



**Une histoire du temple de Banteay Samrae.
Introduction à l'étude du renouvellement des pratiques
iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite
"de Mahīdharapura"**

Louise Roche

► **To cite this version:**

Louise Roche. Une histoire du temple de Banteay Samrae. Introduction à l'étude du renouvellement des pratiques iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite "de Mahīdharapura". Sciences de l'Homme et Société. École Pratique des Hautes Études; Paris Sciences et Lettres, 2023. Français. NNT : 2023UPSLP005 . tel-04714730

HAL Id: tel-04714730

<https://theses.hal.science/tel-04714730v1>

Submitted on 30 Sep 2024

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.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Une histoire du temple de Banteay Samrae
*Introduction à l'étude du renouvellement des pratiques
iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite
« de Mahādhara »*

Volume 1 (Texte)

Manuscrit corrigé après la soutenance

Soutenue par

Mme Louise ROCHE

Le 12 octobre 2023

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

Histoire et Histoire de l'art

Composition du jury :

Mme Charlotte SCHMID
Directrice d'études, EFEO *Rapporteuse & Présidente*

Mme Ashley THOMPSON
Professeure, SOAS-University of London *Rapporteuse*

Mme Karine LADRECH
Maîtresse de conférence habilitée à diriger des recherches,
Lettres Sorbonne Université
Examinatrice

M. Grégory MIKAELIAN
Chargé de recherche, CNRS *Examineur*

M. Dominic GOODALL
Directeur d'études, EFEO *Directeur de thèse*

M. Éric BOURDONNEAU
Maître de conférences, EFEO *Co-encadrant*



Une histoire du temple de Banteay Samrae

***Introduction à l'étude du renouvellement des
pratiques iconographiques dans le Cambodge de la
dynastie dite « de Mahādhara »***

Volume 1 (Texte)

*À mon grand-père,
qui aimait lire de l'histoire
et la raconter*

Remerciements

Aux marins solitaires, il faut une équipe à terre ; aux doctorants, le concours de leurs aînés et de leurs pairs. Aussi, c'est avec une infinie reconnaissance que je remercie toutes les personnes qui m'ont permis de faire aborder cette navigation hauturière qu'est l'exercice de la thèse.



J'adresse en premier lieu tous mes remerciements à M. Dominic Goodall qui, ayant accepté de diriger cette thèse, m'a accordé avec bienveillance son soutien, sa confiance et m'a fait bénéficier de sa précieuse expertise en matière d'épigraphie du Cambodge. Pour ses conseils et l'exigence intellectuelle de son encadrement depuis mes premiers pas en master, j'exprime à M. Éric Bourdonneau, co-encadrant de ce travail, toute ma reconnaissance. Son enseignement et ses travaux ont beaucoup inspiré la méthode et les analyses que nous présentons ici.

Je remercie Mme Charlotte Schmid, Mme Ashley Thompson, Mme Karine Ladrech et M. Grégory Mikaelian, membres du jury, qui m'ont fait l'honneur d'accepter de lire et d'évaluer cette thèse.

Ce travail a été rendu possible grâce au soutien de différentes institutions. Je veux en ce sens remercier l'École française d'Extrême-Orient, qui m'a accordé un contrat doctoral (2016-2019), deux allocations de terrain (en 2017 et 2018) ainsi qu'une aide supplémentaire au séjour (en 2019). Pour ce soutien durable – qui s'est d'ailleurs exprimé bien au-delà du seul volet financier – je tiens à remercier tout particulièrement les directeurs et directions des études successives de cette institution : M. Yves Goudineau et Mme Charlotte Schmid, M. Christophe Marquet et M. Christophe Pottier, M. Nicolas Fiévé et Mme Valérie Gillet. Les différents terrains que j'ai menés ont aussi reçu le soutien de l'École Doctorale 472 de l'EPHE-PSL (en 2017, 2018 et 2019), du CASE (en 2018 et 2020) et du Projet ERC-Dharma¹ (en 2020). Je remercie chacune de ces institutions pour la confiance qu'elles m'ont ainsi témoignée. Je remercie également l'Autorité Nationale APSARA, en la personne de son directeur général M. Hang Peou, pour

¹ Projet ERC (European Research Council)-Dharma n° 809994, « The Domestication of 'Hindu' Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia ».

m'avoir autorisée à accéder librement au Parc Archéologique d'Angkor, et au temple de Banteay Samrae en particulier, lors de chacun de mes séjours sur place.

Je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à M. Thierry Zéphir et M. Pierre Baptiste qui, sur les bancs de l'École du Louvre, savent si bien communiquer à leurs étudiants leur goût pour l'histoire de l'art khmer. Leur enseignement de premier cycle a largement orienté les choix qui m'ont menée jusqu'à la thèse. Je remercie Mme Nalini Balbir, Mme Norng Many, Mme Men Rath Sambath, Mme Isabelle Ratié, ainsi que M. Michel Antelme, M. Nicolas Dejenne et M. Taing Prathna, mes professeurs de sanskrit et de khmer (à Paris-3 et à l'Inalco), qui m'ont fourni les outils et connaissances nécessaires pour accéder aux sources textuelles. Pour l'enthousiasme et la curiosité communicative avec lesquels il enseignait les arcanes subtils de la linguistique et de la grammaire du khmer, j'adresse une pensée toute particulière à M. Joseph Deth Thach.

Je tiens à remercier Mme Charlotte Schmid, dont l'enseignement en séminaire a contribué à ma formation à la recherche et enrichi mon approche d'un regard indianiste ; son soutien au long de ces années de formation fut extrêmement précieux. Je remercie Mme Valérie Gillet et M. Arlo Griffiths d'avoir accepté de se constituer membres de mon Comité de suivi de thèse et d'avoir, en cette qualité, suivi l'élaboration de ce travail au cours des dernières années. Pour nos fructueux échanges autour de la stèle K. 1297, je remercie M. Arlo Griffiths, M. Brice Vincent, Mme Julia Estève et M. Ian Lowman. Puissent-ils trouver ici quelque matière supplémentaire à verser à nos réflexions.

Pour leur accueil, leur aide et leurs conseils en amont du terrain et lors de mes séjours sur le terrain je tiens aussi à remercier, au centre EFEO de Siem Reap, M. Éric Bourdonneau, M. Brice Vincent, M. Dominique Soutif et M. Ma Vonita ; au centre EFEO de Pondichéry, M. Dominic Goodall, M. S.A.S. Sarma, M. N. Ramaswamy dit « Babu » et Mme Preratna Patel ; et, à Paris, Mme Évelise Bruneau. Au CASE, je remercie tout particulièrement Mme Vanina Bouté, Mme Catherine Scheer et les membres de l'*Atelier des doctorants du CASE*. Je remercie Mme Isabelle Poujol, responsable de la photothèque de l'EFEO, et le personnel de la bibliothèque de la Maison de l'Asie – en particulier Mme Magali Morel, responsable du fonds Asie du Sud-Est. Aux éditions de l'EFEO, je remercie chaleureusement M. Martin Nogueira

Ramos et M. Emmanuel Siron. Pour tous les services rendus, je tiens aussi à remercier M. Rosebert Vere, *dvārapāla* bienveillant de la Maison de l'Asie.

À Mme Marie Aberdam, ma complice de l'*Atelier des Jeunes Chercheurs sur le Cambodge*, j'exprime mon infinie reconnaissance pour ses conseils toujours avisés, ses relectures éclairées et son précieux soutien. Pour nos ininterrompues « conversations iconographiques » et ses relectures attentives, je veux dire à M. Johan Levillain toute ma reconnaissance et toute mon amitié. Pour les précieux échanges que nous avons eus autour de nos thèses au cours des dernières années, je remercie Mme Nora Bourquin et Mme Clémence Le Meur. J'adresse pareillement tous mes remerciements à Mme Lim Kannitha ; à M. Tauch Atakama, qui m'a si souvent accompagnée à Banteay Samrae et ailleurs ; à Mme Chloé Chollet, Mme Salomé Pichon, Mme Gabrielle Abbe, M. Heng Oudom, ainsi qu'à l'ensemble des membres de l'*Atelier des Jeunes Chercheurs sur le Cambodge*. Je remercie également Mme Armelle Darche, patiente relectrice de quelques-uns des chapitres qui suivent.

Sur un registre plus personnel, je souhaite exprimer à mes parents toute ma gratitude pour leur soutien et leur confiance ; sans leur support, cette thèse n'aurait pu aboutir. Je veux aussi dire – mille fois – merci à Marion, qui en a partagé chaque étape ; merci à Nora, Margaux, Violaine, Clémence, Rose-Aimée, Eurydice, Marie, Coline, Jean, Juliette et Apolline ; et, enfin, aux arcs-en-ciel après l'orage.

Abréviations et sigles

AA : Arts asiatiques

AAK : Art et archéologie khmers

AEFEK : Association d'échange et de formation pour les études khmères

ANM : Angkor National Museum, Siem Reap

*Autorité Nationale APSARA : Autorité pour la protection du site et l'aménagement de la région
d'Angkor*

BCAI : Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine

BEFEO : Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient

BhP : Bhāgavata Purāṇa

BSEI : Bulletin de la Société des études indochinoises

CASE : Centre Asie du Sud-Est (UMR 8170 ; EHESS-CNRS-Inalco)

CEDORECK : Centre de documentation et de recherche sur la civilisation khmère

CIK : Corpus des inscriptions khmères

CNPT : Charuek nai Prathet Thai

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

CRAI : Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres

DCA : Dépôt de la Conservation d'Angkor, Siem Reap

DPLG : (architecte) diplômé par le gouvernement

EFEO : École française d'Extrême-Orient

EHESS : École des Hautes Études en Sciences Sociales

EPHE : École Pratique des Hautes Études

EURASEAA : European Association of Southeast Asian Archaeologists

*GAHOM : Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval, Centre de recherches
historiques (UMR 8558 ; EHESS-CNRS)*

HV : Harivaṃśa

IC : Inscriptions du Cambodge (cf. CÆDÈS, George, 1937-1966)

ISCC : Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge (cf. BERGAIGNE, Abel et BARTH, Auguste, 1893)

JA : Journal asiatique

JAOS : Journal of the American Oriental Society

JIABS : Journal of the International Association of Buddhist Studies

K. J. : *kamrateṇ jagat*

K. K. A. : *kanloṇ kamrateṇ aṇ*

KALC : Khmer Archaeology LiDAR Consortium (2012)

KS : Kāraṇḍavyūha Sūtra

Mbh : Mahābhārata

MNAAG : Musée national des arts asiatiques-Guimet, Paris

MNC : Musée national du Cambodge, Phnom Penh

MVS : Mahāvairocana Sūtra

PNAS : Proceedings of the National Academy of Sciences

PUF : Presses universitaires de France

PUPS : Presses de l'université Paris-Sorbonne

RAA : *Revue des arts asiatiques*

RMN : Réunion des musées nationaux

Rmy : Rāmāyaṇa

RS : Recueil des inscriptions du Siam (cf. CÆDÈS, George, 1929)

SDPS : Sarvadurgatipariśodhana Tantra

SOAS : School of Oriental and African Studies

STTS : Sarvatathāgatatattvasaṃgraha (Tattvasaṃgraha Tantra)

VK : Vacanānukram khmaer

V. K. A. : *vraḥ kamrateṇ aṇ*

Conventions

Conventions linguistiques

Sauf citations, la translittération du sanskrit (sk.) se réfère aux conventions adoptées par le projet ERC-Dharma² ; la translittération du khmer (kh.) suit celle développée par Saveros Pou (Lewitz)³. S'agissant des noms propres, des noms de temples en particulier, nous faisons cependant le choix de conserver l'orthographe le plus courant dans les usages historiographiques. La translittération du cām est indiquée par l'abréviation c. Lorsque convoqué, le sens littéral d'un mot est indiqué entre parenthèses et précédé de l'abréviation « litt. ».

Normes bibliographiques en usage dans les notes de bas de page

Les références bibliographiques sont indiquées en notes de bas de page, au format long en première occurrence et abrégé ensuite. Les expressions de récurrence pour les ouvrages (*op. cit.* [*opus citatum*]) ou les articles et chapitres d'ouvrage (art. cit. [article cité]) sont employées à la suite d'une référence abrégée au titre. *Ibid.* (*ibidem*) renvoie à l'ouvrage ou article cité dans la note immédiatement précédente. Les abréviations *id.* ou *ead.* (*idem*, *eadem*) identifient le même auteur pour une référence différente. Les titres des tapuscrits de thèses ou de mémoires, non publiés, sont mentionnés entre guillemets ; en seconde occurrence, ces travaux sont mentionnés par leur titre abrégé, entre guillemets, suivi de la mention *op. cit.* Les noms des auteurs sud-est asiatiques sont cités sans virgule entre le nom et le prénom.

Nous recourons aux abréviations d'usage pour les renvois (confer [cf.] ou voir [v.]), les exemples (*exempli gratia* [e.g.]), introduire une explication (*id est* [i.e.]) ou mentionner le ou les éditeurs (éd.), la direction d'ouvrage (dir.), une traduction (trad.), les volumes (vol.), tomes (t.), le numéro (n°), un ouvrage collectif (COLL.), la ou les pages (p., pp.) et les suivantes (*sqq.*), une note (n.), plusieurs auteurs (*et alii*).

² BALOGH, Dániel et GRIFFITHS, Arlo, *Dharma Transliteration Guide*, Release Version 3, 2020 [en ligne : halshs-02272407v3/document].

³ LEWITZ, (POU) Saveros, « Note sur la translittération du cambodgien », *BEFEO*, t. 55, 1969, pp. 163-169 et *ead.*, *Dictionnaire Vieux khmer-français-anglais*, Paris, CEDORECK, 1992, p. XI.

La référence à un site Internet est indiquée par la mention de son adresse électronique, suivie de la date de sa consultation. S'agissant des publications numériques, nous indiquons entre crochets la mention « en ligne » et l'identifiant invariant correspondant (le DOI ou « Digital Object Identifier »).

Exemple : BALOGH, Dániel et GRIFFITHS, Arlo, *Dharma Transliteration Guide*, Release Version 3, 2020 [en ligne : halshs-02272407v3/document].

La référence à une inscription indique : le numéro d'inventaire dans le CIK, la face s'il y a lieu, la stance (st.) ou la ligne (l.) ; la date en ère *śaka* [la date dans le calendrier grégorien] ; la référence de sa publication.

Exemple : K. 191, face A, st. XXIV ; 1032 *śaka* [1110/1111] ; IC VI, pp. 300-311.

Figures, annexes et catalogue

Nous notons **Figure** les illustrations appelées dans le texte (Volume 1) et fig. les renvois aux images provenant des publications que nous mentionnons. Les documents présentés en annexes (Volume 2) suivent l'ordre de leur appel dans le texte (**Annexes, I.1**) ; leur numérotation renvoie au chapitre correspondant (en chiffres romains) et à leur position dans le chapitre (en chiffres arabes). Nous notons **Cat.** les renvois aux images de Banteay Samrae présentées dans le catalogue (Volume 3). Lorsqu'aucune référence d'auteur n'est indiquée, les documents présentés (photographies, croquis, arbres généalogiques, tableaux) sont nôtres.

