'ils combinaient à des chiffres.

Cette volonté de ne pas multiplier le nombre de barres et donc de ne pas représenter graphiquement de nombre supérieur à trois cents se manifeste particulièrement dans l'inscription K. 235 où des distances élevées sont rapportées. Le nombre 1992 y est ainsi noté : *slik 4 300 90 II* = $4 \times 400 + 300 + 90 + 2$ (K. 235 D, l. 109 ; SAK-HUMPHRY 2005, p. 187) ; notons que l'usage de ces termes khmers souligne encore une fois l'importance des multiples de 20 et de 4³⁹.

Les résultats de notre travail d'identification sont présentés dans un tableau typonchronologique qui devrait faciliter la lecture des chiffres des inscriptions tout en mettant en valeur leur évolution⁴⁰. Le fait de rassembler ces signes par siècle n'est

³⁷ On retrouve un usage équivalent dans les inscriptions indiennes anciennes précédemment évoquées. Au Cambodge, cette barre est placée en général au-dessus d'une barre horizontale dans la partie supérieure du caractère, mais dans l'inscription K. 423, elle se rattache au contraire au-dessous : 𑀓𑀕 (ill. 10, p. IV). Ceci a conduit Cœdès à lire 100 au lieu de 200, d'autant qu'il attribuait dans le même texte la valeur 80 au signe 20 sommé de quatre barres.

³⁸ L'orthographe *chnañ* a également été relevée dans l'inscription K. 397 et a incité George Cœdès à proposer la valeur 4000, bien que les totaux dans lesquels ce terme apparaît soient apparemment inexacts (CEDÈS 1924 ; p. 347, 351, n. 3). Étant donné cette incertitude, tout en considérant ce terme comme une variante de *khnāñ*, *khnañ*, Saveros Pou en donne prudemment la définition suivante : « action de compter. Nombre, mesure. Un nombre plus élevé que 400 » (POU 2004, s. v., p. 111, 177). Cependant, quelle que soit la valeur de *chnañ*, celle de *knañ* est maintenant assurée grâce à l'inscription K. 1003, dans laquelle les parties sanskrits et khmères mentionnent une donation d'aréquiers permettant l'équivalence suivante : *knañ II ~ aṣṭi-śata* = 8000 (séminaire EPHE 2005-2006 de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques).

³⁹ L'usage d'une écriture mixte « nom de nombre/symbole numérique » ne se limite pas au cas de *slik*. On trouve ainsi régulièrement des occurrences telles que *bhay 7*, qui évitent une confusion inhérente à l'expression des nombres khmers : ainsi, si *bhai mvāy* = $20 \times 1 = 20$ et *bhai mvāy mvāy* = $20 \times 1 + 1 = 21$, en revanche la distinction entre **bhai prampī* = $20 \times 7 = 140$ et **bhai pram pi* = $20 \times 5 + 2 = 102$ poserait problème. Cf. K. 1256, B, l. 21 ; cf. p. 403.

⁴⁰ Cf. ill. 12 et 13, p. V, VI ; ces tableaux sont téléchargeables en format électronique sur le forum internet du *Corpus des inscriptions khmères* à l'adresse suivante : http://www.efeo.fr/espace_prive/paleoCIK.html. On y trouvera également la liste des inscriptions utilisées. Les clichés et estampages utilisés sont ceux des collections de l'EFEO.

peut-être pas toujours pertinent, et naturellement un peu artificiel. Cependant, ce regroupement permet de constater certaines ruptures.

Ainsi, la colonne consacrée au IX^e siècle *śaka* rassemble essentiellement des chiffres extraits des inscriptions de Lolei⁴¹ et met en valeur le soin particulier accordé à l'écriture à cette époque. Ceci ne constitue pas véritablement une nouveauté. En effet, on sait que l'écriture utilisée au Cambodge évolue nettement au début du IX^e siècle *śaka* et que, si cette transformation s'amorce déjà sous le règne d'Indravarman I^{er}, elle prend une autre dimension sous le règne de son fils, Yaśovarman I^{er}. L'exemple des inscriptions de Lolei fait ainsi clairement apparaître une calligraphie bien réglée ne laissant pas, ou peu de place aux variations de style des lapicides. Il est d'ailleurs notable que l'habileté de ce roi pour l'écriture (*lipi*) était célébrée dans son éloge⁴² et qu'en plus de la qualité des caractères traditionnels, son règne est marqué par une tentative d'introduire au Cambodge un nouvel alphabet de « la classe des alphabets *nāgarī* du Nord » (*ISCC*, p. 349). Il faut signaler à ce sujet qu'étant donné que toutes les inscriptions utilisant cet alphabet sont versifiées – en sanskrit – aucun symbole numérique n'y est utilisé.

Dans le même ordre d'idée, on constate que le peu de caractères connus du XII^e siècle *śaka* tendent vers une forme carrée, ou en tout cas plus anguleuse, caractéristique des inscriptions du règne de Jayavarman VII. Bien que cela soit un peu attendu, on notera donc que l'évolution de l'alphabet et l'intérêt qui lui était porté s'étend également aux chiffres.

On a choisi ici le parti de ne présenter que des occurrences apparaissant dans le corpus, en utilisant des extraits de photographies des inscriptions ou de leurs estampages. Ce choix a naturellement une limite puisqu'il implique de nombreuses lacunes. Cependant, nous avons renoncé à les combler par des chiffres restitués et « idéalisés », car ils risqueraient de s'éloigner de la réalité et donc d'induire des erreurs de lecture. Ce choix permet par ailleurs une approche plus efficace pour l'apprentissage du déchiffrement de ce type de documents⁴³.

⁴¹ 815 *śaka*, soit 893 de notre ère.

⁴² K. 323, st. LI ; *ISCC*, p. 407, n. 3.

⁴³ Des tableaux équivalents ont été réalisés pour les voyelles et les consonnes du VI^e au XII^e siècle *śaka*. Ils sont également disponibles sur le forum internet du *Corpus des inscriptions khmères* (cf. p. 30, n. 40).

En outre, ces lacunes peuvent être révélatrices de certains usages. En effet, si celles de la colonne du VIII^e siècle *śaka* s'expliquent aisément par le manque de sources écrites de cette époque, on pourrait difficilement dire la même chose du XII^e siècle *śaka*. Ce deuxième cas est plutôt lié à une utilisation accrue du sanskrit à cette époque. En effet, contrairement à l'usage, on voit apparaître sous le règne de Jayavarman VII des textes « administratifs » et notamment des listes de biens dans des inscriptions versifiées en sanskrit ; c'est en particulier le cas des grandes inscriptions de Ta Prohm (K. 273 ; CÆDÈS 1906, p. 44) et de Preah Khan (K. 908 ; CÆDÈS 1941, p. 255).

La connaissance de ces chiffres présente avant tout un évident intérêt paléographique. S'il n'est pas encore possible de proposer d'hypothèse solide quant à leur origine précise, la connaissance de leur évolution fournit un outil plus affiné de datation paléographique des inscriptions du Cambodge ancien, même si l'on sait avec quelle prudence ce type de datation doit être utilisé.

Par ailleurs, une identification correcte est bien sûr fondamentale pour l'étude des listes des biens du dieu puisqu'elle garantit la connaissance des quantités offertes et celle des poids des objets manufacturés, lorsqu'ils sont précisés. À l'échelle d'un temple, elle permet parfois d'évaluer les moyens qui lui étaient attribués, mais il faut noter que toute étude quantitative doit être envisagée avec une grande prudence. En effet, le fait qu'un grand nombre de listes de biens soient conservées ne doit pas faire perdre de vue le fait qu'à l'échelle du Cambodge ancien, le nombre d'inscriptions disponibles reste limité et que les quelque mille deux cent cinquante textes connus sont très dispersés d'un point de vue tant géographique que chronologique.

À dire vrai, la pertinence de ce type d'études se pose même quand elles se limitent à un seul site et à une époque donnée. Ainsi, la lecture du corpus épigraphique de Lolei, et en particulier des inscriptions inédites qu'il comporte encore, permet de réévaluer à plus de trois mille le nombre d'esclaves offerts au temple à l'occasion de sa fondation (cf. p. 541), et donc de tripler ce que l'on savait, partant des inscriptions publiées à ce jour (*NIC* II-III, p. 62-88). Cependant, bien que ces lectures complètent largement la vue d'ensemble du capital humain de Lolei, plusieurs indices permettent de penser que cet inventaire reste très incomplet, en raison de la disparition d'une partie des textes, ou tout simplement parce qu'ils n'ont jamais été inscrits.

En dehors d'études quantitatives, l'identification des chiffres permet également de corriger certaines idées reçues. Un bon exemple de cela apparaît dans l'édition de K. 1116 des *Nouvelles inscriptions du Cambodge*. Saveros Pou y donne en effet un total de 19 esclaves (*khñum*) au lieu de 27 (face B, l. 11 ; *NIC* II-III, p. 145-146). Il semble simplement qu'à défaut de pouvoir lire le total indiqué, l'estampage posant vraisemblablement des problèmes de déchiffrement, elle ait compté les esclaves listés en négligeant de comptabiliser les enfants en raison de l'absence de l'expression *psam savāla*, « total avec les enfants », à la fin du texte. Le choix de dénombrer ou non de jeunes enfants, en particulier des nourrissons, dans un acte de donation, est pourtant assez significatif du statut de ces gens et de leur appartenance au patrimoine des dieux proprement dit.

Enfin, l'intérêt de la première partie de notre étude est également historique, puisqu'une partie au moins des dates des inscriptions est donnée en chiffres, dont la lecture a parfois posé problème⁴⁴. La reconnaissance des chiffres n'est alors qu'une partie de la question, et il faut présenter le parti adopté par les Khmers pour représenter les grands nombres.

I.1.2. Les systèmes de numération

Les deux groupes de chiffres identifiés, unités indépendantes d'une part, *daṇḍa* et chiffres supérieurs à 9 d'autre part, correspondent respectivement au Cambodge à deux nécessités, dater et dénombrer, et à deux procédés de numération.

Dans un système décimal, il existe en effet deux principes très différents permettant de représenter de grands nombres (Michel SOUTIF 1998, p. 153).

Le premier est le procédé de superposition, dans lequel des symboles possédant une valeur numérique propre pour les unités, les dizaines et les centaines sont notés successivement jusqu'à ce que leur somme donne le nombre souhaité. Parfois, des chiffres relais sont utilisés, comme dans les cas du 5 et du 50 de la numération romaine. Ces relais permettent en effet de limiter le nombre de signes, problème majeur de ce système dès que les nombres deviennent trop élevés.

⁴⁴ Toujours dans le cas de K. 1116, bien que la différence soit minime, on notera que la date est 913 *śaka* et non 914 *śaka* (face A, l. 1 ; *NIC* II-III, p. 145).

Le deuxième système, qui historiquement apparaît plus tardivement en Inde comme en Chine, est dit numération décimale de position. Ici seuls les chiffres sont utilisés, mais leur valeur change suivant leur position ; ainsi le premier chiffre à droite représente le nombre d'unités, le deuxième le nombre de dizaines, le troisième de centaines et ainsi de suite pour toutes les puissances de dix, l'absence d'un de ces éléments impliquant comme on l'a vu l'existence d'un symbole pour zéro.

Au Cambodge, ces deux systèmes coexistaient dès le début de la période préangkorienne⁴⁵ et si l'utilisation du second était réservée aux dates, la notation des totaux utilisait, elle, le système de superposition (ill. 11, p. IV). On peut alors se demander pourquoi lui avoir accordé la préférence alors qu'était maîtrisé un procédé plus concis, permettant une représentation aisée de plus grands nombres.

George Cœdès faisait remarquer que l'« on ne saurait contester l'origine indienne » de l'expression de dates en ère *śaka* dans lesquelles apparaissent les premières occurrences du zéro en Asie du Sud-Est (CŒDÈS 1931, p. 328), allant ainsi dans le sens d'une invention indienne de la numération décimale de position⁴⁶.

Quel que soit l'inventeur de ce procédé, il reste certain que c'est bien à la tradition indienne que les Khmers l'ont emprunté. On peut naturellement en dire autant du système de superposition, qui dut être introduit au Cambodge parallèlement à l'ensemble de l'écriture, d'autant qu'on a vu que les chiffres qu'il utilise sont assurément d'origine indienne⁴⁷.

Bien que les deux systèmes aient été importés, on doit noter que celui de superposition traduit plus « littéralement » l'expression des nombres en langue khmère, où sont successivement énumérées les quantités de centaines, de vingtaines, de dizaines

⁴⁵ Il semble que la plus ancienne attestation khmère de l'usage de la numération décimale de position apparaisse dans l'inscription K. 926, datée de 546 *śaka*, soit 624 de notre ère (l. 3, IC V, p. 20 ; BILLARD & EADE 2006, p. 399). En effet, si les deux premiers chiffres ne sont pas lisibles, la date est également donnée par la partie sanskrite et la restitution est donc assurée.

⁴⁶ Jean Filliozat a fait remarquer que le débat concernant la priorité indienne de l'utilisation de la numération de position était vain puisqu'un tel système était utilisé à Babylone au temps des Séleucides (305 à 64 av. n. è.). L'origine indienne de cette notation pourrait alors n'en être qu'une adaptation (MEI II, p. 704).

⁴⁷ Les deux systèmes ont également coexisté en Inde jusqu'à l'époque moderne, notamment pour la numérotation de feuillets de certains manuscrits (MEI II, p. 702). T. N. SUBRAMANIAM, relève ainsi cinq méthodes pour noter les nombres dans les inscriptions et manuscrits d'Inde du Sud, au nombre desquels l'*aṅṣarapalli*, « série de lettres » qui correspond au système de numération de superposition et l'*aṅkapalli*, « série de chiffres [décimaux] » (SUBRAMANIAM 1957, p. 1562-1563).

et d'unités, et qu'il a donc peut-être été plus facilement assimilé. On pourrait alors penser qu'étant plus familier aux auteurs, on lui accordait une plus grande confiance pour des documents administratifs. Cependant, il nous semble possible que la raison soit d'ordre purement pratique.

Il s'agissait en fait probablement de faciliter le dénombrement des biens en général et des serviteurs en particulier. Ce procédé est en effet un véritable outil comptable dont on peut rapprocher le fonctionnement de celui du boulier : après la rédaction de la liste, on commence par évaluer le nombre de centaines en ajoutant au chiffre 100 une nouvelle barre à chaque nouveau groupe de cent serviteurs, puis le nombre de vingtaines, de dizaines et enfin d'unités représentées par des *daṅḍa*. Ainsi, s'il fallait traduire 𑀓𑀲𑀭𑀮𑀮𑀮, l'expression « trois centaines, deux vingtaines, une dizaine et trois unités » serait plus adaptée que « trois cent cinquante-trois ».

Dans le cas de l'inscription K. 1257 que nous avons déjà évoqué, on peut alors supposer que c'est une anticipation erronée des quantités qui a poussé le lapicide à ajouter quatre, puis cinq barres additives au chiffre 20 au lieu d'utiliser le chiffre 100.

L'usage de ce procédé de numération à des fins de décompte et de simplification des vérifications renforce encore le sentiment d'une volonté comptable des auteurs de ces listes, qui tenaient à évaluer avec précision les biens matériels ou humains donnés aux dieux, afin de les protéger. De plus, ceci confirme, si c'était nécessaire, que les *daṅḍa* qui séparent les noms de ces serviteurs ne sont pas de simples signes de ponctuation, mais bien des éléments de cet outil, facilitant le décompte final⁴⁸. Ainsi, dans l'inscription K. 1030, on constate que l'omission d'un *daṅḍa* par le lapicide en fin de texte entraîne une erreur d'une unité dans le total (*NIC* II-III, p. 23 ; estampage EFEO n. 1297).

Les signes relais utilisés au Cambodge pour alléger la représentation de ces nombres sont assez nombreux. En plus du chiffre 20 et de ses multiples, dont on a déjà

⁴⁸ Ceci est encore confirmé par le fait que les enfants ne sont pas souvent nommés et sont alors regroupés par classes d'âge et de sexe et dénombrés par plusieurs *daṅḍa*. Par ailleurs, le simple *daṅḍa* est rare au Cambodge en tant que signe de ponctuation ; un exemple relevé dans l'inscription K. 1248 (l. 5) laisse même supposer qu'il adoptait parfois une forme particulière, 𑀲𑀮, qui s'opposait à celle du double *daṅḍa* 𑀲𑀮𑀮 (cf. p. 610, n. 739).

évoqué l'importance, on constate qu'à l'exception de quelques inscriptions de la période préangkorienne les chiffres de 4 à 9 sont la plupart du temps préférés aux *daṇḍa*. Les cas dans lesquels les chiffres de 1 à 3 sont utilisés sont beaucoup plus rares ; nous n'avons relevé cet usage que dans les inscriptions K. 198 (*IC VI*, p. 147 ; estampage EFEO n. 1066) et K. 1034 (JACQUES 1970 ; estampage EFEO n. 1293).

Quoi qu'il en soit, les nombres rapportés dans ces textes sont rarement assez élevés pour que le système de superposition fasse réellement apparaître ses limites, d'autant que, comme on l'a dit, dans les cas où ils devenaient trop importants, les auteurs avaient recours à des noms de nombre (*slik*, *sahasra*, *khnañ*), afin d'éviter de trop longues expressions.

À l'inverse, on peut se demander pourquoi le même système n'était pas utilisé pour les dates. Les premières dates fournies par l'épigraphie du Cambodge apparaissent dans des inscriptions sanskrites. Pour préciser les chiffres, les auteurs de ces textes avaient généralement recours à un procédé indien relevant de la métonymie (FILLIOZAT 1995, p. 543), consistant à utiliser des « noms d'objets, d'êtres ou de concepts » (GERSCHHEIMER 2007, p. 251), naturellement ou culturellement associés à un nombre donné ; ces termes sont souvent désignés comme des *bhūtasamkhyā*. Chaque nombre pouvant être associé à plusieurs mots différents, cet usage constituait naturellement un outil très souple, adapté aux contraintes de la métrique ; ainsi, *vārinidhi*, « océan », *veda*, et *dvīpa*, « île » ne constituent que quelques-uns des termes dénotant le chiffre quatre dans la tradition indienne.

Par ailleurs, ces *bhūtasamkhyā* étaient parfois combinés avec des noms de nombre, comme dans l'inscription K. 9 (l. 8 ; 561 *śaka* ; *IC 5*, p. 36-37) :

gaṇitā rūpaśadvāṇaiś śakendrasya samās tadā

« Les années du roi des Śaka étant comptées par les (cinq) flèches, six et la forme (= un) »⁴⁹.

L'expression de ces dates est parfois également donnée par des composés numéraux sanskrits. Les *bhūtasamkhyā* faisant appel à de nombreuses références et risquant donc d'être inintelligibles, cette alternative a la faveur des premières dates

⁴⁹ Soit 639/640 de notre ère

données dans des inscriptions en khmer comme, par exemple, dans l'inscription K. 1248 : *ṣodaśottaraṣaṭchata śakaparigraha daśamī ket· 'āṣādha*, « Six cent seize *śaka*, dixième jour de la lune croissante d'*āṣādha*⁵⁰ ».

Cependant, ces composés n'étaient probablement encore une fois accessibles qu'à un public limité et le choix d'un autre mode de représentation était probablement indispensable.

On aurait pu s'attendre à ce que ces dates soient tout simplement transposées en utilisant des termes khmers, mais Cœdès a déjà signalé que ceux-ci semblaient « frappés d'interdit dans l'énoncé des dates » (CÆDÈS 1931, p. 326), sans que la raison en apparaisse clairement. La même remarque peut être faite concernant le système de numération de superposition qui est, comme on l'a dit, le plus proche de l'expression des noms de nombre khmers.

Il faut alors souligner que si les dates sont bien comptées (*gaṇita*), leur évaluation ne procède pas du même type de dénombrement que celle d'un inventaire de biens : concrètement, il ne s'agit pas d'additionner des années une à une. Si le système de superposition était justifiable pour dénombrer des biens et pour en présenter un résultat aisément vérifiable, il ne s'imposait donc pas dans le cas d'une date, et était même d'autant moins souhaitable qu'il aurait impliqué, pour des nombres systématiquement supérieurs à 500, de longues et complexes expressions qu'il aurait été nécessaire d'additionner, là où l'on souhaiterait plutôt faire apparaître des résultats immédiatement identifiables.

Comme l'a fait remarquer Cœdès, la formulation utilisant les *bhūtasamkhyā* correspond clairement à un mode de numération à valeur de position, le fait même de commencer par citer les unités permettant de connaître immédiatement la position de chaque élément, même dans une expression complexe. Une fois assimilé le système de numération décimale de position, la notation adoptée était alors la façon à la fois la plus naturelle et la plus synthétique de transposer ces dates.

⁵⁰ *ṣodaśottaraṣaṭchata* : littéralement, « six cent étant augmenté de seize » (K. 1240, l. 1 ; cf. p. 425). La date correspond au lundi 8 juin 694 de notre ère (BILLARD & EADE 2006, p. 403).

Pourtant, si ce système a bien l'avantage d'être concis et d'éviter des incompréhensions, on peut également proposer une autre interprétation à son emploi pour les datations.

En effet, nombre des dates du corpus sont livrées avec des précisions calendaires impliquant une réelle maîtrise de l'astronomie indienne. Or, la numération décimale de position n'était pas en Inde qu'un moyen d'expression privilégié pour les dates, mais répondait à une réelle nécessité de calcul⁵¹. Il est alors assez naturel que cette notation ait été choisie lorsqu'un compromis s'est avéré nécessaire pour faciliter l'intelligibilité des textes, au détriment des composés sanskrits qui furent utilisés dans un premier temps dans les inscriptions en khmer ancien.

On peut même se demander s'il n'y avait pas une réelle volonté des astronomes d'utiliser, par tradition, un moyen d'expression d'origine indienne pour exprimer les résultats d'une science empruntée à l'Inde, hypothèse qui expliquerait le refus d'employer des noms de nombre khmers, en particulier si le soin apporté à la datation de ces textes témoigne, comme le pense Anthony Diller, d'une certaine importance des astrologues à la cour du Cambodge (1996, p. 130).

Ainsi, après avoir été un facteur déterminant de progrès pour les mathématiques indiennes, l'astronomie aurait également contribué au progrès de celles du Cambodge en transmettant un système dont l'usage se généralisa plus tard par commodité à tous les aspects de la numération.

I.1.3. Conclusion

Le premier résultat de notre travail est de confirmer que les Khmers des périodes préangkorienne et angkorienne manipulaient avec aisance les questions de numération et de comptabilité. Ceci peut paraître assez attendu venant d'un peuple ayant atteint le degré de développement que l'on sait et pour lequel tout laisse penser qu'il entretenait d'importantes relations commerciales avec l'étranger. Cependant, l'identification de certains chiffres permet tout de même de corriger les éditions et de confirmer la justesse des totaux rapportés dans les inscriptions de façon satisfaisante. Elle facilitera

⁵¹ Jean Filliozat signale en effet que la méthode d'extraction de racines carrées et cubiques présentée dans l'ouvrage d'astronomie d'Āryabhaṭa (VI^e s. de n. è.) impliquait nécessairement l'utilisation de la numération à valeur de position (*MEI* II, p. 173, § 1698).

également, nous l'espérons, les lectures à venir.

Par ailleurs, la présentation des implications de l'utilisation simultanée de deux systèmes de numération met en valeur l'importance accordée par les Khmers aux documents comptables et le soin qu'ils attachaient à leur exactitude, en particulier si l'on considère que l'épigraphie ne nous a fourni qu'une sélection limitée des documents administratifs de cette époque.

On notera également que, comme les noms de nombre, les chiffres et les systèmes de numération utilisés pour les représenter graphiquement sont « composites » et témoignent d'emprunts et d'influences variés.

Il est évident que la numération khmère est essentiellement empruntée à la tradition indienne, mais la détermination de l'origine précise de ces chiffres et des influences qui ont pu les faire évoluer sera, à terme, un résultat extrêmement précieux.

Cependant, cette étude paléographique devrait être couplée avec celle de l'ensemble de l'alphabet et dépasserait largement le cadre de notre travail d'autant que si l'on a souligné brièvement les enseignements que pouvait apporter la connaissance des caractères indonésiens de la même époque, une comparaison exhaustive avec le corpus épigraphique indien et sud-est asiatique sera, à terme, indispensable, sans même parler de tirer parti de l'importante bibliographie concernant la numération indienne.

Enfin, au-delà des premiers résultats obtenus, la compréhension de la numération khmère ne saurait être complète sans étendre le relevé des caractères à ceux qui furent utilisés au cours de la période moyenne, dans les inscriptions comme dans les manuscrits sur ôles, afin de mettre en relation les chiffres identifiés et leur forme moderne. Ceci permettra peut-être de déterminer également à quel moment l'emploi de la numération décimale de position fut définitivement adoptée au détriment de celle de superposition.

I.2. Matériaux

[a]lañcakāra lokeśam alañkāravariprabhaiḥ
ratnarairūpyaracitair ddivinnavāṣṭaśakena yā ||

« En śaka huit-neuf-deux, elle orna Lokeśa avec des ornements brillants comme le soleil, faits de gemmes, de matières précieuses et d'argent. » (K. 417, st. IV ; 892 śaka ; IC II, p. 49-50).

Le caractère précieux des ornements dont le don est rapporté dans cette stance est tout à fait représentatif du contenu des listes de biens des inscriptions du Cambodge ancien. Naturellement, les biens précieux du dieu ne se limitent pas aux éléments de parure de divinités. La stèle de fondation de Preah Khan, par exemple, mentionne le don de grandes quantités d'or (*kañcāna*), d'argent (*rajata*), de cuivre (*tāmra*), de bronze (*kaṃsa*), d'étain (*trapu*), de plomb (*sīsa*) et de fer (*loha*), destinés à « la fabrication des tours et autres (bâtiments), des coupes hémisphériques et autres ustensiles » (K. 908, st. CXLV-CL ; CÆDÈS 1941, p. 281).

I.2.1. Les métaux

Comme le montrent ces exemples, les métaux, et en particulier les métaux précieux, occupent une place importante dans les listes de biens. C'est pourquoi nous souhaiterions présenter brièvement leur nomenclature. Un inventaire exhaustif de tous les termes sanskrits désignant les métaux précieux dans l'épigraphie serait de peu d'intérêt. Dans les parties sanskrites, la richesse du vocabulaire désignant l'or par exemple – *hiraṇya*, *cāmīkara*, *hema*, *kanaka*, *suvarṇa*, etc. – est surtout liée aux impératifs de la métrique. Mais, en dehors des inscriptions du règne de Jayavarman VII, les listes de biens sont essentiellement présentées dans les parties khmères des inscriptions, et c'est le khmer *mās* qui est le plus souvent utilisé pour désigner l'or⁵². La seule exception est l'utilisation de termes sanskrits en composition : *suvarṇa-kalaśa*, *kanaka-danda*, *hema-kavaca* désignent ainsi respectivement une aiguière, un bâton et une cuirasse en or. Il est difficile de justifier cet usage. On pourrait d'abord supposer qu'il s'agissait d'une volonté de l'auteur de mettre en avant son érudition ou de conférer au texte un caractère plus sacré en utilisant la langue sanskrite pour désigner des objets

⁵² *thar*, qui désigne également l'or en khmer, est attesté dans le corpus, mais uniquement comme anthroponyme.

de culte. Toutefois, il reste étonnant que le terme *mās* et de tels composés sanskrits soient souvent utilisés dans les mêmes textes⁵³. Naturellement, on peut également penser qu'il s'agissait de distinguer des alliages d'or particuliers, mais rien ne permet d'étayer cette hypothèse dans le cas de l'or. Nous verrons que dans certain cas, il est possible que cet usage témoigne d'une incompréhension des composés (cf. p. 258-259).

En plus de ces termes, il faut ajouter ici le khmer *hir*, qui pose un problème d'interprétation. Il apparaît à deux reprises en tant que matériau dans l'inscription K. 713 B, dans le cas de récipients non identifiés (*nū vat* et *vat* ; l. 3, 17 ; 815 *śaka* ; *IC I*, p. 22, 23). On le relève également dans l'expression *snap pranāla prak man hir*, « un revêtement de rigole d'écoulement en argent avec de l'*hir*⁵⁴ » dans l'inscription K. 934 S (l. 34-35 ; IX-X^e *śaka* ; cf. p. 444). Saveros Pou s'est interrogée sur l'opportunité de considérer ce mot comme une abréviation du sanskrit *hiraṇya*, « l'or » ou *hīra*, « le diamant » et par métaphore « un métal très dur » (2004, s. v., p. 548-549). Quoiqu'il en soit, il faut noter que *mās* est utilisé pour désigner l'or dans K. 934 ; si la première hypothèse de Saveros Pou devait se vérifier, il faudrait donc supposer qu'il s'agissait d'un alliage d'or particulier.

En dehors de cela, le seul alliage d'or évoqué à notre connaissance dans les inscriptions est mentionné au VI^e siècle de l'ère *śaka* dans l'inscription K. 389 B (l. 12 ; *IC VI*, p. 78) : *vodi vrahma rudhira*. *Rudhira* désigne « le sang » en sanskrit et, selon Saveros Pou, *vrahma* (pour *brahma*) ferait alors allusion à la couleur de Brahma, le rouge en iconographie. Or, on relève un métal désigné par *mās vrahma* dans l'inscription K. 669 C (l. 4 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 169). La confrontation de ces deux occurrences inviterait à traduire l'expression de K. 389 par « [un] *vodi* en or rouge-sang » ; il s'agirait alors d'un alliage d'or très cuivreux. Il faut toutefois signaler que le sens de *brahma* ne semblait pas aussi évident à George Cœdès ; relevant plusieurs occurrences de ce terme dans K. 669 C, il supposait qu'il signifiait « tout, entièrement » : *mās vrahma*, « tout cela en or », *vrahma ratna* « tout plein de bijoux » (l. 14) ; il notait également que dans le Rāmāyaṇa siamois, la flèche d'Indrajit porte le nom de *Brahma mās*, « qui pourrait donc signifier « tout en or » (*IC I*, p. 131, n. 9). Nous ne disposons malheureusement pas de nouveaux éléments pour privilégier l'une ou l'autre de ces

⁵³ Cf., par exemple, K. 263, face C, l. 2 : *kuṇḍala mās 2 hemakavaca vnek thmo ta gi nīla 5* (906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127).

⁵⁴ À propos de l'expression *man [nom de matériau]*, cf. p. 448, n. 199.

interprétations, mais *rudhira* semble bien décrire la couleur de l'objet dans l'inscription K. 389 ; cette information n'étant presque jamais mentionnée dans les listes de biens, on serait donc tenté de penser que la couleur en question se rapporte plus à son matériau, et donc de privilégier l'opinion de Saveros Pou.

On retrouve une situation équivalente à celle de l'or pour les autres métaux. En ce qui concerne l'argent, il existe le même parallèle entre le khmer *prak/prāk*, « l'argent » et le sanskrit *rūpya* utilisé en composition. On notera toutefois une unique occurrence de *raupya*, « d'argent », utilisé avec une syntaxe khmère dans l'inscription K. 669 C : *pratigraha raupya 2*, « deux crachoirs en argent » (l. 15 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170). Le contexte de cette occurrence nous donne peut-être un indice permettant de supposer qu'il s'agissait d'un alliage particulier. En effet, il apparaît alors dans une liste d'objets, précédée de l'en-tête *nā prāk so* « en argent blanc », et suivie d'une autre liste portant l'en-tête *nā prāk khmau*, « en argent noir » (K. 669 C, l. 15-22 ; *ibid.*). Ces deux expressions ont d'abord l'intérêt de témoigner de l'existence de deux variétés d'argent définies par leur couleur, bien qu'il soit impossible de préciser s'il s'agissait d'alliages particuliers ou de traitements de surface. De plus, le matériau des objets de la première liste est précisé à plusieurs reprises ; outre les crachoirs « *raupya* », on y relève en effet des objets en *saṅkū* (*kamaṅḍalū pralvaṅ saṅkū*), en argent proprement dit (*vodi prāk*), et un ensemble d'objets en *hanira* (*bhājana dramvaṅ I bhājana khpac I syaṅ hanīra*). Le fait de préciser à nouveau le matériau dans une liste d'objets en argent blanc laisserait donc supposer que *prāk so* pouvait recouvrir des variétés, et donc des alliages différents d'argent blanc, au nombre desquels celui qui est désigné par *raupya*. Cependant, cette hypothèse reste incertaine et il est de toute façon peu probable que ce soit le cas de *rūpya*, lorsqu'il est utilisé en composition.

Cette liste permet toutefois de considérer *hanira* et *saṅkū* comme des variétés d'argent différentes. En ce qui concerne *hanira*, cette identification est satisfaisante. En effet, bien qu'il n'ait pas pu être précisément défini, on constate que, lorsque ce terme n'est pas utilisé seul, il est toujours associé à l'argent par l'expression *prāk hanira*. Cœdès avait alors supposé qu'il s'agissait d'un métal « à base d'argent », et cette expression est donc traduite le plus souvent par « en argent *hanira* » (IC I, p. 183, n. 15). Cependant, même si *hanira* désigne bien une sorte d'argent, cette traduction doit être considérée avec prudence. En effet, selon Philip N. Jenner, on pourrait tout aussi bien traduire par « en argent (et) *hanira* » et supposer des objets faits de deux

matériaux, ou en tout cas de deux alliages d'argent différents (Philip N. Jenner, comm. pers, mai 2006). On signalera également qu'*hanira* apparaît dans l'expression suivante : *rūpyakalaśa I haniragarop*, « 1 aiguière en argent [avec un] couvercle en *hanir* » (K. 660, l. 8 ; 963 *śaka* ; IC I, p. 196). Outre le fait qu'*hanira* y est clairement distingué du sanskrit *rūpya*, on notera qu'il y est utilisé dans un composé construit d'une façon sanskrite à partir de deux termes khmers, ce qui est très inhabituel. À moins qu'il ne s'agisse encore une fois d'une fantaisie d'un auteur cultivé, on pourrait y voir une confirmation d'une origine indienne de *hanir*. La seule hypothèse à ce sujet a été proposée par Saveros Pou, qui s'est interrogée, sans résultat pour l'instant, sur un éventuel lien avec le terme *hir* (2004, s. v., p. 546). Si cette hypothèse s'avérait, et si *hir* désignait comme on l'a supposé un alliage d'or, la première hypothèse de Cœdès serait à reconsidérer, à moins que *hanir* ne désigne un alliage d'or et d'argent⁵⁵. Cependant, trop d'incertitudes portent sur ces deux points pour que nous puissions pour l'instant déterminer précisément à quel métal *hanir* faisait référence.

Enfin, il faut mentionner ici le terme *sañku*, qui est également associé à l'argent dans plusieurs listes de K. 669⁵⁶. Cœdès avait proposé d'y voir une forme ancienne du moderne *skov*, « blanc » (en parlant des cheveux ; IC I, p. 182, n. 3). Il proposait alors de traduire l'expression *nā prāk kośa sañku I* par « en argent : 1 gaine (d'argent) blanchi ». Outre le fait qu'elle a un double sens, cette traduction nous semble malheureuse, car elle peut laisser penser qu'il s'agit plus d'un traitement de surface que d'un alliage particulier, ce que le texte ne précise pas. Elle a néanmoins l'avantage de distinguer *sañkhu* de *prak so*, ce qui est imposé par la première liste d'objets en argent blanc qui comprenait, entre autres, des objets en *sañkhu*.

Le fait que *sañkhu* apparaisse dans des listes d'objets en argent est appréciable, car deux autres noms de métaux sont également qualifiés de « blancs » et auraient donc pu lui être associés. Selon Zhou Dagan, les gobelets et rince-doigts qu'utilisaient les familles modestes⁵⁷ étaient en effet dans un « alliage blanc », d'étain et de plomb ou de cuivre (YANG 1994, p. 231, note 3 ; Pelliot traduisait simplement par « étain »).

⁵⁵ Cet alliage, parfois désigné comme de l'électrum, est notamment utilisé dans le cas du vase portant l'inscription K. 1217 (cf. p. 622, n. 778).

⁵⁶ Ce terme est orthographié *sañkhu* dans l'inscription K. 936 N (l. 1, 9 ; IX-X^e *śaka* ; cf. p. 447-448).

⁵⁷ Mais pas assez modestes toutefois pour utiliser des écuelles de terre cuite (PELLIOT 1951, p. 31 ; cf. p. 47).

En premier lieu, on aurait pu penser au plomb, qui est justement désigné en moderne par *saṃṇa*, littéralement « le blanc » (POU 2004, s. v., p. 212). Selon Saveros Pou, le terme khmer utilisé à date ancienne pour le plomb serait *tamrak*, *tamrek*, *tamryak*, « le lourd » (POU 1984, p. 143). Deux types de *tamrek* sont distingués dans les inscriptions : *tamrek 'so* et *tamrek khmau* : le « *tamrek* blanc » et le « *tamrek* noir ».

Contrairement aux objets en alliages d'or, d'argent ou même de cuivre, les dons d'objets en *tamrek* sont relativement rares dans les inscriptions. S'il s'agit bien de plomb, ceci n'a rien d'étonnant, la malléabilité de ce métal se prêtant mal à la réalisation de vases⁵⁸. Dans l'inscription K. 262, par exemple, il s'agit d'un don de 5 *jyañ* de deux sortes de plomb, blanc et noir, sous une forme non travaillée, peut-être pour la restauration de toitures en plomb bien que, dans ce cas, les quantités soient assez limitées. Un exemple de récipient en *tamrek*, *bhājana tamrek*, est pourtant connu. Malheureusement, cet objet étant compris dans une liste de biens destinés à l'achat d'une terre, il est impossible de déterminer s'il était destiné à un usage spécifique (K. 958 N, l. 35 ; 869 *śaka* ; IC VII, p. 141). Quoiqu'il en soit, l'identification formelle de *tamrek* au plomb n'est pas si évidente.

En effet, le deuxième métal qualifié ponctuellement de blanc ou de noir est l'étain. A priori, seul le terme sanskrit *trapu* est utilisé pour le désigner, dans les parties khmères comme dans les parties sanskrites. Cependant, dans la stèle de Ta Prohm, de l'« étain blanc » et de l'« étain noir » sont distingués par les composés sanskrits *śvetatrapu* et *kṛṣṇatrapu* (K. 273, st. XCI, CXVI ; CÆDÈS 1906, p. 63, 66)⁵⁹. Palmyr Cordier avait remarqué à cette occasion que *kṛṣṇatrapu* est inconnu en tant que métal et « désigne sans doute un mélange de plomb et d'étain ou un sulfure d'étain ou de plomb, ces deux métaux étant parfois confondus » (CORDIER 1906, p. 82) ; il est vrai qu'une fois oxydés en surface, l'étain comme le plomb prennent des teintes grises qui présentent une certaine parenté. Or, les noms khmers modernes de l'étain sont *saṃṇā pāhāṃṇ*, « le plomb de Pahang » ou *saṃṇā khmau*, « le plomb noir ». (POU 2004, s. v., p. 228 & ANTELME et BRU-NUT 2001, s. v., p. 348). On pourrait alors se demander si, plutôt que de distinguer *tamrek* de *trapu*, il ne faut pas interpréter le *tamrek* noir et le

⁵⁸ Selon Claude Jacques, ce serait le cas du vase portant l'inscription K. 1234 (2003, p. 416), cependant, un doute porte sur l'identification de ce matériau ; sa bonne conservation laisserait plutôt supposer qu'il s'agit d'argent.

⁵⁹ L'expression khmère *trapu 'aso*, est également utilisée pour « l'étain blanc » dans l'inscription K. 453 (II, l. 6 ; 1128 *śaka* ; IC III, p. 117).

trapu noir comme de l'étain et le *tamrek* blanc et le *trapu* blanc comme du plomb⁶⁰. Naturellement, ceci conduit à qualifier l'étain de « lourd noir » alors que sa masse volumique est deux fois moins importante que celle du plomb⁶¹, mais ceci ne constitue pas réellement une objection si l'on pense qu'il est qualifié de « plomb noir » en moderne.

Quoi qu'il en soit, on rencontre bien dans les inscriptions quelques objets en *trapu*, mais ce matériau reste à peine mieux représenté que ceux en *tamrek*, bien que l'étain soit plus adapté à la fabrication de vaisselle. Cependant, comme le faisait remarquer Christophe Pottier, le texte de Zhou Dagan laisse supposer que ce matériau n'était pas utilisé dans les milieux les plus aisés, et il n'est donc pas étonnant que les inscriptions en mentionnent rarement, et que peu d'exemples en aient été retrouvés au cours des fouilles, qui se cantonnent souvent aux contextes monumentaux (POTTIER 1999, p. 194).

Si l'étain, comme le plomb, ne sont qu'occasionnellement cités dans les listes de biens, le cuivre et son alliage le plus célèbre à base d'étain, le bronze, y occupent au contraire une place importante. En ce qui concerne le cuivre proprement dit, c'est le khmer *laṅgau* qui est majoritairement employé.

Son équivalent sanskrit *tāmra* apparaît ponctuellement en composition, bien que plus rarement que dans le cas de l'argent et de l'or ; il semble d'ailleurs parfois incompris (cf. p. 258-259). On notera toutefois que *tāmra* est étrangement utilisé seul dans l'inscription K. 470, dans l'expression *gaṇa tāmra*, comme en-tête d'une liste d'« objets en cuivre » (l. 9 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187).

Selon Cœdès, *tāmra* désignerait plus spécifiquement le « cuivre rouge »⁶², ce qui expliquerait cette distinction (*tāmrakaraṇa*, « corbeille en cuivre rouge » ; K. 262 N, l. 13 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110). Cependant, le cuivre est plus souvent utilisé sans alliage que l'or et l'argent, et a alors effectivement une couleur rouge, tant qu'il n'est pas oxydé. Cette distinction ne nous paraît donc pas justifiée, à moins de supposer que *laṅgau* et *tāmra* ne désignent pas du cuivre pur, mais bien un alliage, laiton ou autre.

⁶⁰ On notera toutefois qu'en plus des composés *śvetatrapu* et *kṛṣṇatrapu*, l'inscription K. 273 utilise le terme *trapu* seul, ainsi que le terme spécifique désignant le plomb en sanskrit (*sīsa*).

⁶¹ 7,3 g.cm-3 pour l'étain, 11,34 g.cm-3 pour le plomb ; cependant, il faut considérer qu'il s'agissait peut-être d'alliages (POTTIER 1998, p. 192).

⁶² En sanskrit, *tāmra* signifie, entre autres : « cuivré, couleur cuivre, rouge foncé » (*DSF*, s. v., p. 281).

Il ne s'agissait en tout cas pas de bronze, qui est généralement désigné par le khmer *saṃrit*. On a également relevé deux cas de composés construits avec son équivalent sanskrit *kaṃsa*. On le retrouve d'abord dans l'expression *kaṃsa-tāla piy saṃrt*, littéralement « trois gongs en bronze en bronze » (K. 389, face B, l. 15; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 78). Le caractère pléonastique de cette expression laisse supposer que l'auteur n'avait pas conscience du fait que *kaṃsa* désigne le bronze et considérait *kaṃsatāla*, non comme un composé, mais comme un terme désignant seulement « un gong » en sanskrit⁶³. Cependant, le sens de *kaṃsa* est bien connu dans une autre inscription du XII^e siècle *śaka*, K. 194 B, dans laquelle le composé *kaṃsamaya*, « fait de bronze », est utilisé pour décrire le plaquage du sol d'un sanctuaire (l. 2 ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143).

Enfin, il reste à évoquer le fer. Le khmer *tek*, désigne des métaux en général et le fer en particulier. Il est utilisé à plusieurs reprises dans le cas d'objets pour lesquels cette identification ne fait aucun doute, tels que *raṅgaḥ*, « un levier » (K. 388, l. 19 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 175). On le rencontre également dans l'inscription K. 470 dans l'expression *tek daṃraṅ nu saṃrap sap mātrā bhāra vyar*, « fer : armes et accessoires de toutes sortes : 2 *bhāra* » (l. 3 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187).

Cependant, l'usage de ce matériau ne se limitait pas à des fins agricoles ou militaires puisque la même inscription rapporte, juste avant, le don d'un chandelier en fer (*jeṅ den tek*). Les mentions de fer n'en restent pas moins relativement rares. Ceci n'a rien d'étonnant, l'or, l'argent et le bronze se prêtant plus à la fabrication des ornements et de la vaisselle du dieu, tant pour des raisons ostentatoires que techniques.

⁶³ On retrouve ce composé à la même époque dans l'inscription K. 424 (face B, l. 5 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 74, n. 7) ; la lecture de Cœdès *kaṃsatatāla* était en effet erronée et il faut bien lire *kaṃsatāla* (estampage EFEO n. 174).

I.2.2. Autres matériaux⁶⁴

« Pour servir le riz, ils emploient des plateaux chinois de terre ou de cuivre. Pour la sauce, ils emploient des feuilles d'arbre dont ils font de petites tasses qui, même pleines de liquide, n'en laissent rien couler. En outre, ils font avec des feuilles de kiao de petites cuillers pour puiser le liquide [dans ces tasses] et le porter à la bouche ; quand ils ont fini, ils les jettent. Il en est ainsi même dans leurs sacrifices aux génies et au Bouddha. Ils ont aussi à côté d'eux un bol d'étain ou de terre plein d'eau pour y tremper les mains ; c'est qu'ils n'emploient que leurs doigts pour prendre le riz, qui colle aux doigts et sans cette eau ne s'en irait pas. Ils boivent le vin dans des gobelets d'étain ; les pauvres emploient des écuelles de terre. Les maisons nobles ou riches emploient pour chacun des récipients d'argent, quelquefois même d'or. » ZHOU DAGUAN, § 30, « Les ustensiles », trad. Paul Pelliot (1951, p. 30-31).

Cet extrait des *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* de Zhou Dagan concerne « les gens ordinaires » et permet de comparer ensuite leurs ustensiles de service à ceux – équivalents, mais dans des matériaux plus précieux – « des maisons nobles ou riches ». La même dichotomie peut être constatée en fouille entre les sanctuaires et l'habitat qui abritait ces « gens ordinaires ». Un unique exemple de fouille d'un sanctuaire et de l'habitat qui lui était associé a été effectuée par Pierre Bâty sur le site de Trapeang Thlok. Le mobilier céramique du terre-plein du temple était alors équivalent en formes à celui de la zone d'habitat, mais comportait un pourcentage nettement supérieur de grès et de céramiques importées (BÂTY & al. 2005, p. 118 ; cf. p. 163). Ceci témoigne d'activités équivalentes entre le service de la divinité et les activités humaines – repas, ablutions, etc. – tout en soulignant la richesse des possessions divines.

D'une manière générale, le service du dieu pourrait plus exactement être comparé au service du roi, et il est donc assez naturel que les temples soient équipés en mobilier d'argent ou d'or. La valeur même des matériaux utilisés pour ces biens ainsi que leur caractère recyclable expliqueraient alors la quantité relativement faible d'objets précieux exhumés au Cambodge. Pourtant, on peut supposer que la distinction entre habitats nobles et ordinaires se retrouvait également entre les grandes fondations royales – que concerne majoritairement l'épigraphie – et les temples plus modestes. Il faut alors prendre en compte l'utilisation potentielle d'autres matériaux, absents des listes en raison de leur faible valeur.

⁶⁴ Nous n'évoquons pas ici la question des textiles, qui sera brièvement abordée par ailleurs (cf. p. 271-272), et qui a surtout déjà été traitée par Gillian Green (2000).

Des objets en feuilles

L'évocation par Zhou Dagouan d'objets fabriqués en feuilles est très intéressante à ce sujet, puisqu'il rapporte qu'ils étaient également employés pour le service des dieux. Naturellement, ces objets sont d'autant plus périssables qu'ils étaient volontairement jetés après usage, et seules les sources écrites peuvent donc nous en livrer témoignage. On relève bien deux occurrences de *kandoñ*, qui désigne des « ustensiles faits en feuilles d'arbres, en particulier de bananier servant à contenir des aliments » (POU 1984, p. 102), malheureusement ce terme n'apparaît que comme anthroponyme⁶⁵.

Il faut alors s'intéresser au composé sanskrit *pattrakāra*, « fabricant de feuilles », fonction régulièrement citée dans l'épigraphie au cours de la période angkorienn⁶⁶. On a souvent associé cette fonction à la fabrication d'ôles, c'est-à-dire des feuilles de palmier, en particulier de latanier, préparées pour servir de supports aux manuscrits. L'usage d'ôles est bien attesté à date ancienne ; George Groslier supposait que cette technique avait été importée d'Inde en même temps que l'écriture, ce qui est assez vraisemblable (GROSLIER 1921, p. 3)⁶⁷. Ces ôles devaient naturellement avoir une place importante dans la vie des temples khmers, tant pour la transmission des textes sacrés que pour celle des archives administratives⁶⁸. Il est donc légitime de supposer que des fabricants d'ôles étaient nécessaires dans les temples, au moins en ce qui concerne les plus grands sanctuaires. La mention de *pattrakāra* dans une liste de personnel comprenant des scribes (*lekhaka*) et des gardes de manuscrits (*puṣṭakarakṣa*) semble d'abord un bon argument en faveur de l'identification de ces serviteurs à des fabricants d'ôles (K. 290, st. XCVI-XCVII ; IX^e *śaka* ; CEDÈS 1912 [a], p. 213, 223). Cependant, la liste comprend d'autres fonctions et les fabricants de feuilles sont cités entre les

⁶⁵ Un *gho* (K. 326 S, l. 12 ; 815 *śaka* ; cf. p. 522) et un *si* (K. 353 S, l. 4 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 133).

⁶⁶ Vingt-cinq occurrences de ce composé, – parfois orthographiées *patrakāra* – ont été relevées dans dix-neuf inscriptions ; la plus ancienne est datée de 801 *śaka* (K. 315 S, l. 13, N, l. 10 ; NIC II-III, p. 41-45) et la plus récente de 958 *śaka* (K. 1238 A, l. 23, 33).

⁶⁷ Groslier avait également isolé des représentations de tels feuillets rassemblés en *satra* dans les bas-reliefs de Banteay Chhmar, du Bayon et d'Angkor Vat (1921, p. 3, fig. 1 ; ill. 16, p. VIII).

⁶⁸ La stance LXXIV de l'inscription K. 661, par exemple, rapporte l'intérêt de Sūryavarman I^{er} pour les traités de rituel śivaites et le fait qu'il les fit recopier (BHATTACHARYA 1961, p. 47) ; on peut supposer qu'une partie de ce type d'activité prenait place dans les temples. D'un point de vue plus profane, on sait que l'ordonnance royale de l'inscription K. 262 exigeait de faire la liste des biens du dieu à l'usage du supérieur du temple. Pour des raisons pratiques, il est vraisemblable que cette liste, bien que reportée sur pierre, était avant tout inscrite sur ôles (cf. p. 541).

porteurs d'eau (*pānīyahāra*) et les porteurs de torches (*ulkaidhahāra*). Si l'ordre d'énumération est pertinent, il faut donc rester prudent.

On sait que le terme *rikta*, « vide » en sanskrit, est déjà utilisé dans les inscriptions pour désigner les « [feuilles] vierges ». Il s'agit manifestement d'une abréviation de *rikatapattra*, ou de son équivalent khmer *slik rikta*, « feuilles vierges », expression conservée en moderne pour désigner « des feuilles de palmier servant d'ôles » (*slik tir* ; POU 2004, s. v., p. 403⁶⁹). Le fait d'utiliser un composé sanskrit pour désigner cette fonction n'est pas très surprenant : c'est en effet le cas de plusieurs catégories de serviteurs, sans qu'il soit possible de dire si cet usage reflète l'emploi d'un vocabulaire emprunté aux traités indiens, une importance hiérarchique desdites catégories, ou une simple élégance d'auteur.

Dans le cas de *pattrakāra*, on serait pourtant tenté de privilégier l'une des deux dernières hypothèses, car il semble qu'une expression khmère préexistait à l'usage de ce composé. En effet, l'inscription K. 137 comprend, au VI^e de l'ère *śaka*, une catégorie de serviteurs qualifiés de *tmir slik*, littéralement « qui coud les feuilles » (l. 15 ; IC II, p. 115). Si, comme le suppose Saveros Pou, *pattrakāra* est bien équivalent à cette expression (1984, p. 147), on aurait non seulement le remplacement d'une expression khmère par une expression sanskrite, mais aussi une information supplémentaire sur la tâche en question. Le conditionnement des ôles ne requiert pas vraiment de « coutures », à moins de considérer comme telles les cordelettes reliant les feuillettes entre eux. Il est toutefois plus convaincant de supposer, comme Saveros Pou (*ibid.*), que la tâche de ces serviteurs était de coudre des feuilles afin de fabriquer des objets, les toits de palmes que requièrent certains bâtiments en matériaux légers, par exemple, mais surtout les *kandon* destinés à contenir des aliments. On notera que Saveros Pou considère que, les *tmir slik* de l'inscription K. 137 étant des femmes (*ku*), il est vraisemblable qu'elles étaient « employées à faire des *kandon* pour les besoins quotidiens ». En fait, cette liste comprend également des enfants des deux sexes, dont des *lān sī*, et donc de jeunes hommes. De plus, il suffit de reprendre les listes de personnel de Lolei pour constater que les *pattrakāra* comprenaient également des hommes adultes.

⁶⁹ Ces feuilles vierges pouvaient également être en métal, et étaient rassemblées en *kaṃvi*, comme en témoigne l'inscription K. 444 B (l. 20 ; *śaka* ; IC II, p. 64 & POU 1992, p. 14).

Il faut encore signaler ici une troisième expression, parente de la précédente, *tmir sñak* ; il s'agit encore une fois d'une catégorie de personnel, ne comprenant qu'un homme (*va*) dans cet exemple (K. 129, l. 4 ; VI-VII^e *śaka* ; IC II, p. 83). Dans son dictionnaire, Saveros Pou a proposé de corriger la lecture *sñak* en *slak*, et de la considérer comme une simple variante de *slik*. Outre le fait que la lecture de Cœdès était correcte (estampage EFEO n. 8), ce terme est attesté à plusieurs reprises dans les inscriptions. Il a d'abord posé des problèmes d'interprétation à George Cœdès, mais une occurrence de *sñak vinau* et donc de *sñak* d'« oranger de Malabar » (*Aegle marmelos*) l'a convaincu qu'il s'agissait de feuilles (K. 878, l. 13-14 ; 818 *śaka* ; IC V, p. 89).

Nous nous trouvons donc encore une fois en présence d'un « coureur de feuilles », sans pouvoir préciser quel objet il réalisait, ni quel type de feuilles il cousait. En effet, le terme *sñak* est probablement aussi général que *slik*. On notera que les feuilles de *vinau* de K. 878 n'ont par exemple rien de commun avec des palmes (DY PHON 2000, p. 11, et n° 29 p. 62).

Pourtant, l'inscription K. 989 révèle bien l'expression *cmam sñakk*, « gardiens de feuilles » (l. 8 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 56), que l'on serait tenté de rapprocher de *chmām vraḥ pañji*, « gardien des registres royaux » (K. 158 A, l. 3 ; XI^e *śaka* ; IC II, p. 99, 105). Ce texte est très lacunaire et difficile à interpréter, mais il est peu probable que la valeur des *kandon* implique qu'on les garde ; il est donc vraisemblable que *sñak* désigne ici des ôles.

En revanche, l'inscription K. 263 invite à une autre conclusion :

... *pratidina nu 'us nu sñak nu patraśākha pratidina tamrvāc... mahānasa patrakāra gho bhīma neḥ gi 'nak ta paṃre prati[dina]...* (l. 52-54 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 128-138)
 « ... quotidiennement avec le bois à brûler, les feuilles, les branches feuillues⁷⁰, quotidiennement, l'inspecteur...le cuisinier, le fabricant de feuilles, *gho* Bhīma, ceux qui servent quotidiennement... »

Ce passage est encore une fois très lacunaire, mais si le bois à brûler peut être associé à la fonction de cuisinier, ne peut-on relier les feuilles et les intrigantes « branches feuillues » à la fonction de fabricant de feuilles, ce qui renforcerait un peu l'hypothèse d'une équivalence entre *tmir sñak* et *patrakāra* ? Par ailleurs, la présence de ces *sñak* aux côtés de bois à brûler (*'us*) dans une liste de produits destinés au culte

⁷⁰ Ou « branches (d'arbres) à feuilles » selon Cœdès, qui supposait qu'il s'agissait de branches de lataniers (IC IV, p. 138, n. 6).

quotidien n'est-elle pas un peu étrange s'il faut considérer qu'il s'agit d'ôles vierges plutôt que de récipients de service en feuilles ? Enfin, on constate que dans nombre d'occurrences, à commencer par les inscriptions de Lolei, les fonctions ou les listes de cuisiniers (*mahānasa*) et de fabricants de feuilles (*pattrakāra*) sont citées l'une après l'autre. Ceci n'est peut-être dû qu'au fait que ces serviteurs avaient des statuts équivalents, mais on peut également penser que leurs fonctions étaient associées, ce qui privilégierait encore l'identification des *pattrakāra* à des fabricants de *kandoñ*.

Ainsi, il est difficile de tirer une conclusion définitive. Cependant, l'hypothèse d'une équivalence entre les fonctions de « couseurs » et celles de « fabricants de feuilles » nous semble très vraisemblable. De plus, il nous semble que certains indices incitent à penser qu'il s'agissait plutôt de « fabricants d'objets en feuilles » dédiés au service du dieu, bien qu'aucun de ces objets ne soit évoqué dans les inscriptions et qu'il serait bien difficile d'en identifier les restes en fouilles. Naturellement, l'interprétation « ôle » était liée à une activité plus noble, plus intellectuelle et donc plus proche de l'image que l'on souhaite se faire d'un temple, mais le fait de nourrir, tant le dieu que le personnel du temple, était également indispensable et même plus systématique que la copie de manuscrit ; on peut alors facilement imaginer que cette activité requérait la présence de fabricants de *kandoñ* à demeure.

La céramique dans les inscriptions

Au contraire des objets en feuilles ou en métal, la céramique est, comme on le sait, très bien attestée en fouilles. Les sources épigraphiques et archéologiques se complètent donc assez bien, car la céramique n'est presque jamais explicitement citée dans les inscriptions. À notre connaissance, une seule occurrence de *ti*, « la terre », est utilisée pour la désigner : *vaudi mva y ti*, « un *vaudi* en terre ». Cette rareté de mention dans l'épigraphie peut d'abord s'expliquer par le fait qu'il s'agissait d'un matériau trop commun, même lorsqu'il était importé. Ceci est d'ailleurs également l'un des facteurs expliquant les témoignages relativement nombreux de vases complets retrouvés en fouilles. Cependant, bien que non cité, ce matériau n'est peut-être pas aussi absent des inscriptions qu'on ne le pense habituellement.

En premier lieu, on peut s'attendre à ce que les noms de certains objets les associent directement à un matériau particulier. Selon Saveros Pou, ce serait par exemple le cas, pour la céramique, de *cān*, emprunt au chinois désignant une « assiette en céramique » (2004, s. v., p. 163) ; malheureusement, ce terme n'apparaît que comme

anthroponyme dans le corpus.

Son interprétation de *bhājana* est en revanche plus discutable : « grands plateaux en métal, probablement à pied, dans lesquels on dépose d'autres plats » (*ibid.*, p. 353). Cette définition nous semble d'abord bien précise pour un terme ne désignant en sanskrit que des « récipients » de façon très large. Il est naturellement possible que les khmers aient utilisé ce terme pour nommer un objet précis. Cependant, plusieurs indices laissent supposer que ce terme était susceptible de désigner une grande variété de forme. On sait que des modèles de différentes tailles sont évoqués dans les inscriptions (cf. p. 129), et que certains étaient munis de couvercles (*bhājana II garop II* ; K. 415, l. 4 ; 799 *śaka* ; IC V, p. 86). De même, il n'est pas évident d'affirmer qu'ils étaient « probablement à pied », une occurrence précisant qu'un *bhājana* était accompagné d'un support (*bhājanadhāra* ; K. 263 D, l. 8 ; 906 *śaka* ; cf. p. 121). En ce qui concerne le matériau, le fait d'associer systématiquement au métal le terme *bhājana* nous semble également imprudent, et même formellement contredit par au moins une occurrence de l'inscription K. 125 : *bhājana jhe māgha mvāy*, « un récipient en bois de Māgha »⁷¹.

On peut alors se demander s'il est opportun de considérer que les vases dont le matériau n'est pas précisé étaient systématiquement en métal. Dans l'inscription K. 947, par exemple, il ne fait aucun doute que les récipients ovoïdes de poids équivalents, énumérés aux lignes 4 à 6 de la face A, étaient tous en métal, bien que le matériau (*hanir*) ne soit mentionné que dans un seul cas (cf. p. 536-538). Cependant, nous disposons également de nombre d'exemples où poids et matériaux n'étaient pas précisés, et pour lesquels le doute reste permis.

Il reste assez peu de matériaux à évoquer ici. On aura remarqué l'exemple d'un vase en bois (*jhe*), mais il s'agit d'un cas exceptionnel. Les deux seuls autres objets en bois mentionnés dans les inscriptions sont : un *phuru*, objet en bois non identifié à revêtement (*snāp*) d'argent et d'or (K. 669, face C, l. 21, 894 *śaka* ; IC I, p. 170) ainsi que deux *kāṣṭha-drava*, composé sanskrit désignant « une gouttière ou un égouttoir en bois », selon Cœdès (K. 262 S, l. 17 ; IC 4, p. 112 ; 115, n. 3). Ce terme, qui pourrait désigner une rigole d'écoulement, a au moins le mérite de fournir un exemple de l'utilisation du sanskrit *kāṣṭha* à la place de *jhe* dans une liste d'objets en khmer. La

⁷¹ Cœdès avait omis de traduire *bhājana*, ce qui explique sa traduction « un arbre Māgha » ; ce don aurait été aussi surprenant qu'inhabituel (K. 125, l. 13 ; 923 *śaka* ; Cœdès 1928 [b], p. 142-143).

nature des dons ne se prêtait pas vraiment à l'utilisation de ce matériau. Pourtant, comme dans le cas de la céramique, il faut tout de même ajouter à cette liste un certain nombre d'objets dont la nature même impliquait l'utilisation de bois (charrettes, palanquins, etc.) ; dans ce cas, les matériaux ne sont pas précisés. Ceci illustre bien que le fait que le matériau ne soit pas précisé, indique qu'il paraissait évident à l'auteur, et non qu'il était en métal.

Faune

Claude Jacques s'est interrogé à deux reprises sur le sens de *karās*, qui n'apparaît qu'à deux reprises dans l'inscription K. 1034 D (l. 14, 24 ; 817 *śaka* ; 1970, p. 82, n. 20, 85, n. 1). Saveros Pou a proposé d'y voir un équivalent du moderne *krās* (POU 2004, s. v., p. 94). *Krās* désigne à la fois une espèce particulière de grosses tortues de mer (*Chelone Imbricata*) et des peignes « à fine denture des deux côtés » (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 608, 816) ; selon Saveros Pou, il s'agirait donc de la carapace de cet animal et, par extension, de « peignes faits de cette carapace ».

Les deux occurrences de K. 1034 D apparaissent dans une liste de biens, et pourraient témoigner de ces deux usages. Dans la deuxième occurrence, *nū karās I*, *karās* est manifestement un matériau. On comprendra donc : « (un récipient de type) *nū* en écaille de tortue ». Dans la première en revanche, *karās prāk I*, il désigne apparemment un objet et donc, peut-être, « un peigne en écaille de tortue et argent ».

Dans plusieurs occurrences, le terme *mayūra*, « le paon, ses plumes » en sanskrit, est utilisé seul pour désigner un objet parfois équipé d'un manche d'or (*kanakadaṇḍa*). Il est mentionné tant dans les listes de biens, que comme distinction conférée par le roi aux fonctionnaires méritants⁷². La traduction proposée par Cœdès est alors en général « [éventail en] plumes de paon » (par ex. CŒDÈS & DUPONT 1943, p. 194). Il est vrai que l'aspect même d'une roue de paon invite bien à penser à un éventail, d'autant que l'un des éventails relevés par George Groslier dans les bas-reliefs d'Angkor Vat a effectivement l'air d'être fait de ce matériau (ill. 14.Q, p. VII ; 1921, p. 80, fig. 48-Q). Pourtant, cette interprétation est discutable.

⁷² Par ex. *mayūra I*, « 1 (objet en) plumes de paon » (K. 415, l. 4 ; 799 *śaka* ; IC V, p. 86) ou *māyūra kanakadaṇḍa vyar*, « deux (objets en) plumes de paon à manche d'or » (K. 194 A, l. 30 ; 1041 *śaka* ; CŒDÈS & DUPONT 1943, p. 142).

En effet, lorsque la nature d'objets en plumes de paon est précisée dans les inscriptions, il s'agit le plus souvent de parasols (*chattra*). C'est par exemple le cas dans l'inscription K. 669 C : *mayūrachatra prāk II*, « 2 parasols en plumes de paon, en argent » (l. 20 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170) ou, en sanskrit, dans la stance XIX de l'inscription K. 156 (IX^e *śaka* ; IC V, p. 179). La traduction « parasol » pourrait donc mieux respecter les témoignages épigraphiques dont nous disposons. Pourtant, l'inscription K. 323 évoque un don « d'éventails, de parasols, et d'[objets] en plumes de paon » (*vyajanacchatramāyūra* ; st. 61 ; 811 *śaka* ISCC, p. 399, 408). Faut-il alors considérer que nous avons là deux sortes d'éventails ou de parasols, ou encore un autre objet en plumes de paon ? Il pourrait s'agir par exemple d'un chasse-mouches, si l'on en croit le chapitre consacré aux caractéristiques des instruments de culte du *Dīptāgama*⁷³, ou encore de bannières, comme dans la stance XXIX de l'inscription K. 273 (*māyūra* ; 1108 *śaka* ; CÉDÈS 1906, p. 54, 74). On gardera donc pour l'instant la traduction prudente « (objet en) plumes de paon » pour les cas dans lesquels *mayūra* est isolé.

Il y a peu à dire sur l'ivoire. Le khmer *vruk*, *vrvak*, « défenses d'éléphant, ivoire », est utilisé dans l'essentiel des occurrences, mais on notera que son équivalent sanskrit *danta* lui est préféré dans les inscriptions K. 275 et K. 276. Il est alors utilisé dans le composé *sarvadanta*, « tout en ivoire ». Si l'on en croit Zhou Dagan (cf. p. 55), ce matériau devait être relativement courant au Cambodge. Dans l'épigraphie, il n'est pourtant attesté que par une quinzaine d'objets, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir par ailleurs : chasse-mouches, instruments de musique, couteau, etc.

Dans le même ordre d'idée, alors que les rhinocéros sont bien attestés au Cambodge jusqu'à la fin du XIX^e siècle et sont assez présents d'un point de vue iconographique en tant que monture d'Agni, le Feu (ill. 15, p. VII & POU 1983, p. 3), le terme les désignant n'est apparu que très récemment dans l'épigraphie.

Saveros Pou avait d'abord cru pouvoir le reconnaître dans l'inscription K. 571, dans le toponyme *vrah anrāy ralmās*, en y voyant un équivalent du moderne *ramās*

⁷³ Il prescrit en effet l'utilisation de plumes de paon tant pour l'éventail que pour le chasse-mouches, ce dernier pouvant également être fait en poil de yak (*Dīptāgama* 94.323-329, DAGENS 2009). Il faut toutefois reconnaître que l'usage de crin est systématique pour les représentations de chasse-mouches dans les bas-reliefs (ill. 14, p. VII).

(K. 571, l. 7 ; X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 111 ; ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 728). Cependant, un nouvel examen de l'estampage EFEO n. 422 permet de proposer la lecture *rlaṃ mās* au lieu de *ralmās*, qui contredit cette identification.

L'inscription K. 947 pallie enfin cette lacune : on y relève en effet un couteau (*kaṃpyat*) au manche (*toṅ*) en corne (*knāy*⁷⁴) de rhinocéros (*rmmās*) » (K. 947 A, l. 19 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Pour reprendre les termes de Saveros Pou à propos de K. 571, cette occurrence met fin à l'énigme que posait l'absence de ce terme dans l'épigraphie du Cambodge. On notera toutefois que le commerce de la corne de rhinocéros, sinon son utilisation à des fins artisanales, n'est pas réellement une nouveauté, puisque les cornes sont mentionnées parmi les productions khmères de valeur par Zhou Dagan (§ 19, PELLIOU 1951, p. 26-27).

I.2.3. Provenance

« (Le Pays [Fou-nan]) produit de l'or, de l'argent, du cuivre, de l'étain, du parfum d'aloès, de l'ivoire, des paons, des martins-pêcheurs, des perroquets de cinq couleurs. »

YAO SSEU-LIEN, *Histoire des Leang*, k. 54, trad. Paul Pelliot (1903, p. 263).

« Dans les montagnes, il y a beaucoup de bois rares. [...] Les oiseaux précieux, les animaux étranges sont innombrables ; les produits de valeur sont les plumes de martin-pêcheur, les défenses d'éléphant, les cornes de rhinocéros... »

« Ce pays ne produit, je crois, ni or ni argent ; ce qu'on y estime le plus est l'or et l'argent chinois... »

ZHOU Dagan, § 19, « Les productions » et § 21, « Les marchandises chinoises que l'on désire », trad. Paul Pelliot (1951, p. 26-28).

À huit siècles d'intervalle, l'*Histoire des Leang* (502-556) et les mémoires de Zhou Dagan s'entendent pour confirmer la production, au Cambodge, de l'essentiel des matériaux non métalliques que nous avons évoqués, et font même regretter que les inscriptions ne donnent aucune indication sur la destinations des plumes de martin-pêcheur qui avaient un tel succès auprès des auteurs Chinois.

En revanche, leur position est très différente concernant la production de métaux. Considérant l'importante quantité de métal nécessaire à la fabrication des biens précieux évoqués dans les inscriptions ou représentés en bas-relief, on serait plutôt tenté de supposer que l'auteur du texte le plus ancien était mieux informé, ou que Zhou Dagan était induit en erreur par une importante demande khmère en métaux précieux chinois.

⁷⁴ *knāy*, *knāy*, *knāy*, « qui gratte, fouille », est utilisé en moderne pour désigner des défenses de sanglier ; le terme utilisé aujourd'hui pour la corne de rhinocéros est *kuy* (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 275).

Comme le souligne Bruno Dagens, nous disposons de peu de données archéologiques portant sur l'exploitation du sous-sol au Cambodge à date ancienne (DAGENS 2000, p. 126-127). Jean Boisselier supposait que la péninsule indochinoise a utilisé presque toujours la même quantité de métaux, réemployés au cours de son histoire jusqu'à la période moderne et que « sa répartition entre les divers royaumes variait en fonction des déplacements d'hégémonie » (1967, p. 278-280). Cette hypothèse n'est pas recevable. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer les importations de métaux évoquées par Zhou Daguan ou même le nombre croissant de fondations importantes et de plus en plus richement dotées, si l'on en croit les inscriptions conservées. Par ailleurs, comme le faisait remarquer Christophe Pottier à propos des couvertures en plomb, il est peu probable qu'un souverain du Cambodge « pouvait se permettre pour se loger sous du plomb, de n'être soumis ni aux aléas de ses campagnes militaires, ni aux contingences irrégulières du réemploi » (POTTIER 1998, p. 196).

On sait que tous les métaux évoqués précédemment se trouvent en Asie du Sud-Est, et même pour la plupart au Cambodge, bien qu'en quantités plus ou moins importantes⁷⁵ (FROMAGET 1941, p. 113-129). Ainsi, un certain nombre de gisements d'or et d'argent ont été identifiés à moins de 100 km au nord et au nord-ouest d'Angkor. Malheureusement, même si des traces d'anciennes exploitations ont également été relevées, elle n'ont pas encore été datées à ce jour (POTTIER 1998, p. 196 & DOTTIN 1971, p. 33 ; ill. 17, p. VIII). En ce qui concerne l'or, le problème sera même insoluble à long terme dans le cas de certaines exploitations, car il semble qu'une grande partie des gisements sont alluvionnaires et étaient exploités à échelle modeste par les villageois. Il s'agissait en tout cas de l'essentiel de l'exploitation en Asie du Sud-Est au début du XX^e siècle (FROMAGET 1941, p. 127) et ces sites de production seront difficiles à localiser.

Le seul gisement de métal dont l'exploitation soit bien attestée à date ancienne concerne le fer dans la région du Prah Khan de Kompong Svay ou, plus précisément, du Phnom Dek « la montagne de fer ». En effet, cette région ne manque pas de témoignages archéologiques prouvant une importante activité de production du fer, au moins au cours de la période angkoriennne (JACQUES 2004, p. 257-297 ; ill. 18, p. IX).

⁷⁵ En ce qui concerne le plomb, par exemple, il semble qu'un approvisionnement strictement local est peu probable (POTTIER 1998, p. 196).

L'épigraphie n'apporte que peu d'enseignements au sujet de l'exploitation minière. Le sanskrit *ākara* est à notre connaissance le seul terme susceptible, dans les inscriptions, de désigner les mines. Cependant, comme tant d'autres mots sanskrits, ce terme a un sens assez large, et désigne notamment « une source de revenus »⁷⁶ ; il est très fréquemment utilisé dans le composé *bhūmyākara* qui est en général interprété comme les « revenus de la terre » ; c'est le cas par exemple dans l'inscription K. 70 B, où il apparaît dans une énumération de biens (*dravya*) offerts à une divinité (l. 5-7 ; IX^e *śaka* ; IC II, p. 58) : *mās prak dhātu ta dai ti taṃryya 'seḥ krapī thmur khñuṃ sruk sre bhūmyākara dravya phoṇ*, « or, argent, et autres métaux, éléphants, chevaux, buffles, bœufs, esclaves, villages, rizières, revenus de la terre et tous les autres biens ». Dans ce composé, le sens est probablement plus large que celui que nous recherchons. S'il désigne potentiellement les ressources du sous-sol, on peut aussi considérer qu'il recouvre les plantations – notamment d'arbres fruitiers par opposition à *sre*, « les rizières, les champs » – et l'exploitation forestière de ladite terre.

George Cœdès a également privilégié la traduction « ressources » dans l'inscription K. 107, dans laquelle *ākara* est associé, seul cette fois, à une terre du nom de *Pin Stuk Cik* (K. 107, l. 6 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 38). Quand on sait que *pin* peut désigner un marais et *stuk* un étang, on comprend que Cœdès n'ait pas été tenté d'associer ce toponyme à une mine. Son sens peut être encore plus éloigné des « ressources de la terre : on le retrouve ainsi avec l'orthographe *'ākra* dans l'inscription K. 561, dans laquelle il constitue l'en-tête d'une liste de prestations de denrées et où il semble prendre le sens de « redevance » (K. 561, l. 8 ; 603 *śaka* ; IC II, p. 39).

Enfin, la seule inscription dans laquelle il soit clairement question de mines provient du Prasat Pram, dans la région de Koh Ker. La stance XXVII de ce texte (K. 180) rapporte les donations destinées à l'entretien de deux *liṅga* nouvellement créés et mérite d'être citée ici (869 *śaka* ; CŒDÈS 1913 [a], p. 20, 24) :

*gāṃ sanāgāṃ samahiṣāṃ sadāsīdāntadāsakām
rairūpyaratnatāmṛāḍhyāṃ sakṣetrām eṣu so diśat ||*

« Il leur consacra une terre pourvue d'éléphants, de buffles, d'esclaves mâles et femelles, de taureaux apprivoisés, riche en trésors, en argent, en pierres précieuses, en métaux, contenant des terrains cultivés. »

⁷⁶ MW : « accumulation, abundance, multitude, a rich source of anything, place of origin, origin ».

Cet extrait se passe de commentaire, mais il faut rappeler qu'il est d'autant plus intéressant que des prospections conduites par Christophe Pottier dans la région d'où il provient ont fait état de la découverte d'un grand nombre d'objets en plomb provenant de pillages et de « la présence éventuelle d'un filon de plomb » à proximité du Prasat Pram (POTTIER 1998, p. 197). Bien que le plomb ne soit pas explicitement cité dans la stance XXVII, cette information viendrait bien confirmer la présence de gisements exploités dans cette région.

Il est également intéressant de reprendre la stance XLV de ce texte qui invite peut-être à reconsidérer le sens du composé *bhūmyākara* (*ibid.*, p. 21, 25) :

bhūmyākarakṣetrayutaṃ sadāsagrāmādy ahaṃ yad vyataran tad asmin ☸ ☸
bhadrodayeṣe praharanti ye tu te rauravaṃ yāntu kulena sārddham ☸ ||

« Que ceux qui prendraient tout ce que j'ai donné à ce Bhadrodayeśa, terres, mines, champs, serviteurs, villages, etc ; que ceux-là aillent dans le Raurava avec leur famille. »

Probablement influencé par la mention de terres riches en métaux de la stance XXVII, Cœdès a interprété le composé *bhūmyākara* comme un *dvandva* : « des terres et des mines » ; cette hypothèse est évidemment séduisante et inviterait peut-être à reconsidérer les autres occurrences de ce composé. Cependant, si l'on fait un parallèle avec l'énumération de K. 107, il est tout aussi envisageable de le considérer comme un *tatpuruṣa* désignant « les revenus de la terre » au sens large, *kṣetra*, « les champs », en particulier « les rizières » correspondant au khmer *sre*. De toute évidence, il s'agit ici d'une simple formule résumant tous les biens du dieu dans une formule comminatoire, et le but n'était donc pas, a priori, de rappeler les ressources minières précédemment évoquées.

I.3. Entre matériau et décor, les gemmes

Ut nihil instituto operi desit, gemmae supersunt et in artum coacta rerum naturae maiestas, multis nulla parte mirabilior.

« Pour que rien ne manque à l'ouvrage que nous avons entrepris, il nous reste à parler des pierreries ; la majesté de la nature s'y concentre en abrégé, et beaucoup trouvent qu'en aucun domaine elle n'est plus admirable. »

Pline, *Histoire naturelle*, XXXVII.I.1 (trad., E. de SAINT-DENIS 1972, p. 33).

Comme dans le cas des métaux précieux, les gemmes interviennent à deux niveaux dans les donations faites aux divinités. Ainsi, dans l'inscription K. 352 N le terme *ratna* apparaît dans une liste de biens (*dravya*) comprenant des esclaves, du bétail, de l'or, de l'argent et des objets de culte (l. 8-9 ; 800 *śaka* ; IC V, p. 128, 130) ; dans ce cas, il désigne peut-être des pierres précieuses non montées et données au temple en qualité de trésor :

... *thmur śata mvāy 20 10 ratna mās prāk svok (9) vaudī* ...

... 130 bœufs, des gemmes, de l'or, de l'argent, des plateaux, des *vaudi*...

En revanche, dans la liste de matériaux destinés à la fabrication d'ustensiles de culte de l'inscription de Preah Khan que nous avons déjà évoquée, apparaissent 97 328 gemmes, « à commencer par des rubis » (*ratnāni padmarāgādīny*) et 169 222 perles (*muktāphala*) (K. 908, st. CLI, CLII ; 1114 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 281, 298).

D'une manière générale, c'est effectivement en tant que « matériaux » que les gemmes apparaissent le plus souvent dans les listes de biens. Naturellement, l'épigraphie ne livre que peu d'exemples d'objets entièrement constitués de gemmes ; il s'agit majoritairement de statues de culte : *ratnaliṅga*, un « *liṅga* de gemme »⁷⁷, *maṇiśiva*, « un Śiva fait de gemme » (K. 560, l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 37)⁷⁸. La nature de la roche est rarement précisée, à l'exception d'une occurrence mentionnant un *sphaṭikaliṅga*, « un *liṅga* de cristal de roche » (K. 136, l. 23 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286). Pourtant, même dans ce cas, un doute subsiste. Dans la tradition indienne, *sphaṭika*, qui désigne en sanskrit le cristal de roche d'une manière générale, est souvent réparti entre deux catégories que nous présenterons plus loin. Cependant, certains traités de gemmes indiens considèrent que *sphaṭika* embrasse l'ensemble des principales

⁷⁷ Cædès propose de voir dans ce *ratnaliṅga* un « *liṅga* orné de pierres précieuses » (K. 91 D, l. 3 ; XI^e *śaka* ; IC II, p. 133, n. 4), mais « *liṅga* de gemme » nous paraît préférable.

⁷⁸ On notera toutefois que *maṇiśiva* est ici le nom d'une divinité ; il n'est donc pas évident qu'il soit fait référence au matériau de la représentation de Śiva

gemmes, à l'exception du diamant, de la perle et du corail (FINOT 1896, p. XLVII). Il reste donc possible qu'il ne désigne pas spécifiquement le cristal de roche, mais plus généralement des gemmes, comme *ratna* ou *maṇi*.

En dehors de représentations de divinités, deux exceptions notables ont été relevées. La première est un couteau mentionné dans l'inventaire de l'inscription K. 947 A, dont il est précisé que le manche est, là encore, en *sphaṭika* (*kamṇyat toṇ sphaṭika* ; l. 20 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Le deuxième cas est plus incertain : le composé *sūryakānti*, « une pierre de soleil », qui désigne l'une des deux variétés particulières de cristal de roche que nous venons d'évoquer, apparaît dans la liste de biens de l'inscription K. 669 C⁷⁹ après une conque, 100 gemmes *ardhamāṇika* et 4 saints *cakra*. Il pourrait naturellement s'agir d'un simple don de gemme, mais le fait qu'il soit offert seul et le contexte même, invitent plutôt à y voir un objet indépendant dont la fonction serait liée à la nature même du matériau. Sans anticiper sur la question de l'équipement lié au rituel du Feu, on signalera que ce terme est précisément employé pour désigner la pierre dont certains traités de rituel prescrivent l'emploi pour faire naître le feu (cf. p. 341-342).

Il est possible que d'autres minéraux aient été utilisés pour façonner des objets, mais malgré l'incertitude qui porte sur *sphaṭika*, le fait que les rares occurrences précises mentionnent le cristal de roche n'a rien d'étonnant, car peu de gemmes fournissent des blocs de taille suffisante à l'état naturel pour de telles réalisations.

Les découvertes archéologiques corroborent bien l'impression laissée par l'épigraphie. En effet, si quelques *liṅga* en saphir apparaissent ponctuellement sur le marché de l'art, leur authenticité reste sujette à caution et les rares exemples provenant de fouilles officielles dont nous disposons sont en cristal. Un exemple de petite taille installé sur un piédestal en bronze en est notamment conservé au Musée national de Phnom Penh (ill. 20, p. X).

En dehors de cela, peu d'objets en pierre fine nous sont connus. On notera toutefois qu'un certain nombre de lentilles en cristal ont été retrouvées dans des dépôts de fondation⁸⁰. Il ne s'agit sans doute là que d'exemples des gemmes utilisées dans ces

⁷⁹ Pour *sūryakānta* selon Cœdès (l. 15 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 183, n. 9). Une autre occurrence apparaît dans l'inscription K. 277 N, mais le texte est malheureusement très lacunaire (l. 16 ; X^e ; *śaka* ; IC IV, p. 155).

⁸⁰ Par exemple dans un dépôt de fondation du Bayon ; ill. 21.3, p. X, inventaire DCA 7644 G1.

dépôts⁸¹, comparables, malgré leur taille particulière, aux sphères de cristal et autres gemmes conservées au musée archéologique de Phimai (*MNP*, p. 47). Cependant, il est tentant de faire un rapprochement entre cette forme particulière et les pierres utilisées pour le rituel du Feu ; malheureusement, nous ne disposons plus d'exemples permettant de vérifier leurs propriétés optiques, mais qu'il s'agisse ou non de loupes proprement dites, il reste intéressant de noter que les khmers disposaient bien de telles formes en cristal de roche et, probablement, de la capacité technique pour les réaliser.

Quoi qu'il en soit, ces objets « faits de gemmes » restent des cas relativement isolés et c'est plus précisément comme éléments du décor que les pierres fines ou précieuses étaient utilisées. Ceci explique le nombre relativement limité de pierres mentionnées, car le décor des objets est rarement décrit en détail.

Cette destination ornementale des gemmes est particulièrement sensible dans les formulations et le vocabulaire utilisés pour les évoquer. On peut distinguer essentiellement cinq cas :

- Le verbe *tāṃ*, « ficher, planter, cultiver, incruster » (POU 2004, s. v., p. 246) apparaît à plusieurs reprises dans des expressions du type « (ti) *tāṃ* (*ratna*/nom de pierre) *ta gi* ». Par exemple, dans l'inscription K. 136, (l. 13, 15 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285) : *vāhurakṣa ti tāṃ ratna ta gi daṇṇepa padmarāga*, « brassard incrusté de pierres précieuses à commencer par du rubis » ; *kaṅkana tāṃ padmarāga ta gi*, « bracelet incrusté de rubis ». On notera que, dans l'expression *tāṃ sarvaratna ta gi* (K. 194 A, l. 31 ; B, l. 1 ; 1041 *śaka*), *tāṃ* est successivement traduit par « incrusté » et « orné » par Cœdès et Dupont (1943, p. 142-148). Nous retiendrons la première de ces traductions, qui reflète mieux le sens de ce verbe, tout en permettant de le distinguer de l'expression suivante.

- Le deuxième verbe utilisé est *vnāk*, dans l'expression « *tmo pi vnāk ta gui* (nom d'objet, nombre) », qui n'apparaît qu'une fois dans l'inscription K. 21 (VI^e siècle *śaka*). Cœdès traduit alors par : « pierre pour orner (l'objet) : (nombre) », et précise que *vnāk* est un dérivé de *vāk*, mod. *pāk*, « porter, mettre » (IC V, p. 6, n. 1).

- On aura remarqué que dans les deux cas précédents, nous ne traduisons pas explicitement *ta gi/gui*, qui alourdirait la traduction française (« incrusté de pierre dessus », « pierre pour porter/ornier dessus »). Pourtant l'expression « (*ratna*/nom de

⁸¹ Cf. p. 69-70.

Pierre) *ta gi* », « (avec) des (gemmes/nom de pierre) dessus », est à la fois la plus simple et la plus fréquemment utilisée dans les inscriptions. Il est vraisemblable qu'il ne s'agit en fait que d'une simplification de la première expression et que l'on puisse alors restituer : « [*tām*] (nom de pierre) *ta gi* ». Saveros Pou traduit *cancyan I nīla ta gī* – littéralement « une bague (avec) un saphir dessus » – par « une bague sertie de saphir », traduction qui, pour être plus libre, n'en reste pas moins satisfaisante (K. 1085, l. 18 ; 915 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 120-121) ; cette formulation admet une variante dans laquelle la variété de la pierre est précisée après, notamment dans K. 947 A : *tanlap mās I nu tmo ta gi vīra*, « une boîte en or avec (des) pierres *vīra* dessus » (l. 11 ; cf. p. 536).

- L'expression *le gi* vient renforcer l'idée que ces pierres ne sont pas seulement placées « sur » les objets qu'elles ornent, mais bien « au-dessus » d'eux⁸². On n'en connaît que deux occurrences, dans l'inscription K. 669 C : *maṭṭa I padmarāga le gī*, « une coiffe avec un rubis au-dessus » et *jlvāñ II ratna le gī II*, « deux piques avec deux gemmes au-dessus » (l. 2 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 169). On notera que l'expression (nom de pierre) *ta gi* est également employée dans ce texte ; on peut alors se demander si l'emploi de *le gi* est une simple variante ou s'il donne au contraire une indication supplémentaire, impliquant une position dans la partie supérieure de l'objet.

- Enfin, on relève une expression équivalente avec l'unique occurrence de l'utilisation du sanskrit *hāra* dans le sens « qui porte », dans l'expression *cancyān hāra ta gi thmo sarvvaratna 100 80 10 5*⁸³, qui désigne « (une/des) bague(s) portant dessus 195 gemmes de toutes sortes » (K. 1198 A, l. 31 ; 936 *śaka*). Le nombre de gemmes inciterait plutôt à supposer qu'il s'agissait de plusieurs bagues, mais il reste surprenant que le nombre n'en soit pas précisé. S'agissant d'une parure de divinité, peut-être doit-on songer à une bague de très grande taille.

À ces expressions, on peut ajouter l'emploi du terme *thpvañ*, « tête », dans le cas particulier d'une bague : *aṅgulyaka thpvañ* [nom de pierre], soit littéralement, « une bague à tête de [nom de pierre] », usage qui n'a été relevé que dans une occurrence dans l'inscription K. 523 dont la lecture reste très incertaine⁸⁴.

⁸² *le* : « qui est en amont, supérieur. Au-dessus, sur, en amont ».

⁸³ Saveros Pou a lu *cancyān hāra ta gi thmo sarvvarat I nān jyāñ liñ 10* et traduit « une bague *hāra* sertie de diverses gemmes pesant 1 *jyāñ* et 10 *liñ* » (*NIC* II-III, p. 244, 251), mais sa lecture nous semble incorrecte (estampage EFEO 1654).

⁸⁴ *aṅgulyaka thpvañ* [nom de pierre] (K. 523 B, l. 22 ; 1040 *śaka* ; *IC* III, p. 138, 140 ; estampage EFEO n. 481) : Cœdès avait cru pouvoir lire le terme *amrakata* et l'interprétait comme une variante de

En khmer moderne, l'équivalent de l'angkorien *thpvañ*, « tête » (mod. *thpūñ*), désigne également la pierre précieuse elle-même, que ce terme soit seul ou accompagné de *thmo* (mod. *thma*, « pierre » ; ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 625). La pierre précieuse fixée sur une bague est alors désignée par *thpvañ cancian* (mod. *thpūñ ciñcīten*, *ibid.*, p. 204), *cancian* signifiant « bague ». On notera également que le khmer distingue la pierre montée sur une bague de la partie métallique dans laquelle elle est sertie (mod. *kracāp ciñcīten*), contrairement au français qui rassemble pierre et monture sous le terme « chaton »⁸⁵.

A priori, *thpvañ* n'est jamais utilisé en khmer ancien pour désigner une pierre précieuse et n'a donc probablement pris ce sens en moderne qu'en référence aux pierres montées sur « la tête » des bagues⁸⁶. On pourra alors traduire *aṅguliyaḥka thpvañ* [nom de pierre] par : « une bague à chaton de [nom de pierre] »⁸⁷.

I.3.1. *ratna*, inventaire des gemmes

Avant de donner le détail des pierres mentionnées dans les inscriptions, il est intéressant de présenter les traités de gemmes indiens qui permettront d'en structurer la présentation. Nous nous efforcerons de dégager ici les témoignages archéologiques et épigraphiques incitant à penser que cette tradition indienne était, comme tant d'autres, passée au Cambodge.

Comme le rappelle Finot, jusqu'à l'ouverture des mines sud-américaines au XVIII^e siècle, l'Inde était le principal marché des pierres précieuses (1896, p. I-II), et la réputation de ses mines était même célébrée depuis l'Antiquité⁸⁸. L'une des conséquences de ce statut particulier est le développement de la *ratnaparīkṣā*, « l'art de juger des gemmes » et, de façon attendue en Inde, la rédaction de traités techniques portant sur ce sujet. Selon Finot, ceux-ci existaient déjà avant le VI^e siècle de notre ère et

marakaṭa, « émeraude », mais cette lecture nous paraît très improbable, bien que difficile à améliorer à partir des documents dont nous disposons.

⁸⁵ Émile Littré par exemple définissait le chaton comme « la tête d'une bague », et donc comme la partie renfermant la pierre, ou la pierre elle-même.

⁸⁶ Et donc encore une fois placées « au-dessus de la bague ».

⁸⁷ Cœdès ignorait le terme *thpvañ* dans sa traduction et proposait alors « une bague en émeraude ».

⁸⁸ *Gemmiferi amnes sunt Acesinus et Ganges, terrarum autem omnium maxime India*, « Les fleuves producteurs de pierreries sont l'Acésinus et le Gange ; de toutes les contrées, c'est l'Inde qui en produit le plus » (PLINE, *Histoire naturelle*, XXXVII, 76 ; trad. E. de SAINT-DENIS 1972, p. 123).

l'un des textes qu'il présente dans son étude des lapidaires indiens, la *Ratnaparīkṣā* de Buddhabhaṭṭa⁸⁹, ne serait déjà qu'une reproduction d'un traité plus ancien (1896, p. III).

Ces textes sont remarquablement complets et précis ; à quelques variantes près, ils traitent tous de huit thèmes principaux (FINOT 1896, p. XX-XXIV) : l'origine, naturelle ou mystique (*utpatti*) ; le lieu de provenance (*ākara*⁹⁰) ; la couleur (*varṇa*, *chāyā*) ; l'espèce (*jāti*) ; les qualités et les défauts (*guṇadoṣa*)⁹¹ ; les effets, bienfaisants ou funestes (*phala*) ; le prix ; les contrefaçons (*vijāti*), qui comprennent les pierres artificielles et les pierres inférieures servant de substituts.

Peu de ces thèmes sont explicitement abordés dans les inscriptions khmères, et seule l'espèce est en général mentionnée. Cependant, on pourrait multiplier les exemples de cas où ils y apparaissent en filigrane ; plusieurs éléments méritent d'être signalés à ce sujet.

Tout d'abord, dans l'éloge de Yaśovarman I^{er} de l'inscription K. 323 de Lolei, le roi est comparé à un joyau dans les termes suivants (st. L ; 815 *śaka* ; *ISCC*, p. 398, 407) :

*suvarṇaṃ svacchamarccīṣmat snigdhaṃ gurusamaṃ nahat
vasudhām api gāṃ bhūyo rājaratnaṃ babhāra yaḥ ||*

« De caste pure [or pur], très pur lui-même [très brillant], splendide [rayonnant], doux [poli], vénérable d'aspect [paraissant lourd], ce roi était un gros joyau qui, de plus, portait la terre elle-même avec tous ses joyaux. »

Abel Bergaigne donne ici à *suvarṇa* le double sens « caste pure » / « or pur ». Cependant, bien que *su-varṇa* désigne effectivement le plus souvent l'or, le deuxième sens, « un joyau de (bonne/belle) couleur », est ici plus approprié, d'autant que les jeux de mots sur le double sens de *varṇa* sont manifestement assez courants dans les plus anciens traités, en particulier la *Ratnaparīkṣā* de Buddhabhaṭṭa, jusqu'à ce que les auteurs lui préfèrent l'emploi du terme plus précis *chāyā*, « nuance » (FINOT 1896, p. XXI). On retrouve alors dans cette strophe deux des thèmes des traités de gemmes indiens : le *varṇa* et, au travers de la brillance, du poli et de la taille, les *guṇadoṣa*.

⁸⁹ Louis Finot a édité, traduit et présenté plusieurs textes traitant des gemmes dans cette étude, au nombre desquels on trouvera notamment un extrait de la *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira (*adhyāya* 80-83), l'*Agastimata navaratnaparīkṣā* et l'*Agastiyāratnaparīkṣā* (FINOT 1896).

⁹⁰ « Origine » étant déjà utilisé pour traduire *utpatti*, le terme « gîte » est proposé par Finot pour *ākara*. Selon Varāhamihira, (80, 10) ce terme désigne les rivières, les mines et les gisements sporadiques ; Buddhabhaṭṭa y ajoute la mer, gîte des perles et du corail (FINOT 1896, XX).

⁹¹ Volume, densité, dureté, poli de la surface, intensité de la couleur, éclat et limpidité.

Parallèlement à cela, on pourra signaler le cas surprenant d'une bague sertie d'un cristal de roche brut mentionnée dans une fiche d'inventaire du DCA (n° 7613)⁹². Le fait que cette pierre ne soit pas taillée laisse supposer qu'elle fut montée pour d'autres raisons que sa seule apparence. Il est donc vraisemblable que les khmers lui attribuaient des propriétés particulières, même si nous ne pouvons affirmer l'origine indienne de ce type de croyance.

Enfin, on peut également relever un témoignage indirect de l'existence de contrefaçons par l'utilisation de l'expression *thmo vyat*, « pierres véritables », dans l'inscription K. 263 D (l. 7 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

En Inde, l'étude de ces *ratnaśāstra* n'était pas réservée à l'usage exclusif des professionnels, comme on pourrait le croire en constatant que les prix y étaient discutés. Au contraire, la connaissance des gemmes était apparemment déjà recensée dans les soixante-quatre arts par le *Kamasūtra* (FINOT 1896, p. IV) et comptait au Cambodge au nombre des arts dont les rois aimaient se glorifier, comme en témoigne la stance XIV de l'inscription K. 282 D⁹³ (IX^e *śaka* ; ISCC, p. 485, 501).

Par ailleurs, une bonne connaissance de la gemmologie était naturellement un atout précieux pour les poètes en fournissant une source inépuisable de comparaisons pour des questions de couleur, de pureté ou de dureté. Cet usage est bien attesté dans la poésie sanskrite du Cambodge, par exemple dans la stance XXIV de l'inscription de Pre Rup, où la solidité du corps du roi est comparée au diamant (K. 806 ; 883 *śaka* ; IC I, p. 80-109).

Trois termes sont utilisés pour désigner ces pierres dans les *ratnaśāstra* : outre *ratna*, qui peut correspondre à toutes sortes de choses précieuses, on trouve également *maṇi*, qui désigne plus spécifiquement « des bijoux, des gemmes » et, dans une moindre mesure, *upala*, « pierre, roche » (FINOT 1896, p. XV).

Dans les expressions khmères que nous avons présentées (cf. p. 61-62), le terme khmer *tmo/thmo* qui, comme *upala*, ne désigne pas spécifiquement une pierre précieuse,

⁹² Cette bague a apparemment aujourd'hui disparu et sa provenance n'est malheureusement pas précisée sur la fiche d'inventaire ; ill. 21.1, p. X.

⁹³ Ce texte joue sur le sens de *ratna* en évoquant la capacité du roi à discerner les *ratna* que sont les éléphants, les chevaux, les femmes et les hommes d'une part, et les *ratna*, « à commencer par le diamant », d'autre part.

est souvent utilisé pour désigner les gemmes lorsque la variété n'est pas précisée. Cependant, on retrouve également les trois termes généraux sanskrits, mais dans une proportion inégale, qui reflète assez bien les usages des traités indiens, puisqu'*upala* n'apparaît qu'à deux reprises dans le corpus, et uniquement en tant qu'anthroponyme⁹⁴. Ceci pourrait constituer un indice supplémentaire de la diffusion de cette tradition au Cambodge.

Maṇi apparaît régulièrement dans les parties sanskrites des inscriptions, avant tout dans un sens métaphorique, mais également pour désigner des pierres précieuses proprement dites, comme c'est le cas dans l'énumération de biens de l'inscription K. 239 S (st. IX ; 888 *śaka* ; IC III, p. 81, 83). Cependant, il reste d'un emploi plus rare que *ratna* et paraît n'en être d'une manière générale qu'un simple substitut, ce qui apparaît bien dans la stance V de l'inscription K. 279 :

*yo rājaratnam arthibhyaś cintitān apy acintitān
arthān diśaṅ jahāseva maṇiṅ cintitadāyinam ||*

« Cette perle de roi, qui donnait à ceux qui avaient recours à lui tous les biens qu'ils désiraient et même ceux qu'ils ne désiraient pas, fit en quelque sorte un objet de moquerie de la pierre qui confère tous les désirs. »⁹⁵

Dans cette traduction, Abel Bergaigne avait choisi de traduire *ratna* par « perle », probablement pour le distinguer de *maṇi*, mais cet exemple met bien en valeur la synonymie de ces deux termes, puisqu'il s'agit bien de comparer cette « gemme » qu'est le roi à une autre qui « confère tous les désirs ». On notera d'ailleurs au passage une nouvelle allusion aux propriétés attribuées aux pierres précieuses.

L'usage de *maṇi* dans ce sens est beaucoup plus rare dans les parties khmères : il apparaît essentiellement dans le composé *ardhamāṇika*, qui mérite d'être reconsidéré ici. La ligne 15 de la face C de l'inscription K. 669 mentionne en effet les objets suivants : *śaṅkha chnaṃ mās I 'arddhamāṇika 100*, soit « une conque cerclée d'or, 100 *'arddhamāṇika* » ; George Cœdès avait d'abord proposé d'y voir un équivalent d'*ardhamāṇavaka*, « un collier ». Saveros POU a au contraire proposé de corriger en *ardha-maṇika*⁹⁶, une « demi-pierre précieuse », qu'elle fait correspondre au moderne *tpūn camhīen*, « nom donné à un diamant à facettes réduites, de 2^e catégorie » (POU

⁹⁴ *ku 'upala* : K. 648, l. 13 (IC VI, p. 16) et K. 155 II, l. 10 (IC V, p. 66).

⁹⁵ Édition et traduction : Abel Bergaigne (ISCC, p. 421, 426).

⁹⁶ *māṇika*, dérivé de *maṇi*, désigne en sanskrit un joaillier.

2004, s. v., p. 25). Cette interprétation est plus satisfaisante que celle de Cœdès, et fournirait une nouvelle occurrence de *maṇi(ka)*, mais on peut se demander si le composé ne pourrait pas alors désigner plus généralement des « gemmes » de deuxième catégorie et non des diamants en particulier. Par ailleurs, si ce terme devait être associé à une pierre spécifique, il serait également possible d’y voir des rubis en proposant la correction *ardha-māṇikyā*, puisque *māṇikyā* désigne justement le rubis (*DSF*, s. v., p. 562).

Enfin, *ratna* reste après le khmer *thmo* le terme privilégié pour désigner les gemmes. Son usage relativement fréquent explique sans doute qu’il soit bien passé en khmer moderne⁹⁷. Ainsi, outre *ratana*, Headley a relevé plusieurs composés tels *ratanakara*, « joaillier », *ratanākara*, « mine de gemmes », bien que tous ces termes aient des équivalents khmers (1997, p. 1003-1004). Il faut également signaler qu’on le retrouve dans le nom de la province Nord-Est du Cambodge actuel, le Ratanakiri (sk. *ratnagiri*, « la montagne des bijoux ») référence évidente aux ressources minières de cette région.

navaratna

En ce qui concerne les variétés de pierres proprement dites, le fonds commun de tous les traités indiens est constitué des *navaratna*, « les neuf pierres », elles-mêmes subdivisées en deux catégories ; Louis Finot en donne la liste suivante :

- Cinq *mahāratnāni*, « grandes gemmes », ou, « gemmes principales » : le diamant (*vajra*), la perle (*muktā*), le rubis (*māṇikyā*), le saphir (*nīla*) et l’éméraude (*marakata*)
- Quatre *uparatnāni*, « gemmes secondaires » : l’hyacinthe (*gomedā*), la topaze (*puṣyārāga*), l’œil-de-chat (*vaidūrya*) et le corail (*pravāla*)

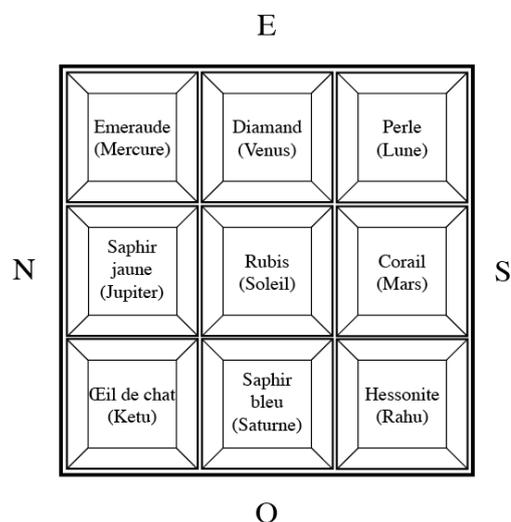
À cette liste de neuf pierres, s’ajoutent un certain nombre d’*uparatna*, variable selon le traité : deux pour l’*Agastimata*, six pour *Buddhabhaṭṭa*, treize pour *Varāhamihira*, etc. (FINOT 1896, p. XVI-XVII).

Ces deux grandes catégories de pierres ne sont jamais mentionnées dans l’épigraphie khmère ; de plus, l’une des neuf pierres principales, le *gomedā*, n’y

⁹⁷ *maṇī* a également été relevé par Headley, mais est réservé à un langage soutenu (1997, p. 900).

apparaît à aucun moment. Pourtant, il nous a semblé intéressant de reprendre cette distinction. En effet, on a déjà vu que plusieurs éléments permettent de pressentir que les *ratnaśāstra* étaient probablement connus, sinon bien diffusés, au Cambodge et l'absence d'occurrences de ces termes ne nous semble pas suffisante pour infirmer cette hypothèse.

De plus, selon Louis Finot, la liste de base admet quelques variantes. D'ailleurs, malgré la liste présentée plus haut, il ne décrit dans sa présentation des pierres secondaires de la *Ratnaparīkṣā* que la topaze, l'œil-de-chat, le cristal et le corail (FINOT 1896, p. XLV), gemmes qui, comme on le verra, apparaissent toutes dans les inscriptions khmères. Par ailleurs, la notion indienne de *navaratna* est, elle, bien attestée au Cambodge, non seulement aujourd'hui⁹⁸, mais dès l'époque angkorienne. On peut en citer un premier témoignage avec le don d'une *'aṅgulīyaka navaratna*, « une bague à neuf gemmes », rapporté dans l'inscription K. 194 (l. 31-32, 1041 *śaka*, CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142). Il ne s'agit naturellement pas d'une simple coïncidence ; ce type de bijou, où les neuf gemmes sont montées sur bagues ou en pendentifs correspond à un usage très courant en Inde. En effet, comme le présente le schéma ci-dessous, les pierres sont associées aux neuf planètes supposées avoir une influence sur la vie de chaque individu ; il est alors évidemment auspiceux de les porter ensemble⁹⁹.



⁹⁸ Il est intéressant de noter que la liste donnée par Headley est équivalente à celle que nous avons citée, mais substitue le quartz au *gomeda* (1997, p. 575).

⁹⁹ Cet usage est encore très vivant aujourd'hui en Inde. On trouve ainsi aisément ce type de bijou chez les joailliers indiens et de nombreux sites Internet en proposent à la vente et traitent abondamment de ce sujet. On pourra notamment consulter le site de la *Planetary Gemmologists Association*, où sont livrées des spéculations variées sur les *navaratna* et leurs effets, positifs ou négatifs. Le schéma présenté a été réalisé à partir des données de ce site (<http://www.p-g-a.org/>).

L'autre exemple d'introduction de la notion de *navaratna* au Cambodge ne mentionne pas explicitement ce terme, mais n'en est pas moins intéressant car il livre cette fois une liste de ces neuf gemmes. L'énumération suivante apparaît en effet dans l'inscription K. 393 (l. 31-32 ; 977 ? *śaka*) :

candra(n)ila nu sunīla puṣyarāga¹⁰⁰ vaidūryya vajra mahimā gi ta nāya ratna śaṅkha pravāla marakaṭa nu mukta

« une pierre de lune avec un saphir, une topaze, un œil-de-chat, un diamant “*mahimā gi ta nāya ratna*”, une conque, du corail, une émeraude et une perle ».

Il faut signaler avant tout que le sens de cette inscription est particulièrement difficile à saisir et que Coëdès n'en résumait donc que brièvement les différentes parties. En raison, sans doute, d'une erreur de lecture pour *sunīla*, il n'avait pas identifié cette série de neuf et se bornait à signaler un « don de divers objets précieux », notamment de gemmes (*IC VII*, p. 69). Il semble en fait qu'il s'agisse d'un cas bien particulier de dons de matériaux précieux.

En effet, Coëdès avait déjà remarqué que les lignes 30 et 31 de ce texte mentionnent une inauguration (*chloñ*) comportant une procession (*valaka*) et une cérémonie (*vidhi*). Bien que la suite du texte soit difficile à analyser, il semble que les lignes 31 et 32 font plus précisément allusion à la « première cérémonie d'un temple » (*vidhi ta 'agra vraḥ*), ainsi qu'au don (par le fondateur ?) d'un *tranak* pour que le « temple » (*vraḥ*) soit « ferme » (ou « stable, durable » : *sthira*), « beau et fortuné » (ou pour qu'il connaisse « la stabilité, la beauté » [*rāmya*] et la « fortune » [*sampat*]). Enfin, il est rapporté le don des neuf gemmes et de ce qui devait être d'« excellentes feuilles d'or et d'argent » (*sauvarṇṇa rupyā ta pravai gi ta jā supātra¹⁰¹*). Le sens de *tranak* n'a pas encore été établi, mais sachant que Saveros Pou renvoie au dérivé de *tak*, *tāk*, « poser, déposer, inscrire. S'enfoncer dans » (POU 2004, s. v., p. 206), on peut peut-être proposer d'y voir un dérivé de *tak*, qui désignerait une « [pierre] à dépôt ». Il faut reconnaître que cet objet aurait bien sa place dans le cadre de l'inauguration mentionnée par Coëdès et que la suite du texte prendrait tout son sens, sachant que ces dépôts contiennent souvent des pierres précieuses et de petites feuilles d'or estampées. Cet

¹⁰⁰ Coëdès avait lu : *sumila puṣparāga* (*IC VII*, p. 66), mais notre lecture est assurée malgré le mauvais état de la pierre (estampage EFEO n. n1413).

¹⁰¹ Nous sommes conscient que cette interprétation est très libre, mais nous ne voyons pas d'autre façon d'interpréter ce passage.

usage est en effet bien attesté au Cambodge, non seulement par la découverte de gemmes dans des pierres à dépôts intacts (ill. 21.2, p. X, par exemple), mais surtout par un fragment de pierre à dépôt conservé au Musée national de Phnom Penh où des noms de gemmes sont inscrits dans les quatre cavités conservées¹⁰².

Il faut également signaler que la disposition de neuf gemmes dans les dépôts de fondation est une prescription très courante dans les traités d'architecture indiens. On en trouve par exemple dans le *Mayamata* (IX 114-117a, DAGENS 1970, p. 142) et dans le *Kāśyapaśilpa* (IV 19-21, ŚŁĄCZKA 2007, p. 99-101)¹⁰³.

Encore une fois, le fait que cette énumération ne corresponde pas à la liste de base rapportée par Finot ne doit pas nous étonner. En effet, on a signalé que les variétés de pierres secondaires n'étaient déjà pas fixes dans les traités de gemmes, mais dans ce cas précis, si le vecteur de transmission de cette série de neuf reste à identifier, il appartient vraisemblablement à la tradition des traités d'architecture ou de rituel et il suffit de comparer celles du *Mayamata* et du *Kāśyapaśilpa* pour constater qu'elles présentent également des variantes (cf. n. 102).

mahāratna

- *vajra*, « le diamant ».

Comme dans les traditions indienne et occidentale, le diamant occupait apparemment au Cambodge une place privilégiée par rapport aux autres pierres. Ainsi, dans l'inscription K. 280 C, il est dit à propos de Yaśovarman I^{er} qu'il triomphe des puissants par la supériorité de ses vertus (*guṇa*), « comme le diamant des autres pierres »¹⁰⁴ (*bajreṇvānyamaṇayo* ; st. 13 ; IX^e *śaka* ; ISCC, p. 436).

Pourtant, les diamants mentionnés dans les parties khmères des inscriptions sont très rares et le terme *vajra* est la plupart du temps réservé à un autre usage. En effet, il

¹⁰² Deux diamants, un saphir et une topaze (CÆDÈS 1952, p. 465) ; ill. 22, p. XI. À ce sujet, on se reportera au livre d'Anna A. Ślaczka (2007), qui présente un inventaire des différents dépôts retrouvés intacts en Inde et en Asie du Sud-Est, et compare ces données au contenu des traités de construction indiens.

¹⁰³ Dans les deux cas, la liste de ces neuf pierres est légèrement différente de celle de l'inscription K. 393 : respectivement « perle, corail, topaze, œil-de-chat, diamant, saphir *indranīla*, saphir *mahānīla*, émeraude et rubis » (*Mayamata*) et « rubis, diamant, perle, saphir, cristal, conque (de la nacre a priori ; cf. p. 81), topaze, pierre de soleil et œil-de-chat » (*Kāśyapaśilpa*), chacune de ces pierres étant associée à une divinité.

¹⁰⁴ Sous-entendu par la supériorité de ses qualités, *guṇa*, qui sont détaillées dans les traités de gemmes.

faut garder à l'esprit que *vajra* désigne avant tout le foudre, l'éclair, et par extension le diamant qui serait né des os de l'*asura* Bala, frappé par la foudre (FINOT 1896, p. XXIV). Or, dans l'inscription K. 366, par exemple, le terme *vajra* apparaît dans une liste de biens précédés de l'en-tête *gaṇa samrit*, « objets en bronze ». Il désigne donc vraisemblablement un foudre en métal, objet de culte dont on a retrouvé nombre d'exemples (l. 7 ; *śaka* ; IC VI, p. 292 ; ill. 23, p. XI).

Dans les parties khmères, *vajra* n'a alors le sens de diamant que dans trois occurrences ; l'une dans la série de neuf gemmes de K. 393 que nous avons évoquée et les deux autres dans l'inscription K. 941, dans laquelle elles légendent deux des alvéoles d'une pierre à dépôt.

Il faut souligner ici le fait que dans K. 393, *vajra* est qualifié par une expression assez difficile à interpréter : *mahimā gi ta nāya ratna*. *Mahimā* signifie en sanskrit « la grandeur, la majesté, le pouvoir » et *nāya ratna* « le principal des bijoux » ; on peut alors peut-être comprendre « qui est le principal des bijoux par sa grandeur ». Il est également possible de rapprocher *nāya* de *nāyaka*, qui peut désigner, entre autres, la pierre centrale d'un collier (POU 2004, s. v., p. 292), hypothèse séduisante si l'on remarque qu'il occupe la position centrale, la cinquième, dans cette énumération. Cependant, nous savons que c'est d'un dépôt – et donc de pierres indépendantes – qu'il s'agit ici et cette interprétation n'est donc pas évidente. Quoi qu'il en soit, même en adoptant cette interprétation, le sens resterait assez proche et cette expression met bien en avant la supériorité de cette pierre, et ce dans un texte khmer, même si celui-ci comprend une grande quantité de termes sanskrits et reste donc peu compréhensible.

Le diamant n'était pas très répandu au Cambodge et devait rester un objet d'importation de luxe. En effet, aucun gisement n'y est attesté et bien peu en Asie du Sud-Est, l'ancienneté de l'exploitation de ceux de Bornéo et de Sumatra n'étant pas établie¹⁰⁵. On peut naturellement envisager l'usage de l'un de ses substituts, en particulier du plus classique d'entre eux, le zircon, qu'on trouve en abondance au Cambodge, tant dans les mines de Banlung au nord-est que dans celles de Pailin à l'est¹⁰⁶. Cependant, il reste vraisemblable que ces pierres provenaient d'Inde, qui

¹⁰⁵ Il semble en effet que l'exploitation de ces gisements ne devient importante qu'à partir du XVIII^e siècle (CAVEGANO-BIGNAMI 1954, p. 243-244).

¹⁰⁶ Un extrait d'une des *Cartes géologiques de reconnaissance du Cambodge* réalisées par Olivier Dottin, présentant les ressources minières de la région de Pailin est présenté en annexe (ill. 24, p. XII) ; une carte équivalente couvre la province du Ratanakiri et y atteste la présence de zircon).

alimentait déjà le marché romain à l'époque de Pline (CAVENAGO-BIGNAMI 1980, p. 182 ; GRAZIANI 2000, p. 164). Cette hypothèse est d'ailleurs d'autant plus vraisemblable que c'est encore aujourd'hui un dérivé du sanskrit *vajra*, (*bejr* ; POU 2004, p. 687), qui est utilisé en khmer moderne pour désigner le diamant.

- *mukta, mukti, muktāphala*, « les perles »

Avant tout, il est nécessaire de préciser qu'en sanskrit, ce terme désigne spécifiquement les perles provenant de coquillages. Bien qu'à notre connaissance, aucun exemple n'en ait été exhumé, la présence de cette « gemme » est attestée assez régulièrement au Cambodge, au cours de la période angkorienne en particulier. Dans certains cas, elles ornent des objets, comme dans l'inscription K. 262 N : *kaṅkana I mukti kuṃ*, « un brassard (orné de) perles tout autour » (l. 4 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 113), dans d'autres elles se présentent sous la forme de colliers (*hāra, muktihāra, mukti khse*¹⁰⁷) ou enfin font l'objet de donations indépendantes comme dans l'inscription K. 669 C : *muktī khse 5 muktī dai 100 60 lā 2*, « 5 colliers de perles, 100 et 2 *lā* d'autres perles » (l. 8 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182).

Le don le plus important de perles est mentionné à la stance CLII de l'inscription de Preah Khan (K. 908 ; 1114 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 281), dans laquelle 169 222 perles y sont données pour la fabrication des objets de culte. Il faut noter que, dans cette occurrence, les perles sont distinguées des *ratna* dont le don fait l'objet de la stance CLI. Ceci est intéressant quand on sait que certaines sources indiennes distinguent elles aussi les perles et le corail des pierres précieuses proprement dites ; Finot avait ainsi signalé que les *Lois de Manu* excluent du terme *ratna* la perle et le corail (FINOT 1896, p. XV, n. 2)¹⁰⁸.

En ce qui concerne la provenance de ces perles, il est encore une fois difficile de se prononcer. En effet, si leur pêche est bien attestée au Sri Lanka dès le début de notre ère, il s'agit également d'une tradition assez ancienne en Chine (SCARRATT 1998, p. 18-20). De plus, on ne peut totalement écarter l'hypothèse d'une production sud-est

¹⁰⁷ *muktī khse* : littéralement « lien de perles ».

¹⁰⁸ *Mānavadharmasāstra* (éd. GANGANATH JHA 1920-1939 [rééd. Dehli 1999], vol. 1, trad. BÜHLER 1886) :

12.61 *maṇimuktāpravālāni hr̥tvā lobhena mānavaḥ |
vividhāni ca ratnāni jāyate hemakarṭṛṣu ||*

« A man who out of greed has stolen gems, pearls or coral, or any of the many other kinds of precious things, is born among the goldsmiths. »

asiatique, les eaux de cette région étant notamment renommées pour une variété particulièrement rare et prisée de perles jaune à orange provenant d'un gastropode, le *melo melo* (SCARRATT 1998, p. 42). La provenance de ces bijoux était donc peut-être variée, mais on rappellera tout de même qu'à la fin du XIII^e siècle au moins, l'importation d'une variété particulière de perles d'eau douce en provenance de Chine est avérée par les mémoires de Zhou Daguan (PELLIOT 1951, p. 27).

Comme en sanskrit, le terme français « perle » ne renvoie théoriquement qu'aux perles fines ou de culture d'origine aquatique, mais il est intéressant de prendre également ici en considération les gemmes taillées en boule ainsi que les « perles » de verre, d'autant que les *ratnaśāstra* envisagent eux-mêmes des substituts aux perles fines, certains manuscrits de la Ratnaparīkṣā de Buddhahatṭa allant jusqu'à donner des méthodes pour la fabrication de perles artificielles (FINOT 1896, p. XXVI).

Bien que relativement fréquentes au cours de l'âge du bronze¹⁰⁹, les perles de verre ou de pierre fine sont très rares en contexte préangkorien et angkorien. Elles n'en sont toutefois pas entièrement absentes puisqu'une fouille récente de l'EFEO sur le site de Prei Monti a mis au jour une assez grande quantité de perles en verre de différentes couleurs, dont la provenance n'est pas encore établie (MAFKATA 2006, p. 16-20¹¹⁰) ; le caractère potentiellement palatial de ce site expliquerait peut-être la présence d'objets plus luxueux et moins répandus, et donc le fait que leur découverte en fouille reste, comme dans le cas des gemmes, très rare dans d'autres sites.

À ce sujet, deux termes khmers méritent d'être présentés. *'aṅkāṃ* en premier lieu, qui apparaît à deux reprises comme anthroponyme¹¹¹, désigne en khmer moderne « des grains de perle, verroteries » (POU 2004, s. v., p. 6), et pourrait témoigner de la présence de tels bijoux. Le sens de ce terme permet peut-être de répondre partiellement à une interrogation d'Auguste Barth à propos de la stance LIII de l'inscription K. 289 (988 *śaka*). Il y est en effet rapporté le don d'une *ūrmikā* en or « ayant quatre-vingts *aṅkas*

¹⁰⁹ On se rappellera par exemple des nombreuses perles d'agate, de verre et de cornaline exhumées lors du pillage du site protohistorique de Phum Snay (THOSARAT 2001). D'une manière générale, ce type de parure est assez fréquent en Asie du Sud-Est à cette époque (BELLINA & GLOVER 2003).

¹¹⁰ Le mobilier et le phasage de cette campagne sont encore à l'étude, mais l'occupation de la digue Nord à laquelle ces perles appartiennent pourrait dater du IX^e siècle de notre ère (MAFKATA 2006 ; ill. 25, p. XII).

¹¹¹ *gho 'aṅkāṃ* (K. 222, l. 23 ; IC III, p. 62) et *sī rat 'aṅkāṃ* (K. 270 N, l. 17 ; IX^e *śaka* ; IC IV, p. 71).

sur le pourtour » (*aśītiparimāṇāṅkāṃ*) et pesant 16 *karṣa*. Barth notait que le sens habituel d'*ūrmikā*, « bague », « ne s'accorde guère avec le poids de l'objet », qu'il estimait à 150 grammes, et ajoutait : « aucune des acceptions connues de *aṅka* et *parimāṇa* ne suggère quelque chose de précis » (*ISC*, p. 154, 168, n. 6). Peut-être faut-il alors envisager ici l'emploi du terme khmer '*aṅkāṃ* dans une stance sanskrite ; nous aurions alors une *ūrmikā* « ayant quatre-vingts perles sur le pourtour », quelle que soit la nature de ces perles.

Nous reviendrons sur la question de l'évaluation des poids (cf. p. 143-153), mais étant donné qu'il s'agit d'une bague destinée à une divinité, il est possible qu'elle ait été d'assez grande taille. Par ailleurs, si l'interprétation proposée par Barth pour *parimāṇa*, « le pourtour » est exacte¹¹², le nombre important de perles reste envisageable pour un tel objet si l'on pense que le diamètre des perles découvertes à Prei Monti est compris entre 2 et 5 mm. Si cette hypothèse est exacte, on notera qu'il est assez exceptionnel que la seule occurrence dans laquelle '*aṅkāṃ* est employé dans ce sens soit relevée dans un texte en sanskrit.

Le dernier terme pouvant être mis en relation avec des perles au sens large est *vagāṃ*. Il avait d'abord été identifié à « un rosaire, un chapelet », par George Cœdès dans l'inscription K. 669 C, par analogie avec le moderne *phkāṃ* : *vagāṃ par 5*, « rosaires (au nombre de) 5 par » (l. 8 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 169, 182). Cette interprétation fut alors reprise par Claude Jacques dans l'inscription K. 1034, mais si elle semblait adaptée à la première occurrence : *vagāṃ māś 7*, « 7 rosaires en or » (l. 12-13 ; IX^e *śaka* ; JACQUES 1970, p. 82, n. 13), Claude Jacques notait que ce sens posait problème dans la deuxième : *jvik I vagāṃ ta gi 4*, « 1 *jvik* avec 4 rosaires » (*ibid.*, p. 83, n. 5)¹¹³.

Il faut alors signaler que ce terme apparaît également sous la forme *vakam* dans l'inscription K. 211, qui mentionne une aiguillère (*kalaśa*) pourvue d'« un bec à trois rangées de serpents en *vakam* »¹¹⁴ ; Cœdès avait alors proposé de rapprocher ce terme du moderne '*aṅkāṃ* et donc de considérer qu'il s'agissait de perles « de métal ou de

¹¹² Une expression équivalente est utilisée en khmer dans le cas d'un brassard : *kaṅkana I mukti jum*, « un brassard (orné de) perles tout autour » (K. 262 N, l. 4 ; 890 *śaka* ; *IC* IV, p. 110).

¹¹³ Claude Jacques ignorait alors le sens de *jvik*, qui désigne en khmer un lotus (POU 2004, s. v., p. 185).

¹¹⁴ *vraḥ kalaśa mvaḥ hanira caṃdoṅ mukha vas pi rvvat vakam* ; *mukha vas pi* peut être également compris comme « trois têtes de serpent ». On aurait alors ici un bec (*caṃdoṅ*) en forme de serpent tricéphale [avec une] rangée de perles (*rvvat vakam*).

verroterie » (l. 2 ; 959 *śaka* ; IC III, p. 27, n. 3). Saveros Pou a envisagé la première l'analogie *vakam/vagām* et a alors suggéré d'y voir des « grains de collier, de rosaire » (POU 2004, s. v., p. 428), et non les rosaires eux-mêmes¹¹⁵.

Une nouvelle lecture de l'inscription K. 1034¹¹⁶ permet de proposer quelques corrections à l'édition de Claude Jacques allant dans le sens de l'interprétation de Saveros Pou. On a déjà signalé que la confusion entre 7 et 100 était possible, en particulier du IX^e au XI^e siècle de l'ère *śaka* (cf. p. 24). Or, Claude Jacques s'étonnait de la présence d'un 8 après l'expression *vagām mās 7* (JACQUES 1970, p. 82, n. 12), mais il faut plutôt lire *vagām mās 100 8*¹¹⁷. La traduction « 108 perles en or » est alors particulièrement satisfaisante car, outre le fait que la quantité de rosaires semblerait alors trop importante en regard de celles des autres biens, cent huit est justement le nombre de grains que comportent les rosaires dans la tradition indienne¹¹⁸. Il est donc vraisemblable que nous ayons dans cette occurrence « [un rosaire composé de] 108 perles en or » et non « sept rosaires en or »¹¹⁹.

La deuxième occurrence de K. 1034, *jvik I vagām ta gi 4*, peut alors se comprendre comme « 1 *lotus* avec 4 perles dessus ». De même, dans l'inscription K. 669, *vagām par 5* devrait alors être interprété comme « 5 *par* de perles » ; l'usage du quantificateur *par* constituera même un indice supplémentaire, puisqu'il est également utilisé dans cette inscription avec sa subdivision *lā*, pour quantifier des perles (*muktī*) et des gemmes (*ratna*) (K. 669 C, l. 4, 8 ; IC I, p. 182)¹²⁰.

¹¹⁵ On notera que *mālā*, qui désigne en sanskrit le rosaire, n'apparaît à aucun moment dans les listes de biens du corpus.

¹¹⁶ Estampage EFEO n. 1293 D.

¹¹⁷ La même confusion apparaît à la ligne 25 de la même face où il faut lire *ratna ta gi thniṃ nai vraḥ ta vyar vvakka phsaṃma 100 II*, « bijoux qui sont sur les parures des deux divinités, ensemble, 102 au total » ; par ailleurs, la mauvaise qualité de l'estampage à la fin de la ligne 24 a également amené Claude Jacques à lire *muktī II*, quand il faudrait vraisemblablement lire *muktī (20) I*, « 21 perles ».

¹¹⁸ L'importance du nombre 108 dans la tradition indienne n'est plus à démontrer. En contexte śivaïte, par exemple, la *Somaśambhupaddhati* prescrit pour la récitation murmurée de répéter cent huit fois le *mūlamantra* en utilisant un *akṣamāla*, c'est-à-dire un rosaire composé de grains d'*akṣa*. Hélène Brunner-Lachaux notait que selon le *Śivārcanācandrikā* d'Appayadīkṣitā les rosaires peuvent comporter 108, 54 ou 27 grains, en ordre de qualité décroissante (SP I, p. 216-217, n. 2).

¹¹⁹ Coëdès avait également relevé la forme *vagamvagoṃ*, qu'il traduisait « rosaire », toujours par référence au moderne *phkām* (K. 470, l. 6 ; XIII^e *śaka* ; IC II, p. 188, n. 5). Dans cette expression, que nous préférons lire *vagam=vagoṃ*, le redoublement de *vagām*, signalerait la multiplicité des perles, ou encore leur diversité. Consulté à ce sujet, Philip N. Jenner nous a confirmé cette hypothèse en précisant « the second member showing typical vowel variation that need not to be attributed to any other form ». Cette fois, cette expression désignait peut-être vraiment un rosaire, sans que le nombre de grains soit précisé, mais on peut également penser à une simple parure, « un rang de perles ».

¹²⁰ En dehors de K. 669 où *par* et *lā* sont également utilisés pour dénombrer des boucles (ou des anneaux ? *kravīl*, C, l. 3), *par* n'apparaît dans ce sens que dans K. 356 (l. 16 ; 902 *śaka*, COEDÈS &

Enfin, si dans le cas de *'aṅkāṃ*, la nature des perles ne pouvait être précisée, *vagāṃ* est au moins clairement distingué de *muktī* dans les inscriptions K. 669 et K. 1034, puisque les deux termes y sont utilisés. Si *muktī* désigne bien les perles fines, on peut supposer que *vagāṃ* recouvre les autres matériaux, à commencer par l'or, comme dans le cas des cent huit perles de K. 1034¹²¹.

- *padmarāga*, « le rubis »

Si l'importance du diamant est incontestable, le rubis occupe également une place particulière dans la hiérarchie des pierres précieuses. On aura remarqué par exemple que dans la stance CLI de K. 908, les rubis sont mis en avant par rapport aux autres gemmes¹²². On retrouve d'ailleurs cet usage en khmer : *vāhurakṣa ti tāṃ ratna ta gi daṃnepra padmarāga*, « [1] brassard incrusté de pierres précieuses, à commencer par des rubis » (K. 136, l. 13 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285). Par ailleurs, c'est aussi au rubis qu'il est fait allusion pour évoquer les rayons qui, partant des ongles des pieds du roi, illuminent les couronnes de ses vassaux¹²³.

Dans le dernier exemple, il faut sans doute supposer que la comparaison est liée à l'analogie supposée entre le rubis et le soleil dans la série des neuf gemmes. En revanche, on peut se demander si l'importance qui lui est accordée dans les premiers cas ne tient pas tout simplement au fait que, contrairement à l'essentiel des autres gemmes, des gisements de rubis existent au Cambodge et qu'ils étaient donc potentiellement plus disponibles. Il n'est pas évident que ces gisements aient été exploités à date ancienne, mais si c'était le cas, cela expliquerait également pourquoi ce type de pierre apparaît plus fréquemment que les autres gemmes dans les inscriptions. Cette remarque est

DUPONT 1943, p. 10) pour dénombrer des noix d'arec. Il a été rapproché du quantificateur *taṃpar*, « unité de 4 » par Saveros Pou (2004, p. 303), qui propose alors de voir dans *lā*, une unité de deux (*ibid.*, p. 418). Cependant, il nous semble que nous manquons encore d'exemples pour tirer des conclusions sur ces quantificateurs. De plus, on pourrait alors se demander pourquoi les « 1 *par*, 3 *lā* de *kravīl* » de K. 356 ne sont pas comptabilisés en 2 *par*, 1 *lā*.

¹²¹ Hélène Brunner-Lachaux note que selon le *Rauravāgama* (IV.3 ; BHATT 1988, vol. I, p. 30 ; BRUNNER-LACHAUX 1968, p. 216, n. 2), en plus du nombre de perles, la qualité des rosaires est fonction de la nature du fil et de celle des grains. La graine d'*akṣa* est ainsi la meilleure qualité, mais si l'on peut également utiliser des gemmes (perles, rubis, cristaux), l'or n'est pas mentionné par ce traité. On notera que le terme sanskrit *malā*, « rosaire » n'apparaît jamais dans les parties khmères des inscriptions et que les deux occurrences d'*akṣa* ont incité Cœdès à penser qu'il s'agissait plutôt de formes abrégées ou erronées de *akṣata* « riz non décortiqué, paddy » (K. 88, l. 9 ; 925 *śaka* ; K. 957, l. 9 ; 863 *śaka* ; IC VII, p. 31, 139, n. 2).

¹²² Cf. p. 59.

¹²³ C'est le cas, par exemple dans K. 279, face B, st. I (IX^e *śaka* ; ISCC, p. 426).

d'ailleurs valable plus généralement pour tous les corindons¹²⁴ ; en effet, en dehors de gisements de zircon dans la région de Banlung, l'essentiel des ressources en gemmes du Cambodge est concentré dans la région de Pailin où saphirs et rubis sont encore aujourd'hui exploités¹²⁵.

Le terme employé dans les inscriptions, *padmarāga*, « couleur de lotus », est également le terme général donné par les *ratnaśāstra* ; il a été conservé en moderne, mais reste d'un usage poétique ou littéraire, l'usage courant lui préférant *thpūn tatim*, par référence à la couleur de la grenade (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 737). D'autres termes généraux qui peuvent également désigner cette pierre apparaissent ponctuellement dans les textes ; c'est en particulier le cas de *rakta*, « rouge », utilisé dans les listes de biens en sanskrit de l'inscription de Preah Khan (K. 908, st. XCVIII, CÆDÈS 1941, p. 278, 294) et de *aruṇa*, qui n'apparaît a priori que comme anthroponyme dans le corpus (K. 352, l. 31 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 127, 131)¹²⁶.

Les différentes variétés de rubis mentionnées par les traités ne sont que peu abordées dans les inscriptions. Même sans accepter d'interpréter *ardha-maṇika* comme des rubis de qualité inférieure, une occurrence confirme pourtant que ces variétés étaient connues au Cambodge. En effet, le terme *mānsarāga*, qui apparaît dans l'inscription K. 263 D (l. 13 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136) a été rapproché par Saveros Pou du sanskrit *masāra*, qui désigne le saphir ou l'émeraude (POU 2004, p. 371), mais il est plus vraisemblable que ce terme qui désigne une « [pierre] couleur de chair » corresponde aux *māṃsakhaṇḍa* ou *māṃsapiṇḍa*, quatrième catégorie de rubis recensée par l'*Agastīyā Ratnaparīkṣā* (FINOT 1896, p. XVI) ; quoi qu'il en soit, il est peu probable que ce terme désigne le saphir, puisqu'il est précisé dans cette occurrence que le collier que cette pierre orne comporte également un saphir en utilisant le terme *nīla*.

- *nīla*, « le saphir »

Comme on l'a dit, le saphir est avec le rubis la gemme la plus régulièrement mentionnée comme ornement des parures du dieu. Contrairement au rubis, seul le « saphir simple », *nīla*¹²⁷, apparaît dans les inscriptions, et nous n'avons relevé aucune

¹²⁴ Rubis, saphir jaune, saphir bleu, etc.

¹²⁵ JOBBINS 1996, p. 24.

¹²⁶ Ces deux termes peuvent désigner la couleur rouge et donc le rubis en sanskrit. Selon Saveros Pou *aruṇ* est encore très apprécié aujourd'hui comme anthroponyme (POU 2004, p. 23).

¹²⁷ En sanskrit, *nīla* désigne la couleur sombre en particulier bleu-noir, et par extension le saphir (DSF,

occurrence des deux autres qualités mentionnées par Louis Finot, *indranīla* et *mahanīla* (FINOT 1896, p. XVI). On notera toutefois que, selon Headley, *indranīla* serait passé en moderne par le pāli *indanīla* (1997, p. 1617).

La seule allusion à une qualité particulière de saphir est le composé *sunīla*, un « bon saphir », qui apparaît dans K. 393 et K. 941, et donc dans le cadre des dépôts de fondation que nous avons déjà évoqués.

Une variante notable de *nīla* apparaît également dans l'inscription K. 374 : *cancya(14)n kanlaḥ I ṅan māś liṅ I thmo ta gi 3 nīlavarṇna*, « une demi-bague pesant 1 *liṅ* (avec) 3 pierres dessus de couleur bleue/sombre » (l. 13-14 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 251, 253) ; l'utilisation du terme *varṇa* est alors probablement un emprunt à la terminologie des *ratnaśāstra* et témoignerait encore une fois de la transmission de la gemmologie indienne au Cambodge.

En plus des termes sanskrits, le khmer *kantyaṅ*, *kaṃtyaṅ*, qui désigne à l'origine une herbe aquatique à fleurs bleues et métaphoriquement le saphir, apparaît à deux reprises dans le corpus (POU 2005, p. 69, 88). On peut naturellement penser qu'en tant qu'anthroponyme, *kantyaṅ* est employé dans le premier sens, mais une occurrence relevée dans l'inscription K. 178 incite à penser que c'est bien au saphir qu'il est fait référence. Le terme y apparaît dans un toponyme, *liṅloṅ kaṃtyaṅ* (l. 7 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 193) ; il est tentant de proposer ici une équivalence entre *liṅloṅ* et *laṅlaṅ/laṅloṅ*, « fosse, trou, abîme », terme qui apparaît régulièrement dans des toponymes (*laṅloṅ cakk*, la fosse des *cak* », *laṅloṅ veṅ*, « la fosse longue », etc. ; K. 720 B, l. 28, C, l. 22, 28 ; 877 *śaka* ; LEWITZ 1969, p. 161 ; LEWITZ 1974). Si c'est le cas, ce toponyme, « fosse aux saphirs » pourrait n'être qu'une allusion au mode d'extraction utilisé encore aujourd'hui pour rechercher cette gemme par tamisage dans la région de Pailin¹²⁸.

On soulignera que si *kantyaṅ* a bien ce sens, il s'agirait d'une des rares pierres dont le nom khmer soit mentionné dans les inscriptions, ce qui constituerait un autre indice témoignant d'une production locale de corindons, au moins à partir de l'époque angkoriennne. Il faut signaler ici qu'en dehors des perles, le seul nom khmer de gemme

s. v.) ; les saphirs jaunes, verts ou roses ne sont donc pas pris en compte par les lapidaires indiens sous ce nom. Ce terme a été conservé en moderne, mais aurait été appliqué au jais « à cause d'un glissement de référence » (POU 2005, p. 69).

¹²⁸ Cf. ill. 26, p. XIII ; l'inscription K. 178 dans laquelle apparaît ce toponyme provient d'un temple situé entre le site de Koh Ker et le Preah Khan de Kompong Svay ; cependant, il apparaît dans une énumération de limites de rizières et il est impossible d'affirmer que ce site se trouvait à proximité du temple en question.

mentionné dans le corpus est une pierre non identifiée justement nommée *laṅloṅ* (K. 947 A, l. 19-20 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). On ne peut naturellement pas affirmer une équivalence avec le toponyme *liṅloṅ kaṃṭyaṅ*, et encore moins qu'il s'agisse d'un saphir, mais l'usage de ce terme pour désigner une gemme encourage néanmoins notre interprétation de *liṅloṅ kaṃṭyaṅ*.

Enfin, il faut signaler que si une production khmère de saphir est bien envisageable, la stance XXXII de l'inscription K. 692 fait une mention aux rubis et saphirs de Nilendra¹²⁹. Cœdès notait que ce toponyme était probablement une variante de Nīleśvara, une ville de la côte de Malabar. Il est évidemment possible que ce nom ait été repris au Cambodge, mais il n'est pas attesté dans le corpus. Cette allusion n'est peut-être qu'une image, mais il faut néanmoins envisager qu'une partie au moins des corindons étaient importés.

- *marakaṭa*, « l'émeraude », n'apparaît que très rarement dans les listes de biens puisqu'en dehors du dépôt de fondation de K. 393 et une fois écartée la lecture *amrakaṭa* de K. 523¹³⁰, le terme n'est utilisé que dans l'inscription K. 263 D, dans laquelle une émeraude orne un vase de type *nū* en *hanira* (l. 10 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136)¹³¹. Cette rareté n'a d'ailleurs rien d'étonnant si l'on considère que cette gemme n'existe pas en Asie du Sud-Est, et qu'en Inde même, aucun gisement n'est connu à date ancienne, bien qu'elle soit apparemment utilisée depuis longtemps par les lapidaires locaux et apparaisse très tôt dans les textes (BARIAND et al. 2004, p. 149 ; SCHWARZ 2000, p. 53). Quelle que soit leur provenance, il faut donc envisager de lointaines importations ou des pierres de substitution, comme dans le cas du diamant.

uparatna

Les pierres secondaires sont très peu représentées dans le corpus, et il faut encore une fois être reconnaissant à la liste de K. 393 et aux alvéoles légendées de K. 941 qui nous fournissent dans plusieurs cas d'uniques témoignages y faisant référence au Cambodge à date ancienne ; c'est notamment le cas de la topaze, du corail et de la nacre. Naturellement, elles n'apparaissent alors que dans un contexte rituel, et l'on peut

¹²⁹ Une variante de *padmarāga*, *nīrajarāga*, est utilisée ici pour désigner le rubis (IC I, p. 234, 244).

¹³⁰ Cf. p. 62, n. 84.

¹³¹ La pierre en question constituait le chaton (*thpvaṅ*) de bague que nous avons déjà évoqué.

se demander si les auteurs ne répétaient pas simplement les enseignements théoriques de traités, en utilisant des substituts dans la pratique. En l'absence de données de terrain suffisantes, nous ne pouvons pour l'instant qu'en dresser l'inventaire en supposant que ces pierres étaient bien connues, et pas seulement d'un point de vue théorique.

- La topaze : *puṣyarāga*¹³²

En ce qui concerne la topaze, on est d'abord tenté d'affirmer qu'il s'agissait d'un produit d'importation, cette gemme n'étant attestée au mieux qu'en Birmanie ou au Sri Lanka. Cependant, il faut noter qu'une confusion est souvent faite avec le saphir jaune (SCHUMANN 2000, p. 102). Ce type de corindon étant, comme on l'a dit, bien attesté dans la région de Pailin, il est possible que les khmers l'aient utilisé comme substitut en raison de sa parenté avec les caractéristiques de la topaze transmises par la tradition indienne ; on peut même se demander si la parenté de ces pierres n'est pas précisément la raison de la substitution du saphir jaune à la topaze dans le schéma de répartition des *navaratna* que nous avons reproduit plus haut.

- *vaidūrya*, « l'œil de chat »

Selon Louis Finot, *vaidūrya* ne désigne pas simplement un béryl, comme on le pense souvent, mais un œil-de-chat (FINOT 1896, p. XLVI) et donc, plus précisément, un chrysobéryl chatoyant à effet œil-de-chat (SCHUMANN 2000, p. 98 ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 164, n. 5). Il serait nommé à l'origine d'après son lieu de provenance : Vidūra. Que cette pierre soit importée ou non au Cambodge, une autre occurrence vient cette fois confirmer qu'elle n'y était pas connue qu'en contexte rituel, puisqu'elle apparaît aux côtés de diamants et de rubis donnés encore une fois dans l'inscription de Preah Khan pour la fabrication d'objets précieux (K. 908, st. XCVIII, CÆDÈS 1941, p. 278).

- *pravāla*, « le corail »

Il y a peu à dire sur cette « gemme » qui n'a été relevée que dans l'inscription K. 393. Pourtant, selon Saveros Pou les termes sanskrits *vidruma* et *pravāla* sont bien passés en khmer moyen sous les formes *bidruṃ* et *prabāl* et le corail « aurait été

¹³² *puṣparāga* peut également désigner la topaze, mais la seule occurrence relevée dans le corpus était une erreur de lecture pour *puṣyarāga* déjà signalée dans K. 393 (cf. p. 69, n. 100). À propos de l'existence de ces deux termes à date ancienne, cf. FINOT 1896, p. XLV, n. 4.

introduit très tôt au Cambodge, sans doute grâce au commerce chinois » (POU 2005, p. 69). En khmer moderne, le corail est plutôt désigné par *phkā thma*, « fleur de pierre », mais l'équivalent khmer ancien n'apparaît pas dans le corpus et, à notre connaissance, *pkā/phkā*, « fleur », n'y est jamais utilisé dans ce sens.

- *śaṅkha*

Dans les inscriptions, ce terme désigne presque systématiquement une conque – ou un objet en forme de conque – utilisée comme instrument de musique, comme vase à ondoisement ou comme attribut de Viṣṇu (cf. p. 260 et 311) et c'est probablement à l'un de ces objets que Cœdès avait pensé dans sa traduction de K. 393 (*IC VII*, p. 69). Ce terme y apparaît en fait dans une série de neuf gemmes destinées à un dépôt de fondation. Il est alors intéressant de constater que le *Kāśyapaśilpa* prescrit également le dépôt de *śaṅkha* dans un des compartiments du dépôt de fondation (IV 20, ŚŁAČZKA 2007, p. 100) ; par ailleurs, Varāhamihira mentionne bien une « gemme » portant ce nom ; selon Louis Finot, il s'agirait de nacre (1896, p. XVII-XVIII).

- *candraśīla*, « la pierre de lune »

Ce terme n'apparaissait jusqu'ici que comme anthroponyme (K. 154 B, l. 8, 656 *śaka* ; *IC II*, p. 124, 125), mais la lecture *candra(n)ila* proposée par George Cœdès dans K. 393 est très incertaine en raison de la mauvaise qualité des estampages et il nous semble possible de corriger le *ni* en *śi*. Même si la lecture de Cœdès est correcte, il reste probable que c'est bien à une pierre de lune qu'il est fait allusion dans cette liste, à moins qu'il ne s'agisse d'une variété de saphir « de lune », non mentionnée dans les traités étudiés par Louis Finot.

Aujourd'hui, la « pierre de lune » est une variété d'orthose adulaire, qui ne se trouve pas au Cambodge, mais au Sri Lanka et en Birmanie. Toutefois, l'un des substituts les plus classiques de cette gemme reste le quartz laiteux taillé en cabochon (MANUTCHEHR-DAHAI 2000, p. 320), dont plusieurs exemples sertis sont connus au Cambodge¹³³. Or, les traités de gemmes indiens considèrent la pierre de lune *candrakānta* comme l'une des deux variétés de cristaux de roche recouvertes par le terme *sphaṭika* (FINOT 1896, p. XLVII ; cf. p. 59-60). Il est alors sans doute imprudent de faire correspondre cette gemme à celle que désigne la terminologie moderne.

¹³³ Cf. p. 87. On pourra également citer une bague provenant de Phimai et conservée au musée national de Phimai (*MNP*, p. 98).

- *sūryakānta*, « la pierre de soleil »¹³⁴

La précédente remarque s'applique encore plus à la deuxième variété de cristal de roche évoquée par les traités indiens, la pierre de soleil désignant en effet aujourd'hui un feldspath aventuriné que l'on ne trouve pas en Asie (SCHUMANN 2000, p. 166). S'il correspond parfois manifestement à un objet spécifique (en cristal ?)¹³⁵, *sūryakānta* désigne bien une gemme, au moins dans l'inscription K. 276 : *ratna tapp sūryya(19)kāntādi*, « dix gemmes à commencer par du *sūryakānta* » (l. 15 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 154, 155). L'importance qui lui est accordée dans cette expression reflète bien les propriétés particulières – « fabuleuses » selon le dictionnaire de Louis Renou – qui sont attribuées à cette gemme « qui jette du feu aux rayons du soleil »¹³⁶. Ce caractère particulier a d'ailleurs été conservé dans le sens que ce terme a pris en moderne : « a kind of fabulous, legendary stone (supposed to give off heat when exposed to the sun) » selon Headley (1997, p. 1316)¹³⁷. Si le quartz laiteux, qui se caractérise par de nombreuses inclusions lui conférant une certaine opacité, correspond comme on l'a dit à la première variété de cristal de roche, on peut supposer que la deuxième se singularise au contraire par sa limpidité. Il s'agirait donc de cristal pur, vierge d'inclusion, hypothèse qui cadre bien avec son éventuelle conditionnement en loupe.

À ces pierres bien attestées dans les traités de *ratna*, il faut également ajouter quelques gemmes qui n'ont pas encore été identifiées à ce jour.

- *Vīra*

Une ou plusieurs pierres de ce type ornent une boîte en or dans l'inscription K. 947 (A, l. 11 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536) ; le terme *vīra* apparaît à plusieurs reprises dans les inscriptions comme anthroponyme ; il a été identifié par Saveros Pou au sanskrit *vira*, « homme viril, héros, guerrier » (POU 2004, *s. v.*, p. 451), mais n'est pas identifié

¹³⁴ Ou plus exactement « qui a l'éclat du Soleil » ; on rencontre également l'abréviation *kānti* dans l'inscription K. 669 C (*saṅkha 7 nu kānti*, « 7 conques avec *kānti* » ; l. 26 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 171 & 185, n. 14).

¹³⁵ K. 669 C, l. 15 ; X^e *śaka* ; IC I, p. 170.

¹³⁶ Contrairement à la pierre de lune, qui « jette de l'eau au clair de lune » (FINOT 1896, p. XLVII). Finot évoque également d'autres variétés de cristal mentionnées par certaines traditions, *jalakānta* et *hamsagarbha*, mais elles n'apparaissent pas dans le corpus.

¹³⁷ Ce sont ces propriétés mêmes qui entraînent l'utilisation de cette gemme pour « faire naître le feu », que nous avons déjà évoquée et qui nous ont amené à proposer l'identification très hypothétique du *sūryakānti* de K. 669 à une sorte de loupe (cf. p. 60).

en tant que gemme. On peut également supposer qu'il s'agit ici d'un toponyme, « la pierre de *vīra* », que l'on serait tenté de rapprocher de *vīra[pura]*, lieu dont on a vu qu'il était déjà associé à un certain type de métal¹³⁸.

- *makṣikā*

La deuxième de ces pierres apparaît encore une fois dans l'inscription K. 947 A : quarante-cinq *lanloñ*, pierre que l'on a déjà évoquée à propos du saphir, et vingt-deux *makṣika* y ornent le fourreau (*sarom*) d'un couteau (l. 19-20 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Ceci souligne encore une fois la richesse de ce texte en ce qui concerne les biens du dieu. *Makṣikā* désigne en sanskrit une mouche ou une abeille.

Il faut signaler que des '*aṅkām teuk ghmum*, « perles miel » sont attestées au Cambodge : c'est sous ce nom que sont connues les perles de cornaline exhumées sur le site protohistorique de Phum Snay, par exemple¹³⁹. C'est également au miel, *madhura* en sanskrit, que les traités de gemmes indiens font référence pour évoquer les perles blondes (FINOT 1896, p. XXXIII). *Teuk ghmum*, littéralement « l'eau des abeilles », désigne le miel en khmer, on peut alors penser à une analogie miel/abeille et *makṣikā* pourrait alors désigner la même pierre ou, en tout cas, se rapporter également à la couleur du miel.

Une autre hypothèse serait de supposer que la référence à l'abeille est plutôt liée à l'aspect de son abdomen. Il est alors bien difficile de proposer une identification de cette pierre ; tout au plus peut-on penser à des gemmes donc la structure est fortement stratifiée et qui présentent un aspect strié une fois taillées en cabochon – comme le jaspe rubané et certaines agates – ou d'autres dont la couleur est répartie en bandes, comme c'est parfois le cas de la cornaline (SCHUMANN 2000, p. 132-146).

Bien qu'il ne s'agisse probablement que d'une heureuse coïncidence, il est tentant de signaler ici qu'une perle ovoïde provenant du prasat Bay Kaek Est, conservée au DCA sous le n° 7143 répond heureusement à ces deux hypothèses ; elle est décrite en ces termes : « perle ovoïde, pierre jaune veinée orange-miel ; une face aplatie¹⁴⁰ ». On ne peut malheureusement que regretter que cette gemme ne soit plus disponible pour analyse.

¹³⁸ Cf. p. 160-161.

¹³⁹ Chea Socheat, comm. pers., oct. 2006.

¹⁴⁰ Cf. ill. 27.2, p. XIII ; cette description, « perle à une face aplatie », correspond plus à un cabochon qu'à une perle.

- *cuni*

L'inscription K. 669 C mentionne deux brassards ornés de 77 saphirs, 7 *cuni* et 184 perles (*kaṅkaṇa 2 nīla ta gī 60 10 7 cuni 7 muktī 100 80 4 ; 1. 4 ; 894 śaka ; IC I, p. 169*) ; étant donné la position de ce terme dans le texte, on n'a pu que supposer qu'il s'agissait d'une gemme restant à identifier. Cependant, on ne peut complètement écarter l'hypothèse que seuls les saphirs ornent les brassards en question et que *cuni* désigne un objet précieux, parure ou autre, peut-être orné de perles. On notera que *cuni* apparaît comme anthroponyme dans l'inscription K. 24 B (l. 11 ; VI^e *śaka ; IC II, p. 17*), mais cette variante orthographique ne permet pas d'identifier une variété de pierre.

- *galū*

La mention de ce terme n'a pour but que de rendre cette énumération la plus complète possible, mais il faut signaler qu'il n'apparaît qu'une fois comme anthroponyme et il reste donc incertain qu'il s'agisse effectivement d'une pierre. Par ailleurs, si *galū* est bien relevé dans le Monier Willams comme une sorte de gemme, il n'apparaît pas, en revanche, dans les traités étudiés par Finot.

L'inventaire que nous avons dressé ne comprend que les témoignages épigraphiques et n'a donc pas la prétention de rassembler l'ensemble des gemmes utilisées au Cambodge au cours des périodes préangkorienne et angkorienne.

On a pu retrouver dans les inscriptions les principales pierres évoquées par les traités de gemmologie indiens. Cependant, si la terminologie relevée constitue un précieux point de départ, il faut être conscient qu'elle ne saurait rendre compte de la variété des gemmes pour deux raisons. Tout d'abord, les gemmes, en tant qu'éléments de décor, sont assez peu mentionnées et, lorsqu'elles le sont, c'est le plus souvent par des termes généraux, à commencer par *thmo* et *ratna*. Par ailleurs, il faut tenir compte du fait que, malgré la volonté de précision des traités indiens, certaines espèces n'y étaient pas encore identifiées. Pour ne prendre qu'un exemple, la distinction spinelle/rubis est relativement récente, en Inde comme en Occident, et nombre de pierres fines étaient victimes de ce type de confusion à date ancienne. La liste des pierres secondaires ne pourra alors être progressivement complétée que par l'étude des sources archéologiques.

Quelques pierres conservées à l'origine au DCA attestent par exemple de la présence de calcédoine, de jais¹⁴¹ et d'améthyste¹⁴² sans parler des pierres dont la nature n'est pas précisée. Il faut d'ailleurs sans doute s'attendre à une assez grande variété, quand on sait que certains gemmologues considèrent l'Asie du Sud-Est comme la région où la production de gemmes est la plus diversifiée (SCARRATT 1996, p. 42). L'étude de ce mobilier permettra non seulement de préciser la nature des pierres découvertes, mais surtout d'en déterminer la provenance¹⁴³.

I.3.2. Extraction, lapidaire et sertissage

La question de l'origine des pierres se pose dès que l'on constate que les termes relevés sont presque exclusivement en sanskrit. Comme on l'a vu, dans le cas du diamant et de l'émeraude, il faut envisager des importations¹⁴⁴. Quel que soit le lieu exact de production, une partie au moins de ces gemmes provenaient vraisemblablement du marché indien et la nomenclature aura alors été importée en même temps.

Cependant, on a vu que plusieurs indices laissent supposer que le contenu des *ratnaśāstra* avait été au moins en partie transmis au Cambodge. L'utilisation de termes sanskrits pourrait alors également s'expliquer par une simple volonté de montrer son érudition, ou par le fait que ces traités représentaient alors le seul vecteur de transmission de la connaissance d'une science nouvelle pour les Khmers, la gemmologie¹⁴⁵. L'absence de termes vernaculaires n'est alors peut-être pas incompatible avec une production partiellement locale.

¹⁴¹ Jacques Fromaget signale des gisements de ce type de pierres dans la région de Kompong Thom, mais il est encore une fois impossible de préciser l'ancienneté de leur exploitation (1941, p. 129).

¹⁴² DCA 7109, Sambor Prei Kuk, ill. 28.2, p. XIV ; DCA 7143, Thommanon, ill. 27.1, p. XIII.

¹⁴³ Ce type d'étude a par exemple permis à Giorgio Graziani d'établir la provenance de gemmes exhumées dans une tombe romaine : ambre de la Baltique, émeraude d'Autriche et saphir du Sri Lanka et peut-être même de Thaïlande ; celui-ci soulignait alors l'importance de multiplier les exemples d'analyse afin d'en affiner les résultats (2000, p. 188-190).

¹⁴⁴ Il reste possible que les Khmers aient eu recours à des substituts (par exemple du zircon à la place de diamant. Cependant, nous ne pensons pas que cet usage était systématique, sachant que des diamants sont déjà attestés sur des bijoux provenant d'Oc-èò (MALLERET 1962, p. 235).

¹⁴⁵ En ce qui concerne les inscriptions liées à des dépôts de fondations, K. 393 et K. 941, il s'agissait peut-être plus simplement de respecter et de transmettre à la lettre les prescriptions des traités de rituel et d'architecture. On sait que de tels ouvrages étaient connus au Cambodge et Bruno Dagens a déjà souligné avec quel soin ils étaient respectés (DAGENS 1985, p. 24-25).

Les inscriptions n'apportent pas, ou peu, d'informations concernant les aspects techniques qu'implique l'utilisation de gemmes, et il est donc souvent indispensable de se tourner vers les sources archéologiques.

L'extraction en premier lieu n'est pas documentée ; on a déjà signalé que le terme *lañloñ*, « fosse », pourrait y être associé, mais aucun terme désignant spécifiquement une mine de gemmes n'est attesté en khmer ancien bien que le composé sanskrit *ratnākara* soit attesté en moderne. Malheureusement, l'archéologie ne nous est à ce jour d'aucun secours puisque, à notre connaissance, aucune prospection archéologique visant à identifier des sites d'exploitation n'a été effectuée à ce jour dans les régions de Pailin et du Ratanakiri. En ce qui concerne les corindons, Bruno Dagens note pourtant : « il ne semble pas que le gisement de rubis et de pierres semi-précieuses en exploitation dans la région de Pailin était déjà connu à date ancienne » (2000, p. 126). Cependant, il faut garder à l'esprit que le mode d'exploitation alluvionnaire encore utilisé que nous avons déjà évoqué n'a peut-être laissé que peu de traces, celles-ci étant par ailleurs difficile à identifier dans une région fortement exploitée. On notera à ce sujet que, selon Louis Malleret, des exemples de rubis et de spinelles exhumés à Oc-èò proviennent apparemment de cueillettes dans des alluvions, car leur formes cristallines sont très atténuées ; il signalait déjà que ce mode d'exploitation était notamment employé à Pailin (1962, p. 228)¹⁴⁶.

En ce qui concerne la taille des pierres, les exemples disponibles sont relativement nombreux. En effet, en plus des bijoux sertis, un assez grand nombre de gemmes ont été exhumées dans des dépôts de fondation de temples, en dépit des pillages dont ces structures sont presque systématiquement victimes. Une grande partie des collections a malheureusement été dispersée au cours de la guerre, mais il est possible d'avoir une idée générale des formes existantes grâce aux fiches d'inventaire du Dépôt de la conservation d'Angkor.

De façon attendue, la taille dominante reste le cabochon. En effet, outre le fait qu'elle est assez aisée à réaliser, elle présente l'avantage d'être réalisable sur des pierres de moindre qualité. C'est notamment le cas des cristaux de roche montés en pendentifs

¹⁴⁶ D'une manière générale, on se reportera à l'étude de Malleret portant sur les gemmes exhumées à Oc'èò pour ce qui concerne leur provenance possible en Asie du Sud-Est (1962, p. 187-238). Cette étude est un bon exemple du type de recherches qui, poursuivies pour des périodes plus récentes, seront le complément indispensable de notre étude épigraphique.

appartenant à des collections privées, présentés par Emma Bunker et Douglas Latchford (2004, p. 464-466). La grande densité d'inclusions qu'ils comportent les rendait en effet impropres à un facettage, mais, taillés en cabochon, ils prennent un aspect voilé, « nuageux », dans un cas, et laiteux, presque opalescent dans l'autre, qui ne déparent pas les bijoux sur lesquels ils ont été sertis. Nous pouvons sans doute identifier ici la pierre de lune des traités de *ratna* indiens, deuxième variété de cristal de roche que nous avons évoquée.

Malgré la prédominance de cette taille, l'inventaire des pierres entrées au Dépôt de la conservation d'Angkor fait apparaître une grande variété de traitement. On y trouve avant tout des tailles à facettes simples à quatre pans, telle celle d'un cristal de roche provenant d'un dépôt de fondation de Thommanon (DCA 4834)¹⁴⁷. Cependant, une bague conservée au musée Guimet est ornée de deux pierres qui illustrent bien le fait que le facettage pouvait être beaucoup plus complexe (ill. 29, p. XIV) ; évaluer la pertinence du choix de la taille serait naturellement l'affaire de spécialistes, mais de tels cas révèlent bien une volonté d'optimiser l'éclat de la pierre et témoignent donc de certaines connaissances de leurs propriétés optiques.

Parallèlement à ces tailles « classiques », on en relève également de plus originales, telles celle du cristal taillé en pyramide du palais royal (DCA 7620), ou encore les tailles « fantaisies » découvertes dans un dépôt de fondation de Rong Lmong, où deux perles cylindriques en pierre rouge, une pierre « rouge vineux » en forme de cœur ainsi que deux pierres rouge clair, respectivement ovoïde et piriforme avaient été exhumées aux côtés de la lentille de quartz déjà évoquée (DCA 7644 G1-6). Comme c'est souvent le cas, ces gemmes conservées à l'origine au DCA sont aujourd'hui perdues, et le seul cliché dont nous disposons ne laisse malheureusement aucun espoir de les identifier (ill. 30, p. XV).

Enfin, on ne peut aborder la question de la taille des gemmes sans aborder celle de la glyptique. Deux intailles apparaissent en effet dans l'inventaire du DCA. Dans les deux cas, les gravures représentent des taureaux, vraisemblablement la monture de Śiva, gravés respectivement sur un cristal et une calcédoine (ill. 28, p. XIV), celle-ci étant montée sur une bague. Le seul terme relevé dans les inscriptions pouvant faire allusion

¹⁴⁷ Les fiches d'inventaire des exemples présentés ici sont rassemblées dans l'illustration 23, p. XI ; le numéro d'inventaire DCA mentionné sur ces fiches est noté entre parenthèses.

à des intailles est *tarā*, qui désigne un sceau, un cachet¹⁴⁸. Dans les occurrences de K. 669 C (*cancyān tarā mās II*, « 2 bagues en or à cachet » ; l. 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170) et de K. 263 D (*cancyān tarā saṃrit I*, 1 bague à cachet en bronze ; l. 17 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127), il s'agit sans doute de sceaux en métal comparables à celui qui fut découvert à Bakong¹⁴⁹. En revanche, il est possible que l'objet qualifié de *vraḥ tarā I thmo ta gi I*, « 1 saint sceau¹⁵⁰ (avec) 1 pierre dessus, mentionné dans l'inscription K. 262 N (l. 8 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110) corresponde bien à un sceau gravé en intaille sur une pierre.

La variété de taille constatée témoigne d'une réelle compétence technique, mais l'inventaire des variétés de pierres mentionnées dans les textes a confirmé qu'une partie des gemmes, au moins, étaient importées. Le seul témoignage possible d'une activité lapidaire au Cambodge est malheureusement incertain, mais mérite d'être signalé. Le terme *cnai*, « tailler les pierres précieuses, ciseler » (POU 2004 s. v., p. 170) apparaît en effet à deux reprises comme anthroponyme¹⁵¹, mais il serait bien audacieux de considérer ces occurrences comme des preuves formelles. Selon Saveros Pou, *cnai* dériverait du dravidien *cīrṇa*, « ciseau » (POU 1986, p. 50) et on peut donc supposer que son sens a bien évolué depuis l'époque préangkorienne.

Enfin, il y a peu à dire concernant les techniques de sertissage employées par les artisans joailliers khmers ; l'épigraphie n'apporte, cette fois encore, aucun enseignement, et seuls les bijoux sertis de pierres exhumés au Cambodge nous transmettent quelques éléments de connaissance. Bien que relativement rares, ces exemples témoignent bien d'une certaine maîtrise de l'art du métal. Toutefois, pour autant que nos compétences nous permettent d'en juger, les pièces que nous avons pu observer, ou celles qui sont décrites dans les fiches d'inventaire du DCA font rarement preuve de virtuosité au niveau du montage des pierres.

La technique du sertissage à griffes était manifestement utilisée, comme en témoigne la bague décrite dans la fiche d'inventaire DCA 7613 (ill. 21.1, p. X), dont

¹⁴⁸ < *trā* « noter, graver, commander » (IC I, p. 183, n. 3 ; POU 2004 s. v., p. 214, 230).

¹⁴⁹ Il est actuellement conservé au MNPP sous le numéro *ga 5722* ; ill. 28.3, p. XIV.

¹⁵⁰ Ou « un sceau royal ».

¹⁵¹ *ku cnai*, K. 109 (l. 19 ; 577 *śaka* ; IC V, p. 41) et *tai cnai*, K. 312 O (l. 22 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 30).

nous n'avons malheureusement pas de photographie. Cependant, les exemples connus ont souvent recours à quatre griffes à bases très larges, entraînant des constructions certes solides, mais peu aérées dont les deux pendentifs présentés par Emma Bunker et Douglas Latchford sont de bons exemples (2004, p. 464-466)¹⁵².

La technique du serti clos a été le plus souvent privilégiée en particulier pour des pierres imposant des montures plus complexes¹⁵³. D'une manière générale, cette technique, plus solide, mais mettant moins en valeur l'éclat de la pierre, est largement majoritaire. Elle est notamment employée pour enchâsser les pierres ovales à facettes de la bague que nous avons précédemment évoquée et dans le cas d'une autre bague conservée au musée Guimet (ill. 32, p. XVI). D'autres exemples présentés en annexe mettent bien évidence les limites de cette technique (ill. 33, p. XVI) : en plus d'enserrer la pierre de toute part, le chaton n'est pas ajouré au niveau de la culasse de la pierre, ce qui interdit le passage de la lumière et contrarie donc l'éclat des gemmes. L'usage de cette technique de sertissage n'a rien d'étonnant ; plus simple à mettre en œuvre que celle du sertissage à griffes, elle a été longtemps privilégiée en Occident avant que l'importance d'ajourer le panier sous la pierre ne soit pleinement appréciée (NEWMAN 1981, p. 73)

Toutefois, le fait nous n'ayons pas relevé à ce jour de montures plus complexes ne permet pas de tirer des conclusions définitives quant aux capacités des artisans khmers. La nature même de ces objets ayant pour conséquence une bonne transmission des exemples les plus précieux et, à terme, le réemploi de leurs matériaux, nous ne disposons malheureusement que d'un panel trop peu varié de formes.

¹⁵² D'autres exemples provenant de Bakong sont présentés en annexes, mais les pierres n'ont pas été retrouvées ; ill. 31, p. XV.

¹⁵³ Au contraire des griffes, qui visent à dégager la pierre le plus possible, dans le cas du sertissage clos, un anneau soudé sur le panier de la bague est repoussé sur toute la périphérie de la pierre (NEWMAN 1981, p. 18).

I.4. Le décor

Le décor des biens du dieu est rarement mentionné dans les inscriptions en vieux khmer. Pourtant, certaines listes, parmi les plus longues et les plus complètes, livrent ponctuellement quelques éléments à ce sujet, dont il est intéressant de dresser l'inventaire.

Le décor des objets peut se répartir en deux catégories, l'une comprenant l'ensemble des éléments ajoutés à un objet pour l'embellir et l'autre, les décors sculptés sur l'objet même.

I.4.1. Ornements « rapportés »

En premier lieu, nous souhaiterions présenter brièvement l'adjectif verbal *racita*, dérivé de la racine sanskrite *rac-*, « orner, décorer » dans ce contexte. Elle est surtout utilisée dans les parties sanskrites, pour décrire des objets rehaussés d'or ou d'argent. On remarquera toutefois que *racita* peut également signifier « fait de » lorsqu'il est utilisé dans un composé sanskrit (*MW*, s. v., p. 861). La traduction de *bhṛṅgāraṃ svarṇaracitaṃ* proposée par George Cœdès dans l'inscription K. 211, « un vase orné d'or » (st. I ; 959 *śaka* ; *IC* III, p. 27-28) pourrait alors être corrigée en « un vase en or ». Cependant, si cette traduction est vraisemblable pour ce *bhṛṅgāra* – en particulier quand il s'agit d'un présent fait au roi comme dans cet exemple – elle devrait alors s'appliquer également au bouclier « orné d'or » de la stance XXXIV de l'inscription K. 713 (*pharās suvarṇnaracitā* ; 801 *śaka* ; *IC* I, p. 22). Or, il faut reconnaître que le poids qu'impliquerait un « bouclier fait d'or » inviterait plutôt à accepter l'interprétation de Cœdès. Il paraît donc plus raisonnable de penser que c'est bien à l'un des éléments décoratifs rapportés de ce bouclier qu'il est fait allusion ici¹⁵⁴.

Quoi qu'il en soit, c'est bien dans le sens ornemental que *racita* est passé en khmer, si l'on considère la mention d'un *gangin sarvadvanta suvarṇnaracita*, « gangin en ivoire orné d'or », dans l'inscription K. 276 (l. 21-22 ; X-XI^e *śaka* ; *IC* IV, p. 154).

¹⁵⁴ On peut se faire une opinion du type de décor que ces armes comportaient à partir des représentations de guerriers des bas-reliefs d'Angkor Vat, d'Angkor Thom ou de Banteay Chmmar. Il s'agit en général d'un simple cerclage, ainsi que d'un umbo, dans le cas des boucliers ronds. Toutefois, ce décor peut être beaucoup plus élaboré jusqu'à arborer des motifs végétaux complexes ou une « tête grimaçante d'animal fantastique » (JACQ-HERGOUALC'H 1979, p. 30-34 ; ill. 34, p. XVII).

Malheureusement, il s'agit de la seule occurrence de *racita*, et l'on ne saurait donc déterminer si ce terme impliquait une technique de décor spécifique. L'expression « orné d'or » laisse entendre qu'il s'agit d'ornements ajoutés impliquant l'apport d'un matériau, métallique en particulier, extérieur à l'objet. Il est donc susceptible de faire référence à des techniques variées, à commencer par des incrustations ou des plaquages au sens large, c'est-à-dire non seulement par dorure, ou équivalent, mais aussi par des ajouts d'éléments décoratifs plus importants destinés à embellir l'objet, tels que les bagues et abouts ornementaux de palanquins et de hampes.

En ce qui concerne le vocabulaire khmer, deux termes se rapportant à des décors métalliques apparaissent simultanément dans l'inscription K. 989 B : *paṭigraha chnaṃ mās vāt mās*, « un crachoir à bordure d'or et cerclé d'or » selon Cœdès, qui propose cette interprétation en considérant *chnaṃ* comme un dérivé de *caṃ*, signifiant en moderne « coudre la bordure d'une étoffe, ourler » et *vāt*, « faire le tour » (l. 30 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 176, 184, n. 3 et 4).

Chnaṃ apparaît également dans l'inscription K. 669 C, mais Cœdès ne l'avait pas encore identifié : *śaṅkha chnaṃ mās*, « une conque à bordure d'or » (l. 15 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170). *Vāt* n'apparaît pas dans cette inscription, mais on y relève le sanskrit *paribhaṇḍa* dans le même sens de « cerclage » : *ceḥ so paribhaṇḍa prāk*, « une jarre blanche cerclée d'argent » (l. 21 ; 894 *śaka* ; *ibid.*, p. 170, 184). Dans les deux cas, il est malheureusement difficile de garantir l'interprétation de Cœdès, mais si *vāt* et *paribhaṇḍa* correspondent, comme il le pensait, à un cerclage de métal, on peut se demander à quoi correspond *chnaṃ*. S'il ne s'agit pas d'un cerclage, cette « bordure d'or » pourrait faire référence à une simple dorure, cette description pouvant s'appliquer, par exemple, au bol en argent conservé au Musée national de Phnom Penh, dont le bord est souligné d'une bande dorée (ill. 259, p. CXXXIV). Cependant, si cette hypothèse est plausible, le terme technique évoquant la dorure n'est pas relevé dans les inscriptions ; il est d'ailleurs remarquable qu'aucun terme, sanskrit ou khmer, n'ait été relevé pour évoquer une technique qui était manifestement bien maîtrisée.

Il nous semble alors intéressant de mentionner ici un autre extrait de l'inscription K. 669 C : *ceḥ so tic nu mās* ; Cœdès avait interprété *tic* comme une variante de *dic*¹⁵⁵,

¹⁵⁵ « Peu nombreux, réduit » (POU 2004, s. v., p. 250) ; la forme *tic* n'est pas relevée dans le dictionnaire de Saveros Pou, mais la lecture de Cœdès est indiscutable (estampage EFEO n. 802).

et proposait alors de traduire par : « jarre blanche avec un peu d'or » (l. 21 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184).

Bien que très incertaine, une autre interprétation serait de considérer *tic* comme une erreur du lapicide pour *tip*. *Tip nu mās* correspondrait alors au moderne *tip mās*, « dorer (à la feuille) », et la description du décor de cette jarre blanche serait plus satisfaisante. Cependant, on retrouve dans l'inscription K. 262 N une expression équivalente utilisant *dik*, autre variante de *dic* : *phnāñ ti gvar nu dik mās*, « 1 cloison ornée de dessins avec un peu d'or » (l. 16 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110). À moins de supposer qu'il s'agit de deux expressions différentes, il faut peut-être retenir la première interprétation de Cœdès, en dépit de l'inversion des termes (*nu dik mās / tic nu mās*).

Quoi qu'il en soit, la description de l'objet, « avec un peu d'or » est assez singulière, à moins de supposer que cette petite quantité d'or correspond justement à une simple feuille, ou une fine pellicule. Il nous semble donc vraisemblable que, quelle que soit l'interprétation adoptée, c'est bien à une dorure qu'il est fait allusion dans ces occurrences et ce, dès le X^e siècle de notre ère.

Cette donnée chronologique est assez intéressante ; en effet, Emma C. Bunker et Douglas Latchford avaient remarqué qu'aucun exemple n'atteste la dorure au mercure avec certitude avant le XI^e siècle de notre ère, et avaient cru en avoir un premier témoignage du X^e siècle avec le poignard inscrit conservé au Museum of Fine Arts de Boston (BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 344). On sait aujourd'hui que la datation de 940 de notre ère, qu'ils proposaient à partir de l'inscription K. 1048, résultait d'une erreur de lecture et que la date correcte est 962 *śaka*, soit 1040/1041 de notre ère, ce qui nous ramène, encore une fois, au XI^e siècle¹⁵⁶. Si notre interprétation de l'expression de K. 262 est exacte, nous aurions enfin un premier témoignage de dorure dans l'épigraphie à la fin du X^e siècle de notre ère.

Enfin, le terme *pañcak*, qui se rapporte peut-être à un décor rapporté, et plus précisément à une incrustation de métal, doit être présenté, bien que son sens soit encore très incertain. Nous n'en avons relevé qu'une occurrence à la ligne 4 de l'inscription K. 455 à propos d'un objet en or non identifié : *srajāñ pañcak mās I*¹⁵⁷. George Cœdès

¹⁵⁶ Gerdi Gerschheimer, comm. pers., sept. 2007, GERSCHHEIMER & JACQUES, à paraître.

¹⁵⁷ *srajāñ* : plusieurs objets de ce nom sont mentionnés dans les inscriptions, mais le contexte dans lequel ils apparaissent ne permet malheureusement pas de les identifier. On notera pourtant que, si l'inscription K. 455 est très lacunaire et n'apporte aucun élément, un point commun apparaît dans les deux autres

avait d'abord proposé d'y voir un « *srajān* incrusté d'or » (X^e-XI^e *śaka* ; IC VII, p. 80). Il considérait vraisemblablement *pañcak* comme un dérivé de *cak* « piquer, perforer, percer avec un objet pointu », contruit de la même façon que *pañcoñ*, à propos duquel Chhany Sak-Humphry note : « probably ifx /-əN-/ + performative °*phcoñ* “to make a (brick) wall”, < pfx /p-/ + *coñ* “to lay brick”. n. a brick wall » (2005, p. 220).

Cependant, bien qu'assez rare dans les inscriptions, *cak* y apparaît plutôt dans le sens de « verser »¹⁵⁸. Saveros Pou a alors proposé pour *pañcak* : « verser (du métal fondu) » (2004, p. 293). En supposant une dérivation équivalente, *pañcak mās* pourrait éventuellement correspondre à une « fonte d'or ». En regard du contenu des listes de biens, et de l'expression relevée dans K. 455, l'interprétation de Coèdès nous paraît plus vraisemblable, et nous considérerons donc que *pañcak* se rapporte à un décor incrusté. Cependant, il faut reconnaître que seules de nouvelles occurrences ou l'identification du terme *srajān* permettront, peut-être, de confirmer cette interprétation ou au contraire de privilégier celle de Saveros Pou¹⁵⁹.

I.4.2. Décors sculptés

Un autre terme dérivant de la racine *rac-*, *racanā*, apparaît dans le sens d'« ornement », mais semble pouvoir être cette fois utilisé pour évoquer un décor n'impliquant pas nécessairement un apport de métal, et donc effectué directement sur les objets. C'est par exemple le cas dans la stance XXXIII de l'inscription K. 842 : *racanā-dhāra-bhṛṅgāra*, « un vase portant un ornement » (890 *śaka* ; IC I, p. 150). Il n'apparaît pas dans les parties khmères avant le XIII^e *śaka*, dans l'inscription K. 470, dans laquelle il prend un sens verbal : *thma goll racanā khpvar viñ*, « des bornes en pierre ornées de dessins » (l. 22 ; IC II, p. 187). Cette unique occurrence tardive est assez remarquable car, contrairement à *racita*, *racanā* est passé en moderne, tant dans le sens de « décoration », que de « décorer » (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 273).

occurrences de *srajān*. En effet, ce terme figure aux côtés d'épées (*khān*) dans les listes de biens des inscriptions K. 669 C (*khān II srajān 10* ; l. 27 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 185) et K. 1001 (*srajān mvāy khān vyar* ; l. 14 ; IX^e *śaka* ? ; JACQUES 1969, p. 63). Ceci n'est naturellement pas suffisant pour déduire que cet objet était une arme, mais sachant que dans K. 669, ces deux objets sont précédés de *lamveñ toñ tek II*, « 2 lances à manche de fer », il sera peut-être intéressant de chercher dans cette direction.

¹⁵⁸ *cak* a conservé ces deux sens en moderne (HEADLEY 1997, p. 238).

¹⁵⁹ Interrogé à ce sujet en mai 2009 à la veille de la parution de son dictionnaire et de l'achèvement de notre étude, Philip N. Jenner nous a communiqué son interprétation de *pañcak*, qui va également dans le sens de celle de Coèdès : « n. Decorative work set into a surface: inlay » et « v.ps. To be inlaid ».

En khmer, plusieurs termes renvoient précisément à des décors effectués directement sur des objets. Le premier verbe à signaler est *chlāk*, *chlyak*, *chlyāk*, « graver, sculpter, ciseler », qui a conservé ce sens en moderne (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 750). Ces trois orthographes apparaissent effectivement dans ce sens dans plusieurs occurrences, comme dans l’inscription K. 194 B, en ce qui concerne *chlāk* : *hemavitāna ti chlāk padma tāṃ sarvvaratna*, « un dais en or gravé d’un lotus¹⁶⁰ et incrusté de pierres précieuses » (l. 1-2 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143)¹⁶¹.

On notera que la variante *chlyak* apparaît dans le même texte : *cok chlyak* (A, l. 32 ; *ibid.*, p. 147). Cœdès et Dupont n’avaient pu donner d’interprétation satisfaisante de *cok chlyak*, mais proposaient alors de rapprocher *chlyak* du moderne *sliək*, « vêtir les membres inférieurs », en s’étonnant toutefois du fait que l’on retrouve le dérivé *canlyāk* dans ce même texte avec un *ā* long (*ibid.*, n. 1). Saveros Pou a proposé depuis d’identifier *cok* à une petite tasse (POU 2004, s. v., p. 167) ; il faudrait donc interpréter *cok chlyak* comme « une petite tasse ciselée ». Or, *chlyak* qualifie également un vêtement de type *canlyāk* dans l’expression *canlyak chlyak yau 2*, « 2 *yau* de *canlyak chlyak* » (K. 153, l. 10 ; 923 *śaka* ; IC V, p. 194). L’interprétation de Cœdès et Dupont semble alors plus satisfaisante, même si *canlyak chlyak* est une façon un peu répétitive de désigner un « *sampot* couvrant le bas du corps ». Le fait que *chlāk* et *chlyak* apparaissent dans la même inscription est un peu surprenant, et l’interprétation de *cok* serait donc peut-être à revoir, mais il n’en reste pas moins que les occurrences de K. 153 et K. 258 B laissent supposer que *chlyak* pouvait prendre ces deux sens.

Un dérivé de ce verbe, *caṃlak*, *caṃlāk*, « fait de graver, sculpter. Gravure, motif de sculpture » (POU 2004, s. v., p. 161), apparaît ponctuellement dans le corpus pour qualifier des objets sculptés : ... *prak caṃlak*, « ... en argent sculpté » (K. 947 A, l. 1 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). À ce sujet, il faut signaler qu’il est fait allusion à la corporation des *caṃlāk* dans l’inscription K. 374¹⁶². Cependant, ce terme peut également désigner le mode d’écriture par incision sur ôles jusqu’à prendre, par extension, le sens de « [registre] gravé » dans l’inscription K. 165 S (l. 16 ; IC VI, p. 134, 137). Pour autant

¹⁶⁰ « de figure de lotus », selon Cœdès et Dupont (*ibid.*, p. 149).

¹⁶¹ *valvyal chlyak mvay*, « un porte-cierge sculpté », (K. 258 B, l. 44 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 175) ; K. 1073 B : *dūk māś chlyāk*, « une jonque d’or sculptée » (l. 10 ; 1000 *śaka* ; NIC II-III, p. 103-104).

¹⁶² *mūla caṃlāk*, « chef des *caṃlāk* » (l. 20 ; 964 *śaka* ; IC VI, 252).

que l'on sache, cette corporation pourrait alors correspondre à des scribes et non à des graveurs ou sculpteurs comme le pensait Cœdès (*IC VI*, p. 253, n. 8).

On notera que ce terme est utilisé indifféremment pour des décors sur métal ou sur d'autres matériaux : *kampyat ton vluk camlak*, « couteau à manche d'ivoire sculpté » (K. 947 A, l. 1, 20-21 ; cf. p. 536). Ce détail est important car le vocabulaire relevé ici peut sembler essentiellement lié à l'art du métal, mais il ne faut sans doute y voir qu'une conséquence de la nature des objets qui étaient mentionnés dans les listes que nous étudions.

Chlāk et *camlāk* restent des termes assez généraux désignant des gravures et sculptures au sens large. Dans le cas de décors d'objets métalliques, ils peuvent donc recouvrir différentes techniques : ciselure, gravure, etc. L'une d'entre elles est précisée dans l'inscription K. 21 N dans laquelle le terme *saṃruk* qualifie *camlak*. George Cœdès avait remarqué que ce terme correspondait à la technique du repoussé et traduisait alors *kaṭaka camlak saṃruk I* par « un bracelet gravé en repoussé » (l. 3 ; VI^e *śaka*, *IC V*, p. 6, n. 3).

L'expression « gravé en repoussé » est assez malheureuse puisque, contrairement à la gravure, la technique du repoussé n'implique pas d'enlèvement de métal. Il s'agit en effet de la mise en forme de plaques en repoussant le métal de l'envers sur l'endroit. Ce « modelage » est complété le plus souvent par un travail de ciselure, terme technique qui désigne un « décor de traits et de surfaces enfoncées, pratiqué sur l'endroit » sans enlèvement de matière, par opposition à la gravure dans laquelle le décor est obtenu par soustraction de copeaux de métal (ARMINJON & BILIMOFF 1998, p. 40, 120, 137) ; ces deux techniques sont bien attestées au Cambodge¹⁶³. On préférera alors « mis en forme en repoussé », ou éventuellement « sculpté en repoussé », à la traduction de Cœdès, et l'on pourra conserver « sculpter » pour les occurrences dans lesquelles *saṃruk* n'est pas précisé, si l'on ne souhaite pas choisir arbitrairement entre « graver » et « ciseler » qui renvoient en français à deux techniques différentes¹⁶⁴.

¹⁶³ En ce qui concerne les inscriptions, par exemple, on pourra constater la différence entre le traitement de K. 1219 qui est gravée et n'est donc visible que sur l'endroit et celui de K. 1217, dont le ciselage a fortement marqué l'envers des parois des vases (ill. 252, 268, p. CXXIX, CXXXVII).

¹⁶⁴ Selon Headley, *chlāk* recouvre également en moderne ces deux techniques, « to carve, to sculpt, to engrave » (1997, s. v., p. 306).

On notera que *saṃruk* apparaît parfois seul, a priori dans le même sens : *karap saṃruk I*, « un revêtement en repoussé » (K. 21, l. 5 ; IC V, p. 6). Selon Cœdès, cette interprétation est improbable dans le passage suivant de l’inscription K. 370 : ... *mvāy saṃmruk kriyā paṃmre mvāy saṃmruk*, qu’il traduit : « un *saṃruk* de ..., un *saṃruk* de nourriture des serviteurs »¹⁶⁵. Cependant, la traduction proposée par Cœdès pour *kriyā*, « nourriture », est discutable puisque ce terme désigne des « accessoires » – en particulier des accessoires de culte – dans plusieurs occurrences (POU 2004, p. 117)¹⁶⁶. Il nous semble donc possible de supposer que *saṃruk* se rapporte aux décors d’objets et l’on ne peut alors que regretter que l’inscription soit trop lacunaire pour permettre de préciser la première occurrence.

Saveros Pou a déjà signalé que *saṃruk* dérive du verbe *ruk*, « enfoncer », mais n’avait pas relevé d’occurrence de ce terme dans les inscriptions (2004, s. v., p. 486). *Ruk* apparaît pourtant dans l’inscription K. 1034 D, dans l’expression *kataka ruk I*, « 1 bracelet *ruk* » selon Claude Jacques, qui supposait que *ruk* désignait une sorte de bracelet (D, l. 19 ; 895 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 84, n. 7). De nouvelles occurrences permettent d’infirmar cette hypothèse. Plusieurs objets mentionnés dans K. 947 – *jlvañ*, « piques », *cracyāk*, « boucles d’oreilles » et *koñ*, « gongs » – sont en effet qualifiés de *ruk* ; il est alors plus vraisemblable d’y voir un équivalent du terme moderne et de supposer qu’il est fait référence dans ces deux inscriptions à des objets « [sculptés en] repoussé ».

Il faut également considérer le verbe khmer *cār*, qui désignerait, dans le contexte du décor, « graver des lettres, dessiner » (POU 2004, s. v., p. 164). Ce verbe perdure en moderne dans le sens de « graver, inscrire » (ANTELME & BRU-NUT 2001, p. 453). Il est utilisé à plusieurs reprises dans le sens de graver [une inscription]¹⁶⁷, mais apparaît également dans l’inscription K. 936 S pour décrire le décor d’un objet métallique : *padigaḥ car II*, « 2 crachoirs gravés » (l. 13 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 448).

Il est alors tentant d’interpréter *padigaḥ car* comme un « crachoir inscrit », comparable aux petits objets métalliques comportant une courte inscription

¹⁶⁵ Cœdès ne propose pas de traduction alternative de *saṃruk*, mais ajoute « il doit s’agir dans tous les cas d’un “ensemble” » (l. 12 ; X^e *śaka* ; IC VII, 59, n. 9).

¹⁶⁶ À ce sujet, cf. p. 145-146.

¹⁶⁷ *cār śīlāprasaṣṭa* pour *cār śīlāprasaṣṭa*, « graver un édit de pierre » (K. 754 B, l. 4 ; 1230 *śaka* ; Cœdès 1936, p. 17, 19).

commémorant leur donation, dont nous connaissons plusieurs exemples¹⁶⁸. En effet, comme le souligne la définition proposée par Saveros Pou, le verbe *car* a un lien très fort à l'écrit. Selon Headley, c'est par exemple ce verbe et non *chlāk* qui est utilisé en moderne dans le cas de l'écriture sur ôles au moyen d'un stylet (1997, p. 244). Par ailleurs, une autre forme de *cār*, *cārik*, est utilisée en khmer moderne dans le composé *silācārik* pour désigner les inscriptions lapidaires¹⁶⁹. Enfin, les deux occurrences dans lesquelles apparaît *caṃnār*, un dérivé de *cār* signifiant « ce qui est gravé, inscrit », concernent dans les deux cas des [textes] inscrits¹⁷⁰. Cependant, aucun élément ne permet de garantir que cet objet était le support d'un texte et l'on gardera donc à l'esprit qu'il ne s'agissait peut-être que d'un motif ornemental. Comme dans le cas de *chlāk*, on peut se poser la question du choix entre « graver », et « ciseler », mais là encore, il semble que le verbe khmer ne permette pas de distinguer de choix technique.

Enfin, un terme est utilisé pour préciser *cār* dans une occurrence : *tanlāp prāk ti cār chdvāl II* (K. 263 D, l. 11 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 118). Cœdès avait proposé la traduction suivante : « 2 boîtes gravées (de motifs en forme) de chaînes », mais notait que la traduction de *chdvāl*, « chaîne » était conjecturale (*ibid.*, p. 137, n. 1).

Il avait d'abord émis cette hypothèse dans deux occurrences de l'inscription K. 669 dans lesquelles *chdvāl* qualifiait des objets sans l'intervention de *cār* : *khse chdvāl I*, « 2 [*sic*] chaînes » et *tanlāp chdvāl III*, « 3 boîtes à chaîne » (C, l. 10, 17 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170). Il arguait pour cela du fait que certaines boîtes à chaux étaient « faites de deux hémisphères retenus par une chaîne » et que, dans le premier cas, « ce mot pourrait désigner la chaîne ou anneau en forme de ressort qui se porte sous l'anneau de cheville¹⁷¹ » (*ibid.*, p. 182, n. 10), démonstration assez peu convaincante, il faut le reconnaître.

¹⁶⁸ On notera toutefois que cet usage n'est pas encore attesté à l'époque de l'inscription K. 936, les plus anciens exemples datés d'« inscriptions étiquettes » connus à ce jour étant du X^e siècle de l'ère *śaka* (K. 1048, 962 *śaka* et K. 1218, 929 *śaka* ; cf. p. 92, 593 et suiv.). En dehors de K. 1218 – et peut-être K. 779 – qui semble avoir été inscrite dans la cire avant la fonte du vase, la plupart de ces textes sont effectivement gravés ou ciselés postérieurement ; quatre exemples en sont présentés dans le recueil d'inscriptions : K. 1219, K. 1251, K. 779 et K. 1217 (cf. p. 602, 612, 614, 622).

¹⁶⁹ *śilācārik*, « une pierre inscrite », n'apparaît que tardivement dans les inscriptions (K. 413 D, l. 4 ; 1283 *śaka* ; POU 1978, p. 345, 354, n. 9) ; à propos de *cārik*, « graver, inscrire », cf. LEWITZ 1967 [b], p. 129-131.

¹⁷⁰ *roḥ caṃnār praśasta*, « (conformément à) ce qui est inscrit dans l'édit » (K. 200 A, l. 5 ; 1067 *śaka* ; IC VI, p. 314) ; *pre thve roḥ caṃnār ta vraḥ śilāstambha*, « il enjoint d'agir (conformément à) ce qui est inscrit sur le saint pilier de pierre » (K. 380 E, l. 61 ; 960 *śaka* ; IC VI, 265).

¹⁷¹ Ce lien (*khse chdvāl*, qui est en fait probablement une sorte de collier (cf. p. 283-285) suivait en effet des anneaux de chevilles dans cette liste de biens.

Saveros Pou a alors proposé de voir dans *chdvāl* un dérivé de *dval*, « monticule, colline et *rdval*, « très rugueux », à l'origine du moderne *kanduol*, « qui présente des pustules, bosselé » (2004, p. 169). Elle y voit dans notre contexte « un relief dans la gravure et ciselure ». Cette définition est bien plus satisfaisante que celle de Cœdès, mais si elle donne une idée de l'aspect que prenait ce décor, elle ne permet pas vraiment de déterminer le parti technique adopté pour élaborer le décor de ces objets. Cependant, on notera que l'expression *cār chdvāl* de l'inscription K. 263 implique manifestement que l'aspect « bosselé » en question n'est pas obtenu au moment de la fonte ou du forgeage de la pièce, mais bien lors de l'élaboration de son décor « sculpté » (*cār*). Il serait troublant que les deux seuls termes précis livrés par le corpus renvoient à la même technique, mais il faut reconnaître que la définition de Saveros Pou pourrait encore une fois évoquer le repoussé.

Un quatrième verbe doit être ajouté à cette liste. Il s'agit de *gvar*, « tracer, dessiner »¹⁷². Il est utilisé dans une expression de l'inscription K. 262, que nous avons déjà mentionnée : *phnān ti gvar nu dik mās*, « 1 cloison ornée de dessins d'or »¹⁷³.

La deuxième occurrence connue de ce terme avait été mal interprétée par George Cœdès et mérite d'être corrigée. La ligne 21 de la face C de K. 669 (894 *śaka*) mentionne en effet l'objet suivant : *phuru jhe snāp prāk ti gvar nu mās I*, ce que Cœdès avait interprété comme « 1 *phuru* de bois à revêtement convenable d'argent et d'or »¹⁷⁴ (*IC I*, p. 170, 184). Quel que soit l'objet nommé *phuru* dont il est question ici¹⁷⁵, il semble certain que son revêtement est « en argent orné de dessins d'or », sans qu'il soit encore une fois possible de préciser s'il s'agissait de plaquage, d'incrustation ou de toute autre technique.

¹⁷² On notera qu'un autre sens possible de *gvar* est « calculer » et que son dérivé *gmvar* n'apparaît dans les inscriptions que dans le sens de « calcul, décompte » (K. 165 S, l. 16 ; 879 *śaka* ; *IC VI*, p. 134) ; en revanche, le sens de *khpvar* est bien lié au dessin, mais se rapporte plus spécifiquement à un plan dans trois des quatre occurrences où nous l'avons relevé : K. 470 (l. 22 ; XIII^e *śaka* ; *IC II*, p. 188), K. 542 (plan ; *IC III*, p. 223), K. 1238 A (l. 42-43 ; 958 *śaka*), *khpvar* apparaissant dans un toponyme dans K. 549 (l. 25 ; XII^e *śaka* ; *IC II*, p. 156). Ce point sera développé dans le cadre de la publication de l'inscription K. 1238, en collaboration avec Arlo Griffiths.

¹⁷³ Cette traduction a été proposée par George Cœdès (K. 262 N, l. 16 ; 904 *śaka* ; *IC IV* 110, 115) ; littéralement : « 1 cloison ornée de dessins avec un peu d'or » ; on gardera à l'esprit l'hypothèse que cette petite quantité implique que le dessin était réalisé en dorure à la feuille (cf. p. 92).

¹⁷⁴ Cœdès avait alors sans doute assimilé *gvar* au moderne *guor*, « to be acceptable, suitable, good enough » au lieu de *gūr*, « to draw » (HEADLEY 1997, s. v., p. 187, 186).

¹⁷⁵ Hapax non identifié à ce jour ; la lecture de Cœdès semble correcte (estampage EFEO n. 802).

On a déjà signalé que les techniques de fabrication des objets métalliques sont très peu évoquées dans le corpus épigraphique khmer. Comme on le voit, malgré un vocabulaire sensiblement plus riche, les techniques de décoration ne sont qu'à peine plus détaillées. Les seuls éléments précis à ce sujet restent *ruk*, son dérivé *saṃruk*, ainsi que le terme *chdvāl*, bien que ce dernier ne soit pas exactement identifié.

Par ailleurs, en dehors de l'aspect bosselé qu'évoquerait également le terme *chdvāl*, les termes que nous venons de présenter ne sont que rarement complétés par des précisions relatives à l'aspect même de ces ornements. Tout au plus faut-il évoquer à nouveau l'expression *rvvat vakam* qui apparaît dans l'inscription K. 211 (l. 2 ; 959 *śaka* ; IC III, p. 26) et qui désignerait une « rangée de perles ». La description de l'objet qu'elle qualifie – une aiguère à bec en forme de serpent tricéphale, a priori – n'est pas évidente (cf. p. 74, n. 114), mais cette rangée de perles pourrait correspondre à un décor constitué d'une frise de perles métalliques soudées.

En dehors de ces rares exemples, les expressions utilisées sont très générales, et couvrent donc un large éventail de formes allant de simples frises de motifs géométriques incisés aux représentations sculptées de divinités les plus complexes. Seules des études exhaustives du mobilier exhumé au Cambodge pourront nous donner une idée plus précise. Dans le cas de la céramique, ce travail a déjà été initié par Dawn Rooney, qui présente un premier répertoire des motifs géométriques utilisés (1984, p. 41-44). On ne peut pour l'instant que supposer que le mobilier métallique adoptait le même type de décor, mais malheureusement, l'épigraphie ne permettra pas de connaître la terminologie qui leur était associée.

Nous clôturerons d'ailleurs cette énumération du vocabulaire précisant le décor des biens du dieu par le terme *khpac* – défini par Cœdès comme désignant « toute espèce de motif décoratif – dont l'usage dans l'inscription K. 669 est caractéristique de la pauvreté de ces descriptions : *bhājana khpac I* « 1 récipient décoré (K. 669 C, l. 16 ; IC I, p. 183, n. 14).

I.5. Entre décor et forme : des vases et objets « à thèmes »

L'absence de description du décor que nous venons de signaler admet malgré tout quelques exceptions notables. Nous souhaiterions présenter ici une catégorie d'ornements tirant leur inspiration de la nature, qui revient en fait assez régulièrement dans les inscriptions. Nous verrons que ces ornements occupent une place à part au sein du décor puisqu'ils affectent souvent la forme même des objets.

I.5.1. Phytomorphes

Le dais sculpté (*chlāk*) d'un lotus (*padma*) de l'inscription K. 194 (cf. p. 94) constitue un premier bon exemple de cet usage. La popularité des ornements lotiformes n'a rien d'étonnant en Asie du Sud-Est, comme en Inde. On retrouve ponctuellement d'autres exemples de ce type dans les inscriptions, comme dans la partie sanskrite de l'inscription K. 156 (IX^e *śaka*), dont voici l'édition et la traduction proposée par George Cœdès (st. XVIII ; *IC V*, p. 179-181) :

cāmīkaraṃ samudgena karaṅkaṅ kamalāṅkitam
nityotphullaṃ śriyaḥ padman dadau yasmai sa bhūpatiḥ ||

« Ce roi lui donna une coupe en or ornée de lotus avec sa boîte, et un lotus de Śrī, toujours épanoui. »

George Cœdès notait au sujet de la deuxième partie de cette stance : « Śrīpadma doit être le nom d'un vase en forme de lotus épanoui » (*IC V*, p. 182, n. 1). Cette interprétation est très vraisemblable, mais il nous semble que rien dans le texte n'invite explicitement à considérer que les deux premiers *pāda* de cette stance évoquent un autre objet. *Nityotphullaṃ śriyaḥ padman* pourrait donc tout simplement qualifier la coupe (*karaṅka*). Une traduction alternative serait alors : « Ce roi lui donna une coupe en or ornée de lotus avec sa boîte, qui est un lotus de Śrī, toujours épanoui ».

Au-delà de la simple gravure ornementale, il semble que ce décor tendait donc à faire ressembler l'objet lui-même à un lotus ; on retrouve la même distinction entre les deux coupelles présentées en annexe : alors que la première n'est ornée que d'une fleur sur le fond, les pétales incisés sur la panse de la deuxième tendent au contraire à métamorphoser la coupe en fleur (ill. 35, p. XVII). On peut même imaginer un objet plus complexe, comparable à la coupe lotiforme exhumée à Srah Srang par Bernard

Philippe Groslier, ou encore au vase support de l'inscription K. 1217 conservé à l'Asian Art Museum de San Francisco (ill. 36, 267, p. XVIII, CXXXVII). Dans ces deux exemples, la panse du vase est en effet composée d'un assemblage de huit pétales métalliques, complété dans le cas de K. 1217 par un décor floral sur le fond.

Si notre interprétation est possible, la nature de la « boîte » (*samudga*) qui accompagne cette coupe n'en reste pas moins énigmatique. Ce qui est intéressant, c'est que si le terme *samudga* peut effectivement désigner une « boîte ronde » en sanskrit, il peut également avoir le sens de « pointe de bourgeon ». On sait que de nombreux couvercles en céramique exhumés au Cambodge comportent des boutons de préhension en forme de bourgeon de lotus (ill. 37, p. XVIII et ROONEY 1984, p. 87). Une hypothèse serait alors de supposer que cette coupe était munie, non d'une boîte, mais d'un couvercle sommé d'un bouton de lotus. L'emploi de *samudga* dans un sens inhabituel – et un peu forcé, il faut le reconnaître – pourrait alors se justifier par un double sens permettant de comprendre « une coupe en or ornée de lotus avec un bourgeon ». Ce type de forme est bien attesté en céramique au cours de la période angkoriennne ; l'inscription K. 156 aurait donc au moins le mérite de confirmer l'existence d'équivalents métalliques au IX^e siècle de l'ère *śaka* (IX-X^e de notre ère).

Le vase de K. 156 n'est pas un cas isolé dans l'épigraphie. On rencontre ponctuellement ce type d'objets dans les listes de biens, même si leur nombre reste limité. Les termes présentés plus bas qui sont utilisés pour les décrire sont généralement khmers à l'exception du composé sanskrit *puṣpabhājana*, « un vase (en forme de) fleur », qui est également un des rares termes ne précisant pas à quel végétal il est précisément fait allusion. Dans l'unique occurrence où il est relevé, il s'agit d'un objet très particulier, puisqu'il est précisé : *puṣpabhājana I sphaṭikaliṅga ta gi*, « un vase (en forme de) fleur avec un liṅga en cristal dessus » (K. 136 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285). George Groslier avait très justement proposé de le rapprocher d'une sorte de coupe à pied en céramique comprenant un liṅga de cristal en son centre (1921, p. 24, 120 et pl. 84, p. 137 ; ill. 20.2, p. X).

On connaît au Cambodge de nombreux exemples de décors floraux dans le mobilier exhumé ; ceci concerne des objets de nature très variée. Comme dans le cas des deux coupelles que l'on a évoquées, deux types de décors peuvent être observés. En premier lieu, il pouvait s'agir de simples éléments ornementaux gravés sans rapport

avec l'objet. Dans le cas d'objets métalliques, les techniques utilisées ont déjà été abordées : les motifs végétaux étaient obtenus par gravure ou ciselure et éventuellement par la technique du repoussé. Un bon exemple de cela est le plat en bronze de provenance inconnue, présenté en illustration (ill. 38.2, p. XIX). Enfin, ce décor pouvait également être prévu au moment de la fonte, comme c'est le cas des entrelacs d'influence chinoise ornant un fragment de miroir découvert en 2006 au cours de la fouille du sanctuaire satellite n° 4 de Bakong (MAFKATA 2006, p. 19 ; ill. 40, p. XIX).

L'autre possibilité de décor végétal adopté au Cambodge visait à transformer tout ou partie de l'objet même afin de le faire ressembler à une fleur ou un fruit. Ce résultat pouvait alors être obtenu au niveau de la forme générale de l'objet, au moment de sa fabrication par fonte, forgeage ou modelage, ou par l'ajout d'un élément végétal extérieur à cet objet. On distinguera par exemple le cas des vases affectant globalement la forme de fruits, sur lesquels nous reviendrons, de celui d'une épingle à chignon, conservée à l'origine au dépôt de la conservation d'Angkor, à la tête de laquelle un lotus a été ajouté (ill. 38.1, p. XIX).

La plupart du temps, c'est naturellement la combinaison de ces deux méthodes qui était adoptée. Le couvercle présenté dans l'illustration 37.1 (p. XVIII), qui provient du Phnom Kulen, est un bon exemple de cas où la forme de l'objet et le décor s'associent, la terminaison lotiforme étant complétée par un ornement incisé en forme de lotus à cinq pétales.

On retrouve la même distinction dans l'épigraphie. En effet, le terme *dramvañ* apparaît par exemple dans l'inscription K. 947 dans les occurrences suivantes (A, l. 3-4, 8, 11 ; cf. p. 536-540)

- *'aṇḍa dramvañ I liñ III pāda*, « 1 [objet] ovoïde [avec] *dramvañ*, [pesant] 3 *liñ*, 3 *pāda* ».
- *tanlap dramvañ hanir taṃve cīna I liñ 10 III*, « une boîte [avec] *dramvañ* en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 13 *liñ* ».
- *dramvañ taṃve cīna I liñ 5*, « 1 *dramvañ*, de travail chinois [pesant] 5 *liñ* ».
- *dramvañ parvat I liñ 8 sliñ II*, « 1 [ensemble de] *dramvañ* empilés [pesant] 8 *liñ*, 2 *sliñ* ».
- *dramvañ caṃlak hanir taṃve cīna I liñ 5 pāda I*, « 1 *dramvañ* sculpté en *hanir*, de travail chinois ».

Le terme *dramvañ* désigne en khmer un arbre de type *Garcinia*¹⁷⁶ et ici sans doute plus spécifiquement la fleur ou le fruit de cet arbre. Si, dans les deux premières occurrences rapportées, il s'agit manifestement d'un décor végétal ornant un objet ovoïde et une boîte, dans les deux suivantes *dramvañ* désigne l'objet même. On ne peut alors que supposer qu'il s'agit d'un « [objet dont la forme, ou le décor, lui donne l'aspect d'une fleur ou d'un fruit de] *Garcinia* »¹⁷⁷. C'est également le cas dans la quatrième occurrence où il semble que cet aspect végétal était obtenu par gravure. On notera que deux de ces objets, au moins, étaient de provenance chinoise.

Comme on le voit, il n'est pas toujours évident de déterminer si la mention d'un élément naturaliste pour qualifier un objet se rapporte au décor ou à la forme dudit objet. Par ailleurs, lorsque des termes comme celui que nous venons de présenter désignent l'objet à eux seuls, on pourrait tout aussi bien penser qu'il s'agit de fleurs ou de fruits en métal et non de récipients adoptant leur forme.

Si cette hypothèse nous paraît moins vraisemblable dans le cas des objets de K. 947, nous ne pouvons l'écarter définitivement, à moins de reconsidérer certaines interprétations. En effet, à la ligne 12 du piédroit Nord de l'inscription K. 262, par exemple, on relève le don de deux lotus (*padma* ; IC IV, p. 110, 114). Nous supposons qu'il s'agit alors de lotus en métal¹⁷⁸, peut-être des attributs mobiles de divinités (cf. p. 315). Cependant, il faut reconnaître que l'interprétation adoptée pour *dramvañ* pourrait également inviter à y voir un objet en forme de lotus, équivalent au *śrīpadma*, la coupe lotiforme de la stance XVIII de K. 156.

La même question – représentation de fleur ou objet ? – se pose dans le cas du terme khmer *trayvañ*¹⁷⁹, qui désigne en khmer « une inflorescence de bananier, la forme

¹⁷⁶ *Garcinia delphyana* selon Pauline DY PHON (2000, p. 307-308, 327-328), et *Garcinia cochinchinensis* selon George Cœdès, dans son analyse de K. 669, où *dramvañ* qualifie un récipient de type *bhājana* ; c'est à cette occasion que Cœdès propose d'y voir un rapprochement entre la forme de l'objet et celle de la fleur ou du fruit de cet arbre (IC I, p. 183, n. 13).

¹⁷⁷ La ligne 11 mentionne également « une boîte [avec/à] *kralyak* en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 1 *jyañ*, 10 *liñ* », mais contrairement à *dramvañ*, *kralyak* n'a pas encore été identifié ; on peut également penser qu'il s'agit d'un décor, mais sans garantir qu'il soit phytomorphe. Par ailleurs, on rappellera qu'il est possible que l'expression *tanlap kralyak* désigne « une boîte [destinée à contenir des] *kralyak*, sachant que 800 *kralyak* étaient offerts au dieu dans l'inscription K. 329, qui provient également de Lolei (K. 329 E, l. 9 et K. 947, face A, l. 11 cf. p. 531, n. 475, p. 538, n. 504).

¹⁷⁸ On retrouve un objet équivalent en pesant 3 *jyañ* dans K. 313 S (l. 13 ; 815 *śaka* ; NIC II-III, p. 34).

¹⁷⁹ Cet objet apparaît avec l'orthographe *trayon* à l'époque préangkorienne dans l'inscription K. 877 (II, l. 15 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67). On trouve également le terme *trayvaṅgaṃ* dans deux inscriptions :

galbée qui le caractérise » selon Saveros Pou, qui considère qu’il s’agit d’un objet non identifié « ainsi nommé sans doute à cause de sa forme rappelant l’inflorescence du végétal » (*NIC* II-III, p. 258, n. 9 ; ill. 39, p. XIX).

Au contraire de *dramvañ*, *trayvañ* apparaît toujours seul dans le corpus épigraphique khmer et ne semble jamais désigner le décor d’un autre objet. Le matériau de ces *trayvañ* n’est jamais précisé, mais ils apparaissent en général dans des listes d’objets manifestement métalliques : entre une aiguière (*kamandalu*) et un foudre dans l’inscription K. 200 B (l. 3 ; *IC* VI, p. 313) ; dans l’inscription K. 1198, on le retrouve successivement entre une aiguière et une armure de type *jagara*, entre un plateau et un couteau, un vase à eau (*kalaśa*) et un *jagara*, un *jagara* et un plateau¹⁸⁰ ; enfin dans K. 697 B entre un brûle-parfum et un pichet (*kundaka* ; l. 7 ; IX^e *śaka* ; *IC* VII, p. 96). Bien que l’on retrouve certains de ces objets à plusieurs reprises, il ne semble pas possible de tirer de ces suites d’objets un indice quant à la nature des *trayvañ*.

On notera que deux *trayvañ vnāk*, « ensembles de *trayvañ* », sont également mentionnés dans l’inscription inédite K. 1186 A (l. 13 ; 935 *śaka* ; estampage EFEO n. 1684). Malheureusement, ce dernier élément n’apporte pas davantage d’information.

Un autre cas de décor phytomorphe plus facile à imaginer est cité dans la liste de biens de l’inscription K. 669 C. Il s’agit de l’expression *carat drāñ prāk I*, « une canne de *drāñ* en argent » (l. 21 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 170). George Cœdès avait signalé que *drāñ* correspond au moderne *trañ* et désigne le latanier. Il n’est alors pas difficile d’imaginer une canne en forme de branche de latanier, à moins qu’il ne s’agisse plutôt d’une branche de latanier ornée d’argent comme Cœdès en faisait l’hypothèse (*ibid.*, p. 184, n. 14). Quoi qu’il en soit, l’usage d’un tel objet reste encore un mystère.

Bien que peu représentés, les fruits ne sont pas en reste, même si encore une fois, seule l’inscription K. 947 nous en apporte témoignage. Le premier exemple apparaît à la ligne 9 de la face A : *valvyal jeñ prak hanir I nu phala*, « 1 porte-cierge à pied en argent [et] *hanir*, avec (un décor de) fruits » (cf. p. 536). L’autre exemple, à la ligne 16, est plus précis : *tanlap krvac prak I*, « une boîte en argent [en forme d’]orange » (*ibid.*).

K. 366 (face C, l. 3, 7 ; 1061 *śaka* ; *IC* V, p. 291) et K. 697 (face B, l. 7 ; IX^e *śaka* ; *IC* VII, p. 96). *trayvañgam* est considéré comme une variante de *trayvañ* par Saveros Pou (2004, s. v., p. 228).

¹⁸⁰ Quatre des divinités mentionnées dans cette inscription reçoivent en effet ce type d’objet (K. 1198 A, l. 34-35 et 37 ; X^e *śaka* ; *NIC* II-III, p. 246).

La rareté d'occurrences d'objets en forme de fruits dans les inscriptions est particulièrement étonnante quand on sait le succès que ce type de forme a connu dans la céramique khmère. Bernard Philippe Groslier a notamment insisté sur l'importance de la production de petites boîtes en forme de citrouilles d'inspiration chinoise (1995, p. 27). Celles-ci ont notamment été largement imitées dans la production des fours du Phnom Kulen aux environs des X-XI^e siècles et deviennent de plus en plus naturalistes au fur et à mesure avec, en particulier, le traitement de la tige en relief (ill. 45.1, p. XXII) (*ibid.*, p. 30). On remarquera par ailleurs que le traitement de la panse en godron de ces vases (ill. 41, p. XX), en particulier celui présenté dans l'illustration 41.3, n'est pas sans rappeler les quartiers d'une orange. Il est donc possible que ce soit bien à ce type de décor qu'il est fait allusion dans l'inscription K. 947, dès la fin du IX^e siècle de notre ère.

Quoi qu'il en soit, la boîte « en forme d'orange » que nous avons relevée permet d'affirmer que l'absence d'occurrence n'implique pas que ces formes étaient réservées à la production céramique, mais connaissaient au contraire des équivalents métalliques. Il ne faut donc voir dans cette rareté qu'un nouveau témoignage de la pauvreté des descriptions des objets dans les inscriptions en dehors de quelques listes, à commencer par K. 947.

Le dernier exemple que nous souhaiterions évoquer ici concerne encore une fois la forme adoptée par un objet, et non son décor. Il désigne unealebasse, une gourde qui, une fois évidée, est encore utilisée aujourd'hui comme récipient à eau, notamment par certaines ethnies du Ratanakiri, dans le nord-ouest du Cambodge¹⁸¹ (ill. 42.1, p. XX). Il apparaît notamment dans une liste de biens de K. 934 S : *noñ sron vyar*, « deux calebasses pour les ablutions » (l. 30-31 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444). On notera que ce vase à eau semble entretenir un rapport particulier avec la cérémonie du bain du dieu (cf. p. 267).

On pourrait naturellement penser que ces objets étaient des calebasses proprement dites. Cependant, ils ne sembleraient pas à leur place dans de telles listes de biens en métaux précieux. De plus, on relève les deux occurrences suivantes dans l'inscription K. 947 A (l. 28-29 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 537) :

¹⁸¹ On retrouve également ces objets dans les bas-reliefs (GROSLIER 1921, p. 119, fig. 77-A, A'). On notera toutefois que ce type d'objet est désigné aujourd'hui par le terme *ghlok*, dont une occurrence apparaîtrait, selon Saveros Pou, dans le toponyme *svāy ghlok* (K. 158 B, l. 24 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 103).

- *noñ laṅgau I jyañ II liñ 5*, « 1alebasse en cuivre [pesant] 2 *jyañ*, 5 *liñ* ».
- *noñ I jyañ II liñ 5*, « 1alebasse [pesant] 2 *jyañ*, 5 *liñ* ».

Ces deuxalebasses étant de poids égaux, on peut supposer qu'elles étaient toutes deux en cuivre¹⁸². Il s'agissait donc bien de copies métalliques de ces plantes, certainement comparables auxalebasses en céramique qui ont pu être retrouvées au Cambodge (ill. 42.2, p. XX).

Enfin, on notera que ces objets ne correspondaient pas forcément à des fabrications locales. Ainsi, l'inscription K. 262 N mentionne un *noñ cīna III*, soit « 3alebasses chinoises » (l. 15-16 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110). Bernard Philippe Groslier relève bien ce type de forme, en tant que production khmère, au cours de la période angkorienneparticulièrement « glacées vert Kulên » ou en grès à glaçure marron. Cependant, il note également que des bouteilles-gourdes de ce type pendent aux poutres d'une maison représentée sur les bas-reliefs de la galerie extérieure du Bayon, qu'il identifiait à la demeure d'un importateur chinois (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 30-31, ill. 43, p. XXI). La forme des objets n'est pas si proche desalebasses que nous avons présentées en illustration 42, mais la question de l'origine chinoise ou autochtone de cette forme reste posée. De même, les occurrences des inscriptions K. 934, K. 936 et K. 947 invitent à supposer une antériorité des exemples métalliques.

I.5.2. Zoomorphes

Que ce soit ou non le cas desalebasses, nombre des récipients phytomorphes khmers, à commencer par les productions du Phnom Kulen, témoignent manifestement de l'influence des productions chinoises importées. En revanche, l'importante production de vases zoomorphes peut incontestablement être considérée comme une spécificité khmère (CORT 2000, p. 103). En effet, Dawn Rooney a souligné qu'aucune influence directe n'a pu être établie pour ces vases, bien que le fait de combiner des formes d'animaux à des décors géométriques soit une tradition ancienne des bronziers chinois et que, dès le IV^e siècle, des aiguères à têtes d'oiseaux en céramique soient attestées en Chine (ROONEY 1984, p. 61).

¹⁸² Les deux autresalebasses mentionnées par K. 947 pèsent respectivement 2 *jyañ*, 9 *liñ* et 2 *jyañ*, 10 *liñ*. Il est donc vraisemblable qu'elles soient également en cuivre. Un autre exemple en cuivre pesant 2 *jyañ* est mentionné dans l'inscription K. 258 B (l. 36 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 175). Il faut signaler qu'unealebasse en argent pesant 15 *liñ*, 1 *slin* est également citée dans l'inscription K. 936 N (l. 6 ; cf. p. 447).

Malgré les incertitudes qui portent encore sur les datations des céramiques au Cambodge, il semble que les premiers exemples de vases zoomorphes apparaissent dans la première moitié du XI^e siècle de notre ère (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 28) et que ces formes perdurent au moins jusqu'à la fin du XIII^e siècle ; le nombre important d'exemples connus témoigne de la popularité de ce type de forme.

Dans un premier temps, le répertoire de formes utilisées reste limité à des vases-oiseaux et des vases-éléphants. Au cours de la seconde moitié du XI^e siècle, ce répertoire va se diversifier à des représentations de lapins, de crapauds et de tortues, dans la région d'Angkor ; ce type de vase est encore plus fréquent et plus varié en Thaïlande pour la même période, puisqu'on y trouve également des pangolins, des chats, des canards, des chevaux, des rats, des écureuils et des sangliers (*ibid.*, p. 39).

Cette diversification des formes va de pair avec une évolution des techniques. Les premiers exemples sont de petits pots globulaires, notamment à glaçure verte, dont les éléments zoomorphes ne sont que peu mis en relief, le plus souvent simplement incisés. Par la suite, d'autres modèles utilisant plus souvent des glaçures brunes ou combinant les deux couleurs font preuve de plus de virtuosité. Dans les premiers exemples de vases-éléphants, par exemple, la forme n'est au début qu'à peine esquissée, et ne comporte souvent même pas de pattes. Au décor majoritairement incisé de ces premiers essais s'ajoutent par la suite de plus en plus d'éléments en plus fort relief, modelés et accolés à la panse, qui confèrent à ces vases un caractère nettement plus naturaliste¹⁸³.

La destination de ces vases n'est pas toujours évidente et est peut-être assez variée. Cependant, on notera que des restes de chaux ont été retrouvés dans un grand nombre d'exemples. C'est notamment le cas de certains vases en forme d'oiseau et d'éléphant présentés en annexes. Une partie de ces vases étaient donc a priori liés à la consommation du bétel, la chaux étant indispensable à la confection des chiques. Louise Cort a toutefois signalé un exemple de vase-éléphant pourvu d'un bec, qui était donc vraisemblablement lié à un autre usage (2000, p. 106).

¹⁸³ De bons exemples mettant en valeur la variété des formes et leur évolution vers ces représentations plus naturalistes sont présentés dans FUJIWARA 1990, dont certaines photographies sont reproduites en annexe aux côtés d'exemples conservés au dépôt de la conservation d'Angkor (ill. 44-47, p. XXI-XXIII). Le même type d'évolution est flagrant sur les représentations d'oiseaux, où seuls les yeux et le bec sont accolés dans un premier temps, mais qui comportent têtes et queues en relief par la suite.

Malgré le succès manifeste de ces décors animaliers dans la production céramique khmère à partir du XI^e siècle, les occurrences y faisant allusion dans l'épigraphie sont relativement rares. Sur les trois « récipients » zoomorphes relevés, deux correspondent à des boîtes (*tanlap*), une en forme de lion : *tanlap sinha* (K. 1034 D, l. 20 ; 895 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 84) et l'autre en forme de taureau et dont le poids est précisé (2 *liñ*, 2 *pāda*, 2 *sliñ*) : *tanlap prak vṛṣabha I liñ II pāda II sliñ II*, (K. 947 A, l. 15 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

On notera qu'un récipient à chaux est justement désigné par le terme *tanlap* dans l'inscription K. 947 A (*tanlap cun prak hanir I liñ 10 I pāda II*, « 1 boîte à chaux en argent [et] *hanir* [pesant] 11 *liñ*, 2 *pāda* » (l. 9 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Il est donc possible que ces boîtes zoomorphes soient équivalentes aux objets en céramique que nous avons évoqués. Si c'est le cas, la traduction « boîte » n'est pas tout à fait adaptée. L'objet concerné par le troisième exemple de K. 947 a malheureusement disparu dans le délitement de la face B de K. 947. On peut malgré tout relever le terme khmer *'seḥ*, « cheval », qui est utilisé pour décrire un objet pesant 2 *liñ* et 2 *pāda*, manifestement en métal, comme tous les autres objets de ce texte (l. 4 ; cf. p. 537).

On pourra également mentionner ici deux objets zoomorphes désignés par le terme *lo*, bien que cet objet n'ait pas été identifié, et que l'on ne puisse donc pas affirmer qu'il s'agissait de récipients. Ils sont mentionnés dans l'inscription K. 342 O : *lo nāgapātra mvāy* ○ *lo jaroy sinha vyar*, « un *lo* à récipient (en forme) de *nāga* ; deux *lo* à pointe (en forme) de lion » (l. 14 ; 937 *śaka* ; IC VI, p. 237-238). La traduction de Cœdès n'est pas réellement satisfaisante, mais difficile à améliorer tant qu'on ignore le sens de ce terme.

Enfin, bien qu'il ne se rattache pas exactement à une forme ou un décor zoomorphe, on ajoutera à cette liste le terme sanskrit *'anḍa*, « œuf ». Bien qu'assez rare, il apparaît dans au moins deux inscriptions en khmer pour qualifier des objets. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 934 S, où il s'applique à un récipient de type *nū* (*nu 'anda prāk* ; l. 26 ; cf. p. 444). On ne peut alors que supposer qu'il désigne un récipient « ovoïde »¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Ici, en argent (*prāk*).

Le statut particulier de cet objet ne tient pas au seul fait qu'il ne s'agit pas à strictement parler d'un animal. En effet, à côté de boîtes ovoïdes (*tanlap 'aṇḍa*¹⁸⁵), on relève, dans l'inscription K. 947 A, des occurrences où le terme *'aṇḍa*, peut désigner à lui seul des objets, comme c'était le cas pour le terme *dramvaṇ*¹⁸⁶ : *'aṇḍa I liṅ· III pāda I*, « un [objet] ovoïde [pesant] 3 *liṅ* et 1 *pāda* (l. 4-5 ; cf. p. 536). La seule hypothèse que nous puissions proposer à ce jour serait alors de rapprocher cet objet des petites bouteilles ovoïdes dont un nombre important ont été exhumées au Cambodge (ill. 48, p. XXIII), mais cette identification reste incertaine.

Il est difficile d'imaginer la forme exacte que prenaient tous ces objets zoomorphes, ni même si leur décor se limitait à une gravure, ou s'ils étaient au contraire très naturalistes, comme dans la dernière étape de la production céramique. On notera que les occurrences que nous venons de présenter sont très antérieures à l'apparition des céramiques zoomorphes. Faut-il alors supposer que les objets métalliques furent pris pour modèles pour une production céramique moins onéreuse et donc mieux diffusée ?

Pour certains d'entre eux au moins, ce décor se limitait à l'ajout d'un simple élément ornemental. C'est le cas de vases dont il est précisé que le bec était en forme de *nāga*, serpent mythique souvent pourvu de plusieurs têtes (cinq, sept ou neuf), dont le succès ornemental fut considérable au Cambodge et perdure aujourd'hui.

On pourra en particulier citer l'exemple de la stance XXVIII de l'inscription K. 989, qui mentionne une aiguère (*kalaśa*) d'or à bec (*srotas*) en forme de serpent (*ahi*)¹⁸⁷. On trouve l'équivalent khmer de cette expression à deux reprises aux lignes 30 et 32 de la face B : *vraḥ kalaśa caṇḍoṅ mukha vas*, « une sainte aiguère au bec [en forme de] tête de serpent ».

On retrouve une autre aiguère dans l'inscription K. 211 (l. 2 ; 959 *śaka* ; IC III, p. 26), mais l'utilisation de cet ornement ne se limite pas à ce type de vase. En ce qui concerne les parties sanskrites des inscriptions, on relève ainsi un crachoir (*pratigraha*) dont le déversoir (*nirāda*) est formé d'une tête de serpent (*bhogibhogābhaniradam* ;

¹⁸⁵ Ce terme n'apparaît pas moins de sept fois dans K. 947 (Lolei, IX^e *śaka*) ; ceci est assez étonnant quand on sait qu'en dehors de cette inscription, le terme n'a été relevé que dans l'inscription K. 934 S qui est sans doute contemporaine de K. 947 et provient du Prasat Srangé, voisin de Lolei (l. 26 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444).

¹⁸⁶ On rappellera d'ailleurs qu'il est précisé à la ligne 4 de la face A de K. 947 que le décor d'un de ces objets ovoïdes était lui-même décrit par le terme *dramvaṇ* (*'aṇḍa dramvaṇ · hanir· I liṅ· II*).

¹⁸⁷ *srotoahimūrttiṃ kalaśaṅ ca haimaṃ* (K. 989, st. XXVIII ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 174).

K. 289 C, st. LII ; 988 *śaka* ; ISC XVIII, p. 154). Enfin, en ce qui concerne les parties khmères, on pourra mentionner un *khlas*, mentionné dans l'inscription K. 342 O : *khlas hanira caṃdoṅ mukha vas mvāy*, « un pichet en *hanira* à bec [en forme de] serpent » (l. 3-4, 8 ; XI^e *śaka* ; IC VI, 236).

Nous ne disposons que de très peu de vases en bronze permettant d'illustrer ce type de décor dont l'authenticité soit assurée. Le curieux vase présenté en annexe (ill. 49, p. XXIV) en constitue un bon exemple, bien que la tête de dragon/*nāga* présente une forme relativement inhabituelle. Malheureusement, nous n'avons aucune information sur cet objet figurant dans les archives photographiques de bronzes khmers de l'EFEO. Nous ne pouvons donc pas préciser sa provenance ni ses dimensions et il est même bien délicat d'en estimer la date de fabrication.

Ces décors animaliers ne s'appliquaient pas uniquement à des récipients et les objets zoomorphes présentés en illustration ne constituent que quelques exemples des autres objets présentant ce type de décor (ill. 50, p. XXIV). L'épigraphie ne fournit que de rares témoignages de cet usage. Nous verrons qu'à deux exceptions près, tous les objets présentés représentent des *nāga*, ce qui souligne la popularité de ce thème dont on sait l'importance qu'il prit au Cambodge dans le décor architectural.

Les objets « en forme de serpent » ne sont parfois pas évidents à identifier. C'est notamment le cas du *vraḥ vas*, « saint serpent » de l'inscription K. 164 B (l. 9 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 96). Seul le contexte dans lequel apparaît cet objet fournit alors un indice quant à sa destination. Dans K. 164, il apparaît aux côtés des objets suivants : diadème, coupe à libation d'une part et massue, collier et *śrīvatsa* d'autre part. En dehors de la coupe à libation (*yajñakośa*), la nature de ces biens invite à supposer que ce saint serpent est un élément de parure ou un attribut. On notera que la massue et le *śrīvatsa* sont des attributs de Viṣṇu. Bien que cette hypothèse soit incertaine, on peut alors peut-être penser à une représentation de la monture de Viṣṇu, le serpent Ananta.

Comme on le voit, le contexte n'apporte pas toujours d'indices évidents ; c'est encore le cas dans l'inscription K. 276 (l. 3 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 153) : *ta kamrateṅ jagat liṅgapura o mukha vas mvāy o vraḥ triśūla laṅgau mvāy bhāra ti sthāpanā ti īśāna*, « au Kamrateṅ Jagat Liṅgapura : une tête de serpent, un saint trident en cuivre [pesant] un *bhāra* installé au nord-est ». Le seul autre objet offert à cette divinité est un

trident [pesant] un *bhāra*, et donc de grande taille¹⁸⁸ « installé au nord-est ». On est alors tenté de penser que ce trident était un de ces éléments sommitaux de sanctuaire, similaire à celui qui fut retrouvé à proximité de la Porte de la victoire à Angkor Thom, et qui devait en couronner la tour centrale (*JFCA* décembre 1918-février 1921, p. 184-185)¹⁸⁹. Cette identification est d'ailleurs renforcée par le fait qu'une autre flèche sommitale, à cinq pointes cette fois, est offerte dans la même inscription à une autre divinité, le Kamraten Jagat Hemaśringa (l. 22-23 ; *ibid*, p. 154). Faut-il alors supposer que le *nāga* en bronze était également un décor architectural ? Si c'est le cas, on pourrait penser à un élément de plaquage ou à une pièce d'angle ; on connaît en effet des exemples de tels décors architecturaux au Cambodge (ill. 51 & 52.1, p. XXV).

Cette hypothèse nous paraît bien incertaine et le signe de ponctuation qui sépare les deux biens dans cette énumération invite plutôt à ne pas mettre ces deux objets en rapport. Si l'on considère les neuf autres listes de biens offerts à différentes divinités dans la même inscription, on constate que des objets destinés à des processions sont offerts dans cinq cas : des palanquins (*dolā*), des pavois (*śivikā*) et des *utsavamūrti*, c'est-à-dire des divinités mobiles destinées à être transportées dans ces occasions. La deuxième interprétation de *vraḥ vas* serait alors de considérer qu'il s'agit également d'un élément de procession, « [enseigne ou véhicule orné d'un/de] saint(s) serpent(s) ».

C'est en tout cas ainsi qu'il faut interpréter *mukha vas*, « tête de serpent », dans l'expression *mukha vas pi jih*, « une tête de serpent pour se déplacer », d'autant que cette expression admet encore une fois un équivalent dans la partie sanskrite du même texte : *vicitractnānśukahemadolān nāgānāṃ hemamayaṃ karaṅkam*, « un palanquin à tête de *nāga* en or (orné) d'étoffes de Chine colorées » (K. 989 A, st. 28 & B, l. 30 ; 930 *śaka* ; *IC VII*, p. 174, 176).

Enfin, un autre objet ou ornement en forme de *nāga* également relevé dans l'inscription K. 263 D peut sans doute être également interprété comme un véhicule. Un « serpent en bronze à sept têtes » (*vas samrit praṃvyaḥ thpvaṇ*) y apparaît en effet à la fin d'une liste de biens, accompagné de parasols et d'éventails (l. 16 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127). On pourra objecter que l'utilisation de ces objets dans le culte n'est pas

¹⁸⁸ Malgré l'incertitude qui porte sur les unités de mesure du Cambodge ancien, le *bhāra* reste sans nul doute la plus élevée d'entre elles (cf. p. 144)

¹⁸⁹ Ce trident est inscrit de quelques caractères inventoriés par Claude Jacques sous le numéro K. 1018 (JACQUES 1971, p. 181).

nécessairement liée à des processions, mais leur multiplication – au moins cinq parasols et deux éventails » – incite pourtant à penser que c’est le cas ici ; on notera d’ailleurs qu’un palanquin (*śivikā*), accompagné de 2 écrans et de deux parasols blancs, fait également l’objet d’un don à la ligne 13 de la même inscription.

De façon surprenante, dans les deux seules occurrences où des ornements zoomorphes sont explicitement associés à des véhicules, il ne s’agit pas de serpents, mais de Garuḍa et de lions. Ils sont mentionnés dans les parties khmères des inscriptions K. 262 et K. 669. Les expressions utilisées ne laissent cette fois aucun doute : *śivikā I guruḍa 4 ta gi*, « 1 pavois avec 4 Garuḍa » (K. 262 N, l. 8 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110) et *śibikā mās kalkval śimha 5* « cinq palanquins à supports de lions » (K. 669 C, l. 13 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170).

Il n’est pas évident de déterminer à quel type de véhicule renvoie le terme *śibikā* : « palanquins », « litières », « pavois », mais il suffit de regarder les bas-reliefs d’Angkor Vat ou du Bayon pour pouvoir imaginer le type d’ornement auquel il est fait allusion (ill. 53-54, p. XXVI) : il s’agissait vraisemblablement d’abouts zoomorphes en matériaux précieux dont on a d’ailleurs retrouvé plusieurs exemplaires – essentiellement serpentiformes (ill. 52.2, p. XXV) – qui ornaient l’extrémité des barres de portage des pavois ou des palanquins.

I.5.3. Anthropomorphes

Enfin, pour clore cet inventaire des formes et décors d’objets d’inspiration naturaliste, il nous faut aborder la question des vases anthropomorphes. Bernard Philippe Groslier rapportait que le seul vase anthropomorphe exhumé au Cambodge était à sa connaissance un vase provenant de la nécropole de Srah Srang dont le col était soigneusement scié (ill. 55, p. XXVII). Il attribuait cet objet au XII^e siècle de notre ère et l’identifiait comme une urne funéraire, mais précisait qu’il ne pouvait affirmer qu’il s’agissait de sa destination initiale (1995, p. 33, 39).

Cette précaution était sans doute pertinente ; en effet, un certain nombre d’exemples en céramique sont aujourd’hui connus, et si le col de la plupart de ces vases est également brisé, intentionnellement ou non, un exemple complet au moins en est conservé au Smithsonian’s National Museum of Asian Art (CORT et al. 2000, p. 109,

cat. n° 54)¹⁹⁰. Il s'agit de bouteilles dont la forme est assez proche des gourdes-courges que nous avons déjà évoquées. L'ajout de décors incisés ou d'éléments en relief appliqués permettait de figurer des personnages, en particulier des dévots aux mains jointes.

Comme dans les cas des vases zoomorphes, ce décor était plus ou moins accentué. Celui du vase complet se limite ainsi à de simples gravures, complétées par l'ajout d'un nez en léger relief et de pastilles pour les yeux (*ibid.*, p. 148, cat. n° 79). En revanche, le vase de Srah Srang et un autre vase du Smithsonian's National Museum of Asian Art comportent des bras et oreilles en relief. Un troisième exemple de ce musée est même encore plus complexe, puisque des pieds y sont également ajoutés et qu'il figure deux personnages dos à dos (*ibid.*, p. 149, cat. n° 83). Enfin, il faut évoquer le quatrième exemple conservé dans cette collection (*ibid.*, p. 149, cat. n° 84). Dans ce dernier cas, les membres ne sont pas représentés, mais quatre têtes sont ajoutées sur le col, laissant supposer qu'une partie de ces vases pouvaient également représenter des divinités.

Il s'agit de vases en grès à glaçure brune (cat n° 79, 83 et vase de Srah Srang) ou à glaçure claire à la cendre (cat. n° 56 et 84). Leur datation est encore difficile à assurer, mais en attendant que de nouvelles études céramologiques viennent corriger les datations dont nous disposons, on notera que tous les auteurs s'accordent à penser que ces vases ne sauraient être très antérieurs au XI^e siècle de notre ère.

Louise Allison Cort notait à propos de ce type de céramique qu'aucun équivalent n'en est connu dans d'autres matériaux (2000, p. 108). Il semble que deux objets mentionnés par l'inscription K. 947 peuvent une fois encore pallier cette lacune, et ce dès la fin du IX^e siècle de notre ère (cf. p. 536).

La première occurrence apparaît à la ligne 14 de la face A : *tanlap prak bhāva manuṣya I liñ 7*. L'expression *bhāva manuṣya* décrit ici une boîte en argent (*tanlap prak*) pesant 7 *liñ*. Le terme *manuṣya* signifie en sanskrit « un humain, un homme » ; quant à *bhāva*, il désigne notamment le « fait d'être, de devenir », la « transformation en », à condition toutefois d'être utilisé à la fin d'un composé. Nous pensons alors être

¹⁹⁰ Ce vase anthropomorphe, ainsi que les trois autres exemples que nous évoquons ensuite, provient de la collection particulière de la famille Hauge, qui a été intégrée aux collections de ce musée. Cette collection, qui comportait des céramiques provenant d'Iran, du monde islamique et du monde khmer est présentée dans CORT, FARHAD & GUNTER 2000. Trois autres exemples sont également publiés parmi les céramiques khmères de la Kamratān collection (FUJIWARA 1990, p. 69-71).

ici en présence d'un « composé » de mots sanskrits respectant la syntaxe khmère et signifiant « en forme d'homme ». Il s'agirait donc d'une « boîte anthropomorphe en argent ».

La deuxième expression apparaît malheureusement dans un passage très lacunaire, aux lignes 4 et 5 de la face B, et est donc moins évidente : ...*(s)tai bhāva 'nak I liñ I pā[da]*... Le terme *'nak* est un classificateur de personne, qui désigne également « un homme », mais cette fois, en khmer. On peut donc a priori considérer *bhāva 'nak* comme un équivalent de *bhāva manuṣya*. Malheureusement, aucun objet dont le nom finirait par *stai* n'a été relevé dans le corpus, et la lecture même du *s* est problématique. Notre interprétation reste donc incertaine, d'autant qu'il reste étonnant que dans un texte aussi précis que K. 947, deux expressions différentes, toutes deux inédites, soient employées pour désigner la même forme.

Enfin, on ne peut aborder le caractère anthropomorphe que prenaient certains des biens du dieu sans évoquer le cas particulier des vases désignés par le terme sanskrit *karāṅka*, « crâne ». Ces objets apparaissent régulièrement dans le corpus, tant comme un bien du dieu que comme un insigne de dignité conféré par le roi à des personnes méritantes. Il ne s'agit évidemment pas à proprement parler de représentations anthropomorphes, mais l'interprétation la plus courante est que la forme de ces vases, sinon leur décor, rappelle une calotte crânienne.

En plus de « crâne », les lexiques sanskrits envisagent également que *karāṅka* désigne des objets : « un coffret, une boîte » (*DSF*, s. v., p. 178) ou « a cocoa-nut hollowed to form a cup or vessel » (*MW*, s. v., p. 254). Ce deuxième sens a amené tous les auteurs, à commencer par Auguste Barth, à proposer le sens de « coupe en forme de crâne ou de noix de coco » (K. 276 A ; *ISC*, p. 105) ou, dans le cas de Cœdès, de « coupes hémisphériques » (K. 908 C, l. 46, D, l. 25, CÆDÈS 1941, p. 225).

Il est vraisemblable que le rapprochement entre la forme de coupes et celle d'un crâne ou d'une noix de coco ait été à l'origine de cette terminologie, cependant, la coupe *karāṅka* « en forme de lotus » de l'inscription K. 156 (cf. p. 100) invite à penser que cette analogie n'était plus systématique et ce, au moins dès le début de la période angkoriennne. Il nous semble donc que la traduction plus prudente de « coupe » est plus appropriée. Au contraire des autres formes et décors précédemment présentés, il ne faut sans doute pas imaginer ici quelque chose de trop naturaliste.

I.6. Quelques compléments de description

On aura compris que les listes de biens sont relativement avares de détails quant à la description précise des objets. Nous présenterons ici les rares termes qui précisent leurs caractéristiques physiques et morphologiques. Bien que souvent assez limités, ces compléments d'informations nous permettront peut-être, à terme, d'identifier certains artefacts, ou en tout cas de les distinguer les uns des autres et de les regrouper par catégories. C'est pourquoi nous précisons systématiquement à quels objets ils étaient appliqués et profiterons de l'occasion pour présenter certains d'entre eux, dont des particularités sont connues sans que leur usage rituel n'apparaisse clairement.

I.6.1. La forme : l'exemple du *śarāva*

En dehors des éléments de décor qui affectent l'aspect des objets – en particulier de ceux que nous avons présentés dans le précédent paragraphe – le vocabulaire relatif à la forme proprement dite se résume à deux termes, qui décrivent le même objet dans une liste de biens de l'inscription K. 353 N : *srāp kaṃpeḥ arddhacandra* (l. 31 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 137, 141). Le premier d'entre eux, *kaṃpeḥ*, « aux bords évasés », n'apparaît que dans cette occurrence ; il y a peu à ajouter sur ce terme, dont l'usage se perpétue en moderne (POU 2004, s. v., p. 86), mais il est intéressant d'étudier ici cette expression dans son ensemble.

En effet, *kaṃpeḥ* qualifie ici un *srāp*, terme que Saveros Pou identifie à une forme khmÉRISÉE du sanskrit *śarāva/śarāvaṇa*¹⁹¹. Or, en sanskrit, *śarāva* peut désigner une assez grande variété de vaisselles¹⁹², mais il est possible qu'il bénéficie d'une certaine constance au Cambodge et corresponde à un type précis de vase, que cette expression peut nous aider à appréhender. Saveros Pou le définit comme un « grand récipient de métal pour contenir divers plats, ou creux comme des bols » (2004, s. v., p. 516, 525). Cette définition est sans doute influencée par une occurrence de l'inscription K. 877.II : *śarāvana ta tel duk bhoga saṃruk 3*, « 3 *śarāvana* pour placer de la nourriture, gravés

¹⁹¹ *Śarāvana* désigne en principe un bouclier en sanskrit, mais Cœdès avait fait remarquer que, dans ce sens, cet objet semblait mal placé entre des vases à eau et des miroirs dans l'inscription K. 669 C (IC I, p. 184, n. 8), et avait le premier suggéré d'y voir une autre forme de *śarāva* et de l'identifier comme un récipient (IC VI, p. 166, n. 3).

¹⁹² MW : « shallow cup, dish, plate, platter, earthenware vessel (also the flat cover or lid of any such vessel) ».

en repoussé » (l. 14 ; VI-VII^e *śaka* ; *IC VI*, p. 67), expression dans laquelle elle n'avait peut-être pas pris *bhoga* dans le sens de nourriture¹⁹³. Cependant, selon Louis Renou, ce terme peut également correspondre en sanskrit à « une large coupe » (*DSF*, s. v.), et il est également conservé en khmer moderne, où il désigne plus précisément « a kind of large metal bowl with pedestal base » (*HEADLEY 1997*, s. v., p. 1406). Il nous semble alors que la traduction « coupe » que proposait Cœdès, ou plus simplement « bol », est plus appropriée¹⁹⁴. Cette interprétation est encore confirmée par une occurrence de l'inscription K. 171, qui mentionne : *khāl śarāva vyar*, « deux bols *śarāva* », et laisse donc penser que *śarāva* désigne un type particulier de bol (l. 7 ; 891 *śaka* ; *IC VI*, p. 165).

Le dernier terme de l'expression étudiée, *ardhacandra*, littéralement « demi-lune », aurait peut-être dû être étudié avec les décors d'inspiration naturaliste précédemment présentés, ajoutant une catégorie aux trois que nous avons déjà isolées. Cependant, il nous semble qu'il est fait allusion ici à la forme de ce vase et non à son décor. Il s'agit en effet ici vraisemblablement d'une référence à l'aspect que prend le croissant de lune sous les tropiques. En effet, tel qu'il est représenté dans la statuaire sur les chignons de Śiva, il n'est pas sans évoquer la forme d'un bol, qui est d'ailleurs censé contenir les seize doigts (*kāla*) d'ambrosie, bus chaque jour par les dieux jusqu'à la nouvelle lune (*MEI I*, § 1008, p. 490 ; ill. 56, p. XXVII)¹⁹⁵.

La précision de la forme est assez rare, et l'on peut apprécier dans cet exemple à quel point cette lacune est regrettable. Il semble ici en effet possible de se faire une idée assez précise de l'aspect de cet objet, même si sa fonction – contenant de liquide ou de nourriture pour le service du dieu ? – n'apparaît pas clairement. Il s'agissait d'un bol hémisphérique aux bords évasés ou, en restant plus proche du texte, « un bol évasé [en

¹⁹³ Comme on l'a vu, *bhoga* apparaît dans les inscriptions, tant comme en-tête de liste d'objets, de richesses, que dans le sens de « nourriture »

¹⁹⁴ On notera que si cette occurrence laisse supposer que *śarāva* est un plat de service pour la nourriture – ici celle du dieu – le contexte dans lequel il apparaît permet de penser qu'il peut également désigner un vase à eau. Il serait fastidieux de reprendre ici en détail les quelque vingt occurrences dans lesquelles on le retrouve, mais dans la majorité des cas, il figure dans des listes de biens avec à ses côtés, au moins l'un des objets suivants : [récipient] *nū* à eau (*nū dik*), [vase à eau] *'arghya*, aiguillère (*kalaśa*), [vase à eau] *pādyā*, coupe à libation (*yajñakośa*) et bol (*khāl*), cf. par exemple K. 171 (l. 7 ; 891 *śaka* ; *IC VI*, p. 165), K. 1198 (face A, l. 33-36 ; x^e *śaka* ; *NIC II-III*, p. 246), etc.

¹⁹⁵ À notre connaissance, *'ardhacandra* n'est mentionné qu'une seule autre fois dans la liste de biens de l'inscription K. 877.II ; il y est mentionné isolé et l'on ne peut que supposer qu'il s'agit du même type d'objet (l. 17 ; VI-VII^e *śaka* ; *IC VI*, p. 67).

forme] de demi-lune ». Cependant, il reste incertain que *śarāva* désignait toujours le même type de vase et, si c'est le cas, il faut encore tenir compte du fait qu'ils pouvaient être de différentes tailles. Dans le cas présent, on relève en effet deux *śarāva* pesant – ensemble, a priori – 1 *liñ*, x *pāda* et 1 *slin* dans l'inscription K. 936 N (l. 5-6 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 447), alors que dans K. 258 B, deux lots de cinq et six *śarāva* pèsent respectivement un *jyañ* et 1 *jyañ* 10 *liñ* (l. 40, 43 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 175). Sachant que 1 *jyañ* correspond à 20 *liñ*, ces chiffres imposent naturellement que les deux premiers étaient de beaucoup plus petite taille.

I.6.2. Éléments constitutifs

En marge des formes, un certain nombre de termes se rapportant à des éléments constitutifs des objets, becs, supports, manches, etc., viennent compléter la description des biens du dieu.

I.6.2.1. Les becs : un témoignage de vases verseurs...

Le bec, en premier lieu, est désigné par le mot khmer *caṃdon*, mais pose un intéressant problème de traduction. En effet, Saveros Pou a proposé de le traduire par « de taille moyenne », en y voyant un équivalent du moderne *caṃdañ* (2004, p. 158-159). Cette étymologie paraît d'abord très satisfaisante, d'autant que Cœdès s'est longtemps interrogé sur le sens de ce mot (IC II, n. 3, p. 74 ; IC III, p. 27, n. 2 ; IC IV, p. 114, n. 11). Pourtant, il avait fini par relever un parallèle entre la stance XXVIII de l'inscription K. 989 et des expressions dans la partie khmère de la même inscription, lui permettant de proposer une équivalence entre *srotas*, qui peut notamment désigner en sanskrit « le bec d'un vase », et le khmer *caṃdon* (K. 989, st. XXVIII et face B, l. 30-31 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 181, n. 2) ; en raison de ce parallèle, nous retiendrons ici la traduction de Cœdès.