Table des illustrations

Figure 1 — Le site d'Angkor et le temple de Banteay Samrae	xiii
Figure 2 — La première génération des souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura » ..	55
Figure 3 — Les ascendants de Sūryavarman II	74
Figure 4 — Tribhuvanādityavarman, successeur de Sūryavarman II en lignée utérine cadette ..	89
Figure 5 — Les ascendants de Jayavarman VII.....	102
Figure 6 — Vue en plan du temple de Banteay Samrae (EFEO, Phnom Penh)	242
Figure 7 — Les étapes de la construction de Banteay Samrae d'après UCHIDA, Etsuo <i>et alii</i> , « Consideration on the construction process [...] », art. cit., pp. 931-933.....	265
Figure 8 — Les séquences stylistiques de Banteay Samrae et leur chronologie relative	294
Figure 9 — Le domaine de Banteay Samrae (d'après le relevé LiDAR ©KALC/2012 et le plan des enceintes I et II ©EFEO/Phnom Penh)	377
Figure 10 — À l'est d'Angkor : Banteay Samrae et les « temples d'étape » (d'après HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », <i>op. cit.</i> , fig. 8.22b)	402
Figure 11 — La représentativité du corpus des images de Banteay Samrae	407
Figure 12 — L'agencement des linteaux de la tour et du <i>maṇḍapa</i>	419
Figure 13 — L'agencement des linteaux orientaux du <i>maṇḍapa</i> et des linteaux du <i>gopura</i> I Est	420
Figure 14 — L'agencement des linteaux des <i>gopura</i> I Sud, I Ouest et I Nord.....	421
Figure 15 — La répartition des frontons bouddhiques dans l'espace du temple.....	471
Figure 16 — La répartition des frontons viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes dans l'espace du temple	471
Figure 17 — La répartition des images de Śiva sur les frontons du temple	472
Figure 18 — La répartition des images du <i>Rāmāyaṇa</i> dans l'espace du temple	473

Sommaire

Introduction générale.....	1
PREMIÈRE PARTIE – Angkor et la dynastie dite « de Mahīdharapura » : entre continuité et rupture, l'émergence d'une royauté bouddhique	39
Introduction.....	39
Chapitre I. « Mahīdharapura », une grande maison aristocratique sur le trône d'Angkor	45
Chapitre II. La capitale et le royaume au XII ^e siècle : une nouvelle territorialité	113
Chapitre III. L'instauration d'une royauté bouddhique. Quelques éléments pour l'appréhender	187
DEUXIÈME PARTIE – Banteay Samrae, une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman	237
Introduction.....	237
Chapitre IV. La datation de Banteay Samrae : un essai de chronologie relative.....	245
Chapitre V. Le dispositif cultuel et iconographique : Banteay Samrae, une fondation bouddhique ésotérique	301
Chapitre VI. Le lieu rituel : un « temple-monastère » à l'est d'Angkor.....	351
TROISIÈME PARTIE – D'un monde, l'autre. Sens et effets de l'iconographie de Banteay Samrae.....	405
Introduction.....	405
Chapitre VII. L'ornement des seuils : les images dans l'espace du temple.....	413
Chapitre VIII. Une dimension sotériologique ? L'hypothèse d'une fonction rituelle funéraire de Banteay Samrae	477
Conclusion.....	535
Bibliographie	547
Index des inscriptions	601
Table des matières.....	605

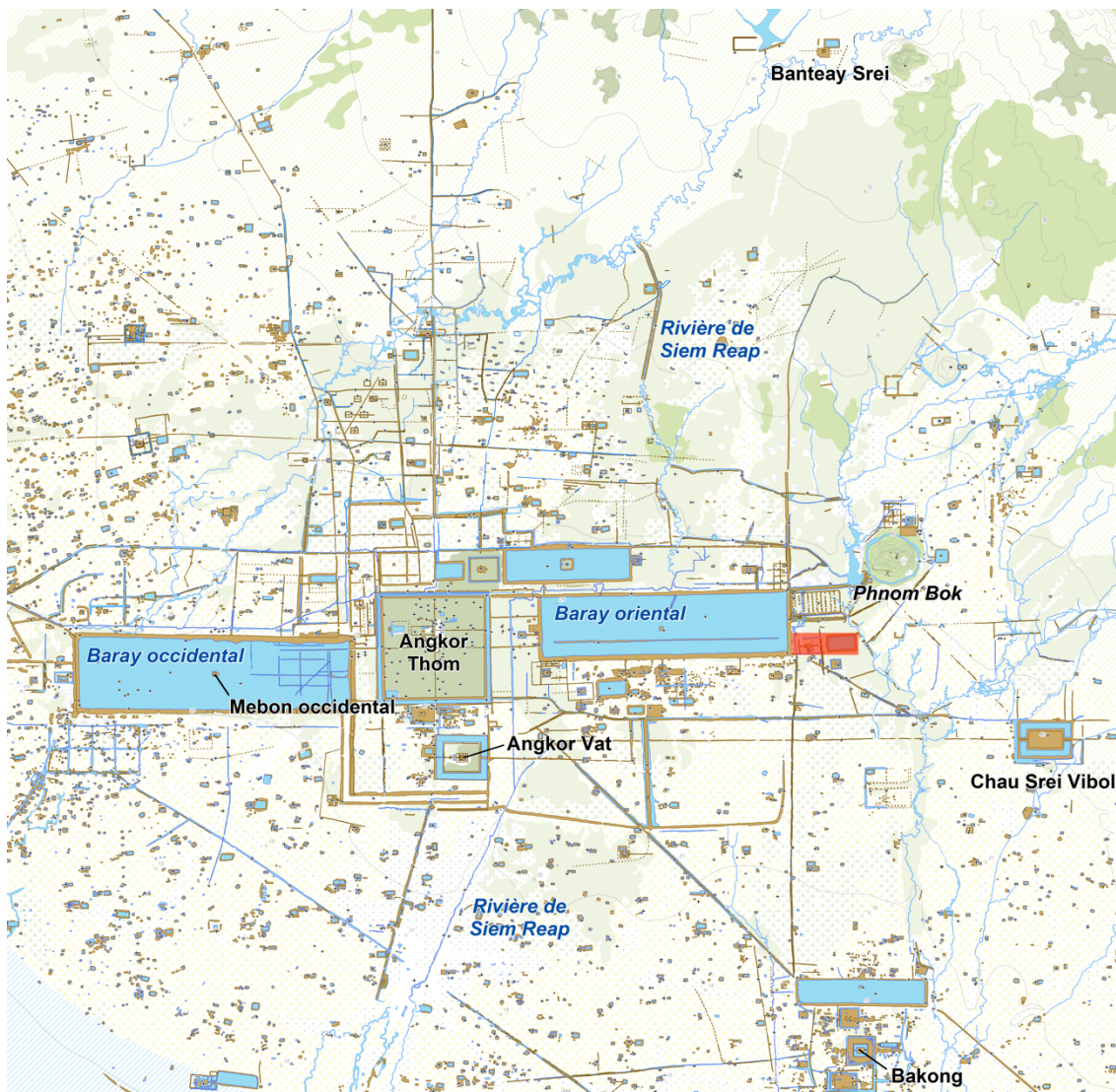


Figure 1 — Le site d'Angkor et le temple de Banteay Samrae

Carte archéologique du Grand Angkor (détail), d'après POTTIER, Christophe, « Carte archéologique de la région d'Angkor – zone sud », thèse de doctorat en Art et archéologie, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 1999 et EVANS, Damian, « Putting Angkor on the Map: a New Survey of a Khmer 'Hydraulic City' in Historical and Theoretical Context », thèse de doctorat en archéologie, Sydney, université de Sydney, 2007 ; EFEO, Greater Angkor Project. Données topographiques de l'agence de coopération internationale japonaise (JICA). Projection UTM fuseau 48 Nord. Ellipsoïde WGS84. L'encadré rouge signale Banteay Samrae.

Introduction générale

L'érection d'un monument en un lieu n'est jamais le fruit d'un hasard. L'axiome semble d'autant plus vrai dans les sociétés anciennes du monde indianisé où il existe un ensemble de descriptions classificatoires (données par leurs auteurs comme prescriptions normatives), consignées dans une vaste littérature d'expression sanskrite spécifique à la construction et qui règle – à tout le moins théoriquement – l'ordonnancement du bâti en général et des édifices religieux en particulier. Le choix d'un site, des matériaux employés, l'organisation spatiale du sanctuaire et des bâtiments annexes, leur orientation, la forme des élévations, la hauteur des statues de culte ou l'iconographie du décor sculpté comptent ainsi parmi les nombreuses thématiques abordées dans ces traités techniques sur l'architecture et son décor, rédigés en Inde et génériquement désignés comme les *śilpaśāstra* (« traités sur l'artisanat ») ou *vāstuśāstra* (« traités sur l'habitat »)⁴. Ces textes semblent postérieurs aux monuments qu'ils décrivent : autrement dit, ils en dressent une typologie davantage qu'ils n'en constituent le modèle⁵. Ils témoignent néanmoins d'une manière spécifique de concevoir l'activité de construction, qui participe de l'acte rituel en tant que tel. Construire ou faire construire un temple⁶, c'est – déjà – rendre un culte aux dieux.

⁴ V. KRAMRISCH, Stella, *The Hindu Temple*, New Delhi, Motilal Banarsidass, (1946) 1976, vol. I ; DAGENS, Bruno, « Introduction », [in] *Mayamata. Traité sanskrit d'architecture*, vol. 1 : Ch. I à XXV, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 1970, pp. 1-28 ; DAGENS, Bruno, BARAZER BILLORET, Marie-Luce et LEFÈVRE, Vincent (éd.), *Traités, temples et images du monde indien. Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 37-45 et 210-213.

⁵ Les correspondances entre normes écrites et vestiges architecturaux ont fait l'objet de nombreux débats et commentaires parmi lesquels on renverra notamment aux travaux suivants : MEISTER, Michael W., « Maṇḍala and practice in Nāgara architecture in North India », *JAOS*, vol. 99 (2), 1979, pp. 204-219 ; *id.*, « Symbology and architectural practice in India », [in] LYLE, Emily (éd.), *Sacred architecture in the traditions of India, China, Judaism, and Islam*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1992, pp. 5-24 ; DAGENS, Bruno, « Les monuments indiens, théorie et réalité – du texte au monument bâti et illustré », [in] *Traités [...], op. cit.*, pp. 37-78. Sur la place de la littérature normative en Inde, v. aussi BARAZER BILLORET, Marie-Luce et FEZAS, Jean (éd.), *La norme et son application dans le monde indien*, Paris, EFEO, 2000, *passim*.

⁶ Nous utilisons le mot temple pour désigner le monument, c'est-à-dire l'espace constitué par le sanctuaire et ses développements (les structures annexes et les enceintes) ; nous entendons par sanctuaire l'édifice en tant que résidence du dieu (sk. *devālaya*) et, dans un sens plus strict, la *cella* de la tour centrale (sk. *garbhagrha*).

Quoiqu'aucun de ces textes ne soit nommément mentionné dans le corpus des inscriptions du Cambodge, les normes et les modèles indiens ont influencé le bâti de la région : le fait est connu et commenté⁷. Au-delà de cette influence, les temples du Cambodge ancien ont pu même parfois paraître « [...] comme plus 'indiens' que les temples de l'Inde »⁸, c'est-à-dire plus proches, par certains aspects, de l'idéal énoncé par les textes. Ainsi, l'invention du temple-montagne, la compréhension des *gopura* comme des « chapelles » (certains d'entre eux du moins) ou la rigueur géométrique des ordonnancements architecturaux ont été beaucoup interprétés comme une traduction presque exacte des normes livresques indiennes.

Ces normes font du temple une référence « [...] to the square altar of Vedic ritual and to the square of the created universe »⁹. Dans cette perspective, chaque sanctuaire peut être interprété comme une représentation de l'univers en réduction, dans laquelle se manifeste la divinité¹⁰. La tour centrale est un *axis mundi*, les enceintes sont des montagnes et les douves, des océans. L'architecture relaie la cosmologie ; le temple et ses développements dessinent un *maṇḍala*, une image de l'univers tel que régi par les dieux¹¹. L'harmonie géométrique rigoureuse de l'architecture mondaine concorde alors avec les équilibres cosmiques (supramondains)¹², « [...] the temple remaining both a source and model of the ordered world »¹³.

⁷ Sur ces influences, v. MARCHAL, Henri, *L'architecture comparée dans l'Inde et l'Extrême-Orient*, Paris, Éd. d'art et d'histoire, 1944 ; PARMENTIER, Henri, *L'art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient*, Paris, G. van Oest, 1948 ; DUMARÇAY, Jacques, *L'architecture et ses modèles en Asie du Sud-Est*, Paris, Librairie Oriens, 1998, pp. 21-39.

⁸ DAGENS, Bruno, « Le temple indien en Asie du Sud-Est – Archéologie d'une forme », [in] *Traités [...]*, *op. cit.*, p. 205.

⁹ MEISTER, Michael W., « Geometry and measure in Indian temple plans: rectangular temples », *Artibus Asiae*, vol. 44 (4), 1983, p. 266.

¹⁰ KRAMRISCH, Stella, *The Hindu Temple*, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ V. KRAMRISCH, Stella, *ibid.*, p. 35 ; CÈDÈS, George, *Pour mieux comprendre Angkor : cultes personnels et culte royal, monuments funéraires, symbolisme architectural, les grands souverains d'Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, 1947, pp. 86-87 ; MEISTER, Michael W., « Maṇḍala and practice [...] », *art. cit.*, *passim* ; SAHAI, Sachchidanand, *The Hindu Temples in Southeast Asia: Their Role in Social, Economic and Political Formations*, New Delhi, Aryan Books International, 2012, pp. 29-30.

¹² CÈDÈS, George, *Pour mieux comprendre [...]*, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹³ MEISTER, Michael W., « Seeds and Mountains: the Cosmogony of Temples in South Asia », [in] RAGAVAN, Deena (éd.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, p. 135.

Cependant, bien qu'inspirée par les normes indiennes et cousine des solutions architecturales développées en Asie du Sud, la construction khmère fait montre de formes « [...] originales, renouvelées, repensées, recrées en quelque sorte »¹⁴. En ce sens, les temples du Cambodge ancien sont l'expression locale et singulière de principes à la fois largement partagés et constamment réinterprétés au sein d'un vaste espace culturel indianisé. Ces réinterprétations – les écarts aux normes livresques, qui sont ici autant d'écarts avec l'Inde – résultent de pratiques, elles-mêmes multiformes et changeantes, inscrites dans un espace et une temporalité qui leur sont propres. Par-delà l'idéal, le modèle ou la norme, le temple forme ainsi un dispositif efficient qui manifeste visuellement, et localement¹⁵, la manière dont les hommes d'une société donnée, d'un lieu et d'un temps particuliers, ont pensé, organisé, mis en espace et en images la relation spécifique qu'ils établissaient avec le divin. Le temple n'est pas, il faut y insister, un lieu à part de la vie sociale¹⁶ et le caractère *localisé* des édifices religieux apparaît à cet égard comme un facteur du renouvellement des formes, ou de l'écart au modèle.

Si, à un premier niveau d'analyse, les choix opérés pour la construction et le décor s'accordent avec le symbolisme cosmologique manifesté par l'ordonnancement des temples, il faut souligner que ce symbolisme procède d'une vision magico-religieuse qui établit une corrélation entre microcosme et macrocosme, c'est-à-dire entre une perception particulière du local, du monde ici-bas, et une certaine idée de l'universel. Il en ressort que « [...] la signification du temple répond à la lecture d'un tout mais ne se livre et s'incarne que dans des solutions singulières »¹⁷. Tout en s'accordant donc avec les principes généraux que l'on a rappelés, chaque temple témoigne d'une vision spécifique de ce que doit être « the ordered world »¹⁸. Chaque temple, dans son individualité, avec ses spécificités, les singularités du culte et des rituels qu'il abrite, en son temps et en son

¹⁴ DAGENS, Bruno, « Le temple indien [...] », art. cit., p. 205.