Trois objets sont munis de bec dans les listes de biens¹⁹⁶ ; il faut signaler que tous les exemples relevés concernent des objets en métal : en *hanir*, en argent ou en or.

- *kalaśa*, terme sanskrit désignant « un vase à eau, une cruche, une jarre », souvent traduit par « aiguière », probablement pour souligner un caractère précieux.

¹⁹⁶ Dont certains serpentiformes, comme on l'a déjà évoqué (cf. p. 74, n. 114).

(K. 211, l. 2 ; 959 *śaka* ; IC III, p. 27 - K. 989 B, l. 30, 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 176, 177).

- *klas*, *khlās*, *khlās*, qui désigne encore en moderne une « sorte de coupe à eau lustrale » (POU 2004, s. v., p. 121) est parfois traduit par « pichet », afin de le distinguer de *kalaśa*. (K. 342 O, l. 3, 8 ; XI^e *śaka* ; IC VI, 236, 237).
- *vodi*, *vaudi*, « cruche faite de terre ou de métal » (POU 2004, s. v., p. 456). (K. 349 S, l. 20 ; 876 *śaka* ; IC V, p. 109 - K. 415, l. 6 ; 799 *śaka* ; IC V, p. 86 - K. 947 A, l. 26 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

À première vue, ces objets semblent assez similaires. C'est particulièrement troublant dans le cas de *klas* : Saveros Pou a en effet remarqué qu'il s'agissait tout simplement d'un dérivé khmer de *kalaśa*, et l'on serait donc en droit de penser qu'il s'agit du même objet. Pourtant, on trouve successivement une « aiguière en or » (*suvarṇṇa-kalaśa*) et un « pichet en *hanir* avec un bec en forme de tête de serpent » (*mvāy khlās hanira caṃdoṅ mukha vas*), dans la liste de biens de l'inscription K. 342 O (l. 3 ; XI^e *śaka* ; IC VI, 236) et d'une manière générale, il n'est pas rare que ces deux termes soient mentionnés dans les mêmes énumérations. Ceci impose donc de distinguer ces deux objets. De même, il n'est pas rare de trouver des occurrences de *vaudi* et de *kalaśa* dans la même inscription (cf. par exemple K. 262 N, l. 9, 10 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 108). Quoi qu'il en soit, la mention de ces becs permet au moins de classer ces trois objets dans une même catégorie de vases destinés à verser de l'eau, ou en tout cas des liquides.

Il est possible que cette variété de termes désignant des vases « verseurs » réponde tout simplement à une variété de fonctions, mais le fait que les termes utilisés soient assez généraux invite plutôt à supposer des distinctions de formes. On verra en effet que d'autres vases appartenant à cette catégorie, mais affectés à une fonction spécifique, portaient des noms plus précis reflétant leur usage ; c'est le cas par exemple de *pādya*, le vase à eau pour les pieds ou de *noṅ sroṅ*, une «alebasse pour le bain » (cf. p. 182, 267). Par ailleurs, on peut douter que les trois termes évoqués correspondaient eux-mêmes à des formes parfaitement constantes. En effet, dans la majorité des occurrences, il n'est pas précisé s'ils étaient, ou non, munis de bec. Faut-il alors réellement supposer que ce détail était omis ou plus simplement que ces vases pouvaient en être dépourvus ? La céramique exhumée au Cambodge invite à favoriser la seconde hypothèse. En effet, si les vases à long bec de type *kendi* sont très bien attestés

au cours de la période préangkorienne¹⁹⁷, la forme disparaît au cours de la période angkorienne et les vases à bec y sont relativement rares (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 33). Même si des représentations en bas-relief et quelques exemples en céramique prouvent que des vases munis de bec existaient encore à cette époque (ill. 57-58, p. XXVIII), il semble qu'ils étaient moins répandus. On doit alors supposer que les termes évoqués pouvaient s'appliquer à des formes de substitution tels les vases balustre, très fréquents à partir du XI^e siècle de notre ère, et dont la forme et le bord évasé se prêtent bien à ce type d'usage. On notera que quelques exemples de ces vases balustre étaient munis de bec¹⁹⁸ (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 28).

Le fait qu'il ne soit pas précisé, par omission ou non, qu'un objet était muni de bec ne doit donc pas nous amener à l'écarter de la catégorie des vases verseurs. D'autres termes généraux pourraient en effet être ajoutés à cette catégorie à commencer par le sanskrit *bhṛṅgāra*, qui désigne clairement une aiguière et même, selon Louis Renou, plus spécifiquement un vase utilisé pour le sacre (*DSF*, s. v.). Cependant, si ce mot apparaît bien dans des listes de dons aux dieux, il n'est utilisé que dans les parties sanskrites (cf. par exemple K. 452, st. IV ; 910 *śaka* ; IC V, p. 156). Il est donc vraisemblable qu'il correspondait, dans les parties khmères, à l'un des trois termes précédemment évoqués – *kalaśa*, *klas*, ou *vodi* – ou encore à un quatrième, le khmer *kunti*, *kuntikā*, dérivé du sanskrit *kuṇḍa*, *kuṇḍī*, *kuṇḍikā*¹⁹⁹, régulièrement attesté dans l'épigraphie à partir du XI^e siècle de l'ère *śaka* et qui désigne notamment une « jarre ». Ce terme est intéressant, car la variété de sens recouvert par le sanskrit *kuṇḍa* pourrait laisser supposer qu'il était dédié à un tout autre usage (cf. p. 334). Les listes ne précisant pas si ces objets étaient munis ou non de bec, seul le fait que ce terme désigne encore en moderne un certain type d'aiguière incite à le rattacher à la catégorie des vases verseurs²⁰⁰.

Comme on le voit, malgré l'intérêt que constitue la mention de becs, il restera difficile de faire correspondre chacun des noms de vases verseurs évoqués à une forme

¹⁹⁷ À propos de cette forme, cf. ROONEY 2003.

¹⁹⁸ On en connaît cependant quelques exceptions : ill. 59 (p. XXIX).

¹⁹⁹ Son dérivé tamoul *kendi* (ROONEY 1984, p. 86) a connu un certain succès, puisqu'il est encore aujourd'hui utilisé par les archéologues pour désigner les céramiques à long bec préangkoriennes que nous avons évoquées et dont Bernard Philippe Groslier avait remarqué la parenté avec des formes traditionnelles de *bhṛṅgāra* indiennes (1995, p. 16).

²⁰⁰ « A kind of long-necked metal pitcher or ewer (esp. used for holding holy water) » selon Headley (1997, s. v.).

précise. On ne peut alors qu'espérer exhumier un jour des objets inscrits comparables aux aiguières inscrites cams provenant respectivement de Đông Dương et de La-Thọ, datant des environs du IX^e siècle de notre ère. Ces deux formes, très comparables malgré la perte du bec du vase de La-Thọ, sont en effet clairement associées au terme *kalaśa* par leur texte (SCHWEYER p. 348 ; ROUGIER, Chronique du *BEFEO* 1911, p. 471-473 ; ill. 60, p. XXIX).

I.6.2.2. Couvertcles

On aura remarqué que l'aiguière représentée en bas-relief au Bayon est munie d'un couvercle. On aurait pu espérer que cet élément supplémentaire permettrait de distinguer l'un des vases verseurs précédemment évoqués. Malheureusement, si le terme *garop*, « couvercle » est bien associé à un *vodī* dans l'inscription K. 947 (*vodī camḍoṅ prak garop prak tamve javā* ; face A, l. 26 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536), cette précision ne permet pas pour autant de le distinguer des autres vases verseurs, puisqu'un *khlās* est également muni d'un couvercle dans l'inscription K. 136 (*khlās garop I* ; l. 25 ; 799 *śaka* ; IC VI, p. 284).

Par ailleurs, on relève dans l'inscription K. 262 N l'expression suivante : *khāl pañcayajña 5 'arghya I garop pañcayajña*, que Cœdès avait traduit par : « 5 bols pour les cinq sacrifices ; 1 vase à eau ; couvercle pour les cinq sacrifices » (l. 14 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 108-114). Cependant, le nombre de couvercles n'étant pas précisé, il nous semble plus probable de considérer qu'il n'y en avait qu'un, associé au vase à eau *arghya*, et donc de traduire « 5 bols (pour) les cinq sacrifices ; 1 vase pour l'eau de bienvenue [avec 1] couvercle (pour) les cinq sacrifices » ; On aurait donc encore une fois un vase verseur muni d'un couvercle, mais associé cette fois à un rite particulier, le don d'eau de bienvenue (cf. p. 185).

Le fait qu'un vase était ou non muni de couvercle n'est que rarement précisé dans les inscriptions. En dehors de ces vases verseurs, la seule occurrence relevée concerne deux *bhājana*, terme sanskrit désignant « un vase, un plat », au sens si large que le fait qu'il soit précisé que certains d'entre eux étaient munis de couvercle n'est que d'un intérêt limité (*bhājana II garop II* ; K. 415, l. 15 ; 799 *śaka* ; IC V, p. 86).

I.6.2.3. Supports, piétements et manches

Le terme khmer *jeñ*, « le pied, la jambe », a de nombreux usages en khmer ancien (POU 2004, p. 190), mais peut, dans certains contextes, désigner comme en français le piétement d'un objet. Il peut d'abord s'agir d'un support extérieur à l'objet même ; c'est le cas par exemple d'un « pied en cuivre » (*laṅgau jeñ I*) cité dans une liste de l'inscription K. 262 N, à la suite de dix chaudrons (*kadāha*, pour sk. *kaṭāha* ; l. 13 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110). Même si l'on suppose qu'il était destiné à soutenir ces chaudrons, ce qui n'est pas évident, ce support en était nécessairement indépendant. Un autre cas, mentionné dans l'inscription K. 1185 B est plus problématique : *chnāñ laṅgau I nu jeñkrañ laṅgau jeñ I*, « 1 marmite de cuivre avec 1 fourneau²⁰¹ de cuivre à pieds » (l. 32 ; IX-X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 120, 122, n. 13). Un autre fourneau sans pied est cité à la ligne 35 de la même inscription, mais il n'est pas possible de déterminer s'il s'agissait de modèles différents dont l'un possédait un piétement solidaire, ou si le même type de fourneau était susceptible de reposer sur un support. La formulation de l'expression encouragerait cependant plutôt la première hypothèse.

L'aspect de ce type de support n'est pas évident à déterminer. En ce qui concerne le fourneau, on peut naturellement penser à un équivalent métallique de ceux qui sont représentés sur les bas-reliefs du Bayon (ill. 61, p. XXX). Malheureusement, aucun de ces exemples n'est muni de pieds ; ils ne permettent donc pas de déterminer si le piétement des fourneaux était ou non indépendant.

Quant au premier pied en cuivre de K. 262 N, s'il était vraiment destiné à soutenir des chaudrons, ne peut-on imaginer qu'il s'agissait simplement d'une base en cuivre, équivalente à celle dont dispose le vase en bronze, support de l'inscription K. 1218 (ill. 244, p. CXXV) ? Faute de précision, c'est sans doute ainsi qu'il faudra imaginer un autre support, désigné cette fois par un terme sanskrit dans l'inscription K. 263 D (l. 8 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127). Il s'agit du terme *dhāra*, « qui porte », utilisé en composition dans l'expression : *suvarṇṇabhājana I bhājanadhāra I*, « 1 récipient en or ; 1 support de récipient » ; quel que soit son aspect, on peut cette fois affirmer sans hésitation que le support en question était bien dédié à l'objet qui le précède dans la liste, et en était indépendant.

²⁰¹ À propos de *jeñkrañ*, « fourneau » ; cf. NIC II-III, p. 122, n. 13.

Il est plus aisé de se représenter les supports mentionnés dans l’inscription K. 713 (815 *śaka* ; IC I, p. 22-23), dans laquelle *jeñ* est précisé par le composé sanskrit *tripāda* : *jeñ tripāda II*, « 2 supports tripodes »²⁰². Cette expression apparaît à deux reprises aux lignes 3 et 18 de la face B : tout d’abord à la suite de cinq chaudrons (*gadāha* < *kaṭāha*), puis de six plateaux (*sbok*) ; on ne peut encore une fois que supposer que les tripodes étaient associés à ces objets. Enfin, on retrouve le terme *tripāda* isolé dans deux autres occurrences. Dans l’inscription K. 453 B, tout d’abord, mais les nombreuses lacunes du texte interdisent de préciser quel objet il accompagnait (l. 2 ; 1128 *śaka* ; IC III, p. 117). Enfin, on le relève dans l’inscription K. 505, où il est cité à la suite d’un écran (*pnañ*) ; cependant, ces deux objets sont séparés par un signe de ponctuation qui impose sans doute de les dissocier²⁰³.

L’existence de trépieds métalliques est très bien attestée au Cambodge ; on a en effet retrouvé de nombreux exemples en bronze, souvent richement ornements. La plupart des objets retrouvés sont de petite taille et destinés à soutenir des conques ou des encensoirs, par exemple (ill. 50.4, p. XXIV). Les exemples de grande taille sont plus rares ; on pourra cependant signaler le support du vase inscrit K. 1219, dont on verra qu’il s’agit sans doute d’un import indien (cf. p. 339-340 ; ill. 253, p. CXXX).

Le piétement désigné par *jeñ* pouvait être solidaire des objets. C’est probablement le cas dans l’inscription K. 669 C dans laquelle *’ādarśana jeñ prāk pralvañ 4*, « 4 grands miroirs à pied(s) en argent »²⁰⁴, s’opposent à *’ādarśana cīna pralvañ I ’yat jeñ* « un grand miroir chinois sans pied » (l. 16, 19 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184).

C’est également dans ce sens que doit être compris le terme *pāda*, cette fois utilisé comme un exact équivalent sanskrit de *jeñ* dans la stance LXXXV de l’inscription K. 485 : *dīpasya pādañ ca suvarṇajātam dhṛtañ catuśśrīpratiyātanābhis*, « un pied de lampe en or, porté par quatre statues de Śrī » (XII^e *śaka* ; IC II, p. 171, 179). Il s’agissait d’un objet richement orné. On connaît quelques exemples de telles lampes à pied ornementales comme, par exemple la lampe en bronze conservée au musée Guimet sous le numéro MA 6939 (BAPTISTE 2002, p. 157, fig. 4 ; ill. 62, p. XXX).

²⁰² On traduira ici *jeñ* par « support », ou « piétement » afin de distinguer les « trois pieds » du composé sanskrit *tripāda* du terme khmer *jeñ*, qui désigne ici le pied de l’objet en général.

²⁰³ On notera que la lecture de Coëdès était erronée : il faut lire *pnañ o tripā(23)da I tmo pi*, et non *pnañ o tridhā (23) vartma pi* (IC V, p. 24 ; estampage EFEO n. 1321) ; cette erreur avait déjà été corrigée par Vong Sotheara (2003, p. 90).

²⁰⁴ Ou « 4 grands pieds de miroirs en argent » (IC I, p. 184).

En revanche, le cas est différent dans l'expression *jeñ dyāñ*, littéralement « pied de bougie », qui désigne a priori un simple chandelier, et dans laquelle *jeñ* est donc l'objet lui-même et non son support. Cette expression apparaît deux fois dans l'inscription K. 713 B (l. 4, 18 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 23), et une dans l'inscription K. 669 C (l. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184). On la rencontre également sous la forme *jeñ den* dans l'inscription K. 388 B, pour désigner un chandelier en fer (*jeñ den tek* ; l. 18 ; v^e *śaka* ; IC VI, p. 75).

Nous profiterons de l'évocation de *jeñ dyāñ* pour aborder un objet non identifié désigné par l'expression *jeñ paras*, qui apparaît à ses côtés dans ces deux occurrences. Elle est attestée deux autres fois dans le corpus (K. 158, l. 28 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 111, n. 7) et (K. 1186 B, l. 2 ; 935 *śaka* ; est. EFEO n. 1684), et pourrait également correspondre à un support bien qu'elle n'ait pas encore été interprétée avec certitude. Cœdès note à son sujet : « Le mot *jeñ* «pied» prouve qu'il s'agit d'un support ». Au sujet de *paras*, il ajoute : « le dictionnaire siamois *Padānukrama* donne, vraisemblablement d'après le *Vacanānukrama* de Luóng Prāsòt, un mot *bārāt* (écrit *paraç*), qui est traduit par *kèu* « cristal, joyau » (IC I, p. 29, n. 8), ce qui n'apporte pas vraiment d'éléments d'interprétation. Selon Philip N. Jenner, *paras* serait un doublet du moderne *rapa's*, « thing, object, article, item », et une traduction possible de *jeñ paras* serait alors « un support pour objet (comm. pers, mars 2008). Les occurrences de K. 713 sont effectivement placées entre des tripodes (*jeñ tripāda*) et des chandeliers (*jeñ dyāñ*) et il serait effectivement tentant d'y voir un support, bien que l'objet et son rôle restent à préciser. Cependant, il faut noter que, dans le cas des occurrences de K. 158 et K. 1186, *jeñ paras* apparaît dans un tout autre contexte, aux côtés de grandes charrettes (*rddeḥ ruñ*), de charrettes à pieds (*rddeḥ jeñ*), de taureaux de course (*jmol parat*), de buffles (*thmar*) ainsi que de *tek paṅgan* (?) d'une part et de [vaches] pleines (*poñ*), de barques (*dok*) et de taureaux de course (*jmol parat*), d'autre part. Il serait alors délicat d'être trop affirmatif à propos de ce « support d'objet » dans de tels contextes, à moins peut-être de le mettre en relation avec un « moyen de transport », seul thème commun à ces deux listes.

Enfin, il reste à présenter ici une autre interprétation de *jeñ*, proposée par Saveros Pou dans le cas d'un luminaire particulier, désigné par le terme *valvel*, *valvyal*, qui dériverait du sanskrit *babbūla*, « *Acacia arabica* ». Plusieurs objets de ce type apparaissent en effet munis de pieds dans les inscriptions ; c'est le cas notamment dans

l'inscription K. 164 B, dans laquelle George Cœdès traduit l'expression *valvyal jeñ prak I* par « 1 porte-cierge à pied d'argent » (l. 10-11 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 97). Dans l'inscription K. 1085 A, une expression équivalente²⁰⁵, *valvyal jeñ vluk I*, a été traduite par Saveros Pou par « 1 *valvyal* à manche d'ivoire » (l. 32 ; IX-X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 119, 121). Elle ajoute « *Valvyal* est un instrument de culte très répandu de jadis comme de maintenant. Fait de divers métaux, particulièrement de bronze, il a la forme d'une feuille de bétel ou de figuier, au bout duquel on colle un cierge qu'on allume lors du rite » (*ibid.*, p. 122, n. 6). Le fait d'interpréter *jeñ* comme un « manche » plutôt qu'un pied est probablement influencé par la connaissance des petits objets de culte que sont les *popil* modernes, dont le nom dérive de *valvyal*. Solange Thierry, décrit ces objets comme de petits chandeliers²⁰⁶ en forme de disque, de feuille de figuier ou de feuille de bétel et munis d'un manche rectiligne plat. Après avoir collé une bougie de cire d'abeille à son sommet, on fait tourner ce chandelier rituel de main en main « autour de celui ou de ceux qui sont les héros du rite » (THIERRY 1984, p. 1). Cependant, malgré l'ancienneté probable de ce rite, et bien qu'il serait délicat de réfuter formellement l'existence d'objets comparables à l'époque angkorienne²⁰⁷, il ne nous semble pas évident de supposer que le terme *valvyal* ne désignait pas une plus grande variété de formes de luminaires, pouvant notamment être munis d'un pied²⁰⁸. Le terme *jeñ* renvoie plutôt à un support permettant à l'objet de reposer sur le sol et non d'être tenu à la main. Nous préférerons donc conserver pour l'instant la traduction plus prudente de Cœdès.

Cette objection est soutenue par l'utilisation à plusieurs reprises du terme *toñ*, désignant spécifiquement « un manche » dans l'inscription K. 947 A, dans laquelle apparaît également l'expression : *valvyal jeñ prak hanir I nu phala*, « 1 porte-cierge à pied en argent [et] *hanir*, avec (un décor de) fruits », (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Il serait surprenant que deux termes différents désignent tous deux un manche dans ce texte.

²⁰⁵ On retrouve des objets semblables dans les inscriptions K. 947 A (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536) et K. 1198 A (l. 33 ; 936 *śaka* ; NIC II-III, p. 251).

²⁰⁶ 10 à 18 cm de haut ; 5 à 9 cm de large (ill. 63, p. XXXI).

²⁰⁷ Selon Madeleine Giteau, les exemples de *popils* connus ne sont pas antérieurs au XIX^e siècle (1965, p. 161).

²⁰⁸ Si cette interprétation de *jeñ* comme « manche » s'avérait, les « pieds » des miroirs que nous avons évoqués devraient peut-être être reconsidérés comme des manches, bien que leur grande taille rende la première interprétation plus satisfaisante.

Bien que le terme *toñ* admette plusieurs sens différents, selon Saveros Pou il désigne notamment « une pièce (bois ou métal) allongée » et dans certains contextes plus spécifiquement « un manche », sens qu’il a d’ailleurs conservé en khmer moderne (2004, s. v., p. 220). C’est le cas dans l’inscription K. 947 A, où il est associé à cinq objets, dont trois seulement sont identifiables en raison de lacunes. Les matériaux y sont plus variés que ne le laisse supposer la définition de Saveros Pou, puisqu’il s’agit de couteaux (*kampyat*) munis respectivement de manches en corne de rhinocéros (*knāy rmmās*), en cristal de roche (*sphaṭika*), en ivoire sculpté (*vluk caṃlak*) et en aréquier (*slā*²⁰⁹) (l. 19-22 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

Au-delà de l’exemple des couteaux de K. 947 A, *toñ* peut correspondre à des manches de taille variée allant d’un manche de chasse-mouches en or dans l’inscription K. 989 B (*cāmara toñ ’yām*²¹⁰ *mās* ; l. 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 177) à ceux, en fer, de deux lances dans l’inscription K. 669 C (*laṃveñ toñ tek II* ; l. 27 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 171).

Enfin à la même ligne de cette dernière inscription, on relève également un « manche en ivoire » isolé (*toñ vluk I*). L’identification de cet objet doit passer par l’étude du sanskrit, *daṇḍa*, « bâton, manche », qui est également utilisé dans les textes khmers et est considéré en général comme équivalent au khmer *toñ*. On relève en effet plusieurs occurrences isolées de *kanakadaṇḍa*, composé généralement interprété comme « un manche d’or [de parasol] »²¹¹.

Cette interprétation est probablement liée à une occurrence de l’inscription K. 444 B mentionnant une catégorie de dignitaires, des *sañjak* « cherchant [à obtenir] un manche d’or »²¹² (*ta rok kanakadanda* ; l. 6 ; 896 *śaka* ; IC II, p. 64), expression dans laquelle *kanakadaṇḍa* est manifestement un insigne d’honneur conféré aux fonctionnaires par le roi. Or, si la nature de ces insignes est assez variée dans l’épigraphie, le parasol y revient très régulièrement, impression confirmée par Zhou Dagan, qui rapporte que les fonctionnaires se distinguaient notamment par le nombre de parasols à manche d’or ou d’argent dont ils pouvaient disposer (SAHAI 1970, p. 55-56 ; PELLIOT 1951, p. 14). Ainsi, *kanakadaṇḍa* serait une version abrégée de *hemadaṇḍaṃ sitacchatraṃ*, le « parasol blanc à manche d’or » qui apparaît à la stance

²⁰⁹ Cette interprétation est incertaine en raison de la nature même de ce bois (cf. p. 539, n. 513).

²¹⁰ *yām* : ce terme résiste pour l’instant à toute interprétation.

²¹¹ Cf. par exemple K. 415 (l. 3-4 ; 799 *śaka* ; IC V, p. 86) ou K. 936 N (l. 9 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 448, n. 205).

²¹² Ou « titulaire du (parasol à) manche d’or » (IC II, p. 67, n. 2).

XIX de l'inscription K. 156 (IX^e *śaka* ; IC V, p. 78), ou du *māyūra kanakadaṇḍa*, « [parasol en] plume de paon à manche d'or » de l'inscription K. 194 A (l. 30 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142, 147). Les manches de ces parasols n'étaient apparemment pas toujours en métal, et notre *toṇ vluk* pourrait alors être rapproché du *sitacchatra sarvvadanta*, « un parasol blanc tout en ivoire » cité dans l'inscription K. 276, qui implique vraisemblablement un manche en ivoire (l. 18 ; x-xi^e *śaka* ; IC IV, p. 153).

Cependant, ces manches en or ou en ivoire pourraient également être destinés à d'autres objets. On notera par exemple que Saveros Pou propose de voir dans *kanakadaṇḍa* « un manche d'or d'éventail ou de chasse-mouches » (POU 2004, s. v., p. 68). Son hypothèse est d'ailleurs soutenue par la mention d'un *suvarṇadaṇḍavyajanā*, « un éventail à manche d'or », dans l'inscription K. 273 (st. XXIX ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 54, 74).

On pourrait également penser à des hampes de bannières ou d'enseignes particulièrement précieuses. On ne peut en effet négliger cette hypothèse quand on sait que c'est également le terme *daṇḍa* qui est utilisé pour désigner les hampes des bannières de l'inscription K. 485 (cf. p. 168) ou dans le composé *daṇḍāgra*, littéralement « pointes de manches », qui désigne vraisemblablement des abouts de hampes comparables à celles qui sont représentées sur les bas-reliefs d'Angkor Vat et dont le *vajrapāṇi* support de l'inscription K. 943, conservé au MNPP sous le numéro *ga* 5303 est un bon exemple (ill. 64.2, p. XXXI ; à ce sujet, cf. BOISSELIER 1966[b]). Il est alors possible que *daṇḍa* désigne un objet à part entière et non le manche d'un parasol, d'un éventail ou d'un chasse-mouches ». L'insigne que cherchaient à obtenir les *sañjak* de K. 444 correspondrait alors peut-être à une enseigne (cf. p. 215, n. 391).

I.6.3. Couleur

Si *kanakadaṇḍa*, « un manche d'or » ou *mayūra*, « le paon, les plumes de paon », font, dans certains contextes, référence à eux seuls à des [objets] à manche d'or ou en plumes de paon, en particulier des parasols, les abréviations *śveta* ou *sita*, « blanc », sont encore plus répandues pour désigner des « [parasols] blancs ». Dans ce cas, on est d'autant plus enclin à supposer qu'il s'agit d'abréviations de *śvetacchatra* ou de *sitacchatra* que le premier de ces deux composés est conservé en moderne pour

désigner le parasol blanc du roi (*svetacchatra*, ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 593). Cet usage souligne l'importance symbolique de la couleur des jupes de ces objets, véritables représentations du rayonnement de la gloire de celui qui le porte, en particulier s'il s'agit d'un roi ou d'un dieu²¹³.

Cet objet désigné par sa teinte est l'occasion d'évoquer brièvement la couleur des biens du dieu. Les noms de couleurs sont assez bien attestés dans les inscriptions khmères, mais sont en général réservés aux anthroponymes (LEWITZ 1974, p. 152-158) ; en ce qui concerne les biens manufacturés, cette précision est extrêmement rare.

Les produits les mieux documentés à ce sujet sont sans aucun doute les étoffes, bien que les occurrences restent limitées. En premier lieu, on pourra mentionner à nouveau les étoffes chinoises des bannières de l'inscription K. 485 (XII^e *śaka*) et du palanquin de K. 989 (930 *śaka*), dont les vives couleurs sont évoquées afin de mettre en avant la richesse de ces biens (cf. p. 168). Dans les deux cas, ces étoffes sont dites « multicolores » (*citra, vicitra*). Cependant ces objets sont évoqués dans des parties sanskrites, et même les parties khmères de l'inscription K. 989, qui mentionnent pourtant également les palanquins, n'évoquent pas les étoffes. Nous ne disposons donc malheureusement pas d'expression équivalente en khmer.

À ces étoffes colorées, il faut ajouter la mention de deux dons d'étoffes blanches, *śvetavastra*, dans les inscriptions K. 450 (*śvetavastra yau I*, « 1 *yau* d'étoffe blanche » ; l. 6 ; X^e *śaka* ; IC III, p. 110) et (*śvetavastra yugala 2*, « 2 paires d'étoffes blanches » ; K. 99 S, 10 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 109). Cependant, si le contexte permet de supposer que la première occurrence fait référence aux vêtements du dieu, on ignore ce que ce vêtement blanc symbolisait précisément au Cambodge – la pureté, l'éclat ? – ni en quoi cela le distinguait d'autres étoffes citées dans la même liste de biens, et dont la couleur n'est pas précisée. Tout au plus, pourra-t-on rappeler que l'inscription K. 262 S mentionne des *Vāp* qui sont dits *dmuk vraḥ vasana so*, « dépositaires des saints

²¹³ Ce symbole est notamment souligné dans la stance XIX de l'inscription K. 1198 qui évoque Sūryavarman I^{er} (trad. Arlo Griffiths et Gerdi Gerschheimer) :

[|| -]ddh[a]ṃ guṇaiś śaśikalāviśadaṃ samantād
 ākṛṇnam antaritaviśvam arandhram iddham
 kṣoṇīvadhuudhṛtasumerusuvarṇnayaṣṭer
 dhautāpatram iva yasya yaśahpratānaṃ ||

« L'étendue de sa gloire, tel un parasol blanc-brillant, fixée par des qualités/cordes, blanche comme un doigt de la lune, répandue de tous côtés, qui couvrirait tout l'univers, sans trou, brillant, monté sur le manche d'or qu'est le Sumeru, soutenu par sa jeune épouse la Terre. »

vêtements blancs » (l. 14 ; *IC IV*, p. 112), sans qu'il soit possible de déterminer si ces dignitaires assuraient cette fonction dans un temple ou s'il s'agissait plutôt de fonctionnaires attachés à la garde de vêtements royaux.

En dehors de ces étoffes, nous n'avons relevé que deux exemples d'objets dont la couleur soit indiquée. Le premier d'entre eux est une « conque blanche », *śaṅkha*, évoquée par deux expressions différentes : *śaṅkha sukla* (~ *śaṅkha śukla* ; K 754 B, l. 18 ; 1230 *śaka* ; CÆDÈS 1936, p. 4) et *śaṅkha 'so* (K. 258 A, l. 39 ; 1018 *śaka* ; *IC IV*, p. 180). Le cas de ces objets sera abordé dans le cadre du bain du dieu (cf. p. 263-264).

Enfin, on relève deux exemples de *ceḥ so*, « jarre blanche » à la ligne 21 de la face C de K. 669 (894 *śaka* ; *IC I*, p. 159). Ces objets sont difficiles à identifier, mais on notera qu'il s'agit de jarres respectivement « avec un peu d'or » (*tic nu māś*) ou « cerclées d'argent » (*paribhaṇḍa prāk*) ; le matériau de la jarre proprement dite n'étant pas précisé, on peut alors penser qu'il s'agissait de céramique à pâte blanche ornée de métaux précieux.

Malgré ces rares exemples, la principale allusion à la couleur des objets reste celle de leurs matériaux : celle des métaux par exemple, qu'ils soient blancs, *śaṅku*, *sol'so*, noirs (*khmau*) ou rouges, *rudhira* (cf. p. 41-42), et plus encore celle des gemmes qui les ornent, que nous avons déjà largement évoquées par ailleurs.

I.6.4. Taille

Le dernier élément descriptif précisé ponctuellement dans les listes de biens concerne l'évaluation de la taille des objets. Le vocabulaire utilisé se limite à cinq termes ou expressions :

chmar, *chmār*, « petit » ; ce terme est employé dans cinq textes, pour qualifier les objets suivants :

- Un récipient de type *nulnū* (K 313 S, l. 12 ; 801 *śaka* ; *NIC II-III*, p. 34).
- Des plateaux à pieds (*svauk* ~ *sbok/svok* ; K. 348, l. 25, 29 ; 876 *śaka* ; *IC V*, p. 110).

- Des *vryāt*, objets malheureusement non identifiés à ce jour : *vryāt chmār daṃṇuk 10*, « 10 paires de petits²¹⁴ *vryāt* » (K. 669 C, l. 26 ; *ibid.*, p. 170).
- Des *vat*, ou *vāt*, objets également non identifiés (K. 262 N, l. 12 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110 ; K. 263 D, l. 9 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127).
- Des récipients de type *bhājana* (K. 262 N, l. 10 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110 ; K. 263 D, l. 8 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127).
- Des boîtes en argent (*tanlāp prāk* ; K. 263 D, l. 11 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127).

madhyama, terme d'origine sanskrite signifiant « moyen » ; nous n'avons relevé cette fois qu'une occurrence de ce terme, dans l'expression *bhājana ta madhyama 6*, « 6 récipients moyens » (K. 669 C, l. 16 ; *ibid.*, p. 170).

Praluṅ, *pralvaṅ*, « grand » ; ce terme est mieux attesté que les précédents : dans l'inscription K. 669, il qualifie ainsi successivement une gourde *kamaṇḍalu*²¹⁵ en argent blanchi, trois récipients (*bhājana*), deux boîtes à chaux (*tanlāp cun*) en *hanir*, les deux miroirs à pieds (*'ādarśana*) que nous avons déjà évoqués (cf. p. 122) et, encore une fois, dix paires de *vryāt* (K. 669 C, l. 15-17, 19, 26 ; *ibid.*, p. 170). On le retrouve également dans l'inscription K. 877.II, appliqué à une cruche (*klas*) gravée en bronze (l. 14 ; VI-VII^e *śaka* ; *IC VI*, p. 67). À cela, comme dans le cas de *chmār* il faut ajouter un *vat*, mais cette fois de grande taille, qui est mentionné dans l'inscription K. 262 N (*vat praluṅ* ; l. 12 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110).

ruṅ, *'ruṅ*, *'aruṅ*, « large » ; ce terme n'intervient à propos d'objets métalliques que dans deux inscriptions : il qualifie des récipients de type *bhājana* dans l'inscription K. 262 N (l. 10 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110), ainsi qu'un *vat* et une boîte (*tanlap*) en argent dans l'inscription K. 263 D (l. 9-10 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 170).

veṅ, « long » est appliqué à des *vat/vāt* en *hanir* dans les inscriptions K. 455 (l. 1 ; X-XI^e *śaka* ; *IC VII*, p. 79) et K. 669 C (l. 16 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170). Dans cette deuxième inscription, il décrit également un *nū* en argent à la ligne suivante.

Dans la plupart des cas, l'intérêt de cet inventaire peut paraître limité. Les différentes tailles associées à *bhājana*, petites, moyennes et grandes, ne permettent par

²¹⁴ Ou « étroits », selon Cœdès ; cette précision devra attendre l'identification de *vryāt*.

²¹⁵ On notera que nous n'avons pas retenu ici la traduction de Cœdès pour *kamaṇḍalu*, « aiguière » ; en effet, il semble qu'en sanskrit, ce terme désigne plutôt « une gourde ou cruche à eau de l'ascète » (*DSF s. v.*) et c'est effectivement par une gourde ou une bouteille que le *kamaṇḍalu* est représenté dans la statuare khmère en tant qu'attribut d'Avalokiteśvara (ill. 65, 156.2, p. XXXII, LXXVIII). Il s'agit donc plus, a priori, d'un contenant que d'un vase verseur de type aiguière, cruche, pichet proprement dit.

exemple que de souligner la variété de vases recouverts par ce terme. Malheureusement, ces informations ne fournissent pas pour autant des éléments d'identification précis, d'autant qu'il ne s'agit évidemment que de données relatives.

De même, pour ce qui est des termes qui n'ont pas pu être interprétés, *vryat* et *vāt*, le fait de savoir que leur taille évolue de petite à grande reste un indice très limité. Par ailleurs, dans le cas des *vāt*, la nuance entre *vat* longs, larges et grands *vat* est difficile à préciser. On serait même tenté de penser que ces termes sont synonymes dans ces expressions, si *'ruñ* et *veñ*, ne figuraient pas aux côtés de *pralvañ* respectivement dans les inscriptions K. 262 et K. 669. Cependant, on notera que les choix des traductions restent ici du domaine de l'hypothèse et visent surtout à distinguer ces trois mots.

Pourtant, le fait de porter attention aux mentions de taille des objets, pour rares et imprécises qu'elles soient, permet peut-être de repenser quelques définitions. En effet, certains noms d'objets sont directement associés à une taille particulière. C'est le cas par exemple de *cok*, qui désigne spécifiquement « une tasse de très petite taille » (POU 2004, *s. v.*, p. 167). Cependant, on peut se demander si certaines de ces interprétations, liées au sens moderne des mots – ou à des exemples ou représentations connues – sont toujours pertinentes, question que l'on a déjà soulevée à propos du terme *valvyal* (cf. p. 123-124).

En effet, dans l'énumération présentée ci-dessus, on pourra s'intéresser aux termes *nu/nū*, *tanlap/tanlāp*, et *kamaṇḍalu*, pour lesquels Saveros Pou propose les traductions suivantes : « petit récipient (non identifié) » ; « petite boîte de métal pour parfum, onguent, cire, etc. » ; « petite jarre ou cruche à eau rituelle » (POU 2004, *s. v.*). Or, notre liste révèle à la fois un grand *kamaṇḍalu*, une grande boîte à chaux (*tanlāp cun*), ainsi qu'une large boîte (*tanlap*) et un long *nū*.

Naturellement, ces indications de tailles pourraient revenir à comparer de petits et de grands dés à coudre, et donc de petits objets entre eux. On peut toutefois se demander si dans le cas de *kamaṇḍalu*, par exemple, la taille précisée par ces définitions n'est pas influencée par les représentations d'Avalokiteśvara. Celui-ci tient souvent, il est vrai, de petites bouteilles en guise de *kamaṇḍalu*. Cependant, dans d'autres représentations, ce *kamaṇḍalu*-attribut prend plutôt la forme d'une gourde d'assez grande taille ; cette définition ne nous paraît donc pas adaptée (ill. 65, 156.2, p. XXXII, LXXVIII).

En ce qui concerne le terme *tanlap*, la définition proposée est liée à son sens moderne. C'est pour cette raison qu'il a d'ailleurs été choisi pour désigner les petites boîtes en céramique de la production du Phnom Kulen dans le rapport des fouilles de Thnal Mrech. Ce rapport précise que le moderne *danlap* désigne : « small globular covered boxes used to store bees » (MIKSIC 2008). On sait que dans les inscriptions, certaines de ces boîtes étaient destinées à contenir des parfums ou des onguents, comme le prouve par exemple une occurrence de l'inscription K. 128 : *gandha tanlap mvay*, « une boîte à parfum » (l. 5 ; 1126 *śaka* ; IC II, p. 87) ; cet usage invite effectivement à imaginer des objets de petite taille, mais on ne peut en faire une règle pour tous les *tanlap*. Qu'il s'agisse de contenants de chaux, comme dans l'inscription K. 669, ou de toute autre chose dans le cas de la large boîte en argent de l'inscription K. 263, il nous semble que l'association de *tanlap* aux termes *praluñ* et *veñ* devrait nous inciter à élargir sa définition.

Enfin, *nu/nū* n'ayant pas pu être interprété, la notion de taille est probablement une conséquence de la présence d'un « petit *nu* » (*nu chmar*) dans l'inscription K. 313. Dans ce cas, le seul fait que l'auteur ait estimé nécessaire de préciser sa taille nous semble au contraire un argument suffisant pour supposer qu'il en existait de plusieurs dimensions. L'existence d'un « large *nu* » vient donc seulement confirmer cette hypothèse.

On notera que l'essentiel des indications de taille relevées l'ont été dans les listes des inscriptions K. 262, K. 263 et K. 669 dont on a déjà évoqué la richesse. Le fait que cette information ne soit pas donnée par ailleurs n'a rien d'étonnant, puisque dans la majorité des listes comparables, le poids de l'objet est précisé et rendait certainement cette précision superflue.

I.7. Poids et mesures

Qu'il s'agisse de préciser les quantités de denrées distribuées aux dieux, d'estimer la valeur d'un bien ou d'évaluer les dimensions d'un terrain ou d'une construction, les systèmes de poids et mesures sont omniprésents dans les inscriptions du Cambodge ancien. Malheureusement, le corpus très varié d'unités livrées par l'épigraphie est parfois difficile à appréhender. Bien que souvent basés sur des unités indiennes, ces systèmes sont d'abord assez hétérogènes : ils intègrent ou se superposent souvent à des unités khmères ou chinoises entraînant des problèmes de rapports ou d'équivalences (DAGENS 2003, p. 131). Par ailleurs, nous ne disposons que de peu d'informations précises pour les définir, lacune assez naturelle puisque les valeurs respectives des mesures devaient être bien connues par ceux auxquels ces textes étaient destinés.

On retrouve en partie les mesures en usage dans les inscriptions dans un texte présentant la numération et les mesures traditionnelles, rédigé à la fin du XIX^e siècle par un érudit khmer à l'attention d'Adhémar Leclère et récemment édité et traduit par Michel Antelme (2004). Cependant, dans ce cas comme dans celui des mesures attestées en Inde, il serait imprudent d'attribuer les valeurs des unités connues à leur équivalent ancien. En effet, il faut garder à l'esprit que ces mesures ont pu évoluer avec le temps, sans compter que leur valeur a souvent varié d'une région à l'autre (DAGENS 2003, p. 131).

I.7.1. Rappels et remarques sur les mesures de longueur et de capacité

Longueurs

Comme premier exemple des systèmes de mesures du Cambodge ancien, on pourra prendre celui des longueurs, qui nous permet aujourd'hui d'estimer les dimensions des biens des dieux – terrains, étoffes – mais aussi celles de statues de culte ou de bâtiments. En effet, certaines des unités y sont relativement bien identifiées et évaluées. C'est le cas en particulier de celles qui répondent à une terminologie indienne : *vyāma*, « la brasse », dont le nom n'apparaît que dans les parties sanskrites, et *hasta* – *hat* ou *hāt* en khmer – la coudée. Les valeurs approximatives de ces mesures peuvent naturellement être estimées d'un point de vue physiologique. Louis Finot a par exemple proposé d'évaluer la brasse à 1,60 m (1912, p. 187), ce qui correspond à la

valeur de la brasse marine (1,62 m). Cœdès a montré que, bien que difficilement vérifiable, l'estimation de Finot pouvait convenir aux données de l'inscription K. 441 à propos des dimensions d'un *liṅga* naturel et d'une montagne (le *Liṅgādri*) localisée dans la région de Vat Phu (*IC IV*, p. 15-16).

Pourtant, il est possible que cette valeur ait beaucoup évolué et même qu'elle se soit détachée légèrement de la réalité physique à laquelle renvoie *vyāma*, et ce en Inde, comme au Cambodge. Partant d'un traité d'arithmétique indien du XIII^e siècle, la *Līlāvātī*, Jacques Frédéric Saigey attribuait par exemple à la brasse une longueur de 2,54 m. Comme c'est souvent le cas, ce traité définissait les mesures de longueur à partir du grain d'orge²¹⁶, mais on sait que si les rapports entre brasse et coudée sont assez constants en Inde, ce n'est généralement pas le cas de leur valeur.

Selon Janneau, la brasse khmère moderne (*bhyāma* en khmer moderne) correspond à environ 2,05 m (1870, p. 73 ; ANTELME 2004, p. 22). C'est peut-être pour cette raison que Cœdès propose de considérer une brasse de 2 m dans son étude de la stèle de Preah Khan. La stance CIV rapporte en effet que « les murs d'enceinte en latérite à cinq endroits » mesurent 2238 brasses, soit environ 4500 m selon George Cœdès (K. 908 ; 1114 *śaka* ; CŒDÈS 1941, p. 264, 278, 294). La quatrième enceinte de ce temple ne mesurant que 2900 m, Cœdès supposait qu'il fallait ajouter les dimensions des enceintes « de quatre des monuments énumérés aux stances XLI-XLII ». Cette interprétation est évidemment possible, d'autant que si les 2238 brasses s'appliquent au 2900 m de la quatrième enceinte, cela nous donnerait une brasse d'environ 1,29 m. Cependant, il reste étrange que des mesures aussi précises se rapportent à un objet aussi mal défini que « les murs d'enceinte en latérite à cinq endroits ».

Par ailleurs, Cœdès considérait que les 3400 m d'enceinte mesurés par Aymonier à Ta Prohm pourraient correspondre « à la rigueur » aux 2702 brasses attribuées à la seule enceinte de ce temple par l'inscription K. 273 (st. LXXX ; 1113 *śaka* ; CŒDÈS 1906, p. 47, n. 4, p. 62, 77). La longueur estimée par Aymonier est bien un peu approximative, mais on obtient dans ce cas une brasse d'environ 1,26 m. Bien que l'interprétation des « cinq endroits » de Preah Khan pose encore problème, il est donc possible que la brasse angkoriennne soit un peu surévaluée dans l'étude de Preah Khan.

²¹⁶ 1 brasse = 4 coudées = 96 pouces (*aṅgula*) = 768 grains d'orges (*yava*) (SAIGEY 1834, p. 87).

L'estimation de la longueur d'une coudée apporte une donnée plus satisfaisante. Elle a en effet pu être assez précisément calculée à partir de la stance XXVIII de l'inscription K. 675 (IX^e *śaka* ; IC I, p. 64, 67 ; 69-70) :

candrahāsaḥ priyo yasya prakāśo bhuvaneṣv aho

tathā hi haste hṛdaye kīrttyāṃ sannihito mukhe ||

« Alors que les rois précédents n'avaient pu y réussir, c'est en se jouant qu'il érigea le liṅga de Śambhu jusqu'à une hauteur de neuf fois neuf coudées, avec d'(autres) images. »

Cœdès a établi que l'auteur de l'inscription ne parlait pas de la taille du *liṅga*, mais bien de la hauteur à laquelle il avait été élevé ; en considérant la valeur ordinaire de la coudée, 0,45 m, appliquée à quatre-vingt-une coudées, il obtenait bien 36 m soit approximativement l'altitude la plus élevée du Prasat Thom de Koh Ker. La valeur ainsi obtenue correspond bien à la valeur moyenne de dix-huit pouces (45,72 cm) par coudée proposée par le Monier Williams. Il est vraisemblable que le rapport d'une brasse pour quatre coudées de la tradition indienne était conservé au Cambodge ; si c'est bien le cas, la coudée obtenue grâce aux données de K. 675 impliquerait que la brasse mesurait 1,80 m, en tout cas au IX^e siècle de l'ère *śaka*.

Une troisième mesure de longueur, utilisant cette fois un terme khmer, peut également être facilement interprétée. Le terme '*āṃ*' n'est que rarement utilisé dans les inscriptions, mais y apparaît clairement comme une subdivision de la coudée. L'inscription K. 230 B mentionne par exemple une image d'Avalokiteśvara mesurant une coudée et un '*āṃ*' (*hāt mvāy 'āṃ mvāy* ; l. 17-18 ; 948 *śaka* ; IC VI, p. 243, 245). Ce terme correspond au moderne *caṃ-āṃ*, un « empan » (ANTELME 2004, p. 22), et donc à une mesure comprise entre 20 et 25 cm. En reprenant la même hypothèse que pour la brasse, on peut supposer que, comme en Inde, la coudée valait deux empan ; c'est d'ailleurs le rapport conservé en khmer moderne (MARTIN 2008, p. 509). Un empan équivalait alors à 22,5 cm à cette époque.

On peut toutefois se demander pourquoi le terme sanskrit désignant l'empan, *vitasti*, n'a pas été emprunté en même temps que *hat* et *vyāma*. Il est alors possible qu'une mesure préexistait à l'introduction de la coudée et de la brasse, et qu'elle ait été transposée dans le système indien.

Une autre mesure portant un nom khmer s'intégrait à ce système, le *phlās*²¹⁷. Chhany Sak-Humphry a proposé d'y voir un équivalent du sanskrit *āṅgula*, « le doigt, le pouce », identification qui compléterait bien le système de mesure présenté (2005, p. 225, n. 124). Cependant, il nous semble que les lignes 104-105 de la face D de l'inscription K. 235 contredisent formellement cette interprétation (974 *śaka* ; *ibid.*, p. 185). Il y est en effet mentionné une mesure de *slik 6 340 phlās 8 hat 3*, soit « 2740 [brasses²¹⁸], 8 *phlās*, 3 coudées », expression dans laquelle la coudée est manifestement une subdivision du *phlās*. Il faut donc supposer qu'il s'agit d'une unité khmère intégrée à un système de mesure importé. Malheureusement, nous ne disposons pas de nouveaux éléments pour préciser la valeur de cette mesure.

Parallèlement à ce système de mesure basé sur l'anatomie, il faut encore évoquer le *yo/yau*, mesure utilisée essentiellement pour des étoffes. Saveros Pou a proposé de la faire correspondre au moderne *āv*, également consacré à cet usage :

« l'usage d'une telle mesure a survécu jusqu'à nos jours, au moins dans les pratiques rituelles. Dans mss., orthographes fréquentes : *ov*, *auv*. Md. *āv/aaw*/ "corsage, veste ; unité de mesure d'environ 2 m" » (POU 2004, s. v., p. 387).

Cette interprétation est assez satisfaisante quand on sait que l'inscription K. 258 A précise que la taille d'un « vêtement du dessus » est justement de un *yau* (l. 52 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 180, 197).

On notera qu'à la ligne 10 de la face B de la même inscription, Coëdès a traduit l'expression *ca thmi tap hat yo tap prām* par « quinze *yo* d'étoffes neuves de dix coudées » (*ibid.*, p. 182, 199). Si *yo* correspond bien à une unité de mesure, cette traduction ne nous paraît pas satisfaisante. Il nous semble qu'il faut plutôt considérer que cette expression désignait « [une] étoffe neuve de dix coudées [de large] et de quinze *yau* [de long] », à moins que le nombre d'étoffes ne soit pas précisé²¹⁹.

La seule autre solution imposerait de supposer que *yau* est une subdivision de la coudée : « étoffe neuve de dix coudées [et] de quinze *yau* », mais cette interprétation est moins satisfaisante et ne peut se concilier avec l'interprétation de Saveros Pou.

²¹⁷ ~ *thlās* ? ce terme a posé des problèmes de lecture. À ce sujet, cf. SAK-HUMPHRY 2005, p. 225, n. 124.

²¹⁸ On retrouve cette mesure dont le nom n'est pas précisé dans l'épigraphie de Phimai. L'identification à la brasses proposée par Coëdès est la plus vraisemblable, mais on rappellera qu'elle impose de supposer que le *phlās*, longueur intermédiaire entre la brasses et la coudée, ne correspond pas à une fraction exacte de la brasses (CEDÈS 1924, p. 348-349).

²¹⁹ Cette hypothèse est peu vraisemblable compte tenu du fait qu'il s'agit d'une prescription de donation annuelle, et du fait que ces étoffes mesuraient 4,5 × 30m, si les estimations proposées sont exactes.

Capacités

Comme on le voit, en dépit de quelques incertitudes, les mesures de longueur sont relativement bien documentées. Le système de mesure de capacité qui était utilisé pour évaluer les quantités de céréales – en particulier de riz – prescrites périodiquement aux dieux présente d'autres difficultés. Deux systèmes, pour le sanskrit et le khmer, sont utilisés en parallèle dans les inscriptions²²⁰.

Très tôt, des études ont tenté de préciser les valeurs de ces mesures. Finot s'était par exemple penché sur les mesures khmères à l'occasion de la publication des inscriptions de Banteay Srei, malheureusement sans grands résultats (1926, p. 118). La connaissance des sources indiennes a permis de plus heureux résultats, dans le cas des mesures sanskrits, à Palmyr Cordier, qui donna une première évaluation de celles qui sont mentionnées par la stèle de fondation de Ta Prohm (K. 273 ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 82-83)²²¹. En 1951, la publication de l'inscription bilingue K. 254 permet enfin à George Cœdès de proposer une table de concordance entre ces deux systèmes (1051 *śaka* ; IC III, p. 182) :

sanskrit	khmer
<i>khārī</i> (4 <i>droṇa</i>)	<i>thlvañ</i> (4 <i>je</i>)
<i>droṇa</i> (4 <i>āḍhaka</i>)	<i>je</i> (15 <i>liḥ</i>)
<i>āḍhaka</i> (4 <i>prastha</i>)	
<i>prastha</i> (4 <i>kuḍuva</i>)	<i>liḥ</i> (4 ' <i>var</i>)
<i>kuḍuva</i>	' <i>var</i>

La différence de valeur entre le *droṇa* et le *je* n'a évidemment pas échappé à Cœdès, mais il ne proposait pas d'explication satisfaisante (IC III, p. 182, n. 4). Comme il le soulignait, le rapport de quinze entre *je* et *liḥ*, est en effet imposé par « la

²²⁰ L'utilisation des noms sanskrits de mesures est assez rare dans les parties khmères des inscriptions ; *prastha* est bien utilisé dans une dizaine d'occurrences pour mesurer des quantités de riz et d'huile (POU 2004, p. 331), mais on ne relève en revanche qu'une occurrence de *droṇa*, pour du riz (K. 570, l. 25 ; x^e ; IC I, p. 144). De même *āḍhaka*, n'apparaît qu'une fois pour une quantité de beurre clarifié, mais son usage est moins étonnant, puisque cette mesure n'avait pas d'équivalent khmer (K. 99 S, l. 9 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 109).

²²¹ Claude Jacques a repris l'étude de l'ensemble des mesures, partant en particulier des données livrées par l'épigraphie de Jayavarman VII, en ce qui concerne la terminologie indienne, et de celles de K. 254 pour les rapports avec leur nom khmer ; ce travail est malheureusement encore inédit. Afin de rappeler – et d'essayer de compléter – ce que l'on sait aujourd'hui des systèmes de mesures du Cambodge ancien, il était indispensable que nous présentions ces données fondamentales. Nous tenons ici à le remercier de nous avoir permis de prendre connaissance de son étude et ne pouvons que renvoyer à sa publication, prochaine nous l'espérons, pour une compréhension plus complète des valeurs relatives du système de mesure de capacité khmer.

comparaison entre les quantités détaillées par le khmer et les quantités totalisées en *kuḍuva* ('var) par le sanskrit ». Dans le cas de la terre attribuée au *hotar*, par exemple :

Sept cent quarante et un *kuḍuva* (st. XXV) ~ 3 *thlvañ*, 5 *liḥ*, 1 'var (face B, l. 34-35) = $[(3 \times 4 \times 15 \times 4) + (5 \times 4) + 1]$ 'var = 741 'var²²² (IC III, p. 183-192).

En ce qui concerne les mesures sanskrites, Cœdès présupposait que les rapports de la tradition indienne étaient conservés, comme on l'a fait en ce qui concerne la coudée et la brasse. De fait, comme le note Claude Jacques (cf. p. 136, n. 221), le rapport entre *drona* et *prastha* proposé par Cœdès est bien confirmé par les données de la stèle de la Preah Khan, en tout cas à la fin du XII^e siècle de notre ère²²³. Pourtant, le texte de l'inscription K. 254 laisse l'impression d'une traduction du sanskrit en khmer et on s'attendrait plutôt à une stricte équivalence entre ces deux systèmes. Or, ce texte nous donne, entre autres, les valeurs suivantes :

- partie sanskrite (st. XVII-XVIII) :

Une terre donnée au dieu produit pour chaque quinzaine « quatorze *khārī*, un *drona*, treize *prastha* et un *kuḍuva* », soit « six mille neuf cent vingt-six *kuḍuva* » de riz.

- partie khmère (face B, l. 30) :

« Vingt-huit *thlvañ*, trois *je*, onze *liḥ*, deux 'var de riz »

En utilisant les rapports proposés par Cœdès pour les valeurs khmères on obtient, pour la partie khmère : $(28 \times 4 \times 15 \times 4) + (3 \times 15 \times 4) + (11 \times 4) + 2 = 6946$ 'var.

En ce qui concerne la partie sanskrite, si l'on considère qu'un *drona* = 16 *prastha*, on obtient : $2 \times [(14 \times 4 \times 16 \times 4) + (16 \times 4) + (13 \times 4) + 1] = 7402$ *kuḍuva* et non six mille neuf cent vingt-six. En revanche, en prenant le même rapport que pour les unités khmères on retrouve au contraire : $2 \times [(14 \times 4 \times 15 \times 4) + (15 \times 4) + (13 \times 4) + 1] = 6946$ *kuḍuva*.

En admettant qu'une erreur de calcul a transformé le total de la partie sanskrite de 6946 en 6926, il semble que, dans cette inscription au moins, les khmers n'ont pas adopté un système indien de mesures de capacité, mais ont au contraire adapté le

²²² Une seule des équivalences ne fonctionne pas : la stèle XXIV alloue en effet huit cent soixante-dix-neuf *kuḍuva* aux officiants alors que le calcul de l'équivalent de la partie khmère donne le total de 897 (face B, l. 33-34) ; il est vraisemblable qu'il ne s'agisse ici que d'un cas de dysgraphie inversant le 9 et le 7 dans le total de la partie sanskrite.

²²³ Jacques souligne notamment que les stances XLIV, LII et LIII permettent en effet d'établir l'égalité suivante : $3 \frac{1}{2}$ *drona* + 14 *prastha* = 3 *drona* + 6 *prastha* et donc 1 *drona* = 16 *prastha* (K. 908 ; 1114 *śaka* ; CŒDÈS 1941, p. 275-276).

vocabulaire sanskrit à un système khmer. Le fait qu'il n'y ait pas d'équivalent khmer pour *āḍhaka* s'explique donc assez naturellement, n'ayant pas de mesure correspondante dans le même rapport. Ce terme n'est d'ailleurs utilisé que pour des quantités supérieures ou égales à un *drona* dans cette inscription²²⁴, ce qui traduit bien le problème de transposition lié au changement de rapport entre *drona* et *āḍhaka*.

On a déjà souligné l'importance des nombres 4 et 20 dans la numération khmère, et le fait qu'on les retrouve dans les rapports est donc assez naturel. En revanche, l'utilisation de la valeur quinze est plus étonnante. Néanmoins, les données de K. 254 imposent de proposer le tableau de concordance suivant :

sanskrit	khmer
<i>khārī</i> (4 <i>drona</i>)	<i>thlvañ</i> ²²⁵ (4 <i>je</i>)
<i>drona</i> (15 <i>prastha</i>)	<i>je</i> (15 <i>liḥ</i>)
<i>āḍhaka</i> (4 <i>prastha</i>)	
<i>prastha</i> (4 <i>kuḍuva</i>)	<i>liḥ</i> (4 'var)
<i>kuḍuva</i> (4 <i>pala</i>)	'var

Cette conversion est avérée dans l'inscription K. 254, mais on a déjà vu que le rapport de seize est attesté également dans d'autres inscriptions. De plus, il faut signaler que d'autres occurrences laissent soupçonner un certain manque de rigueur concernant les mesures de capacité au Cambodge. L'inscription K. 989 donne par exemple les totaux des quantités de riz accordées quotidiennement à cinq divinités, en précisant la répartition de cette nourriture entre les différents rites journaliers. Ces données permettent d'établir les rapports suivants (B, l. 41-C, l. 1 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 177) :

- V. K. 'A. Śivaliṅga : 28 *liḥ* = 2 *je*.
- V. K. 'A. Parameśvara : 17 *liḥ* = 1 *je*.
- V. K. 'A. Nārāyaṇa : 17 *liḥ* = 1 *je*.

²²⁴ « Deux *āḍhaka* moins deux *kuḍuva* » sont assignés au culte du Feu (st. XIX). Dans la partie khmère, cette quantité est traduite par 7 *liḥ*, 2 'var, ce qui confirme les rapports proposés par Cœdès (IC III, p. 188, n. 5).

²²⁵ Une mesure supérieure au *thlvañ* est utilisée dans plusieurs inscriptions, mais son nom n'est jamais cité. Saveros Pou a proposé d'y voir une « charretée » (*radeḥ* ; NIC II-III, p. 114, n. 10 ; p. 210), qui est également la mesure de capacité de paddy la plus élevée rapportée par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* (ANTELME 2004, p. 26-27) ; ce terme n'apparaît jamais comme unité de mesure dans les inscriptions. Quoi qu'il en soit, l'inscription K. 353 a permis à George Cœdès d'établir qu'au IX^e siècle *śaka*, le *thlvañ* était la quinzième partie de cette mesure (l. 11-12 ; IC V, p. 133, p. 138, n. 6). Il faut reconnaître que l'interprétation de ce texte très lacunaire est délicate, mais si cette hypothèse est exacte, le rapport de quinze qui lie le *je* au *thlvañ* dans K. 254 serait moins surprenant.

- V. K. 'A. Bhagavatī Umā : 17 *liḥ* = 1 *je*.
- V. K. 'A. Bhagavatī Śrī : 15 *liḥ* = 1 *je*.

Comme on le voit, bien que les valeurs relatives des mesures de capacité soient relativement bien connues, il serait hasardeux d'affirmer que ces rapports obéissaient à une règle fixe et bien établie quand un *je* vaut quatorze, quinze et dix-sept *liḥ* dans le même texte. Par ailleurs, cette fluctuation témoigne probablement de variations équivalentes en ce qui concerne les valeurs absolues, qui sont encore plus difficiles à établir à partir de l'épigraphie.

Palmyr Cordier avait proposé d'évaluer ces mesures grâce aux valeurs qui leur sont attribuées en Inde. Cependant, même si malgré la fluctuation des rapports constatée, les valeurs de ces mesures ont réellement été empruntées à l'Inde, ce parti ne nous semble pas pertinent. Cordier lui-même notait :

« pour ce poids [*drona*]²²⁶, comme pour les suivants, l'équivalence est calculée d'après la *Māgadhaparibhāṣa*, c'est-à-dire l'échelle de Caraka et des auteurs bouddhistes, dans laquelle chaque unité vaut le double de la même unité de la *Kāliṅgaparibhāṣa*, ou échelle de Suśruta [...] lorsqu'il s'agit de liquides, la valeur du poids doit être multipliée par 2 ; en remplaçant par « litre » et « centimètre cube », respectivement, les termes « kilogramme » et « gramme », l'on obtiendra la correspondance en volume, c.-à.-d. la contenance des mesures de capacité de même nom ».

En plus des variations régionales, il existe en effet en Inde plusieurs systèmes de mesure de poids/capacité utilisant ces termes. Ils sont basés respectivement sur l'atome, le grain de riz ou de moutarde, etc. (*MEI* II, p. 758). On serait donc bien en peine d'en choisir un en particulier sachant que ces mesures étaient utilisées pour des denrées variées. De plus, la prudence de Cordier est d'autant plus justifiée qu'aucune allusion à la *Māgadhaparibhāṣa* n'apparaît dans l'épigraphie khmère, alors que le nom de Suśruta est mentionné dans l'inscription K. 323, l'éloge de Yaśovarman I^{er} louant sa connaissance du traité de médecine de cet auteur (st. 49 ; *ISCC*, p. 398). Cette unique occurrence n'est pas une raison suffisante pour adopter les valeurs de la *Kāliṅgaparibhāṣa*, mais elle incite à considérer l'évaluation proposée par Cordier avec prudence. Enfin, il n'est pas évident que les valeurs aient été empruntées à l'Inde : la coexistence de deux systèmes laisserait même plutôt penser que des noms sanskrits ont pu être utilisés pour désigner des mesures spécifiquement khmères.

²²⁶ Ce système de mesures de capacité étant essentiellement utilisé pour le grain, Cordier en donnait des équivalences en poids, en considérant qu'il s'agissait de riz décortiqué : 1 *khārī* = 95,539 kg ; 1 *drona* = 23,884 kg ; 1 *āḍhaka* = 5,68 kg ; 1 *prastha* = 1,422 kg ; 1 *kuḍuva* = 360 g.

Nous ne disposons que de peu de données pour préciser ces valeurs. L'élément le plus régulièrement avancé est le sens de *je*, terme dont dérive *kañje*, (mod. *kañjoe*) qui désigne un « grand panier ou boisseau en bambous serrés » (ANTELME 2004, p. 23). L'unité *je* correspondrait alors à la contenance de ce type de paniers²²⁷. On peut supposer que celle-ci n'était pas précisément fixée, ce qui expliquerait les variations de rapports que nous avons constatées. Jacques a signalé que Guesdon attribuait le double sens – à la fois contenance et contenant – au moderne *kañjoe* en lui associant une contenance de 20 litres, et donc entre 16 et 20 kg de riz décortiqué²²⁸. Cette estimation a le mérite de nous donner un ordre de grandeur pour le *je*, mais elle reste très hypothétique ; en effet, Marie Alexandrine Martin mentionne par exemple trois types de paniers *kañjoe* d'usage courant au Cambodge, dont les contenances sont respectivement de 4, 30 et 40 litres (2008, p. 505). Il est donc nécessaire de rechercher d'autres indices.

Dans le même ordre d'idée, Saveros Pou a proposé une interprétation assez satisfaisante de *thlvai*²²⁹. Cette mesure correspondrait également à une réalité concrète : partant d'une analyse de Groslier, elle identifie cette mesure à une hotte portée à dos d'homme d'une contenance de 110 litres en moyenne, et donc à un poids de 50 à 60 kg de paddy (1984, p. 145 ; *NIC* II-III, p. 114, n. 10, p. 210).

Se pose alors la question de la conversion entre volume et poids. La contenance de 20 litres attribuée au panier par Guesdon implique qu'il considérait le panier comme une mesure de volume indépendante de la nature de la denrée mesurée. On pourrait naturellement considérer qu'un poids fixe correspondant à la capacité d'une hotte était étalonné par rapport au paddy, mais rien dans les inscriptions ne vient suggérer une telle hypothèse. La fluctuation même des rapports inciterait même plutôt à penser que ces paniers *kañje* étaient effectivement utilisés pour les mesures et qu'il s'agissait donc bien de volumes proprement dits²³⁰. Si l'on souhaite connaître des équivalents en poids de

²²⁷ On notera que cette interprétation conviendrait assez bien à son équivalent sanskrit *drona*, « seau, baquet, boisseau » (POU 2004, s. v., p. 262).

²²⁸ Le site Internet de la FAO (Food and agriculture organization of the United Nations ; www.fao.org) donne les valeurs suivantes : paddy : entre 520 et 740 kg.m⁻³ ; riz décortiqué : entre 800 et 1040 kg.m⁻³. La variation de ces valeurs est l'occasion de souligner avec quelle prudence la conversion poids/volume doit être utilisée, d'autant que ces mesures ne s'appliquaient pas qu'au riz. Il nous semble qu'un raisonnement en volume est plus pertinent, à moins de préciser de quelle denrée il est question.

²²⁹ Également orthographié *tloñ*, *thloñ*, *tanloñ*.

²³⁰ La situation est également complexe en ce qui concerne les mesures modernes : selon Marie Alexandrine Martin, « il semblerait que les capacités fassent référence au paddy et les poids au riz

ces mesures, il est donc indispensable de toujours utiliser les mêmes denrées. Dans le cas contraire, il faut s'en tenir à des mesures de volume comme le litre. En l'occurrence, 110 litres de riz décortiqué pèsent entre 90 et 110 kg, ce qui nous obligerait à réévaluer la valeur d'un *je* à 27,5 litres, soit entre 22 et 28 kg de riz décortiqué²³¹.

Comme on le voit, même sans considérer la question de conversion poids/volume, l'estimation de ces mesures par celle des objets auxquels leur nom renvoie est pour le moins imprécise. Un autre élément d'information pourrait peut-être nous donner une idée plus précise des valeurs de ces capacités en kilogrammes de riz sous le règne de Yaśovarman. Les inscriptions de fondation des *āśrama* énumèrent en effet les quantités de riz allouées quotidiennement à différentes catégories de personnes : deux *prastha* aux *ācārya*, un *prastha* aux religieux âgés et jeunes et deux ou trois *kuḍuva* aux jeunes garçons (K. 290, st. 73-79 ; IX^e *śaka* ; CÉDÈS 1908, p. 212, 221-222). La modestie de ces quantités laisse supposer que ce grain n'était pas destiné à être thésaurisé, mais bien à assurer les repas d'une journée.

Un *prastha* semble alors être la mesure raisonnable pour subvenir aux besoins d'un adulte. Selon Bernard Philippe Groslier, en 1965 un hectare de rizière produisant 1,10 tonne par an de riz pouvait nourrir 5,25 personnes, ce qui représente 570 grammes de riz par personne et par jour (1979, p. 192). Toutefois, Groslier précise qu'il s'agit de paddy, alors que dans l'inscription, l'utilisation du terme *tanḍula* permet d'affirmer qu'il s'agissait de riz décortiqué. Charles Gravelle rapporte qu'en 1915, la consommation était de « 600 gr. de paddy par jour en moyenne soit 500 gr. de riz environ » (1915, p. 17). Ces deux sources concordent assez bien pour évaluer la consommation quotidienne à environ 500 g de riz décortiqué ; en conservant les rapports de K. 254, on obtient les valeurs suivantes :

décortiqué (2008, p. 504). Il est certain que ce n'était pas le cas à époque ancienne puisque ces unités de capacité sont régulièrement appliquées au riz décortiqué. Par ailleurs, le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* mentionne des systèmes distincts pour le riz décortiqué et le paddy, mais en précisant un système d'équivalences (ANTELME 2004, p. 25-26). Alors que le paddy est uniquement quantifié par des mesures de capacité concrètes (charretée, cuve, poignée), une équivalence poids/capacité est précisée dans le cas du riz décortiqué. Cette précaution implique que si la charretée, la cuve et la poignée sont bien des volumes applicables à toutes denrées, les khmers étaient bien conscients du problème de changement de poids qu'entraîne le changement de denrée et précisaient donc une conversion.

²³¹ Quitte à revoir cette valeur à la hausse, on pourrait également se demander si le terme khmer moderne d'origine chinoise *thāmñ*, qui désigne des paniers d'usage domestique d'une contenance de 30 à 36 kg de paddy (ANTELME 2004, p. 23) n'a pas remplacé le *je*. Cependant, on aurait alors un *je* compris entre 49 et 57 litres, ce qui semble vraiment excessif. Saveros Pou a proposé de voir ce terme sous la forme *thān* comme anthroponyme (*gvāl thān*) dans l'inscription K. 327 N (POU 2004, s. v., p. 237), mais il nous semble que la lecture correcte est *gvāl jān* (l. 39 ; 815 *śaka* ; cf. p. 483).

En poids de riz décortiqué	En litres
1 <i>khārī</i> = 1 <i>thlvañ</i> = 30 kg	$24 \leq 1 \text{ khārī} \leq 31.2$
1 <i>drona</i> = 1 <i>je</i> = 7,5 kg	$6 \leq 1 \text{ drona} \leq 7.8$
1 <i>āḍhaka</i> = 2 kg	$1,6 \leq 1 \text{ āḍhaka} \leq 2,1$
1 <i>prastha</i> = 1 <i>liḥ</i> = 500 g	$0.4 \leq 1 \text{ prastha} \leq 0,5$
1 <i>kuḍuva</i> = 1 <i>'var</i> = 125 g	$0,1 \leq 1 \text{ kuḍuva} \leq 0,13$

Naturellement, il faut garder à l'esprit que ces valeurs ne sont que des hypothèses de travail : la valeur du panier *je*, 7,5 kg, est très éloignée des deux hypothèses précédemment présentées qui l'évaluaient entre 16 et 28 kg de riz décortiqué. Cependant, il faut reconnaître que ces valeurs impliqueraient une *drona* comprise entre 1,1 et 1,9 kg et qu'il ne serait pas moins surprenant que les simples religieux des Yaśodharāśrama aient été dotés quotidiennement d'une telle quantité de riz. Malheureusement, aucune donnée nouvelle ne nous permet aujourd'hui de préciser cette question.

Bien que relativement mieux connus que ceux d'autres mesures, les systèmes utilisés pour évaluer longueurs et capacités illustrent bien le type de problèmes qui contrarient notre connaissance des unités du Cambodge ancien et la prudence avec laquelle doit être utilisée toute valeur suggérée pour ces mesures. Bien d'autres unités sont mentionnées dans les inscriptions, à commencer par les mesures de capacité des liquides, qui utilisent les unités que nous venons de présenter, mais en intégrant d'autres unités telles que *ghaṭikā*, comme dans l'inscription de Ta Prohm. Il faut également mentionner les mesures de contenance de rizières, *jeñ* et *pāda*, des « pieds, des foulées », *mās*, *sanre*, qui sont encore mal déterminées ou encore *vroh*, « volée (de grains, de semences) » (*IC IV*, p. 193, n. 5). Enfin, un certain nombre d'unités étaient dédiées à des denrées spécifiques, comme *antvañ*, essentiellement utilisé pour l'huile, le miel et le beurre clarifié.

Nous sommes conscient que nous n'avons pas vraiment d'éléments nouveaux concernant les systèmes de mesures de longueur et de capacité, mais il nous a semblé important de les présenter ici à titre d'exemple. Nous ne prétendons pas dresser un inventaire exhaustif de toutes les unités, ni préciser les produits qu'elles étaient chargées de mesurer. En effet, en l'absence de données inédites permettant de les définir, cette étude serait de peu d'intérêt. En revanche, l'édition de l'inscription

K. 1218 apporte des éléments nouveaux et précieux au sujet des mesures de poids et est donc l'occasion d'étudier ce système en détail.

I.7.2. Les mesures de poids

En ce qui concerne les objets manufacturés offerts aux dieux, il est remarquable que leurs dimensions et leur capacité, dans le cas de contenants, ne sont que rarement évoqués. En revanche, leur poids est régulièrement précisé dans les listes de biens. Étant donné qu'ils étaient pour l'essentiel en métaux précieux, on peut supposer qu'il s'agissait de préciser leur prix, non seulement pour souligner l'importance de la donation, mais aussi afin d'évaluer le capital du temple. Cette donnée met en relief le fait qu'en plus d'être liés au fonctionnement cultuel, ces objets, en tant que trésors, étaient donc susceptibles d'être utilisés à des fins commerciales ou usuraires et donc de participer, dans une certaine mesure, au fonctionnement économique des sanctuaires.

On a déjà vu que, dans certains cas²³², la connaissance des poids des objets peut être de quelque utilité. En plus de la valeur, le poids permet, par comparaison, de donner un ordre d'idée des tailles respectives de différents objets, information particulièrement intéressante lorsqu'il s'agit d'objets de même nom. Enfin, il faut rappeler que l'usage de ce système de mesures ne se limitait pas aux métaux précieux. Il est notamment utilisé pour quantifier l'approvisionnement du dieu pour certains produits ; dans l'inscription K. 273, c'est le cas par exemple du styrax, de l'oléorésine de pin, du bois d'aigle et de la cire (K. 273, st. LXX, LXXI ; 1108 *śaka* ; CÉDÈS 1941, p. 276-277).

Comme dans le cas des capacités, deux systèmes de mesures de poids, khmer et sanskrit, coexistent dans les inscriptions. En reprenant l'étude des données relatives aux mesures des inscriptions en sanskrit de l'époque de Jayavarman VII, Claude Jacques a relevé sept unités de poids, dont quatre sont attestées en Inde, *bhāra*, *tulā*, *pala/pana*²³³, *māṣa* et trois plus problématiques *kaṭṭi*, *pāda*, *bimbaka/vimva*.

²³² Par exemple celui des bols de type *śarāva* (cf. p. 117).

²³³ Selon Claude Jacques, il semble que *pana* et *pala* soient synonymes au Cambodge. Cette hypothèse est difficile à confirmer, mais en plus du fait que les valeurs attribuées généralement à *pana* ne conviendraient pas (1 *pana* = 5 *guñja* = 0,728 g selon Cordier), il note également que *pana* n'est jamais utilisé dans les édits des hôpitaux et qu'au contraire *pala* n'apparaît presque jamais dans les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan.

En se basant notamment sur la constance des proportions des dons entre des hôpitaux de catégories différentes, Jacques a pu proposer des valeurs relatives entre ces différentes mesures, qui n'obéissent pas strictement à la tradition indienne²³⁴. Nous ne reprendrons pas ici le détail de son étude sur ces mesures sanskrites, qui apparaissent peu dans les listes de biens en dehors des inscriptions de Jayavarman VII. Cependant, nous en utiliserons ponctuellement les résultats, un parallèle avec le système khmer étant indispensable, d'autant qu'une partie des mesures sanskrites y sont utilisées.

De la bhāra à la tulā

Les deux premières mesures du système khmer, *bhāra* et *tulā/tula/tul* sont en effet directement empruntées à la tradition indienne. Le terme *bhāra*, littéralement « charge » en sanskrit, est la mesure de poids la plus élevée. Elle n'est que rarement utilisée dans les inscriptions, la taille des objets ne nécessitant que rarement des unités de poids aussi importantes. En dehors de donations de denrées ou de métaux précieux non travaillés²³⁵, on ne relève en effet que deux objets nécessitant l'utilisation de cette unité : un daïs en (argent) blanc et bronze avec accessoires²³⁶ pesant neuf *bhāra* (*padmavitāna saṅkū phsam samrit nu samrap bhāra prampvan* ; K. 470, l. 2 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 188) et un trident en cuivre pesant un *bhāra*²³⁷. À cela, il faut ajouter deux statues : un Buddha ayant nécessité un *bhāra* et deux *tūla* pour sa fonte (K. 504, l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 45) et un Jayaikanātha, probablement un Śiva « fondu avec trente-deux *bhāra* d'or » (K. 1236, st. XX ; 683 *śaka* ; Gerdi Gerschheimer, comm. pers. fév. 2006). Nous reviendrons sur la question de l'évaluation des mesures de poids, mais l'intérêt de cette énumération est déjà de donner un ordre d'idée de grandeur du *bhāra*. L'estimation

²³⁴ Claude Jacques a établi les rapports suivants : 1 *bhāra* = 20 *tulā* ; 1 *tulā* = 20 *kaṭṭī* ; 1 *kaṭṭī* = 20 *pala* ; 1 *pala* = 20 *māṣa* = 4 *pāda* ; 1 *pāda* = 5 *māṣa* ; 1 *māṣa* = 10 *bimbaka*.

²³⁵ On pense ici notamment aux dons de grandes quantités de denrées et de métaux dédiés à « la fabrication des tours et autres (bâtiments), des coupes hémisphériques et autres ustensiles » rapportés par les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan sous le règne de Jayavarman VII (K. 908, st. CXLV, CL ; 1114 *śaka* ; CÉDÈS 1941, p. 281).

²³⁶ On peut effectivement imaginer que le poids de ce daïs était assez important, mais il s'agit plutôt d'un ensemble d'objets en bronze et en argent, ce qui explique ce poids ; la même inscription rapporte le don d'« armes et accessoires de toutes sortes » en fer, pesant deux *bhāra* (*tek damrañ nu samrap sap mātrā bhāra vyar* ; K. 470, l. 3 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187)

²³⁷ Cet objet est mentionné dans deux inscriptions de Ta Keo, il est précisé qu'il était installé au nord-est (*vraḥ trisūla laṅgau mvāy bhāra* ; K. 276, l. 4 & K. 277 S, l. 9 ; x-xi^e *śaka* ; IC IV, p. 153, 156) Il s'agit manifestement de la flèche sommitale d'un prasat, qu'il faut rapprocher du fragment de trident de bronze muni d'un long tenon en fer, découvert à proximité de la Porte de la victoire d'Angkor Thom. Cet objet est long de 62 cm, mais nous n'en connaissons pas le poids ; il porte l'inscription K. 1018 (*JFCA* déc. 1918-fév. 1921, p. 184-185 ; *BEFEO* 20 (4), p. 220 ; JACQUES 1971, p. 181).

qu'en propose Cordier, 186,6 kg (1906, p. 183), doit encore une fois être infirmée. Un trident en cuivre de ce poids est déjà peu envisageable, mais une statue en or pesant presque six tonnes est totalement invraisemblable. À titre d'exemple, une statue en or à l'échelle représentant un homme de 1,80 m pour 75 kg pèserait environ 1,5 tonne en fonte pleine et 200 kg en fonte creuse de 5 mm d'épaisseur²³⁸.

Littéralement « balance » en sanskrit, *tula/tulā/tul* est également une unité de poids indienne très bien implantée en Asie du Sud-Est. Dans l'épigraphie khmère en particulier, son usage est attesté par de nombreuses occurrences dès la période préangkorienne. Aucun élément ne permet de calculer son rapport avec le *bhāra*, et l'on ne peut donc que supposer que la correspondance indienne de 1 *bhāra* = 20 *tulā* était respectée. La quantité maximale de *tulā* relevée dans les inscriptions, dix-huit, ne contredit d'ailleurs pas cette hypothèse (K. 273, st. LX ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 58). De plus, ces deux unités se retrouvent dans la liste de poids utilisés pour l'or que donne le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* : 1 *bhāra* = 20 *ṭul*, 1 *ṭul* = 20 *nāl*, 1 *nāl* = 20 *ṭaṃṭīn* [*tael*], 1 *ṭaṃṭīn* = 4 *pātr* [*pād*], 1 *pātr* = 1 *slīn* (ANTELME 2004, p. 27). Il semble que le système de mesures de poids du Cambodge ancien suit ce schéma, à quelques différences près.

janjyañ/jañjyañ

Le terme *janjyañ* est un dérivé de *jyañ*, mesure de poids que l'on présentera plus loin. Cette mesure n'est utilisée que deux fois dans le corpus et n'a pas encore été identifiée. On la relève d'abord dans l'inscription K. 234, dans l'expression suivante : *devadra[vya] cancyān I vudi padigaḥ bhājana 4 prak 4 kriyā ārcçaṇa phsaṃ janjyañ 3* (l. 15-16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235). Cædès traduisait cette expression par « Biens des dieux : 1 bague ; *vudi*, crachoir, 4 vases en argent ; nourriture cultuelle, total 3 *janjyañ* ». Cependant, il nous semble que la traduction de *kriyā ārcçaṇa* est erronée. On rencontre bien l'expression *kriyā bhojana* pour désigner la nourriture d'offrande, mais nous ne voyons aucune raison de restituer *bhojana* dans K. 234. En effet, la liste se

²³⁸ Sachant que le corps humain est composé essentiellement d'eau, on considèrera un volume approximatif de 0,075 m³. Sachant que la masse volumique de l'or est de 19300 kg.m⁻³, on obtient un poids de 1447,5 kg. Par ailleurs, il existe plusieurs formules permettant de calculer la surface d'un corps humain en fonction de sa taille et de son poids ; dans notre cas, elles s'accordent pour l'évaluer à 2 m² environ (cf. par exemple www.cato-eu/surface-corporelle.html). Le volume de métal utilisé pour la fonte creuse serait alors de 0,01 m³ environ.

poursuit par un miroir, du bétail et des esclaves, et il nous semble que la prestation, périodique ou non, d'une quantité de nourriture n'aurait pas sa place dans une telle liste de *devadravya*. Par ailleurs, il serait également surprenant que cette quantité soit évaluée avec une unité plutôt utilisée pour des objets en métal. *Kriyā ārccaṇa phsaṃ janjyaṅ 3* pourrait alors être traduit par « accessoires de culte, au total : 3 *janjyaṅ* ». On ne peut pas affirmer que le poids indiqué soit celui de l'ensemble des objets précédemment énumérés, ou d'autres accessoires de culte non précisés. Dans le premier cas, il serait étonnant que *janjyaṅ* ne soit qu'une variante de *jyaṅ* : le poids serait alors trop faible pour une bague, un *vaudi*, un crachoir et quatre *bhājana*. Or, *janjyaṅ* est conservé en moderne sous la forme *jañjīṅ* et a pris le sens de « balance ». Ne peut-on alors supposer qu'il s'agit d'une simple traduction khmère du sanskrit *tulā* et donc considérer l'équivalence $1 \text{ janjyaṅ} = 1 \text{ tulā}$?

Malheureusement, la deuxième occurrence vient contrarier cette interprétation. On retrouve en effet ce terme dans l'inscription K. 263, dans laquelle il est précisé que dix plateaux pèsent quinze *janjyaṅ* (face D, l. 14 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127). Nous ne disposons que de peu d'autres occurrences précisant le poids de plateaux (*sbok*), mais il semble que le poids de ces objets est compris entre un *jyaṅ* (K. 200 B, l. 4 ; 1067 *śaka* ; IC VI, p. 312) et quatre *jyaṅ* (K. 256 O, l. 10 ; IX^e *śaka* ; COEDÈS 1936, p. 379). Sans affirmer que ces poids sont parfaitement représentatifs de ceux de l'ensemble des plateaux, ces valeurs laissent plutôt supposer que les dix plateaux pesaient au total quinze *jyaṅ* et il faut donc admettre l'équivalence $1 \text{ jyaṅ} = 1 \text{ janjyaṅ}$. Étant donné l'incertitude qui porte sur l'interprétation de l'expression de K. 234, nous adopterons cette deuxième hypothèse en attendant que ce terme apparaisse en relation avec d'autres unités dans de nouvelles occurrences.

jyaṅ

Troisième unité de ce système par ordre de taille décroissante, le *jyaṅ* est heureusement mieux documenté que le *janjyaṅ*. Son rapport à la *tulā* est le seul qui soit précisément connu dans ce système de mesures. En effet, l'inscription K. 206 mentionne deux *vaudi* de Vīrapura pesant 14 *jyaṅ*, ainsi que deux crachoirs de Vīrapura pesant 13 *jyaṅ* et donne un total de 1 *tulā*, 7 *jyaṅ*, ce qui impose un rapport de 1 *tulā* pour 20 *jyaṅ* (*vaudi vīrapura 2 ṅann jyaṅ 10 4 ○ padigaḥ vīrapura 2 ṅann jyaṅ 10 3 phsaṃ ṅann tula 1 jyaṅ 7* ; l. 5-6 ; 964 *śaka* ; IC III, p. 12, 14). Un passage de l'inscription K. 256 donnant une liste de biens en cuivre constituant le prix d'une terre

permet d'établir le même rapport²³⁹, laissant supposer que les khmers faisaient alors preuve de plus de rigueur que dans les conversions de capacités. Le *jyaṅ* est donc manifestement l'équivalent du moderne *nāl* présenté dans la liste du *Hluoṅ Bibhākti Dhānī*.

kaṭṭī/kaṭṭīka

Le cas de la mesure *kaṭṭī*, est plus problématique. L'origine indienne de ce terme semble évidente, mais cette mesure est inconnue en sanskrit. La majorité des occurrences de ce terme apparaissent dans des inscriptions de la fin du XII^e siècle de notre ère, en particulier les inscriptions de Ta Prohm et de Preah Khan. Les formes *kaṭṭī* et *kaṭṭīka* y sont utilisées, le choix entre les deux dépendant probablement de questions de métrique. Cette mesure est pourtant attestée beaucoup plus tôt dans l'épigraphie, en particulier dans les parties khmères des inscriptions. On rencontre en effet la forme *kaṭṭī* dès la période préangkorienne (K. 910, l. 14 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 40), mais aussi les variantes orthographiques *kaṭṭi* (K. 877.II, l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67), *kaddi* (K. 1267²⁴⁰, l. 6 ; VII^e *śaka* ; NIC II-III, p. 194) et *kātikā* en 929 *śaka* (K. 1218 ; cf. p. 598).

Selon Saveros Pou, *kaṭṭi* serait un emprunt aux langues austronésiennes représentant un poids d'environ 625 g, et correspondant au moderne *nāl*, terme provenant du pāli (POU 1984, p. 108-109). Cependant, il faut signaler que le terme *kaṭṭi* apparaît dans le *Tamil Lexicon* comme une mesure équivalant à 25 *palams* et dans le *Dictionary of Pāli* de Margaret Cone comme une mesure de poids non précisée²⁴¹.

Quelle que soit son origine, une mesure nommée *kati* est utilisée dès 843 de notre ère dans une inscription javanaise, gravée sur un parasol en argent offert à un temple. La *kati* était la plus grande mesure du premier système javanais. Elle pesait environ 750-768 g et correspondait à 20 *tael* (CHRISTIE 2004, p. 91). Par ailleurs, une *kati* était toujours utilisée en Malaisie. Au début du XX^e siècle, ce terme malais/javanais correspondait selon WILKINSON à « a pound *avoirdupois*, but weighing about one-third

²³⁹ (9 + 5 + 10 + 6 + 4) *jyaṅ* = 34 *jyaṅ* = 1 *tulā*, 14 *jyaṅ* (K. 256 O-V, l. 8-10 ; 901 *śaka*). Cœdès avait bien confirmé ce rapport en note dans l'édition (CœDÈS 1937, p. 405, n. 5), mais on notera qu'une erreur s'est glissée dans sa traduction : le 6 transformé en 5 entraîne un total de 33 *jyaṅ* (*ibid.*, p. 411).

²⁴⁰ Cette inscription a été publiée par Saveros Pou sous le numéro de Michel Tranet : Ka 12. Vong Sotheara propose également la lecture *kaḍḍi* (2003, p. 63). La différence entre dentales et cérébrales sonores n'est pas toujours évidente, mais nous retiendrons plutôt la lecture de Saveros Pou.

²⁴¹ Margaret Cone renvoie au *Dravidian Etymological Dictionary* (DED 962).

more », soit environ 605 g, et comprenait 16 *tael* (1903, p. 156, 491).

Encore une fois, l'unité de mesure portant ce nom semble avoir évolué dans le temps et l'espace (CHRISTIE 2004, p. 91). Il est alors possible qu'un autre rapport, et surtout d'autres valeurs aient été utilisés au Cambodge à date ancienne. Si *kaṭṭī* est bien l'équivalent du *nāl* moderne, alors cette mesure correspondrait à la vingtième partie d'une *tulā* et comporterait 20 *tael* (*taṃliṅ*), comme le rapporte le *Hluoṅ Bibhākti Dhānī* (ANTELME 2004, p. 26-27). C'est également l'hypothèse qu'a été amené à proposer Claude Jacques en étudiant les mesures des inscriptions de Jayavarman VII.

Il faut pourtant signaler que la stance LXXXIV de l'inscription K. 495 mentionne un *bhojyāsana* « "siège" pour les repas » pesant vingt *kaṭṭī* sans effectuer de conversion (XII^e *śaka* ; IC II, p. 170-171). Cependant, on peut supposer que ce choix était imposé par le mètre de la stance, et il faut reconnaître que le nombre de *kaṭṭī* est inférieur à vingt dans toutes les autres occurrences. De plus, il semble bien que les systèmes khmer et sanskrit se correspondent. En tant que première subdivision de la *tulā* et équivalent du moderne *nāl*, la *kaṭṭī* s'inscrit alors dans le système de mesures comme la traduction du khmer *jyaṅ* ; ce rapport de $1 tulā = 20 kaṭṭī$ est donc tout à fait satisfaisant. On a déjà dit que la *kaṭṭī* était utilisée à plusieurs reprises dans les inscriptions. Il est difficile de déterminer pourquoi les auteurs de certains textes la préféraient au *jyaṅ*. On notera qu'elle est mise en relation à deux reprises avec les unités du système khmer et que les valeurs relevées ne contredisent pas les rapports proposés²⁴².

liṅ/taṃliṅ

Si l'hypothèse « $1 tulā = 20 jyaṅ \sim 20 nāl$ » est exacte, alors on a tout lieu de penser que la subdivision du *jyaṅ*, le *liṅ*, est équivalente au *tael* moderne et donc que $1 jyaṅ = 20 liṅ$ ²⁴³. Le fait que la plus grande quantité de *liṅ* relevée dans les inscriptions soit de dix-huit va d'ailleurs dans le sens de cette hypothèse (K. 947 A, l. 24 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Emprunté au chinois, le terme *liṅ* aurait notamment dérivé en *thliṅ*, « peser » en khmer moderne (JENNER & POU 1981, p. 307). Dans l'énumération de mesures de

²⁴² 3 *kaṭṭī*, 17 *liṅ* (K. 877.II, l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67) ; 3 *tulā* 16 *kāṭikā* (K. 1218 ; 929 *śaka* ; cf. p. 598).

²⁴³ En ce qui concerne les mesures sanscrites, on notera que Claude Jacques était également arrivé à l'hypothèse de $1 kaṭṭikā = 20 pala/paṇa$. Une quantité de trente *paṇa* d'argent est mentionnée à la stance CXIV de l'inscription K. 273 (CÉDÈS 1906, p. 66), mais alors, cette unité est utilisée seule et l'absence de conversion est sans doute encore une fois liée à des questions de métrique. Lorsque *paṇa* est mis en rapport avec la *kaṭṭikā*, la quantité maximale relevée est de dix-huit (K. 908, st. CXXXVIII ; CÉDÈS 1941, p. 280). Il semble donc que le *pala/paṇa* et le *liṅ/taṃliṅ* sont des mesures équivalentes.

poids d'or présentée par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī*, la subdivision du *nāl* est le *taṃliñ*. La forme *taṃliñ*, probablement aussi dérivée de *liñ*, est assez rare, mais apparaît bien dans l'épigraphie et ce curieusement, dans trois inscriptions préangkorienne et seulement une angkorienne²⁴⁴. Malheureusement, rien ne permet de préciser le rapport entre le *taṃliñ* et les autres unités. On ne peut donc que supposer qu'il s'agissait d'un équivalent de *liñ*, étant donné sa position dans le système moderne.

pāda/sliñ

À partir de *taṃliñ*, on revient en territoire connu ; on retrouve en effet successivement les unités *pāda*, puis *sliñ* du système moderne. On peut donc proposer les rapports $1 \text{ liñ} = 4 \text{ pāda}$ et $1 \text{ pāda} = 4 \text{ sliñ}$, hypothèse encore une fois soutenue par les quantités maximales de trois *pāda* et trois *sliñ* relevées dans l'épigraphie (K. 947 A, l. 4, 6 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

L'un des sens de *pāda* en sanskrit étant « le quart », le rapport de $1 \text{ pala} = 4 \text{ pāda}$ est assez naturel en sanskrit. En revanche, Claude Jacques a noté que la comparaison des proportions des dons effectués dans les stèles des hôpitaux de différentes catégories permet d'hésiter entre des rapports de quatre ou de cinq *māṣa* pour un *pāda*. La deuxième solution permettrait de conserver un rapport de 20 entre le *pala* et le *māṣa*, ce qui serait plutôt satisfaisant en regard des précédents rapports. Cependant, une équivalence stricte entre les deux systèmes nous semble probable, d'autant que le *pāda* est commun aux deux systèmes. Le fait que des quantités de 4 *pāda* et 4 *sliñ* n'apparaissent jamais et le parallèle avec le système moderne nous encouragent donc à privilégier l'hypothèse de $1 \text{ pāda} = 4 \text{ māṣa}$.

Aucune mesure khmère inférieure au *sliñ* n'est citée dans les inscriptions, contrairement au système moderne qui admet plusieurs subdivisions ($1 \text{ sliñ} = 4 \text{ dhvīoeñ}$, $1 \text{ dhvīoeñ} = 4 \text{ luy}$, $1 \text{ luy} = 2 \text{ khlām}$, $\text{khlām} = 2 \text{ khlam}$, $1 \text{ khlam} = 2 \text{ grāp srūv}$; ANTELME 2004, p. 27). En sanskrit, l'unité *bimbaka/vimva* apparaît bien comme une subdivision du *māṣa*²⁴⁵, mais le rapport qui les lie – 10 selon Claude Jacques – reste incertain.

²⁴⁴ K. 41 (l. 6, 16 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 32-33), K. 726 (A, l. 7-17, B, l. 3, 7, C, l. 3, 8 ; VII^e *śaka* ; IC V, p. 76-77), K. 811 (l. 4 ; VI- VII^e *śaka* ; IC VI, p. 63) et *tanliñ* : K. 504 (l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 46).

²⁴⁵ Par exemple dans les stances XCVI et XCVII de l'inscription K. 908 dans laquelle la quantité suivante d'or est donnée : 300 *bhāra*, 12 *tulā*, 3 *kaṭṭikā*, 14 *paṇa*, 1 *pāda*, 2 *māṣa*, 2 *bimbaka* (1114 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 278).

On peut donc résumer tous les rapports présentés ci-dessus dans le tableau récapitulatif suivant :

Parties sanskrites		Parties khmères	
<i>bhāra</i> ²⁴⁶	20 <i>tulā</i>	<i>bhāra</i>	20 <i>tulā</i>
<i>tulā</i>	20 <i>kaṭṭikā</i>	<i>tulā</i>	20 <i>jyaṅ</i>
<i>kaṭṭikā</i>	20 <i>pala</i>	<i>jyaṅ = janjyaṅ = kaṭṭikā</i>	20 <i>liṅ</i>
<i>pala / paṇa</i>	4 <i>pāda</i>	<i>liṅ = taṃliṅ</i>	4 <i>pāda</i>
<i>pāda</i>	4 <i>māṣa</i>	<i>pāda</i>	4 <i>sliṅ</i>
<i>māṣa</i>	x <i>bimbaka</i>	<i>sliṅ</i>	
<i>bimbaka / vimva</i>			

I.7.3. Un étalon de mesure de poids angkorien

L'épigraphie permet donc de se faire une idée assez précise des rapports entre les unités de poids et confirme qu'en dépit des variations de termes, le système utilisé au Cambodge à date ancienne comportait les mêmes rapports que le système moderne utilisé pour peser l'or. En revanche, la valeur absolue de ces unités transposées dans le système métrique est plus difficile à établir. En raison de l'interférence des systèmes indien, chinois et khmer, l'établissement des valeurs des mesures de poids du Cambodge ancien est plutôt complexe. De plus, même s'il est possible d'en donner des ordres de grandeur, il faut garder à l'esprit que les valeurs de ces mesures ont certainement évolué, en fonction des lieux, des partenaires commerciaux du Cambodge, ou pour toute autre raison.

On a déjà dit avec quelle prudence devait être considérée la solution proposée par Palmyr Cordier, qui consistait à reprendre des valeurs en usage en Inde. Si l'on admet son hypothèse, les poids obtenus pour certains objets, à commencer par celui de la statue pesant trente-deux *bhāra* d'or, sont souvent peu vraisemblables²⁴⁷.

Une autre solution, qui consiste à attribuer au *liṅ/taṃliṅ* ancien la valeur de 37,5 g qu'il a empruntée au *tael* chinois (MARTIN 2008, p. 506), n'est malheureusement pas

²⁴⁶ Les caractères gras signalent les unités apparaissant à la fois dans les textes en khmer et en sanskrit.

²⁴⁷ Certains rapports utilisés par Cordier étaient erronés. En partant de la valeur qu'il proposait pour *bhāra*, et en utilisant les rapports établis précédemment, on obtient : 1 *bhāra* = 186,6 kg ; 1 *tulā* = 9,33 kg ; 1 *jyaṅ* = 0,47 kg ; 1 *liṅ* = 23,3 g ; 1 *pāda* = 5,8 g ; 1 *sliṅ* = 1,46 g.

plus satisfaisante. En effet, les valeurs obtenues seraient encore supérieures à celles proposées par Cordier²⁴⁸ et cette hypothèse doit donc vraisemblablement être écartée²⁴⁹.

Le vase en bronze portant l'inscription K. 1218 apporte un nouvel élément d'information (929 *śaka* ; cf. p. 593-598). En effet, la donnée la plus intéressante de ce texte est sans aucun doute la mention d'un poids de trois *tulā* et seize *kātikā*. Cette mesure faisait manifestement référence au vase lui-même et non à son contenu. Un objet en bronze de cette taille devait en effet être suffisamment précieux pour être considéré comme un don à lui seul, et la mention, dans d'autres inscriptions, du poids des biens des dieux semble bien confirmer cette hypothèse. En outre, si la donation correspondait au contenu, il serait étrange que sa nature ne soit pas précisée. Si notre hypothèse est exacte, nous aurions ici un premier étalon de mesure permettant d'évaluer les unités de poids avec plus de précision, en tout cas en ce qui concerne le début du XI^e siècle de notre ère.

En premier lieu, cette mesure nous confirme dans notre choix d'écarter les valeurs précédemment proposées pour ces unités. En effet, quelle que soit la solution adoptée, la *tulā* était comprise entre neuf et quinze kilogrammes. Si l'on considère que le poids du vase est de trois *tulā* et seize *kātikā*, ces estimations sont bien au-delà des quelque 9 kg que pèse le vase avec son support²⁵⁰.

Une autre possibilité serait de supposer que c'est à la capacité du vase, et non à son poids qu'il était fait référence. L'utilité d'une telle information n'apparaît pas clairement, mais on pourrait penser à un impératif cultuel, comme celui de fournir au dieu une prestation de ce volume d'une denrée particulière. Si c'est le cas, 3 *tulā* et 16 *kātikā* représenteraient une capacité de soixante litres avec une *tulā* de 15 litres environ.

²⁴⁸ 1 *bhāra* = 300 kg ; 1 *tulā* = 15 kg ; 1 *jyañ* = 0,75 kg ; 1 *liñ* = 37,5 g ; 1 *pāda* = 9,37 g ; 1 *slin* = 2,34 g. Alors que ce système était utilisé pour peser toutes sortes de denrées et de matériaux à l'origine, Marie Alexandrine Martin rapporte que dans les années 60, des unités différentes étaient utilisées pour quantifier l'argent, par exemple. Cependant, elle ajoute qu'au XIX^e siècle, les poids dits khmers donnés par Moura comportaient le *bat*, pièce de monnaie siamoise pesant 9,375 g. Or, on sait que le terme *bat*, utilisé encore aujourd'hui pour désigner la monnaie en Thaïlande, dérive lui-même de *pāda*. Le fait que ce *bat* pesait bien le même poids que le *pāda* des mesures d'or prouve que, même après l'adoption de la valeur de 37,5 g par *tael*, l'usage de ce système ne se limitait pas à l'or.

²⁴⁹ Selon Saveros Pou, la valeur de 37,5 g par *tael* ne se serait imposée qu'à partir du XIII^e siècle de notre ère (1984, p. 146).

²⁵⁰ Le vase seul ne pèse que 7,5 kg, mais il nous semble probable que le poids concernait l'ensemble vase/support, soit 7,5 + 1,5 = 9 kg environ.

Cette estimation semble plus s'accorder aux estimations habituelles de la *tulā*, en particulier en utilisant l'eau comme matériau de référence (1 kg = 1 l).

Pourtant, cette hypothèse nous semble difficile à soutenir et trop influencée par le système métrique ; il est en effet impossible de déterminer quel matériau était utilisé pour la correspondance poids/volume, ni même s'il en existait un. En ce qui concerne les mesures modernes, Michel Antelme a bien noté que certaines unités étaient utilisées à la fois pour mesurer des capacités et des poids. Cependant, il ne s'agit alors que de faire correspondre des mesures de capacité données à des poids de riz décortiqué (ANTELME 2004, p. 23). Par ailleurs, le terme *ñan/ñana*, « peser » qui est utilisé dans cette inscription fait, a priori, spécifiquement référence au poids.

Nous pensons donc que la mesure de trois *tulā* seize *kāṭṭikā* désigne plus vraisemblablement le poids du vase et de son support. La précision du prix de cet objet en poids de bronze mettait alors naturellement en valeur l'importance de la donation. L'occurrence de K. 1218 implique alors de revoir à la baisse les estimations des unités de poids du Cambodge ancien.

Sachant que $1 \text{ tulā} = 20 \text{ kāṭṭikā} = 20 \text{ jyañ}$ et que $3 \text{ tulā} + 16 \text{ kāṭṭikā} = 9 \text{ kg} \Leftrightarrow 76 \text{ kāṭṭikā} = 9 \text{ kg} \Leftrightarrow 1 \text{ tulā} = 2,37 \text{ kg}$. On obtient alors les valeurs approximatives suivantes :

<i>bhāra</i>	47,37 kg
<i>tulā</i>	2,37 kg
<i>jyañ</i>	0,12 kg
<i>liñ</i>	5,9 g
<i>pāda</i>	1,49 g
<i>sliñ</i>	0,37 g

On remarquera qu'en admettant ces valeurs, trente-deux *bharā* ne représentent plus que 1515,7 kg. Pour improbable que soit l'hypothèse d'une fonte d'or pleine, en particulier de cette taille, on remarquera que notre nouvelle estimation permet d'obtenir un poids très proche de celui que nous avons évalué pour une statue d'homme à l'échelle en or massif (cf. p. 145).

Il est malheureusement difficile de contrôler ces valeurs par le poids d'objets exhumés au Cambodge, la plupart d'entre eux pouvant varier considérablement en

taille. Ceci est d'ailleurs sensible dans les inscriptions : le poids des crachoirs recensés est par exemple compris entre 2 *jyañ* (K. 239 S, l. 32 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 81) et une *tulā* (K. 158 B, l. 25 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 103). Sans vouloir multiplier les exemples, on notera toutefois que les poids obtenus, entre 240 g et 2,37 kg, sont très vraisemblables pour des crachoirs en métal²⁵¹.

Enfin, il faut également souligner ici qu'il n'est pas très étonnant que la plus petite mesure khmère, le *slin* de 0,37 g, ne soit que rarement utilisée. Si cette valeur est exacte, il est logique que cette unité ne soit employée que dans les inscriptions les plus détaillées, telle K. 947, ou dans le cas d'objets de très petite taille. C'est le cas par exemple d'un *gobhikṣa*, objet non identifié mentionné par l'inscription K. 374 qui pèserait 1 *slin* d'or (l. 15 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 251). La connaissance de son poids n'est naturellement pas suffisante pour l'identifier, mais permettra peut-être d'orienter les recherches vers certaines catégories d'objets, des bijoux par exemple.

Ces valeurs paraissent acceptables, mais seule une autre valeur témoin permettra de confirmer ce résultat. Il faut signaler qu'un autre étalon de mesure est connu dans l'épigraphie khmère, mais n'a pas encore pu être exploité. L'inscription K. 504 rapporte en effet qu'une *bhāra* et 2 *tulā* de bronze ont été utilisées, vraisemblablement pour fondre le Buddha sur la base duquel est inscrit le texte (K. 504, l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 46). Malheureusement, à notre connaissance, cette statue n'a pas encore été pesée. On ne peut alors qu'espérer que cette mesure pourra être effectuée prochainement au musée de Bangkok où la statue est actuellement conservée.

I.7.4. Instruments de mesure de poids

Le nombre de subdivisions d'unités de poids et la petite taille des dernières d'entre elles impliquent l'utilisation d'instruments de pesage assez précis que nous souhaiterions évoquer brièvement ici. Deux types de balances sont attestées au Cambodge à date ancienne.

²⁵¹ On verra que la suite de notre étude nous a donné l'occasion de tester la validité de ces valeurs sur plusieurs objets dont les poids sont donnés à des époques différentes. Il est encore trop tôt pour exploiter ces données, mais il faut signaler que les estimations de poids mentionnés, en particulier à l'époque préangkorienne, confirment souvent le sentiment que ces valeurs ont beaucoup évolué dans le temps.

En ce qui concerne le premier type, nous ne pouvons que rappeler les données déjà présentées par George Groslier dans ses *Recherches sur les Cambodgiens* (1921, p. 27-28). Il avait alors identifié une représentation de balance dans une scène de marché des bas-reliefs du Bayon (ill. 66, p. XXXII). Il s'agit d'une balance « chinoise » ou « romaine » d'un type encore en usage au Cambodge jusqu'au début des années 70 (MARTIN 2008, p. 507, 513, photos 2 et 3). Elle est composée d'un fléau vraisemblablement gradué, à l'extrémité duquel était disposée une charge, et sur lequel on déplaçait un poids (ill. 67.C, p. XXXIII).

Il rapportait également qu'un exemplaire en bronze de petite taille de ce type de fléau, qu'un décor de *nāga* monocéphale rattacherait nettement à la période angkoriennne, avait été trouvé dans la région d'Angkor ; il le décrit en ces termes²⁵² :

« l'aiguille plate portait un couteau en cuivre rouge qui subsiste en partie. Le plateau s'attachait probablement à des fils liés à l'anneau placé sous la tête du Nāga. La pièce de métal formant cadran et qu'il est facile d'imaginer d'après les balances des bijoutiers modernes, et le plateau, si plateau il y eut, n'ont pas été retrouvés. Ce modèle est donc une variante du précédent [celui des bas-reliefs] et nous apprend qu'il existait autrefois comme aujourd'hui deux sortes de balances ; l'une à peser les denrées, l'autre les matières précieuses ».

Le deuxième type de balance attesté au Cambodge est un trébuchet à deux plateaux. Cet objet a d'abord été identifié dans la statuaire, comme attribut d'une divinité bossue non identifiée. À notre connaissance, le premier exemple en est signalé à l'est de la tour Sud du Phnom Krom dans le rapport de la conservation d'Angkor de juillet 1938. La main de droite de la divinité est posée sur son genou et tient ce qui semble être un fil relié à un trébuchet. Celui-ci est composé d'une tige horizontale à laquelle deux plateaux sont suspendus par des cordons²⁵³. Louis Malleret avait proposé d'identifier cette divinité à Kubera ou Kaccāyana (1969), mais cette hypothèse avait été contredite, à juste titre nous semble-t-il, par Jacques Dumarçay, qui renvoyait à des images bien identifiées de ces deux divinités, très différentes de ce dieu bossu (1971, p. 57, n. 7) ; aucune solution définitive n'a été proposée pour l'identifier à ce jour. Dumarçay rapportait à cette occasion la découverte d'une balance en bronze d'un modèle semblable dans un dépôt non daté comprenant l'outillage d'un orfèvre. Malheureusement, nous n'avons pu retrouver la trace de ces objets et leur ancienneté n'est de toute façon pas évidente²⁵⁴.

²⁵² On ignore l'origine exacte de cet objet, ni ce qu'il en est advenu (ill. 67.B, p. XXXIII).

²⁵³ Trois cordons par plateau dans l'exemple le plus détaillé, qui provient d'Angkor Vat (ill. 68, p. XXXIII).

²⁵⁴ Ce dépôt aurait été découvert en surface sur la digue Sud du Baray de Neak Pean ; selon Bruno

Bruno Dagens rapporte qu'un modèle miniature en or de ce type de trébuchet suspendu par deux cordons aurait été retrouvé en 1967 par Bernard Philippe Groslier lors de la fouille du dépôt de fondation d'un temple situé au pied du Phnom Bakheng (DAGENS 2000, p. 132)²⁵⁵. Cependant, nous ne disposons d'aucune représentation de cet objet qui aurait été déposé à la conservation d'Angkor, et il est probable qu'il a été perdu pendant la guerre²⁵⁶.

En plus des instruments de mesure, George Groslier mentionne la découverte de poids, qu'il est intéressant d'évoquer ici. Il s'agit de deux pièces de bronze « plates, inoxydables, superposables en pile, portatives », une octogonale et l'autre en forme d'étoile, pesant respectivement 35,2 g et 74,45 grammes. Groslier avait naturellement rapproché ces valeurs de celles du *tael* et du demi-*tael* chinois. Sachant l'importance des relations commerciales entretenues très tôt entre le Cambodge et la Chine, il avait supposé que ces unités étaient déjà utilisées à date ancienne. On a déjà dit que les valeurs des mesures de poids avaient vraisemblablement évolué, et qu'elles s'étaient probablement adaptées progressivement aux systèmes de mesures étrangères, pour des raisons commerciales. Si l'on s'en tient aux données de K. 1218, le *tael* chinois n'avait pas été pris en compte au début du XI^e siècle de notre ère. Il semble donc que les poids mis au jour par Groslier étaient postérieurs à l'adoption du *tael* chinois ; il est alors d'autant plus regrettable que l'on ne connaisse pas le contexte stratigraphique dans lequel ils ont été découverts : pour autant que l'on sache, ils pourraient en effet être postérieurs à la période angkoriennne.

Cependant, si la datation de ces deux objets est difficile, sinon impossible à établir, d'autres poids métalliques bien datés de la période angkoriennne ont déjà été mis au jour au Cambodge. On pourra mentionner pour exemples les cas de poids en plomb de différentes formes, découverts à Srah Srang par Bernard Philippe Groslier ou à

Dagens, il s'agirait sans doute d'un trésor enfoui par un pillard et dégagé par des pluies abondantes (comm. pers., nov. 2008).

²⁵⁵ Plus précisément le prasat Bay Kaek (Bruno Dagens, comm. pers., nov. 2008).

²⁵⁶ On notera que les rapports de fouille ne mentionnent pas cet objet alors que le dépôt de fondation y est précisément décrit ; il comportait en effet un curieux dispositif : « Il consiste en un tube vertical de bronze, rigoureusement axial, soudé au centre d'une plaque d'argent carrée. Celle-ci reposait à son tour sur des plaques de bronze assemblées par feuillure rabattue. À l'angle Sud-Est, une brique calait les plaques de bronze. Le tube traversait un pilet de briques, monté par conséquent sur les plaques de bronze et d'argent, qui devaient soutenir le dé de dépôt de l'idole centrale » (RCA, année 1967 Prasat Bay Kaek Est). À ce dispositif s'ajoute bien un certain nombre de feuilles, mais rien qui rappelle la balance en or évoquée par Bruno Dagens.

Prasat Ta Muong par Christophe Pottier (ill. 19, p. IX). En ce qui concerne d'autres métaux, on pourra également signaler, entre autres, la découverte par Henri Marchal d'un lot de cinq petits lingots, « plats et vaguement ovales d'un métal ressemblant à de l'argent », dans une jarre en terre cuite, au cours du dégagement de l'angle Sud du *gopura* Est de la quatrième enceinte de Preah Khan (*JFCA*, VII, juil. 1928-janv. 1930, p. 118). L'usage de ces lingots n'a pas encore été établi avec certitude, mais on peut se demander dans quelle mesure il ne pourrait s'agir de poids étalons, ou tout simplement de « monnaies ». Les deux exemples de poids pyramidaux retrouvés à Prasat Ta Muong pèsent respectivement cinquante et soixante grammes, et ne correspondent donc à aucune des estimations que nous avons évoquées ou proposées. Quant aux lingots de Preah Khan, Marchal signale que l'ensemble pèse 860 g, ce qui est de peu d'utilité. Cette étude est donc l'occasion de souligner l'intérêt de documenter avec soin ce type de découvertes, si l'on souhaite alimenter la réflexion sur les mesures de poids du Cambodge ancien.

I.8. Provenances

Le dernier élément d'information précisé dans les listes de donations est la provenance des biens. On présentera plus loin le peu d'occurrences attestant des importations mais, dans la plupart des cas, aucune provenance n'est précisée et l'on serait tenté de penser qu'une majorité de biens étaient produits localement.

I.8.1. Quelques témoignages de productions locales

Naturellement, il y a tout lieu de penser qu'un royaume ayant atteint le degré de développement de celui du Cambodge était tout à fait en mesure de produire l'essentiel des produits manufacturés qui sont rapportés dans les inscriptions. En effet, si les fouilles de fours de potiers ou de fonderies restent encore limitées, un certain nombre de sites de production ont tout de même déjà été identifiés, et il ne s'agit naturellement que des structures les plus aisément identifiables.

En ce qui concerne la céramique, on pourra mentionner, par exemple, les premiers ateliers de potiers khmers étudiés dans le nord-est de la Thaïlande, en particulier le site de Ban Kruat (ill. 69, p. XXXIV ; ROONEY 1984, p. 54). Au Cambodge même, plusieurs sites ont également été étudiés, à commencer par les fours de Tani (AOYAGI 2000)²⁵⁷ ou, plus récemment, le site de Thnal Mrech sur le Phnom Kulen²⁵⁸.

En plus de ces témoignages, la spécificité des formes exhumées suffirait à elle seule pour témoigner d'une production locale. D'ailleurs, si cette remarque est valable pour la céramique, elle l'est tout autant dans le cas des objets en métal. Il suffit en effet de comparer les sculptures en bronze à leurs équivalents en pierre pour s'en convaincre, et ce bien qu'aucun atelier de bronzier n'ait été fouillé à ce jour au Cambodge²⁵⁹.

²⁵⁷ À ce sujet, on se reportera par exemple aux rapports de prospections et de fouilles de l'université de Sophia, de l'institut Nara et de l'autorité Apsara, en particulier aux articles de Tabata qui présentent un échantillon du vaisselier exhumé (2005-2006) ainsi que de premiers éléments de datation (TABATA & VISOTH 2007, p. 186).

²⁵⁸ Ce site, lieu de production des fameuses céramiques du type Kulen, a d'abord été signalé par Étienne Aymonier ; il se distingue par une très forte concentration de céramiques entassées « en véritables monticules » (1901, p. 414). Une campagne de fouille effectuée en janvier 2007 a permis d'y identifier plusieurs fours dont l'activité est datable du début du XI^e siècle de notre ère ; les premiers résultats de ces fouilles ont été présentés par Chhay Ratna à la 12^e conférence de l'EurASEAA (European Association of Southeast Asian Archaeologists) à Leyde en septembre 2008 ; cf. YUKITSUGU & CHHAY 2007 et MIKSIC et al. 2008.

²⁵⁹ Un autre bon témoignage des capacités techniques des artisans khmers est un vase en bronze de grandes dimensions, support de l'inscription en khmer ancien K. 1218. Outre le fait que sa forme connaît

Malheureusement, les inscriptions ne donnent aucune indication ou presque quant aux lieux de production khmers des biens donnés aux dieux. De même, elles ne témoignent que rarement de l'existence, au Cambodge, du savoir-faire qu'implique leur réalisation.

La mention d'artisans spécialisés est également assez rare. Le terme sanskrit *śilpī*, « artiste, artisan », apparaît bien à plusieurs reprises, mais reste très imprécis. C'est le cas notamment de la mention très vague d'artistes ou d'artisans au service du dieu (*śilpi nā kaṃmrateṅ jagat*) dans l'inscription K. 205 (l. 17 ; 958 *śaka* ; IC III, p. 5). De même, l'inscription K. 194 B évoque quatre catégories d'artisans royaux (*śilpi rājakāryya eka do triṅṅ catvārī* ; l. 19 ; 1041 *śaka* ; COEDÈS & DUPONT 1943, p. 144), sans qu'il soit possible de préciser le rôle de ces différents fonctionnaires. La seule occurrence plus précise peut être relevée dans l'inscription K. 470 : le fait que les *śilpi* y soient mentionnés aux côtés d'architectes (*sthāpakācāryya*) peut en effet laisser supposer qu'il s'agissait, de bâtisseurs ou de sculpteurs (l. 4 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187).

Ces lacunes documentaires sont d'autant plus regrettables que certains de ces biens, les étoffes par exemple, ne se retrouvent pas en fouilles pour une raison évidente de dégradation. On ne peut alors que supposer que les vêtements du dieu étaient produits localement, au moins en partie. Zhou Dagan insiste sur le fait que « les femmes n'entendaient rien aux travaux de l'aiguille et du fil, de la couture et du reprise », mais il rapporte en revanche que les khmers tissaient des étoffes en coton, après l'avoir filé à la main. Il semble également qu'en plus d'ignorer l'usage du rouet, il n'utilisaient pas de métier à tisser, mais « se contentent d'attacher une extrémité de la toile à leur ceinture et continuent le travail à l'autre extrémité. Comme navettes, ils n'ont que des tubes de bambou » (PELLIOT 1951, p. 30).

Seuls trois termes ont pu être relevés à ce sujet dans les inscriptions :

- *tnāñ, thnāñ*, « fait de tisser ».
- *tmañ, tpāñ*, « tissage ».
- *tmañ, tmāñ*, « qui tisse ».

Ils dériveraient d'une racine *tañ, tāñ*, « tisser », non attestée dans les inscriptions pour l'instant (JENNER & POU 1981, p. 101-102 ; POU 2004, s. v., p. 224, 225).

des équivalents dans la production de céramiques khmères, la souplesse de l'écriture de l'inscription incite à penser qu'elle fut inscrite dans la cire avant la fonte du vase, ce qui renforce l'hypothèse d'une fabrication khmère (cf. p. 594).

Malheureusement, les occurrences relevées sont pour l'essentiel des anthroponymes ou des toponymes. Seul la troisième, *tmañ*, apparaît dans un contexte satisfaisant, dans l'inscription K. 956 ; il y est en effet précisé qu'une esclave donnée à une divinité assurait la fonction de *tmāñ canlek*, « tisseuse de sampot » (l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC VII, p. 130).

La seule activité artisanale du Cambodge ancien qui soit relativement mieux documentée dans les inscriptions est la métallurgie. Bien que, là encore, ils restent limités, on y trouve des témoignages de trois ordres : fonction, capacité technique et lieux de production.

En premier lieu, une fonction apparaît dans l'inscription K. 989 B : il est en effet précisé dans la généalogie d'un dignitaire que le *Steñ Vasumatī* « a engendré la famille des *hemakāra* », et donc des « orfèvres » (*steñ vasumatī pañket santāna toy hemakāra* l. 13 ; 930 *śaka* ; IC VII, 176). Nous ne disposons pas de plus d'informations quant aux descendants de ce dignitaire. S'ils exerçaient effectivement cette profession, ce passage laisse-t-il entendre qu'ils appartenaient à une corporation ou bien qu'ils possédaient une charge héréditaire d'orfèvres à la cour du roi, ou dans tout autre cadre ? De plus, ce texte ne permet pas de déterminer le lieu dans lequel ils exerçaient leur art. Cette occurrence reste donc assez anecdotique.

D'un point de vue plus technique, à moins de reviser notre opinion sur le sens de *pañcak* et de le considérer comme un dérivé de *cak*, « verser » (cf. p. 92-93), nous n'avons relevé qu'un seul terme en ce qui concerne le mode de fabrication d'objets ou de statues en métal, et plus précisément de leur fonte.

Comme *cak*, le terme *sit* signifie « verser » un liquide d'une manière générale, et a également conservé ce sens en moderne (POU 2004, s. v., p. 494). Cependant, dans trois cas au moins, il s'agit clairement de verser un métal [en fusion] et donc de « couler » un objet en métal. L'exemple le plus évident est celui d'une statue à quatre bras conservée au MNPP sous le numéro *ga* 5166, dont la base inscrite précise que la statue a été coulée en 892 *śaka*²⁶⁰ (K. 847 ; IC VI, p. 167). Le deuxième cas est également assez clair : dans l'inscription K. 245, un dignitaire rapporte en effet avoir « recherché une pierre pour [faire] un śivaliṅga », avant de préciser qu'il a également « coulé un

²⁶⁰ Soit 970-971 de notre ère ; ill. 70.2., p. XXXIV.

Brahma, un Nārāyana (Viṣṇu) sur Garuḍa ainsi qu'un Gauripatīśvara monté sur le taureau »²⁶¹. Enfin, on retrouve ce même verbe dans l'inscription K. 230 c : *mratāñ śrīmadhurapaṇḍita nu kvan 'nak khloñ ta roḥ nehḥ saṃ sit arccā lokesvara*, « le Mratāñ Śrī Madhurapaṇḍita et les enfants de ces femmes s'associèrent pour fondre une image de Lokesvara » (l. 14-16 ; 934 śaka ; IC VI, p. 241). Selon Gerdi Gerschheimer, *sit* pourrait être un emprunt au sanskrit *sikta*, adjectif verbal dérivé de la racine *sic-*, « verser », en passant par une forme prakrit *sitta* (Gerdi Gerschheimer, comm. pers. juin 2008). Si *sikta* apparaît précisément dans le sens de « fondre » dans l'inscription K. 1254, (st. XVII ; VII^e śaka ?), dans l'inscription K. 1236, il a le même sens, mais est augmenté du préfixe *saṃ* (st. XX ; 685 śaka)²⁶². L'occurrence de *saṃ sit arccā* dans l'inscription K. 230 est alors l'occasion de se demander si le terme *saṃ* doit vraiment être interprété dans cette inscription par « ensemble », comme le supposait Cœdès, ou s'il ne faut pas y voir la conservation du préfixe *saṃ* et noter *saṃsit arccā*.

Naturellement, les exemples présentés ici concernent des statues de culte et non de simples objets, mais ils témoignent bien de la maîtrise de cette technique. Le recours à la fonte pour la facture de petits objets est a fortiori plus aisé que pour la statuaire de grande taille ; si les inscriptions n'apportent pas de témoignage à ce sujet, les objets exhumés parlent d'eux-mêmes, sans oublier que plusieurs exemples de moules à bijoux ont été retrouvés (ill. 70.1, p. XXXIV)²⁶³.

On ajoutera à cette énumération le vocabulaire du décor précédemment évoqué, qui témoigne également d'une certaine maîtrise de l'art du métal.

Enfin, le troisième élément d'information concernant la métallurgie, cité dans les listes de biens, concerne le lieu de production. Les inscriptions K. 205 et K. 206 fournissent, à notre connaissance, les seules mentions d'objets en métal associés à un toponyme. Il s'agit de 4 *vaudi* et 5 crachoirs dans l'inscription K. 205 (l. 8, 10-11 ; 958 śaka ; IC III, p. 5) et de 2 *vaudi* et 1 crachoir dans l'inscription K. 206 (l. 5, 39 ; 964 śaka ; *ibid.*, p. 12-13). Les noms de ces objets sont suivis du nom de Vīrapūra, « la ville des héros ». Naturellement, ces objets pouvaient provenir d'un site assez éloigné

²⁶¹ *añ sveñ thmo śivaliṅga I sit vraḥ vrahma I sit vraḥ kaṃmratañ añ nārāyana guruḍavāhana I sit vraḥ kaṃmratañ añ gauripatīśvara I vṛṣabhavāhana* (K. 245 ; l. 17-20 ; 884 śaka ; IC III, p. 90).

²⁶² Inscriptions inédites dont la publication est en préparation par Gerdi Gerschheimer et Dominic Goodal ; Gerdi Gerschheimer, comm. pers., sept. 2008.

²⁶³ À ce sujet, on pourra consulter le chapitre consacré à l'art des métaux par Boisselier (1966), en particulier, p. 354-355.

du Vat Baset, d'où proviennent ces textes, et qui se trouve dans la région de Battambang. On notera d'ailleurs que Vīrapūra n'apparaît qu'une seule autre fois, dans l'inscription K. 181 A, qui provient de la région de Koh Ker. On y évoque un dignitaire provenant du *viṣaya vīrapūra*, « district de Vīrapūra » (l. 5 ; 884 *śaka* ; IC VI, p. 140), mais ce texte ne donne aucun indice permettant d'identifier ce site.

Dans toutes les occurrences concernées, le type de métal n'est pas mentionné alors qu'il est précisé que certains des autres objets de ces listes étaient en argent ou en *hanira*. On pourrait donc supposer qu'il s'agissait plutôt de qualifier un type de métal ou d'alliage comme l'a déjà supposé Saveros Pou (2004, *s. v.*, p. 451). Le nom du site de production d'un métal suffirait alors à lui seul à l'identifier. Il est impossible de trancher à partir des sources disponibles, mais même si cette hypothèse s'avérait exacte, il reste possible que le lieu de production du minerai soit également celui de sa transformation en objet manufacturé. Il faut pourtant garder à l'esprit que ce n'est pas forcément le cas : un bon contre-exemple serait la production de fer dans la région du Preah Khan de Kompong Svai. L'ethnie qui y réside, les Kouy, étaient en effet célèbres pour maîtriser l'art de la production et de la réduction du minerai de fer, alors que leur activité de forgeage restait limitée²⁶⁴.

La mention de l'activité métallurgique des Kouy est l'occasion d'évoquer brièvement les productions des peuples placés sous la domination du royaume khmer. Certains d'entre eux sont en effet mentionnés de loin en loin dans les inscriptions, mais essentiellement en tant qu'anthroponymes ; c'est par exemple le cas des Tampuon, des Lavā, etc. (*taṃvon, lahvā, lahv, lavo, lvo* ; POU 2004, p. 214, 417, 425). En revanche, aucune production artisanale n'est citée. Celle des Kouy, en premier lieu, n'est jamais abordée, ce qui est d'autant plus surprenant si la production de fer de la région du Prah Khan de Kompong Svay au cours de la période angkorienne est aussi intense que les témoignages archéologiques le laissent supposer (JACQUES 2004, p. 257-297 ; cf. p. 56).

On peut naturellement penser qu'une fois ces populations intégrées au royaume, leur production était considérée comme khmère, ce qui expliquerait le fait que leur provenance n'était pas précisée. Ceci peut être illustré dans le cas d'un bien particulier des divinités, les esclaves. Certaines listes de serviteurs datant de la période

²⁶⁴ La technique des Kouy pour la forge du fer au XIX^e et XX^e siècle décrite par Bernard Dupaigne se limite en effet à une production d'outils et à la transformation des loupes de fer en barres commercialisables (1987, p 117-237, 499-520).

pré-angkorienne distinguent en effet les esclaves khmers de ceux qui appartenait à d'autres ethnies. C'est le cas en particulier de l'inscription K. 607 qui sépare les serviteurs khmers des *vrau*²⁶⁵ (l. 10, 17 ; VI^e *śaka* ; cf. p. 413) ou de l'inscription K. 1247²⁶⁶ dans le cas de serviteurs *maleñ*²⁶⁷. À notre connaissance, ce type de distinction ethnique n'apparaît plus au cours de la période angkorienne alors que des ethnonymes restent régulièrement identifiables dans les listes de serviteurs. Le seul cas approchant pourrait être la mention de *psok* ou *phsok*, des « prisonniers de guerre » provenant de Śambhupura et de Tryambakapura dans les listes d'esclaves du temple de Lolei²⁶⁸, qui sont clairement distingués des autres groupes de serviteurs (cf. p. 492-493). On peut alors peut-être supposer que les ethnies mentionnées dans les deux inscriptions préangkorienne étaient trop nouvellement intégrées au royaume pour être assimilées à la population khmère proprement dite et que la distinction n'était plus nécessaire au fur et à mesure de l'extension du territoire khmer.

Qu'elle soit khmère proprement dite ou produite sur le territoire cambodgien par une autre ethnie, l'existence d'une production de biens manufacturés variés au Cambodge à date ancienne est un fait acquis. Cependant, il nous paraît évident que la rareté des occurrences relevées attestant des importations ne saurait traduire la réalité de la part que celles-ci prenaient dans les possessions des divinités.

En effet, si la richesse d'un site peut souvent s'évaluer par la qualité de ses céramiques et notamment par la proportion de grès, un indice important est également la proportion d'imports qui y sont retrouvés. Ceci se vérifie de façon flagrante sur les sites palatiaux²⁶⁹, mais on le constate également sur des sites beaucoup plus modestes. L'exemple des céramiques exhumées au cours des fouilles menées par Pierre Bâty sur le sanctuaire et la zone d'habitat de Trapeang Thlok est à ce titre particulièrement parlant. Alors que les vaisseliers associés au temple et à l'habitat comportent le même type de formes, les proportions par catégories de céramiques sont assez révélatrices

²⁶⁵ Aujourd'hui Brao ou Brou (POU 2004, s. v., p. 466)

²⁶⁶ Ka 64 dans la numérotation de Michel Tranet (A, l. 13-16 ; VI^e-VII^e *śaka* ; NIC II-III, p. 200).

²⁶⁷ *kñum kmer* (face A, l. 13), *kñum maleñ* (face A, l. 16, face B, l. 21) ; NIC II-III, p. 200-201.

²⁶⁸ K. 333 A, l. 45 et B, l. 50, K. 335, l. 13, K. 337 A, l. 9, 12 et B, l. 29 ; 815 *śaka* ; cf. p. 502, 503, 508, 510, 511).

²⁶⁹ On atteint en effet une proportion de près de 20 % d'imports – chinois et moyen-orientaux – dans le cas des fouilles du palais royal de Prei Monti effectuées par la MAFKATA (2006, p. 17, 19). Nous ne disposons malheureusement pas de toutes les données concernant le palais royal d'Angkor Thom, mais la richesse dont témoignent les fiches de céramiques de Groslier laisse supposer une situation équivalente.

(BÂTY & al. 2005, p. 118) ; il faut rappeler que l'analogie des formes entre la céramique de l'habitat et celle du temple souligne également la contemporanéité des deux ensembles, qui datent a priori de la première moitié du XI^e siècle de notre ère. :

En moyenne pour le temple :

- Céramique commune : 67,32 %
- Grès : 34,68 %
- Céramiques importées 2,04 %

et pour l'habitat :

- Céramique commune : 86,2 % en moyenne et jusqu'à 92.7% dans certaines structures.
- Grès : 10,11 %
- Céramiques importées (chinoises, dans ce cas) : négligeable.

La proportion d'imports reste effectivement limitée dans ce sanctuaire, mais il faut garder à l'esprit qu'il s'agissait d'une fondation assez modeste. Le prix des objets importés était sans doute prohibitif pour ce type d'installation, mais on peut supposer que cette proportion était nettement supérieure dans de grands sanctuaires plus richement dotés.

L'absence de mention de provenance dans les listes de biens n'implique donc sans doute pas qu'il s'agissait systématiquement de productions khmères : la mention de la provenance était manifestement optionnelle. Seuls les textes les plus détaillés la précisaient, vraisemblablement pour renforcer le caractère prestigieux et précieux des objets, afin de mettre en valeur la donation.

I.8.2. Imports indiens

De façon naturelle, nous évoquerons ici en premier lieu les imports indiens mentionnés dans les inscriptions. On sait que les échanges commerciaux entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est ont commencé très tôt, dès les premiers siècles de notre ère, et l'importance de ces transactions dans le processus d'indianisation qu'a connu cette région depuis n'est plus à démontrer²⁷⁰. Au Cambodge en particulier, les témoignages ne manquent pas pour attester le fait que des contacts réguliers ont influencé la

²⁷⁰ À ce sujet, cf. par ex. GLOVER 1990.

civilisation khmère à tous les niveaux.

Ces échanges commerciaux étaient sans doute assez variés : on a déjà signalé que certaines gemmes introuvables au Cambodge provenaient vraisemblablement du sous-continent ou y avaient en tout cas transité, mais quelques témoignages prouvent également une importation régulière de produits manufacturés.

En ce qui concerne les objets de culte qui sont au centre de notre étude, on notera que Bernard Philippe Groslier avait exhumé, sur le site de Sambor Prei Kuk, de grandes quantités de céramiques complètes aux cols sciés ou aux fonds brisés qu'il supposait être la vaisselle sacrée du temple, sacrifiée « à l'occasion d'un événement exceptionnel ». Il notait que la forme de la majorité de ces vases était incontestablement d'origine indienne et supposait qu'il s'agissait de copies de modèles métalliques importés (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 15). Il remarquait également que cette source d'inspiration avait été abandonnée, notamment pour être remplacée par des influences chinoises dès la fin du IX^e siècle (*ibid.*, p. 23), mais cela n'implique pas que les échanges commerciaux avec l'Inde aient cessé pendant la période angkoriennne. Bien que relativement rares, c'est en effet justement de cette époque que datent tous les témoignages d'imports indiens dans les inscriptions khmères.

Trois termes désignant l'Inde sont attestés dans les inscriptions. Le premier *kliñ*, *khliñ*, est un dérivé du sanskrit *kaliñga* qui désigne à l'origine une région située au sud de l'Orissa, et l'Inde par extension, pour les khmers. Il n'apparaît que ponctuellement dans l'épigraphie, le plus souvent comme anthroponyme ou toponyme, mais également pour qualifier un dignitaire « hindou » dans l'inscription K. 9 (l. 17 ; 561 *śaka* ; IC V, p. 3).

Le second, terme est *madhyadeśa*, « le pays du milieu », et désigne également à l'origine une région de l'Inde, le centre de la plaine indo-gangétique (*DSF*, s. v., p. 549). Cependant, s'il fait peut-être référence à l'Inde dans certaines inscriptions²⁷¹, il semble que ce terme renvoie parfois à d'autres régions. C'est en tout cas certainement le cas à la stance XX de l'inscription K. 1198²⁷², dans laquelle un dignitaire fonde une

²⁷¹ C'est par exemple probablement le cas lorsque ce Madhyadeśa désigne le lieu de naissance d'un « *śaiva* nommé Śakrasvāmin, connaissant à fond les doctrines Vedānta et Taittirīya » dans l'inscription K. 904 (st. III ; 635 *śaka* ; IC IV, p. 58, 61).

²⁷² Séminaire de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques, juin 2008 ; la partie sanskrite de cette inscription est encore inédite.

agglomération dans le Madhyadeśa ; si aucun élément ne permet dans cette inscription de localiser ladite région, il reste très probable qu'il ne s'agisse pas du sous-continent. Comme *kliṅ*, il ne désigne jamais, a priori, la provenance d'un objet.

En effet, le seul terme utilisé pour préciser l'origine indienne des possessions du dieu est également le plus général : *deśa*, « le pays », en sanskrit. Il est le plus souvent utilisé dans un sens général, comme dans l'inscription K. 351 où il est dit à propos d'une fondation : *nau 'nak ta pradhāna ta noḥ deśa noḥ gi ta paripālana*, « ce sont les gens qui sont notables dans ce pays qui la gardent » (l. 12-13 ; 914 *śaka* ; IC VI, p. 191). C'est également le cas à la ligne 23 de la face B de l'inscription K. 697 à propos d'un don de commune : *'aṅ 'oy sruk deśa neḥ phoṅ*, « j'ai donné tous ces villages et pays » selon Cœdès (IX^e *śaka* ; IC VII, p. 94), mais que l'on pourrait également traduire par « j'ai donné toutes les communes de ce pays ». Quoiqu'il en soit et bien qu'il s'agisse d'un cas isolé, *deśa* semble être ici une subdivision territoriale à distinguer du *sruk*, peut-être d'une taille supérieure.

Cependant, lorsque ce terme est utilisé pour qualifier un objet, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'une importation et donc que c'est à un pays étranger, et plus précisément à l'Inde qu'il est fait référence. En effet, comme le fait remarquer Saveros Pou, *deśa* est conservé en moderne (*des /teḥ/*) dans des noms de produits indiens, bien que son sens soit perdu. On le retrouve notamment dans le nom du calicot, ou dans des noms de plantes auxquelles on attribuait une origine indienne (NIC II-III, p. 229, n. 6, p. 255, n. 25).

Les premières importations indiennes mentionnées dans l'épigraphie correspondent justement à des textiles. Elles sont citées à la ligne 33 de l'inscription K. 618 (X^e *śaka* ; FINOT 1928, p. 56 et NIC II-III, p. 226). Il s'agit, d'une part, de « sampot indien », *canlyak deśa* et, d'autre part, de « tentures doubles indiennes », *vlaḥ phnaṅ deśa*. On notera que Saveros Pou précise dans les deux cas qu'il s'agit de cotonnades indiennes. Cette interprétation, manifestement influencée par le terme moderne désignant le calicot, est possible ; cependant aucun élément ne précise spécifiquement le type d'étoffes dont il s'agit, et il nous semble donc prudent de conserver une traduction plus neutre.

Enfin, on peut également relever trois témoignages d'autres types d'objets manufacturés : *tanlāp deśa I*, « une boîte indienne », et *vān deśa I*, « une coupe

indienne » dans l'inscription K. 669 C (l. 17, 18 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) ainsi que *pra'apa deśa I*, « un coffret²⁷³ indien », dans l'inscription K. 1198 B (l. 16 ; 936 *śaka* ; NIC II-III, p. 243). Dans les deux premiers cas, Coedès avait conservé la traduction plus prudente « d'origine étrangère ». Comme on l'a dit, il nous semble très vraisemblable de supposer qu'il s'agissait bien d'imports indiens, mais cette traduction a au moins le mérite de mettre en avant le fait que le Cambodge n'entretenait pas des rapports commerciaux exclusivement avec le sous-continent.

I.8.3. Imports chinois

« Ce pays ne produit, je crois, ni or ni argent ; ce qu'on y estime le plus est l'or et l'argent chinois, et ensuite les soieries bigarrées légères à double fil. Après quoi viennent les étains de Tchen-tcheou, les plateaux laqués de Wen-tcheou, les porcelaines vertes (céladons) de Ts'üan-tcheou, le mercure, le vermillon, le papier, le soufre, le salpêtre, le santal, la racine d'angélique, le musc, la toile de chanvre, la toile de houang-ts'ao, les parapluies, les marmites de fer, les plateaux de cuivre, les perles d'eau douce (?), l'huile d'abrasin, les nasses de bambou (?), les vans, les peignes de bois, les aiguilles. Comme produits plus communs et lourds, il y a par exemple les nattes de Ming-tcheou (Ning-po). Ce que ces gens désirent vivement obtenir, ce sont des fèves et du blé, mais l'exportation [de Chine] en est interdite. »

ZHOU Daguan, § 21, « Les marchandises chinoises qu'on désire », trad. Paul Pelliot (1951, p. 27).

En plus de cet inventaire des produits manufacturés chinois dont les khmers étaient demandeurs à la fin du XIII^e siècle de notre ère, Zhou Daguan insiste dès l'introduction de ses mémoires sur le fait qu'en plus des relations diplomatiques, le Cambodge entretenait déjà depuis longtemps des relations commerciales avec la Chine (PELLIOT 1951, p. 10). Ceci n'a d'ailleurs rien d'étonnant si l'on pense que l'Asie du Sud-Est est un passage obligatoire entre le monde chinois et le monde arabe par la mer et attire les marchands étrangers depuis le début de notre ère. Cette région était également pour la Chine une source d'approvisionnement intéressante pour certaines denrées : bois et épices par exemple, et en particulier poivre, comme le prouverait la découverte d'une épave chinoise du XIII^e siècle dans la baie de Quanzhou, qui transportait de la céramique, mais contenait encore des traces de ses précédentes cargaisons (GUY 1986, p. 18).

Au Cambodge en particulier, les témoignages archéologiques ne manquent pas pour confirmer ces échanges. Il suffit de regarder les fiches d'inventaire des céramiques

²⁷³ Nom générique pour une boîte fermée, sans considération de taille (NIC II-III, p. 255, n. 25). On conservera le terme « boîte » pour traduire le terme *tanlap*, qui désigne a priori de petites boîtes à onguent, parfum ou chaux.

exhumées dans le palais royal d'Angkor Thom par Bernard Philippe Groslier pour prendre la mesure de l'importance de ces importations chinoises au cours de la période angkoriennne. On a d'ailleurs déjà signalé que celui-ci avait insisté sur l'importance de l'influence chinoise sur les formes des céramiques khmères, dès la fin du IX^e siècle de notre ère, conséquence directe de ces importations (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 23).

Un exemple exhumé à Trapeang Phong par la mission MAFKATA est particulièrement intéressant au sujet de l'ancienneté de ces relations. Un tessou a en effet été mis au jour dans la phase de constitution d'un terre-plein à l'ouest de ce sanctuaire (US 18016). Il s'agit d'un petit fragment de bol en porcelaine blanche à couverte bleutée qui pourrait correspondre, selon Marie France Dupoizat, à « un bol du type de Samara, provenant des fours de Xing (province du Hebei, Chine), VIII^e-IX^e siècles » (MAFKATA 2005, p. 32 ; ill. 71, p. XXXV). Sa petite taille ne permet pas d'être trop affirmatif, et Marie France Dupoizat note qu'il pourrait également correspondre à des productions plus tardives, mais si la première hypothèse s'avérait, nous aurions là le témoignage de la présence d'importants chinois à Angkor dès l'époque où apparaissent les premières exportations chinoises à grande échelle, dont l'épave de Belitung, du deuxième quart du IX^e de notre ère, est un bon exemple (GUY 2006)²⁷⁴. Quoi qu'il en soit, pour rester sur le site de Trapeang Phong, d'autres exemples exhumés sont a priori antérieurs à la période des Song du Nord (IX-X^e siècle de notre ère), et peuvent peut-être être rattachés à celle des Tang (MAFKATA 2005, p. 34). C'est d'ailleurs encore à cette période que peuvent être rattachées nombre de céramiques chinoises exhumées sur le site palatial de Prei Monti (MAFKATA 2007, p. 17).

Comme le rapporte le vingt et unième paragraphe de Zhou Dagan cité ci-dessus, les biens importés de Chine ne se limitaient pas à la céramique, contrairement à ce que les objets exhumés en fouilles pourraient laisser penser. Comme on l'a dit, il n'est jamais fait allusion dans les inscriptions aux importations de matières premières et en particulier de matériaux précieux évoqués par Zhou Dagan. En revanche, l'épigraphie apporte quelques témoignages de produits manufacturés.

²⁷⁴ Si des exemples de céramiques chinoises commencent régulièrement à apparaître à partir du VIII^e siècle de notre ère, c'est bien à partir du IX^e qu'elles deviennent un important objet d'échanges avec l'Asie du Sud-Est (GUY 1986, p. 9).

Comme dans le cas de l'Inde, on pourra débiter cet inventaire des produits importés de Chine par les étoffes. À Rome, dès le I^{er} siècle de notre ère, les lois somptuaires de Tibère défendaient aux hommes de porter des étoffes de soie chinoise, ce qui montre assez le prix élevé de ces étoffes et le succès qu'elles connurent très tôt à l'exportation (DION CASSIUS, *Histoire Romaine*, 57.15).

Le Cambodge ancien n'échappait pas à cet engouement et les textiles chinois devaient y être relativement bien diffusés : les « soieries bigarrées légères à double fil » figurent d'ailleurs en bonne place dans l'inventaire de Zhou Dagan. Selon Bernard Philippe Groslier, leurs motifs étaient même si populaires « qu'ils se retrouvent sur le décor, notamment des tableaux de portes » (1995, p. 43). La demande en soie devait être d'autant plus importante que, selon Zhou Dagan, les khmers n'élevaient pas le ver à soie et ne cultivaient pas le mûrier ; il semble en effet que ce n'est que peu avant son voyage au Cambodge que des Siamois auraient importé cette pratique au Cambodge (PELLIOT 1951, p. 30).

Devant le prestige que connaissaient les soieries chinoises, il est surprenant que le seul terme relevé qui désigne spécifiquement la soie, *sūtra*²⁷⁵, n'apparaissent que dans une liste de biens : *phnāñ sūtra I*, « un *phnāñ*²⁷⁶ en soie », sans que la provenance n'en soit précisée (K. 347, l. 32 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 182).

Naturellement, comme le soulignait Zhou Dagan, la soie n'est pas le seul type de textile importé de Chine, mais les occurrences mentionnant des étoffes chinoises d'une manière plus générale restent peu nombreuses et les termes utilisés trop imprécis pour permettre de déterminer les types de tissus en question. Ils apparaissent dans des listes de dons en sanskrit, presque exclusivement à l'époque de Jayavarman VII. Dans l'inscription K. 485 (XII^e *śaka*), tout d'abord, on relève à deux reprises des dons de bannières (*dhvaja*) dont l'étoffe provenait de Chine :

- *dhvajañ ca suvarṇarūpyai racitāgryadaṇḍam cīnāmśukaiḥ kalpitacitravastraṃ*, « une bannière au beau manche d'or et d'argent dont l'étoffe aux vives couleurs était en soie de Chine » est offerte au Tathāgata de l'Est, qui pourrait correspondre à Banteay Kdei selon Cœdès (st. LXXXI ; IC II, p. 171, 178, n. 4).

²⁷⁵ Ce sens est conservé en moderne (ANTELME & BRU-NUT 2001, p. 767).

²⁷⁶ L'objet en question est malheureusement difficile à identifier : « ce qui cache, ce qui recouvre : robe de moine, rideau, grand éventail, couverture de manuscrits » (POU 2004, s. v., p. 321).

- *dhvajāñ śatañ cīnapaṭair vicitrān*, « cent bannières aux riches couleurs en étoffe de Chine », sont offertes au Madhyādri, « la montagne du milieu », dont le nom est équivalent du toponyme angkorien Vnaṃ Kantal, l'actuel Phnom Bakheng, mais qui désignait peut-être le Bayon à l'époque de Jayavarman VII (st. XC ; IC II, p. 172, 180, n. 3).

Les traductions proposées pour les termes *aṃśuka*, « la soie », et *paṭa*, « une étoffe », traduisent une volonté de distinguer deux qualités de tissus différentes. Ce parti choisi par Cœdès s'explique sans doute par les quantités offertes dans les deux cas et la description de la première bannière. Cœdès imaginait probablement que l'unique bannière richement ornée du Tathāgata de l'Est ne pouvait pas être de la même étoffe que les cent accordées au Phnom Bakheng. Pourtant, si le terme sanskrit *paṭa* est effectivement assez général²⁷⁷, le plus souvent, *aṃśuka* n'est pas aussi précis que le laisse supposer Cœdès et ne désigne en tout cas pas spécifiquement la soie²⁷⁸. Il est donc possible que le nombre de bannières offertes témoignait moins d'une différence de qualité que de l'importance du sanctuaire de Madhyādri.

Pourtant, on retrouve ces deux termes dans un contexte plus précis à la stance XLIV de la stèle de fondation de Ta Prohm et l'étoffe *aṃśuka* y semble désigner une sorte particulière de *paṭṭa* (1108 śaka ; Cœdès 1906, p. 56, 75) :

devatāpādavinīyāsamaśakārthaprasāritāḥ

cīnāṃśukamayāḥ pañcācatvāriṃśat paṭā api

« Quarante-cinq voiles (*paṭa*) en étoffe de Chine (*cīna-aṃśuka*) étendus à cause des moustiques sur les socles des divinités. »

Le fait que ces étoffes étaient destinées à protéger le piédestal des moustiques explique sans doute le choix du terme « voile » pour traduire *paṭa*. En revanche, on peut se demander pourquoi Cœdès n'a pas utilisé un sens plus spécifique – tel celui de « mousseline » proposé par Renou – pour *aṃśuka*, afin de décrire le type d'étoffe que ce terme semble désigner dans ce cas. Curieusement, Cœdès a choisi de donner un sens plus précis à *paṭa* qu'à *aṃśuka*, ce qui n'est pas évident si l'on s'en tient aux lexiques. Par ailleurs, la volonté de traduire toujours *paṭa* par le même terme le poussa à traduire

²⁷⁷ « Drap tissé, étoffe, vêtement » selon Renou (*DSF*, s. v., p. 398), au contraire de *paṭṭa*, qui est l'un des termes désignant la soie.

²⁷⁸ « Pièce d'étoffe, d'habillement, linge, mousseline » (*DSF*, s. v., p. 1).

cīnapaṭā par « voiles de Chine » dans la stance LXXVI de la même inscription, quand ce terme prend vraisemblablement un sens plus général, puisqu’il s’agit alors d’un don de neuf cent soixante-sept « étoffes de Chine » (CÆDÈS 1906, p. 61).

Cœdès avait changé de parti lors de la publication de l’inscription K. 908, la stèle de fondation du Preah Khan d’Angkor. On retrouve en effet les mêmes dons, quoique pour des quantités différentes, et il traduit alors une stance équivalente à celle de Ta Prohm par : « 56 voiles en soie de Chine pour protéger des moustiques les pieds de Lokeśa et des autres dieux » (K. 908, st. LI ; 1113 *śaka* ; p. 290). Cette traduction est plus satisfaisante car *aṃśuka* semble bien correspondre ici à une étoffe particulière. Cependant, elle pose encore une fois la question de l’identification de *aṃśuka* à de la soie.

On retrouve le composé *cīna-aṃśuka* dans la stance CIX de l’inscription de Ta Prohm. Ces « étoffes chinoises » apparaissent à la fin d’une liste d’objets qui semble cohérente et qui comprend vingt-quatre lits (*śayya*) et dais (*vitāna*), vingt coussins (*upadhāna*), trente-six moustiquaires (*maśaka-āvaraṇa*) et vingt « lits chinois » (*cīna-śayya*) en « gazon » (*ṭṛnajā*) (*ibid.*, p. 65). Tout au plus pourrait-on alors penser qu’il s’agissait d’étoffes destinées à une forme ou une autre de literie, mais sans que le contexte permette précisément de déterminer ni leur usage, ni même si le terme s’applique à un type ou une qualité de tissus en particulier. Il faut toutefois signaler que dans le passage équivalent de la stèle de Preah Khan²⁷⁹, l’ordre des objets n’est pas le même ; les deux premiers *pāda* de la stance LXXXIII, *triśatā maśakārthās tu cināṃśukamayās trayah*, avaient alors été traduits par Cœdès : « trois cent vingt-trois moustiquaires en soie de Chine », reliant encore *aṃśuka* à cet objet en particulier et donc à une étoffe finement tissée et sans doute à maillage assez fin pour constituer un « voile-moustiquaire ».

En ce qui concerne les « lits chinois », mentionnés dans les énumérations que nous venons d’évoquer, la traduction « gazon » proposée dans un premier temps par Cœdès ne permet pas de se faire une idée des objets en question. Ces « lits faits de végétaux » doivent sans doute être compris comme des nattes tressées en fibres

²⁷⁹ Selon la traduction de Cœdès, la liste de Preah Khan énumère 113 lits, 323 moustiquaires en soie de Chine, 22 coussins et 23 nattes de Chine (K. 908, st. LXXXIII-LXXXV ; 1113 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 293). Dans les deux cas, ces listes sont précédées de grandes quantités de « vêtements des dieux et autres » et suivies de denrées (cire, sel, etc.).

végétales ; c'est en tout cas la nouvelle interprétation proposée par Cœdès dans sa traduction de K. 908 et elle reste vraisemblable (CÆDÈS 1941, p. 293). Il pourrait naturellement sembler surprenant que ce type de biens aient été importés, mais cette hypothèse est bien envisageable si l'on se souvient que des nattes de Ming-tcheou sont justement mentionnées par Zhou Daguan comme exemples de produits importés « plus communs et lourds » (cf. p. 166).

Les importations chinoises mentionnées dans les inscriptions sanskrites de Jayavarman VII se limitent presque exclusivement aux étoffes que nous venons de mentionner. Les seuls objets à ajouter à cette liste sont des « boîtes », ou « coffrets » chinois (*cīna-samudga*), dont un grand nombre est donné, tant dans l'inscription de Ta Prohm (500 boîtes, st. CXV ; CÆDÈS 1906, p. 66), que dans celle de Preah Khan (520 boîtes ; K. 908, st. CXV ; 1113 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 294). Malheureusement, ni le matériau, ni l'usage de ces objets ne sont précisés.

En dehors de ces trois inscriptions du règne de Jayavarman VII, la seule occurrence d'un import chinois que nous ayons relevée dans les parties sanskrites des inscriptions est le « palanquin à tête de nāga en or (orné) d'étoffes de Chine colorées », que nous avons déjà évoqué à propos des décors zoomorphes²⁸⁰. Cependant, datée de 930 *śaka*, elle est encore postérieure aux plus anciens imports chinois présentés plus haut. En revanche, bien que peu nombreuses, les occurrences des parties khmères sont toutes antérieures à celles que nous venons de mentionner et concernent des objets métalliques.

C'est d'abord le cas des trois calebasses des inscriptions K. 262 et K. 263 (*noñ cīna III*, K. 262 N, l. 15 & K. 263 D, l. 47 ; 904 & 906 *śaka* ; IC IV, p. 110, 128)²⁸¹ ou encore du « miroir chinois de grande taille sans pied » de l'inscription K. 669 C (*'ādarśana cīna pralvañ I 'yat jeñ* ; l. 19 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170).

Comme on le voit, la syntaxe utilisée est pour le moins limitée et se borne à

²⁸⁰ *vicitracīnāñśukahemadolān nāgānām hemamayaṃ karaṅkam*, (face A, st. 28 & B, l. 30 ; IC VII, p. 174, 176)

²⁸¹ Comme on le voit, le terme *cīna* est utilisé pour désigner la Chine dans les parties sanskrites comme khmères. Cependant, on notera que le dérivé khmer *kañcin* se rencontre aussi à plusieurs reprises en tant qu'anthroponyme dans les parties khmères.

transposer les composés sanskrits en ses équivalents khmers. Cependant, les plus anciennes occurrences khmères d'objets importés utilisent une formulation un peu plus élaborée. En effet, on rencontre à plusieurs reprises l'expression *taṃve cīna* pour qualifier des objets métalliques dans l'inscription K. 947, attribuable au début du IX^e siècle de l'ère *śaka*. *taṃve* est un dérivé du verbe khmer *tve*, « faire ». Cette expression peut alors être comprise comme « de fabrication chinoise » et, à moins d'imaginer une production assurée par une communauté chinoise installée au Cambodge, il s'agit bien ici d'objets « fabriqués en Chine ».

Dans cette inscription, cette expression s'applique à sept objets (cf. p. 536) : trois *dramvañ*, dont deux sculptés en *hanir* (face A, l. 3-4), trois boîtes (*tanlap*), respectivement en forme de *kralyak*, de *dramvañ* et d'œuf (face A, l. 10-12) et un *tanlvat*, objet non identifié en argent (face A, l. 16).

Les objets mentionnés dans les inscriptions sont assez peu variés, et surtout restent des cas assez isolés, ne traduisant vraisemblablement pas la réalité des échanges commerciaux entre la Chine et le Cambodge à date ancienne. Comme on l'a dit, ceci s'explique sans doute par la pauvreté des descriptions des objets dans ces listes : la provenance n'y était peut-être tout simplement pas systématiquement précisée. Pourtant, on peut aussi penser que la majorité des objets importés étant des céramiques, ils n'étaient pas ou peu mentionnés dans ces textes, étant jugés peu précieux.

On notera également que les occurrences relativement nombreuses relevées dans l'inscription K. 947 témoignent, à leur échelle, du dynamisme de ces relations dès la fin du IX^e siècle de notre ère.

I.8.4. Autres provenances

En dehors de la Chine et de l'Inde, les témoignages de relations commerciales du Cambodge avec l'étranger restent très rares dans les inscriptions du Cambodge et il faudra essentiellement s'en remettre aux données de fouilles.

En ce qui concerne les provenances les plus éloignées, on rappellera avant tout que, bien que relativement rares, un certain nombre de tessons de céramiques provenant du Moyen-Orient ont été exhumés dans la région d'Angkor. Le site palatial de Prei Monti en a par exemple livré un nombre inhabituellement élevé. Ces fragments pourraient correspondre à des jarres iraniennes de Siraf des VIII^e-IX^e siècles de notre ère

(MAFKATA 2007, p. 17)²⁸².

La lecture du terme *'ar(th/b)iya*, qui qualifie un diadème en cuivre dans l'inscription K. 936 N, est très incertaine (*mukuṭa I laṅgau 'ar(th/b)iya* ; l. 1 ; IX-X^e *śaka* ; cf. p. 447). *'Arthiya* comme *'arbiya* ne sont pas attestés dans les inscriptions, et il est donc difficile de trancher, mais la lecture *th* proposée dans un premier temps nous paraît très douteuse ; le *ba* en revanche paraît effectivement envisageable, même si la forme utilisée ici est d'ordinaire plutôt réservée aux souscrites (ill. 217, p. CIX). En admettant cette lecture, il est tentant d'y voir une façon de transcrire l'arabe *al 'arabīya* qui indiquerait alors une provenance « arabe » de ce diadème en cuivre²⁸³. Cette interprétation reste incertaine, d'autant que le khmer moderne n'a pas conservé cette forme, mais si elle était confirmée, nous aurions là une unique preuve du fait que les produits importés en provenance du Moyen-Orient, peut-être via l'Indonésie, ne se limitaient pas à des céramiques.

Il est assez étonnant qu'aucun produit manufacturé provenant des plus proches voisins du Cambodge – Cams, Vietnamiens, Mōns, etc. – n'ait été pour l'instant relevé dans les inscriptions. En effet, si le Campā par exemple apparaît assez régulièrement dans les inscriptions, c'est essentiellement en raison des relations conflictuelles qu'il entretenait avec le Cambodge, comme c'est le cas dans l'inscription K. 227, par exemple, qui rapporte des faits d'armes khmers au Campā (CÆDÈS 1929 [b], p. 309-315).

En ce qui concerne d'éventuelles relations commerciales avec les Vietnamiens, Claude Jacques a déjà fait remarquer que la rareté des attestations de *yavana*²⁸⁴ était sans doute liée « à l'éloignement des deux pays et au fait que les rapports entre les Vietnamiens et les Khmers n'ont guère été à l'avantage de ces derniers » (JACQUES

²⁸² Ce type de mobilier n'est pas inédit en Asie du Sud-Est : un certain nombre d'exemples en ont par exemple été étudiés sur le site de Barus à Sumatra (DUPOIZAT 1998 & 2005 ; ill. 72, p. XXXV).

²⁸³ Nous tenons à remercier Arlo Griffiths qui nous a suggéré cette lecture et invité à réfléchir à cette interprétation.

²⁸⁴ Le terme sanskrit *yavana*, littéralement « étranger », est utilisé dans les inscriptions cams pour désigner les Vietnamiens. Au Cambodge, c'est également le cas de son dérivé moderne *yūon*. Au contraire de George Cœdès, Claude Jacques considère qu'il est peu probable que la stèle CLXVI de la stèle de Preah Khan (K. 908) fasse référence aux Vietnamiens lorsqu'elle évoque la vassalité des Yavana aux côtés de celle des Cams et des gens de Javā. Selon lui, il est possible que, dans certaines inscriptions angkoriennes, ce terme désigne les Yuans du Nord de la Thaïlande (JACQUES 2005, p. 16, 28).

2005, p. 26). Cette remarque est également valable pour la forme khmère de *yavana*, *yvan*, qui n'apparaît qu'une fois, dans l'inscription K. 105²⁸⁵, où il est fait mention d'une esclave achetée à un *yvan* de *Kaṃvañ Tadiñ* pour être donnée à une divinité (*tai kaṃvai ti duñ nu prāk ta yvan kaṃvañ tadiñ* ; l. 28-29 ; 909 *śaka* ; IC VI, 183). Cependant, il est encore possible que *yvan* désigne d'autres « étrangers » que les Vietnamiens à cette époque, comme cela est le cas de *yavana* selon Claude Jacques. Par ailleurs, le toponyme auquel il est associé est khmer et il serait donc bien imprudent d'affirmer qu'il s'agit d'une « importation » de serviteurs.

Enfin, il nous reste à évoquer *Javā*, pays pour lequel nous disposons de l'unique mention d'un objet importé d'un pays proche du Cambodge. Elle apparaît encore une fois dans l'inscription K. 947 A : on y relève en effet l'objet suivant : *vodī camdoñ prak garop prak tamve javā I jyañ 4 liñ II*, « 1 *vodī* [pourvu d']un bec en argent, avec un couvercle en argent, travail de *Javā*, [pesant] 4 *jyañ*, 2 *liñ* » ; comme on le voit, on retrouve encore une fois le terme *tamve* (l. 26 ; cf. p. 536). Il est inutile d'insister ici sur l'importance de ce *javā* et sur le fait que sa localisation a fait l'objet de nombreuses discussions, en particulier en raison de son implication dans l'histoire de Jayavarman II, rapportée par l'inscription de Sdok Kak Thom (K. 235 C, l. 61, 72 ; 974 *śaka* ; SAK-HUMPHRY 2005, p. 96, 102 ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 87, 106, n. 1, 107-108).

Comme on le sait, l'identification de ce pays pose quelques problèmes : alors que certains auteurs, à commencer par Cœdès, considèrent qu'il s'agissait manifestement de l'actuelle île de Java, d'autres, comme Claude Jacques, relèvent que cette île est en général nommée *Yava* ou *Yava-dvīpa*, « l'île de *Yava* » dans l'épigraphie. C'est notamment sous ce nom qu'elle est mentionnée non seulement au Cambodge – dans l'inscription K. 809 S (l. 20 ; 974 *śaka* ; IC I, p. 37) – mais également assez tôt dans l'épigraphie javanaise (inscription de Canggal, st. VII ; 732 A. D. ; CHHABRA 1965, p. 46)²⁸⁶.

Cette nouvelle occurrence n'apporte malheureusement aucun élément permettant de localiser ce *Javā*. Cependant, il est intéressant de noter que ce pays entretenait

²⁸⁵ On notera toutefois que la forme *kañyvan* apparaît à plusieurs reprises comme anthroponyme.

²⁸⁶ À ce sujet, on se reportera notamment à JACQUES 2005 (p. 18-24), article dans lequel sont rapportées les occurrences de *javā* dans le corpus épigraphique khmer. Aucune des occurrences khmères ne se rapporte à des objets manufacturés. Claude Jacques y présente également les différentes hypothèses au sujet de ce toponyme et considère que *Javā*, vraisemblablement un royaume vassal du Cambodge, pourrait être situé dans le nord de la péninsule Malaise.

manifestement des relations commerciales avec le Cambodge moins d'un siècle après que Jayavarman II ait effectué un rite destiné à permettre au royaume khmer de se dégager de sa tutelle.

Ainsi, on voit que les mentions de biens d'origine étrangère restent assez rares dans les inscriptions alors que les témoignages archéologiques d'imports sont relativement nombreux, au moins en ce qui concerne la céramique pendant la période angkorienne. Cependant, les quelques occurrences relevées invitent à penser que les imports ne se limitaient pas à elles. Ainsi, en plus des quelques réflexions que cet inventaire a pu inspirer, on retiendra que la provenance des objets est encore un bon exemple des limites des études statistiques portant sur les occurrences relevées dans des inscriptions, puisque les données concernant les objets – à commencer par la provenance – ne sont que rarement précisées et que seuls les objets précieux y étaient cités, au détriment notable de la céramique.

II. ACTIVITÉ CULTUELLE DU TEMPLE KHMER

« Lorsque pour la protection de tous on honore un Liṅga installé dans un temple établi dans un village, [...] ou dans un autre lieu plaisant, on dit que c'est le (culte) pour autrui. » *Rauravāgama*, Kp 59, 5b-7a (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 400).

Notre insistance sur le rôle d'inventaire patrimonial des listes de biens ne doit pas laisser penser que nous limitons l'activité des temples khmers à celle d'acteurs, aussi importants soient-ils, de la vie économique du Cambodge ancien. Si c'était certainement le cas pour certains d'entre eux, l'extrait du *Rauravāgama* présenté ci-dessus permet de rappeler la véritable finalité de ces sanctuaires. En effet, une fois la divinité installée en sa demeure, il convenait, comme en Inde, de s'assurer de sa présence permanente et de ses faveurs afin de garantir « la protection de tous ». Cet objectif ne pouvait être atteint que par une fréquentation du dieu constante et respectueuse de la liturgie.

L'étude archéologique des sanctuaires khmers peut alors aider à préciser quels rites y étaient célébrés. Naturellement, en se penchant sur les seules productions techniques, l'archéologie ne permet d'étudier les activités culturelles qui rythmaient la vie des sanctuaires que dans la mesure où celles-ci étaient équipées. Cette discipline ne saurait donc être d'aucun secours pour préciser le calendrier des temples, ou certains rites se limitant à la récitation murmurée de mantra.

Lorsque, au contraire, un équipement spécifique était requis, une première solution est alors de s'intéresser aux ustensiles de culte exhumés en fouille. À titre d'exemple, on pourra rappeler que la fouille du site de Mueang Phrarot en Thaïlande (province de Prachin Buri) avait permis la découverte d'un important lot de bronzes comprenant une conque, des pièces d'about de palanquins, des trépieds, et des récipients (BOISSELIER 1972, p. 46 fig. 68). Cependant, nous sommes alors confrontés à plusieurs problèmes. En premier lieu, l'identification d'un objet à un ustensile de culte proprement dit n'est pas toujours évidente, sans parler de déterminer le rite auquel il était affecté. Par ailleurs, le cas de Mueang Phrarot est exceptionnel, et la mise au jour d'objets en métal reste assez rare, alors que l'on sait que ce type de matériau était privilégié pour les ustensiles de culte, en tout cas dans les sanctuaires les plus importants, et donc ceux qui ont prioritairement fait l'objet de fouilles.

La rareté des témoignages matériels peut être en partie compensée par les listes de biens rapportées par l'épigraphie. En effet, il ne faut pas oublier que la dotation des sanctuaires en biens précieux visait avant tout à leur procurer un équipement approprié pour le culte, comme en témoigne la strophe VI de l'inscription K. 30, st. IV (VI^e *śaka* ; IC II, p. 27).

yajñopakarāṇaṅ cātra kṣetraṃ kṛtan tathāṅga..

bhuṣaṇaṃ sthānam īdr̥k ca bhaktyā tena kṛtaṃ sva[yam]

« Par dévotion, il a acheté les ustensiles du sacrifice²⁸⁷, un domaine en cet endroit, et il a fait lui-même une demeure qui est comme une parure... »²⁸⁸

On relève des expressions équivalentes dans les parties khmères, comme dans l'inscription K. 381, qui évoque « l'ensemble des objets appropriés (au culte) » (*vastu ta yukti phon* ; l. 5 ; 946 *śaka* ; IC VI, p. 256) ou encore K. 234 qui rapporte une donation d'accessoires de culte (*krīyā ārccaṇa*) pesant 3 *janjyaṅ* (l. 16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235). Quoi qu'il en soit, il reste alors à faire correspondre la nomenclature de l'épigraphie à des formes et des fonctions, d'autant plus que les listes ne précisent que rarement l'usage de ces objets. Il faut alors avoir recours à d'autres sources ; or, comme l'a fait remarquer Bhattacharya :

« Les données éparses de l'épigraphie ne nous permettent pas de reconstituer tous les détails du rituel brahmanique au Cambodge. **On a, cependant, en général, l'impression qu'il était conforme au rituel classique.** Les inscriptions en langue khmère énumèrent des objets rituels dont beaucoup sont encore à identifier. » (BHATTACHARYA 1966, p. 149-150, n. 11)

Cette remarque encourage naturellement à étudier le culte khmer à la lumière de la tradition tantrique indienne²⁸⁹, dont plusieurs auteurs ont souligné l'influence sur le

²⁸⁷ *Yajñopakarāṇa* n'est pas le seul composé utilisé dans ce sens dans les inscriptions en sanskrit ; on relève également *pūjasambhāra*, « accessoires de la *pūjā* » (K. 1002, st. XXVI ; 944 *śaka* ; JACQUES 1968, p. 615) et *pūjopakarāṇa*, « ustensiles de culte » (*bahūni haimaraupyāṇi pūjopakarāṇāni*, « beaucoup d'ustensiles de culte en or et en argent » ; K. 323 st. 61 ; 815 *śaka* ; ISCC, p. 399, 408). Cependant, on gardera à l'esprit que ces composés peuvent à la fois renvoyer aux objets et aux denrées utilisées pour le culte. C'est le cas notamment dans l'inscription K. 273, dans laquelle il est précisé que *pūjopakarāṇa* fait référence, entre autres, à des fruits et légumes (st. XLII ; 1008 *śaka* ; CÉDÈS 1906, p. 56, 75).

²⁸⁸ Il est question ici d'une donation effectuée par un dignitaire en faveur de Śiva.

²⁸⁹ Nous employons ce terme tel qu'il est défini dans l'introduction du *Tāntrikābhidhānakośa* et évoquons donc par là une tradition conservée dans des textes considérés comme révélés par une divinité, et qui précisent, entre autres, les rites que sont supposés accomplir les initiés. On notera que la majorité des textes cités dans notre étude sont śivaïtes. Ceci ne serait pas un problème étant donné la prééminence de cette obédience au Cambodge à cette époque. Mais, quoi qu'il en soit, Gérard Colas a déjà souligné : « Différences métaphysiques et théogoniques mises à part, le kalpa, c'est-à-dire l'ordonnance liturgique, ici centrée sur l'image matérielle du dieu, est en fait largement trans-sectaire : modèles rituels, vocabulaire technique (rituel ou artistique), rhétorique même sont souvent communs au corpus médiéval vaikhānasa, au pāncarātrāgama et au śaivāgama » (1997, p. 343)..

Cambodge des périodes préangkorienne et angkorienne²⁹⁰. Naturellement, comme le souligne Saveros Pou, les religions indiennes, à commencer par le śivaïsme sont venues s'ajouter, au Cambodge, à un système spirituel préexistant (2002, p. 148) et il serait irréaliste de prétendre qu'elles l'aient fait disparaître. Cependant, en ce qui concerne les pratiques cultuelles, on ne peut que constater dans l'épigraphie l'insistance des khmers à rappeler la rigueur avec laquelle ils appliquaient la tradition indienne (cf. par ex. BHATTACHARYA 1961, p. 47). Nous aurons l'occasion d'en donner plusieurs témoignages dans la suite de cette étude, mais on pourra rappeler par exemple la stance XXXII de l'inscription K. 989 qui évoque, en contexte viṣṇuïte, « ceux qui accomplissent sans interruption les actes prescrits par le rituel Pañcarātra » (930 *śaka* ; IC VII, p. 175, 182).

Ainsi, il semble raisonnable, au moins dans un premier temps, d'essayer d'identifier les ustensiles de culte mentionnés dans les listes de biens grâce aux enseignements des traités de rituel. Cette démarche est d'autant plus susceptible d'être fructueuse que les sections des rites (*kriyāpāda*, Kp) des *āgama* śivaïtes, par exemple, ne se bornent pas toujours à évoquer ces objets, mais les décrivent parfois soigneusement

Enfin, nous ne discuterons pas ici de l'identité des traités de rituel qui ont pu influencer la civilisation khmère, ni de la date de l'émergence de cette tradition en Inde et de celle de son arrivée au Cambodge. Ces sujets sont évidemment très importants, mais dépassent de loin notre compétence²⁹¹. Cependant, en considérant que Sanderson suppose que les premiers *tantra* śivaïtes ont pu être composés en Inde entre le début du v^e et la fin du viii^e siècle de notre ère (1988, p. 663), il faut admettre que la période préangkorienne est trop ancienne pour avoir été influencée par ces traités. Par ailleurs, l'étude de cette période est d'autant plus problématique que les listes d'objets de culte y sont généralement moins nombreuses et moins détaillées qu'au cours de la période angkorienne. Nous verrons néanmoins qu'une partie des rites dont nous avons trouvé témoignage sont manifestement communs aux deux époques et que les différences constatées – en particulier au niveau de la nomenclature – n'en sont que plus intéressantes.

²⁹⁰ À ce sujet, on pourra consulter BAGCHI 1929 et 1930, FILLIOZAT 1981 et surtout SANDERSON 2003-04.

²⁹¹ L'article de Sanderson déjà mentionné est, comme on le sait, fondamental à ce sujet (2003-04).

II.1. Quelques actes de révérence

Comme l'a souligné Hélène Brunner-Lachaux, un premier contact avec les sources tantriques laisse souvent l'impression d'un culte extrêmement complexe, si surchargé de rituels annexes que l'on est d'abord tenté de renoncer à en dégager un schéma général. L'étude de la *Somaśambhupaddhati* l'a pourtant amenée à constater une division du culte en trois étapes principales, que l'on retrouve dans la plupart des traités de rituel (*SP*, I, p. xxvii)²⁹².

En premier lieu, on procède à la purification de tout ce qui va participer à cette cérémonie : adorateur, *mantra*, lieu, ustensiles de culte et, naturellement, divinité. Ce préambule est suivi du culte proprement dit, qui consiste en une suite d'« hommages », « services », ou « actes de révérence », les *upacāra*, qui sont enfin complétés par un nombre variable de cultes annexes (culte du Soleil, du Feu, de Caṇḍa, etc.).

En ce qui concerne la seconde étape, cet auteur précise que les actes de révérence constituent seulement « la partie observable du culte extérieur » (*TKA*, s. v. *upacāra*, p. 237-238), par opposition au culte intérieur effectué en pensée. C'est naturellement au premier de ces aspects du culte, seul susceptible d'être équipé, que nous nous intéresserons.

Le culte du dieu comprend un nombre d'*upacāra* très variable, allant de cinq à trente-six²⁹³. Ce nombre dépend des circonstances (culte quotidien ou optionnel), des moyens et du temps disponibles, et enfin du but que l'on souhaite atteindre. Les listes minimales comprennent cinq membres essentiels (*aṅga*) que sont le culte du trône (*āsana*), l'invite, (*āvāhana*) et les offrandes d'eau à boire, d'eau pour les pieds et d'eau de bienvenue (*arghya*, *pādya*, *ācamana*).

Le plus souvent, cette liste est complétée de onze membres secondaires : le bain (*snāna*), l'offrande de vêtement (*vasana*), d'ornement (*ābharāṇa*), de parfum (*gandha*), de fleurs (*puṣpa*), de fumigation (*dhūpa*), de lumière (*dīpa*) et de nourriture cuite

²⁹² On pourra également consulter BHATT 1992-93, p. 76-77 en ce qui concerne le déroulement du culte quotidien en contexte śivaïte et COLAS 1997, p. 314-319 en contexte viṣṇuïte. Naturellement, si les éléments du culte que nous allons aborder concernent en premier lieu la *pūjā*, c'est-à-dire le culte quotidien obligatoire, ils prennent également place dans d'autres circonstances (cultes optionnels, fêtes).

²⁹³ Et même soixante-quatre selon Louis Renou, qui donne un exemple de *pūjā* viṣṇuïte dont les seize services sont globalement équivalents à ceux du rituel śivaïte que nous présentons (*MEI* I, § 1179, p. 573-574).

(*carunivedana*) ainsi que le rituel du Feu (*agnikārya*), le salut (*namaskāra*) et la récitation murmurée (*japa*) (*ibid.*)²⁹⁴.

Dans les inscriptions du Cambodge, plusieurs occurrences témoignent de l'usage du terme *upacāra* dans ce sens. C'est en particulier le cas à la stance XXXIX de l'inscription K. 598 publiée par Louis Finot (928 *śaka* ; 1928, p. 65, 73) :

sakṣetrakiṅkaraṅ grāmaṃ sapaśudravyasaṃyutam |

bhaktiyā vāhyopacārārthaṃ dadau dānavavairiṇe ||

« Il donna par piété à l'Ennemi des Dānavas, pour son service extérieur, un village avec des champs, des serviteurs, du bétail, de l'argent²⁹⁵. »

Il nous semble en effet que le composé *bāhya-upacāra* pourrait précisément renvoyer au culte extérieur composé de différents actes de révérence que nous avons évoqué. Quoi qu'il en soit, d'autres textes sont encore plus satisfaisants à ce sujet. C'est le cas en particulier de la partie khmère de l'inscription K. 1141, qui rapporte un ordre de Jayavarman V, enjoignant à un dignitaire de célébrer la *pūjā* par un « sacrifice (composé de) dix-huit éléments » (*aśṭādaśāṅga yajña* ; B, l. 13-14 ; 892 *śaka* ; NIC II-III, p. 115). Il ne fait aucun doute qu'il est fait référence dans ce texte à une liste d'actes de révérence composée de dix-huit *aṅga*.

Naturellement, il était essentiel de doter les sanctuaires d'objets et de denrées indispensables au culte²⁹⁶ ; les énumérations de biens sont donc susceptibles d'être d'un grand secours pour identifier les rites qui étaient célébrés dans les sanctuaires khmers. À ce titre, la liste (*pāñjiya*) citée à la ligne 44 de l'inscription K. 194 A est un exemple

²⁹⁴ Les listes de seize varient dans leur contenu, plusieurs services étant parfois associés de façon à obtenir ce nombre. C'est le cas dans la liste de seize *upacāra* présentée dans le *Kāraṇāgama* : invite (*āvāhana*), installation (*sthāpana*), offrandes d'eau pour les pieds (*pādya*), d'eau à boire (*arghya*), d'eau de bienvenue (*ācamana*), ondoisement (*abhiṣeka*), offrandes de vêtement et de parfum (*vastra, gandha*), de fleur (*puṣpa*), de fumigation et de lampe (*dhūpa, dīpa*), de nourriture cuite (*naivedya*), l'offrande *bali*, l'oblation (*homa*), l'offrande *bali* pour Śri (*śribali*), le chant et la musique (*gaya, vādyā*), la danse (*ṅṛtta*), le congé (*udvāsana*). Le même traité énumère également des listes de douze et de vingt-cinq services (*SP I*, p. 332).

²⁹⁵ La traduction proposée par Finot pour le terme *dravya*, « argent » ne nous paraît pas adaptée. Dans ce cas, on gardera à l'esprit qu'il s'agissait probablement d'objets manufacturés précieux. Ce qui est décrit dans cette stance, ce sont les biens du dieu, dont la partie la plus importante est précisée : personnel, bétail et biens immobiliers.

²⁹⁶ Un bon exemple à ce sujet apparaît dans la stance VI de l'inscription K. 289 C qui, bien qu'incomplète, rapporte qu'en 988 *śaka*, un chef militaire nommé Saṅgrāma fit préparer chaque jour tout ce qui est convenable pour les « éléments du culte » (*pūjāṅga*) avec mille têtes de bétail et des serviteurs (...*d daśaśatair ggavām dāsaiḥ pūjāṅgayogyāni pratyahaṃ yāny akārayat* ; *ISC*, p. 151).

particulièrement frappant, car une grande partie des actes de révérence que nous avons évoqués se reflètent dans les fournitures quotidiennes qu'elle mentionne (1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 148) :

thve caṁnāṁ kalpanā roḥ ta pāñjiya neḥ raṅko paryyañ vraḥ vasana dyān dhūpa kriyā srañ rmmāṁ caṁryyāñ smeṅya tūryya chmāp vñya 'arcana pratidina

« Il a institué un service de fournitures suivant cette liste : riz décortiqué, huile, vêtements sacrés, luminaires, encens, nécessaire du bain, danseurs, chanteurs, bouffons, musiciens, préparateurs des fleurs d'offrande pour le culte, quotidiennement ».

Ce sont ces témoignages que nous nous efforcerons de relever, d'ordonner et de présenter ici, en commençant par rechercher des témoignages des moins équipés des actes de révérence, avant d'aborder des exemples plus largement dotés.

II.1.1. *arghya*, *pādya*... et *ācamanīya* ?

*ye pālayanti ca yathā parikalpitāni
saṁvardhayanti na haranti yathā svapunyaṁ
te cārghyapādyaphalapuṣpadharaiḥ pra - ᵛ*

-- ᵛ - ᵛᵛᵛ - ᵛᵛ - ᵛ - ᵛ ⊙

« Ceux qui protègent ce qui a été octroyé, le font prospérer, et ne le prennent en aucune façon, que ceux là... avec les porteurs de fruits, de fleurs, de (vases) *arghya* et *pādya*... » K 854, st. XXXII (863 *śaka* ; IC I, p. 264, 266)

La perte de la fin de la stance XXXII de l'inscription K. 854 est regrettable pour le sujet qui nous occupe, car elle souligne l'importance de plusieurs activités culturelles, à commencer par le don d'eaux *arghya* et *pādya*. *Arghya* désigne en sanskrit « ce qui est digne d'être honoré », et par extension, l'eau que l'on offre aux hôtes – dans notre cas aux dieux – pour les honorer. Quant au terme *pādya*, il désigne « l'eau pour laver les pieds des hôtes »²⁹⁷. Avec *ācamanīya*, l'« eau à boire » purificatrice, elles forment une triade d'eaux consacrées (TKA, I, s. v., p. 140) offertes respectivement sur la tête (*arghya*), les pieds (*pādya*) et la bouche (*ācamanīya*) des divinités (*Mṛgendrāgama* Kp III.14b-15a, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 48).

²⁹⁷ Les denrées entrant dans la composition de ces eaux parfumées (eau, lait, herbe *kuśa*, céréales) sont détaillées dans les traités de rituel indiens, dans les chapitres consacrés à la présentation des différents éléments du culte (par ex. *Rauravāgama*, Kp 9, 1b-4, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 27). Il existe plusieurs sortes d'*arghya*, en particulier le commun *sāmānyārghya* pour les cultes annexes et le spécial, *viśeṣārghya* ou *śivārghyapātra*, utilisé pour le culte de Śiva. Le fait que cette distinction n'apparaisse pas dans les listes de biens n'a rien de surprenant car il semble que la différence entre ces eaux ne réside pas dans les contenants qui les accueillent, mais dans leur composition et dans la nature des *mantra* récités sur le récipient (SP I, p. 138, n. 1).

Le rituel indien utilise quantité d’eaux parfumées différentes, notamment dans le cadre du bain, mais ces trois eaux y prennent une place toute particulière. En effet, elles constituent à elles seules des actes de révérence intervenant à plusieurs moments du culte quotidien²⁹⁸ (*Rauravāgama*, Kp 10.44b-45, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 35). Le fait que, dans l’inscription K. 854, deux d’entre elles soient citées à côté de nourriture et de fleurs – dont le don constitue d’autres *upacāra* – est alors assez naturel. On ne peut d’ailleurs que regretter que la liste des serviteurs ou officiants qui font prospérer la fondation en participant à des actes de révérence, ne soit pas plus complète.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux eaux de bienvenue et aux eaux pour les pieds, auxquelles il est plus souvent fait allusion dans les inscriptions. Comme le souligne la traduction de Cœdès, les mots *arghya*²⁹⁹ et *pādya* sont utilisés pour désigner les vases qui contenaient ces eaux³⁰⁰. Plus d’une vingtaine d’occurrences de chacun d’entre eux ont été relevées dans les listes de biens. L’interprétation de ces termes est d’autant plus évidente qu’ils apparaissent toujours dans les mêmes textes³⁰¹. Plus exactement, ces deux vases sont cités l’un après l’autre dans la majorité des occurrences³⁰². Ils sont même régulièrement associés dans un composé, comme dans l’inscription K. 262 N : *’arghyapādya 6*, « 6 vases à eaux *arghya* et *pādya* » (l. 11 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114).

Si ces objets sont bien représentés durant toute la période angkorienn³⁰³, il ne sont en revanche jamais mentionnés auparavant. Bien que les listes de biens les plus anciennes soient nettement moins détaillées, cette absence reste assez surprenante. Il est

²⁹⁸ Le chapitre 59 du *Rauravāgama* prescrit par exemple d’offrir l’eau *arghya* « à la fin de l’invite, à la fin du culte et au moment du congé » (Kp 59.121b-123). Nous verrons que les eaux *arghya* et *pādya* – et les vases qui leur sont associés – sont susceptibles d’intervenir également dans d’autres actes de révérence, en particulier le bain du dieu (cf. p. 249, n. 453).

²⁹⁹ En ce qui concerne *arghya*, il faut signaler qu’on rencontre la variante orthographique *argha* dans les inscriptions K. 1034 D (*’arghapādya māś I*, « 1 (vase) à eaux *arghya* et *pādya* en or » ; l. 14-15 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 83) et K. 1198 A (*rūpyārgha I*, « 1 (vase) à eau *arghya* en argent » ; l. 35 ; X^e *śaka* ; estampage EFEO : n. 1654). Dans le deuxième exemple, Saveros Pou note *’arghya* dans son édition (*NIC* II-III, p. 246, 251), mais notre lecture est assurée. Le fait que les orthographes *’arghya* et *’argha* apparaissent toutes deux dans K. 1198 incite à penser qu’il s’agit plutôt d’une omission du y souscrit.

³⁰⁰ Claude Jacques note à ce sujet « il faut donc suppléer le mot *’pātra*, « vase » (1970, n. 2).

³⁰¹ Les rares exceptions où seul l’un des termes apparaît correspondent toujours à des inscriptions très lacunaires et ne sont donc pas pertinentes. C’est le cas par exemple dans l’inscription K. 453 II (l. 2 ; 1128 *śaka* IC III, p. 117).

³⁰² Dans la liste de biens de l’inscription K. 258 A, par exemple (*’arghya I pādya I* ; l. 39-40 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 180, 195).

³⁰³ De 817 *śaka* (K. 1034 D, l. 14-15 ; JACQUES 1970, p. 83) à 1230 *śaka* (K. 754 B, l. 19 ; CÆDÈS 1936, p. 17, 20).

possible qu'elle corresponde à une évolution du rituel au Cambodge entre les périodes préangkorienne et angkorienne. Cependant, on verra que dans d'autres cas, des objets ou denrées également associés à des rites précis changent de nom entre ces deux époques. On peut donc également envisager que les rites de don d'eau de bienvenue et d'eau pour les pieds étaient déjà pratiqués au cours de la période préangkorienne, mais que le nom des vases employés n'était pas le même. Cette éventuelle nomenclature ancienne est malheureusement difficile à préciser, en particulier si les termes utilisés étaient khmers et désignaient des vases à eau, sans précision.

Les occurrences précisant le matériau dont ces vases étaient constitués évoquent majoritairement l'or, l'argent (cf. p. 183, n. 299), et plus rarement le cuivre (*'arghya laṅgau I* ; K. 374, l. 13 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 251). Ceci n'a d'ailleurs rien de surprenant dans des listes ne mentionnant que les biens précieux des divinités. On aurait donc tort de supposer que ces vases étaient systématiquement métalliques.

À ce sujet, on notera que, curieusement, la partie khmère de l'inscription K. 1198 A utilise à la fois les composés sanskrits *rūpyārghya* et *rūpyapādyā* et les expressions khmères *arghya prak* et *pādyā prak*, pour désigner des vases *arghya* et *pādyā* en argent (K. 1198 A, l. 34, 35, 36 ; x^e *śaka* ; NIC II-III, p. 246, 251). Malheureusement, il est difficile de déterminer si, dans ce cas, cet usage s'explique ou non par une incompréhension des composés sanskrits³⁰⁴.

Malheureusement, rares sont les éléments dans les inscriptions qui viennent préciser la forme de ces objets. En ce qui concerne le vase à eau de bienvenue, on ne peut que supposer qu'il s'agissait d'une sorte de coupe, comparable aux exemples indiens encore en usage (ill. 73, p. XXXVI), mais il faut garder à l'esprit que même les traités de rituel laissent une certaine latitude à ce sujet³⁰⁵.

Toutefois, une hypothèse proposée par Cœdès mérite d'être rappelée ici. Il notait en effet que le mot *'ak*, qui désigne en khmer moderne un « récipient à couvercle renflé à la base » pourrait dériver de *'arghya* (CŒDÈS 1936, p. 20, n. 8). La forme actuelle la

³⁰⁴ Dans certains cas, le matériau de l'objet est répété malgré l'emploi de composés équivalents à *rūpyārghya* et *rūpyapādyā*, ce qui peut laisser penser que les auteurs attribuaient parfois ces noms à des objets, sans avoir conscience de leur sens (à ce sujet, cf. p. 258-259).

³⁰⁵ Par ex. : « Le vase destiné à l'*arghya* de Śiva est d'or, d'argent, de cuivre ou de terre. Il est rond et remplit bien la main. Il est marqué du lotus, et sans défauts. On peut encore utiliser une bonne conque, coquille, ou corne ; ou des feuilles de *palāśa*, de lotus, etc. » (*Mrgendrāgama* Kp VI.53b-54, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 129).

plus courante de vase portant ce nom est celle des pots à chaux, *ak kampor*, et Coëdès avait remarqué qu'elle est assez proche de celle de certains vases représentés en bas-relief et identifiés par George Groslier à des contenants de liquides (GROSLIER 1921, p. 119 ; ill. 74.2, p. XXXVI). Cette identification est évidemment très incertaine, mais reste la seule proposée à ce jour. À ce sujet, on rappellera que nous avons proposé de traduire l'expression *'arghya I garop* par « 1 vase pour l'eau de bienvenue [avec 1] couvercle » dans l'inscription K. 262 N (cf. p. 120). Si cette hypothèse est correcte, elle soutiendrait l'identification de Coëdès, au moins en ce qui concerne le fait que le vase *'arghya* était parfois muni d'un couvercle.

L'aspect du vase pour l'eau des pieds, peut au contraire être restitué grâce à un bas-relief du Bayon représentant un hommage à Śiva. L'objet utilisé pour ondoyer ses pieds est une sorte d'aiguillère munie d'un long bec recourbé (ill. 74.1, p. XXXVI). Cependant, il convient de rester prudent car cette forme a peut-être beaucoup évolué, sans compter que, même à la fin du XII^e siècle de notre ère, elle n'était déjà peut-être pas toujours semblable à celle que nous avons relevée au Bayon.

Enfin, l'utilisation, dans certaines occurrences, du composé *arghyapādya* a amené Claude Jacques à supposer que le même vase servait pour les deux eaux (1970, p. 83, n. 2). Cette hypothèse paraît très vraisemblable. En effet, dans le cas contraire il serait surprenant que des inscriptions dans lesquelles les quantités de chaque objet sont précisées, utilisent l'expression *'arghyapādya mvāy* (par ex. K. 171, l. 7-8 ; 891 *śaka* ; IC VI, p. 166) quand d'autre préfèrent *'arghya mvay pādya mvay* (K. 258 A, l. 58 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Ceci ne nous aide pas à préciser la forme d'un éventuel objet utilisé pour les deux eaux, mais on notera que la proposition de Claude Jacques n'est pas en désaccord avec les traités de rituel indiens : Hélène Brunner-Lachaux note en effet à propos des vases à eau *arghya* : « il est prévu d'autres récipients destinés à l'eau pour les pieds (*pādya*) et à l'eau à boire (*ācamanīya*), mais on peut encore utiliser l'*arghya* spéciale pour cela » (SP I, p. 138, n. 1).

On pourra conclure cette évocation des vases à eaux en notant qu'étant donné la place importante que prennent *'arghya* et *pādya* dans les listes de biens à l'époque angkorienne, il est étonnant que l'on n'ait pas relevé de termes équivalents pour l'« eau à boire » ou « de purification » (*ācamanīya*), dont l'offrande constitue pourtant aussi un

acte de révérence³⁰⁶ et est donc, elle aussi, indissociable du rituel brahmanique. Le seul terme qui peut éventuellement être associé à cette offrande est *camasa*, dérivé de la racine *cam-*, « boire à petites gorgées ». Dans le sacrifice védique, ce terme désigne « une tasse, une coupe », notamment utilisée pour boire le soma (RANADE 2006 ; s. v., p. 177)³⁰⁷. Il est possible qu'au Cambodge, cette coupe ait parfois désigné le vase pour l'eau à boire. En effet, bien que cette interprétation soit incertaine, il est intéressant de remarquer que, dans l'unique occurrence où cette « tasse » apparaît, elle est justement mentionnée à la suite de *'arghya* et *pādyā* (K. 450, l. 5 ; X^e *śaka* ; IC III, p. 110, 112).

Quoi qu'il en soit, la rareté – ou l'absence – de termes désignant des vases spécifiques pour l'offrande d'eau à boire ne doit pas amener à supposer que ce rite n'était pas implanté au Cambodge. En effet, outre le fait que des termes khmers ou sanskrits plus généraux aient pu être utilisés pour désigner des coupes à boire³⁰⁸, le *Rauravāgama* précise, dans une occurrence, que le vase pour l'eau à boire est une conque (*śaṅkha* Kp 59.103, BHATT 1988, p. 147³⁰⁹), récipient bien attesté au Cambodge, dont l'offrande d'eau à boire ne serait d'ailleurs pas la seule affectation, nous y reviendrons (cf. p 260).

II.1.2. Fleurs, parfums, fumigations et lampes

« Avec le mantra SADYOJĀTA et des brins de darbha fais la couverture (du feu). Ensuite le sage (procède) avec HRD aux offrandes de parfum, fleur, fumigation et lampe ; puis il donne l'eau de bienvenue avec VĀMA. » (*Rauravāgama*, Kp 15.7-8a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 55).

Selon Hélène Brunner-Lachaux, la liste de cinq *upacāra* qui comprend *gandha* (parfum), *puspa* (fleur), *dhūpa* (fumigation), *dīpa* (lampe) et *naivedya* (nourriture

³⁰⁶ À ce sujet, cf par ex. DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 37, n. 42 ou BHATT et al. 2005, p. 67.

³⁰⁷ MW : « a vessel used at sacrifices for drinking the Soma, kind of flat dish or cup or ladle (generally of a square shape, made of wood and furnished with a handle » (s. v., p. 388). Hélène Brunner-Lachaux note que ce vase utilisé dans les rites védiques est rarement mentionné par les Āgama (1985, p. 104, n. 1). Dans une étape du rituel du Feu décrite dans le *Mṛgendragāma*, il est prescrit d'honorer Viṣṇu dans un *camasa* plein d'eau (Kp VI.17b-18a, *ibid.*, p. 103-104).

³⁰⁸ Par exemple *kaṅka*, *karaka*, et surtout *amatra* (cf. K. 842, p. 217 ; BHATTACHARYA 1995, p. 209).

³⁰⁹ On notera que le même passage décrit le vase à eau pour les pieds comme « une large coupe » (*śarāva* ; *ibid.* et DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 411), alors qu'un appendice de ce texte indique que la conque est non seulement le meilleur récipient pour l'eau à boire, mais également pour l'eau de bienvenue et pour l'eau pour les pieds (App. I. 27b2-28, *ibid.*, p. 460). Il semble qu'il serait donc illusoire d'espérer faire correspondre une forme en particulier à ces vases.

cuite), « représente le culte minimum, qui parfois même ne comporte pas le *naivedya* ». Elle ajoute qu'il s'agit probablement de la forme la plus ancienne du culte (*TKA*, I, s. v., p. 237). Lorsque le culte ne se limite pas à ces quatre offrandes, elles interviennent à plusieurs moments³¹⁰, notamment au cours de la célébration d'actes de révérence plus complexes tel le rituel du Feu. C'est le cas dans l'exemple présenté ci-dessus, qui décrit le premier des cinq sacrements du Feu, la « conception », cérémonie qui se compose, d'après le *Rauravāgama*, de ces quatre offrandes et de celle d'eau *arghya*.

Selon l'*Ajitāgama*, en tant qu'actes de révérence composant le culte quotidien de l'image, les dons de poudre de santal, de fleurs, d'encens et de la lumière d'une lampe doivent être effectués après le bain de la divinité, entre le don des vêtements et celui des parures. Par ailleurs, on doit à nouveau procéder à des offrandes de fumigations et de lumière entre le repas du dieu et le don de parasol, de miroir, etc (BHATT et al. 2005, p. 69-73). À quelques différences près, on retrouve les mêmes prescriptions dans les autres traditions (*SP* I, p. xxvii).

L'épigraphie khmère comporte de nombreux témoignages de ces quatre actes de révérence, que ce soit au niveau de l'équipement, du personnel ou des denrées fournies au temple. Elle témoigne donc encore une fois d'une bonne transmission des pratiques indiennes. En outre, nous verrons que la nomenclature qui est associée à ces dons présente dans plusieurs cas une évolution intéressante entre les périodes préangkorienne et angkorienne dont l'étude, à terme, s'avérerait peut-être intéressante pour guider les recherches en ce qui concerne la transmission des pratiques indiennes au Cambodge.

II.1.2.1. Le don de fleurs

En ce qui concerne la nomenclature de ce rite, on notera tout d'abord que le sanskrit *puṣpa* n'est jamais utilisé dans les parties khmères. Quelle que soit l'époque considérée, le terme consacré pour désigner les fleurs utilisées dans le culte est *vñya* ~ *vñi* (préang, *vñe*). Cependant, il ne s'agissait pas de simples fleurs, qui auraient pu être désignées par le khmer *pkā*, *phkā*. Saveros Pou a déjà souligné que *vñya* désigne plus précisément « des arrangements de fleurs, de feuilles, de lianes en guirlandes ou en bouquets de formes diverses, faits dans un but décoratif ou rituel » (LEWITZ 1974,

³¹⁰ En contexte śivaïte, par exemple, cf. *Rauravāgama*, Kp 10.56-62a, où sont présentées les occasions propices aux différentes offrandes (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 36).

p. 149). Pour simplifier, nous reprendrons la traduction « fleurs d'offrande » que cet auteur a proposée dans sa publication de l'inscription K. 299.28 (*NIC* II-III, p. 160), tout en gardant à l'esprit qu'il s'agissait de compositions florales et végétales de diverses natures.

L'approvisionnement des sanctuaires en fleurs est très bien attesté dans l'épigraphie khmère. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 391 O qui rapporte que des dignitaires ont reçu l'ordre de fournir une redevance quotidienne au dieu comprenant, en plus de nourriture, des « fleurs d'offrande pour le culte » (*vñya 'arçana* ; 1004 *śaka* ; *IC* VI, p. 298, 299).

Cependant, tous les sanctuaires ne bénéficiaient sans doute pas de telles dispositions prises par ordre royal. Le renouvellement quotidien des parures florales des dieux les obligeait donc certainement à consacrer une partie des terres dont ils disposaient à la culture de ces fleurs. En général, cette affectation particulière d'une partie du patrimoine foncier n'est pas explicitée dans les inscriptions. Toutefois, on notera que certains textes préangkoriens distinguent les rizières (*sre*) des *damriñ* et des *cpar*³¹¹. Si, comme le suggère Saveros Pou, les *damriñ* désignent plutôt des « plantations d'arbres »³¹² (2004, s. v., p. 246), alors il est possible que, dans ces inscriptions au moins, *cpar*, « plantation, jardin, parc », fasse plutôt référence à des plantations permettant d'approvisionner les sanctuaires en fleurs.

Il faut également rappeler ici qu'en plus des riziculteurs, les listes de serviteurs de Lolei mentionnent des *cmām cpar*, « gardiens du jardin » et des *cmām tpal*, que nous avons identifiés à des « gardiens de troupeaux » (cf. p. 459). Il est assuré que *tpal*, *thpal* prend le sens de « troupeau » dans certaines inscriptions (cf. p. 249). Cependant, il ne faut pas négliger la possibilité d'y voir des « bosquets » et même peut-être plus précisément des « plantations d'arbres » ; on pourrait alors supposer que *tpal* a été

³¹¹ Cf. par ex. K. 562, l. 21 (VI^e *śaka* ; *IC* II, p. 196).

³¹² En particulier de cocotiers et d'aréquieres dont la fourniture était également indispensable. À ce sujet, il faut rappeler que Cœdès a d'abord noté que *damriñ* est un dérivé de *driñ* qui pourrait correspondre au moderne *truñ* ou *troñ*, « qui désigne un support en treillis de bambou pour des plantes potagères grimpantes, courges, concombres, citrouilles, etc. » et a donc supposé que « *damriñ* doit désigner une plantation de ce genre » (*IC* II, p. 23, n. 12). Cependant, à plusieurs reprises, les dons de *damriñ* sont suivis de la précision d'un nombre de plants de cocotiers et (/ou) d'aréquieres. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 926 dans laquelle l'expression *damriñ teṃ slā 200* doit, comme l'avait proposé Cœdès, être interprétée comme une « plantation de 200 aréquieres » (926 *śaka* ; *IC* V, p. 21, 22). Ces occurrences soutiennent bien l'hypothèse de « plantations d'arbres ».

parfois utilisé à la place de *damriṅ* au cours de la période angkorienn³¹³. La distinction entre *sre*, *damriṅ/tpal* et *cpar* se retrouverait alors dans les inscriptions de Lolei. Nous ne disposons malheureusement d'aucun élément permettant de l'affirmer avec certitude, mais on notera toutefois que *damriṅ* et *tpal/thpal* ne sont jamais cités dans les mêmes textes à une exception près, dans laquelle *tpal* apparaît dans un toponyme³¹⁴.

Enfin, la seule mention d'une terre affectée spécifiquement à ce type de culture apparaît à la stance XI de l'inscription K. 366 (1061 *śaka* ; IC V, p. 290, 292). Il y est en effet précisé qu'une terre pourvue de serviteurs, de bœufs et d'éléphants est destinée à la culture de huit fleurs (*aṣṭapuṣpika*) pour le culte. Il est regrettable que la nature de ces fleurs³¹⁵ ne soit pas précisée, mais leur nombre est déjà particulièrement intéressant. En effet, un culte particulier composé de l'offrande de huit fleurs est mentionné à plusieurs reprises dans les traités de rituel³¹⁶ ; cette occurrence constitue donc un bon indice de la transmission de ce rite³¹⁷.

Au contraire de l'immobilier, l'équipement mobilier lié aux dons de fleurs est – de façon attendue – des plus limités. En effet, les seuls « vases pour les fleurs » qui ont été identifiés dans les inscriptions correspondent, nous le verrons, à des erreurs d'interprétation. Les seuls objets qui pourraient éventuellement être liés au don de fleurs

³¹³ *Damriṅ* n'apparaît que dans une seule inscription angkorienn³¹³ : K. 240 S, l. 10 (901 *śaka* ; IC III, p. 77).

³¹⁴ *Tpal amvil*, « le bosquet de tamariniers » (K. 341 S, l. 7 ; 596 *śaka* ; IC VI, p. 24, 25) ; un don de plantation est rapporté dans K. 341 N, l. 8 ; 622 *śaka*, *ibid.*, p. 25, 26).

³¹⁵ Ou de ces végétaux, car on verra que les « fleurs d'offrande » n'étaient pas composées de seules fleurs, mais aussi de feuilles, comme le souligne la définition de Saveros Pou. À propos des variétés de fleurs et de feuilles affectées au culte aux différents moments de la journée, cf. par ex. DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28, 406-408 ou BHATT et al. 2005, p. 135.

³¹⁶ Selon Hélène Brunner-Lachaux, ce rite « abrégé » peut par exemple remplacer l'invocation du dieu – préalable indispensable du rituel – dans certaines circonstances (*SP* I, p. 150). On retrouve une description de ce rituel dans l'*Ajītāgama*, où il se substitue également à des rites plus élaborés : « Or in the worship of the five complementary junctures, he should leave the ablutions etc. and complete the rituals by offering eight flowers and the food oblation, reciting the *mūla-mantra*, the *mūrti-mantra*, and the six *aṅga-mantra*-s successively. By offering the flowers immediately after honouring water it will be the rite of the eight flowers » (BHATT et al. 2005, p. 83).

³¹⁷ On notera à ce sujet que l'inscription K. 842 rapporte que Yajñavarāha, le guru de Jayavarman pratiquait chaque jour l'offrande d'une guirlande de huit fleurs à Śiva (889 *śaka* ; IC I, p. 149, 153, st. XVI). On retrouve la même stance dans le panégyrique de Yajñavarāha de l'inscription K. 619 A (st XVI ; IX^e *śaka* ; FINOT 1928, p. 53, 55). Il s'agit peut-être là encore d'un don des mêmes huit fleurs que celles de l'inscription K. 366. Cependant, il faut signaler qu'il pourrait également être fait allusion ici à un culte purement mental. La première étape du culte quotidien décrit par le *Rauravāgama* prescrit en effet d'honorer Śiva mentalement avec les huit fleurs que sont la non-violence, la patience, la compassion, l'absence de colère, le déplaisir à l'égard des actes intéressés, la véracité, la méditation et la concentration (KP 59, 51-52, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 406).

sont les fleurs métalliques ponctuellement offertes aux divinités³¹⁸, comme les « 4 fleurs *dmeh*³¹⁹ en argent » mentionnées dans l’inscription K. 424 B (*pkā dmeh prak IIII* ; l. 3 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 73, 74). Ce type d’objet peut en effet être compris comme un équivalent des « fleurs d’usage permanent », fleurs en or « pouvant servir au culte pendant dix mille ans » qui sont présentées dans le *Rauravāgama* à la suite de l’énumération des fleurs et végétaux susceptibles d’être offerts aux dieux (Kp 59.71b-74a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 408).

L’utilisation du terme *pkā*, dans l’expression *pkā dmeh prak* laisse supposer qu’il s’agit de simples fleurs métalliques, et non de « compositions florales ». En revanche, on peut supposer que l’expression *vñya panlāy 8 ratna ta gī 20 3*, « 8 fleurs d’offrande en pendeloques avec 23 bijoux » renvoie bien à une sorte de guirlande en matériau précieux dont l’offrande remplaçait celle de fleurs naturelles (K. 669 C, l. 5 ; IC I, p. 169, 181).

Les biens du dieu en rapport avec les donations de fleurs les plus fréquemment mentionnés sont indéniablement les serviteurs assurant la fourniture de guirlandes. Les longues listes de serviteurs spécialisés de Lolei et de Preah Kô mentionnent par exemple des *mālākāra*, « qui font les guirlandes »³²⁰. En dehors de ces listes, nous n’avons relevé ce composé que dans trois inscriptions³²¹, mais ceci n’est pas surprenant quand on sait que les fonctions des serviteurs sont assez rarement précisées en dehors des IX^e et X^e siècles de notre ère.

La rareté du composé *mālākāra* peut également s’expliquer par l’existence d’une expression équivalente en khmer, *chmāp vñya*. Dans l’inscription K. 194 A, l’expression *chmāp vñya ’arcana pratidina* a été interprétée par Coèdès et Dupont comme des « récipients à fleurs pour le culte, quotidiennement » (l. 44, 45 ; 1041 *śaka* ; 1943, p. 143, 148). Ils ajoutaient pourtant en note : « *Chmāp*, nom d’agent dérivé de *cāp*, mod. *cap* “prendre, saisir” pourrait à la rigueur désigner un “cueilleur” (de fleurs).

³¹⁸ À ce sujet, voir également p. 315.

³¹⁹ Le seul mot se rapprochant en moderne est *thmei* « ramie » (IC II, p. 74, n. 5). Cette plante (*Boehmeria nivea*) est bien attestée au Cambodge, mais il s’agit d’une herbe ligneuse et non d’une fleur (DY PHON 2000, p. 96).

³²⁰³²⁰ *Mālā*, « guirlande » doit sans doute être compris comme un équivalent de *vñya*, mais en dehors du composé *mālākāra*, ce terme n’apparaît que comme anthroponyme dans les inscriptions en khmer.

³²¹ K. 158 d (l. 29 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 104), K. 450 (st. V ; X^e *śaka* ; IC III, p. 111) et K. 292 D (l. 31 ; 933 *śaka* ; IC III, 214).

Mais ce sens est difficilement conciliable avec le contexte de la l. B 9 où le mot revient » (*ibid.*, p. 148, n. 5). Il est vrai que, dans la liste à laquelle il est fait allusion, *cmāp vñya* est mentionné aux côtés d'objets de culte, mais il nous semble au contraire qu'aux lignes 44 et 45 de la face A, des serviteurs ont plus leur place qu'un vase, dans une liste mentionnant des chanteurs, danseurs et musiciens.

Par ailleurs, on rencontre des expressions équivalentes dans plusieurs autres inscriptions dans lesquelles elles désignent clairement des fonctions de serviteurs³²². Selon Saveros Pou, les sens possibles de *cāp*, et de son dérivé *cmāp* permettent d'interpréter les expressions *cāp vñe* et *cmāp vñya* par « préparer les fleurs d'offrande » et « préparatrice des fleurs d'offrande », plutôt que par « saisir » et « cueilleur » (LEWITZ 1974, p. 150 et 2004, s. v., p. 157, 170). Cette fonction serait donc équivalente à celle des *mālākāra* qui, à notre connaissance, n'apparaissent jamais dans les mêmes inscriptions.

Cette hypothèse est soutenue par la mention d'une dernière catégorie de serviteurs qui cette fois « cueillent » (*paiḥ*) effectivement des fleurs d'offrande ou, comme le souligne Saveros Pou, « cueillent (des végétaux) pour tresser des *vñya* » (LEWITZ 1974, p. 150). Il faut signaler que, dans la seule occurrence où ces cueilleurs sont mentionnés, ils sont plus précisément chargés de cueillir des *phlāñ*³²³. Cette occurrence est particulièrement intéressante car elle permet de souligner que ces *vñya* n'étaient pas nécessairement composées de fleurs. *Phlāñ* désigne en effet l'herbe *kuśa*, ou plus exactement un substitut de cette herbe utilisé au Cambodge³²⁴, qui est une graminée à feuilles longues, dures et pointues, servant notamment au tressage de toitures (LEWITZ 1974, p. 151).

En conclusion, on pourra souligner l'importance que pouvaient prendre ces parures florales en mentionnant les inscriptions K. 299.28 et 29. Ces courts textes illustrent en effet les enfers *mahāpadma*, « grand lotus » et *padma*, « lotus » représentés en bas-relief à Angkor Vat, auxquels sont respectivement destinés « les gens qui

³²² Par exemple dans les inscriptions K. 99 N (*cāp vñe* ; l. 4 ; IX^e *śaka* ; IC VI, p. 110) et K. 1250 (*cmāp vñe* ; l. 10 ; VI-VII^e *śaka* ? ; inédite : estampage EFEO n. 1762).

³²³ *Neḥ dāsa ta paṅgan paiḥ vñi phlāñ* (K. 470, l. 23 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 188).

³²⁴ Il semble en effet que l'herbe *kuśa* n'existe pas au Cambodge (LEWITZ 1974, p. 150). Cette herbe a de nombreux usages dans le rituel indien ; elle entre notamment dans la composition de certaines eaux (cf. p. 182, n. 297). À propos de son usage rituel au Cambodge à l'époque moderne, cf. LEWITZ 1974, p. 151, 152.

prennent les fleurs d'offrande » (*'anak ta yok vñya*) et « les gens qui dérobent les fleurs d'offrande, les cueillent dans les jardins de Śiva pour les garder plutôt dans leur case » (*'anak ta lvac vñya peḥ vñya ta śivārama duk jey sin*³²⁵ ; XI^e śaka ; NIC II-III, p. 157, 160).

II.1.2.2. Parfums

*bhairivādya – gandharvāḥ gandhakaṃ puṣpacitravā
pūjātriṣkāla ityuktaṃ tasmātsārassvatīn dadat ||*
« Tambours, instruments à vents --- musiciens, parfums --- fleurs, il donna tout cela à Sarasvatī pour la célébration du culte aux trois moments (de la journée) » (K. 697, st. VII ; IX^e śaka ; IC VII, p. 95, 97).

À propos des parfums, le premier point que nous devons aborder est un changement d'habitude dans la nomenclature utilisée, qui peut être constaté aux environs de la transition entre les périodes préangkorienne et angkorienne³²⁶.

Dans les inscriptions, il est assez souvent fait référence aux parfums en tant que fournitures pour le culte, et ce n'est pas un hasard si l'extrait de l'inscription K. 697, reproduit ci-dessus, les met à l'honneur en même temps que les fleurs et les instruments de musique, qui équipent d'autres étapes du culte.

En sanskrit, les parfums sont désignés par le terme *gandha*³²⁷. Ce terme devait désigner en premier lieu les produits parfumés que l'on présente à la divinité après l'avoir parée. Cependant, il recouvrait sans doute aussi les composants nécessaires à la préparation des différentes eaux parfumées nécessaires au culte³²⁸. Quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que, comme dans le rituel indien, il ne désignait en aucun cas des substances odoriférantes destinées à être brûlées, dont nous présenterons plus bas la terminologie, et qui sont regroupées sous le vocable « encens ».

³²⁵ À propos de cette traduction, voir également la proposition de Sanderson : « Those who wear them [on their head] (duk) and those who smell [them] (*thep*) » (2003-04, p. 423). Nous saisissons bien l'intérêt de cette traduction et donc celui d'envisager la correction de *jey* en *thep*. Cependant, il faut signaler que la lecture *jey* proposée par Saveros Pou est certaine (estampage EFEO n. 700), et que la confusion entre *thep* et *jey* est à notre avis impossible dans ce cas, contrairement à la supposition de Sanderson.

³²⁶ Nous tenons ici à remercier Gerdi Gerschheimer, qui nous a signalé très tôt cette question, nous a encouragé à l'approfondir et nous a également communiqué sa lecture de l'inscription K. 1210 (cf. p. 195).

³²⁷ Dans les traités de rituel, il est également désigné par le terme *vilepana*, « onguent » (*TKA*, I, s. v., p. 237), qui permet de se faire une idée plus exacte de la forme sous laquelle se présentent ces parfums. *Vilepana* n'est pas attesté dans les inscriptions en khmer, mais on a relevé une unique occurrence de *lepana* dans ce sens dans l'inscription K. 659 (cf. p. 251).

³²⁸ Cf. par ex. p. 251 dans le cas du bain du dieu.

Or, si *gandha* est également utilisé dans les listes de biens en khmer à l'époque angkorienne, il n'est en revanche jamais employé à l'époque préangkorienne. Pourtant, deux termes khmers utilisés dans les textes les plus anciens sont susceptibles de désigner ces parfums et permettent donc de supposer que cet acte de révérence était déjà implanté au Cambodge. Ils apparaissent ensemble dans l'inscription K. 557 N (I. 3 ; 533 *śaka* ; IC II, p. 21, 23) :

... *ta cuḥ tñai vraḥ jon vñe jnau*³²⁹ *danhum* I

« 1 (servante) qui marque les jours saints, offre des fleurs, du *jnau*, du *danhum* ».

Saveros Pou a proposé d'identifier *jnau* à « une substance aromatique, condiment, épice », en référence au moderne *jāti jau*, « une bonne saveur, un goût relevé »³³⁰. Quant à *danhum*, elle le traduit comme « parfum, arôme, senteur », en le considérant comme un dérivé de *dhum*, « sentir »³³¹ (POU 2004, s. v., p. 193, 245). Comme on le voit, ces deux termes pourraient être interprétés comme des « parfums » et donc correspondre aux *gandha* angkoriens. Heureusement, plusieurs indices permettent d'affiner cette interprétation.

Pour cela, il faut anticiper sur deux points que nous aborderons dans la suite de notre étude. En premier lieu, les inscriptions permettent d'établir que la préparation des parfums (*gandha*) était confiée à des servantes spécialisées, qui sont désignées à l'époque angkorienne comme des *pamas gandha*, « broyeuses de parfum », ou *'nak ta pas gandha*, « personnes qui broient les parfums »³³² (cf. p. 196). Or, si l'on relève bien des *pamas jnau* dans l'épigraphie préangkorienne, on ne rencontre jamais l'expression *pamas danhum*. La parenté des fonctions *pamas gandha* et *pamas jnau*³³³ invite donc à proposer l'équivalence *gandha* / *jnau*.

Par ailleurs, nous verrons que comme *gandha*, le terme *dhūpa*, « fumigations, encens », est surtout utilisé à partir de l'époque angkorienne. On peut alors se demander si *danhum* ne désignait pas aussi l'encens utilisé pour les fumigations à l'époque préangkorienne. Cette hypothèse est soutenue cette fois, non par le personnel mais par

³²⁹ Cœdès avait lu *ñnau* (?) et il est vrai que la confusion entre *ña* et *ja*, déjà assez compréhensible d'une manière générale, est tout à fait possible sur l'estampage EFEO n. 1054 que nous avons consulté. Pourtant, la lecture *jnau* nous semble plus vraisemblable, en particulier dans ce contexte.

³³⁰ On écartera ici l'interprétation de *jnau* proposée par Long Seam ; il proposait de considérer ce terme comme un synonyme de *jnāhv*, « le prix » (s. d., s. v., p. 247), mais ce sens ne convient dans aucune des occurrences que nous avons consultées.

³³¹ Ce verbe n'est pas attesté en khmer ancien, mais cette hypothèse reste très vraisemblable.

³³² Par ex. K. 832 B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 94.

³³³ Par ex. K. 956, l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC VII, 130, 132.

l'équipement qui était associé à ces produits. En effet, l'objet lié à l'offrande d'encens par excellence est naturellement l'« encensoir », ou « brûle-encens », que Coèdès avait très tôt identifié dans le terme *carā, cīrā* (IC I, p. 184, n. 12). Or, ce terme n'apparaît que dans les expressions *carā danhum* et *carā dhūpa*³³⁴. Là encore, on est tenté de proposer une équivalence entre *danhum* et *dhūpa*.

Il nous semble donc qu'en vertu de ces différents indices, l'extrait de l'inscription K. 557 cité plus haut doit être traduit : « 1 (servante) qui marque les jours saints, offre des fleurs, du parfums [et] de l'encens ».

L'emprunt de termes techniques au sanskrit pour pallier une lacune du vocabulaire khmer ou, au contraire, le remplacement de termes sanskrits par leur équivalent khmer, sont des phénomènes relativement courants, et assez naturels. En revanche, le fait de favoriser l'usage de termes sanskrits au détriment d'équivalents khmers précédemment employés est assez rare pour être souligné.

Il semble en effet qu'au début du IX^e siècle de notre ère, les khmers se soient appropriés une partie du vocabulaire technique du rituel indien ; il est d'ailleurs possible que l'apparition dans l'épigraphie des termes *'arghya* et *pādya* participe du même phénomène, bien que nous ne connaissions pas les termes employés à l'époque préangkorienne pour désigner ces deux objets de culte (cf. p. 183-184).

Sachant que les offrandes de parfums et de fumigations sont bien attestées aux deux époques, ce changement ne témoigne pas, a priori, d'un bouleversement des pratiques cultuelles. En revanche, il pourrait être lié à une modification du mode de transmission de la tradition indienne. On sait que la date de rédaction de traités comme les *āgama* est difficile à établir. Cependant, compte tenu du temps nécessaire à leur diffusion au Cambodge et à leur appropriation, ne peut-on supposer que l'émergence, en Inde, d'une tradition tantrique forte, entre le début du V^e et la fin du VIII^e siècle de notre ère (cf. p. 179), puisse être à l'origine de ce changement ? En effet, l'apparition de textes très normatifs comme les *āgama* pourrait avoir encouragé les khmers à adopter ce vocabulaire technique, ne serait-ce que pour respecter au mieux un enseignement sacré. L'étude des vecteurs de transmission des pratiques cultuelles indiennes dépasse de loin le cadre de notre travail, mais il nous semble que ces variations pourraient constituer des indices intéressants à ce sujet.

³³⁴ Par ex. *carā danhum* (K. 560, l. 2 ; VI-VII^e *śaka* ; IC II, p. 37) et *cīrā dhūpa* K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184).

Ingrédients

Selon l'*Ajitāgama*, cet acte de révérence peut se limiter à une offrande de poudre de santal (BHATT et al. 2005, p. 69). D'autres traités envisagent au contraire des parfums plus élaborés. C'est le cas par exemple du *Rauravāgama*, qui prescrit l'utilisation de santal, d'aloès, de *kuṣṭha* (*Saussurea lappa*), de curcuma et de *megha* (*Cyperus rotundus*), le tout accompagné de camphre (Kp 9.5, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28).

Certaines inscriptions, à commencer par les stèles de fondation des hôpitaux de Jayavarman VII et celles de Ta Prohm et de Preah Khan, rapportent la fourniture d'un certain nombre de substances aromatiques aux sanctuaires, parmi lesquelles on retrouve notamment le santal et le *kuṣṭha*³³⁵. Cependant, la destination de ces produits n'est pas précisée. Les rares textes évoquant explicitement la composition de ces parfums permettent cependant de supposer qu'elle était conforme aux usages indiens. À notre connaissance, le texte le plus « précis » à ce sujet est livré dans la strophe IV de l'inscription inédite K. 1210, qui mentionne « un grand nombre de parfums précieux, à commencer par le camphre et le santal » (*karpūracandanādīni gandhadravyāṇy aneka* ; estampage EFEO n. 1491)³³⁶.

On notera enfin que des fournitures de santal (*candana*³³⁷) et de camphre (*bhīmasena*³³⁸), et donc des bases principales pour la préparation des parfums, sont rapportées dans plusieurs textes en khmer. Le camphre apparaît en particulier dans une liste très lacunaire, mais qui comprend également de la muscade (*jātiphala*) et du benjoin (*kamyāṇ*), cette dernière substance étant plutôt destinée à la préparation de l'encens (K. 455, l. 2 ; x-xi^e *śaka* ; IC VII, p. 80).

Équipement

L'équipement lié au parfum est à peine mieux représenté que ses ingrédients. Plusieurs inscriptions évoquent une « boîte de parfum » (*gandha tanlap*), ou de « saint parfum » (*vraḥ gandha tanlap*). On imagine aisément que la manipulation des poudres et onguents relativement précieux qui composaient ces parfums requerrait ce type de

³³⁵ À ce sujet, cf. BARTH 1903, p. 466 et CORDIER 1906, p. 84-85.

³³⁶ Voir également K. 713, st. XXXIII, « tous les parfums précieux, à commencer par ceux à base de camphre » (cf. p. 209).

³³⁷ Par ex. *candana tulā I jyaṇ* -, « 1 *tūla*, x *jyaṇ* de santal » (K. 542, l. 13 ; 928 *śaka* ; IC III, p. 222) ; voir également p. 197-198.

³³⁸ Le terme *karpura*, qui peut également désigner le camphre, n'y apparaît que comme anthroponyme.

contenant, probablement d'assez petite taille. De plus, de nombreux contenants exhumés au Cambodge – notamment en céramique – se prêteraient particulièrement bien à cet usage³³⁹. Cependant, il faut signaler que, dans toutes les occurrences relevées, *tanlap* correspond plutôt à une mesure indiquant la quantité quotidienne de parfum consacrée au culte³⁴⁰, et l'on ne peut donc que supposer qu'il s'agissait aussi d'un contenant proprement dit.

L'inscription K. 150 livre également une occurrence de l'équivalent sanskrit des *gandha tanlap* avec le composé *gandhasamudga* (l. 33 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 191). Malheureusement, celui-ci est isolé dans une inscription très lacunaire, et il est donc impossible de déterminer s'il s'agit ou non d'une mesure. On peut en tout cas supposer que c'est le cas dans les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan, qui rapportent des donations annuelles de « quatre-vingt-huit boîtes avec des parfums » à Ta Prohm (*aṣṭāśītisamudgās tu sagandhā* ; K. 273, st. XCII ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 63, 78) et de cent quarante-trois à Preah Khan (K. 908, st. CLXIII ; CÆDÈS 1941, p. 282, 299).

Enfin, le fait que l'élaboration des parfums était susceptible d'être effectuée dans les temples même est attesté par la présence d'un personnel spécialisé. Il est désigné en khmer préangkorien par les expressions *pamas jnau*, « broyeur de parfum » et *nak pas jnau*, « gens qui broient les parfums », et par leurs équivalents *pamas gandha* et *'nak ta pas gandha* à l'époque angkorienne³⁴¹.

Les textes disponibles laissent supposer que cette fonction est plutôt dévolue à des femmes. L'inscription K. 832 va bien dans ce sens, et ses parties khmère et sanskrite, qui rapportent les mêmes donations, confirment en outre l'identification de la tâche de ces servantes. En effet, l'équivalent sanskrit proposé pour *'nak ta pas gandha* est le composé *ghandhakāri strī*, « une femme fabriquant les parfums » (st. X et face B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 92, 93 et 94, n. 3).

³³⁹ Cf. par ex. ill ; 43, p. XXI et 47.1, p. XXI.

³⁴⁰ K. 128 (l. 5 ; 1126 *śaka* ; IC II, p. 87), K. 125 (l. 12 ; 923 *śaka* ; CÆDÈS 1928[b], p. 142, 143) et K. 391 O (l. 26 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 297).

³⁴¹ Par exemple : *pamas jnau* (K. 328 ; 815 *śaka* ; cf. p. 525), *nakk pas jnau* (K. 46 B, l. 10 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 35, 36), *pamas gandha* (K. 124, l. 7 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 170) et *'nak ta pas gandha* K. 832 B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 91). Naturellement, la transition n'est pas brutale : nous utilisons ici le découpage entre les périodes préangkorienne et angkorienne pour sa commodité, mais on notera que la première occurrence de *pamas gandha* est antérieure à la dernière occurrence de *pamas jnau*, qui est d'ailleurs angkorienne.

En ce qui concerne l'équipement des parfums du dieu, il reste à mentionner l'outil utilisé par ces femmes pour mouler les parfums nécessaires au culte. Deux objets destinés à cet usage sont bien connus des archéologues. Le premier est constitué d'un plateau en grès, sur lequel on écrasait les produits à l'aide d'un rouleau (ill. 75.3, p. XXXVII). À propos d'un exemple cam de cet objet, Louis Finot a signalé que ce type de plateau à broyer était encore utilisé au Campa pour préparer la pâte dont était enduit le visage des divinités (1904, p. 679).

Cœdès a remarqué par la suite que ces objets étaient d'un usage courant en Thaïlande pour broyer des médicaments, et en Inde pour préparer la poudre de curry ; il ajoutait que « dans ces deux pays, ils ont une place marquée dans certaines cérémonies ». Il proposait alors de définir ces objets comme des « meules à rouleau destinées à broyer des condiments ou des médicaments », et de les désigner par le nom sanskrit *peṣaṇī*. (1920, p. 8-11).

La présence de broyeuses de parfum dans le personnel des sanctuaires inciterait à se rapprocher de l'identification de Finot, et à supposer que ces pierres à broyer étaient affectées, dans les temples, à la préparation de parfums et onguents. Quoi qu'il en soit, on sait que certains de ces objets étaient spécifiquement destinés à des sanctuaires. En effet, l'inscription K. 1215, qui est gravée sur le plateau d'une de ces meules découverte à Angkor Borei³⁴², célèbre le don de cet objet à une divinité et promet l'enfer à qui le déroberait. La meule y est tout simplement désignée par le terme *tmo*, « pierre »³⁴³.

Le deuxième objet concerne plus particulièrement le traitement du santal. Cœdès notait que la pierre à broyer le santal est, en Inde, très différente des *peṣaṇī*. Il la décrivait comme « une pierre, généralement circulaire, sans rouleau, montée sur quatre pieds, qui sert non pas de meule (puisqu'il n'y a pas de rouleau), mais de *râpe*, sur laquelle on pulvérise par frottement un peu de bois de santal » (1920, p. 10).

Plusieurs objets répondant à cette description ont été signalés au Cambodge quinze ans plus tard par Rober Dalet (1935, p. 133-134 ; ill. 75.1-2, p. XXXVII). On notera que le plateau de l'une de ces « pierres à râper le santal » était même quadrillé de losanges, sans doute afin de faciliter son rôle de râpe. Comme le signale Dalet, une autre était accompagnée « d'un petit objet demi-ovoïde en grès qui pourrait être son outil complémentaire ».

³⁴² TRANET 2000, p. 70-71, 78 ; Michel Tranet a inventorié cette inscription sous le numéro Ka 24.

³⁴³ Saveros Pou a supposé que *tmo* était une erreur pour *tmur*, « bœufs ». On peut supposer qu'elle ne disposait que d'un estampage et ignorait la nature du support de l'inscription.

En dehors du terme *tmo* de K. 1215, les inscriptions fournissent plusieurs occurrences dans lesquelles de tels objets sont offerts à des temples. Ils sont alors désignés par les expressions *tmo (thmo) pi pas* « pierre pour broyer »³⁴⁴. A priori, rien ne permet dans les inscriptions de distinguer les *peṣaṇī – tmo* dans l’inscription K. 1215 – des râpes à santal. Pourtant, le fait que, dans l’occurrence de l’inscription K. 262, le don d’une de ces pierres à broyer soit suivi du don de « 14 pièces de santal » (*thmo pi pas 4 candana kaṃnat 10 4*) peut laisser supposer que *thmo pi pas* désignait spécifiquement, dans ce cas au moins, une pierre à râper le santal.

II.1.2.3. Fumigations

Le don de fumigations est très présent dans le rituel brahmanique, de même que dans le rituel de beaucoup d’autres obédiences religieuses, il faut le reconnaître. On a déjà signalé que le terme sanskrit *dhūpa*, « encens, fumigation » était surtout utilisé à l’époque angkoriennne et que son équivalent *danhum* avait apparemment la préférence des khmers à l’époque préangkoriennne (cf. p. 193-194).

Comme dans le cas de *jnau* et *gandha*, ce changement de vocabulaire n’est pas aussi soudain que le découpage historique mentionné pourrait le laisser penser. Ainsi, dans l’inscription K. 1001 on relève l’expression *dhaṃnum jyaṇ vyar (liṇ) vyara*, « parfum, deux *jyaṇ*, deux *liṇ* », dans une inscription manifestement angkoriennne (l. 12-13 ; XI-XII^e *śaka* ; JACQUES 1969, p. 63). De même, une occurrence de *carā dhūpa* apparaît dans une inscription du Prasat Neak Buos attribuable au VI^e siècle de l’ère *śaka* (K. 389 B, l. 12 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 78, 79). Toutefois, à ces exceptions près, cette tendance est assez sensible dans les occurrences que nous avons consultées.

Dans les traités de rituel, *dhūpa* est parfois utilisé pour *dhūpapātra*, « un vase à encens, à fumigations »³⁴⁵. En revanche, dans toutes les occurrences du corpus épigraphique en khmer que nous avons consultées, *dhūpa* désigne apparemment

³⁴⁴ *tmo pi pas* : K. 713 B (l. 4, 18 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 18) ; *thmo pi pas* : K. 262 N (l. 16 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110), K. 263 D (l. 47 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 128) et K. 774 (l. 4 ; 911 *śaka* ; IC IV, p. 65). On pourra également signaler une occurrence de l’expression *tmo pi*, isolée entre deux lacunes, dans l’inscription K. 877 II (l. 15 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67). On pourrait en effet proposer de restituer *tmo pi [pas]*, mais cette hypothèse serait imprudente, car la restitution *tmo pi [vnāk ta gui]* serait tout aussi vraisemblable (cf. p. 61). La même réflexion peut être appliquée à l’expression *tripāda I tmo pi*, dans l’inscription K. 505 (l. 22-23 ; cf. p. 122, n. 203).

³⁴⁵ C’est d’ailleurs le terme utilisé par N. R. Bhatt pour légènder le vase à encens indien qu’il reproduit dans son édition critique du *Mrgendrāgama* (1962, face à la p. 24 ; ill. 80.1, p. XXXIX).

toujours l'encens en tant que denrée devant être fournie au temple³⁴⁶, et non un objet ; à dire vrai, il ne semble même pas y être utilisé pour désigner plus généralement les « fumigations ». En résumé, *dhūpa*, et probablement *danhuṃ*³⁴⁷, désignent la fourniture pour un acte de révérence et non l'acte de révérence ou son équipement.

Ce constat est justement soutenu par l'équipement lié aux fumigations le plus régulièrement relevé dans les inscriptions, *carā*³⁴⁸ *dhanuṃ* / *cārā dhūpa*, qui désignent des « brûle-encens ». Il y a peu à ajouter sur *carā* à ce que nous avons dit plus haut (cf. p. 194), si ce n'est que l'étymologie de ce terme n'a pas encore été déterminée (POU 2004, s. v., p. 162).

On pourra également remarquer que les inscriptions sont particulièrement avares de détails descriptifs au sujet de ces encensoirs. Le matériau n'est par exemple précisé que dans deux occurrences : de l'argent dans K. 669 C et du bronze dans K. 258 B³⁴⁹, la deuxième ayant également l'intérêt de préciser le poids d'un encensoir en bronze : 1 *jyañ*, soit 120 g selon notre estimation.

canhoy, *canhvay*

En plus de ces « *carā* à encens », les khmers ont eu recours au terme *canhvay* (~ *canhvāy*, préang. *canhoy*) pour désigner des encensoirs. Il a été identifié par George Cœdès, qui a proposé de le faire correspondre au moderne *caṃhuy*, « cuire à la vapeur ». Suivant les conseils de Au Chhieng, Cœdès proposa alors d'y voir une sorte de « brûle-parfum » (IC VI, p. 77, n. 55). Il s'agirait donc plus exactement d'un « brûle-encens », si l'on s'en tient à la distinction faite entre *gandha* et *dhūpa* dans la tradition indienne³⁵⁰. Saveros Pou a rappelé depuis que *caṃhuy* dérive de *huy*, « s'élever en fumée », ce qui semble soutenir l'hypothèse de Au Chhieng (POU 2004, s. v., p. 157).

³⁴⁶ Par exemple *dhūpa 'var vyar*, « 2 'var d'encens » (K. 258 C, l. 12 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 185, 204).

³⁴⁷ À l'exception peut-être de l'occurrence angkorienne de la variante *dhamnuṃ* de l'inscription K. 1001. Ce *dhamnuṃ* est en effet offert au dieu entre un objet en argent et des bagues ; de plus, son poids y est évalué en *jyañ* et en *liñ*, mesures plutôt utilisées pour des poids de métal. Ces indices peuvent laisser supposer qu'il s'agissait en fait d'un [*carā*] *dhamnuṃ*.

³⁴⁸ ~ *cirā*, ~ *cārā*. Il faut également signaler ici le terme *cnā*, qui n'apparaît qu'une fois dans l'expression *cnā danhuṃ* (K. 424 B, l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 73, 74) et dans lequel Long Seam a proposé de voir une forme dialectale de *carā* (s. d., s. v., p. 222).

³⁴⁹ *cārā dhūpa prāk* 2 (K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) ; *cirā dhūpa saṃmr̥it jyañ mvay* (K. 258 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 183, 200).

³⁵⁰ Par ex. *canhoy mās canhoy prāk*, « [un] encensoir en or [et un] encensoir en argent » (K. 388 C, l. 14 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 76, 77) et *canhvay* (K. 188, l. 4 ; 851 *śaka* ; NIC II-III, p. 94).

Une occurrence relevée dans l'inscription K. 258 A, va peut-être également dans ce sens (1018 *śaka* ; IC IV, p. 181, 198). En effet, à la ligne 65, Cœdès lisait *dravya ti jvan ta vraḥ [...] caṅvā dhūpa 10* qu'il traduisait « Biens offerts au dieu, 10 *caṅva* à encens ». Or, il nous semble que sa lecture *caṅvā* doit être corrigée en *canvā*³⁵¹. Si c'est le cas et que l'on accepte d'y reconnaître une forme mal orthographiée de *canhvay*, alors cette expression confirmerait le lien de cet objet avec les fumigations.

Pourtant, si comme nous le pensons l'identification de Au Chhieng et de Cœdès est exacte, il faut alors supposer que *carā/cīrā dhūpa* et *canhvay* désignaient deux types différents de brûle-encens, puisque l'on rencontre les deux à deux lignes d'intervalle dans l'inscription K. 669 C (l. 21, 22 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184). Malheureusement, hormis le matériau (argent, bronze ; p. 199, n. 349-350), nous ne disposons d'aucun élément précisant l'aspect de ces objets.

dhūpakaraṇa

Une unique occurrence d'un objet désigné *dhūpakaraṇa* apparaît dans l'inscription K. 947 A : *dhūpakaraṇa laṅgau I liṅ 10 8 pāda I* « un [objet] qui fait des fumigations (ou de l'encens ?) en cuivre, [pesant] 18 *liṅ*, 1 *pāda* » (l. 24 ; 815 *śaka* ; cf. p. 536). Cette occurrence est un nouvel exemple de la richesse de cette inscription et du souci du détail qui a présidé à sa rédaction. Malheureusement, cet objet reste difficile à identifier avec certitude.

Dans un premier temps, on est tenté de supposer qu'il s'agit là d'un autre terme désignant un « encensoir ». Cependant, il faut rappeler que dans les parties khmères des inscriptions, *dhūpa* semble désigner concrètement l'encens plutôt que les fumigations. En attendant d'en découvrir d'autres occurrences, on doit alors garder en mémoire la traduction alternative « [objet] qui fait de l'encens », et admettre que ce composé pourrait désigner un objet destiné à préparer l'encens et non à le brûler. Dans ce cas, un tel objet resterait à identifier. La présence d'un « outil », dans une liste de biens du dieu ne serait pas surprenante, quand on sait que certaines d'entre elles mentionnent des « pierres à broyer ».

³⁵¹ Et même peut-être *can(hv)ā*, mais l'estampage EFEO n. 376 encouragerait plutôt notre première lecture.

dhūpabhājana

Enfin, il faut également mentionner un objet nommé *dhūpabhājana*, qui n'apparaît que dans les inscriptions rapportant la règle des *āśrama* de Yaśovarman I^{er} ³⁵², et qui avait la particularité d'être distribué tous les quatre mois à des brahmanes et officiants méritants, en même temps que de la cendre, de la cendre caustique, un vase (*bhājana*) qui la contenait et d'autres objets (*ISCC*, p. 430 ; cf. p. 342). L'utilisation du mot *bhājana* et, surtout, la répétition périodique de ce don invitent à voir dans cet objet « un vase pour [contenir] l'encens », plutôt qu'un encensoir. Le sens de *dhūpa* dans ce composé inviterait à retenir la deuxième interprétation proposée pour *dhūpakaraṇa*.

Comme on l'a remarqué à propos de *canhvay* et *carā dhūpa/danhuṃ*, l'existence de plusieurs termes pour désigner les brûle-encens répond sans doute à une égale diversité de forme. Rien ne permettant de déterminer l'aspect des encensoirs énumérés, on ne peut ici que présenter les différents modèles attestés au Cambodge, en espérant que de nouveaux éléments permettront de relier les formes à la nomenclature.

Le premier modèle que nous souhaitons présenter est un encensoir destiné à reposer sur le sol, sur un présentoir ou sur un autel (ill. 76.1, p. XXXVII). Il est composé de trois éléments : un support à quatre pieds et à semelle plate sur lequel repose un récipient, lui même sommé d'un couvercle ajouré qui permet aux fumées de s'échapper. De provenance inconnue, l'exemplaire conservé au musée Guimet présenté en illustration appartient au style du Bayon et serait donc attribuable au XII-XIII^e siècle de notre ère (BAPTISTE & ZÉPHIR 2008, p. 376). À notre connaissance, aucun autre exemple d'un tel encensoir n'est connu, mais on pourra rapprocher cette forme de celle des objets reposant sur des supports à haut pied, qui encadrent les grands Avolokiteśvara représentés en bas-relief à Banteay Chmmar (ill. 76.2, p. XXXVII).

Si cet objet est intéressant et tout à fait à sa place dans une salle de culte, il n'est pas adapté, en revanche, pour procéder à l'acte de révérence que constitue l'offrande de fumigations. Ce rite nécessite en effet des encensoirs portatifs permettant de présenter les fumigations à la divinité. De très beaux exemples d'objets permettant cet usage ont été retrouvés au Cambodge (ill. 77-78, p. XXXVIII). Ils sont composés de récipients non couverts, qui prennent la forme de calice de lotus dans les quelques exemples

³⁵² Par ex. K. 290 A, st. LXXXIII (815 *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 212, 222).

connus, et reposent sur un piétement formé d'une tige de lotus à double courbure dont les extrémités sont prolongées par des bases formés de pétales. Ces objets sont d'autant plus adaptés à ce rite qu'ils correspondent parfaitement à un type bien attesté en Inde à date ancienne (ill. 79, p. XXXIX), et qui est d'ailleurs encore en usage (ill. 80.1, p. XXXIX). On notera que cette forme est précisément décrite dans le chapitre 94 du *Dīptāgama*, qui précise qu'il peut comporter un ou deux pieds³⁵³, et est susceptible d'être muni d'un couvercle ajouré (94.149-153 ; DAGENS et al. 2009).

Enfin, si l'encens se présentait souvent sous la forme de blocs destinés à se consumer dans des récipients, on ne peut toutefois supposer qu'il s'agissait du seul conditionnement possible. La découverte de petits supports manifestement destinés à accueillir des bâtonnets d'encens laisse supposer que cette solution était déjà adoptée à date ancienne. Cependant, si de nombreux exemples, souvent zoomorphes (ill. 81.2, p. XL), ont été exhumés au Cambodge, en particulier à Angkor Thom (cf. par ex. *RCA*, octobre 1924), à notre connaissance, aucune datation n'a été proposée à ce jour avec certitude.

Ingrédients

Enfin, en ce qui concerne les fournitures d'ingrédients pour les fumigations, les inscriptions s'en tiennent le plus souvent aux termes très généraux *danhuṃ* et *dhūpa*. Nous sommes alors dans la même situation que pour les parfums. En effet, bien que l'on retrouve l'essentiel des ingrédients prescrits dans les traités de rituel (camphre, résines, santal, benjoin, beurre clarifié, etc.³⁵⁴), il n'est jamais précisé qu'ils étaient affectés aux fumigations.

Toutefois, il faut signaler que l'on relève deux occurrences de *dhūpa kaṃyān* dans des listes en khmer. Cette expression est assez intéressante car si *dhūpa* est conservé en khmer moderne pour désigner les « bâtonnets d'encens », l'« encens » en général est désigné par le terme *kaṃyān*, qui désigne également une résine particulière, le

³⁵³ Un exemple d'encensoir lotiforme en bronze à un pied est apparu récemment sur le marché de l'art ; il serait attribuable au XII-XIII^e siècle de notre ère (KALISTA & ROCHELL 2007, n° 77).

³⁵⁴ cf. par ex. BHATT et al. 2005, p. 135-136 ou (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28, 413 pour les prescriptions de l'*Ajitāgama* et du *Rauravāgama*).

« benjoin », effectivement utilisée pour la fabrication d'encens³⁵⁵ (ANTELME & BRUNUT 2001, *s. v.*, p. 162, 329). Dans l'inscription K. 721, cette expression, bien que très isolée par des lacunes, apparaît manifestement dans une liste de denrées (l. 6 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 296). Dans l'inscription K. 200 A, l'expression complète est *dhūpa kamyān śira jyañ tap*, que Cœdès traduisait « encens, benjoin, racine de *piper longum*³⁵⁶ : 10 *jyañ* » (l. 10 ; 1067 *śaka* ; IC VI, p. 313-314).

Comme on l'a dit, il semble que *dhūpa* désigne l'encens d'une manière générale dans les inscriptions, c'est-à-dire l'ensemble des substances odoriférantes destinées à être brûlées. Sachant que le benjoin est souvent utilisé pour cela, il serait peut-être possible de traduire « encens [à base de] benjoin » et « encens [à base de] benjoin [et] de *piper longum* » dans ces deux inscriptions. Quoiqu'il en soit, ces occurrences permettent de supposer que le benjoin n'était que l'une des composantes de l'encens et n'a pris le sens général d'« encens » que plus tardivement.

II.1.2.4. Lampes

On a déjà souligné que le don de lampe au dieu – ou plus exactement celui de lumière – est un acte de révérence important. Il faut signaler qu'il est souvent associé à celui des fumigations. Ainsi, dans certaines listes d'*upacāra*, l'ensemble *dīpa*, *dhūpa* ne compte même que comme un seul acte de révérence (*SP I*, p. 332). Ce lien est d'ailleurs sensible dans les inscriptions, puisque *dīpa*, emprunt au sanskrit qui désigne « la lumière, une lampe », est mentionné au côté de *dhūpa* dans deux des quatre inscriptions en khmer dans lesquelles ce terme est relevé³⁵⁷.

Le nombre d'occurrences peut paraître très limité en regard de l'importance supposée de ce rite. Cependant, en plus de ce terme sanskrit, les khmers utilisaient régulièrement le terme *dyan* (~ *dyān*, préang. *den*), qui désigne en khmer moderne « une chandelle, une bougie ». Il faut préciser que, contrairement aux cas de *jnaul/gandha* et

³⁵⁵ Curieusement, le *Styrax tonkinensis*, dont est extraite cette résine, n'apparaît pas dans le *Dictionnaire des plantes utilisées au Cambodge*, qui donne pourtant la liste des « plantes à encens » (DY PHON 2000, p. 897).

³⁵⁶ Cœdès notait : « tel est le sens de *śira/sira*. Peut-être s'agit-il d'un autre ingrédient odoriférant (IC VI, p. 314, n. 3). Cette hypothèse est assez satisfaisante, mais il faut noter que ce « poivre long » n'est pas compté au nombre des plantes à encens par Pauline Dy Phon (2000, p. 897).

³⁵⁷ K. 277 S (l. 13 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 157, 159) et K. 659 (l. 16 ; 890 *śaka* ; IC V, p. 144, 145). Dans le premier cas, *dīpa* et *dhūpa* sont mentionnés à la fin d'une prescription de fournitures comprenant de l'huile, des céréales et des vêtements ; la deuxième énumère l'ensemble des denrées nécessaires au culte ainsi que des instruments de musique (cf. p. 251).

de *dhanuṃ/dhūpa*, rien ne permet de supposer que *dyan* ou *dīpa* aient été préférentiellement utilisés à une époque donnée.