¹⁵ Sur cette idée, v. REINICHE, Marie-Louise, « A. Introduction. Des dieux et des temples », [in] *Tiruvannāmalai. Un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde. 4 : La configuration sociologique du temple hindou*, Paris, EFEO, 1989, pp. 3-42.

¹⁶ GALEY, Jean-Claude (éd.), *L'espace du temple (II) : les sanctuaires dans le royaume*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1986, p. 20.

¹⁷ *Id.*, *L'espace du temple (I) : espaces, itinéraires, médiations*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1985, p. 17.

¹⁸ MEISTER, Michael W., « Seeds [...] », art. cit., p. 135.

lieu, concourt à l'équilibre global de ce monde ordonné dont le roi – au Cambodge tout particulièrement – est le garant.

Autrement dit, la singularité des formes procède de l'articulation entre, d'une part, la représentation symbolique et religieuse de l'architecture comme du décor et, d'autre part, la dimension locale et monumentale des pratiques cultuelles. L'étude de l'interpénétration de l'une et de l'autre, comme leurs évolutions dans l'espace et dans le temps, forment alors le matériau d'une histoire culturelle du temple. C'est à contribuer à l'écriture d'une telle histoire culturelle que nous souhaitons travailler – autant que faire se peut à la mesure de ce que les sources et le cadre de la thèse permettent –, en nous intéressant au temple de Banteay Samrae et à ses images, dont l'hybridité continue d'interroger.

1. Un phénomène original d'hybridité iconographique et des questions sans réponse

Le temple de Banteay Samrae (IK 541 ; MH 398¹⁹) se trouve sur le territoire actuel du village de Preah Dak, sur la commune de Nokor Thom, dans le district et la province de Siem Reap, au Cambodge. L'on accède aujourd'hui au monument par sa face nord depuis la route 810, qui relie Angkor à la route nationale RN 66. Restauré dans les années 1930-1940 sous l'égide des architectes de l'EFEO, puis inscrit en 1992 sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, Banteay Samrae compte actuellement parmi les monuments de la zone 1 du Parc Archéologique d'Angkor telle que définie par les Nations unies et l'Autorité Nationale APSARA. Grâce à la restauration et la protection dont il a fait l'objet, Banteay Samrae constitue l'un des témoins les mieux conservés d'un phénomène d'hybridité iconographique caractéristique du XII^e siècle angkorien.

¹⁹ Sur les numéros d'inventaire attribués aux monuments khmers et les différentes classifications établies, v. BRUGUIER, Bruno, *Bibliographie du Cambodge ancien, Vol. II : Tables et index*, Paris, EFEO, 1998-1999, pp. 11-50 et la Carte Interactive des Sites Archéologiques Khmers (<https://cisark.mcfa.gov.kh/> ; dernière consultation en date du 7 avril 2022).

À cette époque, alors que le royaume d'Angkor se trouve sous la domination nouvelle de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (1080/1081-*ca.* 1220) et connaît de profonds bouleversements politiques, territoriaux et religieux, on observe, dans le décor des temples, un renouvellement des pratiques iconographiques. Ce dernier passe en particulier par l'apparition, dans les reliefs sculptés, d'une iconographie narrative bouddhique, inexistante dans les images khmères auparavant. Lorsqu'elles sont mobilisées, ces images participent d'agencements iconographiques hybrides qui mêlent, dans des ensembles contemporains, des sujets issus des sources scripturaires brahmaniques d'une part et, d'autre part, des thèmes proprement bouddhiques. Ce phénomène apparaît sous le règne de Jayavarman VI (1080/1081-1106/1107), à Phimai²⁰, et se développe tout au long du XII^e siècle – à Banteay Samrae en particulier – avant de devenir récurrent dans le décor des temples datés du règne de Jayavarman VII (1182/1183-*ca.* 1220). Il constitue l'une des grandes innovations de cette période de l'histoire ancienne du Cambodge.

Si cette coexistence d'images issues de traditions religieuses différentes n'a pas laissé de poser question, force est pourtant de constater qu'elle n'a pas bénéficié d'études approfondies. Bien que régulièrement signalée dans l'historiographie, elle n'est vraiment questionnée que dans trois articles, dont deux traitent exclusivement de l'iconographie hybride du temple de Phimai²¹ ; elle demeure du reste assez mal documentée²².

²⁰ Le temple de Phimai forme ainsi le « [...] point de départ de ce mélange des thèmes bouddhiques et non bouddhiques qui culmine à l'époque de Jayavarman VII » et fait figure, pour B. Dagens, de « monument charnière » (DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie de Phimai », [in] *La Thaïlande des débuts de son histoire au XV^e siècle : premier symposium franco-thaï [18-20 juillet 1988]*, Bangkok, université Silpakorn, 1988, pp. 17-18, 26).

²¹ DAGENS, Bruno, *ibid.* ; CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism at Prasat Phimai », *Paper to be presented at Archaeological Conference, SPAFA/Burapha University, Thaïlande, 7-10 mai 2013*, 2013 ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography in Brahmanical Temples of Angkor », [in] KLOKKE, Marijke J. et DEGROOT, Véronique (éd.), *Materializing Southeast Asia's Past: Selected Papers from the 12th International Conference of the EURASEAA*, Vol. 2, Singapour, NUS Press, 2013, pp. 56-81. Nous reviendrons en détails plus loin sur les analyses proposées par ces trois auteurs.

²² En l'état actuel, les fonds d'archives ne permettent pas d'appréhender de façon exhaustive l'iconographie de ces temples ; la localisation des images dans les monuments n'est pas toujours renseignée (elle s'avère même parfois erronée). Les missions de terrain que nous avons effectuées dans le cadre de la présente thèse (entre 2016 et 2020) ont alors visé la constitution d'une documentation photographique complète (du moins la plus complète possible) des temples présentant un décor hybride, avec une attention toute particulière portée à celui de Banteay Samrae (dont on trouvera les images documentées dans le Volume 3).

L'étude et la compréhension historique de ce phénomène iconographique ont achoppé sur plusieurs écueils. Parmi ceux-ci, outre la relative jeunesse des études khmères et le nombre somme toute assez restreint de chercheurs impliqués, l'identification et l'entendement des thèmes iconographiques représentés (et, au-delà, la manière dont ont été approchées et documentées les images des temples khmers de façon générale) ne sont, d'abord, pas sans faire difficulté, nous allons y revenir. La datation comme la compréhension des monuments témoins de ce phénomène, et, plus largement, la connaissance événementielle du XII^e siècle (en amont du règne de Jayavarman VII), posent à leur tour toute une série de problèmes que nous allons examiner en détail. La compréhension de ces ensembles d'images convoque en outre des questions d'histoire religieuse et se heurte alors à l'état des connaissances sur le bouddhisme angkorien et de son rapport au brahmanisme, beaucoup interprété par le recours aux notions de « tolérance religieuse » et de « syncrétisme ».

1.1. La notion de syncrétisme

Le caractère hybride de plusieurs des ensembles iconographiques des temples du XII^e siècle est en effet régulièrement évoqué comme l'une des manifestations d'un « syncrétisme » religieux (ici entre brahmanisme et bouddhisme)²³, donné comme caractéristique fondamentale des religions de l'ancien Cambodge²⁴. Si, pour le XII^e siècle et le règne de Jayavarman VII surtout, ce « syncrétisme » a pu même être interprété comme un « instrument de realpolitik »²⁵, il est – notamment lorsqu'il est question des

²³ « Phimai itself is of course heavily syncretic, with Hindu themes dominating the outer decoration of the main sanctuary and Buddhist icons the inner » (SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon of the Bâyon of Angkor: an historical and art historical reconstruction of the Bâyon temple and its religious and political roots », thèse de doctorat en philosophie, Londres, SOAS, University of London, 2006, p. 58).

²⁴ FINOT, Louis, « Inscriptions d'Ankor », *BEFEO*, t. 25, 1925, p. 291 ; BRIGGS, Lawrence P., « The syncretism of religions in Southeast Asia, particularly in the khmer empire », *JAOS*, vol. 71 (4), 1951, pp. 230-249 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, EFEO, 1961, pp. 151, 168.

²⁵ « [Jayavarman VII's] move to assert his own creed as supreme over the Śaivism of the Brahmanical aristocracy entailed a blend of conviction, contingency and adventurism. He inherited a mix of religious traditions and sought a balance of power among them that gave him ultimate control. Syncretism should be

images – le plus souvent associé à quelque « esprit de tolérance religieuse »²⁶. On rencontre ainsi l'idée (d'ailleurs assez peu éloignée d'une lecture au prisme de la *realpolitik*) que « because of connections between religion and royal power, the Khmers accepted the coexistence of various beliefs and religions »²⁷ et que le « syncrétisme » des ensembles iconographiques hybrides découlerait de cette acceptation pacifique.

Parce qu'ils combinent entre elles des images issues de traditions religieuses différentes, ces ensembles iconographiques revêtent assurément un caractère syncrétique. Il faut toutefois rappeler combien l'usage du terme peut faire difficulté²⁸. Les historiens des religions y ont d'ailleurs insisté, le choix de recourir à la notion de syncrétisme peut s'avérer problématique au sens où :

« [...] si les mots syncrétisme, syncrétique et syncrétiste semblent aujourd'hui, dans l'étude scientifique des religions, moins encombrés qu'autrefois de jugements de valeur, ils y sont utilisés avec une profusion et une confusion telles que leur signification en devient atypique et quasiment inopérante. Le concept s'est progressivement vidé de sa substance. On tend en effet à désigner ainsi toute espèce de rapprochement s'opérant entre religions, voire entre composantes d'une même religion, quels qu'en soient le processus, la nature, l'ampleur, la portée, les résultats. Mais à ce compte, pourrait-on trouver une seule figure divine, un seul culte, un seul mythe qui ne soit pas le résultat de quelque syncrétisme ? »²⁹

seen in this context as an instrument of *realpolitik* rather than any spirit of ecumenism » (SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », *op. cit.*, pp. 40-41).

²⁶ Cet esprit de tolérance est notamment convoqué par M. Glaize dans sa présentation de l'iconographie de Banteay Samrae (GLAIZE, Maurice, « Bantéay Samrè 'La citadelle des Samrès' », *Les monuments du groupe d'Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, [1944] 1963, p. 243). La répartition des thèmes iconographiques dans l'espace du temple ne fait alors l'objet d'aucun questionnement.

²⁷ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., pp. 57 (évoquant aussi un non-sectarisme des rois khmers).

²⁸ Dans sa thèse (consacrée à la question du syncrétisme religieux dans le Cambodge ancien à travers l'étude de l'épigraphie), J. Estève fait ainsi le constat que les usages historiographiques de la notion de syncrétisme dans le champ des études khmères s'abstiennent de véritables définitions, voire de démonstration (ESTÈVE, Julia, « Étude critique des phénomènes de syncrétisme religieux dans le Cambodge angkorien », thèse de doctorat en sciences religieuses, Paris, EPHE, 2009, p. 13 et Chapitre I, *passim*). Elle estime cependant difficile d'abandonner le recours au concept de syncrétisme pour l'étude des religions orientales (*ibid.*, pp. 74-79, 193-222).

²⁹ MOTTE, André et PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, « Du 'bon usage' de la notion de syncrétisme », *Kernos*, vol. 7, 1994, p. 17.

Bien que la notion de syncrétisme appliquée aux ensembles iconographiques hybrides permette de signifier le rapprochement manifeste entre thèmes hindous³⁰ et sujets bouddhiques, elle ne suffit pas à l'expliquer. D'ailleurs, en dépit de l'étiquette « syncrétique » qui lui a été appliquée dès les années 1950³¹, le phénomène d'hybridité iconographique qui surgit dans le décor de certains temples khmers au XII^e siècle est demeuré empreint de « questions sans réponse »³².

1.2. Peu d'études et des questions

Dans l'article qu'il consacre à l'iconographie du temple de Phimai, B. Dagens – qui évite de recourir à la notion de « syncrétisme » – souligne que, si l'originalité est ici de voir apparaître des images narratives bouddhiques (inexistantes dans l'iconographie khmère avant le XII^e siècle, il faut y insister), « le principe même de la combinaison des thèmes d'obédiences différentes est moins surprenant qu'il n'y paraît dans un monde indianisé »³³. La remarque ainsi formulée, quoiqu'elle porte une part d'explication, ramène cependant tout entières les spécificités khmères de cette hybridation iconographique à une interprétation générale qui, comme telle, peine à nous renseigner sur le cas cambodgien et sur le XII^e siècle en particulier. Si le « pourquoi » de ces ensembles iconographiques hybrides reste, dit-il, à expliquer, B. Dagens propose toutefois quelques éléments pour commencer de l'éclairer.

Il établit que le dispositif semble d'abord, à Phimai, fonctionner selon un schéma enveloppant (les thèmes bouddhiques y étant exclusivement concentrés sur les quatre linteaux surmontant les accès à la *cella*, et les images brahmaniques, beaucoup plus

³⁰ Dans le champ des études khmères, brahmanisme et hindouisme apparaissent employés comme de presque synonymes désignant les pratiques śivaïtes et viṣṇuïtes introduites au Cambodge par l'intermédiaire de brahmanes indiens (le premier d'entre eux étant le mythique Kauṇḍinya, époux de la *nāgī* Somā).

³¹ K. Bhattacharya, qui penche en faveur d'une destination śivaïte de Banteay Samrae (on y reviendra) évoque le décor du temple – avec ses images śivaïtes, viṣṇuïtes et bouddhiques – comme le témoin d'un « remarquable syncrétisme religieux » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie de Banteay Samrè », *AA*, t. 2 [4], 1955, p. 307).

³² DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie de Phimai », art. cit., p. 27.

³³ *Ibid.*, p. 28.

nombreuses, sur les frontons et linteaux extérieurs de la tour, du *maṇḍapa* et des *gopura*). Ensuite, au cours du siècle, le dispositif évoluerait progressivement vers les schémas prévalents dans les monuments du style du Bayon (où des images bouddhiques se rencontrent même sur les frontons des *gopura* les plus extérieurs des monuments). L'argument de B. Dagens se fonde sur une rapide évocation de l'iconographie de certains grands temples du XII^e siècle et, singulièrement, de la série des sanctuaires désignés comme « temples d'étape »³⁴ (sur lesquels nous allons revenir en détail [cf. Chapitres II, V et VI]), dont il pressent une destination bouddhique. Si les thèmes brahmaniques représentés dans ces monuments demeurent, nous dit-il, plus nombreux que les images bouddhiques, des scènes de *Jātaka* – inexistantes à Phimai – font alors une apparition remarquée³⁵. Des observations qu'il formule, B. Dagens signale que « l'interprétation de ces constatations n'est pas facile et [qu'] elle débouche surtout sur des questions »³⁶. Il suggère que les obstacles à la compréhension de l'iconographie mobilisée – en particulier le caractère tantrique des images bouddhiques de Phimai – procèdent essentiellement d'un manque d'études consacrées au bouddhisme dans le Cambodge ancien, spécialement pour toute la période qui précède le règne de Jayavarman VII³⁷. Un progrès de la connaissance en ce domaine, suggère-t-il alors, permettrait de mieux comprendre à la fois les images bouddhiques mobilisées et leur manifestation dans des ensembles iconographiques hybrides.