L'utilisation de bougies pour ce rite est un peu surprenante. En effet, les traités de rituel indiens préconisent plutôt d'alimenter les lampes de culte nécessaires à l'acte de révérence qui nous intéresse avec du beurre clarifié ou, à défaut, avec de l'huile, à commencer par celle de sésame³⁵⁸. Cependant si, comme nous le supposons, l'association avec les fumigations doit être considérée comme un indice pertinent, il faut remarquer que *dyan* est, comme *dīpa*, cité à plusieurs reprises au côté de *dhūpa*³⁵⁹. Il faudra donc s'assurer que *dyan* désignait déjà spécifiquement des « bougies », ou si ce terme faisait plus généralement référence à des « luminaires ». La question des combustibles employés est alors intéressante, d'autant que leur nature influe sur le type de lampe utilisé. Nous présenterons donc en parallèle les différents modèles de lampes attestés au Cambodge.

Ingrédients et formes

Les inscriptions khmères témoignent très souvent de l'approvisionnement prévu pour ce type de denrées, et l'on pourrait multiplier les exemples de prescription de beurre clarifié, d'huile et de cire.

En ce qui concerne le beurre, on pourrait objecter qu'il avait d'autres emplois dans le culte quotidien, à commencer par la préparation du repas, le bain et le rituel du Feu. Cependant, certaines inscriptions permettent de supposer qu'il était également utilisé, comme en Inde, en tant que combustible pour les lampes de culte. Nous pensons en particulier à l'inscription K. 789, qui rapporte qu'un « vase à beurre clarifié » (*ghṛtapātra*) est offert (à Hari) avec une lampe (*sadī[pakam]*³⁶⁰), vraisemblablement afin de l'alimenter (st. II ; VI-VII^e *śaka* ; IC V, p. 60).

Dans le cas de l'huile (*pareṅ ~ paryaṅ*, mod. *preṅ*), l'exemple le plus concret est une prescription de *paryyaṅ dīpa*, de l'« huile à lampe », dans l'inscription K. 425 (l. 3-4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 142). Cependant, il faut garder à l'esprit que, dans certains cas, *paryyaṅ* peut également désigner le beurre clarifié. Dans l'inscription K. 19, par

³⁵⁸ Par ex. *Ajitāgama* 20.57-59a (BHATT et al. 2005, p. 137) ou *Rauravāgama* Kp 9.7b-8 (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28).

³⁵⁹ K. 194 A (l. 44, 48 et B, l. 7 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 144, 148, 149) et K. 475 (l. 4 ; 1058 *śaka* ; FINOT 1915, p. 107). Comme dans le cas de *dīpa* et *dhūpa*, *dyan* et *dhūpa* sont cités dans ces trois occurrences dans des listes comprenant denrées, vêtements et instruments de musique.

³⁶⁰ Le dernier terme est partiellement effacé, mais la restitution de Cœdès est très vraisemblable.

exemple, l'expression *paryyaṅ thmur*, littéralement « huile de bovidé », désigne clairement du beurre (l. 26 ; 886 *śaka* ; IC VI, p. 145, 146).

À ce sujet, on remarquera que la liste de denrées de l'inscription K. 475 énumère successivement *paryyaṅ*³⁶¹ *go māś mvāy* et *dyān mvāy jyaṅ mvāy*, « un *māś* d'huile de vache et un *jyaṅ* de *dyān* » (l. 4-5 ; 1058 *śaka* ; FINOT 1915, p. 107). Il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence, mais citée juste avant des « lumineuses » *dyān*, l'huile de vache était peut-être également un combustible dans cette inscription.

Pourtant, dans l'inscription K. 425, l'« huile à lampe » est clairement distinguée de l'« huile de vache sacrée »³⁶². Bien que sa nature ne soit pas précisée, il faut peut-être supposer qu'il s'agit cette fois d'une huile végétale. La prescription de *paryyaṅ vraḥ go* était alors sans doute destinée à un autre rite, peut-être le bain du dieu³⁶³.

Quoi qu'il en soit, comme dans le cas des fumigations, deux types principaux de lampes à huile, portatives et fixes, doivent être distingués. En premier lieu, on pourrait s'attendre à retrouver des lampes équivalentes aux modèles portatifs d'encensoirs que nous avons présentés plus haut (ill. 77-78, p. XXXVIII). En effet, ce type de lampe de culte est bien attesté en Inde et ne se distingue des encensoirs que par la forme du récipient³⁶⁴. Dans le cas des lampes de culte, il comprend un petit bec permettant de poser une mèche (ill. 79, 80.2, p. XXXIX)³⁶⁵. Malheureusement, ce modèle de lampe n'a pas encore été retrouvé au Cambodge (GITEAU 1965, p. 61). En effet, en dehors des deux exemples d'encensoirs présentés en illustration, les supports de ce type retrouvés au Cambodge ou en Thaïlande sont incomplets, à notre connaissance³⁶⁶, et ne comportent plus que leur pied lotiforme à double courbure. En l'absence du récipient, nous ne saurions donc garantir qu'il s'agissait de lampes et ne pouvons pour l'instant que supposer l'existence de ce modèle de lampe de culte au Cambodge.

³⁶¹ La lecture *baṃryyaṅ* proposée par Finot doit en effet être corrigée (estampage EFEO n. 180).

³⁶² *paryyaṅ dīpa nu paryyaṅ vraḥ go* (K. 425, l. 3, 4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 143, 144).

³⁶³ À propos de *paryyaṅ* utilisé pour désigner le « beurre clarifié », et de son utilisation dans le cadre du bain du dieu, cf. p. 249.

³⁶⁴ Cette observation est tout à fait conforme à la description qu'en propose le chapitre 94 du *Dīptāgama* : « Le récipient pour les lampes a la même forme que l'encensoir, à cela près que le porte-mèche (*dīpādhāra* ?) fait trois doigts et qu'il est en forme de lèvres d'éléphant » (94.154-155, DAGENS et al. 2009). Nous tenons à remercier Christèle Barois qui nous a communiqué les références de ce chapitre du *Dīptāgama* à la veille de l'achèvement de notre étude, alors que nous n'avions pu consulter le troisième tome de cet ouvrage récemment publié.

³⁶⁵ Certains modèles plus complexes comportent plusieurs plateaux superposés afin de multiplier le nombre de mèches.

³⁶⁶ Les musées de Bangkok et de Phnom Penh en conservent chacun au moins un exemple.

Un exemple original de petite lampe fixe retrouvée à Prei Nokor par Louis Malleret doit également être évoqué ici (ill. 81.1, p. XL ; 1942, p. 28). Elle est composée d'une divinité accroupie tenant un petit bassin en hauteur. La forme du récipient inviterait d'abord à y voir un brûle-encens, mais Malleret avait noté que le fond du bassin comporte un œillet qui permettait sans doute le passage d'une mèche. Plusieurs objets de ce type sont connus au Cambodge et pouvaient donc correspondre à des lampes de culte fixes (par ex. GROSLIER 1921, p. 56, pl. XV.2). Ces lampes de culte ornementales pouvaient être de plus grande taille et plus élaborées, comme en témoigne l'exemple conservé au Musée Guimet³⁶⁷.

En plus de ces lampes de culte ornementales, on connaît plusieurs exemples de lampes à huile fixes comportant un ou plusieurs plateaux (ill. 82, 83.2, p. XL, XLI), qui semblent équivalentes aux grands luminaires fixes indiens à plateaux superposés (ill. 83.3, p. XLI). À cela, on pourra ajouter quelques représentations de torchères relevées notamment dans les bas-reliefs de Banteay Chmmar (ill. 84, p. XLI³⁶⁸). George Groslier notait que de tels lampadaires étaient utilisés au palais de Oudong et précisait : « la coupe contenait de l'huile de coco dans laquelle baignaient des mèches de coton » (1921, p. 121). On notera qu'en contexte culturel, l'usage d'« huile de graines d'arbres » est apparemment proscrite pour les lampes de culte (*Dīptāgama* 94.214cd-215, DAGENS et al. 2009).

L'utilisation de chandelles en cire est a priori déjà attestée par le mobilier, puisque des chandeliers ont ponctuellement été mis au jour. Cependant, il faut reconnaître que leur datation est souvent incertaine (ill. 83.1, p. XLI). Quoi qu'il en soit, la présentation de flambeaux à la divinité ne requerrait pas nécessairement de support.

L'approvisionnement des temples en cire est régulièrement mentionné dans l'épigraphie. Dans les inscriptions en khmer, la cire est désignée tant par le sanskrit *madhucchiṣṭa* (K. 421, l. 4 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 272), que par le khmer *kalmon* (~ *kalmvan*) (K. 257 N, l. 38 ; 916 *śaka* ; IC IV, p. 145, 150)³⁶⁹.

Cependant, ce matériau n'était pas toujours livré à l'état brut, comme en témoigne

³⁶⁷ À ce sujet, cf. BAPTISTE 2002, p. 157-158.

³⁶⁸ Dans la même illustration, on notera un exemple prouvant que ces objets, que l'on peut supposer métalliques, connaissent également des équivalents en céramique. Cette torchère, qui provient du palais royal d'Angkor Thom, est cependant difficile à dater.

³⁶⁹ On notera que dans les deux exemples cités, ces fournitures de cire s'accompagnent de miel, désigné par le sanskrit *madhu* et le khmer *gmum*.

la stance XCIV de la stèle de Ta Prohm (K. 273), qui évoque une fourniture de 165 744 flambeaux de cire (*sikthapradipāna*), alors que la stance XCV prévoit 1200 *bhāra* et 32 *tulā* de cire (*siktha*) non conditionnée (1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 63, 78).

De même, dans l'inscription en khmer K. 34 B provenant du Phnom Cisor, il paraît également raisonnable de supposer que les prestations annuelles de 4000, 400 et 200 luminaires (*dīpa*, *dīpa*) font référence à des bougies (l. 18, 23, 25, 26, 29 ; XI^e *śaka* ; IC III, p. 154, 156).

Enfin, un indice permet de prouver que *dyan* désignait déjà des « flambeaux de cire » à date ancienne. En effet, on aura peut-être remarqué que, dans l'inscription K. 425, la quantité de *dyān* prescrite est évaluée en *jyañ*. Le système de mesure *tulā*, *jyañ*, *liñ*, etc. est le plus souvent utilisé pour des objets métalliques ; dans un premier temps, on serait donc tenté d'identifier ce *dyān* à une lampe. Cependant, cette hypothèse doit être remise en question, car la cire est l'un des rares matériaux dont le poids soit justement évalué dans ce système de mesure³⁷⁰. Dans l'inscription K. 425, ce *jyañ* de *dyān* pourrait donc désigner une quantité de cire conditionnée sous la forme de cierges.

Il reste cependant difficile de déterminer si *dyan* désignait toujours des bougies – et donc si les khmers avaient pris certaines libertés avec les enseignements des traités de rituel – ou si ce terme était un simple équivalent de *dīpa* au sens plus général, désignant indifféremment des lampes à huile ou des bougies.

Les lampes dans l'épigraphie

Dans les parties sanskrites des inscriptions, *dīpa*, *dīpikā* et *pradīpa*, sont utilisés à plusieurs reprises pour désigner des objets offerts à des divinités. Les meilleurs exemples de cet usage sont mentionnés dans l'inscription K. 485, et méritent d'être rapportés ici (K. 485 ; XII^e *śaka* ; IC II, p. 170, 171, 178, 179).

En premier lieu, on pourra rappeler le « pied de lampe en or porté par quatre statues de Śrī » (*dīpasya pādann ca suvarṇajātam dhṛtañ catuśśrīpratiyātanābhis* ; st. LXXXV) offert par l'épouse de Jayavarman VII à la divinité principale de Preah Khan (cf. p. 122). Naturellement, la magnificence d'un tel objet pourrait laisser supposer qu'il s'agissait avant tout d'un trésor. Cependant, les deux autres occurrences permettent d'affirmer que ces objets, dont on a souhaité souligner le caractère précieux, restaient avant tout des lampes de culte.

³⁷⁰ Par ex. *kalmvan jyañ prām*, « cinq *jyañ* de cire », (K. 721, l. 6 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 296).

Les « lampes constamment allumées » (... *sadīpakośāñ jvalitān nirantam*) offertes à la divinité principale de Ta Prohm (st. LXXXII) laissent déjà une impression de sacré, mais la stance LXXVII reste la plus importante à ce sujet. En effet, il y est explicitement indiqué que la reine met à la disposition des dieux des « lampes de culte dignes du trésor royal » (*pūjāpradīpair nṛpakośatulyaiḥ*). Comme on le voit, ces exemples ne permettent pas de déterminer le type de lampe dont il est question.

Malheureusement, les composés *pūjādīpa*, *pūjāpradīpa* qui désignent des « lampes de culte » ne sont jamais utilisés dans les listes en khmer qui nous intéressent. En règle générale, la mention de lampe est assez rare dans les inscriptions. En effet, dans la majorité des cas où *dīpa* et *dyan* sont utilisés seuls, ils apparaissent dans des prescriptions de fournitures et non dans des listes d'objets (cf. p. 204, n. 359)³⁷¹.

La seule occurrence dans laquelle *dīpa* pourrait désigner une lampe apparaît dans l'inscription K. 425, dans l'expression *parryañ dīpa*, « huile à lampe » (l. 3-4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 142). Dans tous les autres cas, *dīpa*, comme *dyan*, doivent être interprétés comme des « [fournitures] pour les lampes » (huile, beurre, cire³⁷²) et non comme des objets de culte.

La plupart des luminaires signalés dans ces énumérations sont désignés par le terme *valvyal* (~ *valvel*). Nous avons déjà présenté ce terme (cf. p. 123-124), et avons proposé d'y voir une plus grande variété de forme et de taille que son identification au popil moderne ne pourrait le laisser supposer. Cette hypothèse était notamment basée sur le fait que quatre de ces objets étaient, d'après les inscriptions, munis de pied(s) (*jeñ*) et non de manche (*toñ*)³⁷³.

La rareté des mentions de lampes dans les listes de biens vient soutenir cette hypothèse. En effet, ne serait-il pas surprenant que dans des inscriptions aussi précises que celles de Preah Einkosei (K. 263, cf. n. 373), aucune lampe de culte ne soit mentionnée, à l'exception d'un simple popil ? Dans le même ordre d'idée, on pourrait s'étonner que l'auteur de l'inscription de fondation du temple de Kok ta Meas (K. 1245 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585-586) qui, nous le verrons, limite son inventaire de biens

³⁷¹ On rappellera que c'était également le cas de *dhūpa* et *danhum*, en ce qui concerne les fumigations.

³⁷² Ou bougie, plus exactement.

³⁷³ K. 164 B, (l. 10-11 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 97), K. 947 A (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; p. 536), K. 263 D (l. 13 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127) et K. 1085 A (l. 32 ; IX-X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 119). Le manche est en argent pour les trois premiers et en ivoire pour le dernier.

à l'essentiel des ustensiles de culte, ait pris la peine de mentionner un tel objet, s'il ne s'agissait que d'un petit porte-cierge et non d'une lampe de culte relativement précieuse. Quoi qu'il en soit, sachant la destination actuelle du popil, on considérera pour l'instant qu'il s'agissait de « porte-cierge », plutôt que de lampes à huile, quelles qu'aient pu être leur forme et leur taille.

Enfin, les deux seuls autres luminaires évoqués sont le *jeñ dyan*, qui apparaît dans trois inscriptions³⁷⁴ et le *dīpadhāra*, qui n'est mentionné qu'une fois, mais qui a le mérite de l'être dans K. 669 C, dans laquelle un *jeñ dyan* est également mentionné ; ceci nous oblige à supposer qu'ils correspondaient à deux luminaires différents. (I. 21, 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183, 184).

Jeñ dyan comme *dīpadhāra* désignent des « supports de luminaires ». Sachant le sens moderne de *dyan*, on peut supposer que *jeñ dyan* correspond plus précisément à un « pied de bougie » en métal, et donc à un bougeoir. Par ailleurs, l'origine sanskrite du composé *dīpadhāra* invite à identifier ce porte-luminaire à un objet plus proche des prescriptions des traités de rituel en ce qui concerne les lampes (cf. p. 204). On proposera donc d'identifier *dīpadhāra* à une lampe à huile – ou plus exactement à beurre clarifié – plutôt qu'à un bougeoir. Ces identifications restent cependant très incertaines, d'autant qu'on a vu que *dīpa* pouvait aussi bien faire référence à des lampes à huile dans l'expression *paryañ dīpa* qu'à des cierges dans l'inscription du Phnom Cisor. En attendant de nouvelles occurrences, il sera surtout important de les distinguer clairement dans les traductions.

II.1.3. Chasse-mouches, parasols, éventails et miroirs

*hemarūpyapadādarśā vālavayajanakāni ca
gandhadravayāṇi sarvvāṇi kārṇaprabhṛtīni ca ||*
« Des miroirs à support d'or et d'argent, des chasse-mouches,
tous les parfums précieux à commencer par ceux à base de
camphre. » (K. 713, st. XXXIII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21, 28)

Les dons de chasse-mouches, de parasols, d'éventails et de miroirs ne sont pas toujours cités dans les listes les plus courantes d'actes de révérence (cf. p. 180-181).

³⁷⁴ K. 713 B (I. 4, 18 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 23), K. 669 C (I. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) et K. 388 B, sous la forme préangkorienne *jeñ den* (I. 18 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 75). Le matériau n'est précisé que dans le premier (argent) et le troisième cas (fer).

C'est pourtant le cas par exemple dans l'*Ajitāgama*, d'après lequel l'*upacāra* comprenant ces quatre éléments, accompagnés de chants et de danses est supposée prendre place entre l'offrande d'encens et de lumière et l'offrande de nourriture aux cinq faces de Śiva (*vyajanadarpaṇacchatracāmaragītanṛttādyupacārāḥ*, *Ajitāgama* XX.210-211, BHATT et al. 2005, p. 72, 73)³⁷⁵.

Le fait que, dans la liste de dons citée ci-dessus³⁷⁶, des chasse-mouches (*vālavayajana*) et des miroirs (*ādarśa*) soient placés aux côtés de parfums qui étaient évidemment destinés au culte, peut laisser supposer que cet aspect du rituel indien était implanté au Cambodge, d'autant que des parasols (*ātapatra*) et des éventails en argent (*rājatavyajana*) apparaissent eux aussi aux côtés d'objets de culte dans les stances XXX et XXXI de la même inscription (K. 713). Le fait de doter les divinités de ces quatre objets est d'ailleurs un hommage assez naturel, tant ils constituent des symboles reconnus de pouvoir, de majesté³⁷⁷ et de bonne fortune. Indépendamment du rite quotidien que nous venons d'évoquer, les divinités sont donc supposées disposer de ces objets, qui les accompagnent d'ailleurs dans leurs déplacements³⁷⁸, et qui interviennent donc également dans le cadre des processions.

De tels objets sont bien attestés au Cambodge et sont même encore en usage pour les cérémonies du palais royal. Il est donc intéressant de retrouver leur trace dans les inscriptions

II.1.3.1. Chasse-mouches

En dehors de *vālavayajana*, composé sanskrit qui n'apparaît qu'à la stance XXXIII de l'inscription K. 713, les inscriptions du Cambodge n'utilisent qu'un seul

³⁷⁵ Naturellement, les enseignements varient selon les traités. Ainsi, dans le déroulement du culte quotidien présenté dans le *Rauravāgama*, on ne retrouve que trois de ces quatre objets, l'éventail, le parasol et le miroir ; cette offrande quotidienne est mentionnée à la suite des actes de révérence (Kp 10.53b-55, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 36).

³⁷⁶ Dont les bénéficiaires sont les divinités de Preah Kô.

³⁷⁷ C'est particulièrement le cas du chasse-mouches, du parasol, et de l'éventail dont on verra qu'ils constituent également des insignes de dignité conférés par le roi à ses sujets méritants. On notera que dans un bas-relief du Bayon représentant la salle du trône vide, un chasse-mouches et un éventail sont laissés sur le trône avec un arc et un carquois (ill. 94, p. XLVI). Le don du miroir – objet qui n'est a priori jamais cité comme insigne – n'est pas non plus surprenant, puisqu'il apparaît souvent dans les listes des huit objets bénéfiques ou *aṣṭamaṅgala* (par ex. dans le *Rauravāgama*, Kp 48.5, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 320).

³⁷⁸ Le *Rauravāgama* prescrit par exemple de faire les processions avec des lampes, des **plumes de paon**, un dais, un **parasol**, des instruments de musique, des danses, des chants et des drapeaux (DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 61). En ce qui concerne le chasse-mouches (ill. 87, p. XLIII).

terme pour désigner le chasse-mouches : le sanskrit *cāmara*.

Comme le rappelle Chhany Sak-Humphry (2005, p. 206), cet objet est avant tout un symbole d'autorité. En tant que tel, il est associé en particulier à la personne royale et à ceux de ses sujets qu'il souhaitait honorer de cet insigne. C'est le plus souvent dans ce type de circonstance que le terme apparaît dans les inscriptions. Dans l'inscription K. 989, il est par exemple rapporté qu'un « palanquin d'or couvert (d'un dais) à crochets, éventé avec un chasse-mouches à manche d'or » (*hemadolā prok chkvam pak nu cāmara toṅ māś*), fut donné par Sūryavarman I^{er} à son épouse (K. 989 B, l. 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 177, 185).

Ceci explique d'ailleurs qu'un très grand nombre de chasse-mouches aient été représentés dans des bas-reliefs mettant en scène des dignitaires ou des personnes royales³⁷⁹. On retrouve toutefois des chasse-mouches du même modèle – des crins emboutis sur un long manche³⁸⁰ – dans des scènes de culte. C'est le cas par exemple au Bayon, dans une scène représentant des fidèles rendant hommage à Śiva, à côté duquel sont dressés des chasse-mouches, parasols et éventails (ill. 86, p. XLII).

Naturellement, on pourrait supposer qu'il s'agit, là encore, des insignes de dignitaires venus se prosterner devant un dieu. Cependant, on sait que plusieurs inscriptions insistent sur l'interdiction de pénétrer dans des sanctuaires – et même de passer devant des *āśrama* – en étant ombragé d'un parasol (K. 95, st. 44 ; 811 *śaka* ; ISCC, p. 368, 375)³⁸¹. Il nous semble donc plus vraisemblable de supposer que l'ensemble de ces objets sont bien dédiés au dieu.

L'épigraphie livre d'ailleurs elle aussi quelques exemples de chasse-mouches dans des listes de biens des divinités. C'est d'abord le cas en sanskrit, dans la stance LXXXIII de l'inscription K. 485, qui rapporte le don d'un chasse-mouches en or (*cāmīkaraṅ cāmaram*) à la divinité principale du temple de Preah Khan³⁸² (XII^e *śaka* ; IC II, p. 171, 179). On en trouve également mention dans les listes en khmer les plus complètes. Le meilleur exemple de cela est l'inscription K. 669 C, où sont évoqués « 2

³⁷⁹ Les profils de ces objets réalisés par George Groslier sont présentés en annexe (ill. 14 A et B, p. VII).

³⁸⁰ On notera que la taille de ces manches les distingue nettement des objets de culte de ce type – par ailleurs semblables – utilisés aujourd'hui en Inde (ill. 85, p. XLII).

³⁸¹ La cinquième stance de la stèle de Vat Phu (K. 367 ; VI^e *śaka*) prescrit même : « Qu'on ne circule pas à sa fantaisie dans ce séjour du dieu, ni monté sur un char, ni en agitant de riches chasse-mouches... » (BARTH 1902, p. 240).

³⁸² On rappellera que dans l'épigraphie de Jayavarman VII, le sanskrit se substitue au khmer pour les listes de biens.

chasse-mouches en argent » (*camara prak* 2) et « 2 chasse-mouches en ivoire » (*cāmara vluk*) dans une liste qui, comme on le verra, comporte également des miroirs, des parasols et même peut-être des éventails (l. 20, 27 ; X^e *śaka*, IC I, 170, 184-185).

II.1.3.2. Parasols

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises le terme sanskrit *chattra*, qui est l'un des rares termes qui désigne le parasol avec certitude et qui soit utilisé dans les parties khmères des inscriptions. En effet, les deux seuls autres mots sanskrits que nous ayons relevés, *śalākinā*, « muni de tiges, parasol » et *ātapavāraṇa*, « qui protège de la chaleur, parasol », n'apparaissent que très rarement, et uniquement dans les parties sanskrites. Il faut également signaler le terme *jumṣāy*, qui désigne un « parasol à étages », mais ce terme n'apparaît apparemment dans ce sens que dans l'inscription K. 194 B, dans laquelle il est cité deux fois aux côtés d'étendards (*daṇ*) et de parasols blancs (*sitacchattra*), (l. 3, 8 ; 1041 *śaka* CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 144, 149).

Symboles de pouvoir par excellence (cf. p. 127, n. 213), les parasols sont régulièrement évoqués dans les inscriptions, tant comme insignes de dignité associés au roi ou à ses dignitaires qu'en tant qu'objets de culte. Pour la même raison, un grand nombre de ces objets sont représentés dans les bas-reliefs et leur forme est donc, là encore, bien connue (ill. 86, 87, p. XLII-XLIII). ill. 14 A et B, p. VII.

Dans le cadre de l'offrande quotidienne d'un parasol, on utilise souvent en Inde des objets de petite taille, qui sont présentés symboliquement au dieu (ill. 85, p. XLII). À notre connaissance, aucun objet de ce type n'a été retrouvé au Cambodge. En ce qui concerne les objets cités dans les inscriptions, il est naturellement possible que ceux qui sont désignés par le seul terme *chattra*, sans précision³⁸³, correspondent à de tels objets de culte. Cependant, ces cas sont relativement rares ; dans la majorité des occurrences, *chattra* apparaît dans des expressions plus élaborées, allant jusqu'à préciser la nature de la jupe et du manche du parasol³⁸⁴. Dans ce type d'occurrence, tout porte à croire que l'aspect et la taille des parasols offerts aux dieux ne différaient pas de ceux du roi ou des dignitaires.

³⁸³ Dans l'inscription K. 735, par exemple (l. 6 ; 856 *śaka* ; IC V, p. 96).

³⁸⁴ Par ex., *sitacchattra sarvadvanta*, « un parasol blanc tout en ivoire » (K. 276, l. 18 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 154, 155). Ces expressions ne posent pas de problèmes d'interprétation, à l'exception des cas où des manches (*daṇḍa*) ou des plumes de paon (*mayūra*) apparaissent isolés. Ces questions ont déjà été abordées par ailleurs (cf. p. 53-54).

Cette hypothèse est d'ailleurs soutenue par le fait que la plupart de ces objets sont cités aux côtés de véhicules et correspondaient donc probablement à des équipements de processions³⁸⁵. À ce sujet, il faut signaler que de tous les objets cités aux côtés des palanquins – éventails, chasse-mouches et étendards – les parasols sont les plus directement associés aux processions. En effet, certaines inscriptions, à commencer par celles de Lolei (cf. p. 468), attestent le fait que des porteurs de parasol (*chatradhāra*³⁸⁶) étaient affectés aux dieux dans certains sanctuaires.

Cependant, le fait qu'à Lolei, entre trois et six hommes étaient affectés à cette tâche pour chaque quinzaine, peut laisser supposer que ces objets – et ces serviteurs – occupaient une place assez importante dans le culte, qui dépassait le cadre des seules processions solennelles.

parivāra

En ce qui concerne la nomenclature qui était associée à ces objets, il est nécessaire de présenter deux autres termes, qui ont parfois été interprétés comme des parasols, mais dont l'identification reste incertaine. Le premier, *parivāra*, apparaît dans six inscriptions (sept occurrences).

Ce terme est assez problématique. Il désigne en sanskrit « l'entourage, la suite », et est notamment utilisé en ce qui concerne l'escorte du dieu. Dans les inscriptions en khmer, il désigne toujours un objet que, faute de données précises, Coëdès se bornait à traduire par « accessoire » (par ex. K. 263 D, l. 17 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137). À son sujet, Saveros Pou notait que le sens « suite, escorte d'un personnage ; accessoire » est conservé en khmer moyen et moderne, mais ne convient pas dans notre cas. Elle ajoutait : « on pourrait donc suggérer d'autres sens tirés du lexique skt. classique, tels “couverture, gaine, fourreau, parasol”, dont le sème commun est “protéger” » (NIC II-III, p. 35, n. 1).

³⁸⁵ Pour ne citer qu'un exemple, l'inscription K. 276 rapporte le don d'un parasol blanc (*sitachatra*), offert en même temps qu'un palanquin en or (*hemadolā*) spécifiquement pour la procession des cinq fêtes (l. 13-15 ; IC IV, p. 155).

³⁸⁶ On notera que des serviteurs chargés de porter des éventails et des chasse-mouches sont également attestés dans les inscriptions : *kanmyaṅ pamre nā pamak*, « pages porteurs d'éventail » (K. 989 B, l. 10 ; XI^e *śaka* ; IC VII, p. 175, 182), *camaravīhi*, « porteur de chasse-mouches » (K. 693 B, l. 3 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 204, 207), *barṇṇa vraḥ cāmara*, « caste des [porteurs de] saint chasse-mouches » (K. 684, l. 13 ; IX-X^e *śaka* ; IC IV, 106, 107). Cependant, dans toutes ces occurrences, ces serviteurs ne sont apparemment pas au service d'une divinité, mais du roi. Les porteurs de parasols sont les seuls de ces porteurs d'insignes qui soient attestés à la fois dans les sanctuaires et au palais.

Le sens de « parasol » qui nous intéresse ici serait encore acceptable dans l’inscription K. 263, ou un *parivāra* en bronze est mentionné entre un décor en forme de serpent à sept têtes et un manche en or, deux objets qui peuvent, comme le parasol, être utilisés dans le cadre de processions. Cependant, il semble que le plus souvent, *parivāra* est cité aux côtés de récipients³⁸⁷. De plus, dans l’inscription K. 831, il apparaît dans les expressions *paryyaṅ parivāra I*, « 1 *parivāra* d’huile » et *lño parivāra I*, « 1 *parivāra* de sésame », qui correspondent à des prescriptions quotidiennes de denrées (l. 17 ; 890 *śaka* ; IC V, 148, 149). Cœdès notait à ce sujet : « *parivāra*, “entourage” peut désigner ici un récipient ou une mesure » (*ibid.*, p. 149, n. 2).

Une nouvelle occurrence relevée dans l’inscription K. 947 vient soutenir la remarque de Cœdès, puisque ce terme y est mis en relation avec le khmer *nū*, qui n’est pas clairement identifié, mais désigne certainement une sorte de récipient³⁸⁸ :

nū parivāra prak dramvaṅ caṃlak hanir taṃve cīna I liṅ 6 pāda III, « 1 récipient *parivāra* en argent [avec] *dramvaṅ* sculpté en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 6 *liṅ*, 3 *pāda* »³⁸⁹.

Enfin, cette occurrence est l’occasion de signaler que le poids d’un tel objet est donné à trois reprises :

- 6 *liṅ*, 3 *pāda* d’argent dans K. 947 ;
- 5 *liṅ* [et x *pāda* ?] d’un matériau non précisé dans K 313 S (l. 11 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 34) ;
- 7 *liṅ* [et x *pāda* ?] dans K. 936 N (l. 6, 7 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 447)

Bien que le matériau de l’objet de K. 313 ne soit pas précisé, le fait que ces poids soient aussi proches encourage à y voir de mêmes objets. Selon notre évaluation, leur poids serait respectivement d’environ : 30, 39 et 42 g, ce qui paraît bien faible, il faut le reconnaître. À titre de comparaison, on rappellera que le parasol en argent inscrit retrouvé à Java pèse environ 750 g, poids qui correspondait à une *kati*, soit 20 *liṅ* de Java. Même si notre estimation des mesures de poids se révélait inexacte et devait être réévaluée au niveau des mesures javanaises, on notera que le poids de nos *parivāra* serait quatre fois plus petit que celui de ce parasol. Ceci serait un argument supplémentaire pour écarter cette interprétation de *parivāra*.

³⁸⁷ Par ex. *śarāva* (K. 412, l. 18 ; X^e *śaka* ; RS II, p. 30-31)

³⁸⁸ Cf. *nū dik*, « un [récipient] *nū* à eau », p. 267-268.

³⁸⁹ K. 947 A, l. 7-8 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536, 538.

raśmivāra

Littéralement, « qui arrête les rayons (du soleil) », *raśmivāra* en revanche semble un candidat idéal pour désigner un « parasol », définition que Saveros Pou propose d'ailleurs dans son dictionnaire (2004, s. v., p. 397). La première fois qu'il rencontre ce terme, Coëdès le traduit par « écran », et note : « j'entends par écran (différent de parasol) quelqu'un de ces éventails reproduits par Groslier³⁹⁰ » (*IC I*, p. 184, n. 10). Le problème d'identification que pose ce terme impose de rappeler les occurrences dans lesquelles il apparaît :

kanakadanda 4 prāk mayūrachatra prāk II raśmivāra prāk II śveta prāk II, « 4 [objets] à manche d'or, en argent, 2 parasols en plumes de paon en argent, 2 *raśmivāra* en argent, 2 (parasols) blanc en argent » (K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170, 184).

Comme on le voit, cette inscription comportait déjà plusieurs éventails, d'autant que Coëdès supposait que *kanakadanda* désignait un « [parasol] à manche d'or »³⁹¹. On comprend alors qu'il ait souhaité le distinguer des parasols. On rencontre également *raśmivāra* dans les deux inscriptions de Preah Einkosei :

śivikā I guruḍa 4 ta gi śveta II raśmivāra II kanakadanda, « 1 palanquin avec 4 Garuḍa, 2 [parasols] blancs, 2 *raśmivāra*, 2 [objets à] manche d'or » (K. 262 N, l. 9 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110, 114).

śivikā I raśmivāra prāk II śveta prāk 2, « 1 palanquin, 2 *raśmivāra* en argent, 2 [parasols] blancs en argent » (K. 263 D, l. 13 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127, 137).

Là encore, ces *raśmivāra* sont accompagnés de parasols, mais il faut également noter qu'ils sont cités avec des palanquins. Ceci peut constituer un indice indiquant que ces objets étaient susceptibles de servir en procession. Quoi qu'il en soit, George Coëdès a déjà souligné la parenté de ces trois textes, qui se rapportent à des fondations richement dotées par un brahmane hindou, Divākarabhaṭṭa, au cours du dernier quart du

³⁹⁰ La figure à laquelle il faisait allusion est reproduite en illustration (ill. 14, p. VII).

³⁹¹ On a déjà signalé que les « manches d'or » mentionnés dans les inscriptions pouvaient être destinés à d'autres objets, et même peut-être désigner des objets indépendants (cf. p. 125-126). L'extrait de l'inscription K. 669 va bien dans le sens de cette objection. En effet, si *śveta* et *mayūrachatra* désignent, comme on le pense, des parasols – blanc et en plumes de paon –, le fait qu'il soit précisé que ces objets sont « en argent » (*prāk*), fait vraisemblablement référence à leur manche. On peut alors se demander pourquoi dans ce cas, on n'utilisait pas une expression équivalente à *kanakadanda* pour désigner leur manche : *rūpyadanda* ou *toṇ prāk*. Par ailleurs, *kanakadanda 4 prāk* désigne ici un objet en argent pourvu d'un manche d'or ; si l'argent pourrait éventuellement convenir à un éventail ou à une enseigne en argent à manche d'or, ce matériau ne semble, en revanche, pas approprié pour la jupe d'un parasol. Quoi qu'il en soit, le fait que Coëdès considérait cet objet comme un parasol compensait le fait qu'il interprétait étrangement *mayūrachatra* comme un « éventail en plumes de paon ».

X^e siècle de notre ère (*IC IV*, p. 108)³⁹². On peut alors se demander si la rareté du composé *raśmivāra*, n'est pas due au fait que ce terme a été composé par ce brahmane sans être réellement adopté par les khmers. Toutefois, une troisième occurrence a été relevée dans une donation qui, si elle est contemporaine des trois précédentes, émane en tout cas d'un autre dignitaire :

śvetracchatra raśmivāra 'ārddhaprāsada, « parasol blanc, *raśmivāra*, [ornement en forme de demi-prasat] » (K. 1245, l. 6 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585).

Cette fois, *raśmivāra* est cité entre un parasol et un objet dont nous verrons qu'il fait probablement partie de l'aménagement de la *cella* et orne le piédestal.

En conclusion, l'identification proposée par Cœdès de *raśmivāra* à un écran/éventail serait assez satisfaisante. En effet, outre le fait qu'elle fournirait un terme pour désigner les éventails, cet objet est à sa place dans ces énumérations, puisqu'il est susceptible d'être utilisé tant dans une salle de culte que dans le cadre de processions. Pourtant, on est en droit de se demander quel rapport permet de rapprocher un objet « qui arrête les rayons du soleil » d'un éventail. Il nous semble donc plus vraisemblable de considérer, comme Saveros Pou, qu'il s'agissait d'une sorte de parasol ou en tout cas d'un écran/pare-soleil ». Une identification possible serait alors un « dais », qui correspondrait bien au sens du composé, tout en convenant aux contextes dans lesquels cet objet apparaît. Bien qu'ils soient rarement cités dans les inscriptions, on sait en effet que de tels dispositifs équipaient les palanquins³⁹³ et que les trous de poteaux souvent relevés dans le dallage des salles de culte y témoignent également de ces installations³⁹⁴. De plus, le fait que ces objets soient métalliques n'est pas surprenant quand on sait que, dans l'inscription K. 470, la construction d'un dais en forme de lotus (*padmavitāna*) nécessite neuf *bhāra* de métal³⁹⁵ (K. 470, l. 2 ; 1249 *śaka* ; *IC II*, p. 187, 188). Il s'agissait sans doute d'une structure métallique supportant une étoffe. Ceci explique sans doute que cet objet soit rarement cité : la plupart des structures équivalentes étaient sans doute en matériaux légers.

³⁹² Ces listes de biens sont équivalentes dans leur contenu : K. 262 et K. 263, en particulier, énumèrent les biens des mêmes divinités à quelques années d'intervalle. À quelques variations près, on y retrouve donc, les mêmes objets, bien que dans un ordre légèrement différent.

³⁹³ Cf. par ex. GROSLIER 1921, p. 102, ou encore l'évocation dans K. 989 d'une litière en or (*hemadolā*) pourvue d'un dais (*prak*) (cf. p. 211).

³⁹⁴ Dans le cas du Bayon, par exemple, cf. DUMARÇAY 1967, annexe XIV.

³⁹⁵ Une installation équivalente est mentionnée dans l'inscription K. 947 A : *vitāna spū prak sravacca prak I*, « un dais en argent (soutenant une couverture de) chaume avec *sravacca* en argent » (l. 21-22 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

II.1.3.3. Éventails

Quels que soient les objets auxquels correspondent vraiment les termes *mayūra* et *raśmivāra*, il est effectivement tentant de les identifier à des éventails. En effet, le seul terme qui désigne cet objet avec certitude est le sanskrit *vyajana*, qui n'apparaît que dans les parties sanskrites des inscriptions. Cette absence des listes de biens en khmer est d'autant plus surprenante que ce type d'objet est très souvent représenté dans les bas-reliefs et que des objets semblables ont perduré jusqu'à l'époque moderne (ill. 88, p. XLIII), et sont encore utilisés aujourd'hui au palais royal.

Comme dans le cas des deux objets précédents, dans les inscriptions, *vyajana* désigne le plus souvent des insignes de dignité conférés par le roi (par ex. K. 692, st. LIII ; 1117 *śaka* ; IC I, p. 237, 248). À notre connaissance, seules deux occurrences évoquent également le don de *vyajana* à des sanctuaires. En dehors de celui d'éventails en argent de l'inscription K. 713, on n'en a relevé qu'un autre cas, dans la stèle de Ta Prohm (K. 273 ; 1108 *śaka*), qui évoque le don de « deux éventails [ornés] de perles » (*mauktikavyajanadvayam* ; st. LXX ; CÆDÈS 1906, p. 59, 77).

Enfin, on notera que, devant l'absence surprenante des éventails dans les listes de biens en khmer, on serait tenté de confirmer l'identification des *kanakadaṇḍa*, « manches d'or » qui y sont mentionnés à des « [éventails] à manche d'or », hypothèse que nous avons proposée par ailleurs (cf. p. 126).

II.1.3.4. Miroirs

*karaṅkarakāmatrapramukhā haimarājatāḥ
racanādhārabhṛṅgārakumbhādarśapratigrahāḥ ||
nānāratnanivaddhāni mahārḥābharaṇāni ca
vāhyābhyan tarapūjārḥakṛtsnopakaraṇāni ca ||*

« Coupes en forme de crâne, vases à eaux, vases à boire, en or et en argent, vases ornés, vases d'or, jarres, miroirs, crachoirs, tous les vénérables ustensiles pour le culte extérieur et intérieur, couverts de bijoux divers et d'ornements de prix. » K. 842, st. XXXIII-XXXIV ; 890 *śaka* ; IC I, p. 150, 155.

Dernier de ce groupe d'objets, le miroir n'est pas beaucoup mieux représenté dans les listes de biens, mais les deux stances de l'inscription K. 842 permettent encore une fois de supposer que, dans les sanctuaires, ils étaient bien considérés comme des objets

de culte. Deux termes d'origine sanskrite sont utilisés pour les désigner : *chāya* et *ādarśa/ādarśaṇa*³⁹⁶.

Chāya, « ombre, reflet » est le plus « fréquent », puisqu'il apparaît dans quatre occurrences³⁹⁷. On notera que le fait qu'il soit précédé de *vraḥ* dans plusieurs cas accentue le caractère « sacré » de cet objet. On peut peut-être supposer qu'il était d'un usage relativement fréquent puisqu'il est conservé en moderne, en particulier en contexte royal, dans l'expression *praḥ chāy* (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 532). Cependant, on peut également supposer qu'il s'agit d'un emprunt plus tardif au *pāli*³⁹⁸.

Le second terme n'est utilisé que dans deux énumérations en khmer, qui mentionnent « 4 grands pieds de miroir en argent »³⁹⁹ (*'ādarśana jeṅ prāk pralvaṅ 4*), « 1 grand miroir de Chine sans pied » (*'ādarśana cīna pralvaṅ 'yat jeṅ* ; K. 669 C, l. 19 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) et un simple « miroir en argent » (*'ādarśaṇa prāk* ; K. 262 N, l. 11 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114). Cependant, sachant que ces deux textes rapportent des fondations attribuables à un brâhmane hindou, Divākaraḥṭṭa, on peut se demander si ces uniques occurrences dans un texte khmer ne sont pas uniquement de son fait, sans que ce terme ait été adopté par les khmers.

D'un point de vue de forme, cet objet est le mieux connu des quatre car, outre les nombreux miroirs représentés en bas-relief (ill. 89, p. XLIV), plusieurs exemplaires ont été retrouvés en fouille (ill. 90-93, p. XLIV-XLVI). Si certains objets mentionnés dans les inscriptions évoquent peut-être des miroirs à pied(s) destinés à reposer verticalement, les exemples connus sont plutôt de petits miroirs à main.

Comme le signale Boisselier (1966, p. 336), la plupart d'entre eux sont composés de deux parties. Le miroir tout d'abord, est un disque de bronze poli de 12 à 20 cm de

³⁹⁶ La seule exception est l'usage du sanskrit *darpaṇa* dans la stance LXXXIII de l'inscription K. 485, mais ce terme n'est jamais utilisé dans les parties khmères (XII^e *śaka* ; IC II, p. 171, 179). On notera tout de même que, dans cette occurrence, ce miroir y est donné à un sanctuaire en même temps qu'une chasse-mouches (cf. p. 211). Curieusement, aucun terme khmer n'apparaît dans ce sens dans l'épigraphie. Tout au plus relèvera-t-on le terme *kañcak*, qui désigne un miroir en moderne (HEADLEY 1997, s. v.), mais qui n'apparaît que comme anthroponyme, et que Saveros Pou a préféré rapprocher de *kcok* (Mod. khcak), « boîteux » (2004, s. v., p. 61).

³⁹⁷ *chāya 2* (K. 877 II, l. 15 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67), *vraḥ chāya I* (K. 1034 D, l. 15, 22 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 83-84), *vraḥ chāya (I)* (K. 1167 A, l. 8 ; 894 *śaka* ; non publiée, estampage EFEO n. 1495) et *vraḥ chāy I* (K. 234, l. 16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235).

³⁹⁸ C'est également le cas dans le langage royal en Thaïlande, ce qui avait d'ailleurs conduit Cœdès à proposer cette identification en faisant l'analogie entre l'expression *vraḥ chāy* de l'inscription K. 234 et le thaïlandais *p'ra chay* (IC VI, p. 235, n. 4).

³⁹⁹ Ou « 4 grands miroirs à pied(s) d'argent », si l'on considère que cette expression est un équivalent, un peu maladroit, de composés sanskrits comme *hemarupyapadādarśā*, « miroir à pied(s) d'or et d'argent » (K. 713, st. XXXIII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21-28).

diamètre, parfois gravé de cercles concentriques (ill. 90). Celui-ci vient s'encastrent dans un support prolongé d'un manche souvent en forme de feuille (ill. 91) ou de queue de poisson (ill. 93). On notera que, dans la dernière illustration présentée, support et miroir ne forment qu'un objet. Au contraire, dans l'exemple de l'illustration 92, l'objet se divise en trois parties, le manche – en matériau précieux ou périssable – et le support n'étaient pas solidaires.

Enfin, il faut signaler que trois des supports de miroir khmers retrouvés portent les inscriptions suivantes :

- K. 963

Le support portant l'inscription K. 963 est le seul des trois à être muni d'une poignée en forme de feuille très ornementée comprenant une divinité dansante à douze bras⁴⁰⁰ – Śiva, a priori – sommée d'une représentation d'ascète assis sur un piédestal (ill. 91). Elle fut découverte au début du XX^e siècle sur le site de Vat Phu. Comme le souligne Cœdès (*IC VII*, p. 148), le texte précise d'ailleurs que l'objet est une offrande au K. J. Śrī Bhadréśvara, que l'on sait être la divinité principale de ce sanctuaire. Il ne comporte malheureusement pas de date, mais est attribué par Cœdès au XIII^e siècle de notre ère, d'un point de vue paléographique⁴⁰¹.

- K. 973

L'inscription K. 973 comporte au contraire une date (1114 *śaka*, soit 1192/93 de notre ère), qui permet de l'attribuer au règne de Jayavarman VII. Le reste du texte est d'ailleurs également assez intéressant, puisqu'il précise que le support de miroir est un don de ce roi à l'hôpital du pays de Virendrapura qui, comme l'avait encore remarqué Cœdès (*IC VII*, p. 154), correspond manifestement au site près duquel l'objet a été retrouvé⁴⁰². Les ruines de ce sanctuaire correspondent en effet au plan caractéristique des chapelles d'hôpital.

- K. 1053

Enfin, le support portant l'inscription K. 1053 (ill. 92 p. XLV) était encore une fois un présent de Jayavarman VII à un hôpital, celui situé à Avadhyapura, mais cette fois en 1115 de l'ère *śaka* (1193/94 de notre ère). Il provient du lot d'objets en bronze –

⁴⁰⁰ Et non six comme le notait Cœdès ; il ajoutait cependant que les « douze mains et les deux pieds se terminent par des rinceaux qui s'intègrent au décor » (*IC VII*, p. 148).

⁴⁰¹ On notera que le décor de l'objet est du style d'Angkor Vat ; ceci ne remet pas en question la datation – assez vraisemblable – proposée par Cœdès (LE BONHEUR 1972, p. 129), mais il convient cependant de rester prudent, comme toujours dans le cas d'estimations basées sur la paléographie.

⁴⁰² À propos des circonstances de la découverte, cf. MANIT 1959.

essentiellement des ustensiles de culte – retrouvés à Mueang Phrarot (cf. p. 177 ; BOISSELIER 1972⁴⁰³, fig. 70, p. 84).

Ces inscriptions confirment, si c'était nécessaire, que ces miroirs étaient effectivement offerts à des divinités et l'on peut supposer qu'il s'agissait, comme dans la tradition indienne, d'objets de culte proprement dits, dont le don était répété au cours du culte quotidien, en même temps que celui des autres objets que nous avons présentés.

On aura noté que les quelques éléments constitutifs du culte quotidien que nous avons évoqués pour l'instant nécessitent un équipement relativement restreint. Bien que pour cette raison, ils n'occupent qu'une place limitée dans les listes de biens et qu'ils soient assez inégalement représentés, ces ustensiles de culte témoignent manifestement d'une bonne transmission des traditions culturelles indiennes au Cambodge.

Les rites que nous allons présenter maintenant viendront d'autant plus confirmer ce sentiment qu'ils impliquaient des fournitures et un équipement – immobilier, mobilier, et humain – beaucoup plus important.

⁴⁰³ Boisselier en publiait alors une transcription et une traduction effectuées par G. Coëdès (1972, p. 46-47).

II.2. Le bain du dieu

*tasmin svarṇādriśikhare divye jāmvūnade rucā
prāsāde kāladhautam yaś śaivaliṅgam atishthipat ||*
« Sur le faite de cette montagne d'or, dans un temple d'or,
brillant d'un éclat céleste, il [Udayādityvarman I^{er}] érigea
un liṅga de Śiva honoré d'ablutions aux temps (prescrits). »
K. 136 B, st. XXIV ; x^e śaka ; ISC, p. 131, 139)

Alors que les panégyristes insistent régulièrement sur l'importance de certains rites, à commencer par le rituel du Feu, le bain – *snāna*, *snāpana* en sanskrit et *sroṅ* en khmer – n'est que rarement mentionné aussi clairement que dans l'inscription K. 136. Pourtant, la seule présence de becs d'évacuation sur la majorité des piédestaux suffirait à prouver que les divinités étaient régulièrement ondoyées. Cette pratique n'a d'ailleurs rien d'étonnant quand on sait l'importance que revêt la cérémonie du bain à plusieurs niveaux dans la tradition indienne, à laquelle le culte khmer a manifestement beaucoup emprunté.

Dans le rituel indien, le bain du dieu est avant tout un *upacāra*, et donc l'un des éléments obligatoires qui composent le culte quotidien de la divinité. N. R Bhatt insiste même sur le fait que l'ondolement (*abhiṣeka*) est encore aujourd'hui la première étape du culte quotidien dans les temples śivaïtes (1993-94, p. 76) :

« The daily [*nitya*] obligatory rites or *pūjās* [...] are performed six times a day. Each *pūjā* is preceded by *abhiṣeka*, that is the bathing of the images with the prescribed materials. »

Certains indices permettent d'attester la pratique quotidienne de cette cérémonie au Cambodge. C'est le cas par exemple de l'inscription K. 659, dans laquelle une fondation consacrée à une divinité comprend la fourniture de *kriyā sroṅ pratidina*, c'est-à-dire des « accessoires du bain, quotidiennement »⁴⁰⁴ (l. 15 ; 890 śaka ; IC V, p. 143).

À première vue, la fréquence évoquée par Bhatt ne correspond pas, en revanche, au peu que l'on connaisse du déroulement du culte quotidien dans les sanctuaires khmers. En effet, les rares indications relatives à ce sujet évoquent plutôt une division de la journée de culte en trois temps. Les stances VI et VII de l'inscription K. 697, par exemple, précisent que chaque jour (*dine dine*) des fournitures, dans lesquelles on

⁴⁰⁴ Il s'agit ici de denrées et non d'objets, nous y reviendrons (cf. p. 251).

reconnait des actes de révérence⁴⁰⁵, doivent être fournies à Sarasvatī pour la célébration du « culte aux trois moments de la journée » (*pūjātriṣkāla*) (st. VI-VII ; IX^e śaka ; IC VII, p. 95, 97)⁴⁰⁶. La même division peut être mise en évidence dans les parties khmères des inscriptions, comme dans K. 89, où les denrées sont réparties entre les cérémonies du matin (*pūrvvāḥna*), du midi (*maddhyāhna*) et du soir (*aparāhna*) (l. 7-10 ; 924 śaka ; IC III, p. 166-167). Cependant, cette division en trois temps est également conforme aux enseignements des traités de rituel, et les six cérémonies évoquées par Bhatt n'en sont qu'une variante plus complète. En se basant sur des traités viṣṇuïtes équivalents, Gérard Colas note en effet (COLAS 1997, p. 316) :

« Cet office se déroule en principe à trois moments (*kāla*) de la journée : le matin (après le lever du soleil), à la mi-journée et le soir (après le coucher du soleil). [...] on peut en outre accomplir un “culte additionnel” (*adhikārcā*) en trois “occasions mineures” (*upāsandhi*) de la journée, ce qui donne, quotidiennement, six moments (*sandhi*) de culte. »

Quoi qu'il en soit, les subdivisions qui composent ces cérémonies peuvent obéir à différentes traditions, et admettent de nombreuses variantes en fonction de la confession, du lieu, ou encore de l'époque des traités. Ainsi, alors que la description du culte de Bhatt implique six ondolements quotidiens, dans le déroulement du culte étudié par Colas, le bain de l'image ne prend apparemment place qu'au cours de la cérémonie du matin. Au Cambodge, seule l'inscription de Prasat Beñ (K. 989) apporte des informations assez précises à ce sujet. Le déroulement de la journée de culte de cinq divinités, tant viṣṇuïtes que śivaïtes, y est en effet relativement détaillé (B, l. 41-c, l. 1 ; śaka ; IC VII, p. 177, 185-186). Or, si les « fixations de la *pūjā* » (*kalpanā pūjā*) prévoient bien des fournitures de riz pour un « sacrifice du bain » (*yajña sroṇ*), cette cérémonie n'est prévue que pour la cérémonie de la mi-journée, alors que les fournitures nécessaires aux différentes offrandes de nourriture sont prévues pour les trois moments. Malheureusement, il y a peu de chances pour que ce genre de détail nous soit d'un grand secours pour établir précisément à quelle(s) tradition(s) le rituel khmer a été emprunté. De plus, l'isolement de cette occurrence interdit de la généraliser à tous les sanctuaires du Cambodge ancien ; nous nous bornerons donc à en retenir une preuve supplémentaire de la répétition quotidienne de ce rituel.

⁴⁰⁵ Nourriture, fleur, musique, parfum ; on notera que cette dernière denrée est notamment indispensable pour le bain.

⁴⁰⁶ Dans le même ordre d'idée, on retrouve le composé *triṣkāla* pour évoquer les rituels du Feu qui se déroulaient aux trois moments de la journée dans l'inscription K. 1002 (st. LXI ; X^e śaka ; JACQUES 1968, p. 617).

Toutefois, le composé *kāladhautam* de l'inscription K. 136, traduit par Barth « honoré d'ablutions aux temps (prescrits) » ne fait sans doute pas référence aux seules ablutions du rituel quotidien. En effet, l'ondolement de la divinité peut prendre place à d'autres occasions de la vie d'un temple. Des bains particuliers peuvent notamment se dérouler au moment des fêtes du temple, aux changements de lune, ou tout simplement être commandés pour l'exaucement d'un souhait ou par volonté d'expiation.

Gérard Colas présente par exemple trois de ces « bains solennels » chez les vaikhānasa, qu'il définit comme des « bains à caractère exceptionnel, destinés à l'image divine » (1997, p. 340). Le premier est un bain de beurre et/ou de lait effectué au début de chaque mois qui « détruit les péchés du sacrificiant » et/ou « apporte la connaissance, le bonheur et la prospérité ». Les deux autres sont le grand bain et une forme développée de celui-ci, le bain à mille vases. Ils sont prescrits aux moments suivants : « fin d'une installation ou d'une fête, éclipse solaire ou lunaire, occurrence de l'astérisme de naissance du monarque, solstice, équinoxe »...

Le même usage se retrouve dans la tradition śivaïte ; Bhatt souligne à juste titre que l'*abhiṣeka* est très élaborée dans ces occasions spéciales (1993-94, p. 77) et renvoie pour exemple aux chapitres 20 à 24 du *Rauravāgama*, qui sont consacrés à la description de différents bains comportant respectivement neuf, vingt-cinq, quarante-neuf, cent huit et mille neuf vases⁴⁰⁷ (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 98-118). La cérémonie est alors particulièrement complexe. Des vases contenant des liquides et substances diverses sont préparés et disposés rituellement sur un diagramme. Le dieu principal et ceux de son entourage sont alors baignés mentalement dans l'eau des vases (DAGENS 1977, p. 95). Plus précisément, les divinités associées à chaque vase en fonction de son contenu sont invoquées et placées dans ces vases et on leur rend hommage avant de procéder à l'ondolement du dieu proprement dit (COLAS 1997, p. 340 ; BHATT 1993-94, p. 75 ; ill. 117, p. LVII).

Encore une fois, nous disposons de quelques occurrences attestant un tel usage. En premier lieu, on pourra citer trois stances de l'inscription K. 111 traduites par George Cœdès. Bien que ce texte soit bouddhique, il évoque des cérémonies et des circonstances manifestement comparables à celles que nous venons d'évoquer (st. LXX,

⁴⁰⁷ Les mérites obtenus par cette cérémonie sont naturellement fonction du nombre de vases utilisés, qui varie selon les traités ; Dagens rappelle par exemple qu'il est compris entre 4 et 1008 dans l'*Ajitāgama* (1977, p. 95).

LXXI et LXXIV ; 890 śaka ; IC VI, p. 200, 201, 209) :

vedasūktarṣabhavrahmaghoṣṇmīlābhiṣecanaiḥ

muneh parvvadine kuryyāt snānādīni purohitaḥ ||

« Qu’aux jours de la pleine et de la nouvelle lune, le *purohita* accomplisse les rites, à commencer par le bain du Muni, au moyen de l’ablution, de l’ouverture des yeux, de la récitation du taureau et des hymnes du Veda. »

buddhasnānādibhir llokās sukhitā dharmmavarddhanāḥ

antarbhūtā hi sarvvajñakāye satvās carācaraḥ ||

« Le bain du Buddha et les autres rites réjouissent le monde, et font prospérer la Loi, car tous les êtres, mobiles et immobiles, sont à l’intérieur du corps de l’omniscient. »

grāse vakre tha saṃkrāntau sarvvotpāte samutthite

śāstuḥ snānādi karttavyaṃ prajāśāntir yyathā bhavet ||

« Au moment d’une éclipse, d’un mauvais présage, du nouvel an, lorsque se produit une calamité, il faut procéder au bain du Maître afin de procurer la paix aux créatures. »

Ainsi, on retrouve dans ces stances les occasions exceptionnelles dans lesquelles un bain solennel est pratiqué dans le rituel indien. On notera qu’en plus d’instantanés particuliers du calendrier ou de phénomènes astronomiques, la dernière stance évoque les circonstances inhabituelles que constituent « un mauvais présage » et le moment « où se produit une calamité ». Gérard Colas note que, plus qu’un bain proprement dit, ces événements sont l’occasion de cérémonies d’« apaisement » (*śanti* ; 1997, p. 344). Ceci est l’occasion d’évoquer une dernière occurrence dans laquelle une telle cérémonie comprenant un bain occasionnel est évoquée. Dans l’inscription K. 1229 b, une terre est en effet donnée au Mratāñ Khloñ Kālidāsa en guise d’honoraires pour avoir effectué un rite de *kṣīrasānti* (l. 28 ; 901 śaka ; cf. p. 549, 567, 572). On ignore malheureusement dans quelles circonstances cette cérémonie avait été commanditée par le roi. Quoi qu’il en soit, ce type de rite d’apaisement est bien attesté en Inde. Le chapitre 28 du *Dīptāgama* est par exemple consacré au bain de lait (*kṣīrasnāna*) dont l’un des fruits est « l’apaisement sur le monde » (28. 1-2ab, DAGENS et al. 2007, p. 111-115 et p. 480-482). On trouve aussi dans le *Rauravāgama* des références à des rites d’apaisement devant être faits dans le cas d’un incendie du temple ou de la destruction d’images des façades, au cours desquels il faut accomplir un ondoisement de lait (*kṣīrābhiṣecana* ; Kp 44. 6-8a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 260).

Ainsi, plusieurs éléments permettent de penser que le bain du dieu prenait place au Cambodge dans les mêmes circonstances que dans le rituel indien, et l'on ne peut que supposer qu'il en allait de même en ce qui concerne le déroulement de ces cérémonies et les objets qu'elles nécessitaient. Il serait inutile de présenter en détail le rituel du bain indien, d'une part parce qu'il suffit pour s'en faire une idée de consulter l'un des nombreux traités de rituel existants, d'autre part parce que nous ignorons lesquels de ces textes furent transmis au Cambodge.

Pourtant, nous aurons l'occasion d'en présenter plus loin quelques traits généraux. En effet, étant donné le peu de témoignages directs dont nous disposons en ce qui concerne ce rite, nous n'avons d'autre solution que de chercher dans les inscriptions des éléments qui semblent correspondre aux prescriptions des traités. La variété de biens immobiliers, mobiliers et humains dédiés à ce rite et le fait que le bain intervient à plusieurs niveaux et sous plusieurs formes dans le rituel seront autant d'occasions d'aborder des sujets périphériques et donc d'éclairer, en plus de la pratique du bain, nombre d'aspects de la vie et des biens du temple khmer.

II.2.1. Infrastructures

*821 śaka vraḥ kamrateṇa 'aṅṅa candraśikhara vrāhmaṇa coṅṅa 'ittikā
prāsāda sthāpanā vraḥ kamrateṇa 'aṅṅa nārāyaṇa śrī viraśakti jvana
khūuṃ bhūmi jyaka danle*

« En 821 *śaka*, le Vraḥ Kamrateṇ 'Aṅṅ Candraśikhara, brahmane, a bâti un temple en brique, a installé le Vraḥ Kamrateṇ 'Aṅṅ Nārāyaṇa [et ?] Śrī Viraśakti, a donné des esclaves, des terres, [et] a creusé [un ?] étang. »

K. 1051, l. 1-7 ; estampage EFEO n. 1396

II.2.1.1. Les bassins : lieux de purification et réservoirs

Si le bain n'est que très rarement directement évoqué, l'extrait de l'inscription K. 1051, ci-dessus, n'est au contraire que l'un des nombreux exemples qui soulignent l'importance de l'installation d'une infrastructure fondamentale pour cette cérémonie dans les temples khmers, les pièces d'eau. Ces bassins y apparaissent en effet comme aussi indispensables au fonctionnement du sanctuaire que son patrimoine humain ou foncier. Naturellement, l'importance de l'eau n'a rien de surprenant sous les tropiques et plusieurs études, à commencer par *La cité hydraulique Angkorienne* de Bernard Philippe Groslier (1979), ont déjà souligné l'importance de la gestion de l'eau pour la civilisation khmère. D'une manière générale, la création de bassins d'importance

variable apparaît d'ailleurs dans l'épigraphie comme indissociable de toute installation humaine, qu'elle soit religieuse ou profane. Ceci est particulièrement sensible lorsqu'est évoquée l'appropriation de nouvelles terres. Outre la mise en valeur agricole des domaines, l'installation minimale comprend toujours trois éléments : la fondation d'une commune (*sruk*), l'érection de divinités et le creusement d'une pièce d'eau. Un témoignage de cela apparaît par exemple dans l'inscription K. 702 B, dans laquelle il est dit, à propos d'une terre reçue par faveur royale par le Steñ 'Añ Jañghāla, que ce dernier y a « fondé une commune, installé trois dieux et creusé un trapéang nommé Lakṣmīndrataṭāka⁴⁰⁸ » (*ti cat sruk sthāpanā vraḥ piy jyak travañ [...] jmaḥ lakṣmīndratatāka* ; l. 4-5 ; 946 śaka ; IC V, p. 225⁴⁰⁹).

Cependant, si ce type d'aménagement est indispensable pour l'irrigation des terres cultivables, en contexte cultuel, il semble qu'il soit lié avant tout aux bains purificateurs des divinités et des fidèles, comme c'est le cas dans les temples indiens aujourd'hui. Cette destination est par exemple explicitement formulée à la stance XVI de l'inscription K. 157⁴¹⁰ (875 śaka ; IC VI, p. 125, 127) :

triṣkāla bhūtasatvānāṃ hitārtham akarod ayam

saṃsthāpitāmarāṇāñ ca trayāṇāṃ snānakarmmaṇe ||

« Il l'a fait (un bassin) pour le bénéfice des êtres vivants aux trois moments de la journée et pour les ablutions des trois immortels (qu'il a) installés. »

Dans les parties sanskrites des inscriptions, le terme le plus fréquemment utilisé pour désigner ces pièces d'eau est *taṭāka* qui, comme on l'a vu, peut désigner des bassins de toutes tailles (cf. n. 408). On rencontre également, bien que plus rarement, d'autres termes comme *ambhasā*, *dīrghikā* ou des composés comme *jālāsaya/jālāśraya*

⁴⁰⁸ On notera au passage que l'usage du terme *taṭāka* ne se limite pas aux grandes structures de type Baray, mais qu'il est au contraire utilisé pour désigner des bassins de toutes tailles, ici un simple bassin ou « trapéang ».

⁴⁰⁹ On trouve un équivalent sanskrit de ces lignes aux stances XVII-XXIII de la même inscription (*ibid.*, p. 224).

⁴¹⁰ Cet usage rituel des bassins ne se limite pas aux temples : en effet, si l'on ne saurait nier le rôle profane de structures hydrauliques comme les grands Baray de la région d'Angkor, la stance LXVIII de l'inscription K. 290, dans laquelle le Baray oriental est qualifié de « *tīrtha* », suffit à souligner leur importance rituelle et le caractère purificateur des bains qui y sont effectués :

yaśodharataṭākākhyatīrthasnānavidhāyākān

tasyān tapasyamāsasya paurṇamāsyañ ca bhojayet ||

« Que ce jour-là ainsi qu'à la pleine lune du mois de *tapasya* (février-mars) on offre un repas à ceux qui ont fait leurs ablutions dans le *tīrtha* nommé Yaśodharataṭāka » (IX^e śaka ; CEDÈS 1912[a], p. 211, 221).

(pièce d'eau)⁴¹¹. Le choix du terme semble le plus souvent indépendant de la taille ou de la forme du bassin désigné.

Il faut pourtant rapporter l'exception de *vāpi* qui, théoriquement, peut lui aussi désigner toutes sortes de bassins⁴¹², mais peut correspondre plus précisément à de « grands étangs oblongs ». Au Cambodge, *vāpi* peut prendre également le sens plus spécifique de « douve ». C'est le cas en particulier à la stance XV de l'inscription K. 254, dans laquelle la distinction entre *tatāka* et *vāpi* a conduit Cœdès à cette interprétation (1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 188). L'occurrence de la stance LXXIX de la stèle de fondation de Ta Prohm est également intéressante. Cœdès avait d'abord interprété *vāpi* prudemment comme un « étang long » et traduisait cette stance par « 76 brasses de largeur et 1150 brasses de longueur au total pour l'étang long et le bassin »⁴¹³. Bien que le mode de calcul de ces dimensions ne soit pas évident à établir, en les comparant à celles du plan de Ta Prohm, on peut supposer qu'elles correspondaient à celles de la douve et des deux bassins en forme de U situés de part et d'autre de la troisième enceinte. Cœdès semble d'ailleurs avoir finalement considéré que *vāpi* désignait bien les douves car dans le passage parallèle, malheureusement lacunaire, de la stèle de fondation de Preah Khan (K. 908, st. CV ; 1113 *śaka*), il note que « la comparaison de ce texte avec celui de la stèle de Ta Prohm permet de supposer qu'il s'agit ici de douves » (1941, p. 294, n. 5). On signalera pourtant que lorsque la longueur des douves des fondations de Jayavarman VII est récapitulée à la stance CLV de la même inscription (24628 brasses), elles ne sont plus désignées par *vāpi*, mais comme des « bassins » (*dīrghikā*) « sur chaque côté », « pourtourants » (*samantatas*) (*ibid.*, p. 281, 298). Quoi qu'il en soit, on sait que les douves des temples, souvent parementées de degrés en grès ou latérite, n'avaient aucun caractère défensif. En dehors de leur rôle symbolique – elles représentent comme on le sait l'océan annulaire qui ceint le Jambudvīpa – leur destination était donc la même que celle des bassins.

⁴¹¹ À la stance XX de l'inscription K. 158, on notera l'utilisation d'un composé plus élaboré, débutant par quatre termes désignant l'eau : *kāvdakajalāśaya* (*ka-ab-daka-jala-āśaya* ; 925 *śaka* ; IC II, p. 101, 107, n. 9).

⁴¹² « Any pond (made by scattering or damming up earth), a large oblong pond, an oblong reservoir of water, tank, pool, lake... » (*MW*, s. v., p. 941).

⁴¹³ (K. 273, st. LXXIX ; 1108 *śaka* ; Cœdès 1906, p. 61, 77) :

ṣaṣaptatis tu vistāre vyāmā vāpitaṭākayoḥ
śataṃ sahasraṃ pañcāśad āyāmena tu piṇḍditāḥ ||

Enfin, certaines de ces pièces d'eau sont qualifiées de *tīrtha* (cf. p. 226, n. 410), ou en tout cas, sont mises en relation avec les eaux d'un *tīrtha*. Dans l'inscription K. 13, par exemple, il est dit qu'un bassin est fait pour le bain du dieu (*snāna-artham*, « pour les ablutions ») sur la plate-forme d'un mont purifié par l'eau d'un *tīrtha* (st. IX ; 546 *śaka* ; *ISC*, p. 35-37). *Tīrtha* peut désigner un « lieu de bain » ou un « gué », mais est en fait le plus souvent associé à des lieux de pèlerinage⁴¹⁴. Dans les *Āgama*, il désigne aussi précisément l'une des cérémonies qui composent la fête solennelle du temple (*mahotsava*), au cours de laquelle un substitut du dieu⁴¹⁵ est ondoyé et immergé dans l'eau du *tīrtha*, « un étang, une rivière ou l'océan selon le cas » (BHATT 1993-94, p. 80). L'usage de ce terme accentue alors peut-être le caractère sacré des installations qu'il désigne et insiste donc sur leur usage rituel.

Dans les parties khmères des inscriptions, *tīrtha* apparaît surtout comme anthroponyme, mais il est également ponctuellement utilisé pour qualifier des bassins⁴¹⁶. C'est en tout cas ainsi que Cœdès l'a interprété dans le composé sanskrit *tīrtha-udyāna*, « bain et parc », qui figure dans une énumération de biens donnés à un *līṅga* (K. 139 B, l. 9 ; 976 *śaka* ; *IC III*, p. 175).

Tatāka est également utilisé en khmer et est d'ailleurs conservé en toponymie moderne (POU 2004, s. v., p. 208). Il apparaît notamment à plusieurs reprises dans le composé *śilātātāka*, « un bassin en pierre », qui désigne manifestement un bassin parementé⁴¹⁷. Cependant, dans la majorité des cas, c'est le terme *travāṇi*, encore couramment utilisé en moderne, qui a la préférence des parties khmères des

⁴¹⁴ « a passage, way, road, ford, stairs for landing or for descent into a river, bathing-place, place of pilgrimage on the banks of sacred streams, piece of water... » *MW*, s. v.

⁴¹⁵ Il s'agit en général de l'arme de la divinité, *astrarāja* (BHATT 1993-94, p. 80). Dans le *Rauravāgama*, par exemple, c'est le trident, arme de Śiva, qui est ainsi immergé (Kp 18, 119-136a ; DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, tome I, p. 80-81). En contexte viṣṇuite, le déroulement de cette cérémonie est tout à fait comparable, et le substitut du dieu est alors le disque. Il semble toutefois que certains traités prévoient deux possibilités : l'immersion de l'image du dieu et du disque et celle du disque seul ; dans les deux cas, l'image est installée sur un socle sur les rives du bassin où elle est ondoyée avant que le substitut ne soit plongé dans le bassin (COLAS 1997, p. 326, n. 2).

⁴¹⁶ Dans l'inscription K. 258, Cœdès traduisait l'expression *vraḥ tīrtha śrī yaśodharataṭāka* par « les saintes rives du Śrī Yaśodharataṭāka (A, l. 82 ; *IC IV*, p. 182, 198). Cependant, il nous semble probable que *tīrtha* ne désigne pas les rives, mais qu'il s'agit plutôt d'« un saint *tīrtha* nommé Śrī Yaśodharataṭāka ». Cette expression serait donc un équivalent khmer du composé sanskrit *yaśodharataṭākākhyaṭīrtha* de la strophe LXVIII de l'inscription K. 290 citée précédemment (cf. p. 226, n. 410).

⁴¹⁷ Dans plusieurs occurrences ce composé n'est pas seulement descriptif : associé au nom de Yaśodharapura, il désigne probablement plus particulièrement le bassin parementé du palais royal d'Angkor Thom (par ex. K. 444 A, l. 11 ; 896 *śaka* ; *IC II*, p. 63 et POU 2004, s. v., p. 729).

inscriptions. L'inscription bilingue K. 254 met d'ailleurs en évidence l'équivalence *taṭāka/travāṇ* (st. XV et C, l. 12 ; 1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 185, 188, 190).

Le parallèle entre les parties khmères et sanskrites de ce texte a également permis à Cœdès de faire correspondre le sanskrit *vāpi* au khmer *'añcan* et l'a donc incité à proposer le sens de « douve » pour ce terme (*ibid.*, p. 188, n. 2). Contrairement au sanskrit, les douves ne sont peut-être pas le seul type particulier de pièces d'eau dont témoigne le vocabulaire khmer. Il est en effet possible que le terme *danle*, qui désigne d'une manière générale une « grande étendue d'eau : fleuve, lac, bassin, mer » (POU 2004, s. v., p. 245), soit utilisé pour qualifier des structures de grandes dimensions. Dans le cas de bassins de sanctuaires, on pourrait supposer que l'usage de ce terme n'était qu'une façon de rapprocher ces installations des mers et fleuves sacrés auxquels elles sont souvent assimilées⁴¹⁸. Cependant, trois des cinq occurrences dans lesquelles des *danle* sont explicitement associés à des temples laissent supposer que cet usage correspond à une certaine réalité⁴¹⁹. Le creusement (*jyak*) d'un *danle* est ainsi attesté dans les inscriptions K. 194 (A, l. 42, 47 et B, l. 6, 20 ; 1041 *śaka* ; Cœdès & Dupont 1943, p. 134) et K. 258 (A, l. 25, 25 et B, l. 21, 26 et C, l. 9 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 179-185), provenant respectivement de Samrong et de Phnom Sandak alors que des bassins de grandes dimensions sont justement signalés à l'est de ces sanctuaires (CISARK n° 1725 ; Cœdès & Dupont 1943, p. 148, n. 1 ; Parmentier 1939, p. 213-214). Enfin, dans l'inscription K. 873, *danle* est associé à Śrī Indreśvara. Comme le note Cœdès, il s'agit de la divinité principale de Bakong (K. 873, l. 14 ; 843 *śaka* ; IC V, p. 104), mais sachant le nombre de bassins axiaux et périphériques que comporte ce temple, cette indication, qui correspond à une limite de terrain, paraît bien imprécise. On peut alors se demander si ce *danle* de Śrī Indreśvara ne désigne pas plutôt le Baray de la région de Roluos, l'Indrataṭāka, « petite mer » artificielle de 3 × 0,8 km de côté.

Enfin, le dernier mot désignant des bassins de sanctuaires que nous ayons relevé est *saraḥ, saras* ; le contexte ne permet pas de déterminer si son emploi correspondait à une installation particulière. Quoi qu'il en soit, il est assez remarquable que ce terme

⁴¹⁸ À la stance XXII de l'inscription K. 278 par exemple : « (au moyen d')un barrage de la rivière, il fit (une pièce d'eau) vaste, très profonde [...] semblable à la mer » (1007 *śaka* ; ISC, p. 107, 116).

⁴¹⁹ Nous ne disposons pas d'éléments concernant les deux autres occurrences. La première apparaît dans l'inscription K. 754 (B, l. 7 ; 1230 *śaka* ; Cœdès 1936, p. 17), mais a été découverte avec d'autres pièces dans une pagode, dont rien ne prouve qu'elle corresponde à son lieu d'origine (CISARK, n° 1034). C'est également le cas de l'inscription K. 1051 (l. 6 ; 821 *śaka* ; NIC II-III, p. 91), qui a bien été retrouvée à proximité d'un bassin dans la région de Battambang, mais sans qu'il soit possible de relever de traces du temple en brique mentionné par l'inscription (CISARK n° 1976).

d'origine sanskrite n'apparaisse jamais, a priori, dans les parties sanskrites des inscriptions alors qu'il est régulièrement utilisé dans les parties khmères et est même conservé en moderne où il est employé « avec toujours une belle connotation » (POU 2004, s. v., p. 488).

Les bassins des temples n'ont été envisagés jusqu'ici que comme les lieux mêmes des ablutions des divinités. Cependant, d'après les traités de rituel, l'immersion complète du dieu, ou d'une image de substitution, n'a lieu qu'à des occasions très particulières.

En premier lieu, l'une des cérémonies précédant l'installation d'une nouvelle image consiste bien à immerger le dieu dans l'eau d'un bassin ou d'une rivière, mais ce séjour dans l'eau, qui peut durer plusieurs jours, n'est pas un bain à proprement parler. Gérard Colas note que l'objectif est d'imprégner l'objet des vertus bénéfiques de cette eau (COLAS 1986, p. 90, n. 9). Si le bain proprement dit de l'image est bien prévu au cours de cette cérémonie, c'est avant et après cette immersion : selon les *āgama*, l'image est en effet précédemment « lavée aux cinq produits de la vache (*pañcagavya*), lustrée avec les huit terres et rincée à l'eau pure », et elle est « conduite au pavillon pour le bain » à l'issue du séjour dans l'eau (BARAZET-BILLORET 1993-94, p. 46-47). Enfin, si le dieu est encore une fois immergé dans ce pavillon, c'est dans une « fosse » ou une « cuve » (*śvabhra*) installée à cette occasion, et non dans le bassin du temple.

Ainsi, la seule circonstance au cours de laquelle l'image du dieu – ou plus exactement une image de substitution – peut être immergée dans ces bassins est la cérémonie du *tīrtha* des fêtes solennelles, que nous avons déjà évoquée. En dehors de cette occasion, le bain du dieu consiste donc en des ondoiements de la divinité, qui ont lieu le plus souvent dans la *cella* et ponctuellement, selon certaines traditions, dans des pavillons⁴²⁰.

En dehors d'accueillir les ablutions des fidèles et des officiants, la destination principale des bassins est donc de servir de réservoir permettant de pourvoir aux besoins en eau du temple, qu'ils soient sacrés ou profanes. Dans le cas du rituel du bain, l'eau devait alors être régulièrement acheminée jusqu'à la salle de culte.

⁴²⁰ Lors des bains solennels, les vases sont souvent conduits jusqu'à la salle de culte pour procéder à l'ondoiement, mais certaines traditions préconisent apparemment de conduire l'image jusqu'au pavillon où les vases sont préparés et de l'installer dans un bassin prévu pour l'ondoyer (COLAS, 1997, p. 342).

II.2.1.2. Réservoirs intermédiaires

Étant donné les quantités relativement importantes d'eau nécessaire au culte, on peut supposer que des réserves intermédiaires étaient alors disponibles, au moins dans les plus grands sanctuaires. On a proposé par ailleurs de voir de telles réserves d'eau dans les vases de grandes dimensions, comme celui qui porte l'inscription K. 1218 (cf. p. 593-598 et ill. 244, p. CXXV). Étant donné sa contenance importante – 60 litres – on imagine mal à quel autre usage il pourrait être dédié, en particulier s'il s'agissait bien d'un accessoire de culte proprement dit. Si notre hypothèse est exacte, ces objets n'étaient sans doute pas nécessairement en métal. On sait que des vases en céramique de ce type sont connus (ill. 245, p. CXXVI), et l'on peut également imaginer des jarres de plus grande taille, comparables à celles qui sont aujourd'hui utilisées comme réserves dans les maisons khmères.

Il faut signaler ici que lors de son étude des bâtiments cruciformes Sud-Est et Sud-Ouest de Beng Mealea (ill. 95, p. XLVII), Jean de Mecquenem avait été conduit à une réflexion équivalente. Constatant qu'un caniveau courait le long des murs externes des salles latérales Nord et Sud de ces bâtiments et que ce conduit était relié à des gargouilles en forme de *makara* permettant d'évacuer l'eau, il avait supposé que ces annexes étaient destinées à des ablutions rituelles obligatoires pour qui souhaitait entrer dans le temple (1913, p. 8-9, 11-12). La destination exacte de ces bâtiments est certainement discutable et l'on pourrait notamment penser qu'ils abritaient des galeries à images. Cependant, en attendant que ce type de bâtiment soit étudié de façon plus complète, il faut reconnaître que les infrastructures signalées impliquent que ces salles accueilleraient d'importants ondolements, en particulier si l'on considère que la présence de gargouilles extérieures est exceptionnelle dans les bâtiments de cette époque⁴²¹.

De Mecquenem supposait, à juste titre, que l'eau utilisée était puisée dans les bassins situés à proximité. Notant la nécessité d'en stocker des quantités relativement importantes dans ces annexes, il avait alors signalé que de nombreux tessons de céramiques vernissées « semblables à celles des vastes cuves fabriquées à Kompoñ Chnañ » y avaient été retrouvés, et supposait qu'elles servaient de réserves d'eau pour

⁴²¹ Un bâtiment de forme équivalente – et dont la destination est aussi incertaine – doit être signalé à Chao Srei Vibol (IK 564). Situé au sud-ouest et en contrebas de la colline où est implanté le sanctuaire, il comporte également plusieurs gargouilles extérieures le long de la salle Sud (ill. 96, p. XLVII).

les ablutions. On peut en effet supposer que la majorité des sanctuaires adoptaient cette solution pour conserver l'eau des ablutions du dieu à proximité des salles de culte.

A priori, aucun terme dans les inscriptions ne vient confirmer la présence dans les temples de tels « vases-réserves », mais si notre hypothèse est exacte, on peut penser qu'ils étaient désignés par des termes généraux tels que *bhājana*. Il faut néanmoins évoquer ici la stance XXVII de l'inscription K. 278, qui rapporte le don, à Śiva, d'un « très solide réservoir (pour l'eau) des ablutions » : *snavānām ādhāraṇan dṛḍhatamañ* (1007 *śaka* ; *ISC*, p. 108, 117). Le sanskrit *ādhāraṇa* signifie « prenant, portant, supportant » ; selon l'interprétation de Barth, il est utilisé ici comme un équivalent d'*ādhāra*, qui désigne généralement « un support, une base », mais aussi plus spécifiquement « un vase, un bassin à eau au pied d'un arbre, un réservoir, un bassin » (*MW*, s. v., p. 139).

On pourrait penser qu'en tant que support pour le bain, cet *ādhāraṇa* correspondait à la partie supérieure du piédestal, généralement creusée afin de recueillir les eaux des ablutions. Cependant, le fait que le piédestal soit déjà évoqué à la stance XXVI de la même inscription par le composé *padmāsana*, « base en forme de lotus » incite à écarter cette hypothèse (1007 *śaka* ; *ISC*, p. 108, 116). De même, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'un « bassin pour le bain », le don d'un *taṭāka* étant lui aussi déjà rapporté à la stance XXI.

Ādhāraṇa désigne donc peut-être l'une des réserves d'eau intermédiaires dont nous avons supposé l'existence. La qualification de « très solide » peut sembler inappropriée pour désigner des vases, même métalliques, et l'on doit alors songer à un autre type d'installation. Une hypothèse serait alors d'identifier ce « réservoir » aux cuves retrouvées dans plusieurs grands sanctuaires angkoriens. Une quinzaine d'exemples en ont été inventoriés par George Coëdès (1940, p. 315-317). Il s'agit de cuves parallélépipédiques creusées dans des monolithes de grès, dont la longueur est comprise entre 0,64 m et 1,55 m, la largeur entre 0,41 m et 1 m et la hauteur entre 0,29 m et 0,82 m ; à une exception près, elles comportent toutes un trou d'écoulement dans la partie inférieure, parfois décoré d'une tête de Rāhu ou de Kīrtimukha⁴²². Deux d'entre elles, au moins, étaient munies de couvercles, dont l'un est conservé ; il provient

⁴²² Considérant que les représentations de Rāhu connues dans les frises de neuf divinités ne sont jamais léontocéphales, Boisselier privilégie l'hypothèse d'un Siṃhamukha ou d'un Kīrtimukha (1966, p. 217).

de Banteay Samré et est percé d'un trou au centre (ill. 98, p. XLVIII)⁴²³. Ces cuves n'ont malheureusement pas été retrouvées en place en dehors, peut-être, de celles du Phnom Bakheng et d'Angkor Vat, mises au jour au cours du dégagement des tours centrales de ces deux temples⁴²⁴.

George Cœdès supposait qu'il s'agissait de sarcophages⁴²⁵, considérant qu'il était improbable que des cuves à eau lustrale aient été transportées dans les chapelles centrales de ces temples (CÆDÈS 1940, p. 318). Nous ne pouvons pas infirmer définitivement cette identification. Cependant, l'argument de Cœdès ne nous semble pas convaincant, la présence de réserves d'eau « intermédiaires » n'ayant de sens, au contraire, qu'à proximité de la divinité.

Cette hypothèse reste très incertaine, et l'on verra d'ailleurs plus bas qu'une autre tâche pourrait être attribuée à ces cuves. Cependant, un dernier exemple assez particulier, la cuve monolithique en grès du temple de Prei Monti, invite effectivement à associer ces objets, sinon à des réserves, en tout cas à des questions d'ondoiements en règle générale. Cœdès n'avait pas pu la prendre en compte dans son inventaire ; elle était en effet alors détruite et ne fut reconstruite par Maurice Glaize qu'en 1944 (MAFKATA 2007, p. 8)⁴²⁶. De très grande taille (2,95 × 2,12 × 1,63 m), elle est évasée, légèrement concave à l'extérieur et pourvue de cinq gradins étroits à l'intérieur ; elle ne possédait probablement pas de couvercle (ill. 99 et 100, p. XLIX). Elle comportait elle aussi un trou d'évacuation, placé sur le petit côté oriental (MAFKATA 2007, p. 11). L'ornementation extérieure de cet orifice est malheureusement aujourd'hui brisée, mais

⁴²³ Selon Cœdès, la partie supérieure des cuves étant souvent usée par l'aiguisage de lames, la présence d'un couvercle peut être inférée dans un autre exemple provenant du Prasat 64 d'Angkor Thom, car son « bord supérieur présente une feuillure très nette » (CÆDÈS 1940, p. 318).

⁴²⁴ Les autres cuves proviennent du Bayon, du Preah Nok, du Phiméanakas, de Tep Pranam, du Prasat 64 (secteur Sud-Est d'Angkor Thom), du Preah Khan, du Ta Prom, de Banteay Samré, et du Vat Damnak. Boisselier évoque la découverte d'une vingtaine d'exemples de ces cuves. On pourra ajouter celle qui a été retrouvée dans la troisième enceinte de Beng Mealea, près de la bibliothèque Nord-Est (ill. 97, p. XLVIII). On notera que le peu qui est conservé de la partie supérieure de la cuve n'est pas érodé, et ne présente pas de feuillure ; la présence d'un couvercle était donc sans doute facultative.

⁴²⁵ Selon l'interprétation de Cœdès, les cuves étaient destinées soit à la dessiccation de cadavres soit à la conservation de cadavres décharnés. Dans le premier cas, le trou d'évacuation était « prévu soit pour la sortie des gaz, soit pour l'insertion d'un fil de coton ou d'étoffe blanche qui, dans les rites funéraires actuels, établit une communication magique entre le mort et les vivants » ; dans le deuxième cas, « le trou percé dans le couvercle et la rigole d'écoulement permettaient de procéder à l'ablution périodique des restes mortels » (CÆDÈS 1940, p. 334). Si notre hypothèse est exacte, ces réserves étaient alimentées par l'orifice du couvercle et les trous d'évacuation étaient alors destinés à puiser l'eau en fonction des nécessités culturelles, ou peut-être tout simplement à les purger périodiquement.

⁴²⁶ Le sondage 6000 de la campagne de fouille 2007 de la MAFKATA a permis d'établir qu'elle était installée sur une plate-forme en latérite dans la deuxième enceinte du temple, au nord-est.

Boisselier notait qu'il était orné d'« une tête de monstre », et l'on peut donc supposer ce décor comparable à celui des orifices des autres cuves. Le décor de cette cuve est particulièrement intéressant : le bandeau supérieur est en effet orné d'une frise de lotus bleus alternant avec des représentations de femmes – ou de divinités féminines – sous arcatures. Celles-ci tiennent des aiguères en hauteur, et sont vraisemblablement prêtes à procéder à un ondolement (ill. 101, p. L). Comme le souligne Boisselier, la destination de cette cuve n'est peut-être pas la même que celle des précédentes, étant donné la différence de taille et de forme. Plus qu'une simple réserve, elle accueillait peut-être elle-même des bains d'eau lustrale, comme il le supposait (1966, p. 218-219). Pourtant, si cette cuve se place clairement dans un contexte de bain, la parenté qu'elle présente avec les autres modèles invite à les associer également à ce contexte et donc à infirmer l'hypothèse funéraire de Cœdès.

II.2.1.3. Bâtiments annexes

Réserves

Les traités de rituel ou de construction indiens signalent plusieurs bâtiments liés au rituel du bain. La *Marīcisamhitā*, par exemple, préconise la fondation de « réserves pour les eaux du bain et autres matières » (*snānodakādidravya-sañcayasthāna*), au nombre desquelles une « réserve pour les fleurs, les eaux de bains et les eaux à boire » (*snānodakapānīyapuspasañcayasthāna* ; 12.1.2 ; COLAS 1986, p. 146)⁴²⁷.

Étant donné la quantité de denrées requises par les différentes étapes du culte quotidien, il est évident que les sanctuaires khmers disposaient de lieux destinés à les entreposer. À ce titre, le rituel du bain est un bon exemple, compte tenu de la variété de produits utilisés, notamment pour la préparation des différentes eaux. Bien que rien, dans les inscriptions, ne permette d'affirmer que certains de ces entrepôts étaient spécifiquement affectés aux ingrédients du bain, cette étude est l'occasion de s'interroger plus généralement sur la mention de ce type d'infrastructure dans les inscriptions du Cambodge ancien.

⁴²⁷ Ce type de dépendance est également envisagé dans les sanctuaires śivaïtes ; Bruno Dagens signale par exemple que, dans les *āgama*, un « emplacement pour les eaux du bain » est prévu dans les temples, aux côtés d'autres bâtiments abritant les denrées nécessaires à la *pūjā* (DAGENS 1977, p. 112).

Le premier terme qui vienne alors à l'esprit est le khmer *glān/glān*, « entrepôt, magasin, trésor » (POU 2004, s. v., p. 143), dont la forme moderne, *ghlāmñ*, est célèbre pour désigner les deux bâtiments qui font face au palais royal d'Angkor Thom (Kleang Nord et Sud). Cependant, bien que de nombreuses occurrences de ce terme figurent dans l'épigraphie khmère, les magasins en question ne peuvent pas, le plus souvent, être liés à des sanctuaires avec certitude. Ils apparaissent pour l'essentiel dans des noms de fonctions, en particulier celle de *khloñ glān*, « chef des magasins » et, plus rarement, de *taṃmrvac glān*, « inspecteur des magasins ». Les circonstances dans lesquelles ces fonctions sont évoquées – des listes de témoins d'audiences de l'assemblée royale (par ex. K. 1229 b, l. 12 ; 901 *śaka* ; cf. p. 566-571), ou de protagonistes de transactions (par ex. K. 158 N, l. 18 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 103, 110) – ne permettent pas, en général, d'établir dans quel contexte et à quelles tâches ces dignitaires étaient employés.

Pourtant, le fait qu'ils apparaissent aux côtés de fonctionnaires royaux, incite plutôt à les rattacher à des structures civiles, d'autant que les *khloñ glān* étaient apparemment répartis en quatre catégories comme beaucoup de fonctionnaires de l'administration royale⁴²⁸. Cette hypothèse est confirmée par l'inscription bilingue K. 782 : Sachchidanand Sahai a en effet noté que ce texte permet de faire correspondre le sanskrit *rājakośa* au khmer *glān*. Dans ce cas au moins, *glān* désignerait « les magasins royaux, le trésor royal » et *khloñ glān* ceux qui en avaient la charge (K. 782 S, st. X et N, l. 10-11 ; IC I, p. 223-226 ; SAHAI 1970, p. 113-114).

Bien que *glān* désigne précisément des « entrepôts » en khmer moderne (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 496), et donc des lieux de stockage proprement dit, il nous semble qu'il correspond plus exactement à la « trésorerie royale » et donc aux « biens » eux-mêmes dans ce contexte. En effet, il est vraisemblable que ces « chefs des magasins royaux », qui portent souvent des titres élevés, avaient la responsabilité de la gestion et de la protection des biens du roi plutôt que celle des entrepôts⁴²⁹. Cœdès avait d'ailleurs noté l'équivalence entre *khloñ glān* et le composé sanskrit *dhaneśa* « le maître des biens » (*dhana-īśa*, K. 669 B, l. 15 et st. LIV ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170,

⁴²⁸ Cf. par exemple [*khloñ*] *glān nā triṇī* et *khloñ glān nā catvarī* (de troisième et de quatrième catégorie) dans l'inscription K. 263 D (l. 61, 62 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

⁴²⁹ On notera qu'ils pouvaient également assumer d'autres missions : Sahai rappelle par exemple que deux d'entre eux sont chargés de l'instruction d'un procès dans l'inscription K. 262 S, l. 21-22 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 112, 116). Ces missions pouvaient également concerner l'administration de sanctuaires, puisque l'un d'entre eux est chargé par le roi de réunir le personnel (*gaṇa*) de deux temples dans l'inscription K. 99 (S, l. 4 ; 851 *śaka* ; IC VI, p. 108, 111).

183-184, n. 21), ce qui invite à assimiler *glān* à *dhana* et donc aux « biens [du roi] », plutôt qu’aux entrepôts destinés à les conserver.

Quoi qu’il en soit, les temples devaient disposer de structures équivalentes pour administrer et entreposer leurs biens. En effet, on relève la fonction de *cmām glān*, généralement traduite par « gardien du (des) magasin(s) », dans trois listes énumérant clairement des membres du personnel du dieu⁴³⁰. Là encore, il est nécessaire de s’intéresser au sens que prenait *glān* dans ces textes. En effet, dans l’inscription K. 505 (l. 18 ; 561 *śaka* ; IC V, p. 24), l’en-tête *glān vihār*, « trésor du Vihāra », précède une liste de biens du dieu ; *glān* y est donc encore une fois utilisé pour désigner les « biens [du dieu] », et donc comme substitut de *dravya*, plutôt que dans le sens d’« entrepôt ». Cette inscription étant préangkorienne, on pourrait penser qu’il s’agit là d’un usage ancien et que le sens de *glān* s’était étendu au bâtiment durant la période angkorienne. Une autre hypothèse, et la plus vraisemblable, serait de supposer que *glān* désignait à la fois le contenant et le contenu, comme c’est le cas du terme « trésor » en français. Une dernière occurrence relevée dans l’inscription K. 207 semble pourtant contredire ces deux suppositions. Il y est en effet rapporté qu’une motte de terre offerte au dieu est placée dans les *vraḥ kralā glān pratipakṣa* (S, l. 66 ; 964 *śaka* ; IC III, p. 19). Cœdès avait interprété *vraḥ kralā glān* comme « la sainte aire du magasin », et simplifiait l’expression complète par « saints magasins de chaque quinzaine » dans sa traduction (*ibid.*, p. 24, n. 2). Cette interprétation est possible, mais si *glān* désigne vraiment un bâtiment dans l’expression *cmām glān*, alors on peut se demander pourquoi les magasins ne sont pas simplement désignés par *glān* ou *vraḥ glān* dans l’inscription K. 207. Il nous paraît alors plus satisfaisant d’attribuer à *vraḥ kralā* le sens de « sainte salle », sens que prend *kralā* dans plusieurs expressions équivalentes⁴³¹. Dans ce cas, *glān* ne semble pas correspondre à un bâtiment, et *vraḥ kralā glān pratipakṣa* désignerait donc les « saintes salles du “trésor” de chaque quinzaine ».

Ainsi, *vraḥ kralā glān* est la seule expression khmère désignant précisément les entrepôts, en tant que dépendances de temples, dont nous cherchions témoignage. Il faut reconnaître que la traduction « trésor » n’est pas idéale, car elle ne reflète pas la variété de biens que devaient receler ces réserves. On aurait en effet tort de penser, comme

⁴³⁰ K. 99 S (l. 13 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 109, 112) ; K. 684 (l. 17 ; IX-X^e *śaka* ; IC IV, p. 106-107) ; K. 391 O (l. 21 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 298-299).

⁴³¹ Notamment *vraḥ kralā arcanna*, « la sainte salle de culte », expression qu’on relève par exemple dans l’inscription K. 175 S (l. 6 ; IX^e *śaka* ; IC VI, 177).

Cœdès dans son analyse de l'inscription K. 207, que ces bâtiments étaient réservés « aux ustensiles de culte et aux objets précieux » (*ibid.*). Non seulement cet « inventaire » doit être étendu aux réserves de denrées nécessaires au culte, mais il doit peut-être même s'y limiter⁴³². En effet, si les denrées, comme les serviteurs, sont régulièrement répartis par quinzaine dans les donations, ce n'est, à notre connaissance, jamais le cas des ustensiles de culte. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'ils étaient dispersés dans deux entrepôts différents. En outre, le fait de considérer que les objets précieux n'y étaient pas conservés expliquerait la distinction entre « surveiller l'or et l'argent » (*trvac mās prāk*) et « garder le(s) *glān* » (*cām glān*), deux tâches distinctes attribuées à un serviteur du dieu dans l'inscription K. 391 O (l. 21 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 298-299)⁴³³.

Étant donné les proportions que devaient prendre ces réserves de denrées dans les grands sanctuaires de l'époque angkoriennne, on peut s'étonner que la fonction de *cmām glān* n'apparaisse pas dans des listes de serviteurs aussi détaillées que celles de Lolei (815 *śaka* ; cf. p. 467-469) ou de Preah Kô (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 30-60). En étudiant le personnel « spécialisé » de ces deux sanctuaires, on relève six types de gardiens communs aux deux listes : *cmām pjuh*, *cmām mās prak*, *cmām kanloñ*, *cmām dvār*, *cmām śālā* et *cmām vraḥ vleñ*. Les trois dernières de ces fonctions, « gardiens de portes », « gardiens de la *śālā* » et « gardiens du Feu sacré », ne concernent manifestement pas les réserves que nous recherchons. Par ailleurs, on a déjà dit que dans l'inscription K. 391 O, un serviteur avait à la fois la charge de « surveiller l'or et l'argent » et de « garder le(s) *glān* », mais il faut ajouter qu'il devait également « surveiller le *pjuh*⁴³⁴ » (*cām pjuh* ; l. 21 ; IC VI, p. 298-299). Si un équivalent des *cmām glān* figure dans ces listes, il faut alors supposer qu'il s'agit du « gardien de *kanloñ* », ce qui éclairerait peut-être le sens de ce terme problématique. L'un des sens possibles proposé par Saveros Pou pour *kanloñ* est « trésor ». Si notre hypothèse est

⁴³² SAHAI avait d'ailleurs remarqué que, dans le cas de la trésorerie royale, ces magasins « disposaient non seulement d'or et de pierreries [...], mais aussi de denrées multiples : miel, cire, beurre fondu, sucre, épices, camphre... » (1970, p. 114).

⁴³³ On rappellera que le terme *dravyāśrama* pourrait également avoir désigné le « magasin des objets précieux, le trésor ». Cependant, il n'apparaît qu'une fois dans l'épigraphie comme en-tête d'une liste de biens (K. 366 b, l. 22 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 294, n. 4).

⁴³⁴ À notre connaissance, ce terme n'a pas encore été identifié (IC VI, p. 299, n. 2 ; POU 2004, s. v., p. 320).

exacte, *kanloñ* pourrait alors désigner les réserves de produits nécessaires au culte du dieu, en tout cas dans les inscriptions de Lolei et de Preah Kô.

Enfin, il est difficile d'établir quels espaces étaient concrètement consacrés aux entrepôts dans les temples. Le fait qu'ils soient répartis par quinzaine dans l'inscription K. 207 avait amené Cœdès à supposer que ces réserves correspondaient « à ces deux édifices annexes des temples que nous appelons bibliothèques » (*IC III*, p. 24, n. 2). Cette hypothèse nous paraît cependant très douteuse : outre le fait que la majorité des temples ne comportaient qu'une « bibliothèque » au sud-est, on sait que ces annexes étaient le plus souvent des salles de culte. Dans les plus grands sanctuaires, les bâtiments annexes ne manquent pas pour assumer ce rôle⁴³⁵, mais il faut garder à l'esprit que, dans les temples plus modestes au moins, ce type d'infrastructure était probablement en matériau léger, et que leur lieu d'implantation et leur plan ne pourront être précisés que par des fouilles.

Nous sommes conscient que la question des entrepôts nous a conduit à des développements assez éloignés de celle du bain du dieu proprement dit. Cependant, il nous semble que l'exemple des « réserves pour les eaux du bain et autres matières » illustre bien l'intérêt de connaître le fonctionnement du culte indien, et les installations qu'il impose, afin d'orienter les recherches archéologiques et de ne rien négliger dans l'étude du plan des sanctuaires du Cambodge ancien.

Pavillons à ablutions

La même réflexion s'applique pour un autre type d'infrastructure dont les traités de rituel mentionnent la présence : les « pavillons à ablutions (*snapanāgāra*, *snapanamaṇḍapa* ; par ex. : *Marīcisamhitā* 11.3.2, 12.1.2, COLAS 1986, p. 143, 146 ou *Mayamata* 65, 72b-73, DAGENS 1970, p. 548, 636). On a déjà dit qu'en dehors d'occasions particulières, le bain de la divinité prenait place dans la *cella*, et il faut donc brièvement présenter ici la destination de ces bâtiments.

Bruno Dagens distingue deux types de pavillons du bain, correspondant à deux cérémonies différentes. Le *snapanamaṇḍapa*, en premier lieu, est un pavillon destiné à

⁴³⁵ À commencer par le bâtiment hypostyle implanté dans le quart Nord-Est de la troisième enceinte de Preah Khan, que Claude Jacques a proposé d'identifier au grenier à riz mentionné dans la stèle de fondation de ce temple (cité dans MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 58, n. 72 ; cette hypothèse est séduisante, mais reste incertaine).

accueillir le diagramme sur lequel sont disposés les vases dans le cadre des bains solennels (DAGENS 1977, p. 95). À moins de supposer une construction en matériaux légers dont on retrouvera peut-être la trace, aucun pavillon comparable à ceux qui sont décrits dans ces textes n'a pu être mis en évidence au Cambodge. Cependant, la présence de ce premier bâtiment est apparemment facultative, le seul impératif étant que le diagramme sur lequel les vases sont disposés soit établi en face du sanctuaire.

Le second pavillon du bain évoqué par Dagens, *snānamaṇḍapa*, est lié à l'installation de la divinité (DAGENS 1977, p. 94). On a déjà signalé qu'à l'issue d'un séjour dans l'eau, les divinités sont conduites dans un pavillon afin d'y être baignées dans une fosse et ondoquées de différents liquides bienfaisants. Bien que les traités, toutes confessions confondues, s'entendent à évoquer cette cérémonie, nous n'avons pas de preuve que cette prescription était respectée au Cambodge. Cependant, nous avons tout lieu de le supposer, tant les auteurs des inscriptions insistent régulièrement sur le fait que les divinités étaient installées (*sthāpita samsthāpita*) conformément à la règle (*vidhina*)⁴³⁶.

Selon Marie Luce Barazet-Billoret, la présence d'un tel bâtiment n'est toutefois pas indispensable, la cérémonie pouvant se dérouler dans tout pavillon – le principal ou celui de l'ouverture des yeux – où une fosse pour le bain aura été creusée (1993-94, p. 47). De plus, il semble que ces pavillons étaient dans certains cas des installations ponctuelles, probablement en matériau périssable⁴³⁷, et l'on peut même penser que seuls les plus grands sanctuaires pouvaient se permettre de disposer de structures pérennes spécifiquement dédiées aux ablutions.

Si cette cérémonie du bain de l'installation doit être identifiée au Cambodge, le seul élément dont on puisse espérer retrouver un témoignage archéologique est l'« autel » ou « plate-forme à ablutions », *snānavedi*, installé au centre de ce pavillon et qui, selon l'*Ajitāgama*, supporte une cuve pourvue d'un conduit d'évacuation. Cette forme varie cependant d'un traité à l'autre, puisque selon le *Rauravāgama*, il s'agit d'un simple édicule comportant une fosse carrée entourée de trois levées et percée au nord

⁴³⁶ Par exemple dans les inscriptions K. 440 (st. XXXIII ; VI^e śaka ; IC IV, p. 8, 11) ou K. 176 (st. I ; 996 śaka ; IC V, p. 275, 276).

⁴³⁷ Dans le *Rauravāgama*, par exemple, alors qu'un pavillon spécifique pour le bain (*snapanamaṇḍapa*) est cité dans le cas de l'installation des *kṣetrapāla* (Kp 51.27 ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 347), pour les installations du liṅga et du piédestal, il est juste précisé qu'un « pavillon » non qualifié (*maṇḍapa*) doit être installé pour ces occasions et qu'une « fosse pour le bain » (*snānaśvabhra*) doit y être creusée ou qu'un « autel pour le bain »⁴³⁷ (*snānavedi*) doit y être disposé (Kp 28.34, 29.11 ; *ibid.*, p. 145, 155).

par un conduit (DAGENS 1977, p. 94)⁴³⁸. Quoi qu'il en soit, on ignore la forme que pouvait prendre cette cuvette dans les sanctuaires du Cambodge et l'on ne peut alors qu'espérer qu'une structure concordant avec les descriptions des traités sera un jour mise en évidence.

En matériaux légers ou non, l'existence de telles dépendances liées au rite du bain reste donc hypothétique, et l'épigraphie ne nous est, cette fois, d'aucun secours. Le seul bâtiment dont le nom aurait pu désigner ce pavillon apparaît dans l'expression khmère *bhāgavata paṃre vraḥ kralā sroṇ*, « *bhāgavata* serviteur de la sainte salle de bain », fonction qui apparaît à plusieurs reprises dans les inscriptions K. 598 (B, l. 18, 46, 52 ; 928 *śaka* ; NIC II-III, p. 232-233), et K. 989 (B, l. 12, 21, 26 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 176, 183-184). Saveros Pou a noté que cette salle des ablutions peut « se rapporter au roi ou aux effigies divines », mais le fait que ce service soit confié à des *bhāgavata* – a priori des religieux sectateurs de Viṣṇu – la fait pencher en faveur de la seconde hypothèse. Naturellement, il serait tentant d'identifier ces « serviteurs » comme des officiants spécialisés, affectés au rituel du bain. Cependant, cette conclusion ne nous paraît pas évidente pour plusieurs raisons :

En premier lieu, en dehors de leur statut de *bhāgavata*, rien ne permet d'affirmer qu'ils étaient attachés à un temple⁴³⁹, et le fait que l'un d'entre eux cumule cette fonction avec celle de chapelain du roi (K. 598 B, l. 52 ; IC II-III, p. 237) invite plutôt à supposer qu'ils appartenaient à l'entourage du souverain. Par ailleurs, il est également précisé dans l'inscription K. 989 que l'un de ces serviteurs était chargé du « saint rasoir » et un tel ustensile n'apparaît jamais, à notre connaissance, dans le cadre du bain du dieu, (*bhāgavata paṃre vraḥ kralā sroṇ paṃre vraḥ kṣora* ; B, l. 21 ; IC VII, p. 176, 183-184). Ainsi, il nous paraît donc plus vraisemblable de supposer que cette salle des ablutions était destinée à l'usage du roi, ou éventuellement à celui de religieux de son entourage, plutôt qu'à celui du dieu et ce, bien que l'on ne puisse expliquer le statut de *bhāgavata* des serviteurs qui lui étaient affectés.

⁴³⁸ Les enseignements des traités viṣṇuïtes sont encore une fois assez proches de ceux des *āgama* ; selon Gérard Colas, la *Marīcisamhitā* précise que « la plate-forme à ablutions (*snānavedi*) comporte une cuvette (*śvabhra*) entourée de deux levées (*dvivedisahita*) ; un canal pour l'écoulement de l'eau (*vārimārga*) est disposé sur le côté Nord de la cuvette » (COLAS 1986, p. 91).

⁴³⁹ Dans le premier cas, il s'agit de dignitaires chargés d'une mission par le roi dans le cadre d'une assemblée royale et dans le deuxième de la fonction de plusieurs membres d'une lignée de dignitaires.

II.2.1.4. L'évacuation des eaux lustrales

L'ondolement de la divinité dans la *cella* impose naturellement de prévoir un moyen d'évacuer les différents liquides, à l'issue ou au cours même de la cérémonie. Dans un premier temps, la forme même des piédestaux assure la collection et l'écoulement des eaux lustrales. Le *Mayamata*, par exemple, insiste sur le fait que la partie supérieure du piédestal doit être creusée et comporter une margelle. Il est également prescrit que le fond de la cuve à ablutions ainsi obtenue doit former une pente croissante vers le *līṅga* installé au centre afin de faciliter l'écoulement vers un bec d'évacuation (*nāla*, *nālika*) placé au milieu du « côté gauche »⁴⁴⁰ (*Mayamata* XXXIV.32-37 ; DAGENS 1976, p. 336-337). Un ou plusieurs traités équivalents ont manifestement été scrupuleusement suivis par les khmers, tant les piédestaux khmers sont proches de leurs modèles indiens⁴⁴¹.

Toutefois, cette cuve à ablutions – souvent qualifiée de *snānadroṇī* – ne suffit pas : si l'on souhaite éviter d'inonder la salle de culte, les liquides doivent être collectés ou canalisés vers l'extérieur. *L'Ajitāgama* ne prévoit pas de les récupérer, mais prescrit simplement d'incliner le sol de la salle de culte du sud vers le nord afin d'acheminer les eaux lustrales vers un conduit creusé dans le mur du sanctuaire. Elles sont ensuite évacuées à l'extérieur de la tour par une gargouille souvent désignée, comme le bec du piédestal, par le sanskrit *nāla* (DAGENS 1977, p. 71, 72). On notera que l'*Agnipurāṇa* désigne cette gargouille par le terme *praṇāla* et l'assimile à l'organe urinaire du temple (*pāyūpastha*) (DAGENS 1996, p. 362, 378). Ce dispositif, souvent complété d'une rigole creusée dans le sol de la *cella* peut généralement être observé dans les temples en Inde (cf. p. 247, n. 449).

En plus de répondre à un évident impératif pratique, cette évacuation a une raison rituelle. D'une manière générale les restes des sacrifices, fleurs, reliefs de repas, liquides, etc., prennent un caractère néfaste, dangereux⁴⁴². Il est donc nécessaire d'évacuer les eaux lustrales en dehors du sanctuaire.

⁴⁴⁰ Et donc au nord lorsque la divinité est tournée vers l'est, ce qui est le plus souvent le cas, au Cambodge comme en Inde.

⁴⁴¹ Pour une description des différentes formes de piédestaux adoptées au Cambodge, voir BOISSELIER 1966, p. 210-215.

⁴⁴² Dans le culte śivaïte en Inde, ces « restes » sont présentés au dieu Canda dans le but d'« effacer la

Un aménagement équivalent est connu au Cambodge, mais son usage est essentiellement attesté au cours de la période préangkorienne. Lorsque c'est le cas, contrairement aux exemples indiens évoqués, les eaux ne s'écoulaient pas directement sur le sol de la *cella*, mais dans un petit bassin placé sous le bec du piédestal, prolongé par un canal encastré dans le mur (ill. 102, p. L). La gargouille placée à l'extérieur prenait souvent la forme de têtes de monstres, des *makara* en règle générale, dont de nombreux exemples sont connus (BOISSELIER 1966, p. 216 ; ill. 103, p. LI).

Ce dispositif n'est pas systématiquement utilisé au cours de la période préangkorienne, mais reste assez fréquent, en particulier dans les temples de Sambor Prei Kuk. En revanche, son usage est abandonné au cours de la période angkorienne. Selon Jean Boisselier, cette rupture se constate à partir du style Preah Kô (*ibid.*, p. 217), mais on peut même penser que ce changement débute déjà au cours du siècle précédent car l'installation de canaux est déjà très rare dans les monuments du Phnom Kulen attribuables au début du IX^e siècle de notre ère.

Il faut pourtant signaler ici quelques exceptions adoptant ce dispositif à l'époque angkorienne. Le premier cas particulier est celui des bâtiments cruciformes que nous avons déjà évoqués à Beng Mealea et Chao Srei Vibol (cf. p. 231). Nous ne nous attarderons pas sur ces exemples dont la destination est encore incertaine, mais la présence d'un tel dispositif témoigne d'un impératif pratique : la présence de liquides en quantités inhabituelles imposait vraisemblablement aux bâtisseurs de faciliter leur écoulement.

Trois autres exceptions angkoriennes localisées à Koh Ker, et attribuables au premier quart du X^e siècle de notre ère, répondent probablement au même impératif. Il s'agit de trois sanctuaires carrés en grès de plus de 10 m de côté, les Prasat Andong Kuk, Balang et Thnoeng⁴⁴³, qui abritent des *liṅga* dont la monumentalité est bien dans l'esprit des autres entreprises de Jayavarman IV à Koh Ker (ill. 104, p. LI). Les piédestaux occupent l'essentiel de la *cella* et leurs becs d'évacuation rejoignent la paroi au niveau d'un percement permettant l'écoulement des eaux lustrales (ill. 105, p. LII). À l'extérieur, il ne subsiste rien de la gargouille. Si les quantités de liquide prévues pour

tache causée par une omission ou un excès dans l'accomplissement du culte de Śiva » (SP I, p. 278) ; lorsqu'un sanctuaire de cette divinité est installé dans un temple, il est implanté au nord-est du sanctuaire central, et donc à proximité de la gargouille.

⁴⁴³ Monument G, H et I : IK 278 à 280 (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1902, p. 369-371).

le culte de telles images était à leur échelle, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'architecte ait jugé indispensable de prévoir leur évacuation. On notera que, contrairement aux prescriptions du *Mayamata*, les becs d'évacuation ne sont pas placés à gauche, mais à droite des piédestaux. Ces trois sanctuaires étant ouverts à l'ouest/sud-ouest, en direction du Rahal, le grand bassin artificiel de Koh Ker, il semble que la priorité était bien de les diriger vers le nord, et non vers la gauche de la cuve.

À partir de la fin du XI^e siècle, un autre système est ponctuellement adopté ; les eaux lustrales se déversent alors sur le sol de la *cella* et sont récupérées par une canalisation passant sous le dallage. L'exemple le plus connu de ce type d'installation est le temple de Phimai en Thaïlande (fin XI^e, début XII^e). L'anastylose de la tour centrale a en effet permis de mettre en évidence une canalisation en bronze qui passait sous le dallage, puis dans les blocs de grès des parois, pour ressortir enfin au nord-ouest par une gouttière malheureusement perdue (PICHARD 1976, p. 22 ; ill. 106, 107 et 108.1, p. LII, LIII)⁴⁴⁴.

Les exemples de ce système, relativement rares, sont difficiles à expliquer. Sachant que la volonté de prévoir l'évacuation apparaît dans plusieurs temples du nord-est de la Thaïlande, on serait tenté de penser à une particularité régionale, liée à la transmission d'un autre traité ou tout simplement à la présence d'autres architectes. Cependant, cette explication n'est pas satisfaisante sachant que deux exemples, au moins, en ont été relevés à Angkor même. Boisselier mentionne ainsi la présence d'une canalisation sous dallage au « Prasat sans nom à l'intérieur du Kleang N », un monument sans doute contemporain de Phimai et, plus tard, dans le style du Bayon, au Ta Prohm Kel, petit sanctuaire en grès au sud de la porte Sud d'Angkor Thom. Ce dernier cas est particulièrement remarquable car il s'agit d'une des quatre chapelles d'hôpital installées à Angkor par Jayavarman VII. La présence de ce canal est inhabituelle dans ce type de bâtiment, qui respectait d'ordinaire une forme très constante, et ce dans tout l'empire.

Quoi qu'il en soit, la question la plus importante reste de savoir quelles dispositions étaient prises dans la majorité des sanctuaires angkoriens qui ne comportaient, a priori, aucun équipement particulier. Boisselier notait que certaines des

⁴⁴⁴ On retrouve une installation équivalente au Prasat Phnom Rung (IK 401 ; ill. 109, p. LIV).

« canalisations complexes » du Bayon étaient peut-être dédiées à l'évacuation des eaux lustrales (1966, p. 217, n. 2). Cependant, ce type d'installation n'est présent que dans les sanctuaires importants. Dans les autres cas, à moins de penser qu'on laissait juste l'eau s'infiltrer, il faut alors supposer que des récipients étaient placés sous le bec d'évacuation pour la collecter et l'évacuer.

À dire vrai, la question de la gestion de ces liquides se pose également dans les cas où l'eau était évacuée à l'extérieur de la *cella* par une gargouille. Ainsi, alors qu'à Ta Muean Thom, un canal creusé dans le roc dirigeait manifestement les eaux lustrales jusqu'à l'extérieur de l'enceinte (ill. 108.2, p. LIII), un exemple au Phnom Cisor laisse au contraire supposer qu'elles étaient collectées. Une chronique du *BEFEO* (1937, p. 622) rapporte en effet que la fouille d'un petit sanctuaire situé entre le *gopura* et le sanctuaire central de ce temple a permis de mettre au jour une « cuve de pierre, presque ronde, dont le pied est enterré dans le sol », « sorte de bénitier » permettant de recueillir les eaux lustrales à l'extérieur de la tour. Devant deux cas si dissemblables, la destination des liquides du bain – collectés ou évacués – semble donc difficile à préciser. Pourtant il est envisageable de concilier ces deux possibilités.

La découverte du Phnom Cisor avait conduit Boisselier à supposer que les cuves en grès que nous avons déjà évoquées (cf. p. 232-234) étaient destinées à collecter les eaux lustrales après l'ondoiement (1966, p. 218). Cette hypothèse est satisfaisante car, comme il le rappelle, on trouve en Inde de telles installations permettant de récupérer les eaux à l'extérieur de la *cella*. Dans le cas de Tanjore, par exemple, on constatera que ces bassins collecteurs sont pourvus, comme nos cuves, d'une évacuation dans la partie inférieure (ill. 110, 111, p. LIV, LV). Ces orifices permettaient de rediriger les liquides vers une canalisation de pierre enterrée – comparable à celle de Ta Muean Thom – qui les évacuait à son tour à l'extérieur du temple (PICHARD 1994, p. 44). Il convient cependant de rester prudent quant à cette identification. En effet, aucune de ces cuves n'ayant été retrouvée en place, il reste difficile de déterminer comment cette installation pouvait être effectuée. Ceci pose des problèmes de raccordement, en particulier dans les sanctuaires angkoriens dans lesquelles les cuves ont été retrouvées, étant donné que ces temples sont dépourvus de gargouilles extérieures.

Plusieurs termes, relevés le plus souvent dans les parties khmères des inscriptions, sont susceptibles de se rapporter à l'équipement de l'évacuation des eaux lustrales et

doivent donc être présentés ici⁴⁴⁵. Parmi eux, le terme *praṇāla* – ou sa variante *praṇālika* – est le plus régulièrement attesté. En sanskrit, *nāla/nālikā* désigne notamment « une tige creuse, un tube, un canal » (*DSF*, s. v., p. 358), mais on a vu qu'en tant que terme technique relatif à l'architecture sacrée, il peut désigner spécifiquement soit une « gargouille », soit le « bec d'un piédestal » (DAGENS 1977, s. v., p. 543). En ce qui concerne *praṇāla*, ces deux sens sont assez naturels si l'on considère que *pra*, utilisé devant un substantif, indique en sanskrit qu'il s'agit de sa « partie antérieure ou principale » (*DSF*, s. v., p. 450). Il reste à savoir auquel de ces sens le terme renvoie dans les inscriptions khmères.

La plupart des occurrences de *praṇāla* apparaissent dans des expressions, telle *snap praṇāla*, qui désignent des objets métalliques pouvant être compris comme des « vêtements » du piédestal. Dans ces expressions, *praṇāla* désignerait donc le bec du piédestal et non une gargouille extérieure (cf. p. 306). Cependant, deux donations concernent des *praṇāla* seuls et pourraient donc témoigner d'installations plus complexes.

Tout d'abord, la stance V de l'inscription K. 733 rapporte une donation à Śiva d'un *praṇālika* en argent. Dans ce premier cas, il faut reconnaître que l'usage d'un métal précieux serait assez surprenant s'il s'agissait d'une gargouille extérieure au temple (*IC I*, p. 4, 5)⁴⁴⁶. Il faut donc probablement considérer que, dans cette occurrence, *praṇāla* désigne également un bec d'évacuation de piédestal. Le don d'un « bec » en métal indépendant du piédestal étant étonnant, il est même vraisemblable qu'il s'agissait concrètement d'un revêtement métallique de bec de piédestal probablement équivalent aux *snap praṇāla*.

En revanche, le cas du « *praṇāla* en bronze [pesant] trois *tūla* » (*praṇāla samrit tul pīy*) dont le don est rapporté par l'inscription K. 200 B est plus incertain (l. 1 ; 1067 *śaka* ; *IC VI*, p. 313, 315). Tous les exemples connus de gargouilles extérieures sont en pierre, mais sachant que ce métal était employé pour les canalisations retrouvées à Phimai, l'hypothèse d'une gargouille en bronze nous paraît envisageable. Si notre

⁴⁴⁵ On notera que ce type d'installation est souvent désigné dans la bibliographie par le composé sanskrit *somasūtra*. Cet usage ne nous semble pas très heureux, ce terme n'étant attesté ni dans les traités de rituel (Bruno Dagens, séminaire de DEA, février 2003), ni dans les inscriptions du Cambodge.

⁴⁴⁶ Il s'agit d'une inscription préangkorienne, mais l'absence de vestiges interdit de préciser si le temple comportait ou non un système de canalisation (CISARK, n° 5733). Le problème est le même dans le cas suivant, car l'inscription K. 200 fut découverte par Aymonier dans une pagode. Elle provient sans doute d'un tertre situé à proximité, mais nous ne disposons pas d'indice concernant la question qui nous occupe (AYMONIER 1904, p. 286).

estimation de la *tūla* est correcte, cet objet pesait environ sept kilogrammes. Malheureusement, le poids d'une gargouille ou d'un bec – ou revêtement de bec – de piédestal est trop difficile à évaluer et il est donc impossible de pencher en faveur d'une des deux interprétations.

Le sanskrit *drava* – littéralement « qui coule, fait de couler, liquide » – est utilisé dans les listes de biens pour désigner un objet interprété comme « une rigole d'écoulement » par George Coëdès. Il apparaît dans deux composés, *tāmra-drava* (K. 742, l. 4 ; 916 *śaka* ; IC V, p. 163 et K. 349 S, l. 22 ; 876 *śaka* ; IC V, p. 109, 111) et *kāṣṭha-drava* (K. 262 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 115), qui attestent l'existence de *drava* respectivement en cuivre et en bois. Encore une fois, il est difficile de préciser quel dispositif ce terme désignait, d'autant que les trois occurrences sont relevées dans des inscriptions du X^e siècle de notre ère provenant de temples qui ne semblent pas, à première vue, équipés de système d'évacuation⁴⁴⁷. Il est en tout cas peu probable que *drava* soit un simple équivalent de *praṇāla* désignant encore une fois un bec d'évacuation, car ces termes apparaissent tous les deux dans l'inscription K. 262 N (l. 6, 17 ; *ibid.*).

Enfin, il reste à présenter un composé isolé, *nālikāyaṣṭi*, qui apparaît dans la stance XXI de l'inscription préangkorienne K. 483 (VI^e *śaka*⁴⁴⁸ ; IC I, p. 253, 254). Bien que cette stance et cette inscription en général, soient très lacunaires, il semble que l'objet en question figure dans une énumération de biens donnés à une divinité.

āyasī[n] nālikāyaṣṭiṃ kaṃsasthālī[pa]riṣkṛtām

srotasvatīṃ pra - - o o o o o o - o o

« Un tube (*nālikāyaṣṭi*) en fer accompagné d'un vase en cuivre, laissant s'écouler... »

On a déjà dit que *nālikā* pouvait désigner un « bec » ou une « gargouille », mais le fait que *yaṣṭi* signifie « un bâton », ou « une tige (de plante) » et plus particulièrement une « (chose) frêle et mince (comme une tige) » en fin de composé (*DSF*, s. v., p. 588) a probablement incité Coëdès à privilégier la traduction « tube ». En raison des lacunes, il

⁴⁴⁷ Ces inscriptions proviennent respectivement des temples de Kôk Prasat (K. 742 ; CISARK 5741 ; BEFEO 1933 (1), p. 528), Prasat Ta Ros (K. 349 ; IK 304 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1907, p. 27) et Preah Einkosei (K. 262 ; IK 544 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 228).

⁴⁴⁸ 640 de notre ère environ selon Coëdès (IC I, p. 252).

est, là encore, difficile de préciser de quel objet il s'agissait. C'est d'ailleurs également le cas de *kamsa*, qui pourrait tout autant signifier « une coupe, un gobelet » plutôt qu'un « vase ».

Il est pourtant tentant de supposer qu'il était bien question ici d'eau lustrale, car on voit mal à quelle autre destination un tube, une gargouille ou un bec pourraient être destinés en contexte cultuel. Si c'est le cas et que les deux objets sont associés à un même usage, on peut penser que le vase était destiné à récupérer l'écoulement des eaux du bain provenant du tube en fer.

Bien que très hypothétique, cette interprétation reste particulièrement intéressante dans le cas de cette inscription. En effet, elle provient du Phnom Bayang, dont on sait qu'il était équipé d'un système d'évacuation des eaux lustrales particulièrement élaboré. Des blocs de grès creusés d'un canal traversaient successivement deux murs en brique : d'abord la paroi d'une salle intérieure, puis celle de la tour proprement dite, avant de sortir au milieu de la fausse porte occidentale (PARMENTIER 1927, p. 110 ; ill. 112, p. LV). Il faut noter que le mode de raccordement permettant aux eaux lustrales de franchir l'espace compris entre les deux murs n'a pas pu être déterminé. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer que le supposé « tube en fer » de K. 483 correspond au raccord en question, mais il faut reconnaître qu'un tube en métal, peut-être amovible, serait une solution envisageable, en particulier si l'on souhaitait que cet espace reste ouvert à la circumambulation⁴⁴⁹.

Selon Henri Mauger, la construction de la salle intérieure daterait des VIII^e-IX^e siècles de notre ère (1937, p. 249). Elle serait donc postérieure d'au moins un siècle à la tour⁴⁵⁰ et à l'inscription K. 483, ce qui interdirait de voir dans ce tube en fer un raccord entre les parois intérieure et extérieure. Cependant, ceci ne constitue pas un argument définitif. En effet, pour incertaine que soit notre hypothèse, les datations proposées par Mauger sont peut-être à reconsidérer, d'autant qu'il admettait lui-même manquer d'arguments en ce qui concerne la date de construction du mur intérieur. À ce sujet, il

⁴⁴⁹ On notera que cette volonté n'est pas si évidente. En effet, l'Asram Maha Russei (IK 19), petit sanctuaire situé à proximité du Phnom Da possède également un couloir pourtournant. Des canaux d'évacuation traversent là encore les parois extérieure et intérieure à **mi-hauteur**. Or, bien que nous ignorions le détail de leur raccordement, la présence d'une gorge creusée dans le sol et d'une mortaise sous l'ouverture de la paroi intérieure permet de supposer qu'un dispositif fixe et assez imposant gênait la circulation (ill. 114, 115, p. LVI). En Inde, les temples de Gangaikondacholapur et de Tanjore présentent la même configuration, mais l'eau se déversant du piédestal est reprise **au sol** par un conduit qui traverse les deux murs avant de rejoindre le bec (PICHARD 1994, p. 44).

⁴⁵⁰ Selon Henri Mauger, la tour serait attribuable au début du VII^e siècle de notre ère (1937, p. 256).

serait particulièrement intéressant de reprendre la stance XXIV de K. 483, qui mentionne, selon Cœdès, « celui qui a fait la muraille extérieure » (*IC I*, p. 253, 255). Considérant que le mur d'enceinte actuel de ce sanctuaire est en latérite, Cœdès avait supposé que *bahīx kūdyam*, désignait une ancienne enceinte disparue (*ibid.*, p. 252). Dans sa restitution de l'évolution du plan d'ensemble du Phnom Bayang, Mauger n'avait pas supposé l'existence d'une enceinte primitive en brique (ill. 113, p. LVI), cependant, seule une campagne de fouille permettrait d'en confirmer l'absence. En attendant, étant donné le plan inhabituel de ce temple, on peut pourtant se demander si ce mur (*kūdyā*) extérieur (*bahī*) ne désigne pas plutôt le mur de la tour, par opposition à celui de la salle intérieure dont la construction, plus d'un siècle après celle de la tour, reste surprenante pour l'architecture khmère.

II.2.2. *Snānasambhāra*, les « fournitures du bain »

[...] *tena tu snāpīte snānasambhārair natas tatreśvaredīśat ||*
 « ... le seigneur ayant été honoré d'ablutions avec tout l'appareil requis, prosterné devant lui, il lui fit hommage [de ces dons]. »
 (K. 289 C, st. V : 988 *śaka* ; *ISC XVIII*, p. 151, 164).

En sanskrit, *sambhāra*, interprété ici comme l'« appareil » par Cœdès, désigne tant les objets que les matières nécessaires à un acte, en l'occurrence aux ablutions (*snāna*) (*DSF*, s. v., p. 812). D'un point de vue archéologique, ce sont avant tout les premiers qui nous intéressent. Cependant, nous ne disposons que de peu de cas dans lesquels des objets sont explicitement associés au bain dans les inscriptions. Il nous semble donc intéressant de présenter au préalable les denrées allouées à ce rite, qui sont susceptibles d'impliquer l'usage d'un équipement particulier.

II.2.2.1. Denrées

Il suffit de consulter le chapitre du *Rauravāgama* consacré au bain à mille neuf vases pour réaliser qu'en Inde, le bain complet du dieu requiert parfois une variété importante de denrées (Kp 24 : DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 117-118). Plus raisonnablement, selon Bhatt, la liste des ingrédients du bain complet comprend dans l'ordre : *taila* (huile, de sésame en particulier), *piṣṭa* (farine, en particulier de la farine d'orge selon la *Somaśambhupaddhati*, *SP I*, p. 202), *āmalaka* (fruit du myrobolan),

rajanī (curcuma), *pañcagavya*⁴⁵¹, *kṣīra* (lait), *dadhi* (lait caillé), *madhu* (miel), *ghṛta* (beurre clarifié), *ikṣusāra* (jus de canne à sucre), *phalasāra* (jus de fruit), *nālikerodaka* (eau de noix de coco), *anna* (riz cuit), *uṣṇodaka* (eau chaude), *vibhūti* (cendre de bouse de vache), *kuṅkuma* (safran), *candana* (santal), *gandhodaka* (eau contenant des substances parfumées)⁴⁵² et les eaux sacrées du Gange (BHATT 1993-94, p. 77).

On retrouve sensiblement les mêmes produits dans la liste de douze substances prescrites par le *Kāraṇāgama*⁴⁵³. Brunner-Lachaux précise qu'aucune de ces substances n'est obligatoire, les ablutions pouvant à défaut se limiter à un ondoisement d'eau pure (SP I, p. 200, n. 3). On notera enfin que le même type de prescription se retrouve en contexte viṣṇuïte (cf. par ex. COLAS 1997, p. 341-342).

On retrouve la plupart de ces denrées dans les inscriptions du Cambodge. Dans certains cas, elles sont précisément affectées aux ondoisements. C'est le cas, par exemple, du lait dans le cas du rite de *kṣīrasānti* de l'inscription K. 1229 (cf. p. 224). De même, dans l'inscription K. 71, c'est une perception de *paryañ* destinée au bain du dieu qui est évoquée : ... *pre syañ ta 'oy paryyañ sroñ ta vraḥ kamrateñ 'añ*, « ... ils reçoivent l'ordre de donner de l'huile (pour) le bain du dieu » (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; IC II, p. 55, 56). Le khmer *paryañ* est généralement interprété comme de l'huile, dont la nature n'est que rarement précisée. Cette inscription est particulièrement intéressante, car elle évoque des bovins (*thmur*), dont le « saint troupeau » (*vraḥ thpal*) « donne l'huile pour le bain du dieu » (*'oy paryyañ nu sroñ kamrateñ jagat* ; l. 15-16). *Paryañ* désigne donc manifestement du beurre clarifié dans cette occurrence.

Pourtant, l'affectation précise des denrées offertes aux dieux n'est pas toujours évidente. L'inscription K. 124 fournit un exemple intéressant dans lequel une denrée est affectée à plusieurs usages : *gmuṃ 'antvoñ 2 nu cāṃ carū nu sroñ pañcotsava*, « 2 *'antvoñ* de miel pour faire le *caru* et les libations aux cinq fêtes » (l. 17-18 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 172, 173). Ainsi, plusieurs de ces ingrédients, à commencer par le miel, ou les

⁴⁵¹ Les cinq produits de la vache, c'est-à-dire : lait, caillé, beurre fondu, urine de vache et bouse ; il ne s'agit pas ici des cinq produits séparés, mais bien d'un mélange, puisqu'on retrouve plusieurs d'entre eux isolés dans la liste (DAGENS 1984, p. 246 ; à propos de la préparation de ce mélange, voir également SP II, p. 320).

⁴⁵² Notamment avec du santal, de l'allagoche, du musc, du safran, du camphre et des cardamomes selon Hélène Brunner-Lachaux (SP I, p. 202, n. 2).

⁴⁵³ Bien que moins complète, on notera qu'elle comprend du *pañcāmṛta*, « mixture des cinq éléments » composée de lait, lait caillé, beurre clarifié, miel et mélasse (SP I, p. 200, n. 2) ainsi que les eaux des vases spéciaux au nombre desquels il faut sans doute compter les vases à eau de bienvenue (*arghya*) et à eau pour les pieds (*pādyā*). À propos de l'usage de ces vases au cours du bain, cf. p. 257, n. 469.

cinq produits de la vache, sont utilisés dans plusieurs rites. Il n'est donc pas évident de déterminer s'ils étaient destinés au rituel du bain ou à tout autre usage.

À titre d'exemple, on pourra également mentionner une occurrence de *tilamoda* dans l'inscription K. 99 S (l. 32 ; 844 *śaka* ; IC VI, p 111, 112). En sanskrit, *tila* désigne le « sésame » et *moda* le « parfum ». Considérant que le mot khmer *lño* est utilisé dans la même inscription pour désigner le sésame, Coëdès avait supposé qu'il ne pouvait s'agir d'une donation de sésame et de parfum, et donc que *tilamoda* devait être considéré comme un composé désignant probablement une huile parfumée (IC VI, p. 112, n. 3). La présence de cette denrée, qui correspond sans doute au *taila*, l'huile de sésame évoquée par Bhatt, est donc avérée au Cambodge. Cependant *tilamoda* apparaît ici dans une énumération de denrées fournies aux chefs d'équipe (*amrah*) d'un sanctuaire, et cette occurrence ne permet pas de déterminer à quel usage, et éventuellement à quel rite cette huile était destinée.

Quelques inscriptions apportent toutefois des informations plus précises. Ainsi, aux stances XLIV-XLVIII de la stèle de fondation de Preah Khan, une liste de denrées fournies quotidiennement aux dieux permet de retrouver cette huile dans un contexte plus intéressant. En effet, après une énumération de nourriture (riz, sésame et pois), cette liste se poursuit en précisant des quantités de beurre clarifié, de lait caillé, de lait, de miel, de mélasse, d'huile de sésame (*taila*) et d'une huile de fruits (*taruphalasya sneha*), et en ajoutant « avec tous les accessoires pour les ablutions » (*snānopakaranais saha*). Il faut également signaler qu'une liste équivalente de denrées, destinées cette fois aux différentes fêtes du temple, figure aux stances LV à LX, mais se termine par l'expression *snānopakaraṇakṣamaḥ*, c'est-à-dire « convenant comme accessoires des ablutions »⁴⁵⁴. Le rapprochement avec les listes indiennes des ingrédients du bain que nous avons évoqués est évidemment troublant. Pourtant, il faut garder à l'esprit que, dans les deux cas, les expressions finales n'impliquent pas que l'ensemble de ces denrées étaient affectées à ce rite, et une partie d'entre elles pouvaient par exemple être destinées au repas du dieu.

La dernière liste de denrées que nous souhaiterions évoquer offre plus de certitudes. Le passage en question, qui rapporte une donation à une divinité, mérite

⁴⁵⁴ (K. 908, st. XLIV-XLVIII et LV-LX ; 1114 *śaka* ; Coëdès 1941, p. 295-296, 291-292)

d'être intégralement rapporté ici car, au travers des denrées, on y retrouve, en plus du bain, une grande partie des étapes du culte quotidien (K. 659, l. 14-17 ; 890 *śaka* ; IC V, p. 144, 145) :

gi roḥ kalpanā yajamāna raṅko ta jā yajña je I pratidina kriyā sroṇ pratidina pañcagavya ghr̥ta madhū dadhi kṣīra gūda nārikela gandhā nū⁴⁵⁵ lepana dīpa dhūpa tambūla kramūkaphala tūryya tiṅ toṅ rāṃ cryaṅ gandharvva hūdūka śikharā

« Voici la fondation du sacrificateur : 1 *je* de riz décortiqué pour le sacrifice, quotidiennement ; les accessoires de l'ablution, quotidiennement : **pañcagavya, beurre clarifié, miel, lait caillé, lait, mélasse, coco, parfum** et onguent, luminaire, encens, bétel, noix d'arec, musique à corde et à percussion, danse, chant, tambourin, *śikharā*. »

Comme on le voit, cette liste, comme celle de Preah Khan, commence par mentionner les ingrédients du repas du dieu. En revanche, la suite de l'énumération est ici clairement introduite par l'en-tête *kriyā sroṇ*, « les accessoires de l'ablution », expression qui désigne ici plus exactement les denrées nécessaires à ce rite⁴⁵⁶. En admettant qu'à défaut d'être de simples abréviations de *nālikerodaka* et *gandhodaka*, *nārikela* et *gandha* étaient au moins destinés à la préparation des eaux de coco et des eaux parfumées, on retrouve alors ici huit des ingrédients du « bain complet » énumérés par N. R. Bhatt.

Par ailleurs, bien que l'ordre dans lequel ils sont cités n'ait rien à voir avec celui des listes que nous avons précédemment évoquées, on notera que le dernier des huit ingrédients est le parfum (*gandha*). Or, l'« eau parfumée » est justement le dernier ingrédient, non seulement dans la liste de Bhatt et celle du *Kāraṇāgama*, mais également dans la description du bain de la *Somaśambhupadhātī*⁴⁵⁷.

Il faut également remarquer qu'avant de faire allusion à d'autres actes de révérence – don de bétel, musique, etc. – cette liste se poursuit par des onguents, de l'encens et des luminaires. *Lepana*⁴⁵⁸ (~ *vilepana*) désigne ici des onguents parfumés,

⁴⁵⁵ Corr. *nu* ? *nu/nū* peut également désigner une sorte de récipient (POU 2004, s. v., p. 285), mais sa présence dans cette liste de denrées serait assez surprenante. Si notre correction est exacte, la position de *nu*, « et » permettrait peut-être de souligner la fin de la liste de *kriyā sroṇ*.

⁴⁵⁶ C'est d'ailleurs probablement le cas dans d'autres occurrences où cette expression apparaît sans que les ingrédients soient détaillés (cf. par ex. K. 366 A, l. 19 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 290, 294)

⁴⁵⁷ Ce traité prescrit en effet d'ondoyer l'image de lait, de lait caillé, de beurre clarifié, de miel et de mélasse, de la sécher avec de la farine d'orge puis de la baigner à nouveau avec de l'eau froide et de l'eau parfumée avant de la sécher avec un linge propre (3. 78-80 ; SP I, p. 200-202).

⁴⁵⁸ L'usage exceptionnel de *lepana* vise sans doute à distinguer ici le parfum, en tant qu'*upacāra*, des substances utilisées pour parfumer les eaux du bain.

dont on a déjà signalé qu'ils sont justement offerts après le bain et le don de vêtements à la divinité, en même temps que les fumigations et la lumière.

En dépit de l'absence des fleurs, cette énumération donne l'impression de suivre, au moins en partie, le déroulement du culte quotidien. Cette hypothèse ne saurait toutefois s'appliquer à l'ensemble de la liste de denrées puisque le bain a lieu théoriquement au début du culte quotidien, et donc avant le repas du dieu.

Quoi qu'il en soit, il est indéniable que les exemples présentés témoignent, au niveau des ingrédients du bain, d'un certain respect du rituel indien. On ne peut alors qu'espérer que l'emprunt à cette tradition se retrouve également dans le mobilier utilisé pour accomplir ce rite.

II.2.2.2. Ustensiles

Il est difficile de déterminer quels objets étaient affectés avec certitude au culte du bain. L'examen des ingrédients prescrits pour ce rite dans l'inscription K. 659 n'apporte malheureusement que peu de résultats. L'équipement de ce rite devait en effet se composer essentiellement de « vases verseurs » servant indifféremment pour les différents liquides. Toutefois, avant d'aborder la nomenclature de ces vases et leur éventuelle variété de forme, deux ingrédients se distinguent dans cette liste et méritent d'être examinés ici.

ājya

En premier lieu, l'utilisation de beurre clarifié, *ājya*, *ghṛta*, est bien avérée dans le rituel du bain et requérait peut-être des objets spécifiques. Le seul récipient à beurre clarifié que nous ayons relevé est désigné par le composé *ājyadhāra*, qui n'apparaît qu'à deux reprises dans le corpus. Son affectation au bain n'est pas évidente, mais cette hypothèse nous donne l'occasion de le présenter et de voir dans quel contexte il est mentionné.

Dans l'inscription K. 258 A, deux de ces récipients apparaissent dans une liste d'objets en cuivre consacrés au feu sacré (l. 57-60 ; 991 *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Ceci inciterait d'abord à supposer que ce récipient était affecté au rituel du Feu, au cours duquel de grandes quantités de beurre étaient également utilisées (cf. p. 348). Cependant, il est intéressant de regarder en détail aux côtés de quels objets il est mentionné :

- avant : 1 plateau (*svok*), 1 vase à eau *vardhaṇī*, 1 vase à eau *'arghya*, 1 vase à eau *pādya*, 1 aiguière (*kalaśa*), 6 services⁴⁵⁹ (*saṃrāp*).
- après : 1 louche à oblation (*darvī*), 1 brûle-encens (*canhvay*), 1 petite cuillère à oblation (*sruv*), 1 grande cuillère à oblation (*śrucci*)⁴⁶⁰.

Certains des ustensiles de cette liste, le plateau, les services (?), ne peuvent être rattachés à un rite en particulier sans information complémentaire. D'autres – les vases à eau *'arghya* et *pādya*, le brûle-encens – correspondent à eux seuls à des actes de révérence indépendants, mais sont susceptibles d'intervenir dans plusieurs étapes du culte, en particulier le bain et le rituel du Feu⁴⁶¹. En revanche, le vase à eau *vardhaṇī* et l'aiguière de la première liste sont plutôt liés aux libations alors que les louche et cuillère à oblation de la deuxième sont des instruments spécifiques du rituel du Feu. Nos récipients à beurre étant encadrés par ces objets, on ne peut déterminer s'ils étaient liés à l'un ou l'autre de ces rites.

La deuxième occurrence de *ājyādhāra* n'est pas plus satisfaisante (K. 669 C, l. 22-24 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170) :

nā prāk khmau sruk I sruv I navagraha I 'ājyādhāra II canhvāy I ☉ [st. LIV] ☉ nā laṅgau kalaśa 2 vodī 10 padigaḥ 10..., « en argent noir : 1 grande cuillère à oblation, 1 petite cuillère à oblation, 1 “neuf planètes” (?), 2 récipients à beurre clarifié, 1 brûle-encens ; [...] ; en cuivre : 2 aiguières, 10 vodī, 10 crachoirs ».

Dans cette liste de biens, la première partie, dans laquelle se trouvent deux récipients à beurre, est plutôt consacrée au rituel du Feu. De plus, bien que des aiguières (*kalaśa*) et des *vodī* potentiellement liés au rituel du bain soient cités dans la deuxième partie, les deux listes sont cette fois interrompues par une stance en sanskrit⁴⁶² et donc clairement distinctes. Cependant, dans cette inscription, les objets sont regroupés par

⁴⁵⁹ *Samrāp* désigne « des choses apprêtées, des accessoires. Un ensemble d'objets, un service », mais Cœdès avait remarqué que le total des objets en cuivre donné à la ligne 59 impliquait que « chaque *saṃrāp* ne compte que pour une unité » (POU 2004, s. v., p. 485 ; IC IV, p. 197, n. 3). On ne voit donc malheureusement pas quel objet est désigné ainsi.

⁴⁶⁰ Tous les objets mentionnés dans cette liste sont en cuivre, à l'exception des cuillères qui sont en bronze. Bien que le classement de la liste soit donc apparemment lié au matériau, certains regroupements laissent supposer que la fonction des objets a également été prise en compte pour l'ordre d'énumération (cf. p. 344).

⁴⁶¹ Selon le *Rauravāgama*, la cérémonie des cinq sacrements du Feu, préalable indispensable aux oblations, requiert par exemple des offrandes de fumigation et d'eau de bienvenue (Kp 15, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57).

⁴⁶² Cette stance évoque des faveurs royales attribuées à des dignitaires.

matériau et il serait donc imprudent de supposer que ce classement coïncide avec les rites auxquels les objets étaient affectés.

Ainsi, bien que quelques indices puissent faire pencher en faveur du Feu, il est difficile de garantir l'affectation de ce vase dans les deux occurrences relevées. Étant donné que deux exemplaires de ces objets sont donnés dans chaque cas, on serait tenté de les répartir entre les deux rites en question, mais il serait tout aussi vraisemblable de supposer qu'ils étaient utilisés indifféremment dans plusieurs circonstances.

Enfin, nous ne disposons malheureusement d'aucune précision quant à la forme que prenaient ces objets. Toutefois, il faut souligner que la traduction proposée par Cœdès dans l'inscription K. 669, « burette à beurre clarifié », évoque un vase destiné à verser du beurre. Elle nous semble plus appropriée que celle qu'il propose dans K. 258, « récipient à beurre clarifié », qui pourrait désigner un simple contenant. En effet, le composé *ājyadhāra* signifie littéralement « flot de beurre clarifié », et désigne donc dans notre cas un « [vase pour verser] un flot de beurre clarifié ». Nous verrons d'ailleurs que d'autres ustensiles désignés par ce type de composé correspondent clairement à des objets verseurs.

pañcagavya

Les mêmes questions se posent en ce qui concerne un récipient à bouse de vache désigné par le composé *gomayadhāra*, que l'on relève à deux reprises dans les inscriptions K. 669 C (l. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169) et K. 947 A (l. 2 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Encore une fois, le contexte dans lequel ces deux occurrences apparaissent ne permet pas de préciser si ces objets étaient associés à un rite en particulier.

Le même composé est plus intéressant dans l'inscription K. 832 B (st. XII ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 92, 95) car il peut alors être mis en relation avec l'expression khmère *nu vram gomaya*, « un [récipient] “*nu*” [pour] asperger de bouse de vache »⁴⁶³ qui apparaît dans la partie khmère (l. 41, col. 3 ; IC V, p. 94). L'utilisation de *vram*, « asperger rituellement »⁴⁶⁴, dans cette expression parallèle, confirme le fait que le composé sanskrit *gomayadhāra* désigne un « [vase pour verser] un flot de bouse de vache ». *Gomayadhāra* ne désigne donc pas un simple contenant, mais bien un objet « verseur »,

⁴⁶³ À propos de *nu/nū*, cf. p. 131, 267-268.

⁴⁶⁴ POU 2004, s. v., p. 461 ; il est notamment utilisé dans l'expression *vrām dik ta vraḥ dāna* « asperger d'eau pour (consacrer) un don » dans l'inscription K. 598 (l. 42 ; 928 *śaka* ; NIC II-III, p. 233, 236).

ce qui va dans le sens de l'opinion de Cœdès concernant *ājyadhāra*. Cependant, l'aspersion de bouse de vache peut être requise à plusieurs moments du culte et rien ne permet donc d'affirmer que cet objet était lié au bain du dieu.

Quoi qu'il en soit, ces *gomayadhāra* n'étaient destinés à verser que de la bouse de vache. Il nous reste donc à présenter l'unique occurrence d'un objet consacré au *pañcagavya*, la « [mixture des] cinq produits de la vache ». Il s'agit d'un *pañcagavyapātra*, « vase à *pañcagavya* » dont la forme et l'affectation rituelle sont encore une fois difficiles à établir. Il apparaît dans une liste précédée de l'en-tête *krayā arccaṇa*, « ustensiles de culte », qui contient dans l'ordre : *kamandalū 1 kalaśa 1 {2}ṇi 1 'arghya {4} pādya 1 camasa 1 cirādhūpa 1 pañcagavyapātra 6 phnāṇ yau 1*, « 1 flacon, 1 aiguière, ..., 1 vase à eau 'arghya, vase à eau pādya, 1 coupe camasa, 1 brûle-encens, 6 récipients à *pañcagavya* », ainsi qu'un certain nombre d'étoffes (K. 450, l. 4, 5 ; X^e śaka ; IC III, p. 110, 112). Encore une fois, un certain nombre des objets de cette liste peuvent être associés au culte du bain, en particulier si l'on restitue [*varddha*]ṇi⁴⁶⁵ entre l'aiguière et le vase à eau 'arghya. Cependant, la présence du *camasa*, du brûle-encens et des étoffes interdit de supposer que cet équipement se rapporte exclusivement au bain. Alors, seul le fait que six de ces *pañcagavyapātra* étaient donnés pour assurer le culte de trois divinités permet de supposer que certains d'entre eux étaient affectés à ce rituel en particulier.

Vases verseurs

Si des ustensiles de culte étaient attribués au rituel du bain, ce sont avant tout des vases verseurs, indispensables pour procéder à l'ondolement de la divinité dans la *cella*. Dans les inscriptions, les termes sanskrits ou khmers désignant des vases à eau ne manquent pas. C'est le cas par exemple de termes généraux tels *karaka*, *ambhobhājana*, *kusumbha*, etc. ou même de termes désignant précisément des vases verseurs, tels que *klas* ou *vodi* (cf. p. 117-120). Cependant, cela ne suffit pas à en faire des vases à ondolement, et les circonstances dans lesquelles ces termes sont mentionnés ne permettent pas, en général, de les associer à ce rituel en particulier.

L'identification des ustensiles du bain n'est alors possible que dans deux cas, auxquels nous limiterons l'inventaire qui va suivre : lorsque ces objets sont

⁴⁶⁵ Cette restitution est envisageable compte tenu du nombre de caractères manquants, mais invérifiable car la stèle est brisée (estampage EFEO n. 466).

explicitement associés au bain dans les inscriptions, ou lorsque leur nom correspond à des termes techniques désignant des objets spécifiquement requis pour le bain par les traités de rituel indiens.

- *kalaśa*, « aiguière »

Kalaśa, est un candidat idéal répondant à ces deux conditions. Tout d'abord, il s'agit bien d'un des termes consacrés lorsque le bain est abordé dans les traités de rituel que nous avons consultés, et ce en contexte śivaïte comme viṣṇuïte.

Dans le cadre des bains solennels, certains des vases, en particulier ceux de Śiva et de la déesse, répondent à un nom technique particulier que nous évoquerons plus loin, mais le terme général utilisé pour les désigner est le plus souvent *kalaśa*. C'est le cas par exemple dans un chapitre du *Dīptāgama* précisant la mise en place des vases pour le bain à cinquante vases. Alors que les noms spécifiques des vases sont employés dans la description, le titre, *kalaśanyāsaḥ*, regroupe bien tous ces récipients sous le terme *kalaśa* (*Dīptāgama* 62.18-23, cf. DAGENS et al. 2007, p. 449)⁴⁶⁶.

Dans les énumérations des biens des temples khmers, de telles aiguières sont régulièrement mentionnées dans des contextes qui confirment parfois leur affectation au rituel du bain. Naturellement, nous ne pouvons présupposer que les listes regroupaient systématiquement les ustensiles affectés à un même usage, ne serait-ce qu'en raison de l'exemple de l'inscription K. 669 présenté plus haut, dans lequel les objets métalliques étaient classés par matériau. Cependant, certaines énumérations laissent supposer que c'était ponctuellement le cas. Dans l'inscription K 754 B, on est par exemple tenté d'isoler le groupe d'objets suivant⁴⁶⁷ (l. 18-22 ; 1230 *śaka* ; CÆDÈS 1936, p. 17-18, 20-21 et JACQUES et al. 2007, p. 117-118). :

saṅkha sukla vyar 'arddhasaṅkha saṃrit mvay 'arghya pādya varddhiṅ phsaṃm pvan kalasa sraṅ mvay, « Deux conques blanches, une demi-conque en bronze, un total de

⁴⁶⁶ *Kalaśa* est également utilisé pour désigner les vases à ondoyer dans la tradition viṣṇuïte. Par exemple, dans le cadre des bains solennels chez les vaikhānasa, voir COLAS, 1997, p. 345-347.

⁴⁶⁷ L'inscription K. 754 dont est tiré cet extrait date de la fin du XIII^e siècle de notre ère, et est donc assez tardive en ce qui concerne notre sujet. Elle est d'obédience bouddhique, et le fait que sa face B soit également la plus ancienne inscription en *pāli* du Cambodge a même amené Cœdès à supposer qu'elle était theravādin. Pourtant, comme l'a fait remarquer Claude Jacques, les objets de culte qui y sont mentionnés montrent que « la statue du Buddha est traitée exactement comme celle d'une divinité du Mahāyana ou hindouiste » (JACQUES et al. 2007, p. 121).

quatre (vases à eau) *'arghya*, *pādyā* et *varddhiṅī*, une **aiguière pour le bain** »⁴⁶⁸

L'expression *kalasa sraṅ* (~ *kalaśa sraṅ*), « une aiguière pour le bain », suffirait seule pour confirmer l'emploi de cet objet pour les ondoiements. Cependant, il nous semble que cette précision était presque superflue si l'on considère les autres ustensiles de la liste. En effet, comme nous le verrons plus loin, *śaṅkha*, *'arddhasaṅkha* et *varddhanī* sont tous les trois susceptibles de désigner certains types de vases à libation, *varddhanī* étant même ici vraisemblablement un terme technique exclusivement associé au rituel du bain. Ainsi, cette énumération ne mentionne que des vases à eau de différentes sortes. En rappelant que *'arghya* et *pādyā* interviennent ponctuellement au cours du rituel du bain⁴⁶⁹, on peut même supposer que notre extrait est entièrement consacré à cette cérémonie.

Même en écartant ces deux vases qui désignent à eux seuls des actes de révérence, ce passage regroupe encore quatre des ustensiles de culte du bain qui peuvent être identifiés avec certitude dans les inscriptions. Bien que nous ne disposions d'aucun autre exemple aussi complet de tels regroupements, on peut relever des passages équivalents dans plusieurs inscriptions. On notera par exemple que l'aiguière *kalaśa* est citée aux côtés du vase à libation *varddhanī* dans au moins trois inscriptions⁴⁷⁰, dont K. 258 A, dans laquelle on a déjà signalé une énumération de biens en deux parties semblant respectivement consacrées aux rituels du bain et du Feu (cf. p. 252-253).

Enfin, l'aspect de ces *kalaśa* est difficile à établir ; cet objet a d'ailleurs probablement répondu à des formes variées. La céramique nous fournit un certain nombre d'exemples de vases susceptibles de servir aux ondoiements, sans que nous

⁴⁶⁸ La liste se poursuit par un « arbre *phlān* en argent » (*teṃ phlān prāk*), dont Cœdès supposait : « il s'agit vraisemblablement d'un arbre miniature en argent, comme on en voit encore dans les pagodes modernes aux pieds des statues du Buddha » (1936, p. 20, n. 9). La liste supposée d'accessoires du bain prend donc fin avec l'aiguière. Plusieurs objets auraient pu pourtant présenter un certain intérêt pour le bain : *gandī trapū mvaṃ*, « une gargoulette en étain » ; *greṅ vyaṃ* : « deux louches » et *kusumba vyaṃ*, « deux pots à eau ». Quel que soit l'usage de ces objets, on notera qu'aucun d'entre eux n'apparaît à notre connaissance dans les autres listes en khmer de biens du dieu.

⁴⁶⁹ Dans certaines circonstances, ces eaux comptent en effet au nombre des eaux parfumées susceptibles d'ondoyer la divinité (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 88). Dans la description du grand bain (*mahāsnapanā*) du *Dīptāgama*, il est même clairement précisé que les vases pour l'eau de bienvenue et pour l'eau pour les pieds doivent être placés sur le diagramme où sont disposés l'ensemble des vases avant de procéder au bain (61-45-47, DAGENS & al. 2007, p. 429-430). Il n'y aurait donc rien d'incohérent à ce que ces vases apparaissent dans une liste d'ustensiles du bain, bien qu'ils correspondent également à d'autres actes de révérence (cf. p. 182 et suiv.).

⁴⁷⁰ K. 32 (l. 18 ; 1038 *śaka* ; IC II, p. 138, 139), K. 366 B (l. 25-26 et C, l. 2 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 294, 295) et K. 258 A (l. 39 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 180, 196).

puissions déterminer lesquels y étaient effectivement affectés. On rappellera toutefois que les *kalaśa* font partie, avec les *klas* et les *vodi*, des rares vases dont l'épigraphie précise ponctuellement qu'ils étaient munis d'un bec (*caṃdoṅ* ; cf. p. 117). L'exemple des vases indiens consacrés au rituel du bain prouve qu'un tel élément n'était pas indispensable (ill. 117, p. LVII), mais cette précision pourra donner une idée de l'une des formes adoptées au Cambodge pour cet ustensile de culte.

Le bas-relief de la cuve de Prei Monti est malheureusement trop érodé pour donner une idée précise du vase à ondoyer tenu par les figures féminines. Cependant, les tentatives de profils présentés en annexe permettent de distinguer un vase à pied à panse globulaire et à lèvre évasée (ill. 101, p. L). On notera que le profil dépourvu de bec rappelle davantage des formes connues en céramique au Cambodge et reste donc le plus vraisemblable.

- *kumbha* et *varddhani*

Selon Hélène Brunner-Lachaux (*SP* II, p. 58, n. 4) :

« Le terme de *śivakumbha*, parfois réduit à *kumbha* (ou *kalaśa*, ou *ghaṭa*) lorsqu'il n'y a pas d'équivoque possible, est un terme technique qui désigne un pot plein d'eau représentant Śiva lors de certaines cérémonies. On met dans l'eau différentes substances (or, etc.) et on prépare le vase de façon spéciale. Le *śivakumbha* est accompagné d'un vase plus petit, en principe muni d'un goulot, que l'on apprête de la même façon : la *vardhanī* »⁴⁷¹.

Bien que *kumbha* et *ghaṭa* puissent effectivement être utilisés dans le même sens que *kalaśa*, on a vu que ce dernier avait la préférence de nombre de traités pour désigner l'ensemble des vases du bain du dieu. Les inscriptions khmères confirment en tout cas cette tendance. En effet, à notre connaissance, *ghaṭa* n'apparaît jamais dans les parties khmères des inscriptions et n'était donc apparemment pas, ou peu utilisé dans la tradition rituelle importée au Cambodge⁴⁷². Quant à *kumbha*, nous ne l'avons relevé que dans l'inscription K. 669 C, dans le composé *tāmrakumbha*, « un vase en cuivre » (l. 24 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 170). Cette occurrence est pourtant intéressante car elle figure encore une fois dans la liste classée par matériau que nous avons déjà mentionnée, et plus précisément dans la partie précédée de l'en-tête *nā laṅgau*, « en cuivre ». La précision du matériau, *tāmra*, est donc inutile dans ce composé et cet objet est d'ailleurs

⁴⁷¹ En ce qui concerne la préparation du vase, ill. 117 et n. 2, p. LVII.

⁴⁷² De tels vases sont bien offerts à Śiva dans les stèles de fondation de Preah Kô (K. 713, st. XXX ; 801 *śaka* ; *IC* I, p. 21, 27) et de Bakong (K. 826, st. XXXIX ; 803 *śaka* ; *IC* I, p. 33), mais le contexte ne permet pas de préciser à quel emploi ils étaient destinés.

le seul de la liste dont le matériau soit indiqué à nouveau. On peut alors se demander si *tāmrakumbha* n'a pas été emprunté pour désigner un objet très particulier, connu sous ce nom sans que le sens exact du composé ait d'importance. Si c'est le cas, il est possible qu'il corresponde au terme technique mentionné par Brunner-Lachaux, et désigne donc le vase consacré à Śiva utilisé au cours de bains solennels⁴⁷³.

Cette hypothèse reste naturellement très incertaine, mais ce qui est certain en revanche, c'est que l'autre terme mentionné par Brunner-Lachaux, *vardhanī*⁴⁷⁴, est au contraire très bien attesté dans le corpus épigraphique khmer. Dans les traités, ce terme technique désigne plus précisément le vase dans lequel est placée la déesse, et il paraît vraisemblable d'interpréter ainsi l'objet dont le nom est relevé dans les inscriptions du Cambodge. En effet, on ne voit pas bien à quel autre ustensile il pourrait faire référence, d'autant que, comme on l'a dit, il est cité à plusieurs reprises aux côtés d'aiguères et de vases qu'on peut supposer liés au bain.

Que *tāmrakumbha* désigne ou non un [*śiva*]*tāmrakumbha*, la présence du vase *vardhanī* implique nécessairement l'existence de celui de Śiva, quel que soit le nom sous lequel il était désigné. Plus que cela, ce qui est attesté, c'est toute la complexité de certaines cérémonies du bain telles qu'elles sont décrites dans les traités. La présence de ces vases témoigne en effet de pratiques comme la vénération des vases et laisse supposer l'existence de l'ensemble des rites précédant les bains solennels. Sans préjuger du déroulement exact de ces cérémonies au Cambodge, ceci confirme encore une fois une certaine fidélité à la tradition indienne en ce qui concerne le rituel du bain.

Enfin, on sait que le service d'un dieu dans son temple est comparable à celui du roi dans son palais, mais l'évocation du *kumbha* est l'occasion de souligner le fait que le rapprochement ne s'arrête pas là. Il faut d'abord citer la stance XIV de l'inscription K. 989 qui évoque le sacre de Jayaviravarman en 924 *śaka* (IC VII, p. 173, 180) :

yadābhiṣiktaḥ patatā jalena
muktādhiraṭnācitasubhrakumbhāt
tadāditaḥ kṣmādharaḍāraṇaṃ yas
tejas sadāpandra iva dvipendraḥ ||

⁴⁷³ Selon le *Dīptāgama*, il existe quatre qualités pour le *kumbha* de Śiva : en or ; en argent, en cuivre et en terre (DAGENS et al. 2007, p. 584).

⁴⁷⁴ Parfois orthographié *varddhanī*, *varddhani* ou *varddhiṇī*.

« à partir de l’instant où il fut ondoyé avec l’eau versée par un vase brillant, couvert de perles et de bijoux, il eut en partage de façon permanente une puissance détruisant les rois [*ou* : les montagnes], comme les rois des éléphants d’Indra. »

L’utilisation du terme *kumbha* pour désigner le vase du sacre est intéressante car, *mutatis mutandis*, cette stance pourrait s’appliquer à la consécration d’une statue de culte. En effet, selon N. R. Bhatt, le point culminant de l’installation (*pratiṣṭhā*) de la divinité est justement le *kumbhābhiṣeka* c’est-à-dire l’ondoisement avec le *śivakumbha*, et donc la première cérémonie où ce vase est employé afin de transférer rituellement la divinité du pot dans l’image, et lui conférer ainsi sa puissance (BHATT 1993-94, p. 74-76). Comme pour les dieux, l’ondoisement du roi est répété périodiquement, non pas quotidiennement, mais annuellement. Ceci est attesté à la stance LXVI de l’inscription de Pre Rup (K. 806) à propos de Rājendravarman ; il y est précisé que le roi est ondoyé au moyen de cent *kalaśa* à chaque mois de puṣya (883 *śaka* ; IC I, p. 84, 115)⁴⁷⁵.

- *śaṅkha* : « conque »

Au Cambodge comme en Inde, *śaṅkha* peut désigner deux ustensiles de culte différents⁴⁷⁶. Dans le premier cas, la conque est un instrument de musique à vent (ill. 118.1, p. LVIII ; GROSLIER 1921-23, p. 223, fig. 45) ; son extrémité est alors ouverte pour former une embouchure qui, selon George Groslier, devait recevoir une anche mobile (1931, p. 110)⁴⁷⁷. En contexte cultuel, de tels objets étaient notamment utilisés pour rythmer le culte et attirer l’attention de la divinité⁴⁷⁸.

Dans le cas qui nous occupe, la conque forme un réservoir et il s’agit alors d’un des différents récipients utilisés au cours du bain de la divinité pour verser de l’eau lustrale (ill. 118.2, p. LVIII). En effet, en plus des vases désignés par *kalaśa*, certains traités comme le *Kāraṇāgama* prescrivent l’usage de conques pour l’ondoisement du dieu, celles-ci conférant à l’eau des propriétés spéciales (*SP* I, p. 200, n. 3).

⁴⁷⁵ À ce sujet, cf. SANDERSON 2003-04, p. 382.

⁴⁷⁶ On écartera ici les cas, déjà abordés par ailleurs, dans lesquels *śaṅkha* désigne un matériau, la nacre, ou encore la conque en tant qu’attribut mobile de Viṣṇu (cf. p. 81, 311 et suiv.).

⁴⁷⁷ En ce qui concerne les conques en bronze, Groslier précise également qu’elles sont pourvues d’une mince cloison intérieure soudée, afin d’amplifier le son.

⁴⁷⁸ L’usage de tels instruments n’était cependant pas limité aux sanctuaires. Au Cambodge, on en retrouve par exemple dans les orchestres défilant avec les armées dans les bas-reliefs d’Angkor Vat (GROSLIER 1921, p. 128 fig. 82).

On connaît au Cambodge de nombreux exemples de conques, ou plus exactement de copies de ce coquillage. Bien que quelques conques en céramique⁴⁷⁹ aient été exhumées⁴⁸⁰, ces objets sont le plus souvent en bronze, comme les deux exemples présentés en annexe (ill. 118, p. LVIII). La plupart d'entre elles sont richement décorées et comportent notamment une plaque frontale ornée d'une divinité qui, comme le soulignait Jean Boisselier, était sans doute choisie en fonction du culte desservi (1966, p. 334).

Boisselier s'étonnait du fait qu'aucun des exemples connus ne soit antérieur au XII^e siècle de notre ère⁴⁸¹, alors que le terme *śaṅkha* apparaît beaucoup plus tôt dans l'épigraphie. Le recyclage régulier des bronzes n'a en soit rien d'étonnant et ce constat peut, dans une certaine mesure, se généraliser à l'ensemble des bronzes khmers. Cependant, il nous paraît un peu excessif. L'évolution typologique des conques en bronze reste à étudier, mais un exemple tel celui présenté dans l'illustration 120 (p. LIX), semble bien appartenir à un autre style et pourrait être antérieur, à moins qu'il ne s'agisse d'un attribut de Viṣṇu, volontairement plus naturaliste et aniconique. Quoiqu'il en soit, ces objets restent difficiles à dater, surtout lorsque, comme ici, on ignore tout de leur contexte archéologique. Enfin, Boisselier ne prenait pas en considération les conques en céramique. Il est vrai que ces objets sont souvent, eux-aussi, difficiles à dater. C'est le cas en particulier de la première que nous avons évoquée (ill. 119, p. LVIII). En effet, même l'inscription gravée à l'intérieur du pavillon de cette conque ne permet pas d'estimation et pourrait même être relativement récente, tant d'un point de vue paléographique que de son contenu : *vrah vudhā*, « saint Buddha »⁴⁸². Cependant d'autres exemples peuvent manifestement être attribués à une date antérieure au règne de Jayavarman VII ; la conque en céramique à glaçure vert clair du type des Kulen exhumée par Bernard Philippe Groslier à Srah Srang est par exemple attribuable aux X-XI^e siècles de notre ère (ill. 121, p. LIX).

⁴⁷⁹ Comme dans le cas des bronzes, les deux modèles – instrument ou vase – existent en céramique (ROONEY 1984, p. 82).

⁴⁸⁰ Ill. 119, p. LVIII ; à ce sujet, on pourra notamment consulter ROONEY 1984, p. 81-82 et 53, fig. 24 ou GUY 1989, p. 25, fig. 18.

⁴⁸¹ Ceci explique le nombre important de conques ornées de représentations bouddhiques étant donné la faveur que connut cette confession à cette époque, en particulier sous le règne de Jayavarman VII.

⁴⁸² Cette inscription a été inventoriée par le *Corpus des inscriptions khmères* sous le numéro K. 1274. Elle est conservé au MNPP sous le numéro *kha* 1890.

Selon George Groslier, la fabrication de conques en bronze ou en céramique, aurait eu pour but de pallier la difficulté de trouver une variété particulière de conque (*Turbinella pyrum*) présentant un enroulement senestre inhabituel (GROSLIER 1921-23, p. 224). La rareté de ce coquillage lui conférerait un certain prestige et la symbolique de prospérité qui lui est associée aurait encouragé son utilisation rituelle en Inde (HORNELL 1914, p. 130, 134-135)⁴⁸³. Dawn Rooney y voit une raison plus simple en supposant que les conques marines naturelles étaient sans doute trop chères et difficiles à obtenir pour une civilisation implantée à l'intérieur des terres. Cette explication nous paraît moins satisfaisante, quand on sait l'importance des relations commerciales qu'entretenait le Cambodge avec l'étranger, mais quoi qu'il en soit, les exemples de conques naturelles de cette époque restent très rares (cf. p. 263). On notera que les bakous du palais royal de Phnom Penh qui perpétuent certaines traditions brahmaniques en possèdent et les utilisent encore, tant comme récipients que comme trompes (ill. 122 et 123, p. LIX, LX).

Il faut enfin signaler que ces conques étaient posées sur de petits trépieds dont plusieurs ont été mis au jour. Contrairement à la majorité des supports retrouvés en fouille (ill. 124, p. LX), la corbeille d'une partie, au moins, des trépieds des conques n'est pas circulaire, mais ovoïde, et un passage est ménagé sur l'un des côtés de cette corbeille afin d'accueillir le bec de la conque (ill. 125, p. LXI). Cette forme a manifestement pour but de permettre à la conque de reposer couchée sur son support et non debout. Cette disposition présente surtout un intérêt pour contenir un liquide, et l'on ne saurait affirmer qu'elle était adoptée pour les instruments de musique. Un exemple conservé au musée de Phnom Penh laisserait même supposer le contraire. Selon Nadine Dalsheimer, la conque et le trépied à corbeille circulaire inventoriés au MNPP sous les numéros *ga* 5484 et 5485 appartiendraient à un même ensemble provenant des berges du Tonle Sap dans la région de Siem Reap (2001, p. 271). Contrairement à la supposition de Dalsheimer, il ne s'agit pas d'une conque à eau lustrale. En effet, le trou percé dans le fond de l'objet n'est pas destiné à permettre un écoulement, mais correspond plus vraisemblablement à une embouchure. Or, la corbeille du support est circulaire et se prête donc mal à recevoir la conque couchée. On peut donc se demander si, dans le cas d'un instrument de musique, le choix de Groslier de présenter cet objet

⁴⁸³ À ce sujet, voir également PINN 1983 et ROSE 1974.

debout dans son support (1931, pl. 1 et 2 face à p. 110) n'est pas préférable à celui de Dalsheimer⁴⁸⁴.

À ce sujet, il faut également signaler que Rooney a proposé d'identifier un autre type de support pour les conques en céramique. Il s'agit de coupes à pied, étrangement munies d'un disque interne surélevé, qui forme une petite cuvette au centre du vase (ill. 126, p. LXI⁴⁸⁵). Après avoir appris que les antiquaires de Bangkok ont l'habitude de décrire ces coupes comme des « bols à eau sacrée », il a en effet constaté que ces vases, d'une taille assez constante, peuvent effectivement accueillir les modèles connus de conques en céramique, le disque-support permettant de maintenir ces objets stables. Cette hypothèse est assez séduisante mais reste incertaine, d'autant que Rooney lui-même propose également de voir dans ce vase un couvercle de jarre ou encore un chauffe-plat (1984, p. 78-79).

Les conques sont très régulièrement citées en tant qu'objets de culte dans les listes de biens et ce, dès la période préangkorienne (K. 910, l. 10 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39). Curieusement, le matériau n'est jamais précisé, au point qu'on pourrait supposer qu'il s'agissait de coquillages naturels pour lesquels cette question allait de soi. Dans deux cas, des indices permettent de supposer qu'il s'agissait effectivement de conques marines. Cœdès avait en effet déjà supposé que c'était le cas des conques blanches (*śaṅkha sukla*) de l'inscription K. 754 que nous avons déjà évoquée (Cœdès 1936, p. 21, n. 6). La même hypothèse peut être proposée en ce qui concerne l'inscription K. 258 A, qui présente un cas équivalent, à ceci près que la couleur y est désignée par le khmer *'so* (*śaṅkha 'so* ; l. 39 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 180, 195). On notera que si *'so* désigne bien la couleur blanche en khmer, en sanskrit *śukla* est plus précis et va jusqu'à signifier « brillant, pur, immaculé », sens qui souligne bien le caractère immaculé de la nacre, autre sens possible de *śaṅkha*⁴⁸⁶.

La fonction de ces objets – instrument, vase, attribut – n'est pas précisée dans les inscriptions, et seul le contexte permet parfois de la déterminer. Dans l'inscription

⁴⁸⁴ On notera à ce sujet que, dans l'illustration 122 (p. LIX), la conque à eau lustrale est bien présentée couchée sur un support, alors que la conque instrument à vent n'en est apparemment pas pourvue.

⁴⁸⁵ Rooney prétend que cette forme, commune en Thaïlande, n'a pas été retrouvée au Cambodge. L'exemple provenant de Srah Srang présenté en illustration contredit cette affirmation.

⁴⁸⁶ Dans le même ordre d'idée, l'inscription K. 1198 célèbre la blancheur de la conque par le sanskrit *śubhra*, « blanc clair, pur, irréprochable », mais il s'agit cette fois de l'attribut de Viṣṇu et non d'un objet de culte (st. VI ; 936 *śaka* ; séminaire de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques, juin 2008).

K. 263 C, par exemple, *śaṅkha* apparaît dans une stance en sanskrit aux côtés d'instruments de musique avec lesquels le roi « inspirait continuellement la terreur aux ennemis » (st. VIII ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 124-133). Malheureusement, le contexte n'est pas toujours aussi évident : les deux exemples de conques blanches illustrent bien ce problème. En effet, dans l'inscription K. 754, le fait que la conque soit citée aux côtés de vases pour le bain nous a amené à supposer que c'était également sa destination. En revanche, on peut se demander si, dans l'autre cas (K. 258 A), il ne s'agissait pas plutôt d'un attribut mobile de Viṣṇu : il est en effet difficile de trancher puisqu'elle apparaît alors entre un ornement du dieu (une ceinture de torse) et une série de vases commençant par une aiguière.

- *'ardhaśaṅkha* : « demi-conque »

George Cœdès considérait que, dans l'inscription K. 754, *ardhaśaṅkha samṛit mvaḥ*, « une demi-conque en bronze », désignait certainement les conques en bronze que nous venons d'évoquer (1936, p. 7, n. 7). Pourtant, le fait que des conques vraisemblablement entières (*śaṅkha*) apparaissent dans les mêmes énumérations de biens semble contredire son opinion⁴⁸⁷. En effet, à moins de considérer que la distinction entre *śaṅkha* et *ardhaśaṅkha* renvoie aux deux usages que nous avons évoqués – récipient ou trompe⁴⁸⁸ – en admettant l'hypothèse de Cœdès, on ne saurait à quel objet faire correspondre le terme *śaṅkha*.

On peut alors se demander si *'ardhaśaṅkha* ne désigne pas plutôt les montures de conques dont un exemple portant l'inscription K. 779 est présenté par ailleurs (cf. p. 614-621). Il s'agissait peut-être de rendre utilisables des coquillages dont la forme était inappropriée, par exemple en accentuant le bec ou en refermant partiellement la coquille. L'utilisation d'une partie seulement d'un coquillage largement ouvert, une demi-conque, aurait alors impliqué de le doter d'une monture. Cependant, on peut également penser que la monture ne constituait qu'une simple mise en valeur du réservoir⁴⁸⁹. Dans ce cas, il est possible que le nom de demi-conque ne faisait pas référence à un coquillage, mais plutôt à l'aspect de la monture, sorte de conque

⁴⁸⁷ Dans l'inscription K. 262 N, par exemple, dans laquelle une conque est mentionnée à la ligne 4 et une demi-conque à la ligne 12 (890 *śaka* ; IC IV, p. 110).

⁴⁸⁸ Cette hypothèse est difficile à défendre sachant que les occurrences dans lesquelles *śaṅkha* apparaît laissent supposer que ce terme s'appliquait aux deux fonctions, sans parler de l'attribut de Viṣṇu.

⁴⁸⁹ On notera d'ailleurs que les conques conservées dans les temples indiens sont parfois parées de montures en métaux précieux (HORNELL 1914, p. 136 et pl. I, XV, XVI ; BHATT 1962, face à la page 75).

incomplète, dépourvue de réservoir. Si ceci est exact, ces montures étaient susceptibles d'accueillir tant des conques marines que des copies en céramique de ce coquillage. Cette deuxième hypothèse, plus satisfaisante, expliquerait la mention d'une « demi-conque naturelle » (*'arddhaśaṅkha vyat*) dans l'inscription K. 263 D (l. 46 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 118). *'Arddhaśaṅkha vyat* désignerait alors une monture de conque pourvue d'un réservoir en coquillage.

À elle seule, la monture ne permet pas de privilégier l'hypothèse de l'une ou l'autre des destinations possibles des conques⁴⁹⁰. Cependant, il faut noter que le seul autre exemple de monture de conque connu – actuellement conservé au Cleveland Museum of Art – possède encore son coquillage et appartient à la catégorie des conques à eau lustrale⁴⁹¹.

Cet unique objet ne suffit naturellement pas à garantir que toutes les montures ornaient des conques à libation. Pourtant, si les montures de conques étaient bien désignées par *'ardhaśaṅkha*, l'occurrence de l'inscription K. 754 en fournirait un autre exemple, à condition naturellement que la première partie de la liste de cette inscription énumère, comme nous le pensons, des vases à eau lustrale.

- *sahasradhāra*

A priori, on ne rencontre le terme *sahasradhāra* qu'à deux reprises dans les inscriptions khmères. Il a posé à George Cœdès un problème d'identification. La première occurrence apparaît dans l'inscription K. 669 C (l. 16 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170). Cœdès notait alors : « ce mot désigne soit le disque de Viṣṇu “aux mille facettes”, soit un récipient “percé de mille trous” pour verser de l'eau » (*ibid.*, p. 183, n. 16). Il ajoutait que la deuxième hypothèse était plus vraisemblable étant donné la

⁴⁹⁰ En Inde, les plus larges des conques naturelles sont réservées aux instruments à vent (HORNELL 1914, 136), mais au Cambodge, la taille de l'objet n'est apparemment pas pertinente pour différencier les deux types de conques. Les dimensions de la trompe en forme de conque présentée en illustration (14,5 × 4,9 cm ; ill. 118.1, p. LVIII) sont par exemple nettement inférieures à celles des conques à eau lustrale présentées par Cœdès dans *Bronzes khmers* (entre 23 et 30 cm de long ; 1923, p. 53).

⁴⁹¹ Cet exemplaire complet est apparu sur le marché de l'art à Bangkok en 1949. Pour une représentation de cet objet, on se reportera à GUY 1989, p. 24, fig. 19 ; WOODWARD 1997, p. 92, fig. 88 ; BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 424-425, ou encore au site Internet du musée de Cleveland : <http://www.clevelandart.org/explore/work.asp?searchText=khmer&ctl00%24ctl00%24ctrlHeader%24btnSearch=go&recNo=2&tab=2&display=> (consulté en janvier 2009). Une étude a permis de préciser la composition de l'alliage ainsi que le mode opératoire de la fonte à cire perdue de la monture en bronze (WOODWARD 1997, p. 92-93). Malheureusement, nous ne disposons pas encore de telles données d'analyse pour l'exemple conservé au musée national de Phnom Penh.

place de l'objet dans le texte, dans une liste de récipients, et précisément entre six récipients de taille moyenne (*bhājana ta madhyama* 6) et deux *vat*⁴⁹² longs en *hanira* (*vat veñ hanira* 2).

La deuxième occurrence, dans l'inscription K. 470 (l. 6 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187-188) incite également à réfuter l'hypothèse de l'attribut, puisqu'il s'agit d'une inscription śivaïte mentionnant l'installation d'un liṅga. Dans cette inscription, le contexte n'apporte pas d'indication satisfaisante, l'objet en question étant mentionné dans une liste d'objets donnés à des artisans, architectes, brahmanes, etc., et apparaissant entre une gaine de torse *snāp vraḥ 'ura* et un arbre *phlañ*⁴⁹³.

Les enseignements théoriques indiens viennent également confirmer l'intuition de Cœdès. En effet, dans le chapitre de la *Somaśambhupaddhati* consacré aux rites préparatoires à l'installation du liṅga, il est prévu de préparer un *sahasrasuśirakumbha*, c'est-à-dire un « vase à mille trous », pour les ablutions du dieu (*SP* IV, p. 92). Plus loin, dans la listes des différentes eaux utilisées pour ces grandes ablutions du liṅga⁴⁹⁴, il est prescrit, entre autres, de l'ondoyer de « mille filets d'eau » (*sahasradhāra* ; p. 144). Hélène Brunner-Lachaux notait que ces mille filets correspondent à l'eau versée avec le vase précédemment mentionné. Il ne fait aucun doute que, dans les inscriptions, *sahasradhāra* désignait cet objet, « [un vase pour ondoyer de] mille flots », que l'on sait encore utilisé aujourd'hui en Inde (ill. 116, p. LVII).

On aura remarqué que tous les objets mentionnés jusqu'ici répondent à une terminologie sanskrite et ont été directement empruntés au vocabulaire technique du rituel indien. Il est vrai que l'emploi du khmer pour désigner des objets de culte est largement minoritaire, conséquence logique d'emprunts fidèles et répétés à une tradition riche et fortement normalisée. Pourtant, deux termes khmers méritent encore d'être présentés ici.

⁴⁹² Objet non identifié. Saveros Pou a remarqué que *vat*, *vata* désigne en cam « un vase métallique ciselé », mais pense que l'on pourrait également y voir « une ceinture » ou un fouet, partant du sens du verbe *vat*, « Faire un geste circulaire, faire le tour de, entourer, encercler » (POU 2004, s. v., p. 429).

⁴⁹³ On notera qu'aux lignes 9-10 de cette même inscription, George Cœdès avait proposé de restituer une lacune de la façon suivante : *gaṇa tāmra ti saṃrap kriyā vraḥ kamandalu [sahasra](10)dhāra kriyā homa sap mātrā pansaṃ*, « Cuivre pour le service du dieu : un aiguière (*kamandalu*), un vase à mille orifices, et tout ce qu'il faut pour l'oblation ». Bien qu'envisageable, cette restitution doit être considérée avec prudence, car la taille de la lacune permet d'envisager d'autres restitutions à commencer par *'ājyadhāra* et *gomayādhāra* (estampage EFEO n. 39).

⁴⁹⁴ Liste qui s'achève d'ailleurs avec le contenu du Śivakumbha.

- *noñ*, « calebasse »

Concernant cet objet, il faut d’abord citer un extrait de l’inscription K. 125 (l. 12-13 ; 923 *śaka* ; CœDÈS 1928[b], p. 142) :

*yajña liḥ vyar tvañ snel mvāy vraḥ gandha mvāy tanlāpp dik sroñ noñ vyar vñya snāp vraḥ pranāla*⁴⁹⁵ *mvāy bhājana jhe māgha mvāy*, « Redevance pour le sacrifice : deux *liḥ* de riz, un régime de noix de coco, une boîte de parfum, deux calebasses d’eau pour les ablutions, une sainte rigole d’écoulement, un récipient en bois de Māgha ».

Nous avons repris ici l’interprétation de Cœdès de *vraḥ gandha mvāy tanlāpp dik sroñ noñ vyar*. Cependant, il faut remarquer que la syntaxe est alors étrange, car on attendrait plutôt *vraḥ gandha tanlāpp mvāy*, litt. « du saint parfum : une boîte » ou *vraḥ tanlāpp gandha mvāy*, « une boîte (de/pour le) saint parfum. Une autre interprétation de cette expression serait : « une [unité] de parfum, [une] boîte pour l’eau des ablutions, deux calebasses », mais dans ce cas, l’unité pour le parfum et le nombre de boîtes pour l’eau ne seraient pas précisés⁴⁹⁶.

Si l’interprétation de Cœdès est correcte, *noñ* est utilisé ici comme un quantificateur de liquide utilisé pour l’eau lustrale, et ne correspond donc pas nécessairement à un ustensile de culte proprement dit⁴⁹⁷. Cependant, dans une autre occurrence, un objet désigné par l’expression *noñ sroñ*, « une calebasse pour les ablutions » (K. 934 S, l. 30 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444) permet d’assurer qu’un tel objet faisait parfois partie de l’équipement de cette cérémonie. La question de sa forme a déjà été discutée par ailleurs (cf. p. 105-106 et ill. 42, p. XX).

- *nū dik*, « *nū* à eau »

Enfin, nous achèverons cet inventaire des ustensiles du bain par un objet très

⁴⁹⁵ On a déjà signalé que Cœdès avait omis de traduire *bhājana* (cf. p. 52, n. 71) ; il faut ajouter qu’il lisait ici *pranāsa* au lieu de *pranāla* et n’avait donc pas pu trouver d’interprétation satisfaisante (1928[b], p. 143, n. 6).

⁴⁹⁶ On notera que, dans ce cas, la calebasse n’est plus directement liée à l’eau du bain. Cependant, le contexte dans lequel ces objets s’inscrivent entre bien dans le cadre du bain. En effet, si les noix de coco étaient peut-être associées au repas du dieu avec le riz, le parfum, l’eau et la rigole d’écoulement sont en revanche des denrées et accessoires liés au bain. On peut alors même se demander si le curieux récipient en bois de Māgha n’est pas également utilisé au cours de cette cérémonie. Sa proximité avec le *pranāla* pourrait inciter à y voir un vase de récupération de l’eau lustrale, mais cette hypothèse reste incertaine.

⁴⁹⁷ Le fait que deux *noñ* d’eau étaient nécessaires pour le bain quotidien de la divinité est intéressant, mais trop anecdotique pour espérer en tirer un enseignement quantitatif applicable à d’autres sanctuaires. On notera que l’inscription K. 556, bien que très lacunaire, fournit une autre information à ce sujet ; Cœdès a en effet pu déchiffrer : ... *dik sroñ mvāy ’antvañ* ..., « un *’antvañ* d’eau à ablution ». Malheureusement, en plus d’être très isolée, cette information est difficile à utiliser tant que la mesure de capacité, *’antvañ*, n’aura pas été évaluée.

incertain, tant du point de vue de sa forme que de sa destination, et dont les rares mentions ne permettent certainement pas d'assurer qu'il faisait partie de l'équipement standard du bain. L'expression *nū dik* n'apparaît en effet que dans les deux inscriptions complémentaires du Vat Preah Einkosei K. 262 N (l. 9 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114) et K. 263 D (l. 10 ; 906 *śaka* ; *ibid.*, p. 127). Il s'agit dans les deux cas du même objet inventorié parmi les biens d'une déesse (V. K. 'A. Bhagavatī).

Le seul fait que ce récipient *nū* – dont la forme est inconnue – soit lié à l'eau ne suffit pas à en faire un ustensile du bain. Cependant, il faut remarquer que, dans les deux listes de biens, il est cité au côté d'une *vardhaṇī*, qui est justement le vase à eau de la déesse. Encore une fois, l'ordre d'énumération n'est sans doute pas toujours pertinent, mais on est d'autant plus tenté de penser qu'il ne s'agit pas d'un hasard que, bien que très proche, le contenu et l'ordre de ces deux énumérations ne sont pas strictement identique. Il ne s'agit donc pas de simples copies et la proximité des deux termes est alors sans doute volontaire.

II.2.3. Le personnel

Nous concluons cette présentation des biens du dieu consacrés au rituel du bain par le personnel qui lui était affecté. Par personnel, nous n'entendons pas les religieux qui célébraient la cérémonie proprement dite. En effet, comme toutes les étapes du culte du dieu transmis par la tradition indienne, la réalisation de ce rite devait être confiée aux officiants du sanctuaire⁴⁹⁸, qui ne sauraient être compris dans les biens du dieu comme de simples serviteurs. Le cas du rite d'apaisement par ondoisement de lait de l'inscription K. 1229 b (l. 28 ; cf. p. 567, 572) prouve même que, dans des circonstances exceptionnelles, le rite pouvait être exécuté par des officiants particuliers – en l'occurrence le Mratāñ Khloñ Kālidāsa – ce qui n'a rien d'étonnant compte tenu de la complexité de certains bains solennels.

En revanche, la préparation de ce rite impliquait des tâches subalternes auxquelles était dédié un personnel spécialisé. Des *'amuḥ⁴⁹⁹ dik sroñ*, « chauffeurs de l'eau des ablutions » sont ainsi mentionnés dans les listes de serviteurs spécialisés de Lolei, pour

⁴⁹⁸ Toutefois, on notera que, contrairement au culte du Feu (cf. p. 321), rien dans les inscriptions ne laisse supposer la présence d'officiants spécifiquement affectés au rituel du bain quotidien.

⁴⁹⁹ *'muḥ*, *'amuḥ* est un dérivé de *'uḥ*, « chauffer, brûler », et peut également désigner le « bois à brûler » et le « feu » (IC III, p. 75, n. 3).

chaque divinité et pour chaque quinzaine⁵⁰⁰. La position qu'ils occupent dans ces énumérations est relativement privilégiée puisqu'ils appartiennent à la deuxième des cinq catégories que l'on peut distinguer chez les serviteurs « spécialisés » de Lolei. Il n'en reste pas moins que, contrairement aux officiants, les chauffeurs de l'eau des ablutions appartiennent aux biens du dieu, ou plus précisément au patrimoine humain donné aux divinités, au moment de la fondation du temple dans le cas des inscriptions de Lolei.

L'utilisation d'eau chaude pour ce type de cérémonie n'a rien d'étonnant et répond même à une prescription des traités de rituel indiens. On rappellera par exemple que *uṣṇodaka*, « l'eau chaude » est explicitement donnée comme l'un des matériaux secondaires du bain des dieux dans les traités viṣṇuïtes vaikhanasa (COLAS 1997, p. 341).

En dehors du corpus de Lolei et des listes équivalentes des inscriptions de Preah Kô⁵⁰¹, ce type de serviteur n'apparaît qu'à deux reprises dans les inscriptions. La première occurrence est préangkorienne et évoque « les esclaves appartenant à la catégorie des chauffeurs de l'eau des ablutions » (*kñum vnok 'muḥ dik sron* ; K. 124, l. 7 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 170) ; quant à la deuxième, également la plus tardive, elle apparaît en 902 *śaka* dans l'inscription K. 356 (l. 17-18 ; CÆDÈS 1943[b], p. 10-11).

La rareté des occurrences et l'amplitude limitée couverte par ces datations n'a rien d'étonnant si l'on considère que les fonctions des serviteurs spécialisés sont plus rarement mentionnées à partir du X^e siècle *śaka*. Toutefois, on notera qu'inexplicablement, certaines listes parmi les plus détaillées du IX^e siècle *śaka* n'en comprennent pas⁵⁰², sans qu'il soit possible de déterminer si cette fonction était facultative, ou tout simplement assurée par d'autres personnes. Cette deuxième hypothèse est cependant la plus probable si l'on considère la variante désignant cette fonction, qui est utilisée dans l'inscription K. 56 : *pile I 'uḥ dik sron* (face B, l. 35 ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 11). L'utilisation de la forme verbale *'uḥ* et l'absence de chiffre après *sron* invite à traduire cette expression par : « 1 *pile* qui chauffe l'eau des ablutions ».

⁵⁰⁰ K. 324 S, l. 26 et N, l. 15 ; K. 327 S, l. 28 et N, l. 15 ; K. 330 S, l. 33 et N, l. 17 ; K. 331 S, l. 35 (la face N est détruite) ; cf. tableau récapitulatif des serviteurs de Lolei, p. 467-469.

⁵⁰¹ L'expression est en tout cas attestée dans K. 315 N, l. 7, S, l. 11 et K. 318 ; l. 8 (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 41, 44, 49), mais une partie du corpus de Preah Kô pose des problèmes de déchiffrement. On peut par exemple supposer que ce type de serviteurs apparaissait également dans l'inscription K. 320 S qui mentionne plusieurs fonctions appartenant aux serviteurs spécialisés, mais est très lacunaire (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 55).

⁵⁰² C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 270 (piédroit Sud, l. 8-25 ; 843 *śaka* ; IC IV, p. 73).

Bien que non identifiée, la fonction *pile* apparaît dans plusieurs listes de personnel, et elle est clairement distinguée des chauffeurs d'eau dans l'inscription K. 318 N : *pile sī kanrat I 'ābhaṣa sī śrī I 'amuḥ dik sroṇ sī kaṃvī I*, « *pile* : le *sī* Kanrat ; *'ābhaṣa*⁵⁰³ : le *sī Śrī* ; chauffeur de l'eau des ablutions : le *sī* Kaṃvī » (l. 7-8 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 49). Il semble donc bien que les serviteurs de K. 56 cumulaient deux fonctions différentes.

On notera également que, dans les cas où les noms des serviteurs sont précisés, cette fonction est toujours assurée par des hommes, la plupart du temps de jeunes hommes à Lolei (*gvāl*) et des hommes adultes (*sī*) à Preah Kô. Dans l'inscription K. 231, il est également précisé qu'un Vāp « gardait les chauffeurs de l'eau des ablutions » (*cāṃ 'muḥ dik sroṇ*), mais il s'agit de la seule occurrence où ces serviteurs semblent placés sous la responsabilité d'un dignitaire (K. 231, l. 46-47 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 74).

La seule autre fonction subalterne qui puisse être associée à la préparation du bain du dieu est *pānīyahāra*, « porteur d'eau ». Ces serviteurs d'un *āśrama* sont mentionnés entre des fournisseurs de bétel et des fabricants de feuilles dans l'inscription K. 290 (st. XCVI-XCVII ; IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 213, 223). Cependant, il serait imprudent d'être trop affirmatif. En effet, cette occurrence reste trop isolée et l'approvisionnement en eau de l'*āśrama* pouvait naturellement être lié à un autre usage.

⁵⁰³ La fonction *'ābhaṣa* n'a pas non plus été identifiée. Saveros Pou a noté que ce terme pouvait désigner en sanskrit un type particulier de bâtiment dans les temples ; ces serviteurs seraient donc attachés à ces bâtiments, qui restent à identifier (POU 2004, s. v., p. 32).

II.3. Les parures du dieu

« Alors que les bijoux sont toujours représentés dans les grands bas-reliefs, ils sont rares dans la ronde-bosse où ils n'apparaissent qu'à deux reprises : dans le deuxième quart du X^e siècle où ils parent presque toutes les statues, et à partir d'une date voisine du début du XI^e siècle où ils semblent plus particulièrement réservés à certaines figures [...] On a donné comme explication que les statues devaient être parées le plus souvent de bijoux réels, donc mobiles. » (BOISSELIER 1950, p. 3)

Le rituel du Cambodge ancien est comparable, dans une certaine mesure, à un service royal. Chaque jour, après que l'on ait procédé à ses ablutions, le dieu est donc richement habillé et paré. Dans la tradition indienne à laquelle les khmers ont tant emprunté, l'offrande quotidienne du vêtement est l'un des actes de révérence qui composent le culte du dieu et donc un des rites permettant de garantir la présence divine. Certaines listes d'*upacāra* divisent même plus précisément l'équipement vestimentaire du dieu entre le vêtement proprement dit (*vasana*) et les parures (*alaṅkāra*, *ābharāṇa*, *bhūṣaṇa* ; TKA, I, s. v., p. 146, 238). L'existence de parures mobiles évoquée par Boisselier est donc assez naturelle.

Malheureusement, en raison de la valeur des matériaux utilisés, ou bien de leur caractère périssable, très peu de témoignages archéologiques de cet équipement nous sont parvenus. Les parures en particulier, quand elles n'ont pas été refondues à date ancienne, sont une cible privilégiée des pillleurs. Un grand nombre d'exemples, parmi les plus beaux, se rencontrent donc régulièrement sur le marché de l'art, avec toutes les difficultés que cela implique pour établir leur provenance et même leur authenticité⁵⁰⁴.

Pour combler cette lacune, la première solution passe naturellement par l'étude des représentations sculptées, en particulier celle des bas-reliefs. Ce sujet a fait l'objet de nombreuses études initiées par Philippe Stern et poursuivies notamment par ses successeurs Pierre Dupont et Jean Boisselier dont les résultats sont encore aujourd'hui progressivement affinés. Comme le rappelle Bruno Dagens (2003, p. 245), en raison de « circonstances favorables », à commencer par « l'unité d'ensemble de l'art khmer,

⁵⁰⁴ On pourra consulter à ce sujet le livre de Bunker & Latchford publié en 2004, dans lequel nombre de parures appartenant à des collections privées sont présentées, en particulier une parure de divinité supposée provenir de la région de Koh Ker (p. 432-478). Il s'agit de l'un des rares exemples aussi complets, avec ceux déposés par ces auteurs au musée de Phnom Penh et ceux du Prasat Phnom Hak en Thaïlande, conservés au musée archéologique de Phimai (ill. 128-129, p. LXIII).

l'importance de la commande royale [...] et la faible étendue du domaine envisagé », l'étude de l'évolution des parures et du vêtement a permis d'établir des chronologies relatives très précieuses tout en apportant de nombreux éléments d'information sur la tradition vestimentaire khmère.

Pour compléter ces travaux, il est indispensable de se tourner vers les sources épigraphiques, non seulement pour rechercher la nomenclature ancienne associée aux vêtements et parures, mais également pour confirmer l'existence de cet équipement particulier du culte et obtenir plus de détails à son sujet. Nous limiterons notre étude aux seules parures mobiles du dieu en négligeant ses vêtements, dont la nomenclature a déjà fait l'objet d'une étude très complète (GREEN 2000)⁵⁰⁵.

Certaines inscriptions sont assez avaries de détails, comme K. 240, qui se borne à évoquer le don au dieu de « toutes les parures corporelles » *thniṃ khlvān grap*, (l. 8 ; *śaka* ; IC III, p. 77). C'est également le cas dans l'inscription K. 276 qui évoque d'abord l'installation d'une image de culte mobile « avec toutes ses parures (*samastābharāṇa*), puis le don, à un autre dieu, des « parures de la sainte image » (*thniṃ vraḥ arccā* ; l. 7-8, 22 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 154,155).

Malgré tout, les parures occupent une place importante dans plusieurs listes de biens et de dons. On verra que certaines inscriptions, à commencer par les stèles de Prasat Komphus (K. 669) et de Preah Einkosei (K. 262, K. 263) livrent des parures complètes de divinités⁵⁰⁶. À ce sujet, les inscriptions de la période angkoriennne sont particulièrement riches, et ce même durant les périodes au cours desquelles les parures étaient, selon Boisselier, systématiquement représentées en ronde-bosse.

Heureusement, quelques inscriptions datant de la période préangkoriennne (par ex. K. 21), ou des premiers temps de la période angkoriennne (K. 847, K. 1034), permettent

⁵⁰⁵ On notera que l'étude de Gillian Green s'intéresse au vêtement en général et non à celui des dieux en particulier. Cette condition est d'ailleurs indispensable si l'on souhaite effectuer une étude complète. Si des vêtements étaient régulièrement offerts aux divinités – en dépit du fait qu'ils étaient déjà gravés dans la pierre – la terminologie est beaucoup moins précise à leur sujet que celle des parures. En effet, il est souvent fait allusion aux dons de vêtements offerts spécifiquement aux dieux par des expressions très générales telle *caṃṇlek vraḥ kamratāṇ 'añ*, « vêtements du dieu » K. 30, l. 24 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 27, 28) ; le reste du temps, il n'est pas évident de déterminer si les vêtements étaient destinés aux dieux ou aux hommes (officiants, serviteurs). Quoi qu'il en soit, on peut supposer que les sculpteurs suivaient la mode de l'époque et que les vêtements des dieux étaient assez semblables à ceux de la cour.

⁵⁰⁶ On verra que ces listes très détaillées fournissent souvent les uniques occurrences attestant certaines parures. Il faut peut-être y voir une influence de l'auteur de ces donations, le brahmane hindou, Divākarabhaṭṭa (cf. p. 215-216).

de couvrir une large amplitude chronologique et attestent, nous le verrons, d'une certaine continuité dans le vocabulaire utilisé.

Il faut également insister sur le fait que les parures attestées dans les inscriptions – ainsi que leur nomenclature – sont remarquablement conformes à celles des traités de rituel indiens, et même à celles qu'avaient relevées Filliozat et Pattabiramin dans leur étude des parures divines modernes du sud de l'Inde⁵⁰⁷ (1966). La comparaison d'une liste de parures de Śiva rapportée par l'inscription K. 194 A à un extrait chapitre 94 du *Dīptāgama* présentant les parures des images est assez éloquent :

dravya ti bhagavat pāda kamrateṅ 'añ ta guru śrīdivākarapaṇḍita jvan ta kamrateṅ jagat śrīśikhariśvara thniṃ suvarṇakośa makuṭa kundala keyūra {2} kaṅkana kaṅṭhi udaravandha kāñcī nūpura pāduka ta tāṃ sarvvaratna ta gi ti vraḥ pāda ka]mrateṅ 'añ śrīsūryavarmmadeva 'oy dāna nā thve {3} vraḥ dikṣā...

« Biens que le vénérable K. 'A., le Guru Śrī Divākarapaṇḍita a offerts au K. J. Śrī Śikhariśvara : les parures (suivantes) : gaine en or, coiffe, pendants d'oreilles, brassards ... bracelets, collier, ceinture de torse, ceinture, anneaux de chevilles, sandales avec toutes sortes de gemmes dessus, que S. M. Śrī Sūryavarmadeva (lui) avait données (à l'occasion de son) initiation... » (K. 194 A, l. 48-B. l. 3 ; 1041 śaka).

« Les parures des images sont : le diadème (*paṭṭa*) large de 5 doigts et d'une longueur égale à la circonférence du Liṅga, la tiare, le couvre-chignon (*kaṅṇamakūṭa* ?), le collier, les brassards, les bracelets, la ceinture de hanche (*kaṭisūtra*), les (couvre-)pieds (*pāda* ?) et les anneaux de chevilles, la ceinture basse (*udarabandha*), la double-bandoulière et la ceinture, ainsi que les boucles d'oreilles et les fleurs pour les oreilles. » (94.385-387ab ; DAGENS et al. 2009).

Nous verrons que malheureusement, bien que nombreux, les témoignages de la présence de parures mobiles sont peu descriptifs. Comme toutes les autres composantes du culte, cet équipement est soigneusement décrit par les traités de rituel indiens⁵⁰⁸, et l'on pourrait donc espérer s'en faire une idée au travers de ces textes. Cependant, il est difficile de préciser quelles règles étaient suivies au Cambodge. De plus, même si ces normes étaient prises en considération, on peut raisonnablement penser que, comme en Inde, ces parures suivaient la mode profane de l'époque, ainsi que des influences étrangères (FILLIOZAT & PATTABIRAMIN 1966, p. 2). Il sera donc indispensable de se reporter à des exemples khmers connus pour préciser leur aspect, à commencer par l'étude exhaustive de l'évolution de la statuaire angkorienne de Jean Boisselier (1955).

⁵⁰⁷ En tout cas en ce qui concerne les termes généraux.

⁵⁰⁸ par exemple *Rauravāgama*, Kp 43, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 255.

II.3.1. Les parures de tête

Premières des « parures habituelles »⁵⁰⁹ présentées par Jean Boisselier (1955, p. 97-129), les coiffures des divinités constituent un élément important de l'iconographie khmère. Elles ont été abondamment étudiées et apportent de précieuses données en matière de datation relative (ill. 130, p. LXIV). Elles peuvent correspondre simplement à des arrangements particuliers de la chevelure, mais également à des ornements en métal, qui ont beaucoup évolué dans le temps, sinon en type, du moins en forme.

Nous ne reprendrons pas ici la description des différents « couvre-chefs » attestés par la statuaire khmère. Cependant, sur la base de l'étude de Boisselier, on rappellera brièvement que, jusqu'au VIII^e siècle de notre ère, les arrangements de chevelure sont très majoritaires (ill. 130.1-2, p. LXIV). Plusieurs coiffes apparaissent pourtant durant cette période avec plus ou moins de succès. La plus célèbre est la mitre qu'arborent nombre de représentations de Viṣṇu en Asie du Sud-Est du V^e au VII^e siècle de notre ère⁵¹⁰.

Si les représentations de chevelures perdurent durant toute la période angkorienne, la fin du style des Kulen et celui de Preah Kô consacrent l'usage de diadèmes, qui vont devenir « l'élément le plus caractéristique de la coiffure khmère » (BOISSELIER 1955, p. 106), auquel Boisselier consacra même une étude indépendante (1950). Ce diadème est parfois complété par un couvre-chignon et un couvre-nuque (ill. 130.5-16, p. LXIV).

II.3.1.1. Les coiffes

- *kirīṭa*⁵¹¹.

En premier lieu, il faut évoquer le terme *kirīṭa*, qui est souvent utilisé en sanskrit pour désigner un diadème. Curieusement, ce terme n'apparaît qu'une fois dans le corpus

⁵⁰⁹ Catégorie qui comprend également les ceintures, par opposition aux « parures occasionnelles » que sont les colliers, ceintures de torse et ceintures basses, bracelets et anneaux et pendants d'oreilles.

⁵¹⁰ À ce sujet, cf. MANGUIN & DALSHIMER 1998.

⁵¹¹ On pourrait ajouter à cette énumération le terme khmer *kpañ*, qui désignerait « un petit diadème » (POU 2004, s. v., p. 112). Cependant, il n'a été relevé à ce jour que comme anthroponyme dans les inscriptions.

épigraphique khmer, qui plus est dans une inscription préangkorienne⁵¹². Il est effectivement traduit « diadème » par Cœdès alors que, comme on l’a signalé, la généralisation de l’emploi de cette coiffe est plus tardive. Il faut alors garder à l’esprit qu’en sanskrit, *kirīṭa* a un sens assez large et peut aussi bien désigner le diadème que la tiare et, d’une manière générale, tout ce qui peut servir de couronne (*MW*, s. v., p. 284). Dans cette inscription, la coiffe offerte à la divinité n’est donc pas identifiable.

Tout au plus pourra-t-on signaler que la statue à laquelle ce *kirīṭa* est affecté dans l’inscription K. 21 représente Trailokyasārasvāmin, image de Viṣṇu également évoquée dans la partie sanskrite (*ISC*, p. 25, 26). Peut-être faut-il donc supposer qu’il s’agissait d’une sorte de tiare, voire même d’une coiffe semblable aux mitres préangkoriennes que nous avons déjà évoquées, et qui sont habituellement sculptées. On peut également rapprocher cette parure du terme *kirītamakuṭa* évoqué par Fillozat et Pattabiramin, qui désigne, dans le sud de l’Inde, une tiare convenant spécialement à Viṣṇu (1966, p. 5).

- *makuṭa*, *mukuṭa*

Pour l’essentiel, les coiffures de tête offertes aux divinités sont désignées par le terme *mukuṭa*, (~ *makuṭa*⁵¹³), qui peut signifier en sanskrit « une tiare », comme « un diadème » (*DSF*, s. v., p. 569). Ce terme est conservé en khmer moderne (*makuṭ*), il nomme en particulier les coiffes de danseuses traditionnelles (ill. 131, p. LXV).

D’une manière générale, ce terme désigne les coiffures ornementales des divinités, sculptées ou mobiles, parmi lesquelles Fillozat et Pattabiramin avaient identifié trois types principaux en Inde du Sud, correspondant tant à des tiares (*kirītamakuṭa*) qu’à des arrangements capillaires (par exemple le *jaṭāmakuṭam*, « *makuṭa* à tresses » destiné aux dieux-ascètes à commencer par Śiva)⁵¹⁴ (1961, p. 4-5).

Au Cambodge, cette distinction n’est marquée qu’une fois dans l’inscription K. 235. Celle-ci mentionne en effet une coiffe mobile pourvue de cheveux tressés (*mukūṭaveṇī*) qui correspondrait assez bien au *makuṭa* à tresses indien (K. 235 D, l. 67, 68 ; 974 *śaka* ; SAK-HUMPRY 2005, p. 161). On notera que cette coiffe figure dans une liste de biens précieux donnés par le roi à un haut dignitaire et ne correspond donc pas

⁵¹² Il est en effet évoqué dans l’inscription K. 21, dans l’expression *tmo pi vnāk ta gui kirīṭa 10 3*, « pierre pour orner le *kirīṭa* : 13 » (l. 2, 3 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 5-6).

⁵¹³ À propos de la prakritisisation de *mukuṭa* en *makuṭa*, cf. BHATTACHARYA 1991, p. 7.

⁵¹⁴ La troisième coiffe est le *karaṇāmakuṭam*, « *makuṭa* en panier » ou en « boîte » enserrant plus étroitement que la tiare le sommet de la tête des divinités mineures, des déesses et des rois.

avec certitude à une parure de divinité ; en plus de colliers, anneaux de chevilles et bracelets, cette liste comprend une autre coiffe simplement désignée par *maḥṭa*.

Dans toutes les autres occurrences, angkoriennes comme préangkoriennes, *maḥṭa* (ou *mukṭa*) est le plus souvent le seul terme désignant le « couvre-chef » du dieu⁵¹⁵. Dans la plupart des cas, il désignait sans doute un diadème, c'est-à-dire la principale – et souvent l'unique – coiffe des divinités. Cependant, il est vraisemblable qu'il avait un sens plus général et désignait l'ensemble de la coiffe de la divinité, que celle-ci soit une « coiffure à tresses », ou bien une coiffe composée d'une ou plusieurs parures : une mitre, une tiare ou, à l'époque angkoriennne, des ensembles comprenant un diadème et un couvre-chignon (ill. 130, p. LXIV), éventuellement complétés par un revêtement de crâne et un protège-nuque. À ce titre, les deux coiffes présentées dans l'illustration 128 (p. LXIII) sont intéressantes, puisque les différents éléments qui les composent – diadèmes, revêtement de crâne représentant les cheveux du dieu et, dans un cas au moins, couvre-chignon – sont solidaires ; l'ensemble de ces parures nous semble bien correspondre à un *maḥṭa*⁵¹⁶. Les traductions habituelles : « diadème, couronne, tiare, etc. » nous semblent donc maladroitement. À défaut de conserver *maḥṭa*, la traduction « coiffe » serait plus prudente et permettrait de couvrir toutes ces possibilités.

Malgré le nombre important de mentions de coiffes *maḥṭa*, les inscriptions ne livrent que peu de détails à leur sujet. De façon attendue, les rares précisions confirment le caractère précieux de ces objets ; par exemple : *maḥṭa I padmarāga le gī I*, « 1 coiffe avec 1 rubis dessus » (K. 669 C, l. 2 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169) ou *maḥṭa mās I thmo ta gi nīla I*, « 1 coiffe en or avec une pierre dessus, 1 saphir » (K. 263 D, l. 1 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127). Il faut toutefois signaler qu'une coiffe plus modeste en cuivre est mentionnée dans l'inscription K. 936 N (*mukṭa I laṅgau* ; l. 1 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 447).

Enfin, la seule occurrence dans laquelle le poids d'un *maḥṭa* est précisé est malheureusement incomplète : *maḥṭa liṅ {6}* (K. 910, l. 15 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39). En supposant que le nombre de *liṅ* était inférieur à vingt (20 *liṅ* = 1 *jyaṅ*), notre

⁵¹⁵ On rappellera que ce type de coiffe ne concerne pas uniquement les divinités anthropomorphes ; le *Rauravāgama* prévoit par exemple une telle parure pour coiffer le sommet du liṅga (Kp 43.3b-12 ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 253-254).

⁵¹⁶ On remarquera d'ailleurs que le *maḥṭa* des danseuses khmères rassemble également ces différents éléments.

estimation du *liṅ* impliquerait un poids compris entre 6 et 120 grammes environ, ce qui est bien modeste en regard du poids de 694 g du *makot* moderne de danseur que nous présentons en illustration. Nous verrons qu'il ne s'agit là que d'un premier exemple remettant en cause la validité de nos estimations en ce qui concerne les poids mentionnés à l'époque préangkorienne⁵¹⁷.

- *cumbaṭa, cumvala, cumvala*

Ce terme, qui apparaît tant dans les parties sanskrites que dans les parties khmères, n'est utilisé que dans une seule liste de biens en khmer pour désigner un objet (K. 669, l. 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182). Coëdès a proposé de le rapprocher du pāli *cumbaṭa* (IC I, p. 43, n. 4) et donc d'y voir une sorte de « couronne ». Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, dans l'inscription K. 669, *cumvala* est le premier des biens du V. K. 'A. Śivaliṅga qui soit mentionné et que les listes de biens des trois divinités qui suivent commencent également par une coiffe⁵¹⁸.

On notera cependant que pour les autres dieux, ces coiffes sont des *makuṭa*, terme que Coëdès traduit par « couronne ». Il nous semble qu'il est important de distinguer ces deux termes. En effet, *cumvala* apparaît plus précisément dans l'expression *suvarṇṅakośa I cumvala ta gī*, « une gaine [de liṅga] en or avec une couronne dessus ». S'agissant de la coiffe d'un liṅga de Śiva, et même plus précisément d'un ornement s'adaptant sur la partie supérieure de son *kośa* (cf. p. 301-304), il est permis de penser que cette parure était assez différente des coiffes traditionnelles des divinités. Il est possible que, dans cette occasion, il soit pour une fois fait allusion à un diadème seul, comparable au *paṭṭa* prescrit pour le liṅga par le *Rauravāgama* (Kp 43.21-22a), qui aurait « la forme d'un bandeau entourant le liṅga » (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 256).

- *tilaka*

Enfin, on ne peut évoquer les parures de tête transmises par la tradition indienne sans évoquer l'ornement du front par excellence, le *tilaka*. À propos de l'unique occurrence d'un objet de ce nom (K. 1034 D, l. 11 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 82),

⁵¹⁷ On rappellera que les valeurs proposées ont été calculées sur la base d'un vase inscrit datant du début du X^e siècle de notre ère et ne s'appliquent sans doute pas à toute époque (cf. p. 153, n. 251).

⁵¹⁸ Seuls les biens de la dernière divinité, le Śivaliṅga du Nord font exception : leur liste débute par un *navapatra*, objet non identifié à ce jour (IC I, p. 182).

Claude Jacques notait : « Le *tilaka* est habituellement le point ornemental que l'on se met sur le front. Mais c'est aussi un bijou : cf. VINSON [1904] : *tilagam* "petit disque en or, en pierreries ou autres matières précieuses, qui s'applique au milieu du front entre les deux yeux" » (*ibid.* n. 3). Il est certain que le *tilaka* de l'inscription K. 1034 doit correspondre à ce type de parure, et l'on peut même s'étonner qu'il ne soit pas cité dans d'autres inscriptions.

On pourra toutefois rapporter le don d'un *chnem* cité aux côtés de boucles d'oreilles dans l'inscription K. 366 C (l. 4 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 295). En effet, Saveros Pou a proposé, sans certitude, d'identifier cet objet à une parure de front en précisant : « < **cem* "dominer, surpasser", cf. *cancem* (q.v.) "au-dessus des yeux ; les sourcils". My. *chnoem* "supérieur à tous, parure" » (2004, s. v., p. 170). Si cette interprétation est exacte, on pourrait sans doute considérer qu'il s'agit d'un diadème, mais il est également possible qu'on ait là un équivalent khmer du *ṭlaka*.

II.3.1.2. Parures d'oreilles

Jean Boisselier a déjà remarqué que ce type de parure est relativement peu représenté en ronde-bosse au Cambodge (1955, p. 147). De fait, les lobes des oreilles des divinités sont souvent percés afin d'accueillir des pendants d'oreilles amovibles, qui sont régulièrement mentionnés dans les listes de biens⁵¹⁹.

Bien que peu d'exemples aient été retrouvés au Cambodge (ill. 129.9, p. LXIII), ces objets sont bien connus grâce aux représentations en bas-relief. Ceux-ci témoignent de l'existence d'une grande variété de formes et de tailles qui n'avait pas échappé à George Groslier (1921, p. 74 ; ill. 132, p. LXV). Cette variété rend l'évolution de ces parures assez difficile à appréhender, mais Boisselier a pu néanmoins en dégager les traits généraux et identifier quelques repères chronologiques intéressants (1955, p. 147-149).

Dans les inscriptions, le terme le plus courant désignant les pendants d'oreilles est le sanskrit *kuṇḍala*⁵²⁰. Il y a peu à dire sur ce terme très général, qui ne donne aucune

⁵¹⁹ Selon Boisselier, ce choix était peut-être motivé par la fragilité des pendants d'oreilles sculptés ; cependant, cette hypothèse ne nous semble pas fondée puisque les pendants d'oreilles des *dvārapala* sont systématiquement sculptés. On peut donc supposer qu'il s'agissait plus simplement de doter plus richement les divinités installées dans les salles de culte.

⁵²⁰ Nous en avons relevé seize occurrences dans sept inscriptions, réparties entre le X^e et le XI^e siècle de

information sur la forme de ces objets. On notera toutefois que *kunḍala* est conservé en moderne pour désigner un type particulier de bijou uniquement porté aujourd’hui par les danseurs (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 54)

Enfin, on pourra ajouter que d’ordinaire, il est précisé que ces pendants d’oreilles sont offerts par paires⁵²¹, mais que certaines inscriptions ne précisent pas ce détail (par ex. K. 989 B, l. 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 164) ; il s’agit probablement d’une simple omission.

En ce qui concerne les emprunts au sanskrit, on relève également une unique occurrence du composé *karṇābharāṇa*, « parures d’oreilles », dans une liste d’objets offerts par Sūryavarman II à son guru, à l’occasion de son initiation (K. 194 A, l. 31 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142, 147)⁵²². Ce qui est intéressant, c’est que dans cette liste, le terme *kunḍala* est mentionné juste avant *karṇābharāṇa*, ce qui invite à supposer qu’il s’agit de deux ornements d’oreilles différents. Cette unique occurrence ne donne aucun indice sur ce qui les distinguait, mais la comparaison avec le vocabulaire khmer permet de proposer une hypothèse à ce sujet.

Phkā cracyak, littéralement « fleur d’oreille », est l’expression khmère la plus régulièrement utilisée pour désigner une parure d’oreille⁵²³. Saveros Pou a proposé d’identifier ces objets comme des « pendants d’oreilles, particulièrement en forme de fleurs » (POU 2004, s. v., p. 338), et considère donc cette expression comme un équivalent, plus descriptif, de *kunḍala*. Cette interprétation est tentante car les pendants d’oreilles sont souvent d’inspiration florale (ill. 133, p. LXVI) ; leur forme se décline en particulier autour du thème du bouton de lotus (ill. 134.1.b, p. LXVI), dont certains

l’ère *śaka*, c’est-à-dire à l’époque où les listes de biens sont les plus complètes. Cependant, selon Boisselier, l’usage de parures d’oreilles amovibles est attesté par le percement des oreilles des statues dès l’époque préangkorienne, et pendant toute la période étudiée.

⁵²¹ Par exemple *kundala māś nuk I*, « une paire de pendants d’oreilles en or » (K. 136 c, l. 4 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 284) ou *kunḍala māś II*, « deux pendants d’oreilles en or » (K. 263 D, l. 2 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

⁵²² Il ne s’agit donc pas ici des parures d’une divinité, mais on peut supposer qu’hommes et dieux étaient dotés des mêmes bijoux. Quoi qu’il en soit, la suite du texte précise que le *guru* remet ces parures à des sanctuaires (CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 139).

⁵²³ On en a relevé six occurrences dans quatre textes – par exemple *phkā cracyāk damṇuk II*, « 2 paires de fleurs d’oreilles » (K. 669 C, l. 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183) – auxquelles il faut ajouter une occurrence de *phkā trasik* (K. 349 S, l. 31 ; 876 *śaka* ; IC V, p. 109, 112), *trasik* étant un allomorphe de *cracyak* (POU 2004, s. v., p. 229). On notera que les « fleurs d’oreilles [sculptées en] repoussé » (*phkā cracyāk ruk*) mentionnées par l’inscription K. 947 A ne sont pas destinées à une divinité, mais à des danseuses (l. 23 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536) ; nous reviendrons sur cette question à propos de l’attribut *raṇamarddana* (cf. p. 310-311).

exemples ont d'ailleurs été mis au jour (ill. 134.2, p. LXVI).

Pourtant, *kuṇḍala* et *phkā cracyāk* apparaissent tous deux dans l'inscription K. 669 C (l. 2-3, 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181, 183) ; il faut donc à nouveau considérer qu'il s'agit de deux parures différentes, comme dans le cas de *karṇābharāṇa*, que l'on devrait peut-être considérer comme un équivalent sanskrit de *pkā cracyāk*. Si *kuṇḍala* désignait les « pendants d'oreilles », une hypothèse serait alors d'identifier *pkā cracyāk* aux petits ornements floraux portés sur la partie supérieure de l'oreille de certaines représentations de divinités de l'époque angkoriennne (ill. 134.1.a). Cette hypothèse est soutenue par l'inventaire des parures de divinités du sud de l'Inde de Fillozat et Pattabiramin : ils mentionnent également un ornement nommé « fleur d'oreille » (*karṇappū*), qu'ils décrivent comme « se portant en haut du pavillon, en avant » (1966, p. 9 & pl. 48, fig. 2), définition qui convient parfaitement à l'ornement que nous avons évoqué⁵²⁴.

La majorité des occurrences relevées sont attribuables au IX^e siècle de l'ère *śaka*, plus précisément entre 815 et 894 *śaka*, soit 893-972 de notre ère ; la seule qui fasse exception apparaît dans l'inscription K. 366 C, qui est datée de 1061 *śaka* (1139/40 de notre ère ; l. 4 ; IC V, p. 291, 295). Ceci n'est pas incompatible avec l'apparition de cet ornement dans la statuaire, puisque selon Nadine Dalsheimer, ces fleurons, « certainement empruntés à l'art indonésien », apparaissent dans le style de Preah Kô, c'est-à-dire au cours du dernier quart du IX^e siècle de notre ère (2001, p. 118). En revanche, Jean Boisselier avait également évoqué ces « rosaces » et signalait « qu'elles ne disparaissent pas de la statuaire avant la seconde moitié du X^e siècle de notre ère » (1950, p. 10). L'occurrence de K. 366 semble donc contredire notre interprétation. Si celle-ci s'avérait, il faudrait sans doute supposer que l'occurrence de K. 366 désignait une autre sorte d'ornement d'oreille au XII^e siècle de notre ère.

II.3.2. Parures de cou et de gorge

Les colliers des divinités sont représentés dans la statuaire dès le début de la période préangkoriennne. Ils sont d'un type très constant : l'allure générale de cette parure est fixée dans le style de Preah Kô à la fin du IX^e siècle de notre ère (ill. 140,

⁵²⁴ Un paire de ces « fleurs d'oreilles » est présentée par Bunker et Latchford (2004, p. 436, 450), mais l'authenticité de ces objets est incertaine.

p. LXIX). Il s'agit d'un collier pectoral désigné comme une collerette par George Groslier (ill. 127, p. LXII), par opposition aux autres formes de colliers qui ne sont que rarement représentés, en particulier en tant que parures de divinités. Le décor de ce collier pectoral évolue pendant toute la période angkoriennne ; il peut être notamment agrémenté de pendeloques ou d'un pendentif central (ill. 135.1-5, p. LXVII)⁵²⁵. Plusieurs exemples composés de plaques de métal ornementées en sont connus (ill. 128, 129 et 136, p. LXIII, LXVII).

Bien que la suprématie de ce type de collier perdure pendant toute la période angkoriennne, à partir du style d'Angkor Vat une plus grande diversité de parures de cou est représentée en bas-relief. Colliers de perles, pendentifs de taille⁵²⁶ et de forme variées, sautoirs, colliers-baudriers⁵²⁷ et même gorgerins (ill. 138.I, p. LXVIII) sont alors portés, non seulement par les mortels, mais également par les dieux (ill. 137-139, p. LXVIII-LXIX).

On peut se demander si cette diversité n'est pas une simple conséquence de la richesse des bas-reliefs à partir du XII^e siècle de notre ère. La variété de ce type de bijou dans la tradition indienne peut laisser supposer qu'à toute époque, les dieux étaient dotés d'autres parures de cou que les seules plaques pectorales, ne serait-ce que sous la forme d'ornements amovibles. Quoi qu'il en soit, les plaques pectorales elles-mêmes n'étaient pas toujours représentées. Il est possible qu'à certaines époques, elles aient disparu en raison d'un changement de mode⁵²⁸, mais dans nombre de cas, les divinités étaient plus vraisemblablement ornées, au cours du culte, de parures en métaux précieux dont nous pouvons espérer retrouver la trace dans les listes de biens.

- *kaṅṭhī*

Avec dix occurrences réparties dans huit inscriptions angkoriennes (IX-XI^e *śaka*), *kaṅṭhī* est certainement la mieux représentée des parures de cou. Les inscriptions ne nous livrent aucun détail à son sujet, à l'exception de K. 263 D, qui précise qu'une parure *kaṅṭhī* appartenant à Bhagavatī était en or (l. 7 ; IC IV, p. 127) et de K. 278, dans laquelle une *kaṅṭhī* en or et brillant de nombreuses gemmes, est offerte à Śiva

⁵²⁵ Au sujet des parures de cou, cf. GROSLIER 1921, p. 74-75 et BOISSELIER 1955, p. 137-141.

⁵²⁶ Voir notamment le pendentif de grande taille représenté à Angkor Vat dont un exemple est conservé au musée Guimet (ill. 139, p. LXIX)

⁵²⁷ Dénommés sautoirs par Groslier (1921, p. 75) ; ill. 127, p. LXII.

⁵²⁸ Par exemple, aucun collier n'est connu pour le style du Bakheng (BOISSELIER 1955, p. 138).

(st. XXVII ; *ISC*, p. 108).

Bien que ces occurrences soient de peu d'intérêt pour préciser l'aspect de ces objets, elles ont au moins le mérite d'assurer que de telles parures convenaient aux divinités féminines comme masculines. La relative fréquence des mentions de cet ornement incite à associer ce terme à la plus courante des parures de gorge, c'est-à-dire le collier pectoral évoqué plus haut. Cependant, on verra que d'autres termes pouvaient aussi être associés à cette parure. De plus, la relative richesse de la terminologie se rapportant aux colliers des divinités permet de supposer qu'ils étaient de forme plus variée que ne le laissent supposer les exemples relevés par Boisselier. Il est donc possible que *kañḥī* ait eu un sens plus large ou que ce terme ait désigné un autre type de collier.

- *hāra*

Hāra désigne en sanskrit un « collier, en particulier un collier de perles » (*DSF*, s. v., p. 888). Dans la première des trois occurrences dans lesquelles *hāra* est utilisé⁵²⁹, le deuxième sens, plus précis, est manifestement ignoré. En effet, il apparaît dans le composé *muktihāra*, dans lequel l'ajout de *mukti* a été jugé nécessaire pour préciser qu'il s'agissait d'un « collier de perles » (K. 669 C, l. 14 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 169, 183).

La seconde occurrence est plus problématique. Dans l'inscription K. 1034 D, un don est rapporté par l'expression *hāra pandat 6* (l. 12 ; 817 *śaka*). Claude Jacques avait interprété cette expression par « 6 sautoirs *pandat* » (1970, p. 82), mais Saveros Pou a précisé depuis le sens de *pandat* : « ce qui est droit, règle, ligne, fil. Classificateur pour ligne » (POU 2004, s. v., p. 298). Sachant le sens particulier que peut prendre *hāra*, on serait tenté d'identifier *hāra pandat 6* à « [un] collier à 6 rangs de perles ». Cependant, on rencontre dans la même inscription l'expression *mukti pandat 3* (l. 12 ; *ibid.*, p. 84), qui désigne précisément « trois rangs de perles ». Il faut donc supposer que *hāra* désigne un collier d'une manière générale, sens qu'il a conservé en khmer moderne (HEADLEY et al., s. v., p. 1438). Quoi qu'il en soit, *hāra pandat 6* ne désigne pas six objets, mais plutôt un « collier [composé de] 6 fils », dont la nature des rangs – chaînes, plaques, tresses métalliques ? – n'est pas précisée.

⁵²⁹ L'une des trois occurrences apparaît malheureusement dans un contexte trop lacunaire pour permettre une identification (*vra {2} pramvāy daṃn[uk] ti duta jā hāra*, « ... qui est un collier » ; K. 1001, l. 11-12 ; IX^e *śaka* ; JACQUES 1969, p. 63).

L'aspect de ces colliers est difficile à définir : dans le premier cas, il pourrait s'agir de colliers pectoraux ornés de perles, mais on pourrait également songer à un simple rang de perles, qu'il s'agisse d'un petit collier porté près du cou ou d'un sautoir. En revanche, les six rangs qui composent le second joyau laissent imaginer une sorte de sautoir, plutôt qu'un collier pectoral.

- *sarā*

Dans son dictionnaire, Saveros Pou relève un quatrième terme d'origine sanskrite correspondant à une parure de cou : *sarā* (sk. *sara*), qui désigne « le cordon (du collier) » (*DSF*, s. v., p. 815). À notre connaissance, ce terme n'apparaît qu'une fois dans les listes de biens, dans l'inscription K. 263 D, dans laquelle l'expression *vraḥ sarā mās I* a été traduite par Cœdès, « 1 fil d'or » (l. 12 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127, 126). Il nous semble que le terme *vraḥ* a une certaine importance et qu'il faudrait plutôt traduire « 1 saint fil d'or ». Peut-être pourrait-on alors supposer que ce saint fil correspond au cordon brahmanique d'une divinité, « parure » remarquablement absente des listes de biens en khmer⁵³⁰.

Jean Boisselier a remarqué qu'en dehors de quelques statues préangkorienne et de divinités des frontons du Preah Pithu T, les divinités khmères n'étaient qu'exceptionnellement ceintes du cordon brahmanique (1955, p. 141). L'usage de ce cordon est pourtant attesté à l'époque angkorienne. Le terme *upavīta*, qui désigne habituellement le cordon brahmanique en sanskrit, apparaît en effet à plusieurs reprises lorsque des cordons en or étaient conférés par le roi à ses sujets comme insignes de dignité (par ex. K. 692, st. LIII ; 1117 *śaka* ; *IC I*, p. 237, 248). On peut alors supposer que, lorsque l'on souhaitait en doter les statues de culte, on usait de simples cordons de coton qui ne méritaient pas d'être mentionnés dans les listes de biens. L'identification de *vraḥ sarā* à un « saint cordon [brahmanique] », exceptionnellement en or, est donc vraisemblable.

- *khse*

Le terme *khse* est conservé en moderne ; son sens est trop large pour être précisé

⁵³⁰ George Cœdès avait relevé un don de cordon brahmanique en faveur d'une divinité à la stance XI de l'inscription K. 832, mais il nous semble qu'il s'agit d'une confusion, car le texte de cette stance rapporte un don de *yajñopakaraṇa* et non de *yajñopavita* (IX^e *śaka* ; *IC V*, p. 92, 95). Il est donc fait allusion à un « ustensile de culte » et non à un « cordon brahmanique ».

hors contexte, et nous verrons qu'il y a tout lieu de penser que c'était également le cas à date ancienne. D'une manière générale, il correspond à « un lien, un fil », mais il semble que, dans plusieurs occurrences, il désigne plus spécifiquement « la chaîne » ou « le fil d'un collier » et même un « collier » en général, sens qu'il a d'ailleurs conservé en khmer moderne⁵³¹. En effet, il est utilisé dans plusieurs expressions désignant des parures de cou variées. Toutes les occurrences relevées sont, encore une fois, regroupées dans les inscriptions K. 262, K. 263 et K. 669.

Dans les deux premières, il est fait allusion aux mêmes parures : *khse 4 thmo ta gi 5*⁵³², « 4 “liens” avec 5 pierres dessus ». L'association d'un « lien » à des gemmes incite naturellement à identifier cet objet à une parure, de cou en particulier, sans qu'il soit possible de déterminer s'il s'agissait de colliers en métal sertis de gemmes ou plus simplement de pendentifs, suspendus à un cordon ou à une chaîne. Cependant, le fait que les pierres soient « sur » le « lien » en question encourage à favoriser la première hypothèse, et donc à considérer que *khse* désigne ici le « collier » proprement dit et non un simple « lien de collier ».

L'inscription K. 669 C est très satisfaisante à ce sujet, car elle ne fournit pas moins de neuf occurrences de *khse* (894 *śaka* ; l. 7-24 ; IC I, p. 169-170, 182-185). On y relève les objets suivants :

- *khse kanlaḥ I* (l. 7-8, 10), « 1 demi-collier »⁵³³ ; Cœdès avait traduit cette expression par « 1 lacet », en notant « littéralement : lien cheville ou lien agrafe ». Il considérait alors que *kanlaḥ* correspondait au moderne *ganlāk*. Cependant, il nous semble que l'interprétation de *kanlaḥ* comme « demi » est plus vraisemblable, ce sens étant attesté à plusieurs reprises, au contraire de celui de « cheville » (POU 2004, s. v., p. 78). Le « demi-collier » en question pourrait alors désigner un collier pectoral en or. En effet, les exemples connus de ce type de parure mobile sont composés d'une plaque ornementale formant un demi-cercle, et parant donc le torse en s'arrêtant aux épaules, sans se refermer à l'arrière (ill. 128, 129, 136, p. LXIII, LXVII). Il serait alors assez naturel d'interpréter ces colliers pectoraux métalliques comme des demi-colliers.

⁵³¹ « string, cord, rope, wire, line; necklace; band, furrow; current; scroll; tome, volume (esp. of palm-leaf manuscripts); channel » (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 164).

⁵³² K. 262 N, l. 6 et K. 263 D, l. 8 ; début X^e *śaka* ; IC IV, p. 110, 114, 127, 137.

⁵³³ On notera que toutes les occurrences de *khse kanlaḥ*, *muktī khse* et de *khse chdvāl* apparaissent dans des listes d'objets en or ; la précision *neḥ syaṅ mās*, « tout cela en or » étant apportée à la fin des listes en question (IC I, p. 182).

• *muktī khse* 5 (l. 8), « 5 rangs de perles »⁵³⁴ ; dans ce cas, la syntaxe impose de favoriser le sens de « fil, lien » et non celui de « collier » comme le faisait Coèdès, d'autant que le composé sanskrit *mukṭihāra*, « collier de perles », apparaît dans la même inscription.

• *khse chdvāl I* (l. 10) ; Coèdès traduisait hypothétiquement « 2 [sic] chaînes », mais son explication, peu convaincante, est d'autant moins recevable que l'on sait aujourd'hui que *chdvāl* désigne une sorte de décor (cf. p. 97-98). On peut alors supposer qu'il s'agit ici d'un collier en or orné d'un décor gravé.

• *khse valmīka I* (l. 14) ; en sanskrit, *valmīka* désigne le monticule de terre résultant d'une fourmilière ou une taupinière. À moins de supposer qu'un pendentif adoptait cette forme, la nature de ce « collier *valmīka* » reste donc difficile à préciser.

• *khse 6 (/2) vrahma ratna ta gī* (5). (l. 14, 18) ; si l'interprétation de *vrahma*, « or rouge » proposée par Saveros Pou est exacte, on aurait là huit « colliers en or rouge avec des pierres dessus », dont deux étaient plus précisément sertis de 5 pierres.

• *khse III nu muktīy vrahma ta gī ratna* (l. 18) ; cette expression désigne 3 colliers sans doute équivalents aux précédents et à ceux de K. 262 et K. 263, mais également ornés de perles.

À ces occurrences, il faut ajouter celle de *khse vraḥ dvāra II*, « 2 liens pour les saintes portes » (K. 669, l. 24), qui témoigne bien de la variété d'objets désignés par *khse*. Dans ce cas, Coèdès avait sans doute raison d'interpréter ces liens comme des « chaînes », conséquence de son interprétation de *khse chdvāl* dans l'inscription K. 669. En revanche, sa traduction de *khse 4 thmo ta gi 5*, « 4 chaînes avec 5 pierres », dans les inscriptions K. 262 et K. 263 nous semble erronée, et nous conserverons le sens de « collier » ou en tout cas de « fil de collier ».

Quoi qu'il en soit, on notera que l'usage de *khse* renvoie plus à un sautoir ou à un petit collier qu'à un collier pectoral. Les bijoux variés mentionnés dans l'inscription K. 669 sont donc intéressants, puisqu'ils attestent encore une fois l'usage d'autres formes de parures de cou pour les divinités que les colliers pectoraux, et ce dès le X^e siècle de notre ère. On signalera enfin que ces colliers apparaissent tant dans le patrimoine des dieux que dans celui des déesses.

⁵³⁴ À propos de *vagam=vagom*, qui désigne peut-être le même type de parure dans l'inscription K. 470, cf. p. 75, n. 119.

- *sañvār, saṃvar*

Enfin, il faut ajouter à cette liste le terme *sañvār*, que Coèdès traduisait « sautoir », et à propos duquel il notait : « Mod. *sañvār*, réemprunté au siamois qui écrit *sañvāl(ya)* » (IC I, p. 183, n. 4). Encore une fois, il est difficile de déterminer l'aspect de cette parure de cou. Ce terme dérive de *var, vār* « ramper, liane » (POU 2004, s. v., p. 431, 487), et l'on serait donc tenté de penser à de longs sautoirs ou même aux colliers-baudriers qui apparaissent dans la statuaire à l'époque d'Angkor Vat (BOISSELIER 1955, p. 140). Quoi qu'il en soit, on notera que, dans les inscriptions K. 262 et K. 669, cet ornement est cité aux côtés de colliers *khse*, ce qui renforce l'identification de ces deux objets à des parures de cou, tout en soulignant, une fois encore, la variété de celles-ci.

II.3.3. Parures de taille et de torse

II.3.3.1. Ceintures

L'importance accordée aux ceintures de taille par Jean Boisselier (1955, p. 129-136) est une conséquence naturelle du fait que cette parure est un élément indissociable du costume des divinités, puisqu'elle permet de retenir les sampots et sarongs ; elle est donc le plus souvent représentée directement dans la pierre ou le bronze, en même temps que ces vêtements. Les nombreuses représentations qui en résultent mettent à notre disposition un répertoire de formes très complet (ill. 135.6-18, p. LXVII). Souvent très ornementées, et parfois agrémentées de pendeloques, de chaînettes ou de perles, ces ceintures évoluent beaucoup dans le temps et constituent donc, comme les coiffes, un bon indicateur chronologique.

Pour la même raison, ces ceintures ne se présentent que rarement sous la forme de parures mobiles⁵³⁵ et ne sont que très rarement mentionnées dans l'épigraphie. De plus, quand elles le sont, rien ne permet de distinguer les ceintures de taille des ceintures basses ornementales dont certaines représentations sont parées. Heureusement, les représentations de cette autre ceinture n'apparaissent que dans les styles de Preah Kô (ill. 140, p. LXIX) et de Pre Rup et donc dans une période comprise entre 879 et 961 de

⁵³⁵ Quelques exemples en ont pourtant été retrouvés (ill. 142, p. LXXI). Malheureusement, l'origine du plus bel exemple connu est très incertaine ; il appartient aux ensembles présentés par Bunker et Latchford que nous avons évoqués (2004, p. 436).

notre ère (BOISSELIER 1955, p. 142). Les dates des inscriptions permettent donc souvent d'écarter cette identification.

Plusieurs termes doivent être présentés ici, à commencer par *mekhalā*, « ceinture » en sanskrit. Cet objet n'apparaît qu'une seule fois dans une transaction et n'est donc pas attesté dans l'inventaire du patrimoine d'un dieu (K. 255, l. 4 ; 900 *śaka* ; CÈDÈS & DUPONT 1937, p. 385, 386). Dans cette occurrence, il s'agit néanmoins d'un bien relativement précieux, dont les dieux étaient donc susceptibles de posséder des équivalents. Cette ceinture constituait en effet le prix d'un serviteur : *si thñe tī duñ nu mekhalā mvāy*, « Le *si* Thñe, acheté avec une ceinture ». À titre de comparaison, deux femmes sont achetées au prix de vases pesant respectivement 6 *jyañ*, 10 *lī*⁵³⁶ (l. 2) et 5 *jyañ* 10 *lī* (l. 8), soit, a priori, entre 600 et 800 g d'un métal dont la nature n'est pas précisée. Naturellement, s'il ne s'agit que de bronze, le prix n'est pas considérable, même en tenant compte du fait qu'il s'agit d'un objet manufacturé. Cependant, ces exemples permettent au moins de supposer que la ceinture en question n'était pas une simple bande d'étoffe.

La question se pose justement en ce qui concerne le second terme désignant une ceinture, le khmer *paṅgat*. En effet, Saveros Pou considère ce terme comme un dérivé de *phgat*, le définit par « ce qui sert à tenir, retenir : une ceinture », et ajoute : « *i. e.* une bande d'étoffe avec laquelle on serre le sampot à la taille pour l'empêcher de tomber » (POU 2004, s. v., p. 2004, p. 292).

Or, l'inscription K. 164 B énumère le don des biens suivants (K. 164, l. 8-12 ; IC VI, p. 97) :

vrah makutt I yajñakośa I vrah vas I raṇamarddana I kanthī I ○ śrīvatsa II rūpyakaraṅka I {4} tanlap 4 ○ valvyal jeñ prak I ○ udaravandha I ○ paṅgat I ○ svok III ○..., « 1 sainte coiffe, 1 coupe à libation, 1 saint *vas*, 1 massue, 1 collier, 1 *śrīvatsa*, 2 coupes en argent, 4 boîtes de ..., 1 porte-cierge à pied en argent, 1 ceinture de ventre, 1 **ceinture**, 3 plateaux... ».

La présence d'une ceinture de ventre juste avant *paṅgat* soutient l'interprétation de Saveros Pou. Il s'agit en effet d'une autre sorte de ceinture – sur laquelle nous

⁵³⁶ Pour *līñ*, vraisemblablement.

reviendrons – qui, avec la ceinture de taille, complète bien l'équipement vestimentaire de la divinité, mentionné dans cette liste. En revanche, on imagine plutôt que les parures mobiles mentionnées dans les inscriptions étaient en métal et non en étoffe comme le suggère Saveros Pou. Le fait que le type de métal ne soit pas précisé n'a rien de surprenant : c'est également le cas d'une partie des autres objets mentionnés, qui sont pourtant certainement métalliques.

Le sanskrit *kāñcī* pose également question. Le *DSF* le décrit comme une « ceinture (not. ceinture de femme avec des clochettes ou d'autres ornements) » (s. v., p. 185), ce qui a incité Saveros Pou à conserver le sens « ceinture ornée de femme » (2004, s. v., p. 99). Cet objet apparaît uniquement dans la liste de l'inscription K. 194 A citée au début de ce chapitre (cf. p. 273). Or, ces biens sont donnés à un dieu et non à une déesse. On pourrait naturellement supposer que la ceinture en question est destinée au trésor du temple et non à parer le dieu proprement dit, mais il nous semble que cette liste précédée de l'en-tête *thnim*, « parure », correspond trop à une parure complète de divinité⁵³⁷ pour supposer qu'un élément doive en être écarté. Si l'identification de *kāñcī* à une ceinture ornementale ne fait pas de doute, il nous semble donc qu'elle ne doit pas être associée spécifiquement à une divinité féminine.

Enfin, l'inscription K. 21 (l. 4 ; VI^e *śaka*) mentionne une unique occurrence du terme *knop*, dans l'expression *tmo pi vnāk ta gui vnāk knop 10 3*, que Cœdès proposait de traduire « pierres pour orner l'ornement de ceinture :13 ». Pour cela, il faisait correspondre *knop* au moderne *khāp*⁵³⁸, et supposait que *vnāk knop* désignait la boucle de ceinture (*IC V*, p. 6, n. 4).

Cette occurrence témoigne de la richesse de ce type de parure, en soulignant qu'il s'agissait au moins partiellement d'objets en métal, ce qui n'est pas vraiment une information inédite si l'on considère par exemple les ceintures et boucles de ceintures conservées avant la guerre au MNPP (ill. 142, p. LXXI).

⁵³⁷ Pour mémoire : gaine, coiffe, pendants d'oreilles, brassards, bracelets, collier(s), ceinture de ventre, ceinture, anneaux de chevilles, sandales. On notera que, comme *paṅgat* dans la liste précédente, la ceinture de taille *kāñcī* est citée ici à côté de la ceinture de ventre.

⁵³⁸ Saveros Pou n'a pas proposé de définition pour ce terme dans son dictionnaire (POU 2004, s. v., p. 112).

Elle est également l'occasion de présenter un autre objet cité juste avant, *karap nābhī*, un « revêtement du nombril » (*tmo pi vnāk ta gui karap nābhī 10*, « pierres pour orner le revêtement du nombril : 10 » ; K. 21 N, l. 4 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 5). On serait d'abord tenté d'interpréter cette parure insolite comme l'une des ceintures de ventre que nous allons présenter ci-dessous, mais cette interprétation doit être écartée, puisque le terme *udarabandha* est également mentionné dans ce texte (l. 5). On rappellera alors que les parures de cette inscription sont dédiées à une image de Viṣṇu, le Vraḥ Kamratān 'Añ Śrītrailokyasārasvāmin. Le nombril de ce dieu a une certaine importance dans la mythologie viṣṇuïte, puisque c'est de lui que sort le lotus dont naît Brahma dans les représentations de Viṣṇu Anantaśāyin. Il faut peut-être supposer qu'il s'agissait ici d'un ornement destiné à mettre en valeur cette partie de l'anatomie du dieu.