Après l'article de B. Dagens, le sujet de l'hybridité du décor des temples du XII^e siècle ne reparaît dans l'historiographie qu'en 2013, soit vingt-cinq ans plus tard³⁸. Un

³⁴ L'auteur ne mentionne pas l'iconographie d'un temple en particulier mais propose quelques considérations générales sur les dispositifs iconographiques de Beng Mealea, de Preah Palilay, du Preah Khan de Kompong Svay et, donc, des « temples d'étape » en citant le Prasat Chrei, Banteay Ampil, Prasat Pram et Prasat (Trapeang) Chambok (*ibid.*, pp. 26-27).

³⁵ *Ibid.*, pp. 26-27. Ce sont là les toutes premières représentations khmères de *Jātaka*.

³⁶ *Ibid.*, p. 27 (dans un paragraphe de conclusion intitulé « Questions sans réponse »).

³⁷ « Ces réponses qui nous manquent, où faudra-t-il les chercher ? Sans doute, pour une bonne part, dans l'histoire du bouddhisme du monde khmer ancien » annonce-t-il (*ibid.*, p. 28).

³⁸ La documentation et l'étude des ensembles iconographiques des temples khmers est obérée par la guerre entre les années 1970 et le début des années 1990, soit deux décennies pendant lesquelles les sites sont inaccessibles aux chercheurs. B. Dagens étudie Phimai (en Thaïlande) dans les années 1980 alors que les frontières du Cambodge sont fermées ; et si l'iconographie khmère redevient un sujet d'étude à partir du début des années 1990 et de la réouverture du pays (nous pensons notamment aux travaux de E. Mannika, Ch. Hawixbrock ou S. Alvares) ainsi que dans les années 2000-2010 (v. par exemple les travaux [aux approches différentes] d'É. Bourdonneau, V. Roveda ou encore P. Sharrock), il faut donc attendre cette

papier présenté alors par N. Chutiwongs lors de la toute première conférence SEAMEO-SPAFA³⁹ reprend et discute les identifications iconographiques proposées par B. Dagens pour les linteaux de Phimai en regard des travaux publiés entre-temps par H. Woodward sur le bouddhisme tantrique dans le Cambodge ancien⁴⁰. Si ces avancées de la connaissance en matière d'histoire religieuse font dire à N. Chutiwongs que l'iconographie apparue à Phimai pourrait attester de la place prise par le bouddhisme au XII^e siècle, il en conclue qu'elle illustre surtout « [...] the current spirit of the time of high religious tolerance and amalgamation of religious beliefs »⁴¹. Autrement dit, le phénomène – qui demeure peu, voire pas, questionné sur le plan historique – apparaît une fois encore tout entier ramené à l'idée d'une tolérance religieuse, envisagée comme caractéristique fondamentale des religions angkoriennes (en tout temps et en tous lieux).

La même année, un article de V. Roveda questionne le phénomène en dehors du seul temple de Phimai et souligne que l'affiliation religieuse comme la datation précise (entendre par-là le rattachement à un règne particulier) des temples fondés au cours du XII^e siècle dont l'iconographie est hybride demeure une inconnue importante. En effet, à l'exception de Phimai, qui a livré des inscriptions⁴², les monuments antérieurs au règne de Jayavarman VII présentant un décor hybride sont anépigraphes. Ils apparaissent alors, selon les auteurs, considérés tour à tour comme des fondations bouddhiques, brahmaniques ou comme des monuments dont la destination religieuse a pu changer en cours de fréquentation⁴³. Tout en soulignant que ses interrogations – visant à déterminer l'obédience bouddhique ou brahmanique des temples – pourraient ne pas être « [...] so relevant within the context of Khmer syncretism »⁴⁴, V. Roveda propose de considérer la

année 2013 pour que le sujet spécifique de l'hybridité du décor des temples du XII^e siècle reparaisse dans l'historiographie (CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit. ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit.).

³⁹ Southeast Asian Ministers of Education Organization-SEAMEO Project in Archaeology and Fine Arts (<https://www.seameo-spafa.org/> ; dernière consultation en date du 12 juin 2022).

⁴⁰ Sur le détail de ces travaux cf. Chapitre III.

⁴¹ CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit., p. 23.

⁴² Ces inscriptions ont permis de déterminer une datation du temple des règnes de Jayavarman VI et Dharaṇindravarman I^{er} et son orientation religieuse bouddhiste (CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. — L'épigraphie du temple de Phimai », *BEFEO*, t. 24, 1924, p. 346).

⁴³ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., pp. 57 et *passim*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

localisation centrale des images bouddhiques dans ces monuments comme un argument en faveur d'une « [...] Buddhist affiliation of these temples, or part of them »⁴⁵. Il suggère aussi que le dispositif iconographique mis en œuvre à l'échelle du temple « [...] rather than indicating a 'syncretism' or the religious affiliation of the founder king, may indicate a hierarchical affirmation, the submission of a wide pantheon to the god who occupies the centre of the *cella*, whose identity is rarely known in Khmer temples »⁴⁶.

Mais, tandis qu'il développe plusieurs arguments allant dans le sens d'une compréhension de ces sanctuaires comme bouddhiques, V. Roveda semble conserver quelques réticences. Ses hésitations sont d'ailleurs illustrées par le choix de son titre (« Buddhist Iconography in Brahmanical Temples of Angkor » [nous soulignons]) qui se trouve en contradiction manifeste avec sa conclusion, qui suggère que l'on se trouve en présence de fondations bouddhistes (ou majoritairement bouddhistes). Ces hésitations nous apparaissent significatives tant la question de l'obédience de ces monuments se heurte aux difficultés posées par la compréhension événementielle du XII^e siècle (particulièrement en matière de successions royales) et celle de la place que les souverains de la dynastie dite « de Mahādhara-pura » accordent au bouddhisme. Si l'on admet que les monuments présentant un décor hybride pourraient avoir été des fondations bouddhiques, « which king(s) might have commissioned the making of a relevant number of Buddhist reliefs in these temples or was openly favouring Buddhism in the period between 1150 and 1181 CE [...] ? »⁴⁷ demande ainsi V. Roveda. Nous verrons que la découverte récente de deux inscriptions encore inédites permet de lui répondre sur ce point.

Hormis Phimai, les monuments témoins du développement d'une iconographie hybride en amont du règne de Jayavarman VII apparaissent singulièrement situés le long de la route orientale d'Angkor, soit dans une région souvent associée au père de Jayavarman VII, Dharaṇīndravarman II, et à une période (le troisième quart du XII^e siècle) longtemps perçue comme politiquement troublée. Une combinaison d'images hindoues et d'images bouddhiques est ainsi attestée dans le décor des temples de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 78.

Thommanon, Chau Say Tevoda, Banteay Samrae, Banteay Ampil, Beng Mealea, Prasat Chrei et au Preah Khan de Kompong Svay (une liste à laquelle il faut très vraisemblablement ajouter les Prasat Toap Chei II, Prasat Pram, Prasat Supheap Tbong et Prasat [Trapeang] Chambok, dont le très mauvais état de conservation ne permet cependant pas l'étude iconographique⁴⁸). Ainsi que le soulignait B. Dagens, outre Phimai, ce phénomène d'hybridité iconographique apparaît donc caractéristique du décor des désignés « temples d'étape » et des grandes fondations de Beng Mealea et du Preah Khan de Kompong Svay – deux fondations dont la compréhension n'est pas non plus sans faire difficulté.

L'analyse de l'hybridité iconographique de ces monuments doit alors, à nos yeux, aller de pair avec une interrogation portant sur le statut de ces fondations, leur relation entre elles et avec la capitale. Autrement dit, avant même d'envisager discuter du caractère « syncrétique » de ces ensembles iconographiques ou de conclure à la possibilité d'une hiérarchie des divinités et des mythes représentés, il convient de questionner le cadre culturel – en particulier cultuel et rituel – au sein duquel ces images sont engagées et dont elles sont partie prenante.

Les progrès effectués ces dernières années quant à la connaissance, d'une part, du bouddhisme des rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » et, d'autre part, des relations entre le bouddhisme et le śivaïsme sur le temps long peuvent alors, selon nous, permettre de poursuivre l'analyse de ce phénomène iconographique au prisme d'un questionnement d'histoire culturelle du Cambodge ancien, dont le champ commence tout juste à être investi.

⁴⁸ À l'exception du Prasat Supheap Tbong et du Prasat (Trapeang) Chambok – auxquels le mauvais état de la piste ne nous a pas permis d'accéder –, nous nous sommes rendue dans chacun de ces monuments entre 2016 et 2020. Phimai, Thommanon, Chau Say Tevoda, Banteay Samrae et Banteay Ampil ont été restaurés ; le Preah Khan de Kompong Svay, Beng Mealea et Prasat Chrei, non restaurés, sont suffisamment dégagés pour permettre la visite. Le Prasat Toap Chei II et le Prasat Pram sont complètement envahis par la végétation, ils se trouvent, de plus, dans une zone que l'on nous a signalée comme non totalement déminée (comm. pers. Christophe Pottier), ce qui a, de fait, limité nos prospections dans ces deux derniers sites.

2. Pour une approche historique des images khmères

La démarche d'écriture d'une histoire culturelle du Cambodge ancien puise aux développements de l'histoire culturelle dans l'espace académique français au cours des années 1980-1990⁴⁹. Ce courant historiographique est défini par R. Chartier comme une « histoire culturelle du social »⁵⁰ ; il s'affiche, chez P. Ory, comme « une histoire sociale des représentations »⁵¹. En tenant les représentations collectives comme « matrices de pratiques constructrices du monde social lui-même »⁵², l'objectif poursuivi est celui d'une « histoire sociale des usages et des interprétations, rapportés à leurs déterminations fondamentales et inscrits dans les pratiques spécifiques qui les produisent »⁵³. Prenant pour référence ces travaux de R. Chartier, É. Bourdonneau – co-encadrant de cette thèse – proposait, dans sa thèse de doctorat, d'écrire une histoire culturelle de l'indianisation et de la formation de l'État en Asie du Sud-Est⁵⁴ (ou, du moins, de « réunir les conditions pour être en mesure de le faire »⁵⁵). Il en retirait alors notamment l'idée « [...] qu'il ne saurait y avoir d'« origine » de l'État et qu'on ne peut rendre compte ni de sa construction ni de ce qui le fait perdurer sans examiner les pratiques et les « visions du monde » spécifiques aux sociétés étatiques étudiées et sur lesquelles opère le travail de (re-)présentation du pouvoir »⁵⁶.

⁴⁹ Pour un aperçu de la manière dont ce courant historiographique s'est structuré, v. POIRRIER, Philippe, « L'histoire culturelle en France. Une histoire sociale des représentations », [in] *L'histoire culturelle : un tournant mondial ?*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008, pp. 27-39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁵¹ ORY, Pascal, « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 16, 1987, pp. 67-82.

⁵² CHARTIER, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 44^e année, n° 6, 1989, p. 1513.

⁵³ *Ibid.*, p. 1511. L'auteur précise que sa démarche « [...] espère lever les faux débats engagés autour de la division, donnée comme universelle, entre l'objectivité des structures (qui serait le territoire de l'histoire la plus sûre, celle qui, maniant des documents massifs, sériels, quantifiables, reconstruit les sociétés telles qu'elles étaient véritablement) et la subjectivité des représentations (à laquelle s'attacherait une autre histoire, vouée aux discours et située à distance du réel) » (*ibid.*). Le but est, ce faisant, de « [...] reformuler la manière d'arrimer la compréhension des œuvres, des représentations et des pratiques aux divisions du monde social que, tout ensemble, elles signifient et construisent » (*ibid.*, p. 1518).

⁵⁴ BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État en Asie du Sud-Est : Retour sur trente ans d'historiographie. Matériaux pour l'étude du Cambodge ancien », thèse de doctorat en archéologie, Paris, université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2005, p. 8 et Partie C (pp. 342-497).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 498.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 461.

Interrogeant ce qu'ont pu être ces « visions du monde » – *i.e.* les représentations telles qu'elles sont vécues et construites par les sociétés⁵⁷ – les travaux d'É. Bourdonneau s'attardent en parallèle sur la nature des sources à disposition pour les étudier et la manière dont ces sources ont été appréhendées ; ils questionnent le statut de l'histoire du Cambodge ancien en tant que discipline académique⁵⁸. Ces problématiques ont, au cours des dernières années, largement nourri les discussions du séminaire-laboratoire que l'auteur anime avec G. Mikaelian (et auquel nous assistons depuis ses débuts, en 2013)⁵⁹. Prêtant attention aux conditions de production, d'usage et de réception des sources à disposition pour écrire l'histoire du Cambodge (de la période ancienne aux temps contemporains), l'espace de recherche ainsi investi oppose au « sentiment diffus qu'il y aurait des sources plus propices que d'autres à l'analyse historique »⁶⁰ l'idée selon laquelle « il n'y a pas en soi de sources qui se prêtent plus que d'autres à l'écriture de l'histoire – 'en soi', c'est-à-dire en dehors du questionnement mis en œuvre par l'historien »⁶¹. La proposition ouvre dès lors la voie à un renouvellement des problématiques à travers lesquelles on peut aborder nos sources, quelle que soit leur nature.

É. Bourdonneau a notamment expérimenté cette approche historienne dans les travaux qu'il mène sur Koh Ker, la royauté et le Devarāja, pour l'analyse desquels il propose d'envisager ensemble inscriptions, monuments et images. Ainsi, dit-il, « les exemples sont nombreux, où la juxtaposition des images divines au sein d'un temple ou, comme c'était peut-être le cas à Koh Ker, d'un même groupe de temples liés entre eux, ne se comprend pas sans considérer la nature des relations qui existent entre les auteurs

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 413, 464-469 et *passim*, se référant notamment à VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, (1971) 1978, p. 397.

⁵⁸ V. BOURDONNEAU, Éric, « Culturalisme et historiographie du Cambodge ancien : à propos de la hiérarchisation des sources de l'histoire khmère », *Moussons*, n° 7, 2004, pp. 39-70 ; *id.*, « L'histoire du Cambodge ancien existe-t-elle ? Monuments et documents de 'dix siècles inconnus' », *Péninsule*, vol. 65, 2012 (2), pp. 217-244.

⁵⁹ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « Langue, histoire et sources textuelles du Cambodge ancien et moderne », séminaire EHESS-Inalco, depuis 2013 (ci-après mentionné comme séminaire EHESS-Inalco). De 2013 à son décès prématuré, en 2020, le linguiste Joseph Deth Thach prenait également part à cet espace de réflexion.

⁶⁰ BOURDONNEAU, Éric, « L'histoire du Cambodge ancien [...] », art. cit., p. 237.

⁶¹ *Ibid.*

de ces fondations (ou entre ces derniers et ceux pour lesquels ils érigent ces divinités). De ce point de vue les images sont à percevoir comme les nœuds de relations sociales »⁶². Disant cela, É. Bourdonneau se réfère implicitement aux travaux des historiens du GAHOM⁶³ – dont la lecture, sur ses conseils, a largement orienté notre approche des images khmères depuis le master⁶⁴. Ces travaux, nous allons y revenir en détail, interrogent les images comme nœuds de tout un ensemble de relations spécifiques au lieu dans lequel elles se donnent à voir et visent, ce faisant, à les historiciser.

Introduite dans un corpus ou une série comparative, l'image peut en effet renseigner l'historien sur les idées, les mentalités, les imaginaires ou encore les goûts d'une société à une époque donnée. Ce sont toutefois moins les aspects stylistiques et représentatifs des images ou le « contexte » dans lequel elles s'insèrent qui intéressent l'histoire culturelle, que leur capacité à configurer des énoncés, en un temps et en un lieu donnés, et les interactions qu'elles nouent avec les pratiques sociales – ici, culturelles et rituelles – dans lesquelles elles sont engagées. Dans le champ des études médiévales occidentales, les images ont ainsi acquis, depuis une quarantaine d'années, un statut de sources à part entière pour l'écriture de l'histoire et la pratique de l'iconographie s'en est trouvée redéfinie⁶⁵. L'on considère, dans cette perspective, que « l'image n'est ni un langage totalement autonome, ni une illustration des textes, ni un reflet de la 'réalité'. Elle est un

⁶² *Id.*, « Nouvelles recherches sur Koh Ker (*Chok Gargyar*). Jayavarman IV et la maîtrise des mondes », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, t. 90, 2011, p. 115. Sur cet aspect relationnel des images, v. aussi *id.*, « La fondation du culte du *Devarāja*. Danse, sacrifice et royauté au Prasat Thom de Koh Ker », *CRAI*, 155^e année, n° 3, 2011, pp. 1343-1382.

⁶³ Les travaux pionniers du Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM) à l'EHESS – fondé par Jacques Le Goff et dirigé par Jean-Claude Schmitt de 1992 à 2014 – ont peu à peu construit une méthode scientifique de questionnement critique, historien, des sources visuelles (<http://gahom.ehess.fr/> ; dernière consultation en date du 5 octobre 2022). Le GAHOM est aujourd'hui AHLoma, Anthropologie Historique du Long Moyen-Âge (<http://ahloma.ehess.fr/> ; dernière consultation en date du 12 février 2023).

⁶⁴ ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs en tableaux du temple du Baphuon à Angkor (troisième quart du XI^e siècle) : des images agissantes pour la royauté khmère ? », mémoire de master 2 en sciences sociales, Paris, EHESS, 2016, 3 vol. ; BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes ont une histoire. Des images, un tas de sable et un labyrinthe : introduction au Prasat Pābhuon (Baphuon, XI^e siècle) », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, BOURDONNEAU, Éric, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Temporalités khmères : de près, de loin, entre îles et péninsules*, Berne, Peter Lang, 2021, pp. 275-343.

⁶⁵ BASCHET, Jérôme, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008.

mode de pensée, d'expression et même d'action parmi d'autres possibles [qui] ont leurs logiques et leurs temps propres »⁶⁶. C'est à ce titre que l'image peut être objet d'histoire⁶⁷.

La présente thèse puise à ce renouvellement des approches et s'inscrit dans l'espace de recherche ainsi ouvert. Partant, l'étude de l'iconographie – entendue au sens d'une analyse des modes d'expression et du fonctionnement spécifique des images mobilisées au sein des ensembles iconographiques des temples – nous semble fournir une voie d'analyse à même de contribuer à la compréhension des bouleversements culturels qui animent la royauté angkorienne au XII^e siècle et dont le renouvellement que l'on a évoqué des pratiques iconographiques constitue l'une des manifestations.

2.1. Le concept d'*image* et sa définition dans le cadre cambodgien

Mais, que désigne-t-on par « image » ? Pour l'historien médiéviste J.-Cl. Schmitt, sont images « tous les objets visuels, fussent-ils dépourvus de rareté ou de qualité esthétique »⁶⁸. La définition, très vaste, comprend à la fois les images immatérielles et les images matérielles, que ces dernières soient tridimensionnelles ou bidimensionnelles. On peut la préciser en rappelant que l'image est, au premier chef, une représentation de quelque-chose ou de quelqu'un qu'elle rend présent, à la pensée ou dans un lieu⁶⁹ (qu'elle rend présent une seconde fois, d'une autre manière⁷⁰). Cette compréhension de l'image

⁶⁶ SCHMITT, Jean-Claude, « 'De l'espace aux lieux' : les images médiévales », [in] LIENHARD, Thomas (dir.), *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Mulhouse, 3-4 juin 2006*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 345-346.

⁶⁷ BASCHET, Jérôme, « Les images : des objets pour l'historien », [in] LE GOFF, Jacques et LOBRICHON, Guy (dir.), *Le Moyen Âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge*, Paris, Le Léopard d'Or, 1997, pp. 101-133.

⁶⁸ SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 7.

⁶⁹ Autour des notions d'image, d'imagination et d'imaginaire, v. SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

⁷⁰ L'idée n'est alors pas sans nous rappeler les mots de P. Mus définissant l'image (du Buddha) comme « [...] always totally in earnest, involved in what happens (événement); it is itself a happening, a tracing of the first event that it thus renders present in a secondary way, rather than represent it » (MUS, Paul, « The Iconography of an Aniconic Art », Edited by Serge Thion, *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 14, 1987, p. 9).

apparaît d'ailleurs dans l'étymologie des mots qui la désignent. Puisque nous écrivons dans une langue latine, signalons que l'*imago* est, dans la Rome antique, le masque de l'ancêtre exposé et ainsi rendu présent dans la demeure familiale⁷¹. Dans le Cambodge angkorien, les statues des dieux installées dans les temples sont désignées le plus souvent en sanskrit par les mots *rūpa* ou *pratimā*⁷². Si *rūpa* est la forme visible du dieu, sa corporéité, *pratimā* convoque l'idée d'une imitation, d'une reproduction – le terme est construit sur la racine verbale *mā-*, *mimīte*⁷³ (« mesurer », « répondre aux mesures », mais aussi « façonner », « arranger », « ériger ») : *pratimā-*, *pratimimīte* signifie « imiter », « copier »⁷⁴. Il n'y a dès lors pas de totale autonomie de l'image qui, parce qu'elle est la représentation d'une chose, d'une idée ou d'un être *n*, s'avère par nature relationnelle : « [...] elle entretient avec son 'prototype' un rapport qu'il convient de définir »⁷⁵.

La nature relationnelle de l'image tient aussi au statut de cette dernière dans la société qui la produit. À cet égard, « on admettra aisément que les productions visuelles [ici matérielles] participent d'une réalité sociale avec laquelle elles sont nouées par des relations, quelques complexes qu'elles soient »⁷⁶. Il faut alors rappeler, à un premier niveau d'analyse, que le culte rendu aux images divines occupe une place centrale dans les représentations et les pratiques religieuses asiatiques, qu'elles relèvent de l'hindouisme ou du bouddhisme⁷⁷. Au Cambodge, dans un contexte indianisé où la

⁷¹ Sur ces masques, v. MOLINIER-ARBO, Agnès, « Sous le regard du Père : les *imagines maiorum* à Rome à l'époque classique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35 (1), 2009, pp. 83-94.

⁷² CHHOM Kunthea, « Le rôle du sanskrit dans le développement de la langue khmère : une étude épigraphique du VI^e au XIV^e siècle », thèse de doctorat en études de l'Extrême-Orient, Paris, EPHE, 2016, *passim*.

⁷³ MONIER-WILLIAMS, Monier, *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford, The Clarendon Press, 1899, p. 804 [version consultable en ligne : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>] ; STCHOUPAK, Nadine, NITTI, Luigia et RENOU, Louis, *Dictionnaire Sanskrit-français*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987, p. 561 [version consultable en ligne : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>] ; WHITNEY, William, Dwight, *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, New Delhi, D.K. Printworld (P) Ltd., (1899) 2008, p. 119.

⁷⁴ MONIER-WILLIAMS, Monier, *ibid.*, p. 669.

⁷⁵ SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », art. cit., p. 9.

⁷⁶ BASCHET, Jérôme, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 51^e année, n° 1, 1996, p. 93.

⁷⁷ V. GRANOFF, Phyllis et SHINOHARA, Koichi, « Introduction », [in] *Images in Asian Religions: Text and Contexts*, Vancouver, UBC Press, 2004, pp. 1-15.

représentation du dieu est portion vivante de la divinité (c'est-à-dire dans un espace culturel où « [...] la présence du sacré dans l'image est fondamentale »⁷⁸), la statue du dieu – et les objets qui s'y rapportent – n'est pas seulement l'image du dieu (le dieu représenté), elle *est* le dieu prenant corps dans le monde ou, disons, l'une des prises de corps possibles du dieu dans le monde⁷⁹. Il y a là un premier dépassement de la fonction de représentation au sens courant du terme, dans la mesure où l'image – en premier lieu l'image de culte, et les pratiques dans lesquelles elle est engagée – acte une mise en relation spécifique de l'espace divin et de l'espace mondain. Installer le dieu, animer sa statue⁸⁰, c'est activer sa présence ici-bas ; c'est, autrement dit, le *présentifier*, à la fois le rendre présent et rendre visible sa présence dans le monde des hommes. L'image du dieu consiste ainsi en un objet⁸¹ puissant, doté d'une capacité opératoire et doué d'efficacité, qu'on ne saurait approcher sans un certain nombre de règles, de prescriptions, d'interdits et de précautions⁸².

L'image matérielle se définit aussi à travers sa « médialité »⁸³, c'est-à-dire la manière dont on la rend présente à la perception sensible. Il importe à cet égard de prêter attention au dispositif dans lequel l'image est mobilisée (une démarche encore très peu

⁷⁸ V. TOFFIN, Gérard, « Exposer/Voir. L'image divine dans la religion et l'art néwar (Himalaya) », *L'Homme*, vol. 189, 2009, p. 139 et *passim*.

⁷⁹ Outre la statue de culte, « the 'image' of a deity may even be an assemblage of objects, in which an anthropomorphic element is the least important in determining its identity, while the focus of a ritual may be the mantra or sound pattern that is thought to constitute the body of the deity » (GRANOFF, Phyllis et SHINOHARA, Koichi, « Introduction », art. cit., p. 2). Les mêmes auteurs soulignent que, dans le champ des pratiques religieuses asiatiques, « [...] the term 'image' [au sens de représentation du dieu] covers a wide range of sacred objects and that the boundaries between 'images' and other ritual objects are fundamentally fluid » (*ibid.*, p. 3).

⁸⁰ Nous faisons ici référence aux rituels de consécration des statues (sk. *pratiṣṭhā*), qui s'achèvent par l'ouverture des yeux (et, semble-t-il – en Inde – seulement après le XII^e siècle, par l'insertion du souffle, *prāṇa*, v. GOODALL, Dominic, « On Image-Installation Rites [*līṅga-pratiṣṭhā*] in the Early Mantramārga », [in] KEUL, István [éd.], *Consecration Rituals in South Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2017, p. 54). Ces rituels marquent l'aboutissement du processus d'activation de la présence divine dans l'image en donnant vie à l'objet (sur le sujet, v. EINO, Shingo et TAKASHIMA, Jun [éd.], *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration*, New Delhi, Manohar Publishers, 2005 ; nous remercions A. Griffiths d'avoir attiré notre attention sur cette référence).

⁸¹ Considérer les images comme objets – voir même comme des *images-objets*, selon un concept introduit par J.-Cl. Bonne et développé par J. Baschet – permet de « [...] souligner que l'image est inséparable de la matérialité de son support, mais aussi de son existence comme objet, agi et agissant, dans des lieux et des situations spécifiques, et impliqué dans la dynamique des rapports sociaux et des relations avec le monde surnaturel » (BASCHET, Jérôme, *L'iconographie* [...], *op. cit.*, pp. 33-34).

⁸² Sur ces aspects, v. TOFFIN, Gérard, « Exposer/Voir [...] », art. cit., pp. 141-142.

⁸³ SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », art. cit., p. 11.

entreprise dans le contexte cambodgien⁸⁴). En l'occurrence, pour les temps et les lieux qui nous occupent, le dieu présentifié par son image habite un lieu, le sanctuaire, dont l'architecture est déjà productrice à la fois d'une logique rituelle et d'un discours symbolique (cf. *supra*), et dans lequel plusieurs régimes d'iconicité⁸⁵ se combinent, se complètent et se font valoir réciproquement.

Catégoriser les différents régimes d'iconicité mis en œuvre n'est pas chose aisée. Mais, parmi ceux mobilisés dans les temples angkoriens, nous proposons d'en distinguer trois : les images cultuelles (ou images de culte), les images narratives et les images ornementales. Chacun de ces trois régimes d'iconicité peut concerner à la fois des images en ronde-bosse et des images en relief (il est, autrement dit, des reliefs cultuels⁸⁶ et des rondes-bosses narratives⁸⁷ ou ornementales). Pour le XII^e siècle et Banteay Samrae en particulier, nous entendons par *images cultuelles* les images des divinités qui font directement l'objet des rituels, soit les statues des dieux, avec leurs piédestaux, installées à l'intérieur des édifices. À cette catégorie peuvent également appartenir les images de procession (en métal) qui sont, de même, portion active, vivante, du dieu ainsi présentifié et parcourant l'espace ici-bas. Par *image narrative* nous désignons toute image qui transpose un récit⁸⁸, même sans qu'il soit parfois possible pour nous, aujourd'hui, d'identifier l'histoire évoquée en la rattachant à un texte ou un mythe connu par ailleurs. L'image narrative est alors définie par la seule existence, dans sa composition, de procédés narratifs⁸⁹. On peut à cet égard mobiliser la définition générale qu'en donna

⁸⁴ Contrairement aux études indiennes, où l'on trouve de nombreuses publications fournissant une vue globale des programmes iconographiques des temples (e.g. PARLIER-RENAULT, Édith, *Temples de l'Inde méridionale [VI^e-VIII^e siècles]. La mise en scène des mythes*, Paris, PUPS, 2006, p. 7), les études khmères ne comptent que très peu d'analyses qui permettent de restituer dans leur ensemble le déploiement des images au sein d'une même fondation.

⁸⁵ Par régimes d'iconicité, une notion beaucoup utilisée par les historiens du GAHOM, nous entendons à la fois les différents types d'images et la variété des pratiques qui leur sont associées.

⁸⁶ Ainsi, notamment, dans les lieux d'ermitage.

⁸⁷ Nous pensons, par exemple, au Prasat Thom de Koh Ker où les images en ronde-bosse ne sont pas toutes des images de culte proprement dite mais déploient une narration en trois dimensions.

⁸⁸ Les images narratives des temples du monde indianisé mettent en scène, dans leur très grande majorité, des mythes. Elles sont alors « [...] la représentation d'un récit connu grâce à des données textuelles, auxquelles des éléments précis font référence [...] » (SCHMID, Charlotte, « À propos des premières images de la Tueuse de buffle : déesses et krishnaïsme ancien », *BEFEO*, t. 90-91, 2003, p. 14).

⁸⁹ Ces procédés – c'est-à-dire les manières plastiques au moyen desquelles l'histoire est donnée à voir – peuvent prendre différentes formes (pour l'art narratif bouddhique indien, v. DEHEJIA, Vidya, « On Modes of Visual Narration in Early Buddhist Art », *The Art Bulletin*, vol. 72, n° 3, 1990, pp. 374-392 et

C. H. Kraeling en 1955, lors de l'assemblée générale de l'Archaeological Institute of America : « [...] narrative art, strictly speaking, could be identified as such only where the purpose of the artist was to represent a specific event, involving specific persons, an event, moreover, that was sufficiently noteworthy to deserve recording »⁹⁰ ou, dirons-nous, un évènement dont la représentation en ce lieu et à cette place a été jugée nécessaire. Dans les temples qui nous occupent, les images narratives ainsi définies apparaissent sur trois types de supports (en grès) : principalement les frontons, avec parfois leur extradors, et, dans une moindre mesure, les linteaux et les bases de pilastres. Autrement dit, à l'échelle de ces temples, la narration est matériellement discontinue⁹¹ : elle se déploie sur l'encadrement des portes en autant de « tableaux » distincts que le monument peut compter de frontons, linteaux et bases de pilastres. Cela étant, tous les frontons, linteaux et bases de pilastres ne portent pas d'image narrative. Certains sont sculptés d'*images ornementales*. Nous entendons par-là les entrelacs végétaux (habités ou non) des bandes pilastre, de certains linteaux, frontons ou demi-frontons et leurs extradors, mais également les motifs récurrents de *ṛṣi* à la base des colonnettes ou de certains pilastres, les *apsaras* des façades, etc. Les *dvārapāla*, les lions d'échiffres ou les *nāga* des balustrades – c'est-à-dire la ronde-bosse architecturale – comptent aussi parmi ces images ornementales.