La ceinture de ventre (*udarabandha*) que nous avons évoquée à plusieurs reprises est bien mieux représentée, puisqu'on en relève huit occurrences dans sept inscriptions, entre le VII^e (*udaravandha prak I* ; K. 21 N, l. 5 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6) et le XII^e siècle de notre ère (K. 194 A, l. 31 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142). En dehors des colliers-baudriers qui apparaissent dans les bas-reliefs d'Angkor Vat, et qui ne sont apparemment pas mentionnés dans les inscriptions, cette parure est la seule qui orne le torse des divinités. Bien attestée en Inde (FILLIOZAT & PATTABIRAMIN 1966, p. 14), cette ceinture ornementale est portée au Cambodge juste sous la poitrine (ill. 140, p. LXIX), mais est parfois doublée à partir du style de Koh Ker, le deuxième élément se portant juste au-dessus du nombril (ill. 141, p. LXX ; BOISSELIER 1955, p. 143).

Si les inscriptions n'apportent aucun élément descriptif⁵³⁹, elles sont intéressantes en revanche d'un point de vue de datation. En effet, à l'exception du style du Bakheng (893-925 de notre ère), ces ceintures de torse sont attestées dans la statuaire entre la fin du style des Kulen (milieu du IX^e siècle de notre ère) et le style de Banteay Srei (967-1000 de notre ère) et, selon Boisselier, ne font en dehors de cela « qu'une timide réapparition dans le style du Bayon » (fin XII^e-début XIII^e siècle de notre ère) (1955, p. 142). Les occurrences des inscriptions K. 21 et K. 194 permettent donc d'élargir cet usage au début de la période préangkorienne et au règne de Sūryavarman II.

⁵³⁹ Le seul détail précisé à ce sujet est le matériau de la ceinture de torse de l'inscription K. 21 (de l'argent).

II.3.3.2. Cuirasses

Selon Jean Filliozat et P. Z. Pattabiramin, en plus de tuniques richement ornées, les statues des divinités du sud de l'Inde sont souvent recouvertes de cuirasses (*kavacam*) en or ou en argent (1966, p. 15). Rien dans la statuaire khmère ne permet de soupçonner l'existence de telles parures. En revanche, elles sont bien attestées dans les inscriptions, sans que nous puissions préciser leur aspect.

Cependant, cet objet n'était sans doute pas très répandu, puisque le terme le plus « fréquent » est le sanskrit *kavaca*, dont nous n'avons relevé que quatre occurrences, dont trois dans les inscriptions K. 262, K. 263 et K. 669 qui sont apparentées :

- *suvarṇnakavaca I*, « 1 cuirasse en or⁵⁴⁰ », destinée à une image de Sūrya, le V. K. 'A. Bhaṭṭārāditya (K. 1034 D, l. 12 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 68-89).
- *suvarṇnakavaca I thmo ta gi 9*, « 1 cuirasse en or avec 9 pierres dessus », destinée à une image de Viṣṇu (K. 262 N, l. 4 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114).
- *hemakavaca vnek thmo ta gi nīla 5 ti kroy prāk*, « 1 cuirasse en or par devant avec 5 saphirs dessus, en argent par derrière », destinée à une image de Viṣṇu (K. 263 D, l. 2 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127-137).
- *vraḥ kavaca kroy vnek ratna ta gī 10*, « 1 cuirasse [couvrant] devant et derrière, avec 10 pierres dessus », destinée à une image de Viṣṇu (K. 669 C, l. 3 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181).

À cela, il faut ajouter un « revêtement de cuirasse » (*snāp kavaca*) en argent, qui apparaît dans l'inscription K. 262 N (l. 5) et complète sans doute la cuirasse, sans que nous puissions préciser de quelle façon⁵⁴¹.

Plusieurs autres termes renvoient peut-être à de telles cuirasses, sans qu'il soit possible de préciser si elles correspondaient à un type particulier d'armure :

⁵⁴⁰ Comme le note Claude Jacques, « l'or est rendu ici par un mot sanscrit, sans doute parce qu'il forme une expression toute faite avec *kavaca* » JACQUES 1970, p. 82, n. 6). L'utilisation d'une « expression toute faite » est peut-être l'indice d'un emprunt au vocabulaire des traités indiens.

⁵⁴¹ Il faut signaler que les composés *suvarṇavastra* et *suvarṇavasana*, qui désignent des « vêtements d'or » ne sauraient être interprétés comme des parures équivalentes aux *kavaca*, puisqu'ils se rencontrent parfois dans les mêmes inscriptions (par ex. *suvarṇavasana vnek I ti kroy prāk ti saṅkū*, « un vêtement en or par devant, en argent blanc par derrière » : K. 263 D, l. 3 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136). Il faut sans doute supposer qu'il s'agissait d'un équivalent des tuniques richement ornées (de fils d'or et d'argent ?) évoquées par Filliozat et Pattabiramin (1966, p. 14).

- Le mieux attesté est *gayatrī/gāyatrīya* qui apparaît dans trois inscriptions⁵⁴². Le sens de ce mot *gāyatrī* est resté longtemps problématique. Il désigne habituellement un chant ou un hymne composé dans le mètre particulier *gāyatrī* (trois fois huit syllabes). Saveros Pou l’a commenté et a proposé d’y voir un type de « parure divine en forme de cuirasse ou de cotte » (POU 1984, p. 90-91). La place qu’il occupe dans les listes de biens semble bien confirmer cet emploi.

- *jīvarakṣa*, « protection de l’être » apparaît à trois reprises dans l’inscription K. 669 C (l. 7, 10, 11 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181-182). Saveros Pou a également proposé d’identifier cet objet à une « cotte ou cuirasse de protection » (2004, s. v., p. 189), alors que Cœdès y voyait un bouclier. Son interprétation est possible, mais on ignore alors ce qui distingue cette « armure » de la cuirasse *kavaca* qui apparaît à la ligne 3 de la même inscription⁵⁴³.

- *jagara* (= *jagāra*) est relevé à quatre reprises dans les listes de biens de l’inscription K. 1198 A (l. 34 [2 occ.], 35, 37⁵⁴⁴ ; X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 246, 251). Curieusement, Saveros Pou n’avait pas identifié *jagara*, pourtant défini par le Monier Williams comme « une armure » (*MW*, s. v., p. 408) ; le type d’armure dont il est question reste à préciser. Deux parures en argent sont également attestées dans l’inscription K. 947 A (l. 18 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

- *snāp vraḥ ura*, littéralement « revêtement de la sainte poitrine » (K. 470, l. 6 ; 1249 *śaka*), il s’agit de la seule expression – partiellement – khmère qui pourrait désigner une cuirasse ; Saveros Pou note à son sujet : « prob. “une cotte” protectrice » (2004, s. v., p. 47). Toutefois, cette interprétation est discutable, puisque l’inscription K. 470 évoque l’installation d’un *liṅga*. On peut donc se demander s’il ne s’agit pas là d’une façon inhabituelle de désigner le *kośa*, c’est-à-dire la gaine d’un *liṅga* de Śiva (cf. p. 301-304). Ceci explique peut-être la traduction « gaine de torse » proposée par Cœdès (*IC II*, p. 187).

⁵⁴² K. 713 B (*gāyatriya mās vnak I gāyatriya prak vnak I* ; l. 2-3, 17 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 23, 29, 30), K. 188 (*gāyatriya vnak I* ; l. 3 ; 851 *śaka* ; NIC II-III, p. 94) et K. 669 C (*gāyatrī mās I ; gāyatrī prak I* ; l. 18 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183).

⁵⁴³ On notera que les trois occurrences de *jīvarakṣa* et celle de *vraḥ kavaca* sont réparties dans les listes de biens de quatre divinités différentes dans cette inscription.

⁵⁴⁴ Saveros Pou n’avait pas pu déchiffrer cette occurrence.

Enfin, il faut également mentionner le composé *uttarāsaṅga*, « vêtement du dessus », qui apparaît à plusieurs reprises dans l'inscription K. 258⁵⁴⁵ et désigne probablement un vêtement ou une parure de torse. Il semble en tout cas y être opposé à *ca[nlyak]* qui, comme on le sait, désigne un vêtement couvrant le bas du corps (*IC IV*, p. 204). Encore une fois, le sens assez large de ce composé rend son identification difficile. Saveros Pou a proposé d'y voir une « veste », mais cette traduction ne nous semble pas toujours adaptée, car elle renvoie uniquement à un vêtement en étoffe. Or, si c'est bien le cas aux lignes A, 52 et C, 11⁵⁴⁶, à la ligne 38 de la face A, la « taille » de cette veste est évaluée en *liṅ* : *vrah̄ uttarāsaṅga I liṅ I*, « 1 saint vêtement du dessus [pesant] 1 *liṅ* », et correspond donc apparemment dans ce cas à une parure en métal, vraisemblablement de petite taille.

II.3.4. Parures de bras et de mains

La question des parures de bras et de mains des divinités a été étudiée par Jean Boisselier (1955, p. 144-146). En plus de l'évolution de la forme de ces bijoux, son travail permet de distinguer les trois catégories de parures des normes iconographiques indiennes : brassards, bracelets et bagues. On retrouve également ces trois types de bijoux dans les inscriptions⁵⁴⁷ :

II.3.4.1. Brassards⁵⁴⁸

Les brassards sont les parents pauvres de ces trois catégories puisque, dans les listes de biens, un seul terme est spécifiquement associé à une parure mobile de ce type. Il s'agit du terme sanskrit *keyūra* – parfois orthographié *keyura* – qui désigne précisément un « bracelet porté au-dessus du coude, un brassard ». Cependant, il est possible que certains des noms de bracelets de poignets présentés plus bas soient utilisés dans un sens général et correspondent parfois à des brassards.

⁵⁴⁵ K. 258 A, l. 38, 52 et C, l. 11 ; XI^e *śaka* ; *IC IV*, p. 180, 185, 195-197, 204).

⁵⁴⁶ La taille des *uttarāsaṅga* y est en effet évaluée en *yau*, unité de mesure d'étoffe. Par ex. : *uttarāsaṅga yau mvay*, « (un) vêtement du dessus [mesurant] un *yau* » (face A, l. 11). À propos de *yau*, cf. p. 135.

⁵⁴⁷ On notera que nous n'avons relevé aucun terme correspondant aux « épaulières » signalées par Groslier dans sa présentation des parures khmères (ill. 127, p. LXII).

⁵⁴⁸ Quelques exemples de brassards – ou de représentations de brassards – sont présentés dans les illustrations 129.6-7, 140-141, p. LXIII, LXIX-LXX.

D'une manière générale, nous verrons que dans les inscriptions, les parures de bras et de mains sont essentiellement attestées à l'époque angkorienne et que les inscriptions sont particulièrement avares de détails à leur sujet⁵⁴⁹. Les brassards en sont un bon exemple, puisque les neuf occurrences que nous avons relevées apparaissent dans six inscriptions comprises entre le IX^e et le XI^e siècle de l'ère *śaka* et que le seul élément descriptif à leur sujet précise seulement que deux de ces brassards sont en or, ce qui n'a rien d'inattendu (*keyūra mās II* ; K. 263 D ; l. 7 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

II.3.4.2. Bracelets

En premier, lieu, nous souhaiterions signaler que si le sanskrit *valaya* apparaît bien dans les listes, c'est le plus souvent dans le sens d'« enclos », de « clôture », lorsqu'il est question de délimiter un terrain. À notre connaissance, il ne désigne un bracelet qu'une fois, dans l'inscription K. 370 (*valaiya* ; l. 11 ; X^e *śaka* ; IC VII, p. 59). Ceci est assez curieux quand on sait qu'il s'agit du seul terme désignant un bracelet que nous ayons recensé qui soit conservé en khmer moderne (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 1149). On peut alors peut-être supposer qu'il fut emprunté plus tardivement au pāli.

Avec quatorze occurrences dans huit inscriptions datant du VI^e au XII^e siècle de l'ère *śaka*, *kaṭaka* est sans aucun doute le terme le plus fréquemment utilisé pour désigner un bracelet⁵⁵⁰. Le matériau de ces objets n'est précisé qu'à deux occasions : de l'or dans l'inscription K. 263 D (l. 4, 7 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136) et de l'argent dans l'inscription K 754 B (l. 19 ; 1230 *śaka* ; CÉDÈS 1936, p. 17, 20).

Cette dernière occurrence est également l'un des rares cas où un indice concernant l'aspect de ces bracelets était peut-être précisé. Il s'agit en effet d'un « ensemble de bracelets *modarī* en argent » (*kaṭaka modarī prāk samrap mvay*). Malheureusement, le terme *modarī* échappe encore à toute interprétation.

Les seuls autres détails qui soient précisés concernent le décor de ces bracelets, et laissent supposer que ceux-ci étaient parfois richement ouvragés. C'est le cas par

⁵⁴⁹ Bien que nous manquions de représentations aux VII-VIII^e siècles de notre ère, ces parures sont attestées dès le début de la période préangkorienne (BOISSELIER 1955, p. 144). Au cours de la période angkorienne, ils ne sont pas systématiquement représentés – ce qui soutient l'hypothèse de l'existence de parures mobiles – mais ils restent bien attestés en bas-reliefs, ou sur les images de *dvārapāla* et de *devatā*.

⁵⁵⁰ On notera que son sens est assez large, puisqu'il peut même désigner les anneaux dont on orne les défenses d'un éléphant (*DSF*, s. v., p. 172).

exemple dans l'inscription K. 21, dans laquelle est mentionné « 1 bracelet [gravé en] repoussé (*saṃruk*), pierres pour l'orne : 54 » (*kaṭaka caṃlak saṃruk I tmo pi vnāk ta gui 40 10 4* ; K. 21 N, l. 3 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6). Plus modestement, l'inscription K. 1034 D évoque un *kataka ruk*, « bracelet [gravé en] repoussé »⁵⁵¹ (l. 19 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 84).

On a relevé également le terme sanskrit *kaṅkaṇa*. Le fait que *kaṭaka* et *kaṅkaṇa* apparaissent ponctuellement dans de mêmes textes laisse supposer qu'il s'agissait d'objets différents, sans que l'on puisse déterminer avec certitude ce qui les distinguait. Dans l'inscription K. 263 D, ces deux objets sont cités l'un après l'autre ; pour les distinguer, Cœdès avait donc choisi de traduire *kaṅkaṇa* par « brassard » (l. 4 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136). Il est en effet possible que ces deux termes correspondaient respectivement aux parures du poignet et du haut du bras. Cependant, on notera que dans la liste complète de parures de l'inscription K. 194 (cf. p. 273), *kaṅkaṇa* est distingué de *keyūra* et doit donc, au moins dans ce cas, désigner « [deux] bracelets de poignet ». On ne peut donc exclure la possibilité que dans K. 263 D, *kaṭaka* et *kaṅkaṇa* distinguaient deux types de bracelets de poignet différents, par exemple les bracelets plats et les bracelets toriques⁵⁵².

Trois inscriptions donnent des descriptions remarquablement détaillées de certains *kaṅkana*, qui soulignent encore une fois la valeur de ces objets. C'est déjà le cas du *kaṅkaṇa māś I mukti juṃ*, de l'inscription K. 263 D que nous venons d'évoquer : « 1 bracelet (*kaṅkaṇa*) en or (orné de) perles autour ». On pourra également mentionner l'exemple de K. 669 C, qui laisse supposer un objet d'assez grande taille : *kaṅkaṇa II nīla ta gī 60 10 7 cuni 7 muktī 100 80 4*, « 2 bracelets avec 77 saphirs dessus, 7 *cuni* [et] 184 perles » (l. 3-4 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181) ou encore celui de K. 136 c : *kaṅkana tāṃ padmarāga ta gi liṅ II*, « [deux ?] bracelets incrustés de rubis (pesant) 2 *liṅ*⁵⁵³ » (l. 15 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286).

⁵⁵¹ À propos de *ruk*, *saṃruk*, cf. p. 96.

⁵⁵² Des exemples de ces différents types de bracelets sont présentés en illustration (ill. 129.8-11 & 143-145, p. LXIII, LXXI-LXXII). On notera en particulier les bracelets pourvus de grelots qui correspondent bien à la définition des « sonnailles » évoquées par Filliozat et Pattabiramin (1966, p. 16). Toutefois, les objets qu'ils présentaient étaient des parures de chevilles de divinités, ce qui ne saurait être le cas de nos objets, en raison de leur petite taille et surtout du fait qu'ils n'étaient pas ouverts et ne pouvaient donc pas être passés aux pieds d'une divinité.

⁵⁵³ Si notre estimation du *liṅ* est correcte, ces bracelets pesaient environ 12 g, ce qui est assez peu pour de tels objets, même en considérant qu'il s'agissait de 12 g pour chaque bracelet, ce que l'expression ne

On notera que, dans cette occurrence, Cœdès traduit *kañkaṇa* par « bracelet » et non par « brassard ». Ceci était dû au fait qu’il interprétait déjà le composé *bāhurakṣa* comme un brassard à la ligne 13 de cette inscription, où apparaît d’ailleurs l’unique occurrence de ce terme : *vāhurakṣa ti tāṃ ratna ta gi daṃnepra padmarāga*, « [deux ?] *bāhurakṣa* incrustés de gemmes, à commencer par des rubis ». Pourtant, *bāhu* désigne plutôt en sanskrit « le bras, l’avant-bras » et *rakṣa* désigne ici une « protection ». S’il faut choisir entre les deux objets, alors en tant que « protection de l’avant-bras » (*DSF*, s. v., p. 513), *bāhurakṣa* désignerait plutôt un bracelet de poignet. En définitive, *kañkaṇa* correspondrait donc à un brassard, au moins dans cette inscription.

Cette tentative d’identification de *kañkaṇa* et de *bāhurakṣa* reste très incertaine. En effet, dans la même inscription, la situation est encore compliquée par la mention d’une autre expression khmère, *graloñ tai*, qui se rapporte également à une parure de bras. Cette expression est assez bien attestée dans des listes d’objets précieux⁵⁵⁴, mais est restée longtemps incomprise. S’interrogeant à son sujet, Cœdès notait : « [...] *Tai* signifiant « main » on peut se demander s’il ne s’agit pas d’un des ustensiles rituels du sacrifice affectant la forme d’une main au bout d’un manche [...] » (*IC IV*, p. 148, n. 2).

Suite à cette remarque, Saveros Pou l’a également analysée et a proposé de lui donner le sens de « anneau de poignet (*tai*)⁵⁵⁵, ou « bracelet rond », en précisant à propos de la deuxième solution qu’il serait alors « différent d’un bracelet souple ou chaîne de poignet » (LEWITZ 1976, p. 335). Quoi qu’il en soit, même en admettant que l’un de ces termes (*kañkaṇa* ?) correspondait spécifiquement à un « brassard », les autres désignaient vraisemblablement deux bracelets de poignets différents dans cette inscription.

II.3.4.3. Bagues

« L’exécution des bagues a déjoué l’habileté des sculpteurs. N’oublions pas, en effet, que les personnages de pierre sont au plus grandeur demi-nature. Nombre d’Apsara montrent bien des anneaux esquissés à leurs mains minuscules, et en général mal exécutées. » (GROSLIER 1921, p. 76).

permet pas de déterminer. De nombreuses évaluations seront nécessaires pour étalonner nos estimations de poids, mais on notera qu’encore une fois, elles paraissent assez faibles dans le cas d’objets mentionnés à l’époque préangkorienne (cf. p. 153, n. 251).

⁵⁵⁴ Sept occurrences dans six inscriptions, réparties entre le X^e et le XI^e siècle de l’ère *śaka*. On notera qu’aucune de ces occurrences ne donne de détails sur cet objet.

⁵⁵⁵ De façon surprenante, Saveros Pou définit cet objet comme un « anneau de bras, un brassard » dans son dictionnaire (2004, s. v., p. 142), en renvoyant pourtant à l’analyse que nous venons d’évoquer. Il s’agit sans doute d’une confusion.

Étant donné la taille des personnages évoqués, cette remarque de George Groslier concernait avant tout les bas-reliefs d'Angkor Thom et d'Angkor Vat. Cependant, elle reste vraie dans le cas de la ronde-bosse : en dehors de statues de *dvārapāla*, les bagues ne sont en effet que rarement représentées.

La difficulté que cet ornement de petite taille posait aux sculpteurs explique peut-être la rareté des représentations de bagues. Quoi qu'il en soit, si l'on en croit le grand nombre de bagues mentionnées dans les listes de biens, cette absence de figuration a pour corollaire la multiplication des dons de bagues, d'autant que la taille modeste de ces parures encourageait peut-être davantage de donateurs.

Avant de présenter la nomenclature dédiée à cette parure, il reste à signaler que l'on a retrouvé au Cambodge de nombreux exemples de bagues de grand diamètre⁵⁵⁶ qui ne pouvaient être destinées qu'à des images divines (BOISSELIER 1966, p. 337) ; quelques exemples en sont présentés en illustration (ill. 32, 146-147, p. XVI, LXXIII).

Il faut garder à l'esprit que les bagues mentionnées dans les inscriptions n'étaient pas toutes destinées aux divinités. En plus de celles qui sont utilisées dans des transactions, deux d'entre elles sont même explicitement affectées à un officiant dans l'inscription K. 669 C : *cancyān smiñ II ratna ta gī II*, « 2 bagues d'officiant avec deux gemmes dessus » (l. 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183). Cependant, nous ne distinguerons pas les différents cas dans cette étude, sachant que la plupart des occurrences concernent bien les parures des divinités.

L'essentiel des bagues mentionnées sont désignées par les termes *'aṅgulīyaka*, emprunté au sanskrit, et *cancyān*, emprunté au chinois⁵⁵⁷. A priori, aucun élément ne permet de supposer que ces termes renvoyaient à des types de bagues différents, d'autant qu'ils ne sont jamais utilisés dans le même texte.

Quoi qu'il en soit, les occurrences relevées permettent de distinguer trois

⁵⁵⁶ L'inscription K. 843 B mentionne « une bague sur mesure pesant un *liñ* et 1 *pāda* » (*cancyān cval vnās nan liñ I pāda I* ; l. 16-17 ; 947 *śaka* ; IC VII, 111, 116 ; Coëdès notait « littéralement bague, entrer, mesure (doigt) » *ibid.*, p. 116, n. 1). L'estimation du poids de cette bague, 7,5 g, ne permet pas de déterminer si cette bague « mise à grandeur » était destinée ou non à une divinité. C'est d'autant plus regrettable que l'inscription, très lacunaire, ne permet pas de répondre à cette question.

⁵⁵⁷ Ou *'aṅgulīyaka* et *cancyān* : respectivement vingt-deux et trente-huit occurrences dans huit et dix-huit inscriptions majoritairement angkoriennes. Nous ne tiendrons pas compte ici du terme khmer *damrañ*, bien qu'il puisse éventuellement désigner « un anneau, une bague ». En effet, il semble qu'il n'est jamais utilisé dans ce sens dans les inscriptions (à ce sujet, cf. IC V, p. 207, n. 6 et POU 2004, s. v., p. 246).

catégories de bagues, qui correspondent bien aux exemples retrouvés au Cambodge⁵⁵⁸ :

- En premier lieu, un certain nombre d'occurrences – à vrai dire la majorité – ne sont accompagnées d'aucune description. Ceci n'est pas très surprenant quand on sait l'aridité de la plupart de ces listes de biens, mais on pourrait supposer qu'une partie au moins de ces occurrences correspondaient à des modèles de bagues peu ornées, voire à de simples anneaux.

À ce sujet, on notera que dans l'inscription K. 136 c, Cœdès avait traduit *kravil prāk I cancyan I* par « 1 anneau d'argent, 2 bagues » (l. 40 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286). La proximité de *kravil* et de *cancyan* incite à identifier *kravil* à un anneau, en tant que parure de main et contredit donc notre hypothèse précédente. Cependant, il faut garder à l'esprit qu'en khmer moderne – comme en vieux khmer, pour autant qu'on le sache – *kravil* désigne toutes sortes d'anneaux, en particulier des bagues et des bracelets. Son identification reste donc très incertaine.

- La deuxième catégorie de bagues identifiée est celle des bagues-cachets (ou bagues à sceau), dont trois occurrences ont pu être relevées : *cancyān tarā māś II*, « 2 bagues-cachets en or » (K. 669 C, l. 4, 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181-182) et *{1} cancyān tarā samrit*, « x bague(s)-cachet(s) en bronze » (K. 263 D, l. 17 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137).

On serait tenté de penser que ces objets étaient plutôt destinés à des mortels, mais nous ne saurions l'affirmer. Il y a peu à ajouter concernant ces sceaux, si ce n'est de rappeler que plusieurs exemples en ont été retrouvés, gravés de caractères ou de motifs animaliers, en particulier des représentations de *vṛṣabha* (cf. p. 87-88).

- Enfin, la dernière catégorie comprend l'ensemble des bagues serties de gemmes. Celles-ci pouvaient être plus ou moins élaborées, allant de simples solitaires⁵⁵⁹ à des compositions plus élaborées, telle la bague à neuf gemmes de l'inscription K. 194 A (*'aṅgulīyaka navaratna*⁵⁶⁰ ; l. 31, 32 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142, 147).

Pour mémoire, on pourra également citer quelques exemples particulièrement détaillés de ces créations :

⁵⁵⁸ À ce sujet, cf. BOISSELIER 1966, p. 345.

⁵⁵⁹ Par exemple *cancyān I ratna ta gī I*, « 1 bague avec 1 gemme dessus » (K. 669 C, l. 4, 14 ; 894 *śaka*) ou *cancyān 4 thmo ta gi 4*, « 4 bagues avec 4 pierres dessus » (K. 262 N, l. 5 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 108).

⁵⁶⁰ Au sujet de ces neufs gemmes, cf. p. 67-70.

- *'aṅguliya*ka *thpvaṅ*⁵⁶¹ *'amrakāṭa*, « une bague à chaton d'émeraude » (K. 523 B, l. 22 ; 1040 *śaka* ; IC III, p. 138, 140).

- *cancyān mās 4 thmo ta gi padmarāga II puṣyārāga I nīla I* « 4 bagues en or avec 2 rubis, une topaze, un saphir dessus » (K. 263 D, l. 4, 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

- *cancyan kanlaḥ I ṅan mās liṅ I thmo ta gi III nīlavārṇna*, « 1 demi-bague pesant 1 *liṅ* d'or, avec trois pierres dessus, des saphirs » (K. 374, l. 13-14 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 252-253).

On notera à propos de la dernière occurrence que Cœdès avait noté à juste titre : « peut-être s'agit-il d'une bague n'entourant pas entièrement le doigt, et destinée à orner la main d'une statue » (IC VI, p. 253, n. 2). Cette hypothèse est la seule possible pour expliquer ce *cancyan kanlaḥ* ; elle aurait le mérite de mettre en évidence l'une des solutions adoptées pour la disposition des parures du dieu.

En tout, quatorze occurrences, datant des X-XI^e siècles de l'ère *śaka*, précisent le poids de ces bagues. Elles constituent donc un champ d'application intéressant pour éprouver la vraisemblance de notre évaluation des mesures de poids, précisément basée sur une inscription datant du début du X^e siècle *śaka*.

Un problème se pose dans l'interprétation de certaines expressions. En effet, dans les expressions *'aṅguliya*ka II *pāda III*, « 2 bagues de 3 *pāda* » et *'aṅgulīya*ka *vyar ṅann mās pāda mvay*, « quatre bagues pesant 4 *pāda* d'or », rien ne permet a priori de déterminer si les poids indiqués s'appliquent à l'ensemble des bagues ou à chacune d'entre elles. L'expression *'aṅgulīya*ka *pvānn sme ṅan pāda mvāy* que Cœdès traduisait « 4 bagues pesant toutes ensemble un *pāda* » est plus satisfaisante, mais l'absence de *sme* des autres expressions interdit de supposer qu'un poids « total » était donné dans tous les cas. Toutefois, certains exemples vérifiables imposeraient plutôt de supposer que ces poids concernent l'ensemble des objets (cf. p. 146, dans l'exemple des vases provenant de Vīrapūra).

Dans le tableau ci-dessous, qui présente toutes les occurrences, les différentes possibilités engendrées par ce doute seront néanmoins envisagées. Les lignes apparaissant en caractère gras correspondent aux cas où une seule bague est pesée, et qui ne posent donc pas de problème.

⁵⁶¹ À propos de *thpvaṅ*, cf. p. 63.

Expression utilisée	Estimation du poids à l'unité (en <i>pāda</i> et en g)	Matériau	Références	Date (<i>śaka</i>)
'aṅgulīyaka pvañn sme ñan pāda mvāy	0,25 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,37 ou 1,5 g	?	K. 207 S, l. 3, 4 IC III, p. 17, 19	964
'aṅgulīyaka II mās pāda I	0.5 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 1,5 g	Or	K. 258 A, l. 9 IC IV, p. 179, 193	XI ^e
'aṅgulīyaka piy mās pāda mvay sliñ vyar	0.5 ou 1,5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 2.25 g	Or	K. 258 B, l. 7-8 IC IV, p. 182, 199	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay ñan jyañ I	80 <i>pāda</i> ≈ 120 g	?	K. 258 B, l. 17 IC IV, p. 182, 200	XI ^e
'aṅgulīyaka vyar ñann mās pāda mvay	0,5 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 1,5 g	Or	K. 258 B, l. 42 IC IV, p. 183, 201	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay sliñ vyar	0.5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 g	?	K. 258 B, l. 56 IC IV, p. 184, 202	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay mās sliñ vyar	0.5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 g	Or	K. 258 B, l. 64 IC IV, p. 185, 203	XI ^e
'aṅguliyaka II pāda III	1,5 ou 3 <i>pāda</i> ≈ 2,25 ou 4,5 g	?	K. 353 N, l. 29-30 IC V, p. 137, 141	968
cancyān I ñan mās pāda I	1 <i>pāda</i> ≈ 1,5 g	Or	K. 206, l. 4-5 IC III, p. 12, 14	964
cancyān I liñ I	4 <i>pāda</i> ≈ 6 g	?	K. 420, l. 22 IC IV, p. 162, 165	X-XI ^e
cancyān II liñ II ⁵⁶²	4 ou 8 <i>pāda</i> ≈ 6 ou 12 g	?	K. 420, l. 39 IC IV, 163, 165	X-XI ^e
cancyān cval vnās ñan liñ I pāda I	5 <i>pāda</i> ≈ 7,5 g	?	K. 843 B, l. 16-17 IC VII, p. 111, 116	947
cancyān pāda vyar	2 <i>pāda</i> ≈ 3 g	?	K. 933, l. 28 IC IV, p. 49, 52	925
cancyān 4 ñana liñ 4	1 ou 4 <i>pāda</i> ≈ 1,5 ou 6 g	?	K. 1198 B, l. 31 NIC II-III, p. 144, 249	X ^e

Pour l'essentiel, les poids proposés sont vraisemblables, en particulier lorsqu'on les compare aux mesures rapportées par Louis Malleret dans le tome III de *l'Archéologie du delta du Mékong* (1962, p. 90-103). Avec un diamètre souvent inférieur à 20 mm, le poids des bagues qu'il présente est compris pour l'essentiel entre 0,5 et 2 g, quelques exemples se démarquant pour atteindre 11,5, 22 et même 34 g.

Les mesures légèrement supérieures à la moyenne que nous obtenons pourraient correspondre à des bagues de grande taille destinées à des divinités. À ce sujet, on ne peut que s'étonner du poids de 1 *jyañ* d'une bague mentionnée dans l'inscription

⁵⁶² Dans cette inscription, la comparaison avec l'occurrence rapportée à la ligne précédente inciterait plutôt à supposer que le poids indiqué concerne les deux bagues.

K. 258. Si la lecture de Cœdès est correcte, cette bague était manifestement d'une taille considérable par rapport aux autres exemples⁵⁶³.

Enfin, nous souhaiterions achever cette présentation des bagues dans l'épigraphie par l'évocation d'une dernière bague impressionnante mentionnée dans l'inscription K. 289 C (st. LIII ; 988 *śaka* ; *ISC*, p. 154, 168) :

aśtīparimāṇāṅkāṃ nikāśakanakormmikām

kāntāṃ śodaśakarśāpāṃ nānāratnopaśobhitām ||

« Une bague ayant quatre-vingts perles sur le pourtour, en or (éprouvé) à la pierre de touche, très belle, (du poids) de seize *karṣa*, ornée de divers joyaux. »

Outre son décor, son poids évalué à 150 g (?) par Auguste Barth, et la mention d'une pierre de touche, cette occurrence présente l'intérêt d'être l'unique cas dans lequel une bague est désignée par le terme *ūrmikā*, occurrence d'autant plus intéressante que les perles qui l'ornent sont désignées par le khmer '*ankām*, exceptionnellement utilisé dans une stance en sanskrit (cf. p. 73-74).

II.3.5. Parures de jambes

Les parures de jambes sont très peu représentées dans les listes de biens, à l'exception notable des anneaux de chevilles, désignés par le sanskrit *nūpura*, *naupura*, dont les divinités ou personnes représentées en bas-relief sont effectivement souvent parées⁵⁶⁴ (par ex. ill. 139, p. LXIX). Cependant, les occurrences restent relativement rares, et apparaissent presque exclusivement dans les énumérations de parures de divinités des inscriptions K. 262 et K. 263 de Preah Einkosei et K. 669 de Prasat Komphus (*IC* IV, p. 108 et *IC* I, p. 161).

À notre connaissance, la seule autre mention d'anneaux de chevilles apparaît dans l'inscription K. 194 B (cf. p. 273), dans une donation du guru de Sūryavarman II en faveur du Kamraten Jagat Śrī Śikharīśvara (Preah Vihear), effectuée en 1041 *śaka* (l. 1 ; CŒDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 148).

Cette liste présente un autre intérêt : on y trouve en effet l'unique mention de sandales, *upānat*, offertes à une divinité. En règle générale, celles-ci ne sont pas

⁵⁶³ L'estampage EFEO n. 376 ne permet malheureusement pas de vérifier cette lecture.

⁵⁶⁴ À ce sujet, cf. BOISSELIER 1955, p. 144-147.

chaussées, à l'exception de certaines formes, à commencer par la forme de Śiva dite « ascète mendiant » (*bhikṣāṭanamūrti*)⁵⁶⁵. Il faut naturellement rester prudent, mais l'usage très spécifique de ce type de « vêtement » en fait presque un attribut ; cette information est donc susceptible d'apporter des données précieuses pour identifier les divinités vénérées dans un sanctuaire donné.

Le vocabulaire khmer des parures de jambes est encore plus rare. L'équivalent de *nūpura*, *kañ jen*, « anneau de jambe », n'apparaît par exemple qu'une seule fois dans l'épigraphie (K. 21 N, l. 5 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6).

De même, on ne relève qu'une seule occurrence de *snāp vraḥ jaṅgha* dans l'inscription K. 136 c, l. 15 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286). Littéralement « revêtement de(s) sainte(s) jambe(s) », cette expression avait été traduite par le terme « jambières » par Cœdès. Cette interprétation est possible, mais nous n'avons pas rencontré d'objet correspondant à cette définition dans les représentations sculptées de divinités. En outre, il est précisé que cet objet est en or et pèse 5 *liñ*, soit environ 30 g si notre estimation des mesures de poids khmères n'est pas trop éloignée de la réalité du X^e siècle de l'ère *śaka*. On notera d'ailleurs que même en utilisant les valeurs six fois supérieures proposées par Palmyr Cordier, *snāp vraḥ jaṅgha* correspondrait à un objet assez petit.

II.3.6. Autres parures

Quelques « parures » un peu particulières doivent être ajoutées à cet inventaire, à commencer par le *kośa*, ornement par excellence du liṅga de Śiva.

II.3.6.1. *kośa*

Le terme sanskrit *kośa*⁵⁶⁶, « fourreau, gaine, boîte, caisse, enveloppe, trésor, etc. » apparaît très régulièrement dans l'épigraphie khmère, comme dans l'épigraphie came, pour désigner des objets offerts aux divinités. Son sens a été discuté très tôt par Auguste Barth. Celui-ci critiquait l'opinion d'Abel Bergaigne qui voulait y voir un

⁵⁶⁵ Dans le chapitre 35 du *Rauravāgama* consacré aux caractéristiques des images, la première indication concernant Bhikṣāṭana concerne justement le fait qu'il est pourvu de socques et dans une position laissant entendre qu'il s'apprête à marcher (DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 213).

⁵⁶⁶ On prendra également en compte le terme *koṣaṇa*, que Cœdès considérait comme une autre forme de *kośa* (IC IV, p. 195, n. 5).

« sanctuaire », considéré comme la « gaine » d'un *liṅga* ; ne voyant pas à quoi correspondait une telle « enveloppe », et ne pouvant se résoudre aux autres sens, Barth avait alors proposé d'y voir le *liṅga* lui-même ou peut-être sa base (*ISCC*, p. 252, n. 12). Dans une note additionnelle, il avait toutefois suggéré le premier la possibilité d'identifier ce *kośa* à un objet comparable à la « châsse richement décorée et faite de lames d'or » qui recouvrait un *liṅga* de Praḥ Pathom en Thaïlande (*ibid.*, p. 601).

Sur la base d'inscriptions cames – plus précises que les inscriptions khmères à ce sujet – Finot avait confirmé le sentiment de Barth et proposé de voir dans la majorité des *kośa* des listes de biens, des « enveloppes [de *liṅga*] ». Il s'appuyait sur plusieurs références indiennes communiquées par Barth et publiait plusieurs représentations de *kośa* indiens (1904, p. 912-914).

Constatant que nombre de ces objets étaient ornés de visages, Finot notait que « le rôle du *kośa* paraît avoir été de donner à la pierre symbolique la forme d'un dieu personnel ». Cette interprétation nous paraît insuffisante quand on sait que les *liṅga* en pierre peuvent également être ornés de un à quatre visages (ill. 148, p. LXXIV). Kamaleswar Bhattacharya a consacré une étude plus complète à la question des *kośa* et a largement complété les réflexions de Finot en précisant : « [...] the Śaiva, when they invented the custom of enclosing the *liṅga* in a sheath, had in mind the philosophical conception. – Śiva was conceived as a person with his *liṅga* (-*śarīra* “the subtle body”) enclosed in the *kośa* of his “gross body” » (1966, p. 7).

Nous n'approfondirons pas davantage la question de l'interprétation symbolique du *kośa*⁵⁶⁷. Quoi qu'il en soit, il est effectivement vraisemblable que la majorité des occurrences de *kośa* relevées dans l'épigraphie khmère, désignent une gaine en métal permettant de couvrir le *liṅga*, qu'elles soient ou non pourvues d'un visage⁵⁶⁸. On constate d'ailleurs que plusieurs des occurrences relevées correspondent à des objets explicitement affectés à des *liṅga*⁵⁶⁹, ce qui va bien dans le sens de l'identification qu'avait proposée Finot.

⁵⁶⁷ À ce sujet, on se reportera à BHATTACHARYA 1966.

⁵⁶⁸ C'est notamment le cas de onze occurrences dans neuf inscriptions angkoriennes dont une partie seront présentées plus bas. Cependant, il faut rappeler que ce sens n'est pas systématique. Un exemple notable apparaît à la stance XXXII de l'inscription K. 713 dans le composé *sauvarṇakośakhadga*, « une épée à fourreau d'or », dans lequel *kośa* ne désigne que la « gaine » d'une épée, son « fourreau ».

⁵⁶⁹ Par exemple dans l'inscription K. 265 N (l. 7 ; 881 *śaka* ; *IC* IV, p. 102), ou dans l'inscription K. 1198 A (l. 30 ; 936 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 245, 251), dans laquelle on notera l'orthographe fautive *vraḥ kośa*, qui n'avait pas été relevée par Saveros Pou (estampage EFEO n1654-A).

Enfin, sans remettre en question les interprétations symboliques du *kośa*, il faut rappeler que, d'un point de vue de rituel, cet objet est compris plus simplement comme un vêtement, qui est d'ailleurs décrit dans le chapitre consacré aux parures du *Rauravāgama* (Kp 43, 13-14a & 14b-15a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 254-255)⁵⁷⁰.

Cette interprétation avait apparemment été adoptée par les khmers. En effet, si la traduction présentée au début de ce chapitre pour les lignes A, l. 49 à B, l. 1 de l'inscription K. 194 est correcte, le *suvarṇakośa* était clairement compté au nombre des parures (*thniṃ*) d'une divinité (cf. p. 273).

En ce qui concerne la description physique de ces parures, on ne peut que regretter que les inscriptions khmères n'y aient pas accordé autant de soin que les inscriptions cames. Dans l'inscription C. 86 A de Mi-son, par exemple, il est rapporté que le roi cam Śrī Jaya Paramésvaravarmadeva a donné un « *kośa* d'argent avec un visage d'or » à un liṅga (*raupyakośa suvarṇamukha* ; l. 7 ; XII^e *śaka* ; FINOT 1904, p. 976-977)⁵⁷¹. Le Campa est d'ailleurs décidément bien doté en matière de gaines de liṅga, puisqu'au contraire du Cambodge, plusieurs exemples cams en sont conservés, dont le plus célèbre, qui se trouve au musée Guimet, correspond particulièrement bien à la description de l'inscription C. 86 (ill. 149.1, p. LXXIV). On notera que cet objet a également le mérite d'expliquer l'intérêt d'offrir des pendants d'oreilles à un liṅga...

Les éléments descriptifs fournis par l'épigraphie khmère sont beaucoup plus limités. Les matériaux sont relativement variés : or (*suvarṇakośa* ; K. 669 C, l. 5, 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182), argent (*kośa prāk* ; K. 136 c, l. 25 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286) et cuivre (*kośa laṅgau* ; K. 450, l. 2 ; X^e *śaka* ; IC III, p. 110, 112), variations qui témoignent surtout de la richesse des donateurs et qui illustrent bien l'introduction du chapitre 43 du *Rauravāgama* :

« Maintenant je présente brièvement les parures telles que la coiffe. Il faut (les) confectionner en or pur de la Jambū ou en or (ordinaire) ou en argent ou en cuivre en fonction des disponibilités financières » (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 254).

⁵⁷⁰ Le terme utilisé dans ce traité est *golakā*, « boule » ; il n'est pas précisé qu'il doit être pourvu d'un visage. Dagens rappelle que la description de *Ajitāgama* est plus claire et indique seulement que cette parure doit être « comme le Liṅga » (*ibid.*, n. 10).

⁵⁷¹ Sans développer davantage la question des *kośa* cams, on rappellera que l'épigraphie témoigne également de *kośa* à quatre, cinq et même six faces, mises en relation avec les régions de l'espace (BHATTACHARYA 1966, p. 6).

Deux occurrences précisent également le poids de ces objets, respectivement 2 *kaṭṭi* d'argent (K. 910, l. 14 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39) et 2 *jyañ* et 18 *liñ* d'un matériau malheureusement non précisé (K. 258 A, l. 38 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 180, 195). Sachant que *jyañ* et *kaṭṭi* désignent une même unité que l'on a évaluée à environ 120 g, on aurait là deux objets de 240 et 350 g, un poids peu élevé, mais qui reste envisageable. Cependant, la différence de datation, et peut-être de matériau, et l'incertitude de notre évaluation incitent à rester prudent. Ce type de démarche n'en reste pas moins indispensable pour espérer affiner les premiers résultats obtenus à propos des mesures de poids.

Enfin, on notera que, dans plusieurs inscriptions, ces *kośa* sont offerts au *liṅga* en même temps que des coiffes⁵⁷². On peut naturellement supposer qu'il s'agit de celles du *liṅga* proprement dit, mais dans un cas au moins, il est précisé qu'une « couronne » (*cumbala*) était destinée au *kośa*, ou peut-être à un visage qui l'ornait (K. 669 C, l. 5-6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182) :

vraḥ kamrateñ 'añ śivaliṅga suvarṇṇakośa I cumvala ta gī oṅkāra I ratna ta gī I neḥ māś, « (Parures) du V. K. 'A. Śivaliṅga : une gaine d'or avec une couronne dessus, un *oṅkāra* avec une gemme dessus, (tout) cela, en or ».

En plus du lien entre la gaine et la couronne, cette occurrence est l'occasion de présenter un autre ornement du *liṅga*, le *oṅkāra*.

II.3.6.2. *oṅkāra*, *oṅkāra*

En effet, cet *oṅkāra*, « syllabe Om », apparaît dans plusieurs listes de biens des inscriptions du Cambodge. Cœdès avait supposé qu'il s'agissait d'un ornement spécifique du *liṅga* (IC 1, p. 182, n. 2) et rappelait que l'on retrouve un don équivalent dans l'inscription came C. 86 B de Mi-son (l. 5 ; XII^e *śaka* ; FINOT 1904, p. 976, 977), que nous avons déjà évoquée à propos du *liṅgakośa*.

Cette hypothèse n'a rien d'incongru et l'on serait même tenté de l'élargir à d'autres divinités car il est assez courant que la syllabe sacrée Om soit gravée sur la coiffure d'images de culte (ill. 150, p. LXXV). Cependant, les témoignages

⁵⁷² *Makuṭa* par exemple dans les inscriptions K. 762 (st. VIII ; 595 *śaka* ; IC I, p. 14, 15) et K. 194 A (l. 49 ; 1041 *śaka* ; CŒDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 148)

épigraphiques invitent à conserver la restriction proposée par Cœdès. En effet, les quatre occurrences de dons de *oṅkāra* relevées⁵⁷³ sont toutes dédiées à un liṅga de Śiva et, dans deux cas, ces ornements sont même mentionnés juste après des *kośa* (K. 669, K. 1198).

Si l'hypothèse de l'ornement est exacte, la forme de cet objet n'est pas difficile à imaginer : 𑀓. On pourra compléter cette « description » en rappelant que deux des occurrences rapportent que ces ornements étaient sertis de gemmes dont la nature n'est pas précisée (K. 669, K. 1198). Le matériau principal est également mentionné dans deux cas, il s'agit d'or (*suvarṇa*) dans l'inscription K. 1198 et, plus curieusement, d'étain et de plomb (*oṅkāra ta(m)rek trapu*)⁵⁷⁴ dans l'inscription K. 618.

À notre connaissance, le seul objet retrouvé pouvant s'apparenter à cet ornement est une syllabe *om* découpée dans une plaque de bronze, retrouvée à Bakong⁵⁷⁵ (ill. 151, p. LXXV), mais rien n'assure formellement que cet objet était destiné à un liṅga.

II.3.6.3. (Re)vêtement de piédestal

En même temps que le couvre-liṅga, le *Rauravāgama* évoque un autre « vêtement » inattendu, le couvre-piédestal. Dans les inscriptions du Cambodge, cette parure est mentionnée explicitement à deux reprises dans l'inscription K. 669 C par l'expression khmère *snāp candal*, « revêtement de piédestal » (l. 4, 10 ; 894 *śaka* ; IC I p. 169-170, 181-182).

Par ailleurs, Cœdès avait supposé que dans l'inscription K. 263, l'expression *snāp prāk pi diśa*, « revêtement d'argent à trois faces (litt. trois directions) » désignait également un revêtement de piédestal « dont la partie postérieure n'était pas recouverte de métal (l. 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136 et n. 3). Bien que la syntaxe soit un peu surprenante – on attendrait plutôt *diśa pi*, ou *diśa ta pi* – cette hypothèse nous paraît

⁵⁷³ K. 831 (l. 1 ; 890 *śaka* ; IC V, 147, 148), K. 669 C (l. 5, 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169), K. 618 (l. 32 ; x^e *śaka* ; NIC II-III, p. 226, 227) et K. 1198 A (l. 31 ; 931 *śaka* ; NIC II-III, p. 245, 251).

⁵⁷⁴ Finot avait lu *oṅkāra tel ta trapu* (1928, p. 57), mais la lecture de Saveros Pou est assurée par l'estampage EFEO n. 523, en dépit de l'*anusvāra* incertain, qui est un lieu commun de l'épigraphie khmère.

⁵⁷⁵ Cet objet a été exhumé dans un bâtiment annexe de Bakong situé près du mur d'enceinte oriental de la première enceinte, au sud du *gopura* oriental. Il était placé dans un vase qui contenait également des bagues, notamment la bague cachet présentée dans l'illustration 28.3, p. XIV (*JFCA* XV, p. 63 & *RCA* Bakong, octobre 1939).

satisfaisante, car ce revêtement est mentionné juste après un ornement en forme de demi-prasat dont nous verrons qu'il est également associé au piédestal (cf. p. 308).

Un objet qualifié de *snāp praṇāla*, « revêtement de bec d'évacuation » apparaît assez régulièrement dans les listes de biens de l'époque angkorienne. On a déjà signalé qu'en tant que terme technique, *praṇāla* désigne tant le bec du piédestal que la gargouille extérieure permettant l'évacuation des eaux lustrales (cf. p. 245). Pourtant, la rareté de ces derniers éléments architecturaux et le caractère précieux des *snāp praṇāla*⁵⁷⁶ sont autant d'arguments incitant à supposer que c'est bien aux becs des piédestaux qu'il est fait allusion dans ces expressions.

On notera qu'à la ligne 1 de l'inscription K. 831, il est précisé que cet objet pèse 5 *liṅ*, mais le matériau n'est malheureusement pas mentionné (890 *śaka* ; IC V, p. 147, 148). Quoi qu'il en soit, cette mesure ne représenterait qu'à peine 30 g selon notre estimation du *liṅ*, qui cette fois paraît plutôt sous-évaluée.

À supposer que notre estimation ou le poids indiqué soient erronés, on pourrait se demander si ce revêtement concerne vraiment le seul bec d'écoulement, ou s'il doit être considéré plus généralement comme le revêtement du piédestal. L'inscription came C. 38 D1 traduite par Abel Bergaigne apporte un indice à ce sujet (VIII^e *śaka* ; ISCC, p. 258) :

*śrīsatyamukhaliṅgadevasya makūṭaṃ praṇālasya saṃvaraṇaṃ śrīmahādevasya
vedikāyās saṃvaraṇaṃ rājatam api śrīvikrāntavarmā dadyād iti ||*

« Śrī-Vikrāntavarma a donné pour Śrī-Satyamukhaliṅgadeva un diadème et une couverture de la rigole d'écoulement, et pour le piédestal de Śrī-Mahādeva une couverture d'argent. »

La couverture en question, *saṃvaraṇa*, est manifestement l'équivalent sanskrit du khmer *snāp* et Bergaigne notait d'ailleurs qu'il s'agissait probablement d'un revêtement en métal précieux (*ibid.*, n. 7). La distinction faite au Campa entre la couverture d'argent pour le piédestal (*vedikāyās saṃvaraṇaṃ rājatam*) et la couverture de la rigole d'écoulement (*praṇālasya saṃvaraṇaṃ*) invite à supposer que *snāp praṇāla* concerne le seul bec, et non l'ensemble du piédestal.

⁵⁷⁶ En argent (*prāk*) dans l'inscription K. 262 N (l. 6 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 113) et en argent et *hanir* dans l'inscription K. 934 S (l. 34-35 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444).

Parallèlement à ces « parures » métalliques du bec d'évacuation, l'expression *tnas pranāla*, dans l'inscription K. 877.2 (l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 66-68), pourrait laisser supposer que ces « vêtements » de piédestal étaient parfois constitués d'étoffes. En effet, selon Saveros Pou, *tnas* désigne « ce qui sert à couvrir, à tapisser, une couverture » (2004, s. v., p. 223) et une quantité de *tnas* est effectivement évaluée en *yau*⁵⁷⁷ dans l'inscription K. 124 (l. 13 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 171). Cependant, dans l'inscription K. 877 II, la « couverture » en question est évaluée à 3 *kaṭṭi* et 17 *liṅ* et ces mesures sont plutôt utilisées pour des métaux.

La même réflexion peut être menée concernant l'expression *pnaṅ pranāla*, objet également évalué en *kaṭṭi* dans l'inscription K. 910 (l. 15 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 40), alors que les *pnaṅ* « ce qui cache, recouvre, robe de moine, rideau éventail, couverture », sont souvent évalués en *yau* (POU 2004, s. v., p. 321).

Ainsi, dans les cas relevés, les expressions *tnas pranāla* et *pnaṅ pranāla* désigneraient des parures métalliques de becs de piédestaux, et sont peut-être de simples équivalents de *snāp pranāla*, malgré la différence de poids éventuelle entre ces objets⁵⁷⁸. Pourtant, l'existence de revêtement de piédestal en étoffe n'en reste pas moins attestée par une autre expression, *karap pranāla*, « une enveloppe de piédestal » dont la mesure est cette fois évaluée en *yau* dans l'inscription K. 124 (l. 13 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 171, 173) ; il est difficile, voire impossible, de préciser si ce vêtement consistait en un simple drapé ou si il était plus élaboré, mais cette dernière occurrence est l'occasion de revenir brièvement sur un passage de l'inscription K. 124 qui énumère trois « revêtements » différents (l. 13) :

karap· pranāla yau 1 tnas· (not·) yau 1 tnas· tnal· yau {1} (estampage EFEO n. 531).

Cet extrait invite d'abord à distinguer les « enveloppes » (*karap*) des « couvertures » (*tnas*). Par ailleurs, si le terme *not* n'est pas encore identifié la « couverture de *tnal* » est en revanche très intéressante. En effet, selon Saveros Pou, ce terme signifie « ce qui fait arriver ou aboutir : route, digue » (2004, s. v., p. 223). La

⁵⁷⁷ On rappellera que *yo*, *yau* est une mesure d'étoffe.

⁵⁷⁸ 3 *kaṭṭi* et 17 *liṅ* représentent environ 450 g selon notre évaluation de ces mesures. Ce poids du *tnas pranāla* de K. 877.2 est évidemment plus satisfaisant que les 30 g que pesait le *snāp pranāla* de K. 831. Cependant, il reste possible que *snāp pranāla* et *tnas pranāla* ne désignent pas le même type de revêtement, sans oublier que ces deux inscriptions ne sont pas contemporaines et que les mesures ont pu évoluer dans le temps. Le nombre de *kaṭṭi* que pèse le *pnaṅ pranāla* de K. 910 n'est malheureusement pas lisible, mais le seul fait que cette unité – qui représente environ 120 g – soit utilisée permet de supposer qu'il était également nettement supérieur à 30g. On notera qu'il s'agit d'une occurrence préangkorienne, comme dans le cas de K. 877 II.

proximité des expressions *karap praṇāla* et *tnas tnal* incite à identifier ce *tnāl* à une canalisation liée à l'évacuation des eaux lustrales. Cette hypothèse reste incertaine et même si elle s'avérait, on ignorerait concrètement de quelle canalisation il est précisément question. Cependant, cette occurrence permettra peut-être à terme de mieux comprendre le terme *tnal* et, peut-être, d'identifier une nouvelle infrastructure du bain dans les inscriptions.

II.3.6.4. Le cercle de lumière

Enfin, le *Rauravāgama* évoque une dernière parure particulière : *prabhā*, « le cercle de lumière » (Kp 43.31-43a). Selon Dagens et Barazet-Billoret, il s'agit d'« une sorte de grande mandorle qui, fixée sur les côtés de la base de l'image, vient entourer cette dernière » (2000, p. 257, n. 20).

À notre connaissance, cet objet n'est pas mentionné sous ce terme technique dans les inscriptions. En revanche, la stance V de l'inscription K. 417 rapporte le don à Lokeśa d'un *ardhaprāsādabhūṣā*, c'est-à-dire d'un « ornement [en forme de] demi-prasat » (892 *śaka* ; IC II, p. 49, 50). Comme le notait Coëdès, il s'agissait peut-être d'un encadrement destiné à abriter les divinités, « ayant la silhouette générale d'un prāsāt, et jouant le rôle de niche » (IC III, p. 84, n. 5), qui correspondrait assez bien au « cercle de lumière » du *Rauravāgama*. De tels éléments ont été retrouvés au Cambodge, et sont attestés en particulier à partir du XII^e siècle, comme c'est le cas de l'arc votif en bronze étudié par George Groslier (1921-23 p. 177).

On retrouve cet objet à trois reprises dans les listes en khmer ; il y est désigné plus simplement comme un demi-prasat (*'ardhaprāsāda*). L'inscription K. 239 N précise, par exemple, que les biens offerts au dieu Jagannāthakeśvara comportent « tous les ornements au complet, y compris un demi-prasat » (*thniṃ grap nu 'arddhaprāsāda* ; l. 13-14 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 79),

Enfin, on pourra conclure en rapportant une occurrence de l'inscription K. 263 D, qui a l'intérêt de souligner le caractère précieux de ces ornements. Elle précise en effet qu'un tel demi-prasat est en argent et serti de treize rubis (*'arddhaprāsāda prāk padmarāga ta gi 10 III* ; l. 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Cet objet apparaît également dans l'inscription K. 1245 (l. 6-7 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585).

II.3.7. Les attributs mobiles

Enfin, nous achèverons cette partie consacrée au vêtement en évoquant les attributs des dieux, c'est-à-dire les « accessoires » associés spécifiquement à une divinité, et permettant donc souvent de la reconnaître. Il faut préciser que nous ne relèverons ici que les mentions d'attributs cités dans les listes de biens et non ceux que l'on prête aux dieux dans les invocations en sanskrit.

En effet, le but est de préciser les attributs mobiles dont les sanctuaires étaient susceptibles d'être dotés. Bien que dans la majorité des exemples connus les attributs soient solidaires des statues⁵⁸⁰, nous verrons que les listes de biens témoignent clairement de l'existence d'attributs mobiles en matériaux précieux. À ce sujet, l'exemple des attributs de Viṣṇu est particulièrement éclairant.

II.3.7.1. Principaux attributs de Viṣṇu

*viṣṇur jJayati yaś cakramahīśāṅkhagadādharam
vibhartī caturo lokapālān iva caturbhujam ||*

« Victorieux est Viṣṇu dont les quatre bras portent le disque, la Terre, la conque et la massue comme les quatre gardiens des points cardinaux » (K. 165 S, st. V ; 879 śaka ; IC III, p. 134, 136).

Cet extrait de l'inscription K. 165 résume parfaitement les attributs adoptés au Cambodge pour les représentations de Viṣṇu à quatre bras, qui sont les plus fréquentes (ill. 152.1, p. LXXVI). Ces quatre attributs jouissent d'une grande constance au Cambodge et sont assez conformes à l'iconographie indienne, à l'exception peut-être de la Terre – représentée par une sphère – qui prend la place du lotus, plus traditionnel. Comme le souligne Bhattacharya, cette substitution n'a d'ailleurs rien de surprenant, le lotus étant lui-même un symbole de la Terre (1961, p. 103). Les listes de biens reflètent bien ce choix iconographique.

La première arme de Viṣṇu, le disque tenu par sa main supérieure droite, en constitue un bon exemple. En effet, toutes les occurrences du terme *cakra* correspondent manifestement à des attributs mobiles. Dans certains cas, cette

⁵⁸⁰ En particulier dans les exemples en pierre.

identification n'est qu'une présomption liée à la divinité bénéficiaire. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 1198 A, qui rapporte qu'un Nārāyaṇa est doté d'un « saint disque » (*vraḥ cakra* ; l. 35 ; x^e śaka ; NIC II-III, p. 246, 251). Dans d'autres cas, l'énumération se passe de commentaire (K. 263 D, l. 3-4 ; 906 śaka ; IC IV, p. 127, 136) :

śaṅkha mās I cakra mās I gadā mās I ti kroy prāk dharaṇī mās I, « 1 conque en or, 1 disque en or, une massue en or (par devant et) en argent par derrière, 1 Terre en or ».

Comme on le voit, les quatre attributs principaux de Viṣṇu sont cités l'un après l'autre dans cet extrait. La Terre – main inférieure gauche – est désignée ici par le terme sanskrit *dharaṇī*. On rencontre également une occurrence de *prthivī* dans l'inscription K. 21 N qui rapporte le don d'une « enveloppe de la Terre en or » (*karap prthivī mās* ; l. 5 ; vi^e śaka ; IC V, p. 6), dont on ne peut que supposer qu'il s'agit d'un ornement destiné à rehausser un attribut sculpté, équivalent aux revêtements métalliques de piédestaux que nous avons déjà évoqués⁵⁸¹. Quoi qu'il en soit, l'identification est encore une fois soutenue par le fait que cet objet est cité juste après un *cakra* en or.

En général, on considère que la deuxième arme de Viṣṇu, la massue, est nommée de deux façons différentes : *gadā*, comme dans l'inscription K. 263 et *raṇamardana*, littéralement, « broyeur dans la bataille ». Cependant, si apparemment, l'objet désigné par le terme *gadā* correspond toujours à un attribut⁵⁸², il nous semble que l'interprétation de *raṇamardana* pose souvent question, ne serait-ce que parce que *gadā* et *raṇamardana* apparaissent tous deux dans au moins trois inscriptions (K. 262, K. 263 et K. 669).

Il faut d'abord rappeler qu'en plus des parures des divinités, les listes de biens énumèrent celles des officiants et de certains serviteurs, en particulier les danseurs et danseuses : la stance XXXVI de l'inscription K. 713 ne souligne-t-elle pas que le temple de Lolei doit être pourvu de danseurs « ornés de leurs parures » (*sabhūṣaṇaparicchadāḥ* ; 801 śaka ; IC I, P. 22, 28) ? De même, l'inscription K. 277 N

⁵⁸¹ Un autre attribut de Viṣṇu est muni d'un revêtement dans l'inscription K. 262 N (*snāp gadā* ; l. 6 ; 890 śaka ; IC IV, p. 110, 114). Ceci peut laisser penser que *snāp* est utilisé à l'époque angkorienne à la place du *karap* préangkorien. Par ailleurs, on peut se demander si l'expression *gadā mās I ti kroy prāk*, « une massue en or (par devant et) en argent par derrière » ne renvoie pas également à un revêtement d'attribut plutôt qu'à un attribut proprement dit.

⁵⁸² On notera toutefois que dans l'inscription K. 713 B, une « sainte massue » (*vraḥ gadā*) est offerte au Parameśvara de Preah Kô, et donc à Śiva, et non à Viṣṇu (l. 3 ; 815 śaka ; IC I, p. 22, 29).

rapporte explicitement le don, au K. J. Hemaśrīṅga, de « parures pour l'image du dieu et pour les danseurs » (*thniṃ duk vraḥ arccā duk ta rmmām* ; l. 29 ; x-xi^e śaka ; IC IV, p. 158, 159).

La distinction de ces deux types de parures n'est que rarement précisée, mais dans l'inscription K. 947, l'en-tête *tniṃ rām*, « ornements pour la danse », précède une liste comprenant, en plus de parures, les objets suivants : *raṇamarddana 6 jlvañ· ruk· 6*, « 6 massues ; 6 piques [sculptées en] repoussé » (l. 23, 24 ; ix^e śaka ; cf. p. 536). Si les piques en question ne sont pas identifiées, les massues correspondent probablement aux bâtons de danseurs représentés sur plusieurs bas-reliefs d'Angkor Vat et du Bayon, et qui semblent utilisés pour des danses martiales (ill. 154, p. LXXVII). C'est évidemment encore à cet objet qu'il est fait allusion dans l'inscription K. 276 par l'expression *raṇamarddana ta rmmām*, « une massue de danseur » (K. 276 S, l. 22, 23 ; x-xi^e śaka ; IC IV, p. 154, 155). Enfin, dans les inscriptions K. 262 N, K. 263 D et K. 669 C, ces massues sont citées juste avant des piques (*jlvañ*)⁵⁸³ et il s'agit donc sans doute encore de massues de danseurs, d'autant que le nombre de *raṇamarddana* offertes dans ces inscriptions serait surprenant s'il s'agissait d'attributs de Viṣṇu. On notera que ce cas a l'intérêt de souligner le fait que l'ordre d'énumération des biens des divinités n'était pas le fruit du hasard et peut donc souvent nous aider à identifier les objets.

Ainsi, si *raṇamarddana* désigne peut-être la massue de Viṣṇu dans certaines inscriptions⁵⁸⁴ dans lesquelles *gadā* n'est pas utilisé, en général son identification doit être considérée avec prudence.

- La conque

Le terme *śaṅkha* est également susceptible de poser quelques problèmes d'identification, puisqu'il est susceptible de désigner à la fois « la nacre » et « une

⁵⁸³ K. 262 N (l. 3, 7 ; 904 śaka ; IC IV, p. 110, 113-114), K. 263 D (l. 1, 6 ; 906 śaka ; IC IV, p. 127, 136) et K. 669 C (l. 2, 7, 9, 11, 25 ; 894 śaka ; IC I, p. 169-170, 181-184). Dans la dernière occurrence de K. 669 C, les trois massues ne sont pas suivies d'une pique, mais de six gongs (*koṅ*), objets que l'on retrouve également dans la liste de K. 947 A.

⁵⁸⁴ C'est peut-être le cas dans les inscriptions K. 164 B (l. 9 ; 844 śaka ; IC VI, p. 96) et K. 1034 D (l. 11, 17 ; 817 śaka ; JACQUES 1970, p. 82-83), dans lesquelles on retrouve d'autres attributs de Viṣṇu. Cependant, dans sa traduction de K. 1034, Claude Jacques notait déjà : « On ne trouve pas cette expression dans les lexiques et le sens de chacun des mots qui la composent pouvait faire trouver ce sens [massue : la traduction proposée par Barth] acceptable. Mais on voit (K. 668 p. ex. IC I, p. 181 sq. [il s'agit en fait de K. 669]) que toutes les divinités en sont pourvues ; d'autre part, la massue ne convient guère à Āditya, qui ne tient d'ordinaire que des fleurs de lotus. Enfin, la place même de *raṇamardā* dans la liste des parures fait hésiter à lui donner ce sens ; il semble en effet qu'il s'agisse plutôt d'un ornement de tête [...] » (1970, p. 82, n. 2). L'identification de cette massue à un bâton de danse dans l'inscription K. 947 apporte une solution inattendue à cette question.

conque », cette dernière pouvant elle-même correspondre à un attribut mobile, à un vase à eau ou encore à un instrument de musique. Cœdès avait bien proposé que la conque pour l'ondoiement soit plutôt désignée par le terme *ardhaśaṅkha*, mais nous avons déjà souligné que cette hypothèse est peu vraisemblable (cf. p. 264-265). Nous nous bornerons donc à rappeler que l'attribut conque est bien représenté dans les inscriptions et aisément identifiable, car souvent cité en compagnie des trois autres, comme dans l'exemple cité plus haut.

On notera que la conque en bronze présentée dans l'illustration 120 (p. LIX) est peut-être un exemple d'attribut mobile de Viṣṇu. En effet, le bec de cet objet est particulièrement érodé, or c'est souvent par cette extrémité que le dieu tient cet attribut. Plus qu'une marque d'ancienneté, l'aspect singulier de cette conque – plus naturaliste que les autres exemples connus – pourrait tenir au fait qu'il ne s'agit pas d'un vase à eau, mais bien de la conque de Viṣṇu.

Enfin, il reste à signaler le terme khmer *kaṃvū*, qui n'apparaît que dans une seule occurrence, dans l'expression *kaṃvū kanakadanda* (K. 1034 D, l. 21 ; 817 *śaka*; JACQUES 1970, p. 84). Claude Jacques a proposé de le corriger en *kamvu*, qui désigne « une conque, un coquillage ». Il ajoutait qu'étant donné que la conque en question était pourvue d'un manche, il s'agissait plutôt de l'attribut de Viṣṇu et non d'une conque à eau lustrale (*ibid.*, p. 84). Cette hypothèse est en effet d'autant plus vraisemblable que la stèle K. 1034 est viṣṇuite et que cette liste comprend d'autres objets que l'on peut interpréter comme des attributs de Viṣṇu (*raṇamardana*, l. 17 ; *śrīvatsa*, l. 18 ; *cakra*, l. 19).

- Le *śrīvatsa*

Enfin, on notera que les inscriptions qui mentionnent les quatre attributs précédents ajoutent également un ornement nommé *śrīvatsa*, « le favori de Śrī », parfois orné de gemmes (par ex. *tmo pi vnāk ta gui śrīvatsa*, « pierre pour orner le *śrīvatsa* » ; K. 21 N, l. 4 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6).

Ce *śrīvatsa* consiste à l'origine en une touffe de poils sur la poitrine de Viṣṇu. Comme le rappelle Saveros Pou, il prend au Cambodge la forme d'une fleur « cruciforme ou à quatre pétales disposés en rhombe et placés à droite de la poitrine » (2004, s. v. ; p. 539). Bhattacharya a déjà fait remarquer que cet ornement n'est pas spécifique à Viṣṇu et que, bien que l'on considère souvent que Viṣṇu porte ainsi ses deux *śakti* : Śrī-Lakṣmī et Bhūmi, celles-ci sont essentiellement identiques (1961,

p. 103). Il n'en reste pas moins que les inscriptions khmères insistent régulièrement sur le fait que Viṣṇu porte Śrī, comme dans le cas de la stance I de l'inscription K. 165 (879 *śaka* ; IC VI, p. 133, 136), qui ajoute Śrī à d'autres attributs de Viṣṇu.

II.3.7.2. Attributs śivaïtes

Les attributs spécifiquement śivaïtes sont très peu représentés dans les listes de biens. Ceci peut paraître surprenant dans un pays où cette obédience connut le succès que l'on sait. Cependant, il faut garder à l'esprit que Śiva était majoritairement représenté sous la forme d'un liṅga, et que le don d'attributs mobiles n'était donc peut-être pas indispensable.

- Le trident

Le trident (*triśūla*) est l'arme traditionnelle de Śiva par excellence⁵⁸⁵ et est même utilisé comme substitut du dieu dans certaines cérémonies (cf. p. 228). Seules deux occurrences de tridents ont été relevées dans les listes de biens, et l'on a déjà dit que l'une d'elles désigne vraisemblablement la flèche sommitale d'une tour (K. 277 ; cf. p. 144, n. 237). Le seul trident pouvant éventuellement être considéré comme un attribut mobile apparaît alors dans l'inscription K. 669 C dans la liste de parures du V. K. 'A. Dvijendrasvāmi (K. 669 C, l. 3 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181). La liste en question contient également une massue *raṇamarddana* et une conque (*śaṅkha*) qui pourraient désigner des attributs de Viṣṇu et donc rendre notre identification incertaine. Cependant, on notera que la massue est citée juste avant une pique (*jlvāñ*) comme dans l'inscription K. 947, ce qui incite plutôt à l'identifier à un bâton de danse. Quant à la conque, on peut naturellement supposer qu'il s'agit d'un ustensile d'ondolement.

Quoi qu'il en soit, quelques tridents en bronze de petite taille et d'une forme comparable à l'attribut de Śiva, tel qu'il est représenté dans la statuaire, ont été retrouvés au Cambodge et garantissent donc l'existence de cet attribut mobile (ill. 155, p. LXXVII).

⁵⁸⁵ On rappellera toutefois qu'elle peut être portée par des *dvārapāla* ou par d'autres divinités comme Durgā, à laquelle Śiva confie le trident à la veille du combat de cette dernière contre le démon-buffle.

- La demi-lune

Dans le *Rauravāgama*, le croissant de lune est répertorié avec les parures du dieu (*Rauravāgama*, 25-26a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 256). Cependant, cet élément placé dans le chignon du dieu est un élément tellement important de l'iconographie śivaïte qu'il nous a semblé préférable de l'évoquer plus précisément comme un attribut.

Encore une fois, il est presque absent des listes de biens, ce qui n'a rien d'étonnant car il est souvent directement sculpté sur le chignon du dieu (ill. 56, p. XXVII). Le terme *ardhacandra*, « demi-lune » qui pourrait le désigner apparaît pourtant deux fois, mais est utilisé dans une de ces occurrences pour décrire la forme d'une coupe (K. 353 ; cf. p. 116). On peut même se demander si la deuxième, dans l'inscription K. 877 ne pourrait pas désigner un objet équivalent plutôt que l'attribut de Śiva (II, l. 17 ; VI-VII^e śaka ; IC VI, p. 67). Malheureusement, *ardhacandra* est trop isolé dans cette liste de biens très lacunaire pour permettre de conclure.

II.3.7.3. Quelques problèmes d'attribution

Quelques objets appartenant aux divinités correspondent peut-être à des attributs, mais sont susceptibles d'être affectés à différentes divinités.

On a déjà signalé qu'une massue (*gadā*) était offerte au Śiva de Prah Kô, mais il s'agit d'un cas isolé et cette arme reste plutôt viṣṇuïte. En revanche, l'arc peut être indifféremment porté par Śiva comme par Viṣṇu. En ce qui concerne Viṣṇu, on sait que l'arc est particulièrement associé à l'un de ses avatars, Rāma, dans la tradition indienne, mais qu'il peut également être considéré comme l'un de ses attributs. L'inscription K. 165 lui attribue ainsi les objets suivants : Śrī, la conque, le disque, l'arc, la Terre, la massue levée et l'épée⁵⁸⁶. Il en va de même pour Śiva, décrit comme « tenant un arc dans la main » dans l'inscription K. 228 (*pinākapāni*⁵⁸⁷ ; st. XVI ; X^e śaka ; IC V, p. 240, 243). Quoi qu'il en soit, c'était probablement la destination de l'arc et de la flèche métalliques conservés actuellement au musée Guimet (ill. 153, p. LXXVI).

⁵⁸⁶ *śrī-śaṅkha-rathāṅga-śarṅga-dharaṇi-prodyad-gadā-khaḍga-dhṛk* (BHATTACHARYA 1961, p. 103).

⁵⁸⁷ Cœdès note également que le nom de Pinākīśvara est le nom de Śiva sous l'aspect de l'archer (K. 811, l. 5 ; VI-VII^e śaka ; IC VI, p. 63). Le fait que l'arc soit considéré comme un attribut de Śiva ne pose pas de problème, mais on notera qu'en plus de l'arc de Śiva, *pināka* peut désigner plusieurs armes, à commencer par le trident (*DSF*, s. v., p. 434).

L'unique mention du don d'un tel attribut apparaît dans l'inscription K. 136 c et comprend à la fois un arc et ses flèches (*dhanuśara*), le tout en argent (l. 40 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 284). Le bénéficiaire de cette donation est le Kamrateñ Jagat du sanctuaire de Phanom Rung en Thaïlande, a priori une image de Śiva⁵⁸⁸.

De même, on relève plusieurs occurrences de *padma*, correspondant à des lotus métalliques. On serait d'abord tenté de penser qu'il s'agit des attributs mobiles de divinités féminines, qui sont rarement dotées d'autres objets dans la statuaire khmère. C'est d'ailleurs probablement le cas dans l'inscription K. 263 D, dans laquelle un « lotus à huit pétales » (*asthārikā padma*⁵⁸⁹) appartient à Bhagavañ (l. 15 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137).

Pourtant, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que ce type d'attribut soit destiné à un dieu, en particulier Śiva (ill. 156.1, p. LXXVIII ; BHATTACHARYA 1961, p. 83). Un objet équivalent est d'ailleurs offert au Parameśvara de Preah Kô dans l'inscription K. 313 S (l. 13 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 34), et il faut donc admettre qu'il s'agissait dans ce cas d'un attribut de Śiva. On notera toutefois qu'il s'agit là probablement d'un liṅga, qui ne saurait « tenir » un lotus. Il est donc probable que ce lotus de métal corresponde à la fleur d'or qui doit prendre place sur la tête du liṅga, qui est décrite avec les autres parures dans le *Rauravāgama* (Kp 43, 13-14a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 254).

Le cas des épées pose un problème différent. Jean Boisselier avait proposé de voir un attribut mobile dans le poignard en bronze découvert au Phnom Bayang (1966, p. 338. & *BEFEO* XXXVI, p. 626 & pl. C, B ; ill. 157, p. LXXVIII). Sachant que l'épée peut être portée par Śiva, Viṣṇu ou encore Avalokiteśvara, cette hypothèse est naturellement séduisante et invite à retrouver la trace de tels objets dans les inscriptions.

Malheureusement, les occurrences relevées ne sont pas très satisfaisantes. Le seul cas envisageable apparaît dans la stèle de Preah Kô, dans laquelle des « épées en or à fourreau d'or » sont offertes aux divinités (*sauvarṇakośakhadga* ; st. XXXII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21, 28). Ce matériau ne se prêtant pas à la fabrication d'armes réelles, il paraît

⁵⁸⁸ La stance XXIX de l'inscription K. 254 évoque en effet le Śiva de Pṛthuśaila, toponyme que la même inscription a permis à Coëdès d'identifier au khmer *vnaṃ rung* (d, l. 13-14 ; 1051 *śaka* ; IC IV, p. 184, 186, 189, 192).

⁵⁸⁹ Selon Coëdès, *asthārikā* pourrait être « apparenté à *aṣṭāra* “à huit rayons” », et *asthārikā padma* désignerait un « lotus à huit pétales » (IC IV, p. 114, n. 12).

assez naturel d'y voir des attributs.

En revanche, les occurrences relevées dans les listes de biens en khmer sont plus incertaines. Les épées y sont désignées par le terme *khān* qui, selon Saveros Pou, dériverait du prakrit *khaṃḍa* (et non du sanskrit *khadga* ; POU 2004, s. v., p. 126). On relève bien deux dons d'épées dans ces listes, mais le fait qu'elles soient accompagnées respectivement de « pointes de lances » (*laṃveñ śira II khān I* ; K. 618 S, l. 34 ; X° *śaka* ; NIC II-III, p. 227) et de « lances à manche de fer » (*laṃveñ toñ tek II khān II* ; K. 669 C, l. 27 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 159) laisse supposer qu'il s'agissait plutôt de véritables armes.

Dans le même ordre d'idée, on pourra évoquer le cas des termes *vajra*, « le foudre » et de *kamaṇḍalu*, qui désignent un type de vase à eau. Ces deux objets pourraient en effet correspondre à des attributs : le *kamaṇḍalu* est notamment un attribut d'Avolkiteśvara (ill. 65, p. XXXII), mais également celui de formes ascétiques de Śiva (ill. 156.2, p. LXXVIII) et d'autres divinités. De même, le foudre est porté par plusieurs divinités, à commencer par Indra (*Vajrapāṇi*⁵⁹⁰), mais aussi par certaines formes de Viṣṇu à huit bras (ill. 152.2, p. LXXVI ; BHATTACHARYA 1961, p. 102).

Cependant, les vases à eau sont toujours cités parmi des vases de culte utilisés dans le rituel et l'hypothèse de l'attribut est donc peu vraisemblable. Dans le cas du *vajra* rien ne s'oppose formellement à l'identifier à un attribut, mais il reste plus probable que les rares mentions correspondent plutôt à un objet bien connu du culte bouddhique, dont plusieurs exemples ont été retrouvés (ill. 23, p. XI).

⁵⁹⁰ Nous pensons ici à Indra dans le contexte du bouddhisme du Vajrayāna. En effet, en dehors de cela, Indra, est une divinité secondaire au Cambodge, qui apparaît essentiellement comme divinité régente de l'Est. Il est donc peu probable qu'il ait été vénéré dans une salle de culte et donc qu'une de ses images ait été équipée d'attributs mobiles.

II.4. Le rituel du Feu

[a]samkhyādhvaradhūmālīvitānaṃ vitatāna yaḥ
śaṅke śatamakhasparddhi bhānumārgāgniveśmani ||
« C'est, semble-t-il, pour rivaliser avec (Indra) le dieu aux cent
sacrifices que, dans cette maison du Feu qu'est le ciel, il
[Yaśovarman] a répandu les flots de fumée d'innombrables
sacrifices. » (K. 432, st. V ; IX^e śaka ; IC II, p. 119, 120)

II.4.1. Introduction au rituel du Feu

De nombreux témoignages épigraphiques attestent l'importance que revêtait le rituel du Feu dans le Cambodge ancien. Ainsi, rares sont les panégyriques omettant de louer le zèle et la rigueur avec lesquels le roi, comme les dignitaires, honoraient le Feu par d'innombrables oblations. Nous aurons l'occasion d'illustrer ce constat à plusieurs reprises dans les pages qui vont suivre. Cependant, sans vouloir multiplier les exemples, on pourra rappeler qu'un témoignage particulièrement frappant apparaît dans l'insistance de plusieurs textes à rappeler que les rois khmers célébraient tous les ans les rites bien connus en Inde de *lakṣahoma*, « cent mille oblations », et *koṭihoma*, « dix millions d'oblations » (BHATTACHARYA 1961, p. 148, n. 6)⁵⁹¹.

Pourtant, pour reprendre la formule utilisée par Jean Filliozat à propos du Yoga⁵⁹², le culte du Feu au Cambodge est « plus célèbre que connu ». Avant de présenter l'équipement nécessaire à la célébration de ce rituel, nous souhaiterions faire le point sur les éléments dont nous disposons et les différents aspects que prenait, semble-t-il, le culte du Feu au Cambodge.

II.4.1.1. Un composant du culte quotidien.

Kamaleswar Bhattacharya a relevé plusieurs occurrences montrant qu'au Cambodge, le culte du Feu était souvent associé à celui de Śiva (1961, p. 70, n. 2). Auguste Barth avait noté que les invocations au Feu prennent une grande place dans la liturgie śivaïte, qui reste de ce fait assez archaïque (ISC, p. 110, n. 9). L'importance accordée au Feu dans le rituel brahmanique peut en effet être comprise comme un

⁵⁹¹ À propos de ces rites du Feu particuliers, cf. SANDERSON 2003-04, p. 382-383.

⁵⁹² Dans la préface de la traduction du *Hatha-yoga-pradīpikā* de Tara Michaël (Fayard, 1978).

héritage du rituel védique et Bhattacharya a déjà confirmé que la place qu'il y occupe au Cambodge n'a rien de surprenant, en particulier en contexte śivaïte (1961, p. 70, 147). À ce sujet, il s'appuyait notamment sur les enseignements de la *Somaśambhupaddhati*. Selon Hélène Brunner-Lachaux, le rituel du Feu y est en effet présenté comme un culte annexe qui suit et complète celui de Śiva ; elle précise qu'il s'agit apparemment d'un rituel védique adapté, dont l'objet n'est pas Agni, mais Śiva sous la forme d'Agni (*SP I*, p. xxvii)⁵⁹³.

Dans le même ordre d'idée, si le *Rauravāgama* prescrit bien de méditer la forme d'Agni dans le feu au cours des cinq sacrements qui prennent place au début de la cérémonie⁵⁹⁴, il précise également qu'au cours des oblations qui suivent, le dieu pour lequel l'oblation est accomplie doit être créé en méditation dans le feu, l'oblation étant accompagnée des *mantra* qui lui correspondent (Kp 15.33-34, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 58). Dans ce traité śivaïte, c'est naturellement encore une fois Śiva que l'on vénère ici au travers d'Agni.

Par ailleurs, plus qu'un culte annexe du culte de Śiva, les oblations sont considérées dans plusieurs *āgama* comme un acte de révérence (*upacāra*) proprement dit, et donc l'un des rites s'inscrivant dans le cadre du culte quotidien du rituel brahmanique, au même titre que le bain ou le don de vêtement à la divinité (cf. p. 181). On notera d'ailleurs que, si l'importance des oblations au Feu est bien attestée dans la tradition indienne en contexte śivaïte aussi bien que viṣṇuïte, Bhattacharya a déjà signalé qu'au Cambodge, il semble que le bouddhisme ait également adopté cet *upacāra* (1961, p. 147 & K. 111, st. LXIX ; IX^e *śaka* ; IC VI, p. 200, 209).

Le fait que le culte du Feu ait été également considéré au Cambodge comme un *upacāra* ou un culte annexe, associé à celui d'autres divinités, pourrait alors expliquer qu'à la stance XIX de l'inscription K. 254, le Feu est placé sur un autre plan que les trois autres dieux que comprenait le sanctuaire (1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 188) :

⁵⁹³ Au cours du rituel du Feu, au moment de l'attribution du nom à Agni, ce texte recommande d'ailleurs de prononcer « Ô Mangeur d'oblations, Tu es Śivāgni ! » (*SP I*, p. 256). Dans le même ordre d'idée, l'*Ajitāgama* évoque le rituel du Feu en ces termes : « Śiva standing in the Liṅga receives the worship ; standing in fire he takes the offering. Śiva is absolutely unique. Therefore, in both Śiva is the same. Considering this, one should worship Śiva in the Liṅga and in fire, with effort » (21.2, BHATT et al. 2005).

⁵⁹⁴ Ces cinq sacrements du Feu précèdent l'invocation de la présence du dieu et donc le culte du Feu proprement dit (*Rauravāgama* Kp 7-18a ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 55-56). La forme d'Agni y est présentée ainsi : « (Le Feu) a un seul torse, (mais) deux visages, deux nez et six yeux ; il a trois ceintures et trois pieds et il possède sept langues. Monté sur le taureau, il a quatre cornes ; de ses sept bras il y en a quatre à droite et il a trois mains sur le côté gauche ; il a un corps parfait. » (*ibid.* p. 56 et n. 9-10).

devatraye savahnau yas tandulān āḍhakadvayān

ūñān dvikuduvenaiva pratyahaṃ samakalpayat ||

« Aux trois dieux (Śiva, Viṣṇu et Devī) et au Feu, il a assigné chaque jour deux *āḍhaka* moins deux *kuḍuva* de riz décortiqué. »⁵⁹⁵

Quoi qu'il en soit, de nombreuses inscriptions khmères font allusion à cette pratique quotidienne, soit au travers de prescriptions de denrées, comme c'était le cas ci-dessus dans l'inscription K. 254, soit plus explicitement (K. 842, st. XVI ; 890 *śaka* ; IC I, p. 149, 153) :

bhaktyāṣṭapuspikāṃ śaivīm havīmṣi ca havirbhujī

yogañ ca pratyahaṃ yogyas svapoṣam iva yo puṣat ||

« Pieusement il pratiquait chaque jour, aussi régulièrement que sa nourriture, l'offrande d'une guirlande de huit fleurs à Śiva, les oblations dans le Feu et les exercices du yoga. »

Cependant, il faut signaler que cette stance fait référence à un roi, Jayavarman V. Aussi conforme qu'il soit aux usages indiens, le rituel dont il est question doit donc être considéré sous un angle différent car il semble qu'à la cour du Cambodge, le culte du Feu bénéficiait d'un statut particulier.

II.4.1.2. Le culte du Feu sacré au Palais royal

La place particulière qu'occupait le Feu sacré⁵⁹⁶ en contexte royal a été très tôt soulignée en raison d'un célèbre bas-relief de la galerie de troisième enceinte d'Angkor Vat représentant le Feu sacré conduit en procession sur un palanquin (ill. 158, 176, p. LXXIX, LXXXVIII). Ce « cortège du Feu sacré » avait été identifié par Aymonier grâce à la légende *vraḥ vleñ*, « Feu sacré » (K. 298.21 ; XII^e *śaka* ; 1883, p. 215).

Plusieurs textes mentionnent également un culte du Feu célébré spécifiquement au Palais royal. C'est le cas par exemple à la stance XIII de l'inscription K. 275 A

⁵⁹⁵ On retrouve la même distinction dans un passage parallèle en khmer qui apparaît aux lignes 23-24 de la face B de cette inscription : *pratiṣṭhā vraḥ pūjā vraḥ ta piy vraḥ vleñ rañko liḥ pramvyaal 'var vyar dina* (IC IV, p. 185, 191). On notera que la traduction proposée par Cœdès, « établissement du culte de ces trois (dieux) : un Feu sacré, sept *liḥ*, deux 'var de riz décortiqué par jour » est erronée. Il faut plutôt traduire « établissement du culte de ces trois dieux [et du] Feu sacré, sept *liḥ*, deux 'var de riz décortiqué par jour ». Les quantités de riz mentionnées sont équivalentes.

⁵⁹⁶ En sanskrit, on relève les composés *devavahni*, *devāgni*, parfaits équivalents de l'expression khmère *vraḥ vleñ*.

(X^e *śaka* ; *ISC*, p. 104, 110 et n. 9) ; après avoir évoqué le palais de Yaśodharapura à la stance XII, l’auteur précise en effet :

sarājaguruṇā hotrā mantrimukhyais sabhādhipaiḥ
vipraiḥ prāñjalibhiḥ stotraiḥ stuta īśas sapāvakaḥ ||

« (Là), par le *hotar* et le guru du roi (Sūryavarman I^{er}), par les premiers ministres, par les principaux de la cour, par les brahmanes, (tous) les mains jointes, avec des chants de louanges étaient célébrés Īśa et le Feu. »

Il paraît alors raisonnable de rapprocher les rites du Feu qui se déroulaient au Palais royal du cortège représenté à Angkor Vat. Cette hypothèse va d’ailleurs dans le sens d’un rapprochement, fait par Saveros Pou, entre la scène en question et l’allusion d’Adhémar Leclère à un Feu rituel allumé au Palais royal et transporté en procession, dans le cadre particulier des crémations royales et princières du début du XX^e siècle (1983, p. 7-8)⁵⁹⁷.

Dans l’extrait de l’inscription K. 275 cité ci-dessus, le culte du Feu est encore une fois associé à celui d’une divinité, Īśa. En dehors de son lien au Palais royal, a priori rien ne distingue ce rite de l’acte de révérence qui se déroulait dans les temples. Pourtant, il semble que le Feu sacré du Palais royal était l’objet d’une vénération particulière – comme le suggère déjà sa présence dans le cortège représenté à Angkor Vat – et qu’il était en tout cas considéré de façon indépendante dans certaines circonstances.

C’est le cas en particulier dans le cadre de la cérémonie au cours de laquelle des fonctionnaires prêtèrent allégeance à Sūryavarman I^{er}. En effet, les inscriptions rapportant la formule du serment précisent que celui-ci fut prononcé « en présence du Feu sacré, des bijoux sacrés⁵⁹⁸, des brahmanes et des *ācārya* » (K. 292 ; 933 *śaka* ; *IC* III, p. 208, 209)⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Selon Leclère, le palanquin d’Angkor Vat est remplacé dans ces processions par un support en forme de rhinocéros (LECLÈRE 1907, p. 107). Dès l’époque angkorienne, le rhinocéros est l’une des montures choisies au Cambodge pour le dieu du feu Agni. Kamaleswar Bhattacharya rappelle toutefois que dans les groupes des neuf dieux, Agni est monté sur un bélier ou un perroquet, conformément à la tradition indienne (1961, p. 142, 145, n. 9). À ce sujet, voir également POU 1983.

⁵⁹⁸ À ce sujet, cf. GRIFFITHS & SOUTIF, « Une nouvelle inscription angkorienne, K. 1238 », à paraître dans le *BEFEO* 2008.

⁵⁹⁹ Le Feu sacré fait également office de « témoin » dans l’inscription K. 444 B, à l’occasion du recrutement de nouveaux officiants sous le règne de Jayavarman V (l. 13-16 ; 896 *śaka* ; *IC* II, p. 64, 66 et *NIC* II-III, p. 131, 133 & 137, n. 23).

Malgré l'importance que prenait manifestement ce culte du Feu sacré et le lien privilégié qu'il entretenait avec le trône, nous ne disposons que de peu d'éléments à son sujet. On pourra cependant signaler qu'apparemment, des officiants étaient spécifiquement affectés à cette cérémonie au Palais royal. Ceci est notamment attesté dans l'inscription K. 136 A, qui évoque un dignitaire « préposé au rite du Feu » par ordre du roi (*nyayujyatāgnikāryyeṣu* ; st. XXVII ; x^e śaka ; ISC, p. 130, 136). Par ailleurs, on retrouve sans doute ces officiants affectés au culte du Feu sacré du palais dans l'inscription K. 258, qui rapporte que le *hotar* de Jayavarman VI était, entre autres, « chef des *ācārya*, de ceux qui gardent le vénérable Feu sacré » (*sattamadevavahnivasatām ācāryyakādhīśvaraḥ* ; st. VI ; xi^e śaka ; IC IV, p. 186, 190)⁶⁰⁰.

Le fait que le *hotar* du roi soit le chef des *ācārya* préposés au rituel du Feu sacré n'est pas vraiment surprenant car, dans la terminologie védique, le *hotar* est précisément l'officiant du rituel du Feu. Il ne s'agissait cependant probablement pas de sa seule attribution : Kamaleswar Bhattacharya a d'ailleurs déjà souligné qu'à cette époque, au Cambodge, ce terme désigne « non seulement le prêtre du Feu, mais encore le prêtre en général » (1961, p. 149). Pourtant, le fait que le palanquin du *rājahotar*, le « *hotar* du roi [Sūryavarman II] » (K. 298.20 ; xii^e śaka ; 1883, p. 214), soit placé juste derrière celui du Feu sacré dans la procession des bas-reliefs d'Angkor Vat n'est sans doute pas une coïncidence (ill. 159, p. LXXIX).

L'identification de ces officiants apporte peut-être un élément permettant de préciser le lien de ce culte du Feu sacré à celui d'une autre divinité que laissait pressentir l'inscription K. 275 (cf. p. 319). En effet, celle-ci évoque les membres d'une famille servant comme officiants auprès du Kamrateñ Jagat ta Rāja, parmi lesquels des '*ācāryyahoma siñ nā vraḥ kralāhoma*, c'est-à-dire des « *ācārya* des oblations officiant dans la sainte salle des oblations » (l. 27-28 ; 974 śaka ; SAK-HUMPHRY 2005, p. 130). Nous ne saurions affirmer que ces *ācārya* des oblations correspondent aux *ācārya* de l'inscription K. 258 ; cependant, les oblations dont ils sont chargés étant liées au culte du Kamrateñ Jagat ta Rāja, culte associé au trône par excellence, on peut légitimement se demander si leur fonction n'est pas précisément de célébrer le culte royal du Feu

⁶⁰⁰ On notera toutefois que la strophe en question est lacunaire et d'interprétation incertaine.

sacré⁶⁰¹. La divinité à laquelle celui-ci était associé serait alors, assez logiquement, le Kamrateñ Jagat ta Rāja, sous la protection duquel était placé le royaume⁶⁰². On notera d'ailleurs que ce rituel du Feu particulier n'est jamais mentionné dans des inscriptions préangkorienues, ce qui s'expliquerait bien s'il était effectivement lié au Kamrateñ Jagat ta Rāja. En effet, si l'on en croit les enseignements de la stèle de Sdok Kak Thom (K. 235 C, l. 56, 73 ; 974 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 87, 103, 109), le rituel de cette divinité est justement mis en place au début du règne de Jayavarman II, en 802 de notre ère, événement qui marque également le début de la période angkorienne.

II.4.1.3. Le Feu sacré dans les temples

L'installation et la vénération du Feu sacré n'étaient peut-être pas l'apanage du Palais royal. En effet, Bhattacharya a déjà signalé qu'en plus des oblations entrant dans le cadre du culte quotidien de la divinité principale d'un sanctuaire, « l'épigraphie fait allusion à des installations solennelles du Feu ». Il considérait que ces installations solennelles dénotaient un « culte indépendant du Feu » (1961, p. 147), dans lequel nous pourrions voir un équivalent « privé » au culte du Feu sacré du Palais royal.

La plus ancienne occurrence d'une telle installation est particulièrement intéressante. Elle apparaît dans l'inscription K. 937, qui rapporte que le *hotar* d'Indravarman I^{er}, nommé Nandikācārya, procède à l'installation du Feu sacré, dans un temple, le Prasat Srangé, à la fin du IX^e siècle de notre ère (K. 937, st. III ; IC IV, p. 46)⁶⁰³ :

*śarakhāṣṭāṅkīte śāke devāgnir ṅmandikeśvaraḥ
sthāpīto vidhinā tena hutvāgniṅ ca sadārccayet ||*

« Dans l'année *śāka* marquée par huit, l'espace (0) et les flèches (5), celui-ci (Nandikācārya) a installé suivant la règle le Feu sacré Nandikeśvara et, après avoir fait l'oblation au Feu, il l'honore sans cesse. »

⁶⁰¹ Ceci pourrait inviter à supposer que ce Feu sacré était installé dans le sanctuaire du Kamrateñ Jagat Ta Rāja et non au Palais royal proprement dit. Cependant, cette hypothèse n'a rien d'évident et le fait même que cette divinité ait été associée à des sanctuaires différents en fonction du souverain régnant viendrait plutôt l'infirmer.

⁶⁰² À propos des nombreuses questions que soulève cette divinité, on pourra notamment se reporter à FILLIOZAT 1981, KULKE 1974, JACQUES 1994, etc.

⁶⁰³ On notera que dans la stèle de Saṃroñ (K. 258), c'est également un *hotar* – celui de Harṣavarman III, Yogīśvarapaṇḍita – qui installe le feu sacré dans un temple en 1001 *śaka* (IC IV, p. 181, 197).

Malheureusement, nous ne disposons pas de beaucoup de données pour déterminer à quoi correspondait exactement cette installation. Cependant, on notera que le nom qui est donné au Feu lors de son installation au Prasat Srangé, Nandikeśvara, appartient à la catégorie des divinités dont le nom est formé à partir de celui de leur fondateur⁶⁰⁴. Or, on sait que le terrain où est édifié le Prasat Srangé avait été donné par Indravarman I^{er} à Nandikācārya qui y fonda ce sanctuaire⁶⁰⁵. Il serait donc assez naturel qu'en tant que fondateur, il y ait installé une divinité « à son nom », et l'on s'attendrait même à ce qu'il s'agisse de la divinité principale. Il paraît cependant peu vraisemblable que la divinité principale de ce temple soit le Feu – même pour un *hotar* – et ce, d'autant plus qu'il semble qu'il n'était pas installé dans la tour centrale. Ne peut-on alors supposer que cette stance faisait écho aux enseignements des traités que nous avons mentionnés plus haut ? On aurait alors peut-être le témoignage d'une divinité, Nandikeśvara, vénérée au travers d'un « culte annexe » du Feu. Le fait que cette installation avait été faite « selon les règles » (*vidhina*) laisse d'ailleurs supposer qu'elle était conforme à la tradition indienne. Par ailleurs, ne faudrait-il pas alors également supposer que le composé *devāgni*, et son équivalent khmer *vrah vleñ*, correspondent à la notion plus complexe de *śivāgni* et donc au dieu vénéré par l'intermédiaire du Feu ?

Cette interprétation est évidemment incertaine, mais il faut signaler également que si ces installations du « Feu sacré » témoignent réellement de cultes indépendants du Feu, on pourrait alors se demander pourquoi l'inscription K. 254 fait une distinction aussi nette entre le Feu sacré et les trois divinités principales du sanctuaire (cf. p. 318-319). Comme dans le cas du culte royal, le culte du Feu sacré dans les temples semble donc plutôt correspondre à un culte annexe associé à celui des autres divinités.

La complexité de cette question répond à la place particulière qu'occupent les oblations dans le rituel indien. La volonté d'intégrer au culte brahmanique un culte du Feu à l'origine indépendant, issu d'un passé védique, a imposé de vénérer une divinité par l'intermédiaire des oblations à Agni. Cependant, il faut reconnaître que la

⁶⁰⁴ Il s'agit d'un usage courant au Cambodge, en particulier pour les rois ; la stance XV de l'inscription K. 95 rappelle par exemple qu'Indravarman I^{er} a fondé « un liṅga d'Īśa sous le vocable de Śrī-Indreśvara » au centre de son temple montagne, Bakong (811 *śaka* ; *ISCC*, p. 365, 370).

⁶⁰⁵ Ce don est rapporté plus d'un siècle plus tard dans l'inscription K. 933, à l'occasion d'une requête visant à obtenir le statut de fondation royale pour un *āśrama* installé sur ce terrain par le petit-fils de ce *hotar* (*IC IV*, p. 47).

complexité du déroulement de ce rituel laisse encore, dans les traités, l'impression d'un culte indépendant et « complet », se distinguant nettement des autres actes de révérence qui s'adressent directement à la divinité, comme le bain ou le don de vêtement.

Si l'on ajoute à cela que l'importance qu'a pris le rituel du Feu au Cambodge est sans doute liée à « l'ancienneté du concept indigène du Feu » à laquelle a fait allusion Saveros Pou (1983, p. 4-5), il faut se garder d'écarter définitivement l'hypothèse de Bhattacharya d'un culte indépendant du Feu sacré ou au moins de l'existence d'une forme plus élaborée que les simples oblations requises pour le rituel quotidien.

En dehors des installations et des expressions *vraḥ vlen/devāgni/devavahni*, ce qui distinguerait ces deux réalités n'est pas évident à déterminer. On rappellera toutefois que si l'équipement offert au Feu sacré dans l'inscription K. 258 est notamment composé des accessoires traditionnels de l'oblation sur lesquels nous reviendrons, il comprend également des objets qui semblent plutôt liés au bain des divinités, à commencer par une *vardhaṇī* (cf. p. 252-253 ; K. 258 A l. 55-40 ; XI^e *śaka* ; IC III, p 180-197). Il est alors possible qu'en plus de l'installation d'un espace propice au rituel du Feu proprement dit, l'installation du Feu sacré comprenait celle d'une image de culte liée à cette divinité.

Enfin, quel que soit ce rituel du Feu sacré, il faut signaler que rien, dans les inscriptions, ne permet de supposer que des officiants spécialisés équivalents aux *ācāryahoma* du Palais royal étaient exclusivement chargés de célébrer ce rite dans les temples. Tout au plus notera-t-on que la troisième stance de l'inscription K. 937 indique manifestement que la continuité de la célébration du culte installé par le *hotar* d'indravarman I^{er} était confiée à d'autres officiants (K. 937, st. III ; IC IV, p. 46) :

*[pa]ñcatanmātram asyedaṃ pañcakāman dadāti yaiḥ
patreṇa kampitaṃ tebhyaḥ suvarṇnavyajanāni ca ||*

« À ceux par qui les cinq éléments subtils de ce (Feu sacré) sont attisés au moyen d'une feuille, il [Nandikācārya] donne (la satisfaction) des cinq désirs, avec des éventails d'or. »

Ainsi, malgré tout l'intérêt qu'a pu susciter le culte du Feu au Cambodge, en particulier celui du Feu sacré du Palais royal, sa réalité est encore mal connue. Cependant, même en supposant que le Feu sacré – au palais comme dans les temples –

bénéficiait d'un statut particulier, par rapport au rituel du Feu qui prend place dans le culte quotidien, on peut supposer que le mode opératoire du rituel était dans tous les cas conforme au rituel indien. Ce sentiment s'appuie en particulier sur la stance LXXIV de l'inscription K. 661, à propos de Sūryavarman I^{er} (X^e *śaka* ; BHATTACHARYA 1961, p. 47) :

*śivārcanāgnihotrādi-tapasyāsādhanāni yaḥ
mantratantrāṇi samśodhya vidhaye'rañjayad dhiyā ||*

« Par l'effet de son activité intellectuelle, il fit briller, en les éditant pour la célébration des rites, les *mantra* et les *tantra*, guides des pratiques religieuses des ascètes, à commencer par le culte de Śiva et les oblations au Feu. »

L'équipement attribué à ce rituel dans les inscriptions va également dans ce sens. La présentation de ces biens nous permettra d'ailleurs d'évoquer brièvement certains aspects du rituel du Feu qui sont abondamment décrits dans les traités indiens.

II.4.2. Les infrastructures⁶⁰⁶

Selon la *Somaśambhupaddhati*, la première étape du rituel du Feu est de se rendre à la demeure d'Agni (*agni-niketana*, *-sadana*, *-āgāra*). Cependant, Hélène Brunner-Lachaux a remarqué que si les temples indiens disposent souvent d'une salle réservée au rituel du Feu, elle n'est utilisée que dans les grandes occasions. Le reste du temps, il est célébré dans des creusets permanents installés dans l'*ardhamaṇḍapa* et donc face à la divinité (*SP* I, p. 230, n. 4 ; ill. 165, p. LXXXII).

Selon Bruno Dagens, le *Rauravāgama* et l'*Ajitāgama* prescrivent effectivement la construction de pavillons sacrificiels permanents (*yāga-maṇḍapa*, *-ghṛha*, *-dhāman*, *-śālā*), caractérisés par « la présence d'une plate-forme centrale (*vedikā*) entourée par un nombre variable de creusets (*kuṇḍa*) » (1977, p. 88)⁶⁰⁷. Par ailleurs, le *Rauravāgama* évoque la présence d'une chapelle pour les oblations (*homakuṭi* ; Kp 26.32, DAGENS &

⁶⁰⁶ Comme dans le cas du bain, les traités de construction indiens préconisent la construction de réserves pour les substances servant à la préparation des oblations (*havirdravyādisañcayasthāna* ou *havirdravyopasañcayasthāna* dans la *Maricisaṃhita* (11.3.2 12.2.2), par exemple, COLAS 1986, p. 143, 146). Comme on l'a vu, ce type de dépendance n'est que rarement évoqué dans les inscriptions et rien ne permet de déterminer si des réserves étaient dévolues ou non à des rites en particulier. À ce sujet, on se reportera donc à la question des magasins traitée dans le chapitre consacré au bain du dieu (p. 234-238).

⁶⁰⁷ Dagens signale qu'en plus de ce pavillon permanent, un pavillon sacrificiel provisoire est édifié à l'occasion des grandes fêtes annuelles, mais nous n'avons aucun témoignage de cet usage au Cambodge.

BARAZET-BILLORET 2000, p. 130). Nous serions tenté de supposer qu'il s'agit du même bâtiment, correspondant à la maison d'Agni de la *Somaśambhupaddhati*. On notera d'ailleurs que c'est l'opinion de Gérard Colas en ce qui concerne la *Marīcisamhitā*. Il considère en effet que *homasthānā*, « le pavillon à oblation » correspond bien au même bâtiment que le pavillon sacrificiel désigné par *yajñālaya* (= *yāgaśālā*, *-sthāna* ; COLAS 1986, p. 274)⁶⁰⁸.

Quoi qu'il en soit, aucune infrastructure n'a été formellement associée au culte du Feu dans les temples khmers, et nous verrons d'ailleurs plus loin qu'aucun creuset permanent n'y a été retrouvé à ce jour. Pourtant, l'importance de ce rituel suggérée dans les inscriptions incite à supposer qu'un lieu, et peut-être un bâtiment, lui était réservé dans les sanctuaires. Malheureusement, cette lacune archéologique n'est qu'incomplètement compensée par l'épigraphie.

II.4.2.1. La « maison du Feu » dans l'épigraphie

En premier lieu, il est fait allusion à la salle du Feu du Palais royal dans plusieurs inscriptions⁶⁰⁹. C'est d'abord probablement le cas à la stance XXXVII de l'inscription K. 692, dans laquelle la « maison du Feu » est désignée par le composé sanskrit *vahnyāgara* (1117 *śaka* ; IC I, p. 235, 244) :

*saptārccir vahnyāgare vidhisatahuto yena mantraiḥ prayuktair
mmedhyenābhūtapūrvveṇa vividhahaviṣāpi prahṛṣyaty atīva
pūrvvatrāpūrvvam [...]*

« Grâce aux formules prononcées par ce (roi) [Jayavarman VII], le dieu aux sept flammes (Agni), entretenu sans cesse dans la salle du Feu, prend un plaisir extrême aux diverses oblations pures et sans précédent [...] »

⁶⁰⁸ On notera que ce bâtiment est implanté au sud-est, dans la direction d'Agni (11.3.2, COLAS 1986, p. 143), alors que Dagens note que le pavillon sacrificiel est supposé être au nord-est dans les *āgama* (DAGENS 1977, p. 88). L'*Ajitāgama* préconise plutôt d'implanter les cuisines dans la direction du Feu (*ibid.*, p. 112).

⁶⁰⁹ En dehors des termes qui vont être présentés ici, on rappellera que le composé sanskrit *agniveśman*, « maison du Feu » apparaît dans la stance V de l'inscription K. 432 présentée au début de ce chapitre (IX^e *śaka* ; IC II, p. 119, 120). Cependant, il n'y désigne pas un bâtiment, mais le ciel, où se répandent les fumées des oblations de Yaśovarman I^{er}.

Un synonyme, le composé *agnigr̥ha*, est également utilisé à deux reprises dans le corpus. Dans l'inscription K. 485, il désigne probablement encore la salle du palais royal. En effet, bien que le texte soit très lacunaire, il y est rapporté à propos de la reine qu'« ayant vu le Feu flamboyant dans la salle du Feu... elle arrivait à la réussite qu'elle avait escomptée » (st. LXI ; XII^e *śaka* ; IC II, p. 169, 177).

En revanche, dans la deuxième occurrence relevée, *agnigr̥ha* désigne manifestement la salle du Feu d'un temple, puisqu'il y est rapporté qu'un dignitaire fit construire une salle du Feu à Śaṅkarapāda, après y avoir installé un liṅga et construit une tour ainsi qu'une enceinte en latérite (st. LX. ; 944 *śaka* ; JACQUES 1968, p. 620).

Apparemment, l'expression khmère *kralā homa* est également utilisée dans les deux contextes. On a déjà évoqué les '*ācāryyahoma siṅ nā vraḥ kralāhoma*, « *ācārya* des oblations officiant dans la sainte *kralā homa* » mentionnés par l'inscription K. 235 D. Si, comme on l'a supposé, il est question ici des officiants entretenant le Feu sacré à la cour du roi (cf. p. 321), *kralā homa*, désignerait bien la « salle du Feu » du palais royal dans cette inscription.

En revanche, l'inscription K. 258 A rapporte clairement l'installation d'un Feu sacré en 1001 *śaka* dans le sanctuaire de Śrī Bhadreśvarāśrama et mentionne par ailleurs une prescription de nourriture établie en 1015 *śaka* en faveur du *vraḥ vlen' āy vraḥ kralā homa*, le « Feu sacré de la *kralā homa* » (l. 54, 56-57 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Il semble donc certain qu'il est fait allusion cette fois à une infrastructure prenant place dans un temple.

Cette expression pose toutefois un problème de traduction. En général, Cœdès l'interprète comme une « aire du sacrifice ». En khmer, *kralā* peut en effet désigner tant « une étendue, un espace », qu'« une salle, une chambre » (POU 2004, s. v., p. 115). L'interprétation de Cœdès laisse supposer que l'espace consacré au rituel du Feu ne correspondait pas nécessairement à un bâtiment. À défaut de pavillon et de creuset, dans le rituel indien, le culte du Feu peut également se dérouler sur une aire sacrificielle préparée pour cette occasion (*SP* I, p. 231-232, n. 8 ; cf. p. 335) ; on pourrait donc supposer que *kralā homa* correspond à ce type d'installation. Cependant, bien que la traduction de Cœdès soit possible, il nous semble que, dans le cadre du culte du Feu du palais royal, *kralā homa* désigne probablement la même infrastructure que *agnigr̥ha* et *vahnyāgara* et donc un bâtiment proprement dit. Il est donc vraisemblable que, lorsque la même expression correspond à une infrastructure dans un temple, *kralā* désigne

également « une salle »⁶¹⁰.

La même question se pose concernant l'expression *kralā vraḥ vleṇ* – « salle du Feu sacré » ou « aire du Feu sacré » – qui est utilisée dans l'inscription K. 1065 A. Cependant, cette nouvelle occurrence vient confirmer notre interprétation du terme *kralā*. En effet, il y est rapporté qu'à la fin du IX^e siècle de notre ère, Yaśovaman I^{er} invita des dignitaires, parmi lesquels le chef du temple⁶¹¹ (*kloṇ vnam*) à procéder à l'inauguration de la salle du Feu sacré et de la sainte salle (*pre cloṇ kralā vraḥ vleṇ vraḥ śāla* ; l. 1-3 ; *NIC* II-III, p. 89)⁶¹². Le fait que le roi ait pris l'initiative de commanditer une telle inauguration incite à supposer qu'il s'agissait bien du bâtiment annexe d'un sanctuaire et non d'une simple aire sacrificielle.

On pourrait objecter que *kralā vraḥ vleṇ* et *kralā homa* ne désignaient pas la même infrastructure et donc que *kralā* n'avait peut-être pas la même signification dans ces deux expressions. Cependant, il n'y a pour l'instant aucune raison de douter que le lieu où était installé le Feu sacré était différent de celui où l'on célébrait l'oblation. À moins que de nouvelles inscriptions viennent contredire notre interprétation, il nous semble donc plus vraisemblable de considérer que ces deux expressions sont synonymes et correspondent respectivement aux expressions *agni-niketanal-āgāra* et *homasthāna/yagasthāna* rencontrées dans les traités de rituel.

Enfin, il reste à signaler une expression plus complexe apparaissant dans l'inscription K. 691. La maison du Feu installée par un fidèle, le Loṇ Dān en 924 *śaka* – vraisemblablement au Prasat Trapeang Ropou – y est désignée par l'expression *padah sthāna jā 'āśrama vleṇ*, traduite par Cœdès comme « l'āśrama où réside le Feu sacré » (*IC* IV, p. 151, n. 4 : « littéralement : séjour, résidence, être, *āśrama*, Feu sacré »). En dehors du fait qu'elle fait encore référence à un bâtiment installé pour le Feu dans un

⁶¹⁰ On notera d'ailleurs que c'est le cas, a priori, de la plupart des expressions dans lesquelles *kralā* est utilisé dans les inscriptions (*vraḥ krāla arcanna*, « la sainte salle de culte », *kralā rām*, « la salle de danse », etc. cf. p. 236), à l'exception, peut-être de *kralā tut srū*, « l'aire de brûlage rituel du riz » (POU 2004, s. v., p. 115).

⁶¹¹ Vraisemblablement le sanctuaire de Phanom Wan (Thaïlande) où le linteau portant cette inscription a été retrouvé au début des années soixante-dix (SIRINDHORN 1977, p. 1). Malheureusement, aucun élément ne permet de déterminer à quels bâtiments la salle du Feu sacré et la sainte salle correspondaient dans ce sanctuaire.

⁶¹² On notera que la formule comminatoire de ce texte est inhabituelle. Si les enfers sont promis aux contrevenants des ordres royaux, on promet aux gens de bien qui agiraient « dans les limites de la coutume de Liṅgapura » et « dans les limites imposées dans ce site sacré » de pouvoir « participer au culte du Feu sacré » (*NIC* II-III, p. 90).

temple, nous verrons que cette expression fournit indirectement un indice précieux pour identifier le lieu où prenait place le rituel du Feu dans les temples.

II.4.2.2. Indices de localisation et d'identification

L'épigraphie ne nous livre presque aucune donnée concernant les bâtiments qui accueillait le rituel du Feu et la position qui leur était attribuée dans les temples. À notre connaissance, l'inscription K. 702 B est la seule qui fasse allusion à la position de la *kralā homa*, dans le cadre d'une répartition de terrains entre différents groupes de serviteurs spécialisés d'un sanctuaire (l. 9-12 ; 947 *śaka* ; IC V, p. 225-228). À la suite de cette répartition, la position respective de plusieurs éléments du sanctuaire y est précisée ainsi : *dakṣiṇa noḥh trimukha dakṣiṇa noḥh kralā saivey dakṣiṇa noḥh kralā homa {4} jā ta {1} bha {2}*, « au sud de ce (terrain ?), le *trimukha* ; au sud de celui-ci, la salle pour les repas ; au sud de celle-ci, la salle des oblations... ».

Étant donné la relative complexité du plan du temple d'où provient cette inscription (ill. 160, p. LXXX), il aurait été intéressant de déterminer si l'un des sanctuaires secondaires qu'il comporte était ou non affecté au rituel du Feu. Malheureusement, ce passage est trop confus et lacunaire pour espérer en déduire la place de cette *kralā homa* dans le temple, et ne permet même pas d'affirmer qu'elle se trouvait bien à l'intérieur de l'enceinte. Les données fournies par ce passage sont d'ailleurs d'autant plus difficiles à interpréter que nous ignorons ce qu'est le *trimukha*, « trois têtes », auquel il est fait allusion et que nous ne savons pas davantage si la salle pour les repas – l'aire pour les repas selon Cœdès – correspond à un réfectoire, une cuisine, ou à une autre installation.

L'inscription K. 691 apporte peut-être un indice plus solide à ce sujet. Cœdès avait en effet noté que l'« *āśrama* du Feu sacré » mentionné par l'inscription correspondait a priori au pavillon qui porte l'inscription (IC IV, p. 151, n. 4). Or, celle-ci est gravée sur le piédroit Sud de la « bibliothèque » du temple de Trapeang Ropou (IK 445 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 132).

La remarque de Cœdès est peut-être imprudente, car le texte précise que cet *āśrama* devait être entretenu par l'officiant de Candrapura Rlām et gardé par le *purohita* de ce dieu (l. 6-8 ; 924 *śaka* ; IC IV, p. 151). Sachant que le Trapeang Ropou portait déjà ce nom à cette époque (*travāṇ rrvau* : K. 690 N, l. 28 ; IX-X^e *śaka* ; IC VII, p. 92),

on peut légitimement se demander pourquoi l'officiant d'un autre sanctuaire était chargé de l'entretien d'un des bâtiments annexes de Ropou, et donc supposer que la salle des oblations dont la fondation est commémorée ne se trouvait pas à cet endroit⁶¹³.

La question reste problématique car, à l'inverse, il serait surprenant que les prescriptions en faveur du Feu sacré soient reportées sur ce piédroit si le Feu n'était pas installé à proximité, sinon dans le bâtiment même. L'hypothèse de Cœdès reste donc intéressante, d'autant qu'elle est soutenue par plusieurs autres indices.

En premier lieu, l'inscription K. 937, qui mentionne également l'installation d'un Feu sacré (cf. p. 322), est inscrite sur le piédroit Nord de la bibliothèque du Prasat Srangé ; cette fois encore, le texte n'indique pas explicitement que le Feu fut installé dans ce bâtiment, ni même dans ce sanctuaire (805 *śaka* ; IC IV, p. 46).

Cependant, Nandikācārya étant, comme on l'a dit, propriétaire et fondateur du Prasat Srangé (cf. p. 323), il est raisonnable de supposer que le Feu sacré dont le nom est basé sur celui de ce *hotar* soit effectivement installé dans l'enceinte de ce sanctuaire. À moins d'imaginer qu'il était installé dans un bâtiment en matériau léger dont on n'aurait pas encore retrouvé la trace, l'identification de la maison du Feu à cette bibliothèque reste encore une fois l'hypothèse la plus vraisemblable.

Le bâtiment cultuel que nous nommons « bibliothèque » est une création architecturale spécifiquement khmère. Une forme archaïque de plan carré apparaît aux temples de Preah Kô et de Bakong à la fin du IX^e siècle de notre ère, mais cet édifice va évoluer durant toute l'époque angkorienne. Selon Dagens, « elle trouve sa forme définitive dans le courant du X^e siècle : un édifice allongé pourvu d'une toiture à double pente et “éclairé” par des fenêtres gigantesques situées en hauteur » (2003, p. 193 ; ill. 161, p. LXXX). Cependant, la forme de ces bâtiments connaît d'autres phases, jusqu'à prendre un aspect monumental à Angkor Vat (ill. 162, p. LXXX)⁶¹⁴.

⁶¹³ On notera que cet officiant (*smiñ*), bien distingué du chef du sanctuaire qu'est le *purohita*, était apparemment chargé de veiller à ce que les prescriptions (*kalpanā*) en faveur du Feu sacré soient respectées. On peut alors se demander si sa tâche n'était pas plus concrètement d'assurer un rituel du Feu conforme à ces prescriptions, plutôt que de seulement veiller à l'acheminement des denrées allouées à la divinité. Il faudrait alors supposer qu'il était affecté spécifiquement à ce rituel.

⁶¹⁴ Outre leur monumentalité, la spécificité des bibliothèques des troisième et quatrième enceintes d'Angkor Vat tient notamment au fait que les murs Nord et Sud sont percés de plusieurs baies (ill. 162, p. LXXX). En revanche, celles de la deuxième enceinte ne sont pourvues que de baies en partie haute, et sont donc plus proches des formes « classiques » de bibliothèque.

Nous ne présenterons pas ici en détail l'évolution de ces bâtiments, mais il faut rappeler que, lorsqu'ils ne comportent qu'une vraie porte, celle-ci est ouverte vers le temple⁶¹⁵ et que, lorsqu'un temple ne comporte qu'une bibliothèque, elle est invariablement placée dans la première enceinte, au sud-est, c'est-à-dire dans la direction d'Agni, le Feu⁶¹⁶.

La destination de ces bâtiments est assez problématique et il est probable qu'ils n'avaient pas tous la même affectation, en particulier lorsque les sanctuaires en comportaient plusieurs.

Dans *Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers*, le général de Beylié rapportait que les moines bouddhistes utilisaient les deuxième et troisième enceintes d'Angkor Vat comme bibliothèques et comme trésors, et celle de quatrième enceinte comme cuisines et offices⁶¹⁷. Pour fantaisiste que soit son analyse de ce sanctuaire, ces données apportent de premiers indices sur l'usage de ces bâtiments, même s'il faut garder à l'esprit que leur destination a pu changer en même temps que l'obédience du sanctuaire.

L'une des destinations signalées par de Beylié allait en tout cas être confirmée par la stance XXII de l'inscription K. 355, inscrite sur le piédroit Sud de la bibliothèque du Prasat Khna (IK 315). En effet, bien que cette stance soit très incomplète, elle permet manifestement d'identifier le bâtiment en question à un *pustakāśrama*, « un *āśrama* pour les livres », et donc une bibliothèque (IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1911 [a], p. 406).

Cependant, si la destination de l'annexe du Prasat Khna semble certaine, il n'est pas possible de la généraliser à toutes les annexes de ce type, car on sait qu'une partie au moins d'entre elles accueillait un culte. En faisant le point sur cette question, Bruno Dagens a ainsi rappelé que des frises de neuf divinités ont été retrouvées dans plusieurs de ces annexes et qu'une partie d'entre elles abritaient un culte consacré à cette série au moins jusqu'au XII^e siècle de notre ère ; il rappelle également que dans les temples d'étape de Dharaṇīndravarman II et les chapelles d'hôpital de Jayavarman VII ces

⁶¹⁵ Les bibliothèques du Baphuon, puis d'Angkor Vat sont par exemples ouvertes sur les quatre orientes.

⁶¹⁶ Les temples khmers peuvent en comporter jusqu'à six. Dans de rares exemples, elles sont réparties dans plusieurs enceintes (Angkor Vat, Beng Mealea).

⁶¹⁷ La plupart de ces annexes nous semblent trop petites pour accueillir les cuisines des sanctuaires, mais on notera que la position traditionnelle des cuisines dans un temple indien est justement le sud-est (cf. par exemple COLAS 1986, p. 52).

bâtiments accueillait respectivement des images d'Avalokiteśvara et d'un dieu apparenté à Vajrapāṇi (DAGENS 2003, p. 193).

Comme nous le présumions, ces annexes ont eu des destinations variées. Il n'est donc pas impossible que l'*āśrama* du Feu sacré de l'inscription K. 691 corresponde à l'annexe de Ropou⁶¹⁸ et non à un « *āśrama* des livres » comme dans le cas du Prasat Khna. Il faut sans doute éviter encore une fois de généraliser cette hypothèse à la majorité des « bibliothèques ». Cependant, il faut reconnaître que le fait qu'elles soient préférentiellement implantées dans la direction d'Agni va bien dans ce sens.