2.2. La pensée figurative

Prendre ces images comme objets d'une analyse historique c'est considérer que la diversité et l'inventivité à la fois des images (dans leurs différents régimes d'iconicité) et des combinaisons d'images entre elles, peuvent s'avérer « parlantes » au sens où elles

ead., *Discourse on Early Buddhist Art: Visual Narratives of India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997, *passim*).

⁹⁰ KRAELING, Carl H., « Introduction », [in] COLL., « Narration in Ancient Art. A Symposium », *American Journal of Archaeology*, vol. 61 (1), 1957, p. 43.

⁹¹ Les exemples de narration continue sont extrêmement rares dans les images angkoriennes. Il existe à notre connaissance seulement quatre exemples de narration sculptée « en fresque » : la terrasse du Bakong, au Xe siècle et, au XII^e siècle, les galeries d'Angkor Vat, du Bayon et de Banteay Chhmar. À ces exemples, on peut éventuellement ajouter les cycles narratifs sculptés en « tableautins » – mais dont les bordures produisent, de fait, de la discontinuité –, dans la seconde moitié du XI^e siècle, sur les façades du Baphuon, du Mebon occidental et du Prasat Khna Sen Keo.

contribuent à créer des configurations signifiantes et singulières qui participent d'une visée spécifique au lieu dans lequel les images se trouvent⁹². Forme et signification ne sont, dans cette perspective, pas extérieurs l'un à l'autre : les caractéristiques formelles des images, les choix plastiques dont elles font montre, les associations qu'elles créent entre les contenus iconographiques « [...] constituent la matière même avec laquelle le sens s'élabore »⁹³. Appréhender la pensée figurative nécessite alors de se départir de l'idée – assez répandue dans le champ des études khmères – que les images se trouvent dans une situation de dépendance vis-à-vis des textes. Il faut à cet égard souligner que :

« Chaque image représente une option parmi toute sorte d'autres possibilités avérées ou non, une *variante* qui fait sens dans la mesure où elle se distingue des autres en les contredisant ou en les infléchissant dans une autre direction. Du sens de ces formes iconiques profondément labiles, l'image ne dit rien *explicitement* : puisque les images, à l'inverse des textes [...], *ne parlent pas*, leur sens est nécessairement implicite. Mais il ne s'exprime pas moins, en premier lieu, par tous les moyens propres à l'iconicité que sont l'articulation synchronique des thèmes et des motifs, les formes et les couleurs, la hiérarchie des figures. Il s'exprime pareillement dans la confrontation avec d'autres images, c'est-à-dire d'autres options iconiques possibles, qu'elles soient matériellement présentes ou non. C'est de cette manière qu'on peut dire que l'image *pense*, non avec des mots mais par le choix de ses éléments propres, leur agencement, la variation dans une série donnée ou à reconstituer, la confrontation avec d'autres formules iconiques, voisines, apparentées, mais différentes. »⁹⁴

Cette différence et cette variabilité des images, des images narratives en particulier – y compris lorsqu'elles représentent un même évènement –, soulignent que, bien qu'elles existent en relation avec les textes, elles ne sauraient être comprises comme leur illustration. Il faut, pour achever de s'en convaincre, considérer le nombre infini des « traductions » différentes que les images proposent d'un même épisode. L'image

⁹² V. BASCHET, Jérôme, *L'iconographie* [...], *op. cit.*, pp. 67-101.

⁹³ *Ibid.*, p. 160.

⁹⁴ SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », *art. cit.*, p. 15.

narrative, quoique liée à un récit connu par ailleurs⁹⁵, en est toujours une réinterprétation⁹⁶. Mobiliser la notion de pensée figurative invite alors à se demander non pas seulement ce que montrent les images, mais comment elles le montrent.

Il est alors un autre aspect des images à prendre en considération. Qu'elle soit cultuelle, narrative ou ornementale, une image n'est jamais isolée. D'une part, parce qu'elle appartient à un lieu ou à des pratiques qui déterminent sa « médialité » et, d'autre part, parce que chaque image présente dans ce lieu l'est simultanément à d'autres. Elle apparaît imbriquée dans différents réseaux d'images – à l'échelle de la façade, de l'édifice, du temple dans son entier ou, même, des images et monuments semblables ou apparentés – à l'intérieur desquels se croisent différents régimes d'iconicité. Ainsi, chaque image, à travers les éléments qui la constituent et les interactions qu'elles nouent autour d'elle, porte une part du récit d'ensemble et contribue à lui donner du sens. Autrement dit, l'identification de la source textuelle qui a pu les inspirer ne suffit pas à comprendre le sens, souvent ambivalent et multiple, des images⁹⁷.

Toutefois, si l'on se refuse à concevoir les rapports textes-images comme une relation hiérarchique dans laquelle le texte serait porteur d'un sens que l'image se contenterait de recevoir et de mettre en forme plus ou moins fidèlement, il ne s'agit pas non plus d'analyser les images de façon totalement indépendante des textes⁹⁸. Regardant vers l'histoire religieuse du sous-continent indien, il importe d'interroger les liens que les images narratives khmères tissent avec les sources textuelles. Pour ce faire, les exégèses indianistes (jusqu'ici très peu mobilisées dans le champ des études khmères) s'avèrent, à nos yeux, fondamentales pour approcher l'iconographie angkorienne. Il faut cependant garder à l'esprit que ces travaux sont, en tout état de cause, très éloignés d'une démarche d'historicisation des monuments khmers et de leur décor – qui marque à la fois un écart avec les textes et un écart avec l'Inde. L'image, à travers les choix plastiques dont elle

⁹⁵ La transmission de ce récit peut d'ailleurs passer par différents supports : le texte, bien sûr, à la fois sous des formes écrites et des formes orales, et les images elles-mêmes.

⁹⁶ À ce titre, considérer les images seulement comme des « comptes rendus » des sources textuelles (ROVEDA, Vittorio, « La narration visuelle dans l'art khmer », *Museum International*, n° 213-214 [vol. 54, n° 1-2], 2002, p. 47) nous semble réducteur.

⁹⁷ BASCHET, Jérôme, « Inventivité et sérialité [...] », art. cit., pp. 96-107.

⁹⁸ Sur cette idée, v. BASCHET, Jérôme, *L'iconographie [...]*, op. cit., pp. 19-21 et pp. 160-163.

résulte et le réseau multiforme des relations qu'elle entretient avec les textes, avec d'autres images, narratives ou non, avec le lieu dans lequel elle se trouve, et, au-delà, avec la société tout entière (qui la produit, la regarde, la cache, la vénère, la déplace, la transforme etc.), construit un système de pensée qui lui est propre. À cet égard, l'étude de l'agencement des images, c'est-à-dire l'analyse de la disposition et de l'entrecroisement des thèmes et des motifs dans l'espace du temple, ouvre une voie d'analyse possible pour appréhender ce système de pensée.

2.3. Agencements iconographiques

L'originalité et la variété des images khmères – en particulier des images narratives mobilisées dans les ensembles iconographiques sculptés sur les façades des temples – a pu parfois déconcerter. Le sens à donner aux choix des sujets comme à leur distribution dans les monuments semblent, à première vue, se dérober à l'analyse et l'on rencontre régulièrement dans l'historiographie l'idée d'une distribution aléatoire de ces images. Elles ont, dès lors, beaucoup été perçues comme un florilège d'illustrations « charmantes » se rapportant de façon plus ou moins fidèle aux textes religieux ou à des scènes de la « vie quotidienne » ; c'est-à-dire comme des « représentations », au sens courant du terme. Pourtant, en confrontant des thèmes, des régimes d'iconicité, des compositions et des procédés narratifs différents, l'articulation des images dans l'espace du temple produit du sens. Dans leur lieu, les images « [...] cohabitent et se combinent, se mêlent et se fécondent mutuellement »⁹⁹. Et, lorsqu'elle est prise pour objet de l'analyse – ainsi que ce fut le cas récemment pour Banteay Srei¹⁰⁰, Koh Ker¹⁰¹ et le

⁹⁹ SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », art. cit., p. 14.

¹⁰⁰ ALVARES, Sharon, « Images de l'idéologie royale khmère aux frontons du temple d'Īśvarapura (967 ap. J.-C.). Nouvelles hypothèses (II) », *Histoire de l'art*, n° 42-43, 1998, p. 46 ; BOURDONNEAU, Éric, « Redéfinir l'originalité de Banteay Srei : relation entre iconographie et architecture », *Aséanie*, n° 3, 1999, pp. 27-65.

¹⁰¹ BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 95-141 et *id.*, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1343-1382.

Baphuon¹⁰² – la distribution des images dans l’espace du temple fait alors chaque fois montre d’une réelle cohérence et d’une complexité au-delà de « l’illustration ».

Pour appréhender la distribution des images, nous préférons employer la notion d’*agencement* – que nous empruntons aux historiens du GAHOM – plutôt que celle de programme qui, dans son acception la plus stricte renvoie à l’existence d’un modèle établi en amont de sa réalisation et servant un discours univoque répondant aux objectifs d’un commanditaire aux intentions précises et dissociées, de fait, de l’exécution des images¹⁰³. Prenant les images du temple – dans leurs différents régimes d’iconicité – comme un ensemble cohérent, après sa production, nous cherchons à comprendre comment le réseau qu’elles tissent se déploie dans l’espace rituel, et comment ce réseau produit du sens. Ce faisant, envisager l’agencement des images dans le lieu rituel permet « [...] de mettre en évidence des types de rapports particuliers et éminemment variables : des effets de cohérence locale, des correspondances souples et des oppositions, proches ou à distance, des échos et des ponctuations, des chaînages et des séquences dynamiques, des séries transformationnelles, sans négliger de possibles flottements qu’on évitera toutefois de qualifier trop vite d’‘incohérences’ (car le fait qu’il existe des zones à plus forte densité relationnelle et d’autres plus ‘lâches’ est en lui-même significatif) »¹⁰⁴. Si une intentionnalité – au demeurant insaisissable, en particulier pour les temps et les lieux qui nous occupent – a certes précédé l’exécution de la sculpture, c’est la configuration effective du décor tel qu’il a été produit *in fine* que l’on cherche à questionner. Ajoutons encore que, si l’on constate certains échos d’un monument à l’autre, il n’existe pas de décor standardisé des temples khmers : de la même façon que chaque temple témoigne d’une vision spécifique que ce que doit être « the ordered world » (cf. *supra*), chacun d’eux présente un agencement iconographique singulier.

¹⁰² ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, vol. 1 ; BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 275-343.

¹⁰³ V. PASTOUREAU, Michel, « Programme. Histoire d’un mot. Histoire d’un concept », [in] GUILLOUËT, Jean-Marie et RABEL, Claudia (dir.), *Le programme, une notion pertinente en histoire de l’art médiéval ?*, Paris, Le Léopard d’Or, 2011, p. 17-25 ; BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier, « Faut-il recourir à la notion de ‘programme’ ? », [in] *Les images dans l’Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁴ BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier, « Chapitre I. Lieu ecclésial et agencement du décor sculpté », *Images Re-vues*, Hors-série 3 [en ligne : [10.4000/imagesrevues.1608](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.1608)].

2.4. Difficultés et limites de la démarche. Une « *introduction* à l'étude du renouvellement des pratiques iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite 'de Mahādhara' »

La singularité des agencements iconographiques procède de l'attachement intrinsèque des images angkoriennes à un lieu particulier – qui, lui-même, sert de réceptacle à la manifestation d'un dieu par l'intermédiaire de son image (cultuelle). C'est donc de ce lieu que doit partir l'analyse. Il y a là, cependant, une première difficulté pour l'étude des ensembles iconographiques hybrides du XII^e siècle angkorien. À l'exception notable de Phimai, les temples concernés sont en effet mal datés, mal documentés et il n'existe pas réellement de consensus quant à l'identité de leur commanditaire ou, surtout, leur orientation religieuse.

En outre, le contexte historique – en particulier politique et religieux – auquel la construction de ces monuments se rapporte n'est pas sans poser question ni nécessiter quelques actualisations. Si l'approche historique se donne comme perspective l'exploration des liens entre les images et la réalité sociale avec laquelle elles sont nouées¹⁰⁵, les conditions de cette exploration s'avèrent ici (c'est-à-dire dans le champ des études khmères) radicalement différentes de ce qu'elles sont pour l'étude du Moyen-Âge occidental ou d'autres espaces culturels, l'Inde notamment. Elles se révèlent d'autant moins réunies pour les images du XII^e siècle que le bouddhisme angkorien demeure – en dépit de quelques avancées récentes – un objet mal défini.

Or, l'on ne peut dissocier (tant elles s'alimentent l'une l'autre) l'analyse des images d'une compréhension de ce contexte historique. La fondation des temples comme la réalisation des dispositifs iconographiques qui s'y trouvent ne vont pas de soi, pourraient être autres, et pourraient même ne pas être¹⁰⁶ : les monuments et leurs images (et il en va de même pour leurs vestiges et la manière dont ces derniers persistent dans le temps) n'existent que parce qu'ils résultent de représentations et de pratiques sociales, les unes

¹⁰⁵ BASCHET, Jérôme, « Inventivité et sérialité [...] », art. cit., p. 93.

¹⁰⁶ VEYNE, Paul, « Foucault révolutionne l'histoire », [in] *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, (1978) 1996, p. 386.

allant de pair avec les autres¹⁰⁷. L'analyse des évolutions techniques ou formelles, l'étude des choix iconographiques qui commandent l'exécution des décors, comme celle de l'agencement des images dans l'espace des temples, ne peuvent dès lors être dissociées de l'analyse des relations que ces activités entretiennent avec les autres pratiques sociales et culturelles. Ce n'est que de cette manière que l'on pourra véritablement proposer une interprétation du système de représentation à l'œuvre et saisir les images « [...] dans la pluralité de leurs interprétations et dans la complexité de leurs usages sociaux »¹⁰⁸.

En ce sens, pour étudier le renouvellement des pratiques iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite « de Mahādhara-pura », il nous faut dans le même temps « [...] prendre la mesure d'un mouvement d'ensemble qui nécessite de combiner autant que possible (et à bonne distance des formules faciles sur l'« État théocratique » mobilisant les masses autour de ses dieux et de ses princes), histoire économique et histoire sociale, histoire politique et histoire culturelle »¹⁰⁹. Bien sûr, ceci implique, d'abord, de produire les unes et les autres de ces analyses, individuellement, mais en s'efforçant toujours de ne pas perdre de vue que c'est leur assemblage et leur mise en dialogue qui doivent être visés. S'il y a là une certaine ambition d'histoire « totale » (ou, du moins, « relationnelle ») disons d'emblée qu'elle n'est encore que balbutiante tant la recherche en histoire sur le Cambodge ancien apparaît peu structurée et qu'on y rencontre un certain nombre d'impensés¹¹⁰.