Dagens avait également supposé que ces bâtiments pouvaient avoir servi de pavillons sacrificiels, en remarquant que les baies gisantes placées en partie haute ne répondent visiblement à aucune raison d'éclairage et pourraient en revanche parfaitement correspondre à un système d'évacuation de fumée. À ce sujet, le cas des deux « bibliothèques » très dissemblables du Prasat Pram (IK 265 ; site de Koh Ker) mérite d'être brièvement présenté ici (ill. 163, p. LXXXI). À l'époque de leur construction⁶¹⁹, la forme de ces annexes était encore en pleine évolution. Au nord-est, il s'agit d'une tour à base rectangulaire en latérite à deux faux étages ne comportant pas de baies gisantes en partie haute. Au sud-est, la tour comporte également deux faux étages, mais sa superstructure est percée de dix-sept petits orifices en losanges sur les quatre faces, qui ne sont pas suffisants pour éclairer la *cella*. Encore une fois, on ne peut s'empêcher de supposer que ce dispositif original visait à faciliter l'évacuation de fumées et donc que ce bâtiment annexe Sud-Est était bien destiné à la célébration du rituel du Feu.

Il faut enfin signaler que, selon certains auteurs, le fait que ces bâtiments servent de pavillons à oblations n'est pas incompatible avec le culte des neuf divinités que nous avons évoqué (voir par ex. MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 52-53). En effet, ces divinités sont souvent identifiées comme les *navagraha* (neuf planètes) et Bhattacharya a déjà souligné qu'en Inde, le culte des planètes est associé à certains rites du Feu, en particulier les *lakṣahoma* et *koṭihoma* (1961, p. 148 et 1964[a]). Cette hypothèse est possible, d'autant que la position des frises⁶²⁰ laissait un espace intérieur dégagé,

⁶¹⁸ Et que le feu sacré de K. 937 était installé dans celle du Prasat Srangé.

⁶¹⁹ À la fin du premier quart du X^e siècle de notre ère, à supposer que ces bâtiments soient contemporains.

⁶²⁰ Plusieurs exemples en ont été retrouvés en place – Preah Kô, Pré Rup – en bas du mur intérieur de la bibliothèque Sud-Est (BHATTACHARYA 1956, p. 190 ; MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 52, n. 43).

propice à l'installation d'un creuset. Toutefois, il faut rester prudent à ce sujet. Sans même parler du caractère relativement exceptionnel des *lakṣahoma* et *koṭihoma* auxquels Bhattacharya faisait allusion, il faut noter que, selon le même auteur, l'identification des neuf divinités aux *graha* n'est certaine que pour quatre d'entre elles (Sūrya, Candra, Rāhu et Ketu), les cinq autres – dont la position change d'une frise à l'autre – correspondant plutôt à des divinités des directions (1961, p. 142-143)⁶²¹.

Ainsi, plusieurs indices permettent de supposer que certaines des bibliothèques des sanctuaires khmers abritaient des oblations au Feu. Cependant, on peut se demander si ces infrastructures abritaient réellement le rituel du Feu, en tant qu'acte de révérence et donc composant du culte quotidien, ou si les oblations qui s'y déroulaient étaient plutôt liées à un « culte du Feu indépendant » auquel faisait allusion Bhattacharya (1961, p. 147). Le fait que les inscriptions K. 691 et K. 937 rapportent toutes deux une installation solennelle du Feu sacré encouragerait plutôt la deuxième hypothèse. Cependant, aucune autre installation liée au culte du Feu n'ayant été mise en évidence dans les temples, la question reste posée.

Quoi qu'il en soit, les temples n'étaient pas tous dotés d'une bibliothèque. Étant donné l'importance de cette étape du culte dans les inscriptions khmères comme dans la tradition indienne, il faut donc supposer que, dans certains cas au moins, d'autres installations, peut-être en matériaux légers, étaient destinées aux oblations quotidiennes.

Enfin, en attendant de nouveaux indices épigraphiques ou archéologiques, nous souhaiterions attirer l'attention sur quatre bas-reliefs représentant des rituels du Feu identifiés au Bayon et à Banteay Chmmar (ill. 169-170 et 172-175, p. LXXXIV-LXXXVII). Dans ces scènes, des creusets sont installés dans de petits pavillons à quatre avant-corps qui peuvent donner une idée de la forme des pavillons à oblations. Sur ce type de support, il est difficile de déterminer si ces pavillons étaient ou non en matériaux légers. On notera que les frontons visibles du pavillon sont ornements dans deux des quatre scènes : une tête de Rahu à Banteay Chmmar et une scène non identifiée dans le bas-relief du Bayon reproduit dans l'illustration 177. Par ailleurs, les

⁶²¹ Cette opinion a été contestée à plusieurs reprises de façon assez convaincante, en particulier par Mireille Benisti, mais la question reste incertaine et nous ne disposons pas d'élément nouveau pour alimenter ce débat. À ce sujet, on pourra consulter BENISTI 1976, p. 377-380, qui résume les différents arguments et opinions présentés à ce jour.

tuiles, ou fausses tuiles des pavillons représentés au Bayon sont bien figurées, au contraire de celles du pavillon représenté à Banteay Chmmar. Ces différences ne tiennent peut-être qu'à la virtuosité des artistes ou au temps dont ils disposaient.

Sans anticiper sur la forme des creusets et l'activité des officiants, on notera qu'en dépit de la ressemblance des pavillons, ces scènes sont trop différentes pour que l'on suppose qu'elles se déroulaient au même endroit, d'autant qu'elles sont malheureusement trop érodées ou incomplètes pour que l'on puisse déterminer les circonstances exactes dans lesquelles ces rituels étaient effectués.

Deux des pavillons – celui de Banteay Chmmar (ill. 172) et l'un de ceux du Bayon (ill. 169-170) – sont placés juste à côté d'un plus grand bâtiment qui pourrait nous aider à identifier ces scènes. Malheureusement, les personnages qui s'y trouvent ne sont pas identifiés. Au Bayon, étant donné les scènes représentées à proximité, on peut penser qu'il s'agit d'un ascète, ou peut-être d'une divinité. À Banteay Chmmar, la question est encore plus incertaine, mais la présence du roi Jayavarman VII, de l'autre côté du creuset, invite, sous toutes réserves, à supposer qu'il s'agit plutôt d'une scène liée au culte du Feu sacré du Palais royal. Le pavillon représenté dans ce cas correspondrait donc à la *kralā homa* du Palais⁶²².

Quoi qu'il en soit, ces deux exemples sont l'occasion de souligner qu'en plus d'éventuels pavillons ou de traces de foyers dans des bibliothèques, ce sont avant tout des témoignages de creusets dont il faut s'efforcer de retrouver la trace si l'on souhaite affiner notre connaissance du rituel du Feu au Cambodge.

II.4.3. Les creusets

Le creuset est désigné en sanskrit par le terme *kuṇḍa*. Cet équipement est précisément décrit dans les traités de rituel indiens ; il s'agit en effet du support indispensable du rituel du Feu, et sa préparation constitue même la première étape – ou en tout cas l'étape préparatoire – de cette cérémonie⁶²³. Il n'est pas inutile de rappeler ici la description qu'en fait Hélène Brunner-Lachaux (*SP I*, p. 231-232, n. 8) :

⁶²² En ce qui concerne le personnage assis sous le grand pavillon, on ne peut que supposer qu'il s'agit d'un haut dignitaire ; peut-être le *guru* du roi ?

⁶²³ Cf. par ex. *Rauravāgama*, Kp 14 et 15 (DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 51-58) ou encore *SP I*, IV.3-5, p. 232-235.

« Le *kuṇḍa* est une fosse creusée dans le sol mais entourée de murs surélevés, et bordés à l'extérieur d'enceintes ou ceintures (*mekhalā*) de largeurs décroissantes depuis le centre [...] Pour les rituels spéciaux, elle a une forme variable qui dépend du but que l'on cherche à atteindre ; pour le rituel quotidien (de Śivāgni) elle est cubique, et elle a une coudée de côté. Il existe des *kuṇḍa* mobiles, petits récipients de métal où peut se faire le rituel du Feu. À défaut de *kuṇḍa* le Feu peut être allumé sur une aire spécialement préparée (*sthaṇḍila*) ».

Nous ne reviendrons pas ici sur l'interprétation de l'expression *kralā homa* ni sur la question des aires sacrificielles et nous nous bornerons donc à rechercher des témoignages de l'utilisation de *kuṇḍa* au Cambodge. En premier lieu, il faut signaler qu'aucun creuset fixe n'a été identifié en fouille à ce jour. Pourtant, de telles structures laissent nécessairement des traces et devraient être, a priori, assez facilement identifiables (ill. 164-165, p. LXXXI-LXXXII) ; on pourrait donc se demander si les khmers ne privilégiaient pas la solution des *kuṇḍa* mobiles. L'utilisation exclusive de creusets mobiles expliquerait alors peut-être le fait qu'aucun pavillon à oblation n'ait été identifié au Cambodge ; ces objets permettant éventuellement de procéder aux oblations quotidiennes face à la divinité sans nécessiter d'infrastructure particulière. Cette hypothèse doit pourtant être rejetée, car l'existence de creusets fixes est attestée à plusieurs reprises dans les bas-reliefs.

II.4.3.1. *kuṇḍa* fixes

Deux exemples en sont d'abord figurés sur le pavillon d'entrée oriental de la deuxième enceinte du Baphuon, et sont donc attribuables au XI^e siècle de notre ère (ill. 166-168, 182.b, c, p. LXXXII-LXXXIII, XCI). Les scènes représentées ne se déroulent apparemment pas dans un temple. Il semble que l'on ait plutôt affaire à des ascètes barbus installés en forêt. Des personnages sont affairés autour de deux structures en forme de pyramide à quatre degrés⁶²⁴.

Bien qu'aucune flamme ne soit représentée, l'identification de *kuṇḍa* nous semble certaine. La parenté avec les creusets fixes indiens est en effet assez évidente, la seule différence étant que les degrés – plus exactement les ceintures (*mekhalā*) – intermédiaires sont apparemment ornements de « nez de marche » que l'on ne retrouve pas dans leurs équivalents indiens. Dans les deux cas, un officiant procède à une cérémonie : assis sur un tabouret, il dépose une oblation dans le creuset. Dans la

⁶²⁴ On notera que les traités indiens préconisent préférentiellement la préparation de *kuṇḍa* à trois « ceintures » (par ex. *Mrgendrāgama* Kp VI.42, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 120-123).

première scène, il est accompagné d'un deuxième ascète barbu, qui porte un plateau d'offrandes. L'autre scène comprend également un autre ascète, assis derrière le premier et manipulant un rosaire. Deux autres personnages, imberbes cette fois, assistent également à la deuxième cérémonie. L'absence de barbe incite à les identifier à de simples fidèles rendant hommage au Feu.

Plusieurs rituels du Feu sont également représentés dans les bas-reliefs des temples de Jayavarman VII (XII-XIII^e siècle de notre ère).

À Banteay Chmmar, tout d'abord, sur les bas-reliefs Nord de la galerie orientale de la troisième enceinte (ill. 172-173, 182.d, p. LXXXVI, XCI). La scène se déroule cette fois dans un pavillon, mais le creuset est très différent de la forme traditionnelle que nous avons évoquée et que l'on a retrouvée au Baphuon. Il est composé d'une base parallélépipédique à un ou deux niveaux⁶²⁵, surmontés de deux lotus épanouis superposés, le premier ouvert vers le bas, et le second – qui constituait probablement le réceptacle proprement dit – vers le haut. Sa taille permet de supposer qu'il s'agissait d'un creuset fixe, mais on ne peut toutefois écarter l'hypothèse d'un objet en métal de grande taille. Curieusement, sa forme évoque plutôt celle des autels à offrandes placés à proximité de la monture de Śiva dans les temples indiens (ill. 165, p. LXXXII). Cependant, sa destination est encore une fois clairement identifiable grâce aux flammes émergeant du creuset. Plusieurs types de creusets sont envisagés dans les traités de rituel, en fonction du résultat visé. Ainsi, le *Mṛgendrāgama* prescrit un creuset en forme de lotus ou de lotus bleu, pour obtenir argent, longévité, beauté et richesse (Kp VI.46-49, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 125-126). Cependant, la description qui en est donnée laisse souvent place à l'interprétation ; il est donc possible que la forme du creuset représenté à Banteay Chmmar réponde à ce type de prescription.

Au Bayon, pas moins de trois *kunḍa* fixes ont été identifiés⁶²⁶. La forme du premier (ill. 174, p. LXXXVII) est très proche de celle de celui de Banteay Chmmar, mais il est dépourvu de base parallélépipédique. Il faut donc peut-être supposer qu'il ne

⁶²⁵ La forme de la base de ce creuset est difficile à déterminer en raison de l'érosion d'une partie du bas-relief ; les profils supposés de tous les creusets identifiés sont présentés dans l'illustration 182, p. XCI.

⁶²⁶ On notera que ces trois représentations prennent place dans la partie Sud-Est de la deuxième enceinte, deux d'entre elles étant même rassemblées dans la même salle (ill. 169, 175, p. LXXXIV, LXXXVII).

s'agit pas du même objet. Cependant, il est également possible qu'un manque de place ait obligé le sculpteur à ne représenter que le récipient, partie la plus importante du creuset. La faible hauteur sous plafond encouragerait d'ailleurs cette hypothèse. Enfin, il se peut aussi qu'il s'agisse d'un creuset mobile déplacé selon les circonstances, et disposé, ou non, sur une base.

La forme du second *kunḍa* identifié est plus traditionnelle (ill. 175, p. LXXXVII). Il s'agit en effet d'un creuset pyramidal à trois degrés, conforme, de ce point de vue, à la tradition indienne. Ce qui est plus exceptionnel, c'est sa taille. Si l'on suppose que les officiants mesurent 1,70 m, ce creuset mesurerait plus de 2,50 m à la base. La cérémonie est également exceptionnelle, puisque pas moins de huit officiants s'approchent du creuset, vraisemblablement pour y verser des oblations. Deux d'entre eux ont pour cela gravi les marches que forment les degrés du *kunḍa*, ce qui ne correspond pas à la procédure d'un rituel du Feu traditionnel. Leur position, très proche du foyer peut faire douter de notre interprétation, mais nous ne voyons pas à quoi pourrait correspondre la forme qui émerge de cette structure, sinon à des flammes.

Un autre *kunḍa* pyramidal, plus petit, apparaît sur les bas-reliefs de la galerie de deuxième enceinte (ill. 170, 182.a, p. LXXXV, XCI). Contrairement à ceux du Baphuon et au précédent, ce creuset comporte seulement deux degrés, mais il est évident à identifier puisque des flammes s'élèvent clairement au-dessus. On notera toutefois que la cérémonie n'est pas un rituel du Feu ordinaire. L'officiant est en effet représenté alors qu'il vient de se trancher trois doigts de la main gauche, qui tombent dans le Feu. Il est inutile de souligner que ce choix d'oblation pour le moins singulier ne répond pas à une prescription classique des traités de rituel ; à notre connaissance, la scène représentée n'a pas permis pour l'instant de déterminer ce qui a pu motiver ce sacrifice.

On notera enfin que, si ce dernier creuset paraît bien modeste, tous les autres sont au contraire impressionnants et richement ornements. La présence du roi nous avait amené à proposer d'identifier le creuset de Banteay Chmmar à celui du Feu sacré du palais royal. Cette hypothèse reste envisageable, mais il faut reconnaître que les proportions du creuset représenté dans l'illustration 177 en font également un candidat possible.

Nous souhaiterions encore évoquer un étrange objet que l'on pourrait situer à mi-chemin entre les creusets fixes et mobiles. Il s'agit d'une cuve en grès conservée au MNPP sous le numéro *ka* 442 (ill. 171, p. LXXXV), qui fut découverte en 1927 par

Victor Goloubew au nord du sanctuaire principal du groupe Sud de Sambor Prei Kuk. Cet objet est qualifié d'« autel » par Louis Finot (1928, p. 43) et de « socle » par Cœdès (*IC I*, p. 255), mais aucune de ces appellations ne nous semble appropriée.

La partie supérieure de cette « cuve » comporte un gradin de petite taille, que l'on pourrait d'abord interpréter comme une feuillure destinée à accueillir un couvercle aujourd'hui disparu. Cependant, on peut également penser que cet objet est un creuset à deux ceintures, comparable à celui qui est représenté en bas-relief au Bayon. La ceinture supérieure est assez petite en regard des exemples indiens de creusets fixes, et nous ne pourrions donc garantir cette interprétation. Pourtant, on notera que le fond de la cuve, fortement noirci, semble effectivement avoir accueilli un foyer.

Par ailleurs, une inscription sanskrite répétée sur ses quatre faces latérales proclame : *om jaiminaye svāhā*, « OM ! Salut à Jaimini ! ». Dans la notice de cette inscription préparée pour le MNPP, Gerdi Gerschheimer a remarqué : « Svāhā est en effet l'interjection dont s'accompagne l'oblation ; personnifiée, elle est la femme d'Agni, le Feu »⁶²⁷ ; ceci constitue un indice supplémentaire concernant notre interprétation. Si elle s'avérait exacte, cette forme de creuset serait attestée dès l'époque préangkorienne, cette inscription pouvant être attribuée au VII^e siècle de notre ère.

II.4.3.2. *kuṇḍa* mobiles

Ainsi, l'existence de *kuṇḍa* fixes au Cambodge ne fait aucun doute. Cependant, la solution des creusets mobiles semble également avoir été adoptée ponctuellement. Leur usage n'est attesté pour l'instant que dans des bas-reliefs et ce, dans le cadre particulier de processions. Nous ne faisons pas ici allusion au cortège du Feu sacré représenté à Angkor Vat (cf. p. 319). F. D. K. Bosch se demandait déjà si ce qui était transporté était bien un réceptacle protégeant le Feu en forme de *liṅga*⁶²⁸ ou un *liṅga* proprement dit,

⁶²⁷ Gerdi Gerschheimer note également : « Quant à Jaimini, c'est le nom d'un (ou de plusieurs) sage(s) de l'Inde védique ou brahmanique, qu'on retrouve au Cambodge dans trois autres inscriptions. » ; il s'agit des inscriptions K. 851 (VI-VII^e *śaka* ; *IC I*, p. 255), K. 895 (IX^e *śaka* ; estampage EFEO n. 1166) et K. 1216 (VII^e *śaka* ? ; VONG SOTHEARA 2003, p. 47). Le lien de l'inscription K. 609 – et donc de notre cuve – avec le culte du Feu est encore confirmé par le socle portant l'inscription K. 851 qui porte la même formule d'oblation, accompagnée de la précision *āgneya*, « sud-est » qui, comme l'a souligné Bhattacharya, correspond à la direction d'Agni, le Feu (1961, p. 150).

⁶²⁸ Cette interprétation avait été proposée par George Groslier, mais celui-ci voyait plutôt une parenté avec la forme des *stūpa* indiens (1921, p. 103). Il supposait qu'afin d'empêcher le feu de s'éteindre, des trous d'aération percés dans la partie supérieure de ce réceptacle laissaient échapper les fumées – les

identifié au Feu (1932, p. 9)⁶²⁹. Mais quoi qu'il en soit, l'objet transporté n'est pas un creuset, mais un simple réceptacle permettant son transport, et il n'est donc qu'indirectement lié au rituel du Feu proprement dit.

En revanche, deux rituels du Feu prenant place au cours même de processions sont figurés dans des bas-reliefs du Bayon et de Banteay Chmmar (ill. 177-179, p. LXXXVIII-LXXXIX). Dans les deux cas, les creusets ne sont pas disposés sur des palanquins comme c'était le cas du réceptacle du Feu sacré, mais sur la tête d'un éléphant, un officiant installé sur son dos célébrant la cérémonie ; l'officiant est accompagné d'un second personnage dont la fonction n'est pas évidente à Banteay Chmmar – il présente peut-être un récipient – mais qui semble souffler dans une trompe au Bayon.

Au Bayon, le creuset est un vase assez simple, apparemment une sorte de chaudron large et plat à panse convexe (ill. 182.h, p. XCI) ; il y a peu à ajouter à la description de cet objet en dehors du fait qu'il était disposé sur un support, dont les pieds en volutes constituent le seul élément original de cet ensemble.

Le vase de Banteay Chmmar⁶³⁰ est d'un tout autre type (ill. 182.g, p. XCI). Il est d'abord manifestement de plus petite taille, et repose sur une base lotiforme. La panse du récipient est concave et se divise en deux parties, l'évasement de la partie supérieure étant plus accentué.

À notre connaissance, aucun exemple de *kunḍa* mobile n'a été formellement identifié dans le mobilier exhumé au Cambodge. Pourtant, il nous semble que le petit vase en bronze muni de deux anneaux de préhension et portant l'inscription K. 1219 n'est pas sans évoquer un petit brasero (ill. 252, p. CXXIX), et présente une certaine ressemblance avec celui de Banteay Chmmar. Malheureusement, cet objet a été retrouvé sur le marché de l'art et nous ne disposons donc d'aucun élément pour étayer cette hypothèse. Nous ne pourrions même pas garantir que le trépied sur lequel il est présenté

flammes selon Bosch – ce qui expliquerait « les singulières dentelures indiquées par le sculpteur autour de l'épi » (ill. 169-170, p. LXXXIV-LXXXV).

⁶²⁹ La première solution nous paraît cependant très vraisemblable et il nous semble que ce réceptacle pourrait être équivalent à la lanterne utilisée au cours des crémations royales pour conduire le « Feu sacré du Kailasa » au bûcher (*préas phloeuṅ-kélas* ; LECLÈRE 1907, p. 107).

⁶³⁰ On notera que ce rituel du Feu en procession est représenté juste en dessous du premier rituel du Feu de Banteay Chmmar que nous avons évoqué, qui était célébré dans un creuset fixe. Malheureusement, ce bas-relief est trop érodé pour espérer déterminer comment relier ces deux scènes.

depuis sa « découverte » lui était associé à l'origine ; la différence de patine entre les deux objets pourrait d'ailleurs inciter à penser le contraire.

Il serait pourtant intéressant que vase et trépieds soient effectivement associés et dédiés au rituel du Feu. En effet, ce modèle de trépied est très bien attesté en Inde du Sud et au Sri Lanka à date ancienne (ill. 180.1-3, p. XC). Il est peu probable qu'il ne s'agisse que d'une copie d'un modèle indien et il faut donc considérer que le trépied, et peut-être le vase, ont été importés⁶³¹. L'inscription en khmer que porte le vase ne s'oppose pas à cette hypothèse puisqu'il semble qu'elle fut gravée après que le vase fut terminé, et peut-être après son arrivée au Cambodge s'il s'agit d'un import. Ceci apporterait une nouvelle preuve qu'en plus des pratiques cultuelles indiennes, ce sont également les ustensiles qui les équipaient qui étaient parfois importés.

Un dernier objet représenté en bas-relief doit également être présenté ici. Il figure sur une borne conservée au DCA dont on ignore malheureusement la provenance. De plus, l'objet est représenté seul. En l'absence de tout contexte, l'identification de l'objet représenté est donc très incertaine. Pourtant, il semble bien que nous soyons en présence d'un récipient d'où sortent des flammes, et qui repose sur un support tripode aux pieds serpentiformes (ill. 181-182.i, p. XC-XCI). La forme du récipient est difficile à préciser à partir du seul relief. Il s'agit d'une sorte de bol dont le bord aurait été surélevé sur les côtés pour former deux anses, peut-être équivalentes aux anneaux du vase inscrit K. 1219, si notre précédente hypothèse est exacte. Naturellement, la parenté entre les deux vases est surtout due au type de support et est donc loin d'être évidente.

Enfin, s'il n'est pas étonnant que les creusets fixes ne soient pas évoqués dans les listes de biens, on pourrait s'attendre en revanche à y voir figurer les *kunḍa* mobiles. Il semble que ce ne soit pas le cas, à moins de supposer qu'ils étaient désignés par un autre terme.

On rappellera pourtant que des dérivés de *kunḍa* apparaissent dans ces énumérations. C'est le cas notamment des mots *kunti*, *kuntikā*, et l'on pourra même y ajouter une occurrence de *kund(a/i)ka* qui désigne un objet en or dans l'inscription K. 697 (B, l. 7 ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 94 ; estampage EFEO n. 1349 B). Cependant, on sait que *kunḍī* désigne encore en khmer moderne « un pot, une cruche », sens qu'il peut

⁶³¹ Nous tenons à remercier ici Brice Vincent, qui a attiré notre attention à ce sujet.

également prendre en sanskrit. Il nous semble donc imprudent d'affirmer qu'il prenait le sens technique de « creuset » à date ancienne.

II.4.4. L'installation du Feu

Si l'on s'en tient au déroulement du rituel du Feu tel qu'il est présenté dans les traités, la préparation du creuset est immédiatement suivie de la naissance du Feu, et en premier lieu de son allumage :

« qu'il soit né de (la pierre) *sūryakanta* ou qu'il soit né du bâton à frotter, on prend le Feu dans un récipient en terre et on le dépose avec HRD sur le bord du creuset. » (*Rauravāgama*, Kp 15, 3b-5 ; DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 56).

Hélène Brunner-Lachaux note que les braises provenant de la maison d'un *dvija* peuvent également convenir et sont alors apportées sur un plateau de terre cuite ou de cuivre. Elle ajoute que cette solution est le plus souvent privilégiée, au détriment du frottement de deux *araṇi* ou de l'usage de *sūryakānta*, la « pierre de soleil », qui est supposée « donner du Feu en voyant le soleil » (*SP* 1, p. 236, n. 7).

Un indice permet de supposer que ce choix, le plus commode il faut le reconnaître, n'était pas nécessairement adopté par les khmers. En effet, Adhémar Leclère rapporte que dans le cas d'une crémation royale, avant d'être conduit au bûcher sur un véhicule en forme de rhinocéros, le Feu rituel était obtenu au Palais royal à l'aide d'une loupe « afin qu'il fut pur au moment de la mort » (1907, p. 107)⁶³². Il nous semble que cet usage est un héritage de pratiques culturelles plus anciennes, et même un témoignage évident de la permanence de certains enseignements des traités de rituel indiens. En effet, on a déjà signalé que, d'un point de vue gemmologique, *sūryakānta*, « la pierre de soleil », désigne une variété particulièrement limpide de cristal de roche (cf. p. 60, 82). Il est vraisemblable que lorsque cette pierre est utilisée pour allumer le Feu sacré, on n'a pas recours à ses propriétés magiques, mais plus concrètement à un cristal de roche taillé convenablement, qui correspond sans doute à la loupe mentionnée par Leclère.

Dans les inscriptions, nous disposons d'au moins une occurrence dans laquelle une telle pierre ne correspond pas à un élément du décor d'un objet de culte, mais désigne à elle seule un objet isolé (K. 669 C, l. 15 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183). Il

⁶³² Il s'agit dans ce cas du feu entretenu au Palais royal et associé au trône, comparable à celui qui était conduit en procession dans les bas-reliefs d'Angkor Vat sous le règne de Sūryavarman II.

serait naturellement imprudent d'affirmer qu'il s'agit d'une « [loupe] en cristal de roche », mais nous ne voyons pas pour l'instant d'autre interprétation pour cet objet. Si c'est le cas, il s'agirait de l'unique allusion à l'allumage du Feu sacré.

Naturellement, la seule naissance « physique » du Feu ne suffit pas. Un certain nombre d'opérations doivent en effet être effectuées pour assurer la présence du dieu dans le Feu. On procède notamment aux cinq sacrements (*saṃskāra*) de la divinité, c'est-à-dire aux cérémonies de la conception, de l'engendrement du mâle, du tracé de la raie, de la naissance et de l'attribution du nom⁶³³. À l'issue de ces sacrements, le dieu est entièrement constitué et le culte du Feu proprement dit peut débiter.

L'installation du Feu est évoquée à plusieurs reprises dans les inscriptions du Cambodge ancien, mais la plupart du temps, elle n'est pas détaillée et il est au mieux précisé qu'elle a été faite « selon la règle »⁶³⁴. Quoiqu'il en soit, les rites mis en œuvre au cours de l'installation ne requièrent apparemment aucun équipement qui serait spécifique au rituel du Feu. Selon le *Rauravāgama*, la célébration de ces sacrements comprend essentiellement la récitation des *mantra* appropriés accompagnée d'offrandes de parfum, fleurs, fumigation, lampe, eau de bienvenue, etc., offrandes qui correspondent à des actes de révérence et dont les ustensiles de culte qu'ils impliquent ont été présentés par ailleurs.

II.4.5. Les ustensiles de culte

Contrairement au cas du bain du dieu, aucun objet n'est explicitement associé au rituel du Feu dans l'épigraphie khmère. Tout au plus notera-t-on que les inscriptions des Yaśodharāśrama prescrivent la distribution de récipients à Feu (*vahnibhājana*) « aux brahmanes, aux ācāryas et aux ascètes les plus méritants » tous les quatre mois (par ex. K. 279 D, st. IV-V ; IX^e *śaka* ; *ISCC*, p. 424, 430). Cependant, rien ne permet d'assurer que ce vase était lié ou non à la célébration de ce rituel⁶³⁵, et même si c'est le cas, sa forme et son usage exact nous sont inconnus.

⁶³³ À ce sujet, voir par ex. *Rauravāgama*, KP 15.7-18a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 55-56 ou, en beaucoup plus détaillé, *SP* I, IV.16-43, p. 240-256.

⁶³⁴ Par exemple dans la stance II de l'inscription K. 937 (cf. p. 322).

⁶³⁵ On rappellera que ces vases étaient donnés en même temps que de la cendre, de la cendre caustique pour nettoyer le chignon, un vase à encens et une aiguère.

Comme c'était le cas pour la célébration des sacrements au cours de l'installation du Feu, une grande partie de l'équipement nécessaire au culte du Feu, est identique à celui du culte quotidien (*arghya*, *pādyā*, *dīpa*, *dhupa*, etc.) ; nous ne le présenterons donc pas à nouveau ici.

II.4.5.1. Les ustensiles de l'oblation

Pourtant, en dehors du creuset – et peut-être du cristal que nous avons évoqué précédemment – on peut identifier trois objets désignés par des termes techniques spécifiquement associés au rituel du Feu, ou plus exactement aux oblations qui distinguent ce rituel des hommages rendus aux autres divinités. On relève en effet plusieurs occurrences des termes *sruva* (ou *sruv*), *sruc* (ou *śrūci*⁶³⁶) et *darvī*, qui correspondent à trois types de cuillères à oblation utilisées pour verser les oblations dans le Feu, et ce déjà dans le rituel védique (RANADE 2006, *s. v.*, p. 196, 324, 325).

En premier lieu, *sruc* et *sruva* désignent respectivement de petites et de grandes cuillères à oblation. Ces objets ne sont cités que dans trois inscriptions – parmi les plus complètes, il faut le reconnaître – et y sont à chaque fois énumérés l'un après l'autre⁶³⁷. Ceci est cohérent avec les enseignements des traités de rituel. En effet, ces objets sont prévus pour être utilisés simultanément. La grosse cuillère étant remplie de beurre clarifié, la petite est disposée au-dessus et à l'envers et on laisse s'écouler dans le Feu un filet de beurre clarifié entre les deux cuillerons (*SP I*, p. 262).

On notera que l'association de ces deux termes n'est pourtant pas nécessairement pertinente. En effet, il est remarquable que, dans toutes les occurrences, ces objets sont cités dans des énumérations de biens classés par matériau. C'est clairement le cas dans les inscriptions K. 366 b et K. 669 C où les listes sont précédées respectivement des entêtes *gaṇa laṅgau* « objets en cuivre » et *nā prāk khmau*, « en argent noir ». Le cas le

⁶³⁶ Śruc est également relevé dans le Monier Williams comme une forme incorrecte de *sruc* (*s. v.*, p. 1002).

⁶³⁷ K. 366 b (l. 27-28 ; 1061 *śaka* ; *IC V*, p. 291, 294), K. 669 C (l. 22 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170, 184) et K. 258 A (l. 60 ; 1018 *śaka* ; *IC IV*, p. 181, 193). Dans le dernier exemple, Cœdès lisait *sruc śuci* au début de la ligne 60. Il faut reconnaître que l'estampage EFEO n. 376 est difficile à déchiffrer, mais il nous semble qu'il faut plutôt lire *sruva śrucī*, comme dans l'inscription K. 366. Le caractère que nous interprétons comme un *r* souscrit pourrait être un *ū*. Il faudrait alors lire *śūci*. Cependant, cette lecture est peu probable, et la lecture de Cœdès – qui lui posait d'ailleurs un problème de traduction – n'en reste pas moins erronée.

plus intéressant est celui de l'inscription K. 258 puisque la liste dans laquelle apparaissent *sruc* et *sruva* correspond apparemment à une donation au bénéfice du Feu sacré. Cependant, on a déjà signalé qu'une partie des objets énumérés étaient plutôt liés à d'autres rites, en particulier celui du bain (cf. p. 252-253). De plus, bien que la liste ne comporte pas d'en-tête, ces deux objets – en bronze cette fois (*saṃmrit*) – sont cités juste après une série d'objets en cuivre dont le total est précisé⁶³⁸. Il semble donc que les ustensiles de culte soient là encore regroupés par matériau. Le regroupement systématique de *sruc* et *sruva* dans ces énumérations laisse donc supposer que le rite auquel ces objets étaient affectés est également pris en considération dans l'ordre des listes, en dépit d'éventuels regroupements par matériau.

Les données des traités de rituel permettent de se faire une idée assez précise de ces objets⁶³⁹, qui est d'ailleurs conforme à la forme des ustensiles de culte encore utilisés en Inde aujourd'hui (ill. 183-184, p. XCII). À notre connaissance, de telles cuillères n'ont jamais été mises au jour au Cambodge. Cette lacune est peut-être une conséquence directe des matériaux préconisés pour leur fabrication. En effet, il semble que les sources sanskrites décrivant ces objets s'accordent sur le fait qu'elles doivent être façonnées en bois⁶⁴⁰.

Par ailleurs, si cette prescription explique que l'on n'en ait pas retrouvé en fouille, c'est peut-être également la raison pour laquelle ces objets sont aussi peu représentés dans les listes de biens, dans lesquelles seuls les objets en métaux précieux sont représentés. Les exemples en bronze, cuivre et argent que nous avons relevés seraient donc sans doute assez marginaux, la volonté de doter richement les divinités allant cette fois à l'encontre des prescriptions théoriques.

Un autre objet, la *darvī*, se trouve dans la même situation. Cet objet est en effet défini par l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* comme une louche à oblation en bois

⁶³⁸ *phsaṃm tap pvan naṅ laṅgau jyaṅ vyar liṅ tap*, « total : 14 (objets en) cuivre, pesant deux *jyaṅ*, dix *liṅ* (K. 258 A, l. 59).

⁶³⁹ Par ex. *Mrgendrāgama* Kp VI.33-40a, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 114-117 ou *Dīptāgama* 94.52-90ab, DAGENS et al. 2009.

⁶⁴⁰ Cependant, on notera que l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* ne note pas que *sruc* et *sruva* sont en bois, alors qu'il donne cette précision pour la *darvī* (RANADE 2006, s. v., p. 196, 324, 325).

(RANADE 2006, s. v., p. 325)⁶⁴¹. Or, on n'en relève que deux occurrences, qui désignent des objets métalliques.

Dans l'inscription K. 258 A tout d'abord (l. 59), *darvī* apparaît entre une burette à beurre clarifié (*ājyādhāra*) et un encensoir (*canhvay*) dans la liste d'objets en cuivre offerts au Feu sacré, qui est suivie de deux cuillères à oblation en bronze. La deuxième occurrence est citée juste après *sruva* et *śrūci* dans la liste d'objets en cuivre de l'inscription K. 366 b (l. 28).

Cependant, il faut signaler que l'affectation de cet instrument de culte est plus incertaine que dans les cas de *sruc* et *sruva*. En effet, il semble que dans les *āgama*, la *darvī* n'est pas spécifiquement utilisée pour le rituel du Feu. Dans le *Rauravāgama*, par exemple, ce terme n'est cité que dans une occurrence, dans le cadre du repas du dieu (Kp 12.24, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 46). Par ailleurs, il n'apparaît même pas dans la *Somaśambhupaddhati*.

Nous sommes conscient que les ustensiles offerts au Feu sacré dans l'inscription K. 258 ne sont pas tous destinés au rituel du Feu proprement dit et que nous manquons d'occurrences pour déterminer l'usage de ces objets avec certitude. Pourtant, le fait qu'ils soient mentionnés dans les mêmes listes et soient regroupés, lorsqu'ils sont façonnés dans le même matériau encourage à supposer qu'ils étaient effectivement tous trois dédiés aux oblations au Feu.

En ce qui concerne l'aspect de la *darvī*, nous ne pouvons que nous reporter aux exemples indiens qui, au contraire des cuillères *sruc* et *sruva*, ne présentent pas de caractéristiques distinctives très prononcées (ill. 185, p. XCIII).

Les bas-reliefs représentant des rituels du Feu ne sont malheureusement pas d'un grand secours. La plupart des objets utilisés par les officiants sont difficiles à identifier : les ustensiles des deux exemples de Banteay Chmmar, par exemple (ill. 173, 178, p. LXXXVI, LXXXIX), ne pourraient que vaguement évoquer des cuillères. Il y a toutefois deux exceptions. La première est le couteau sacrificiel utilisé par un officiant du Bayon pour se trancher les doigts (ill. 170, p. LXXXV). La seconde, plus conventionnelle, est la « louche » utilisée par un officiant dans un des rituels du Feu du Baphuon pour déposer une oblation en forme de boule dans le creuset (ill. 167,

⁶⁴¹ La photographie présentée en illustration est tirée de *Yajñāyudhāni* (DHARMADHIKARI 1989, p. 13), mais a été reprise pour illustrer l'entrée de *darvī* dans l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*.

p. LXXXIII). Cependant, bien que cet exemple se rapproche sans doute davantage des objets que nous venons d'évoquer, en particulier de la *darvī*, il reste très éloigné des formes traditionnelles des objets de culte indiens.

Enfin, la consultation des sources indiennes permet de proposer une identification pour un objet découvert par Dalet au Neak Ta du Vat Sathā (province de Prei Veng). Le vénérable de cette pagode lui avait en effet remis un ensemble d'objets de culte anciens en bronze⁶⁴² (1935, p. 135). L'objet le plus remarquable était un petit récipient qu'il supposait être une burette à eau lustrale. Il s'agit d'un exemple unique et il est donc difficile de se prononcer, mais il nous semble intéressant de constater la parenté de cet objet avec le *prokṣanipātra* présenté dans l'*Illustrated dictionary of vedic rituals* (ill. 186-187, p. XCIII). Ces objets sont effectivement destinés à verser de l'eau, mais plus spécifiquement pour asperger et purifier les ustensiles et ingrédients, notamment au cours du rituel du Feu (*Rauravāgama*, Kp 15.22, DAGENS ET BARAZET-BILLORET 2000, p. 57 ; RANADE 2006, s. v., p. 247). Cette identification est très hypothétique, d'autant plus que la datation de cet objet est inconnue ; elle est toutefois l'occasion de signaler l'absence de cet objet des listes de biens des dieux au Cambodge.

II.4.5.2. Les denrées

En premier lieu, on notera que *samidh*, qui désigne en sanskrit du « combustible » et, en contexte rituel, plus particulièrement les bûchettes destinées à entretenir le feu, n'apparaît à notre connaissance qu'une seule fois dans l'inscription K. 958 N (l. 8 ; 869 *śaka* ; IC VII, 143, 146). Cette occurrence est néanmoins intéressante, puisqu'elle évoque un *'ācārya homa*, ou *'ācārya* des oblations, également qualifié de *khloñ jnval samidh*, « chef *jnval* du bois à brûler ». Il est regrettable que nous ignorions le sens de *jnval*, mais l'association d'un *'ācārya homa* et de *samidh*, laisse néanmoins supposer qu'il s'agissait bien là de bûchettes pour le culte du Feu.

En ce qui concerne les oblations, rien ne saurait mieux résumer le menu du « mangeur d'oblation » (*havirbhuj*) que la stance LXIV de l'inscription K. 661 (X^e *śaka* ; IC I, p. 203, 214) :

⁶⁴² Cet ensemble comprenait également des manches de clochettes, une statuette et de petits piédestaux.

svopabhogyasamānāni sarvvabhojyāni yo diśat

śivāya sāgnaye sarvvarasavanty anuvāsaram ||

« Il offrait chaque jour à Śiva et Agni tous les aliments succulents, identiques à ceux qu'il devait manger lui-même. »

Cependant, l'épigraphie nous livre quelques données plus précises. Bien que cela ne permette pas vraiment de compléter la liste de l'équipement affecté au rituel du Feu, il reste intéressant de préciser brièvement les denrées attribuées à ce rituel, qui vont constituer les oblations (*havis*) que l'officiant doit verser dans le Feu.

L'inscription K. 692 C fait allusion au fait que des oblations de « diverses natures » (*vividha-havis*) sont offertes au dieu à sept flammes (st. XXXVII ; 1117 *śaka* ; IC I, p. 235, 244). Si l'on en croit les traités de rituel, cette formule est tout à fait appropriée. En effet, selon le *Rauravāgama*, onze ingrédients doivent être versés dans le Feu, accompagnés de la récitation des mantra appropriés : grains soufflés, gruau, fèves, grains de sésame, de moutarde, d'orge, lait et lait caillé (*Rauravāgama*, Kp 15.30-32, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57).

Si l'on ne retrouve pas toute cette variété dans l'inscription K. 88, celle-ci fournit néanmoins des précisions précieuses à ce sujet et, étant unique en son genre, mérite d'être évoquée ici (925 *śaka* ; IC VII, p. 31). Elle précise la « fondation d'aliments rituels » (*kālpaṇā vraḥ kriyābhōjana*) fixée au moment de la fondation d'un *āśrama* pour différents rites, dans différentes occasions : pour le sacrifice du dieu (*yajña vraḥ*), pour le nouvel an (*saṅkrānta*), etc. La fourniture de la nourriture d'offrande « pour le Feu sacré » (*nā vraḥ vleṇ*) est également décrite et était composée de lait caillé (x *mās*), de lait (1 *mās*) et de beurre fondu (3 '*var*) (l. 7 ; IC VII, p. 31)⁶⁴³.

On notera que le riz n'est pas mentionné dans cette liste de denrées, ni sous forme de grains, ni sous celle de nourriture cuite comme le gruau (*caru*). Bien que cette fondation soit très précise, faut-il supposer que la fourniture de riz était trop évidente pour être précisée ? Un cas comparable apparaît à la stance XLII de la stèle de fondation

⁶⁴³ On notera que la plupart des offrandes oblatoires mentionnées dans le *Rauravāgama* (fèves, sésame, etc.) sont prévues dans les fournitures du temple sans qu'il soit précisé si elles étaient effectivement affectées au culte du Feu. Dans l'inscription K. 88, en particulier, du grain non décortiqué (*akṣa*), du riz éclaté (*lāja*), de l'orge (*yava*) et des fèves (*mudga*) sont affectés dans d'autres occasions.

de Ta Prohm, à propos des fournitures de la *pūjā* (K. 273 ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 56, 75) :

pūjopakaraṇādīni phalaśākamukhāni tu

noktāny atra prasiddhatvād vijñeyāni yathocitam

« Les accessoires de la *pūjā*⁶⁴⁴, tels que fruits, légumes, etc., ne sont pas spécifiés ici : comme ce sont des choses bien connues, on s'en rapportera à l'usage. »

Cependant, cette stance fait suite à une longue liste de denrées comprenant en particulier de grandes quantités de riz. La liste de l'inscription K. 88 est alors d'autant plus surprenante que tous les autres témoignages de prescriptions en faveur du Feu ne font le plus souvent allusion qu'à la fourniture de riz, qui fait donc figure d'oblation par excellence. Sans vouloir multiplier les exemples, l'inscription K. 258 A rapporte notamment le cas d'une terre et de plusieurs esclaves – vraisemblablement des cultivateurs – spécifiquement affectés au Feu sacré et lui assurant quotidiennement une fourniture de paddy et de riz décortiqué (l. 60-63 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 181, 197).

Comme dans le cas de l'équipement du bain, le seul objet éventuellement associé à ces denrées est la burette à beurre clarifié, dont on a déjà dit qu'il n'était pas possible de déterminer si elle était affectée à un rituel en particulier⁶⁴⁵. Des vases à beurre clarifié (*ājyapātra*) sont en tout cas effectivement requis pour le rituel du Feu dans les *āgama* (*Rauravāgama*, Kp 15.23b-25a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57)⁶⁴⁶. On peut sans doute supposer que le terme *ājyadhāra*, « flot de beurre clarifié » était utilisé pour désigner ces *ājyapātra* dans les inscriptions, de la même façon que *sahasradhāra*, « mille flots » y est probablement utilisé pour désigner le *sahasrasuśirakumbha* mentionné dans la *Somasambhupaddhati* (cf. p. 266).

En dehors de cet objet, l'inscription K. 691, exclusivement consacrée à l'installation du Feu sacré, précise bien que la rizière du Feu sacré (*sre vraḥ vlen*) assure une fourniture de 1 *dnāl*, soit « une marmite » de riz décortiqué par jour (l. 5 ; 924

⁶⁴⁴ Cœdès traduisait ici « les accessoires de l'oblation » ; étant donné qu'il s'agit ici de la liste des denrées assurant le culte quotidien des divinités de Ta Prohm, nous préférons « les accessoires de la *pūjā* », afin de les distinguer de ceux qui sont spécifiquement dédiés au culte du Feu.

⁶⁴⁵ On notera que le récipient à bouse de vache que nous avons évoqué dans le cadre du bain est également susceptible de servir pour le culte du Feu. C'est le cas en particulier au moment de la préparation du creuset, qui requiert un enduit de bouse (par ex. *Rauravāgama*, Kp 15.1-3a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 56).

⁶⁴⁶ L'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* relève bien un contenant pour le beurre clarifié nommé *ājyasthālī*, mais sans donner de précision quant à la forme de cet objet (RANADE 2006, p. 106).

śaka ; IC IV, p. 151). Si *dnāl* peut effectivement correspondre à l'objet utilisé pour préparer la nourriture cuite, il nous semble qu'il s'agit surtout ici d'un quantificateur, que l'on retrouve d'ailleurs également pour préciser la quantité quotidienne de riz pour le Feu sacré dans l'inscription K. 1085 B (l. 24 ; x^e *śaka* ? ; NIC II-III, p. 120, 121). Il ne doit donc pas être considéré comme un des ustensiles associé au culte du Feu.

II.4.6. Le personnel

Les sanctuaires suffisamment importants disposaient pour le culte du Feu, comme pour le rituel du bain, de serviteurs spécialisés qui assistaient les officiants⁶⁴⁷. En premier lieu, il était naturellement nécessaire de préparer les oblations, en particulier celles de nourritures cuites. Une présentation complète de la fonction de cuisinier entrerait plutôt dans le cadre du repas du dieu, *upacāra* que nous n'aborderons pas dans cette étude. Cependant, nous l'évoquerons brièvement ici étant donné son rôle dans le rituel du Feu.

Cuisiniers

De nombreuses occurrences témoignent de la présence de cuisiniers dans les temples. L'inscription K. 352 S confirme même que leur rôle était précisément de préparer la nourriture d'offrande puisque le sanctuaire de Prasat Kantop s'y voit affecter un *mahānasa mvāy ta taṃtām yajña 'āy vnaṃ*, « un cuisinier pour cuire le sacrifice au temple » (l. 7-8 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 127, 129).

Les listes de serviteurs des sanctuaires ne comportent souvent qu'une catégorie de cuisiniers, qui étaient désignés par le terme *mahānasa*. À première vue, ils ne semblent pas affectés à un rite en particulier et devaient donc assumer tant la préparation du repas du dieu pour le culte quotidien que celle des oblations du rituel du Feu. Cependant, certaines inscriptions plus précises laissent supposer que la situation était plus complexe.

Dans l'inscription K. 450, les stances IV et V (x^e *śaka* ; IC III, p. 111, 114) distinguent par exemple ces *mahānasa* de *bhaktakāra*, serviteurs « qui font la nourriture

⁶⁴⁷ Nous ne tenons pas compte ici des riziculteurs. Bien que ces serviteurs soient indispensables et puissent être spécifiquement affectés à un rituel comme celui du Feu, ils ne sont pas aussi directement liés à son déroulement que les chauffeurs d'eau des ablutions ne le sont au bain.

cuite », alors que l'on pourrait supposer que ces termes sont de simples synonymes. Sans précision supplémentaire, il est impossible de déterminer si ce qui différenciait ces deux fonctions tenait aux rites auxquels la nourriture était destinée, aux destinataires – dieux ou hommes – ou encore à la nature des aliments.

Les stances XCVII et XCVIII de l'inscription K. 290 invitent, dans une certaine mesure, à privilégier la dernière hypothèse. La liste du personnel d'un *āśrama* distingue en effet huit cuisiniers *bhaktakarā* de « douze esclaves femmes préposées à la préparation du riz » (*dāsyas tandulakāriṇyo dvādaśaiva prakalpitāḥ* ; IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 213, 223).

Une distinction équivalente peut être relevée dans les listes de Lolei, de Preah Kô et de Prasat Kravan (cf. p. 470-472). Outre les cuisiniers⁶⁴⁸ (*mahānasa*), la deuxième catégorie de serviteurs spécialisés comprend en effet des servantes qualifiées de *mahāvṛīhi* qui, selon Saveros Pou, « s'occupaient du riz de la cérémonie » (2004, s. v. p. 368).

On peut naturellement supposer que les *mahānasa* étaient chargés de préparer des mets plus élaborés alors que des serviteurs de statut moins élevé étaient chargés de la seule cuisson du riz. La répartition des tâches était sans doute indispensable dans les grands sanctuaires, dans lesquels des quantités très importantes de nourriture, en particulier de riz, étaient consommées⁶⁴⁹. Cependant, si dans certains cas la distinction entre ces deux fonctions semble tenir à la nature des denrées cuisinées, cette interprétation ne suffit pas à expliquer la présence d'une troisième catégorie de cuisiniers, qui n'apparaît que dans les listes de Preah Kô. Elle est désignée par l'expression *taṃve saṅvey*, « [servantes⁶⁵⁰] qui font la nourriture », équivalent khmer du composé sanskrit *bhaktakarā*. Dans ce cas, et éventuellement dans celui de l'inscription K. 450, on doit peut-être supposer que ces deux types de cuisiniers préparaient respectivement les repas des dieux, et ceux des officiants et (/ou) des serviteurs.

On pourrait même se demander si le fait que certaines de ces tâches étaient confiées à des hommes et d'autres à des femmes n'était pas lié au fait que la nourriture devait, ou non, être présentée au dieu. Une dernière occurrence relevée dans

⁶⁴⁸ Il semble que cette tâche était systématiquement confiée à des hommes.

⁶⁴⁹ Il y a d'autres témoignages de cette répartition des tâches. À Lolei et Preah Kô, les *mahāvṛīhi* sont par exemple citées en compagnie de « trieuses de riz » (*rmmes raṅko*) ; on notera également la présence de pâtisseries (*taṃve nam*) dans les listes de Preah Kô.

⁶⁵⁰ Cette fonction est cette fois occupée par des femmes.

l'inscription K. 1085 B permet d'infirmar cette hypothèse et de revenir à la question qui nous occupe, le rituel du Feu. Une *tai* y est en effet spécialement chargée de « préparer le sacrifice au Feu sacré, à raison d'une marmite par jour » (*kalpanā yajña vraḥ vleñ dnāl 1 pratidina* ; K. 1085 B ; l. 24 ; x^e *śaka* ? ; NIC II-III, p. 120, 121). Bien que très isolée, cette occurrence reste très intéressante car, en plus de prouver que la préparation des repas des divinités n'était pas uniquement confiée à des hommes, elle est l'unique témoignage de l'affectation de serviteurs spécialisés à la préparation des oblations de nourriture destinées au culte du Feu.

Gardiens

Les seuls autres serviteurs affectés à ce rituel sont les gardiens du Feu sacré. Ces serviteurs spécialisés ne sont mentionnés que dans les inscriptions de Lolei et de Preah Kô (cf. p. 471). Malgré les apparences, leur fonction n'est pas évidente. En tant que serviteurs appartenant au capital humain du dieu, ces gardiens ne sont pas des officiants, et ne sauraient donc être chargés d'assurer le bon déroulement des cérémonies. On doit donc a priori supposer que leur tâche se limitait à la surveillance d'un pavillon du Feu sacré qui reste à identifier⁶⁵¹.

Cependant, on rappellera que la stance XXXVII de l'inscription K. 692 faisait allusion au fait que le Feu sacré était « entretenu sans cesse dans la salle du Feu » (cf. p. 326). Cette prescription peut paraître surprenante en regard du rituel du Feu indien, mais les traités prévoient en effet la possibilité de réserver une partie du Feu après la cérémonie des cinq sacrements, avant d'inviter Śiva dans le creuset⁶⁵². Cet usage a l'avantage de simplifier le rituel en évitant de recommencer quotidiennement l'ensemble de la cérémonie (BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 109-110). Si une telle pratique avait cours au Cambodge, alors on peut se demander si le rôle de ces gardiens du Feu sacré n'était pas d'entretenir celui-ci en permanence.

⁶⁵¹ Cette hypothèse impliquerait de supposer qu'un pavillon en matériaux périssables accueillait le rituel à Lolei, puisque ce temple ne comporte aucun bâtiment en dehors de son pavillon d'entrée et des quatre tours dont on connaît les divinités (cf. p. 456).

⁶⁵² « Aucun rite, excepté celui qui concerne Caṇḍa, ne doit être accompli dans un Feu d'où Śiva a été retiré. C'est donc du Feu où Śiva n'a pas été invité, et d'où [par conséquent] il n'a pas été congédié, qu'il faut chaque jour mettre de côté. » (*Mrgendrāgama* Kp VI.27, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 110).

CONCLUSION

L'observation des temples indiens encore en culte aujourd'hui peut, dans une certaine mesure, donner une idée de la variété et de l'intensité des activités cultuelles et profanes qui devaient rythmer la vie des temples du Cambodge ancien, et il faut reconnaître que cette seule étude ne pouvait prétendre en traiter tous les aspects. L'approche archéologique basée sur les listes de biens manufacturés fournies par les inscriptions en khmer n'en constituait elle-même qu'une première étape, puisque ces objets ne peuvent mettre en lumière que les activités nécessitant un équipement spécifique.

Quoi qu'il en soit, le nombre et la variété des données qui ont pu être extraites de ces énumérations justifient pleinement de leur avoir consacré une lecture attentive. Le fait de mettre en valeur l'intérêt de ces textes, qui sont souvent négligés en raison de leur faible intérêt historique, constitue même à notre sens l'un des principaux résultats de cette étude.

La première étape de recherche consistait en la relecture d'un grand nombre d'inscriptions déjà publiées, afin de dresser l'inventaire des objets offerts aux dieux et, le cas échéant, de proposer des corrections pour les passages les plus problématiques. Cependant, la démarche la plus importante était de compléter ce corpus par la lecture de nouveaux textes. Le peu d'attention portée jusqu'à présent aux énumérations de biens est alors souligné par le fait que la plus détaillée d'entre elles, livrée par l'inscription K. 947, est restée inédite plus de cinquante ans. Ce texte est pourtant exemplaire en ce qu'il est l'un des rares à utiliser conjointement tous les éléments employés dans les inscriptions pour décrire les biens du dieu : nombre, matériaux, décors de gemmes, décors sculptés, formes, poids et provenances.

Aucune étude n'avait à ce jour rassemblé et étudié en détail toutes ces données descriptives. Pourtant, en raison des questions qui émergeaient au fur et à mesure de l'exploitation de ces textes, il nous a semblé essentiel d'entreprendre cette tâche. Plusieurs études indépendantes ont alors été menées et ont chacune apporté des éléments nouveaux et parfois inattendus. Il en va ainsi de celle de la numération ; si l'identification des chiffres a permis par exemple de reconnaître un rosaire dans les 108 perles que mentionne l'inscription K. 1034, son résultat le plus intéressant reste de

mettre en évidence l'utilisation d'un outil comptable lié à un système de numération utilisé spécifiquement pour la gestion des listes de biens et de serviteurs.

De même, si l'étude des gemmes citées dans les inscriptions est en soi intéressante pour préciser le décor des objets, la question de leur provenance, et donc des échanges ou de l'exploitation du sous-sol khmer qu'elle implique, nous paraît fondamentale. Par ailleurs, un prolongement inattendu est d'avoir permis d'identifier l'unique mention, dans l'épigraphie, d'un dépôt de fondation composé de neuf gemmes, et donc conforme aux prescriptions des traités de construction indiens.

On a vu également que l'étude attentive des caractéristiques des biens du dieu cités dans l'épigraphie pouvait ponctuellement fournir des indices précieux pour d'autres disciplines. C'est le cas, par exemple, des premières mentions de vases zoomorphes en métal à la fin du IX^e siècle de notre ère, qui seraient antérieurs à leurs équivalents en céramique, information intéressante en ce qui concerne l'évolution des formes, particulièrement quand on sait le renouveau que connaissent aujourd'hui les études céramologiques.

L'examen de ces données n'a pas été basé sur le seul relevé des occurrences des listes de biens, mais a au contraire été enrichi de données extérieures, tels les résultats de fouilles ou encore de découvertes fortuites, comme celle du vase inscrit K. 1218 qui, en fournissant un étalon de mesure de poids, nous a incité à reprendre plus généralement la question de la métrologie. On notera que nous avons parfois choisi d'élargir notre travail à d'autres sortes de biens des divinités. Dans le cas des poids et mesures en particulier, la question des mesures de capacité concerne plus les dons de denrées que les objets manufacturés, mais il nous a semblé intéressant de rassembler ici l'étude de ces différentes mesures.

D'une manière générale, ces données descriptives constitueront un outil précieux qui facilitera la compréhension des listes de biens. Cependant, le résultat principal reste, pour nous, que le fait de compter, peser, et d'une manière générale de décrire aussi précisément que possible ces objets précieux, répond plus à une volonté d'évaluer soigneusement les richesses d'une divinité qu'à celle de célébrer la prodigalité d'un donateur, en particulier quand on sait que ces inscriptions n'étaient que des copies sur pierre de documents administratifs sur ôles, qui étaient sans doute plus aisément transportables, mais qui ont le défaut d'être irrémédiablement perdus.

Si ces listes mettent donc bien en valeur le patrimoine financier du dieu, nous avons également pu les étudier sous un angle différent. Il s'agissait alors de considérer les objets comme des ustensiles de culte et de déterminer le rite auquel ils étaient affectés.

Plusieurs auteurs ont insisté sur l'influence de la tradition tantrique indienne sur le culte pratiqué au Cambodge à date ancienne. Bien que nous ne disposions pas des textes qui y furent transmis, la confrontation de nos sources épigraphiques aux contenus – souvent équivalents – de plusieurs traités de rituel indiens pour lesquels nous disposions d'éditions et de traductions⁶⁵³, a permis d'heureux résultats.

On retrouve en effet en filigrane l'essentiel des actes de révérence qui composent le culte quotidien du dieu. C'est d'abord le cas des rites peu équipés : offrandes d'eaux consacrées, de fumigations, de lampes, etc. Cependant, la recherche de témoignages de rites indiens dans les inscriptions est encore plus satisfaisante dans le cas des offrandes de parures, du bain du dieu ou du rituel du Feu qui requéraient non seulement un plus grand nombre d'objets, mais ont parfois été l'occasion d'évoquer d'autres fournitures et des infrastructures particulières. Quoi qu'il en soit, en plus d'avoir permis de rassembler et d'identifier les différents témoignages de ces rites au Cambodge, cette étude rappelle, si c'était nécessaire, la fidélité de nombre d'aspects du culte khmer à la tradition indienne.

On notera également que le fait que certaines de ces listes semblent respecter l'ordre chronologique dans lequel les rites étaient célébrés, fournit une nouvelle occasion de rappeler qu'il est important d'accorder à la traduction de ces énumérations la même attention qu'à celle de textes plus élaborés. En effet, si l'ordre dans lequel les objets apparaissent n'est pas toujours lié au déroulement du culte du dieu, il ne semble en revanche que rarement laissé au hasard, puisque l'on retrouve notamment des regroupements par matériau, ou par fonction, comme dans le cas de l'équipement pour la danse évoqué dans l'inscription K. 947.

Enfin, si les objets mentionnés laissent une impression générale de continuité dans le rituel durant toute la période considérée, on constate en revanche des variations intéressantes en ce qui concerne les termes employés pour les désigner. Curieusement, plusieurs termes khmers préexistants sont en effet remplacés, aux environs du IX^e siècle

⁶⁵³ En particulier les travaux de N. R. Bhatt, B. Dagens, M. L. Barazet-Billoret, G. Colas et H. Brunner-Lachaux.

de notre ère, par des termes sanskrits employés dans les traités de rituel. Bien qu'il soit encore trop tôt pour tirer des conclusions définitives de ce constat, on gardera en mémoire la possibilité d'un changement de vecteur de la tradition indienne à cette époque, peut-être lié à l'émergence, en Inde, d'une tradition normative plus forte.

Dans la mesure du possible, nous avons essayé de faire correspondre la nomenclature relevée à des objets retrouvés en fouille, représentés en bas-relief, ou encore à des ustensiles de culte indiens qui respectent, encore aujourd'hui, les formes prescrites par les traités de rituel.

Naturellement, un grand nombre de ces termes restent à identifier, soit qu'ils correspondent, a priori, à une trop grande variété de formes, soit plus simplement, qu'ils n'aient pu être interprétés, comme c'est malheureusement le cas d'une part encore importante du vocabulaire en vieux khmer. Les résultats obtenus sont pourtant relativement satisfaisants et permettront, nous l'espérons, de rendre moins pénible la lecture des inventaires des biens du dieu.

Enfin, la recherche d'informations concernant les objets dans les inscriptions, nous a amené à déchiffrer et à traduire un certain nombre de textes inédits, qui n'apportaient pas toujours d'éléments profitables à notre sujet, mais qui nous ont permis d'abord de présenter d'autres aspects de la vie des sanctuaires : fondation, responsables, etc., et surtout d'aborder les biens du dieu d'une façon plus générale. L'étude du personnel du dieu mentionné dans le corpus épigraphique de Lolei constitue en particulier un complément important à notre principale recherche. Outre le fait que le personnel était, comme les objets, soigneusement comptabilisé, il est en effet lui aussi susceptible de témoigner des rites auxquels il était affecté. Ces données ont été ponctuellement utilisées, notamment lors de la description du bain ou du don de fleurs, mais le cas de Lolei est l'occasion de signaler l'intérêt d'une reprise plus exhaustive de ce sujet.

Nous n'avons pas la prétention de supposer que les résultats proposés soient définitifs, et avons même le sentiment que cette étude ne constitue qu'une première étape de travail. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne l'organisation profane des sanctuaires à propos de laquelle il reste tant à faire, à commencer par l'étude de la

gestion de ces « valeurs » et, d'une manière générale, de la place qu'occupaient les temples dans la vie économique du Cambodge ancien.

Sans revenir sur les problèmes de traduction, l'étude de ces objets en tant qu'équipement culturel est également loin d'être terminée. Certains rituels indiens, à commencer par le repas du dieu n'ont pas ou peu été abordés ici. De plus, on peut supposer qu'il sera un jour possible d'identifier des rites spécifiquement khmers, intégrés au rituel brahmanique.

Dans tous les cas, de nombreux textes sont encore inédits, sans parler des inscriptions régulièrement mises au jour depuis la reprise des activités archéologiques – et malheureusement des pillages – au Cambodge. On ne peut que supposer que ces textes apporteront leur lot de solutions, de questions et de contradictions.

Enfin, l'étude de l'équipement des dieux devra passer par de nouvelles études archéologiques de terrain, ne serait-ce que pour permettre, un jour, d'associer chaque nom d'objets à une forme. Pour ne citer que l'exemple du rituel du Feu, il serait surprenant que de nouvelles prospections et campagnes de fouille orientées dans ce but ne permettent pas, d'abord, d'identifier les structures dans lesquelles il était célébré et, peut-être, de retrouver l'équipement indispensable à ce rite.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- AEFEK : Association d'échanges et de formation pour les études khmères.
- APSARA : Autorité pour la protection du site et l'aménagement de la région d'Angkor.
- APK : *Articles sur le pays khmer* ; cf. CÆDÈS 1989/92.
- BCAI : *Bulletin de correspondance de l'archéologie indochinoise*.
- BEFEO : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*.
- BSGI : *Bulletin du service géologique de l'Indochine*.
- BSEI : *Bulletin de la société des études indochinoises*.
- CISARK : Carte interactive des sites archéologiques khmers (site Internet).
- DCA : *Dépôt de la conservation d'Angkor*.
- DED : *Dravidian Etymological Dictionary*.
- DSF : *Dictionnaire sanskrit-français* ; cf. STCHOUPAK & RENO 1932.
- IC : *Inscriptions du Cambodge* ; cf. CÆDÈS 1937-1966.
- INRAP : Institut national de recherches archéologiques préventives.
- ISC : *Inscriptions sanscrites du Cambodge* ; cf. BARTH 1885.
- ISCC : *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* ; cf. BERGAIGNE 1893.
- JA : *Journal asiatique*.
- JFCA : *Journaux de fouilles de la Conservation d'Angkor*.
- LUI : *Lexicon of the Undated Inscriptions* ; cf. JENNER 1981-82.
- MAFKATA : Mission archéologique franco-khmère sur l'aménagement du territoire angkorien, cf. POTTIER 2004-08.
- MEI : *Manuel des études indiennes* ; cf. RENO & FILLIOZAT 1985 et 2000.
- MKS : *Mon-Khmer Studies*.
- MNPP : Musée national de Phnom Penh.
- MW : cf. MONIER-WILLIAMS 1899.
- NIC : *Nouvelles inscriptions du Cambodge* ; cf. POU 2001.
- MNP : *Musée national de Phimai* ; cf. KROMSILAPAKON 2542 (1999).
- RCA : *Rapports de la Conservation d'Angkor*.
- RS : *Recueil des inscriptions du Siam* ; cf. CÆDÈS 1929.
- SP : *Somaśambhupaddhati* ; cf. BRUNNER-LACHAUX 1963-98.
- TKA : *Tāntrikābhidhānakośa* ; cf. BRUNNER, OBERHAMMER & PADOUX 2000-04.

BIBLIOGRAPHIE

ALLARD, André

1992 *Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi, Le calcul indien*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard.

ALLEN, Terry et al.

1994 *The Asian Art Museum of San Francisco : selected work*, San Francisco, Asian Art Museum of San Francisco.

ALLEN, W. S.

1955 « Zero and Panini », *Indian Linguistics* 16, p. 106-113.

ANONYME, signé « Khmèr »

1914 « La numération chez les Khmèrs ou Cambodgiens », *Ethnographie : Bulletin de la société d'ethnographie de Paris*, nouvelle série 2, p. 69-79.

ANTELME, Michel

2001 « A Study of Naming Systems from Ancient to Modern Cambodia », PhD soutenu le 4 mai 2001, School of Oriental and African studies, London University.

2004 « À propos d'un texte sur les nombres, les mesures traditionnelles, etc., rédigé par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī*, *Yokpātr* de Chruī Changva, pour Adhémard Leclère », *Siksācākṛ* 6, p. 20-32.

2007 « Inventaire provisoire des caractères et divers signes des écritures khmères pré-modernes et modernes employés pour la notation du khmer, du siamois, des dialectes thaïs méridionaux, du sanskrit et du pāli », *Bulletin de l'AEFEK* 12, juin 2007, [publication électronique consultée en juin 2008].

ANTELME, Michel & Hélène Suppya BRU-NUT

2001 *Dictionnaire français-khmer*, Paris, Langues & Mondes - L'Asiathèque.

AOYAGI, Yoji et al.

2000 « Excavation of a Khmer Ceramic Kiln Site : Report of the Investigation of Kiln B1, Tani Kiln Complex », *Udaya* 1, p. 235-253.

ARMINJON, Catherine & Michèle BILIMOFF

1998 *L'art du métal. Vocabulaire technique*, Paris, Imprimerie nationale.

AYMONIER, Étienne

- 1883 « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer », *JA*, avril-juin, 8 (1), p. 441-505.
- 1883 « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmêr », *JA*, août-septembre, 8 (2), p. 199-228.
- 1891 « Première étude sur les inscriptions Tchames », *JA* 1891 (1), p. 5-86.
- 1900-04 *Le Cambodge*, 3 vol., Paris, Ernest Leroux.

BAGCHI, Prabodh Chandra

- 1929 « On some Tantric texts studied in ancient Kambuja », *Indian Historical Quarterly* 5, p. 754-769.
- 1930 « On some Tantric texts studied in ancient Kambuja », *Indian Historical Quarterly* 6, p. 97-107.

BAPTISTE, Pierre

- 2002 « Activités du musée national des Arts asiatiques – Guimet Acquisitions – Asie du Sud-Est », *Arts asiatiques* 57, p. 157-162.

BAPTISTE, Pierre & Thierry ZÉPHIR

- 2008 *L'Art khmer dans les collections du musée Guimet*, Paris, Réunion des musées nationaux.

BARIAND et al.

- 2004 *Larousse des pierres précieuses*, Paris, Larousse [1^{re} éd. 1985].

BARAZET-BILLORET, Marie-Luce

- 1993-94 « L'installation des liṅga et images dans les temples selon les āgama śivaïtes », *Bulletin d'études indiennes* 11-12, p. 39-69.

BARTH, Auguste

- 1885 *Inscriptions sanscrites du Cambodge* (extraits des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 27, 1^{re} partie, 1^{er} fascicule), Paris, Imprimerie nationale, p. 1-180.
- 1902 « Stèle de Vat Phou près de Bassac (Laos) », *BEFEO* 2 (3), p. 235-240.
- 1903 « Les doublets de la stèle de Say-Fong », *BEFEO* 3 (3), p. 460-466.

BÂTY, Pierre

2005 *Extension de l'aéroport de Siem Reap. « Trapeang Thlok - Prasat Trapeang Ropou », rapport de diagnostic archéologique. « Trapeang Thlok - Sanctuaire et Habitat » Rapport de fouille archéologique* [avec la collaboration de Annie Bolle, Jean-Baptiste Chevance, Armand Desbat, Noun Narak, Sandrine Marquie, Phoeung Dara, Christelle Seng, Tan Boun Suy, Jean-Hervé Yvinec]. Document final de synthèse, APSARA/INRAP/Société concessionnaire de l'Aéroport de Siem Reap.

BELLINA, Bérénice & Ian C. GLOVER

2003 « Alkaline etched beads in Southeast Asia », in Ian C. Glover, Helen Hughes & Julian Henderson (éd.), *Ornaments from the past : bead studies after beck*, London, The Bead Study Trust, p. 92-107.

BENDALL, Cecil

1896 « On a System of Numerals used in South India », *Journal of the Royal Asiatic Society* 28, p. 789-792.

BENISTI, Mireille

1976 « Notes d'iconographie khmère : 11. La dalle de Ba Kan aux deux faces sculptées », *BEFEO* 63, p. 375-387.

BERGAIGNE, Abel

1893 *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* (extraits des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 27, 2^e partie, 2^e fascicule), Paris, Imprimerie nationale, p. 181-632.

BERNON, Olivier de

1997 « À propos du retour des bakous dans le palais royal de Phnom Penh », in Catherine Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO, p. 33-58.

BEYLIÉ, L. M. E. de

1903 *Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers*, Hanoi, F-H. Schneider.

BHATT, Niddodi Ramacandra

1961-88 *Rauravāgama*, éd. critique (3 vol.), Pondichéry, Institut français d'indologie.

- 1962 *Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda) avec le commentaire de Bhatta Nārāyanakantha*, éd. critique, Pondichéry, Institut français d'indologie.
- 1993-94 « Śaiva temple rituals », *Bulletin d'études indiennes* 11-12, p. 71-84.
- 2000 *La religion de Śiva : d'après les sources sanskrites* [trad. de l'anglais et] préf. de Pierre-Sylvain Filliozat, Palaiseau, Āgamā.

BHATT, Niddodi Ramacandra, FILLIOZAT, Jean & Pierre-Sylvain FILLIOZAT

- 2005 *Ajitamahātantram (The great tantra of Ajita, critically edited, translated, and annotated)* (5 vol.), Dehli, Indira Gandhi National Centre for the Arts & Motilal Banarsidass Publishers.

BHATTACHARYA, Kamaleswar

- 1956 « Notes d'iconographie khmère : 1. Le lion, vahana d'Indra et de Visnu interprétation du simhasana ?, 2. Les neufs Deva, 3. Le rhinoceros, vahana de Skanda, 4. Le Triomphe de Visnu », *Arts asiatiques* 3 (3), p. 183-194.
- 1961 *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, EFEO.
- 1964 [a] « Notes d'iconographie khmère : 11. Les Navagraha et les neuf divinités », *Arts asiatiques* 10 (1), p. 91-94.
- 1964 [b] « Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », *BEFEO* 52, p. 1-72, [rééd. 1991, Paris, EFEO].
- 1966 « Liṅga-Kośa », in *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of his Seventy-Fifth Birthday, Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 6-13.
- 1991 « Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », p. 293-295, Paris, EFEO, [Additions et corrections dans *JA* 281 (3-4)].
- 1993 « Notes sur les mots moyen-indiens dans les inscriptions en vieux-khmer », *JA*, 281 (3-4), p. 293-295.
- 1995 « Notes lexicographiques sur les inscriptions du Cambodge », *JA*, 283 (1), p. 209-212.

BILLARD, Roger & J. C. EADE

- 2006 « Dates des inscriptions du pays khmer », *BEFEO* 93, p. 395-428 [publié en 2008].

BIST, B. S.

2004 *Yājñavalkyasmṛti of Yogīśvara Maharṣi Yājñavalkya* (Sanskrit text, transliteration, and English translation with copious notes), Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.

BLENCH, Roger

2008 « Musical Instruments of South Asian origin depicted on the reliefs at Angkor, Cambodia », in Jean-Pierre Pautreau et al. (éd.), *From Homo Erectus To the Living traditions. Choice of Papers from the 11th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Chiang Mai, Siam Ratana, p. 239-244.

BOELES, J. J.

1966 « Two Yoginis of Hevajra from Thailand », in *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of His Seventy-Fifth Birthday*, *Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 14-29.

BOISSELIER, Jean

1950 « Evolution du diadème dans la statuaire khmère », *BSEI*, nouv. série n°25 (2), p. 1-25.

1955 *La statuaire khmère et son évolution*, Saigon, EFEO.

1963 *La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*. Paris, EFEO.

1966[a] *Le Cambodge [Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient, première partie : Asie du sud-est, tome I]*, Paris, A. et J. Picard.

1966[b] « Note sur quelques bronzes khmers d'aspect insolite », *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of His Seventy-Fifth Birthday*, *Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 30-36.

1967 « Notes sur l'art du bronze dans l'ancien Cambodge », *Artibus Asiae* 29 (4), p. 275-334.

1968 « Les linteaux khmers du VIII^e siècle. Nouvelles données sur le style de Kompong Prah », *Artibus Asiae* 30, p. 101-144.

1972 « Travaux de la mission archéologique française en Thaïlande (juillet-novembre 1966) », *Arts asiatiques* 25, p. 27-90.

BOSCH, F.D.K.

1932 « Notes archéologiques : 4. Le temple d'Angkor Vat », *BEFEO* 32 (1), p. 7-21.

BRIGGS, Lawrence Palmer

1999 *The ancient Khmer Empire*, Bangkok, White Lotus [1^{re} éd. 1951].

BROWN, Robert

1988 *The Ceramic of Southeast Asia : Their Dating and Identification*, Singapore, Oxford University Press [1^{re} éd. 1977].

1991 *Ganesh : Studies of an Asian God*, Albany, State University of New York.

BRUGUIER, Bruno

1998 *Bibliographie du Cambodge ancien* (2 vols.), Paris, EFEO.

BRUNEAU, Philippe & Pierre-Yves BALUT

1997 *Artistique et Archéologie*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

BRUNNER, Hélène, OBERHAMMER, Gerhard & André PADOUX (éds.)

2000-04 *Tāntrikābhidhānakośa, Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique* (2 vols.), Vienna, Verlag der osterreichischen.

BRUNNER-LACHAUX, Hélène

1963-98 *Somaśambhupaddhati*, texte, traduction et notes par H. Brunner-Lachaux, 4 vol., Pondichéry, [vol. I : Rituel quotidien 1963 ; vol. II : Rituels occasionnels (I) 1968 ; vol. III : Rituels occasionnels (II) 1977, vol. IV : Rituels optionnels 1998].

1985 *Mṛgendrāgama, Section des Rites et Section du Comportement avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha* [Traduction du sanskrit, introduction et notes], Pondichéry, Institut de civilisation indienne.

BÜHLER, Georg

1886 *The Laws of Manu*, Oxford, Clarendon Press.

1963 *On the Origin of the Indian Brahma Alphabet*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office [1^{re} éd. allemande 1898].

BUNKER, Emma C. & Douglas LATCHFORD (éd.)

2004 *Adoration and Glory : The Golden Age of Khmer Art*, Chicago, Art Media Resources.

BURROW, T. & M. B. EMENEAU

1984 *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford, Clarendon press.

CAVENAGO-BIGNAMI MONETA, Speranza

1980 *Gemmologia : pietre preziose - ornamentali - perle - coralli - avorio - tartaruga - sintesi - imitazioni*, [4^e éd. révisée corrigée et augmentée], Milano, Hoepli.

CHHABRA, B. Ch.

1965 *Expansion of Indo-Aryan culture during Pallava rule (as evidenced by inscriptions)*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.

CHRISTIE, Jan Wisseman

2004 « Weight and Values in the Javanese States of the Ninth to Thirteenth Centuries A.D. », in Pierre Le Roux, Bernard Sellato et Jacques Ivanoff (éd.), *Poids et mesures en Asie du Sud-Est. Systèmes métrologiques et sociétés. Volume 1 : l'Asie du Sud-Est austronésienne et ses marches*, Paris, EFEO.

CÆDÈS, George

1906 « La stèle de Ta Prohm », *BEFEO* 6 (1-2), p. 44-82, [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 11-49].

1908 « La stèle de Tép Pranam (Cambodge) », *JA* 10 (11), p. 203-225.

1911 [a] « Études Cambodgiennes : 2. Une inscription du sixième siècle çaka, 3. Une nouvelle inscription du Phnom Bâkheñ, IK 496, 4. La grotte de Po·ñ Prâh Thvâr (Phnom Kulèn), 5. Une inscription d'Udayâdityavarman I, 6. Des édicules appelés "bibliothèques" », *BEFEO* 11 (3-4), p. 393-396, 396-398, 398-400, 400-404, 405-406, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 3-6, 6-8, 8-10, 10-15, 15-16].

1911 [b] « Les deux inscriptions de Vat Tipdei, province de Siem Reap », in *Mélanges Sylvain Lévi*, Paris, Bibliothèque nationale n° 146 et 147, p. 213-329.

1913 [a] « Études Cambodgiennes : 9. Le serment des fonctionnaires de Sûryavarman I^{er}, 10. Inscription de Pràsât Pràm (province de Tromtép), 11. La stèle de Pâlhâl (province de Mòñ Ru·sëi) », *BEFEO* 13 (6), p. 11-17, 17-26, 27-36, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 27-33, 33-42, 43-52].

1913 [b] « Les inscriptions du Bayon », *BCAI*, p. 81-91.

- 1918 « Études Cambodgiennes : 14. Une nouvelle inscription du Phimeanakas, IK 476.02, 15. Inscription du Phnom Dei », *BEFEO* 18 (9) p. 1-3, 4-9, 9-12, 13-14, 15-28, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 53-55, 56-61, 61-64, 65-66, 67-80].
- 1920 « Notes archéologiques : à propos de meules de pierre appelées Rasun Batau », *BEFEO* 20 (4), p. 8-12.
- 1923 *Bronzes khmers. Étude basée sur des documents recueillis par M. P. Lefèvre-Pontalis dans les collections publiques et privées de Bangkok et sur les pièces conservées au Palais Royal de Phnom Penh, au Musée du Cambodge et au Musée de l'EFEO*, Paris et Bruxelles, G. van Oest.
- 1924 « Études Cambodgiennes : 17. L'épigraphie du temple de Phimai », *BEFEO* 24, p. 345-358 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 81-94].
- 1928 [a] « Études Cambodgiennes : 19. La date du Bâyon, 20. Les capitales de Jayavarman II », *BEFEO* 28 (1-2), p. 81-112, 113-123, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 95-117, 127-137].
- 1928 [b] « L'inscription de Tuol Komnap Ta Kin », *BEFEO* 28 (1-2), p. 140-145.
- 1929 [a] *Recueil des Inscriptions du Siam : 2. Inscriptions de Dvāravatī, de Çṛīvijaya et de Lăvo*, Bangkok, Bangkok Times Press.
- 1929 [b] « Études Cambodgiennes : 23. La date du temple de Bantāy Srēi, 24. Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura », *BEFEO* 29, p. 289-296, 297-330, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 161-169, 169-202].
- 1931 [a] « Études Cambodgiennes : 26. La date de Kòḥ Ker », *BEFEO* 31, p. 12-18.
- 1931 [b] « À propos de l'origine des chiffres arabes », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6 (2), p. 323-328.
- 1932 « Études Cambodgiennes : 30. A la recherche du Yaçodharāçrama », *BEFEO* 32 (1), p. 84-112, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 240-268].
- 1934 « La date de Tà Kèv, III. Épigraphie », *BEFEO* 34 (2), p. 417-427 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 69-79].
- 1936 « Études Cambodgiennes : 32. La plus ancienne inscription en pāli du Cambodge », *BEFEO* 36, p. 1-21 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 282-289].
- 1937-66 *Inscriptions du Cambodge* (8 vol.), Hanoi et Paris, EFEO.
- 1940 « Études Cambodgiennes : 33. La destination funéraire des grands monuments khmers », *BEFEO* 40 (2), p. 315-343, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 291-319].

- 1941 « La stèle du Prāḥ Khān d'Āṅkor », *BEFEO* 41 (2), p. 255-302 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 119-168].
- 1943 [a] *Pour mieux comprendre Angkor*, Hanoi, IDEO.
- 1943 [b] « Études Cambodgiennes : 37. Le site de Janapada, d'après une inscription de Prāsāt Khna », *BEFEO* 43, p. 8-11.
- 1951 « Études Cambodgiennes : 39. L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII », *BEFEO* 44, p. 97-119 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 343-366].
- 1952 « Un yantra récemment découvert à Angkor », *JA* 240 (4), p. 465-477.
- 1954 « La stèle du Tūol Rolom Tim. Essai d'interprétation par la langue Bahnar d'un texte juridique khmer du X^e siècle », *JA* 242 (1), p. 49-67.
- 1989-92 *Articles sur le pays khmer* (2 vol.), Paris, EFEO, [Réimpr. des articles sur le Cambodge parus dans le *BEFEO* et dans les *CEFEO*].

CÆDÈS, George & Pierre DUPONT

- 1937 « Les inscriptions de Prāsāt Kōk Pō », *BEFEO* 37, p. 379-413 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 81-98].
- 1943 « Les inscriptions de Sdōk Kāk Thom, Phnom Sandak et Prāḥ Vihār », *BEFEO* 43, p. 56-134, [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 56-154].

COLAS, Gérard

- 1986 *Le temple selon Marīci. Extraits de la Marīci-saṃhitā étudiés, édités et traduits*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry.
- 1997 *Viṣṇu, ses images et ses feux : les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*, Paris, EFEO.

CONE, Margaret

- 2001 *Dictionary of Pāli*, Oxford, Pali text society.

CORDIER, Palmyr

- 1906 « Note aditionnelle sur l'inscription de Ta-Prohm », *BEFEO* 6, p. 82-85.

CORT, Louise Allison et al.

- 1993 *Thai Ceramics : The James and Elaine Connell Collection, Asian Art Museum of San Francisco*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.

CORT, Louise Allison, FARHAD, Massumeh & Ann C. GUNTER

- 2000 « Khmer Stoneware Ceramics », *Asian traditions in clay : The Hauge gifts*, Washington, Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, p. 91-140.

COURBIN, Paul

1988 *La fouille du Sras-Srang*, Paris, EFEO.

CUNIN, Olivier

2004 « De Ta Prohm au Bayon, Analyse comparative de l'histoire architecturale des principaux monuments du style du Bayon » (2 tomes et 2 annexes), thèse de doctorat (29 octobre 2004), Centre de Recherche en Architecture et Ingénierie, U.M.R. CNRS/MCC n° 694 MAP, École d'Architecture de Nancy.

DAGENS, Bruno

1970-76 *Mayamata - traité sanskrit d'architecture*, édition critique, traduction et notes, 2 vol., Pondichéry, Institut français d'indologie.

1977 *Les enseignements architecturaux de l'Ajitāgama et du Rauravāgama* (Études sur les āgama śivaïtes I), Pondichéry, Institut Français d'Indologie.

1984 *Le florilège de la doctrine śivaïte – Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī de Vedajñāna*, édition critique, traduction et notes, Pondichéry, Institut français d'indologie.

1985 « Les monuments indiens, théorie et réalité - du texte au monument bâti et illustré », (présentation de travaux pour une thèse de Doctorat ès Lettres), [Paris-Pondichéry].

1996 « Le temple, corps du dieu », in N. Balbir, J. Fezas et G. J. Pinault (éd.), *Langue, style et structure dans le monde indien - Centenaire de Louis Renou*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE - IV^e section, p. 353-383.

2000 « Le temple et le miroir à travers le monde indien », in M.-L. Barazer-Billoret et J. Fezas (éd.), *La norme et son application dans le monde indien*, Paris, EFEO, p. 175-191.

2003 *Les Khmers*, Paris, Société d'édition des belles lettres.

2005 *Temples, traités et images du Monde indien - études d'histoire et d'archéologie*, rassemblées par Marie-Luce Barazer-Billoret et Vincent Lefèvre, Pondichéry, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle - Institut français de Pondichéry.

DAGENS, Bruno & Marie-Luce BARAZER-BILLORET

2000 *Le Rauravāgama : un traité de rituel et de doctrine śivaïte*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry.

DAGENS, Bruno, BARAZER-BILLORET, Marie-Luce & Vincent LEFÈVRE

2004-09 *Dīptāgama, édition critique*, (tome I à III), (avec la collaboration de S. Sambandha Śivācārya et de Christèle Barois), Pondichéry, Institut français de Pondichéry.

DALET, Robert

1935 « Dix-huit mois de recherches archéologiques au Cambodge », *BEFEO* 35, p. 117-145.

DALSHEIMER, Nadine

2001 *L'art du Cambodge ancien. les collections du musée national de Phnom Penh*, Paris, EFEO.

DAMAIS, Louis-Charles

1952 « Études d'épigraphie indonésienne : 3. Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie », *BEFEO* 46 (1), p. 1-106. [Rééd. 1990, in *Études d'épigraphie indonésienne*, Paris, EFEO].

DAS, Sukumar Ranjan

1927 « The origin and development of numerals », *Indian Historical Quarterly* 3, p. 97-120 ; 356-375.

DHARMADHIKARI, T. N. (éd.)

1989 *Yajñayudhani : An Album of Sacrificial Utensils, with Descriptive Notes*. Pune, Vaidika Samsodhana Mandala.

DILLER, Anthony V. N.

1995, « Sriwijaya and the first zeros », *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 68 (1), p. 53-66.

1996 « New Zeros and Old Khmer », *MKS* 25, p. 125-132.

DOTTIN, Olivier

1971 *Géologie et mines du Cambodge*, Phnom Penh, Service national des mines, de la géologie et du pétrole, [document dactylographié].

DOTTIN, Olivier & B. ZINSZNER

1971 *Carte géologique de reconnaissance du Cambodge* (échelle : 1:200,000), République Khmère, Service national des mines, de la géologie et du pétrole, carte réalisée par le Bureau de recherches géologiques et minières, carte

dressée par O. Dottin, levés effectués par B. Zinszner, Orléans, Bureau de recherches géologiques et minières.

DUMARÇAY, Jacques

1967 *Le Bayon. Histoire architecturale du temple*. Paris, EFEO.

1971 *Tâ Kev. Etude architecturale du temple*, Paris, EFEO.

1994 « Histoire de retenues d'eau khmères », *JA* 282 (2), p. 371-389.

DUPAIGNE, Bernard

1987 « Les maîtres du fer et du feu : étude de la métallurgie du fer chez les kouy du nord du Cambodge dans le contexte historique et ethnographique de l'ensemble khmer », Paris, Thèse de doctorat dactylographiée de l'École des hautes études en sciences sociales, [Microfiches, Lille 3 : ARNT, 1989].

DUPOIZAT, Marie-France

1998 « Céramique chinoise de Barus et du Proche-Orient : analogies, différences, premières conclusions », in C. Guillot (sous la direction de), *Histoire de Barus, Sumatra, le site de Lobu Tua*, I, Paris, Cahiers d'Archipel 30, p. 149-167.

2005 « La céramique glaçurée du Proche-Orient dans le monde malais entre le IX^e siècle et le XIV^e siècle », in *Chine et méditerranée, Routes et échanges de la céramique avant le XIV^e siècle*, Taoci n°4, Paris, Findakly.

DUPONT, Pierre

1955 *La statuaire préangkorienne*, *Artibus Asiae* 15 (suppl.).

DY PHON, Pauline

2000 *Dictionnaire des plantes utilisées au Cambodge*, Phnom Penh, Imprimerie Olympic.

FILLIOZAT, Jean

1981 « Sur le sivaïsme et le bouddhisme au Cambodge », *BEFEO* 70, p. 59-99.

FILLIOZAT, Jean & P.-Z. PATTABIRAMIN

1966 *Parures divines du sud de l'Inde*, Pondichéry, Institut français d'indologie.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain

1995 « Les incertitudes de l'histoire de la numération indienne », *Bulletin de l'Association des professeurs de mathématiques de l'enseignement public* 398 (avril-mai), p. 542-547.

FINOT, Louis

- 1896 *Les lapidaires indiens*, Paris, Émile Bouillon.
- 1903 « Notes d'épigraphie : 2. L'inscription sanskrite de Say-Fong, 5. Pāṇḍuraṅga », *BEFEO* 3 (1-4), p. 18-33, 630-654.
- 1904 « Notes d'épigraphie : 9. Les plateaux de Nui Cam, 10. Le rasung bateau de Ban Metruot, 11. Les inscriptions de Mi-so-n », *BEFEO* 4 (3), p. 678-679, 897-977
- 1915 « Notes d'épigraphie : 14. Les inscriptions du Musée de Hanoi, 16. L'inscription de Sdok Kak Thom, 18. Note additionnelle sur l'édit des hôpitaux », *BEFEO* 15 (2), p. 19-39, 53-106, 106-112.
- 1925 « Inscriptions d'Angkor », *BEFEO* 25, p. 289-410.
- 1926 *Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)*, Paris, EFEO.
- 1928 « Nouvelles inscriptions du Cambodge », *BEFEO* 28 (1-2), p. 43-80.
- 1932 « Stèles historiées du Cambodge », in *Études d'orientalisme publiées par le musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, Paris, Librairie Ernest Leroux, p. 255-259.

FLECKER, Michael

- 2001 « A ninth-century AD Arab or Indian shiwreck in Indonesia : first evidence for direct trade with China », *World Archaeology* 32 (3), p. 335-354.

FROMAGET, Jacques

- 1941 « L'Indochine française. Sa structure géologique, ses roches, ses mines et leur relation possible avec la tectonique », *BSGI* vol. XXVI, fasc. 2, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.

FUJIWARA, Hiroshi

- 1990 *Khmer Ceramics from the Kamratan Collection in the Southeast Asian Ceramics Museum*, Kyoto, Singapore, Oxford University Press.

GANGANATH, Jha

- 1920-39 *Manusmṛti, With the Manubhāṣya of Medhātithi*, 10 vols, Delhi Motilal Banarsidass Publishers [rééd Dehli 1999].

GERSCHHEIMER, Gerdi

- 2003-04 « Le Corpus des inscriptions khmères », *BEFEO* 90-91, p. 478-482.

2007 « Les “six doctrines de spéculation” (*ṣaṭṭarkī*). Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l’Inde classique », in Karin Preisendanz (éd.), *Expanding and merging Horizons : Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, p. 239-258.

GERSCHHEIMER, Gerdi & Claude JACQUES

À paraître « Le poignard inscrit de Boston (K. 1048, 1040-41 de n. ère) ».

GETTY, Alice

1936 *Ganeśa : A Monograph on the Elephant-Faced God*, Oxford, Clarendon Press.

GITEAU, Madeleine

1965 *Les Khmers, sculptures khmères, reflets de la civilisation d’Angkor*, Paris, Office du livre.

1999 *Histoire d’Angkor*, Paris, Kailash.

GLAIZE, Maurice

1993 *Les monuments du groupe d’Angkor*, 4^e édition avec notes et addenda, Paris, J. Maisonneuve.

GLOVER, Ian C.

1990 *Early trade between india and Southeast Asia: a link in the development of a world trading system*, London, Centre for South-East Asian Studies [2^e éd. révisée].

GRAZIANI, Giorgio

2000 « Geographic provenance of archaeological emeralds », in Margherita Superchi (éd.), *Gemmologia Europa VII, European gemmologists on the Emerald (Milan, 1998)*, Milan, CISGEM, p. 154-208.

GRAVELLE, Charles

1915 *La valeur du Cambodge*, Phnom Penh, Imprimerie du Protectorat.

GREEN, Gillian

2000 « Innovations in textile usage in Angkorian period Cambodia », *Journal of the economic and social history of the Orient* 43 (3), p. 277-313.

GRIFFITHS, Arlo

- 2005 « La stèle d'installation de Śrī Tribhuvaneśvara : une nouvelle inscription préangkorienne du Musée national de Phnom Penh (K. 1214) », avec la collaboration de Gerdi Gerschheimer & J. C. Eade, *JA* 293 (1), p. 11-43.
- 2009 « Sūrya's Nāgas, Candra's Square Seat and the Mounted Bull with Two Guardians – Iconographical notes on two Khmer illustrated stela inscriptions », in Gerd, J.R., Mevissen & Arundhati Banerji (éd.), *Prajñādhara. Essays on Asian Art History Epigraphy and Culture. In Honour of Gouriswar Bhattacharya*, New Delhi, Kaveri Books.

GRIFFITHS, Arlo & William A. SOUTHWORTH

- 2007 « La stèle d'installation de Śrī Satyadeveśvara : une nouvelle inscription sanskrite du Campā trouvée à Phưóc Thiện », *JA* 295 (2), p. 349-381.

GROSLIER, Bernard Philippe

- 1961 *Indochine. Carrefour des Arts*, Paris, Albin Michel [1^{re} éd. Holle, 1960].
- 1966 *Indochine*, Genève, Nagel.
- 1979 « La Cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? », *BEFEO* 66, p. 161-202.
- 1995 « Introduction à la céramique angkorienne (fin IX^e-début XV^e s.) », *Péninsule* 31 (2), p. 5-60.

GROSLIER, George

- 1921 *Recherches sur les Cambodgiens*, Paris, Augustin Challamel.
- 1921-23 - « Note sur un arc votif en bronze », *Art et archéologie khmers* 1 (2), p. 177-179.
- « Nouvelles recherches sur les Cambodgiens. Objets cultuels en bronze dans l'ancien Cambodge », *Art et archéologie khmers* 1 (3), p. 221-228.
- « L'art du bronze au Cambodge », *Art et archéologie khmers* 1 (4), p. 413-423.
- 1931 *Les collections khmères du musée Albert Sarraut à Phnom Penh*, Paris, G. van Oest.

GUY, John S.

- 1986 *Oriental Trade Ceramics in South-East Asia Ninth to Sixteenth Centuries, with a Catalogue of Chinese, Vietnamese and Thai Wares in Australian Collections*, Singapore, Oxford University Press.

- 1989 *Ceramic traditions of South-East Asia*, Singapore, Oxford University Press.
- 2006 « Early ninth-century Chinese export ceramics and the Persian Gulf connection : the Belitung shipwreck evidence », *Société française d'étude de la céramique orientale* 4, Paris, p. 9-20.
- HEADLEY, Robert K. Jr., CHIN, Rath & SOEUM OK
- 1997 *Modern Cambodian English Dictionary*. Kensington, Dunwoody Press.
- HORNELL, James
- 1914 *The Sacred Shank of India : A Monograph of the Indian Conch (Turbinella pyrum)*, Madras, Government Press.
- HUBER, Edouard
- 1911 « Études Indochinoises : 12. L'épigraphie de la dynastie de Đòng-dương », *BEFEO* 11, p. 268-311.
- JACOB, Judith M.
- 1965 « Notes on the Numerals and Numeral Coefficients in Old, Middle and Modern Khmer », *Lingua* 15, p. 143-162. [Rééd. 1993, in *Cambodian Linguistics, Literature and History. Collected Articles*, éd. par David A. Smyth, London, SOAS].
- JACQ-HERGOUALC'H, Michel
- 1980 *L'armement et l'organisation de l'armée khmère d'après les bas-reliefs d'Angkor Vat, du Bàyon et de Banteay Chmar*, Paris, Presses Universitaires de France.
- JACQUES, Claude
- 1968 « La stèle de Phnom Srès (K. 1002) », *BEFEO* 54, p. 605-622.
- 1969 « Études d'épigraphie cambodgienne : 2. Inscriptions diverses récemment découvertes en Thaïlande, 3. Quatre fragments d'inscriptions récemment découvertes au Cambodge », *BEFEO* 56, p. 57-73.
- 1970 « Études d'épigraphie cambodgienne : 4. Deux inscriptions du Phnom Bakheñ (K. 464 et K. 568), 5. La stèle du Prasat Cha Chuk (K. 1034) », *BEFEO* 57, p. 57-89.
- 1971 « Supplément au tome VIII des Inscriptions du Cambodge », *BEFEO* 58, p. 177-195.

- 1972 « Études d'épigraphie cambodgienne : 7. Sur l'emplacement du royaume d'Aninditapura, 8. La carrière de Jayavarman II », *BEFEO* 59, p. 193-205, 205-220.
- 1986 « Le pays khmer avant Angkor », *Journal des Savants*, p. 59-95.
- 1994 « Les Kamrateñ Jagat dans l'ancien Cambodge », in *Recherches nouvelles sur le Cambodge* », publié sous la direction de François Bizot, Paris, EFEO, p. 213-225.
- 1995 *Études épigraphiques sur le pays cham, de Louis Finot, Edouard Huber, George Cœdès et Paul Mus*, réunies par Claude Jacques, Paris, EFEO.
- 2003 « À propos de la découverte inespérée d'un objet inscrit au Cambodge : une dédicace du roi Jayavarman VII en 1217 », in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, janv-mars 2003, p. 415-425 [publié en 2005].
- 2005 « Deux problèmes posés par l'inscription de la stèle de Prah Khan K. 908 », *Aséanie* 15, juin 2005, p. 11-31.
- À paraître « Poids et mesures dans l'ancien pays khmer ».
- JACQUES, Claude, ISHIZAWA, Yoshiaki & Khin SOK
- 2007 *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, vol. 1, (avec la collaboration de Uraisi Varasarin, Michael Vickery, Tatsuro Yamamoto), Paris, EFEO – UNESCO.
- JACQUES, Claude & René DUMONT
- 1990 *Angkor*, Paris, Bordas.
- JACQUES, Claude & Michael FREEMAN
- 2001 *Angkor, résidences des dieux*, Paris, Olizane.
- JACQUES, Claude & Philippe LAFOND
- 2004 *L'Empire khmer. Cités et sanctuaires, V-XIII^e siècles*, Paris, Fayard.
- JANNEAU, Gustave
- 1870 *Manuel pratique de la langue cambodgienne, contenant de nombreuses listes de mots usuels groupés par catégories de dialogues applicables aux circonstances ordinaires de la vie pratique et une carte politique du royaume de Khmer*, Saïgon, Imprimerie impériale.

JAOUICHE, Khalil

- 1998 « L'apport de l'Inde aux mathématiques arabes », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 211-223.

JENNER, Philip N.

- 1974, « Les noms de nombre en khmer », *JA* 262 (1-2), p. 171-191.
- 1981 *A Chrestomathy of Pre-Angkorian Khmer. II : Lexicon of the dated Inscriptions*, Hawaii, University of Hawaii at Manoa : Center for southeast Asian studies. School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies (Southeast Asia Paper n°20, part 2).
- 1982 *A Chrestomathy of Pre-Angkorian Khmer. IV : Lexicon of the undated Inscriptions*, Hawaii, University of Hawaii at Manoa : Center for southeast Asian studies, School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies (Southeast Asia Paper n°20, part 4).

JENNER, Philip N. & Saveros POU

- 1973 « Some Chinese Loanwords in Khmer », *Journal of Oriental Studies* 11(1), p. 1-90.
- 1980-81 « A Lexicon of Khmer Morphology », *MKS* IX-X.

JOBBINS, E. A.

- 1996 « Rubies : occurrences and features » , in *Gemmologia Europa V, European gemmologists on rubies and sapphires*, Milan, CISGEM, p. 14-31.

KALISTA, Kathleen & Carlton, C, Jr. ROCHELL

- 2007 *Pantheon of the gods. Art from India and Southeast Asia*, New York, Carlton Rochell Asian Art.

KAYE, George Rusby

- 1911 « Old Indian numerical symbols », *The Indian Antiquary* 40, p. 9-55.

KHUN, Samen

- 2002 *The New Guide to the National Museum, Phnom Penh*, Phnom Penh, The Department of Museums, Ministry of Culture and Fine Arts.

KROMSILAPAKON [Département des Beaux-Arts]

2542 (1999) *Namchom phiphitthaphan haengchat Phimai* [Le musée national de Phimai], texte en thaï, anglais, français et japonais, Bangkok.

KULKE, Hermann

1974 « Der Devaraja-Kult. Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich », *Saeculum* 25 (1), p. 24-55, [Trad. de l'allemand par I. W. Mabbett, *The Devaraja Cult*, Ithaca [N.Y.], Cornell Univ., 1978].

LE BONHEUR, Albert

1972 « Un bronze d'époque préangkorienne représentant Maitreya », *Arts Asiatiques* 25, p. 129-154.

1994 « Activités du musée national des Arts asiatiques – Guimet Acquisitions – Asie du Sud-Est », *Arts asiatiques* 49, p. 92-95.

LECLÈRE, Adhémar

1907 *La crémation et les rites funéraires au Cambodge*, Hanoi, Schneider.

LEWITZ, Saveros

1967 [a] « La toponymie khmère », *BEFEO* 53, p. 375-452.

1967 [b] « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. II. Mots khmers considérés à tort comme d'origine savante », *JA* 255, p. 117-131.

1969-70 « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. V. Les mots Lanlen/Lanlyin dans les inscriptions khmères », *JA* 257, p. 157-165.

1974 « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. VIII. Du vieux khmer au khmer moderne », *JA* 262 (1-2), p. 143-170.

1976 « Note on Words for Male and Female in Old Khmer and Modern Khmer », *Austroasiatic Studies* II, p. 761-772.

LIU, Dun

1998 « Nombres, outils de calcul et expressions mathématiques en Chine ancienne », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 161-177.

LOBO, Wibke

- 1997 « L'image de Hevajra et le bouddhisme tantrique », in Thierry Zéphir et Helen I. Jessup (éd.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, Réunion des musées nationaux, p. 70-78.

LONG SEAM

- 1993 « Les noms géographiques khmers d'après les inscriptions du Cambodge », *MKS* 22, p. 127-147.

s. d. *Dictionnaire du khmer ancien (d'après les inscriptions du Cambodge des VI^e-VIII^e siècles)*, Phnom Penh Printing House.

LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne Edmond

- 1902-11 *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (3 vol.), Paris, Ernest Leroux.

MALLERET, Louis

- 1942 « A la recherche de Prei Nokor. Note sur l'emplacement présumé de l'ancien Saigon khmer », *BSEI*, nouv. série n°17 (2), p. 19-34.

1962 *L'archéologie du delta du Mékong : 3. La culture du Founan* (2 vol.), Paris, EFEO.

- 1969 « Bossus et nains dans la sculpture en Extrême-Orient », *Arts asiatiques* 20, p. 121-134.

MANGUIN, Pierre-Yves & Nadine DALSHEIMER

- 1998 « Viṣṇu mitrés et réseaux marchands en Asie du Sud-Est : nouvelles données archéologiques sur le I^{er} millénaire apr. J.-C. », *BEFEO* 85, p. 87-123.

MANIT, V.

- 1959 *Plan and Report of the Survey and Excavations of Ancient Monuments in North-Eastern Thailand*, I, Bangkok.

MANUTCHEHR-DAHAI, Mohsen.

- 2000 *Dictionary of gems and gemology*, Berlin, Springer-Verlag.

MARCHAL, Henri

- 1937 « Note sur le dégagement du Prasat Kok Po », *BEFEO* 37 (2), p. 362-378.

1939 *Musée Louis Finot. La collection khmère*, Hanoi, EFEO.

MARTIN, Marie Alexandrine

2008 « *Dâmloeng et niel. Evaluer l'or et le riz dans le cambodge traditionnel* », in Pierre Le Roux, Bernard Sellato et Jacques Ivanoff (éd.), *Poids et mesures en Asie du Sud-Est, vol. II. Systèmes métrologiques et sociétés*, Paris, EFEO, IRSEA, p. 503-514.

MARTZLOFF, Jean-Claude

1995 « L'histoire des numérations chinoises : quelques erreurs et supputations hasardeuses souvent répétées et parfois amplifiées », *Bulletin de l'Association des professeurs de mathématiques de l'enseignement public* 399 (juin 1995), p. 675-680.

MASPERO, Georges

1915 *Grammaire de la langue khmère*, Paris, Imprimerie nationale.

MAUGER, Henri

1937 « Le Phnom Bàyàn », *BEFEO* 37 (1), p. 239-262.

MECQUENEM, Jean de

1913 « Les bâtiments annexes de Běn Mālā, Note sur l'iconographie de Běn Mālā », *BEFEO* 13 (2), p. 1-22.

MEYNARD, Alfred

1928 *Le couronnement de Sa Majesté Monivong, Roi du Cambodge à Phnom Penh, 20-25 juillet 1928*, Hanoi, Editions de la revue Extrême-Asie.

MIKSIC, John, CHHAY RACHNA, HENG PIPHAL & CHHAY VISOTH

2008 *Archaeological Report Regarding the Assessment at the Thnal Mrech Kiln Site, TMK 02, Anglong Thom, Phnom Kulen, Cambodia*.

MONIER-WILLIAMS, M.

1899 *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford, Clarendon Press. [rééd. 1990, Delhi, 10^e tirage].

MORICE-SINGH, Catherine

1998 « Histoire de la numération et de l'arithmétique indiennes des origines au XI^e siècle », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 179-209.

MOURER, Roland

1986 « La Poterie au Cambodge. Histoire et Développement », *Essai d'ethno-technologie*, Thèse d'État (Lettres et sciences humaines), Paris X.

MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige

2000 *Les temples du Cambodge, architecture et espace sacré*, Paris, Geuthner.

NEWMAN, Harold

1981 *An Illustrated Dictionary of Jewelry*, Londres, Thames and Hudson.

OLDENBERG, Hermann

1886 *The Grihya-sutras, rules of Vedic domestic ceremonies*, Oxford, Clarendon Press.

PARMENTIER, Henri

1909 « Relevé archéologique de la province de Tay-Ninh (Cochinchine) », *BEFEO* 9 (4), p. 739-756.

1919 « L'art d'Indravarman », *BEFEO* 19 (1), p. 1-98.

1927 *L'Art khmèr primitif* (2 vol.), Paris, EFEO.

1932 « L'art présumé du Fou-Nan », *BEFEO* 32 (1), p. 183-189.

1935 « Complément à l'Art khmèr primitif », *BEFEO* 35 (1-2), p. 1-116.

1939 *L'Art khmèr classique. Monuments du quadrant Nord-Est*, Paris, EFEO.

PELLIOT, Paul

1903 « Le Fou-nan », *BEFEO* 3 (2), p. 248-303.

1951 Cf. ZHOU Dagan.

PICHARD, Pierre

1976 *Pimay : étude architecturale du temple*, Paris, EFEO.

1994 *Conservation of Brick Towers in Preah Ko (Roluos)*, Budapest, Royal Angkor Foundation, [document dactylographié].

1995 « Phanom Wan en son premier état », in *Les apports de l'archéologie à la connaissance des anciens Etats en Thaïlande, 3^e symposium franco-thaï, 11-13 déc. 1995*, Bangkok, Silpakorn University, p. 24-39.

PINN, P.

1983, « And blew his conch ... (Turbinella pyrum (Xancus pyrum) sacred Chank of India », *The Conchologists Newsletter*, 84, p. 59-60.

PLINE L'ANCIEN,

Histoire Naturelle. Livre XXXVII, texte établi, trad. et comm. par E. de SAINT-DENIS en 1972, Paris, Les Belles Lettres.

POTTIER, Christophe

1997 « Embryons et tortues : des dépôts de fondation découverts au perron nord de la Terrasse des Éléphants », *Bulletin de liaison des recherches au Cambodge* 3, p. 26-33.

1999 « Carte archéologique de la région d'Angkor Zone sud », thèse de doctorat sous la direction de Bruno Dagens, Université de Paris III Sorbonne nouvelle, 3 vols.

2004-08 *MAFKATA, Rapport préliminaire sur la campagne de fouilles*, Siem Reap, APSARA-MAE-EFEO.

POTTIER, Christophe, et al.

2008 « Bakong, soixante ans après, in Jean-Pierre Pautreau et al. (éd.), *From Homo Erectus To the Living traditions. Choice of Papers from the 11th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Chiang Mai, Siam Ratana, p. 245-250.

POU, Saveros

1978 « Inscription dite de Brai Svay ou Bois des Manguiers de Sukhoday », *BEFEO* 65 (2), p. 334-359.

1983 « A propos de ramas bhloen ou “rhinocéros du feu” », *Seksa Khmer* 6, p. 3-9.

1984 « Lexicographie vieux khmer », *Seksa khmer* 7, p. 67-178.

1986 « Vocabulaire khmer relatif aux éléphants », *JA* 3-4, p. 311-402.

1992 « Des mots khmers désignant les “documents écrits” », *MKS* 20, p. 11-17.

1997 « Music and Dance in Ancient Cambodia as Evidenced by Old Khmer Epigraphy », *East and West* 47 (1-4), Dec. 1997, p. 229-248.

2001 *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, tomes II et III (en un seul volume), Paris, EFEO.

2002 « Nouveau regard sur Śiva-Īśvara au Cambodge », *BEFEO* 89, p. 145-182.

2003 *Choix d'articles de khmérologie*, Phnom Penh, Reyum Publishing.

2004 *Dictionnaire vieux khmer-français-anglais. An Old Khmer-French-English Dictionary. Vacanānukram khmaer cas'-paramn-angles*, Paris, L'Harmattan, 2^e édition [1^{re} éd. 1992 + supplément].

- 2005 « Les fleurs dans la culture khmère », *JA* 293 (1), p. 45-98.
- PRAPANDVIDYA, Chirapat
- 1990 « The Sab Bāk Inscription : Evidence of an Early Vajrayana Buddhist Presence in Thailand », *The Journal of the Siam Society* 78 (2), p. 11-14.
- RANADE, H.G.
- 2006 *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, New Delhi, Aryan Books International.
- RENOU, Louis & Jean FILLIOZAT
- 1985 *L'Inde Classique, Manuel des études indiennes*, tome I, avec le concours de Pierre Meile, Anne-Marie Esnoul et Liliane Silburn, Paris, Adrien Maisonneuve, [1^{re} édition 1947].
- 2000 *L'Inde Classique, Manuel des études indiennes*, tome II, avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe, Pierre Meile, Paris, EFEO, [1^{re} édition 1953].
- RICKLEFS, M. C.
- 1967 « Land and the Law in the Epigraphy of Tenth-Century Cambodia », *Journal of Asian Studies* 26 (3), p. 411-420.
- ROONEY, Dawn F.
- 1984 *Khmer Ceramics*, Singapore, Oxford University Press.
- 2003 « Kendi in the Cultural context of Southeast Asia, a Commentary », *SPAFA Journal*, vol. 13 (2), p. 5-16.
- ROSE, K.D.
- 1974, « The religious use of *Turbinella pyrum* (Linnaeus), the Indian chank », *The Nautilus* 88 (1), p. 1-5.
- SAHAI, Sachchidanand
- 1970 *Les Institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien : VI^e-XIII^e siècles*, Paris, EFEO.
- SAIGEY, Jacques-Frédéric
- 1834 *Traité de mérologie ancienne et moderne, suivi d'un précis de chronologie, et ses signes numériques*. Paris, Librairie classique et élémentaire de L. Hachette.

SAKAMOTO, Yasuyuki

s. d. *Kodai Kumēruo : KWIC sakuin* (Old Khmer : KWIC index), compiled privately for the use of the author, s. l., s. n.

SAK-HUMPHRY, Chhany

2005 *The Sdok Kak Thom Inscription (K. 235) : With The Grammatical Analysis of the Old Khmer Text* (with the assistance of Philip N. JENNER), Phnom Penh, Buddhist Institute.

SANDERSON, Alexis

1988 « Śaivism and the Tantric Traditions », in Stewart Sutherland et al. (éd.), *The World's Religions*, London, Routledge and Kegan Paul, p. 660-704.

2001 « History through textual criticism in the study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras », in *Les sources et le temps – Sources and Time*, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, EFEO, p. 7-48.

2003/04 « The Śaiva Religion among the Khmers (Part I) », *BEFEO* 90-91, p. 349-462.

2005 *Religion and the State : Initiating the Monarch in Śaivism and the Buddhist Way of Mantras*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

SCARRATT, Kenneth

1996 « Sapphires occurrences and features », in *Gemmologia Europa V, European gemmologists on rubies and sapphires*, p. 32-55.

1998 « Pearls and corals from asia », in *Gemmologia Europa VI, European gemmologists on the gems from the sea*, p. 13-27.

SCHUMANN, Walter

2000 *Guide des pierres et minéraux - roches, gemmes et météorites*, Paris, Delachaux & Niestle.

SCHWARZ, Dietmar

2000 « Emeralds from the America, Asia and Australia », in Margherita Superchi (éd.), *Gemmologia Europa VII, European gemmologists on the Emerald (Milan, 1998)*, Milan, CISGEM, p. 52-83.

SCHWEYER, Anne-Valérie

1999 « La vaisselle en argent de la dynastie d'Indrapura (Quảng Nam, Việt Nam). Étude d'épigraphie cam – II », *BEFEO* 86, p. 345-355.

SEDYAWATI, Edi

1994 *Ganesha statuary of the Kadiri and Singhasari periods*, Leiden, Paperback.

SHORTO, H.L.

1971 *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the sixth to the sixteenth Centuries*, London, Oxford University Press.

SIRINDHORN [S. A. R. La Princesse]

1977 « Une nouvelle inscription de Prasad Bnam Van (Phnom Wan) », *Krairish*, Fine Arts Department, Ministry of Education.

ŚLA CZKA, Anna Aleksandra

2007 *Temple consecration rituals in ancient India : text and archaeology*, Leiden, Brill.

SNEL LGROVE, David L.

1959 *The Hevajra Tantra : A Critical Study*, London, Oxford University Press.

SOUTIF, Michel

1998 « La diffusion de la numération décimale de position », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes*, Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 153-160.

STCHOUPAK, Nadine, NITTI, Luigia & Louis RENOU

1932 *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris, Adrien-Maisonneuve. [Rééd, 1990, 6^{ème} tirage].

STERN, Philippe

1938 « Hariharālaya et Indrapura », *BEFEO* 38 (1), p. 175-197.

STOCK, Diana (éd.)

1981 *Khmer Ceramics, 9th-14th Century*, Singapore, Southeast Asian Ceramic Society.

SUBRAMANIAM, T. N.

1957 *South Indian Temples Inscriptions*, vol. III-2, (critically edited with introduction and notes by T. N. Subramaniam), Madras, Government Oriental Manuscripts Library.

TABATA, Yukitsugu

2005-06 « Technical aspects on Khmer stoneware ceramics from the Tani kiln site », *Renaissance culturelle du Cambodge* 22, p. 171-182.

TABATA, Yukitsugu & CHAY VISOTH

2007 « Preliminary Report of the Excavation of the Anglong Thom Kiln Site, Cambodia », in *Renaissance culturelle du Cambodge* 23, p. 181-188.

Tamil lexicon

1982 Madras, University of Madras.

THIERRY-BERNARD, Solange

1984 *Le « popil », objet rituel cambodgien*, Paris, Cedoreck.

THOSARAT, Rachanie

2001 « Report from Southeast Asia, Culture Without Context », *Newsletter of the Illicit Antiquities Research Centre*.

TRANET, Michel

1998 « Découvertes récentes d'inscriptions khmères », in Pierre-Yves Manguin (éd.), *Proceedings of the 5th International conférence of the European Association of Southeast Asian Archaeologist*, 24 - 28 october 1994, vol. 2, Paris, Hull, Hull University, Center for Southeast Asian Studies, p. 103-112.

2000 « Découvertes récentes d'inscriptions khmères », in Baron Neth, Chiev Khus et Henri Locard (éd.), *Proceedings of the 2nd international conference on Khmer Studies* 6-28, January 2000, s. l., s. n., p. 62-78.

VAN NOOTEN, Barend A.

1970 « The Vocalic Declensions in Pāṇini's Grammar », *Language* 46.1, p. 13-32.

VASISHTHA, Ravindra Kumar

2001 *Brāhmī Script - its Palaeography (from third century AD to sixth century AD)*, New Delhi, Nag Publishers.

VICKERY, Michael

1998 *Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

1999 « The Khmer Inscriptions of Roluos (Preah Ko and Lolei) : Documents from a Transitional Period in Cambodian History », *Seksa Khmer* nouvelle série n° 1 (janvier 1999).

VINSON, Julien

1904 « Les bijoux indiens du pays tamoul », *JA*, mars-avril 1904, p. 239-258.

VONG SOTHEARA

2003 *Silācārīk nai prades Kambujā samāy mun Aṅgar, 1, Atthapad pak prae, rīep rīeñ niñ atthādhippāy [Inscriptions préangkoriennes du Cambodge, 1, textes traduits, compilés et commentés]*, (en khmer) Phnom Penh, Université royale de Phnom Penh, Faculté de sociologie et de sciences humaines, département d'histoire.

WILKINSON, R. J.

1903 *A classic Jawi-Malay-English dictionary*, Melaka, Penerbit baharudinjoha Alai.

WOLTERS, O. W.

1974 « North-western Cambodia in the seventh century », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, p. 355-384.

WOODWARD, Hiram W.

1997 *The Sacred Sculpture of Thailand. The Alexander B. Griswold Collection, the Walters Art Gallery*, Baltimore, Walters Art Gallery.

YANG Baoyun

1994 « Nouvelles études sur l'ouvrage de Zhou Dagan », in *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (sous la direction de F. Bizot), Paris, EFEO, p. 227-234.

YUKITSUGU, Tabata & Visoth CHHAY

2007 « Preliminary Report of the Excavation of the Anlong Thom Kiln Site, Cambodia », *Journal of Southeast Asian Archaeology*, vol 27, p. 63-69.

ZHOU Dagan,

1951 *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, [trad. et annotés par P. Pelliot], Paris, Adrien Maisonneuve.

Sites Internet

<http://aefek.free.fr/> : site internet de l'AEFEK.

<http://www.cato-eu/surface-corporelle.html> : Calculateur de surface corporelle en ligne.

<http://www.clevelandart.org/> : Cleveland Museum of Art.

http://www.efeo.fr/espace_prive/presCIK.html : forum Internet du programme de *Corpus des inscriptions khmères* (EFEO/EPHE).

<http://www.fao.org> : Food and Agriculture Organization of the United Nations : essential documents, statistics, maps and multimedia resources.

<http://www.p-g-a.org/> : Planetary Gemologists Association.

<http://sealang.net/classic/khmer/> : Southeast Asian languages (language reference materials for Southeast Asia).

<http://www.site-archeologique-khmer.org> : Carte interactive des sites archéologiques khmers (CISARK).

RÉSUMÉ :

Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle

Depuis le XIX^e siècle, les temples khmers ont suscité nombre de questions qui demeurent d'actualité, et celle de leur fonctionnement n'est pas la moins fascinante. En effet, le caractère monumental de ces fondations suggère qu'il y régnait une activité incessante et diversifiée, à l'image de celle de leurs équivalents indiens encore en culte aujourd'hui. C'est à cette réalité de la vie des sanctuaires préangkorien et angkorien que cette étude est consacrée.

Cette thèse est fondée sur une approche archéologique visant à identifier les activités équipées de ces temples. Cependant, le caractère précieux, recyclable ou périssable des biens des dieux rend leur découverte assez rare. Cette étude a donc principalement recours aux sources épigraphiques en khmer, qui livrent de longues énumérations d'objets.

Ces listes sont appréhendées sous deux angles complémentaires. En premier lieu, elles livrent les inventaires d'un patrimoine qui était soigneusement décrit afin de faciliter sa gestion et sa protection. Numération, matériaux, décors, provenances et poids sont donc présentés comme autant de moyens permettant d'estimer la valeur de ces biens et de faciliter leur identification. D'autre part, les ustensiles de culte qui sont mentionnés témoignent des rites célébrés dans les temples. Cette étude les rassemble et les ordonne à la lumière des traités de rituel indiens, dont l'influence sur le culte khmer est bien établie.

Enfin, cette recherche a impliqué l'étude d'inscriptions khmères inédites qui ne se limitent pas à l'énumération de biens manufacturés. Elles sont l'occasion de donner un aperçu de l'ensemble des biens des dieux et d'aborder d'autres aspects du fonctionnement des sanctuaires.

MOTS CLÉS :

épigraphie, archéologie, khmer, rituel, inventaire, temple

ABSTRACT :

The religious and profane organisations of Khmer temples from the 7th to the 13th centuries.

As from the 19th century, Khmer temples have raised a number of questions that are still of interest today, and how they functioned is not the least fascinating of them all. The monumental features and sizes of these foundations suggest that they housed continuous and diverse activities, similar to those of their Indian equivalents that are still active today. This study is especially concerned with the daily activities that went on from preangkorian to angkorian times.

This thesis is based on an archaeological approach that aims at identifying the activities and celebrations conducted in these temples from the implements that they required. Nevertheless, the precious, recyclable or perishable nature of what belonged to the gods makes their discovery extremely rare. As a consequence, the sources of this study are essentially epigraphic Khmer documents that list long records of items.

These lists are considered from two complementary angles. They first consist in a heritage that was carefully described not only to make it easier to use but also to protect it. How they are numbered, what they are composed of and how much they weigh are therefore a number of means to estimate how much they are worth and how to identify them. Furthermore, the objects used during the celebrations give an insight into the rites that were conducted in these temples. This study aims at putting them together as well as organizing them in the light of Indian ritual directions since their influence on Khmer religious celebrations are well-known.

Finally, this research has led to studying yet unpublished inscriptions which are not limited to listing manufactured goods. They give an insight into all that belonged to the gods and to tackle different ways in which these sanctuaries functioned.

KEYWORDS :

epigraphy, archaeology, Khmer, ritual, inventory, temple

INTITULÉ ET ADRESSE DU LABORATOIRE D'ACCUEIL :

UMR 7528 - Mondes iranien et indien

CNRS 27, rue Paul Bert, F-94200, Ivry sur Seine.