Pour viser, même à distance, l'écriture d'une histoire culturelle du renouvellement des pratiques iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite « de Mahādhara-pura », la présente thèse propose – en forme donc d'introduction à cette démarche – d'aborder l'analyse du phénomène d'hybridité iconographique qui apparaît

¹⁰⁷ « La pratique, ce n'est pas une mystérieuse instance, un sous-sol de l'histoire, un moteur caché : c'est ce que font les gens (le mot dit bien ce qu'il veut dire) » (VEYNE, Paul, *ibid.*, p. 394). V. aussi CHARTIER, Roger, « Le monde [...] », art. cit., pp. 1505-1520 ; OFFENSTADT, Nicolas, « Pratique/pratiques », [in] DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick et OFFENSTADT, Nicolas (dir.), *Historiographies. Concepts et débats II*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 845-852.

¹⁰⁸ KALIFA, Dominique, « Représentations et pratiques », [in] DELACROIX, Christian *et alii* (dir.), *Historiographies [...]*, op. cit., p. 881.

¹⁰⁹ BOURDONNEAU, Éric, « Pour en finir avec la 'cité hydraulique' ? Note de lecture de l'ouvrage de Didier Pillot, *Jardins et rizières du Cambodge. Les enjeux du développement agricole*, 2007 », *BEFEO*, t. 97-98, 2010, p. 419.

¹¹⁰ V. BOURDONNEAU, Éric, « L'histoire du Cambodge ancien [...] », art. cit., pp. 218-244.

alors à travers une étude de cas prenant pour objet le temple de Banteay Samrae. La richesse et l'originalité de son iconographie, son bon état de conservation, la complexité de son histoire architecturale, comme sa situation géographique en font un monument à nos yeux particulièrement représentatif des glissements culturels qui s'opèrent au XII^e siècle. En ce sens, l'étude que nous en proposons souhaite fournir les bases d'une compréhension historique de l'hybridité iconographique qui surgit dans les agencements des images au sein des temples khmers à cette période. Cette thèse vise alors l'écriture d'une histoire du temple de Banteay Samrae dans le royaume d'Angkor.

3. Une histoire du temple de Banteay Samrae à Angkor

Édifié dans le courant du XII^e siècle à l'angle sud-est du *baray* oriental d'Angkor – le Yaśodharataṭāka –, le temple de Banteay Samrae appartient à l'espace péri-urbain de la capitale angkorienne (cf. *supra*, **Figure 1**). Il compte, à bien des égards, parmi les fondations majeures établies dans la plaine d'Angkor à cette période. Quoique parfois présenté aux visiteurs comme « le temple oublié »¹¹¹, il n'a au contraire, et depuis près d'un siècle, pas manqué de susciter régulièrement l'intérêt de la communauté scientifique. Toutefois, en dépit de la protection patrimoniale dont il a fait l'objet, et malgré quelques travaux pionniers, l'absence d'étude monographique a constitué un premier obstacle à la connaissance du monument. La compréhension de la place occupée par Banteay Samrae dans l'histoire angkorienne s'est, en outre, heurtée à la faiblesse du questionnaire qui lui était adressé. En prenant Banteay Samrae comme étude de cas pour aborder l'hybridité iconographique apparue dans certains temples du XII^e siècle angkorien, nous cherchons à mettre en récit le monument et son décor. Nous considérons

¹¹¹ Les guides officiels que nous avons rencontrés sur place entre 2015 et 2020 évoquent un « oubli » du temple durant quelques années et sa « redécouverte ». Il faut comprendre par-là son intégration récente aux circuits de visite guidée du Parc Archéologique d'Angkor. Jusqu'à la pandémie de Covid-19, de plus en plus de guides arrêtaient en effet leurs visiteurs à Banteay Samrae, couplant le plus souvent cette visite avec celle de Banteay Srei. Nous ne disposons cependant pas de chiffres officiels (qui dénombreraient les visiteurs/temple/année) pour étayer cette impression.

dès lors, au moyen d'une approche « kaléidoscopique », l'ensemble des éléments qui nous permettent de mettre en évidence les spécificités de Banteay Samrae, avec ses images, et d'interroger sa fonction dans le paysage religieux angkorien.

3.1. Banteay Samrae ou « la citadelle des paysans-riziculteurs de l'ethnie Samrae »

Le nom ancien de Banteay Samrae est inconnu ; son nom en khmer moderne se compose du mot *pandāy* (ប្រាសាទ), qui renvoie à l'existence archéologique d'un temple construit et enclos (d'une « forteresse » ou d'une « citadelle »¹¹²), et du terme *samrae*, orthographié en khmer soit *samrae* (សំរ៉ៃ), soit *samrae* (សំរែ), ces deux orthographes semblant à l'heure actuelle indifféremment employées pour désigner Banteay Samrae¹¹³.

L'histoire récente des évolutions de la langue et de l'alphabet khmer constitue un premier facteur d'explication de la duplicité orthographique actuelle du mot *samrae*. Rappelons à cet égard que le *Dictionnaire cambodgien* de l'Institut Bouddhique (VK)¹¹⁴ stipule que, dans le cas des mots de deux syllabes dont la première contient une voyelle inhérente suivie d'un /-m/ final, les deux orthographes sont correctes, mais renvoient chacune à une construction étymologique différente¹¹⁵. Si le VK se positionne en faveur d'une orthographe étymologique, la khmérisation entreprise dans le courant des années 1960 s'y oppose et favorise une simplification orthographique qui privilégie l'abandon

¹¹² S. Pou ajoute « ville fortifiée », « caserne ». Elle précise que le terme désigne un espace délimité par une enceinte matérielle, construite, et renvoie en même temps, sur un plan symbolique, à la frontière que cette enceinte marque entre un intérieur, sacré, et un extérieur, profane (POU Saveros, « Les noms des monuments khmers », *BEFEO*, t. 78, 1991, pp. 209 et 215).

¹¹³ Les deux orthographes sont en usage, par exemple, sur le site Internet officiel de l'Autorité Nationale APSARA (<http://apsaraauthority.gov.kh/?page=detail&menu1=218&menu2=745&menu3=794&ctype=article&id=794&lg=kh>, <http://www.apsaraauthority.gov.kh/?page=detail&ctype=article&id=2232&lg=kh> ; dernière consultation en date du 27 juillet 2020).

¹¹⁴ *Vacanānukram khmaer*, Phnom Penh, Éd. de l'Institut Bouddhique, 1967.

¹¹⁵ Lorsqu'on connaît la racine d'un mot dérivé et que cette racine s'écrit avec un groupe consonantique, le VK préconise de conserver la graphie du groupe consonantique. En revanche, si la racine est inconnue, le VK se positionne en faveur d'une orthographe en /m/ (nous remercions M. Antelme pour les explications qu'il a bien voulu nous fournir sur ce point).

des groupes consonantiques¹¹⁶. Depuis une vingtaine d'années, c'est de nouveau la position du *VK* qui est privilégiée officiellement mais, étant données ces normes pour le moins contradictoires, l'orthographe des mots demeure dans la pratique assez fluctuante. Le *VK* considère qu'aucune racine du mot *samrae* n'est connue et, en conséquence, privilégie l'orthographe *samrae* (សំរ៉ៃ). On y trouve deux entrées lexicales : en tant que verbe d'état ou nom, le terme signifie « qui a de longues zébrures noires » (pour un animal ou un insecte) ; en tant que nom uniquement, le *VK* le définit comme un ethnonyme désignant les populations Samrae et pouvant aussi englober de façon générique plusieurs minorités ethniques du Cambodge.

Les Samrae forment un groupe d'individus proto-khmers locuteurs d'une langue péarique, d'origine môn-khmère¹¹⁷. Cette population, aujourd'hui principalement implantée dans la région montagneuse des Cardamomes (dans la province de Koh Kong, au sud-ouest du Cambodge), était présente dans la région d'Angkor, au Phnom Kulen et autour du Preah Khan de Kompong Svay au XIX^e siècle au moins et, vraisemblablement, jusqu'au milieu du XX^e siècle¹¹⁸. Dans son guide d'Angkor, au chapitre concernant Banteay Samrae, M. Glaize signale que les habitants du village de Preah Dak – au

¹¹⁶ V. KHIN Sok, « La khmérisation de l'enseignement et l'indépendance culturelle au Cambodge », *BEFEO*, t. 86, 1999, pp. 293-319.

¹¹⁷ Les Samrae sont très fréquemment confondus avec deux autres groupes ethniques, les Samrai et les Pear, locuteurs d'une langue péarique très proche du *samrae* et dont l'implantation géographique apparaît également confondue, ou mêlée, avec celles des Samrae (ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* angkoriens aux peuples péariques du Cambodge post-angkorien, une possible trace d'une institution angkorienne dans le lexique moderne et contemporain », *Péninsule*, n° 65, 2012, pp. 107-108). F. Martini rapporte quant à lui que la langue *samrae* « [...] n'est pas autre chose qu'un dialecte cambodgien caractérisé par un certain archaïsme » (MARTINI, François, « Notes d'étymologie khmère », *BSEI*, t. XXVI, n° 2, 1951, p. 222).

¹¹⁸ AYMONIER, Étienne, « Chronique des anciens rois du Cambodge », *Excursions et Reconnaissances*, n° 2 (4), 1880, p. 178 ; MOURA, Jean, *Le royaume du Cambodge*, Paris, E. Leroux, t. 1, 1883, p. 407 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, vol. 3, Paris, E. Leroux, 1911, p. 221. Dans son *Dictionnaire*, S. Tandar indique à l'entrée *samrèh* qu'il s'agit d'une « peuplade des environs de Siem Reap » (TANDART, Sandulphé, *Dictionnaire cambodgien-français*, Phnom Penh, Imprimerie A. Portail, 1935, p. 2306). R. Baradat note que le souvenir de la présence de population Samrae aux alentours de Siem Reap reste prégnant à la fin des années 1930 mais que ces individus, désormais mêlés avec le groupe khmer, se concentrent autour du Phnom Kulen et, plus à l'est, vers Khvav (BARADAT, Raymond, « Les Sâmre ou Péâr. Population primitive de l'Ouest du Cambodge », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 1 et 7-8). Sur le sujet, v. aussi MARTIN, Marie-Alexandrine, « Les Pear, cultivateurs-cueilleurs du Massif des Cardamomes (Cambodge) », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, p. 439 et NÉPOTE, Jacques, « Pour une reconsidération de la stratégie des études orientales sur le domaine cambodgien », *Péninsule*, vol. 36, 1998, p. 156. Selon M. Antelme, des descendants de Samrae se trouvaient toujours dans la région d'Angkor à la fin du XX^e siècle (ANTELME, Michel, « Quelques hypothèses sur l'étymologie du terme 'khmer' », *Péninsule*, n° 37, 1998, p. 179).

territoire duquel appartient le temple – sont considérés comme des descendants de Samrae¹¹⁹. À la fin du XIII^e siècle, le récit du visiteur chinois Zhou Daguan fait même déjà mention de la présence de minorités ethniques (qu’il désigne de façon générique comme des « sauvages »), aux abords de la capitale angkoriennne et dans les montagnes proches. Zhou Daguan décrit, chez les groupes montagnards, des pratiques de chasse à l’arc et à la lance, et évoque, s’agissant des groupes établis en plaine, une activité agricole comportant notamment la culture de la cardamome et du coton. Il rapporte que ce sont les habitants des montagnes qui récoltent les défenses d’éléphant, stipulant que les meilleures sont celles prélevées sur un animal tué à la lance¹²⁰. Or, un mode de subsistance semblable se trouvait plus récemment observé chez les populations Pear et Samrae, dont on sait qu’elles formaient aussi des sociétés de capteurs d’éléphants¹²¹.

Outre la présence de ces populations dans la région d’Angkor – et, ainsi, supposément, *aux abords* de Banteay Samrae – plusieurs auteurs font mention du rôle qu’elles pouvaient endosser *dans* les sanctuaires de la capitale. J. Moura précise que nombre d’individus Samrae étaient, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, employés comme gardiens des temples, à Angkor Vat notamment, où il observe que les gardes Samrae se relaient mensuellement¹²². Il ajoute que les Samrae pouvaient aussi faire partie du corps des gardiens des éléphants royaux ou encore fournir des musiciens et des danseuses pour les fêtes royales¹²³. Les premiers *Rapports de la Conservation d’Angkor*

¹¹⁹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 237. Dans des temps plus contemporains encore, F. Luco rapporte dans sa thèse les paroles d’habitants des villages de Srah Srang et de Veal, les dénommés Om Chhuon et Ta Vat, qui expliquent qu’il « doit y avoir des descendants de *Somrae* [Samrae] à *Pradak* [Preah Dak]. On dit que les gens de *Pradak* parlent d’une façon particulière parce qu’ils sont *Somrae* » et que « les gens qui habitent maintenant à côté, à *Sras Srang*, *Tatray*, *Pradak* et *Banteay Somrae* [Banteay Samrae] ont des ancêtres *Somrae* » ; toutefois les habitants de Preah Dak interrogés sur le sujet se définissent comme Khmers (LUCO, Fabienne, « Les habitants d’Angkor. Une lecture dans l’espace et dans le temps des inscriptions sociales de populations villageoises installées dans un territoire ancien », thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2016, pp. 319-320).

¹²⁰ PELLISOT, Paul, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, Paris, A. Maisonneuve, 1951, pp. 20 et 26.

¹²¹ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. Le royaume actuel*, Paris, E. Leroux, 1900, p. 26 ; MARTIN, Marie-Alexandrine, « Les Pear [...] », *art. cit.*, p. 440 ; ELLUL, Jean, « Le coutumier rituel des capteurs d’éléphants de l’ouest du Cambodge », thèse de doctorat en ethnologie, Paris, EHESS, 1983, p. 50.

¹²² M. Antelme propose d’y voir « [...] une réminiscence des serviteurs des temples angkoriens qui y étaient souvent affectés à tour de rôle selon une division non pas mensuelle, mais par quinzaines lunaires » (ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* [...] », *art. cit.*, p. 114).

¹²³ MOURA, Jean, *Le royaume* [...], *op. cit.*, pp. 407, 410 et 436-437.

(*RCA*) se font l'écho du même phénomène, signalant que près de 1500 familles Samrae se trouvaient alors au service du Kru d'Angkor Vat¹²⁴. R. Baradat note que les ascendants des Samrae du Phnom Kulen « [...] furent esclaves et gardiens de temples [...] » et ont pu, selon lui, constituer une part de la main-d'œuvre employée à l'extraction et au transport des blocs arrachés des carrières du Kulen à l'époque angkorienne¹²⁵. Si rien de tel n'est prouvé par les sources anciennes, les codes juridiques du XVII^e siècle désignent plusieurs minorités ethniques régnicoles comme corvéables de la royauté (kh. *dāsakār*)¹²⁶. Or, il semble que la relation entretenue par la royauté khmère avec ces populations – Pear notamment – pourrait dériver du rôle des *varṇāśrama* angkoriens, soit des groupes d'individus affectés (par la royauté) au service des *āśrama*¹²⁷. « Ainsi [écrit M. Antelme], il faut probablement considérer les Péâr et les Sămrê comme des populations tributaires de la Couronne khmère »¹²⁸ et ce, possiblement, depuis la période angkorienne. En outre, les populations péariques semblent, à l'époque moyenne, avoir endossé un rôle de premier plan au cours de certaines cérémonies et s'être trouvées, de cette manière, directement intégrées à l'appareil rituel palatial¹²⁹.

Disons alors, en première analyse, que la présence putative d'individus issus d'une minorité ethnique – vraisemblablement Samrae – dès l'époque angkorienne aux abords de la capitale et de Banteay Samrae, comme l'installation *samrae* attestée dans la région d'Angkor à la fin du XIX^e et au XX^e siècle et la fonction de cette population au service

¹²⁴ *RCA* déc. 1908.

¹²⁵ BARADAT, Raymond, « Les Sămrê [...] », art. cit., pp. 19 et 24.

¹²⁶ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā*, ses neveux jōraï, ses dépendants kuoy et pear. Un aperçu de la double légitimation du pouvoir dans le Cambodge du XVII^e siècle », *Péninsule*, vol. 71, 2015, p. 42.

¹²⁷ POU Saveros, « *Āśrama* dans l'ancien Cambodge », *JA*, vol. 290 (1), 2002, pp. 328-329 ; *Ead.*, *Nouvelles inscriptions du Cambodge II & III*, Paris, EFEO, 2002, pp. 238-239, n. 19 ; ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* [...] », art. cit., pp. 101-144. F. Luco note à ce propos que, autour de Srah Srang, « des populations dont certaines auraient des origines *Somrae* disent que leurs ancêtres cultivaient des terres qui appartenaient à des monastères bouddhiques ou bien qu'elles leur donnaient une partie de leur récolte » (LUCO, Fabienne, « Les habitants d'Angkor [...] », *op. cit.*, p. 327).

¹²⁸ ANTELME, Michel, *ibid.*, p. 131.

¹²⁹ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., pp. 62-63. L'auteur précise que les capteurs d'éléphants (kh. *hma*) Pear « [...] intègrent quant à eux la prêtrise palatiale en revêtant le statut officiel de 'brahmanes' jusqu'à devenir une composante complémentaire et indissociable des prêtres śivaïtes. En d'autres termes, une convergence se donne à voir, entre des peuples incarnant la maîtrise des puissances telluriques et la prêtrise brahmanique du palais » (*ibid.*, p. 63).

des temples pour le compte de la royauté, pourraient avoir contribué à la désignation du monument comme cette « citadelle de l'ethnie Samrae »¹³⁰.

Mais d'autres études, appliquant la règle orthographique étymologique du *VK*, proposent de comprendre le mot *samrae* orthographié សំរ៉ៃ (*samrae*) comme un dérivé de *srae*, រ៉ៃ, rizière, et de l'entendre à ce titre comme un nom d'agent au sens de « paysan », de « riziculteur » ou de « campagnard »¹³¹. La position géographique de Banteay Samrae, à l'aval est-sud-est du *baray*, dans une zone inondable qui est aujourd'hui un lieu d'activité rizicole et arboricole (fruitière) pour les habitants du village de Preah Dak, rend cette hypothèse de compréhension étymologique du terme sinon séduisante, du moins recevable : le temple pourrait avoir été désigné en conséquence comme la « citadelle des paysans-riziculteurs ».

D'autres auteurs suggèrent encore que le terme puisse désigner tout à la fois l'ethnie Samrae et la paysannerie. F. Martini explique notamment que ce mot *samrae* – qu'il comprend comme désignant l'ethnie môn-khmère éponyme – provient, par dérivation

¹³⁰ É. Aymonier rapporte que le monument est aussi désigné comme « Preah Téai Samrê », ce qu'il comprend comme « le dieu devin des Samrê » (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III. Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, E. Leroux, 1904, p. 5).

¹³¹ Une telle interprétation se trouve chez HEADLEY, K. Robert Jr., CHIM Rath et SOEUM Ok, *Modern Cambodian-English Dictionary*, Kensington, Dunwoody Press, 1997, pp. 1353-1354. K. R. Headley indique aussi le sens de *samrae* ayant fonction d'ethnonyme, mais il renvoie alors à l'orthographe *samrae*. Avant K. R. Headley, S. Tandar donnait la même interprétation mais sous l'entrée orthographique *samrae* qu'il proposait de comprendre comme « champêtre, paysan, rustre » (TANDART, Sandulphé, *Dictionnaire* [...], *op. cit.*, p. 2306). En ce sens, il interprétait *qnak samrae* comme « habitant de la campagne » ou « ayant des mœurs provinciales ». R. Baradat établissait quant à lui une proximité quelque peu baroque entre une construction étymologique du mot à partir de la racine *srae*, rizière, et le sens de *samrae* comme zébré, tatoué : « En langue cambodgienne, *sâmre* signifie 'le tatoué'. C'est ainsi qu'on nomme les pelages bringés aux bandes et zébrures noires comme charbonnées sur fond fauve [...]. Le terme *sâmre* est lui-même issu du mot *srè* (rizière), le tracé des tatouages rappelant le dessin que les diguettes forment au sol [...]. On y pourrait voir aussi le souvenir des maquillages sauvages faits de dessins à l'indigo rehaussés de traits blancs, dont les guerriers avaient accoutumé de peindre leurs visages et leurs torsos pour se donner un aspect farouche avant de partir pour quelque razzia ou expédition punitive. Il me paraît plus juste d'y retrouver le souvenir de ces tatouages que le voyageur chinois Tcheou Ta-kouan relate comme étant infligés aux esclaves coupables d'avoir tenté de s'enfuir [...] » (BARADAT, Raymond, « Les Sâmre [...], art. cit., pp. 1-2). Les interprétations de R. Baradat ont été vivement contestées par F. Martini, pour qui le mot *samrae* ne désigne pas un individu tatoué mais un pelage zébré et à qui il semble, en outre, très improbable qu'un ethnonyme puisse trouver son origine dans le souvenir de marques punitives infligées en repréailles à des esclaves coupables de tentatives d'évasion (MARTINI, François, « Notes d'étymologie khmère », art. cit., p. 223).

morphologique (par infixation), du mot *srae*, rizière. Il traduit dès lors l’ethnonyme par : les « hommes de la rizière »¹³², qui seraient, donc, des Samrae.

Ces éléments offrent de distinguer, dans un premier temps, les deux orthographes du terme *samrae* et de gloser le nom de Banteay Samrae de deux manières différentes : soit la « citadelle de l’ethnie Samrae » (*pandāy samrae* បន្ទាយសំរ៉ៃ) attendu que des individus de ce groupe ethnique devaient résider aux abords du temple, voire se trouver au service de ce dernier ; soit en tant que « citadelle des paysans-riziculteurs » (*pandāy samrae* បន្ទាយសំរ៉ែ) si l’on considère l’orthographe *samrae* សំរ៉ែ comme issue du mot *srae* ស្រែ (rizière) et la position géographique du monument. Toutefois, ces deux interprétations – et leurs deux orthographes – ne s’avèrent pas nécessairement exclusives l’une de l’autre et permettent alors de gloser le toponyme comme la « citadelle des paysans-riziculteurs de l’ethnie Samrae » ou la « citadelle du paysan-riziculteur qui est un Samrae ». Le rôle endossé par les populations péariques au service à la fois des temples et de la royauté laisse par ailleurs entrevoir la possibilité que cette dénomination ne procède pas seulement d’un indice géographique¹³³, d’autant que le temple de Banteay Samrae est associé à une légende fondatrice pour la royauté khmère moderne : celle du jardinier (Samrae) régicide, nous allons y revenir.

3.2. Un paradoxe et une erreur

En dépit de la proximité géographique de Banteay Samrae avec la capitale et son intégration au Parc Archéologique d’Angkor, l’histoire de cette « citadelle » demeurerait

¹³² MARTINI, François, *ibid.*, p. 223 ; le même raisonnement se trouve dans LEWITZ, (POU) Saveros, « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. 53 (2), 1967, p. 438. Notant la proximité phonétique existant entre le mot « rizière » (en khmer, *srae* ; en pear [*sreɛ*]) et le mot pear pour « jachère ([*sreɛ*]) », M.-A. Martin suggère de comprendre l’ethnonyme plutôt comme « les hommes de la jachère » (MARTIN, Marie-Alexandrine, « Les Pear [...] », art. cit., p. 446-447). Son analyse, qui repose pour une large part sur l’interprétation des populations péariques comme des Khmers Doem (Khmers « de l’origine ») a été néanmoins, et de façon véhémente, contestée par J. Népote (NÉPOTE, Jacques, « Pour une reconsidération [...] », art. cit., pp. 145-167).

¹³³ Contrairement à PARMENTIER, Henri, *Angkor : guide*, Saïgon, Albert Portail, 1950, p. 153, qui estimait que « [...] comme toujours, il n’y a probablement aucun rapport entre cette tribu et le nom du temple », nous pensons vraisemblable l’existence d’un rapport entre les deux, quoique l’histoire de ce lien demeure encore à écrire.

assez largement impensée à l'aube de la présente thèse. Adopter une démarche historienne pour l'étude de l'hybridité iconographique dont procède le décor de Banteay Samrae supposait donc de s'atteler, au préalable, à l'écriture d'une histoire du temple qui, aujourd'hui, constitue la majeure partie de cette thèse. Mais, le chemin emprunta d'abord une impasse.

Il faut souligner que Banteay Samrae n'a livré aucune inscription et que, si les travaux de documentation et de restauration qui y ont été menés dans le courant du XX^e siècle ont établi les grandes lignes de son histoire architecturale¹³⁴, les hypothèses concernant sa datation précise, l'identité de son fondateur ou, même, sa destination religieuse divergent selon les auteurs. Cette largeur importante de l'éventail des propositions trouve une première part d'explication dans le fait que, quoique régulières au sein des études khmères, les mentions de Banteay Samrae demeurent assez succinctes et figurent le plus souvent au sein d'études dont le cœur du propos se trouve ailleurs. L'historiographie offre en ce sens un paradoxe pour le moins déconcertant : relativement peu d'études ont été consacrées à Banteay Samrae et toutes les hypothèses, ou presque, ont été envisagées.

En matière de datation, la majorité des publications s'accordent en faveur d'une attribution du monument au XII^e siècle¹³⁵. Mais, lorsqu'il s'agit d'inscrire la fondation dans un règne, les avis se montrent extrêmement divers. Les auteurs évoquent ainsi tour à tour le règne de Sūryavarman II¹³⁶, le règne de Dharaṇīndravarman II¹³⁷ ou celui de Yaśovarman II¹³⁸ ; V. Roveda propose d'attribuer les derniers travaux au règne de Jayavarman VII¹³⁹. La corollaire indétermination de l'identité du commanditaire de la

¹³⁴ Pour un aperçu détaillé de ces travaux et leur apport à la connaissance du monument, cf. Chapitre IV.

¹³⁵ Le monument est rattaché au style d'Angkor Vat et la majorité des auteurs postulent la fondation de Banteay Samrae comme postérieure à celle du temple-montagne éponyme (cf. Chapitre IV).

¹³⁶ BOISSELIER, Jean, « Bēñ Mālā et la chronologie des monuments du style d'Ankor Vāt », *BEFEO*, t. 46, 1952, p. 226 ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, *Les temples du Cambodge : architecture et espace sacré*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 2000, p. 20.

¹³⁷ STERN, Philippe, *Les monuments khmers du style du Bāyon et Jayavarman VII*, Paris, Musée Guimet, PUF, 1965, p. 209 ; DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 290 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods: Khmer mythology in Cambodia, Thailand & Laos*, Bangkok, River Books, 2005, p. 393 ; BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker : les provinces septentrionales, Guide archéologique du Cambodge, Tome V*, Phnom Penh, Japan Printing House Co. Ltd, 2013, p. 33.

¹³⁸ CÉDÈS, George, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, (1948) 1989, p. 299.

¹³⁹ ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods [...]*, *op. cit.*, p. 393.

fondation a conduit à des projections pour le moins spéculatives. Mobilisant leur intuition, certains auteurs proposent d'y voir une fondation royale quand d'autres estiment que le fondateur devait être un haut dignitaire¹⁴⁰. Les difficultés rencontrées pour la datation du monument ont achoppé, d'une part, sur l'existence de traces de remaniements du temple, déjà signalées dans les documents d'archives de l'EFEO et dont l'existence laissait présager la complexité de son histoire architecturale. Elles se sont heurtées, d'autre part, à la confusion qui régnait jusqu'ici quant à la connaissance événementielle du troisième quart du XII^e siècle (perçu comme une période de troubles politiques) et la compréhension des successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura », en particulier pour toute la période qui court de la disparition de Sūryavarman II (*ca.* 1150) à l'avènement de Jayavarman VII (1182/1183)¹⁴¹. L'actualité de la recherche sur le Cambodge ancien, notamment l'épigraphie du XII^e siècle et les découvertes récentes des stèles K. 1222 et K. 1297 (encore inédites), nous permet de lever une part de ces difficultés et de préciser en regard la chronologie de la construction de Banteay Samrae, de même que sa relation à l'histoire politique.

Mais, l'éventail des hypothèses fait montre d'irrésolutions plus déconcertantes encore à l'égard de l'obédience du sanctuaire ; les écueils liés à l'absence d'inscription étant ici renforcés par le caractère hybride de l'iconographie, qui a largement contribué à l'hésitation générale. D'un auteur à l'autre, Banteay Samrae est ainsi donné comme une fondation bouddhique¹⁴², viṣṇuïte¹⁴³ ou śivaïte¹⁴⁴. En outre, les remaniements observés ont pu laisser penser que le sanctuaire avait changé d'obédience au cours de son

¹⁴⁰ DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 290 et ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods [...]*, *op. cit.*, p. 393 considèrent Banteay Samrae comme une fondation royale ; LAUR, Jean, *Angkor. Temples et Monuments*, Paris, Flammarion, 2002, p. 281, et JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor, Cité khmère*, Genève, Olizane, 2000, p. 164 sont tenants de l'hypothèse mandarinale.

¹⁴¹ Sur l'histoire des successions royales au XII^e siècle et sa révision, cf. Chapitre I.

¹⁴² PARMENTIER, Henri, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 156 ; BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge. Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient. Première partie : Asie du Sud-Est*, Paris, Picard, 1966, p. 94 ; HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité », *BEFEO*, t. 85, 1998, p. 66 ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, *Les temples [...]*, *op. cit.*, pp. 58, 71 et 74 ; DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 290 ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...], *art. cit.*, p. 77.

¹⁴³ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 237 ; BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, Bangkok, White Lotus Press, (1951) 1999, p. 192 ; LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 281.

¹⁴⁴ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...], *art. cit.*, p. 307.

histoire¹⁴⁵. Face à ces hésitations, la mention épigraphique d'un Śivāsana (*i.e.* un sanctuaire śivaïte) fondé sur la rive orientale du Yaśodharataṭāka sous le règne de Tribhuvanādityavarman¹⁴⁶ nous a semblé, un temps, pouvoir constituer un élément de résolution.

Établissant un premier faisceau de rapprochements entre Banteay Samrae et les données de la stèle K. 1222, nous postulions alors que l'établissement de cet āsana śivaïte à l'est du *baray* avait pu constituer un motif aux remaniements de Banteay Samrae¹⁴⁷. L'hypothèse, séduisante durant les premières années de ce travail, finit toutefois par se heurter au caractère résolument bouddhique à la fois d'une partie des bas-reliefs et, surtout, des statues de culte retrouvées dans le monument et documentées par les archives de l'EFEO qui n'avaient, jusqu'ici, jamais fait l'objet d'une analyse (elles ne sont d'ailleurs presque jamais mentionnées). Or, s'il existe une perméabilité de l'iconographie bouddhique aux thèmes brahmaniques, l'inverse ne nous semble pas tout à fait vrai (du moins en regard de ce que nous connaissons de l'iconographie des temples khmers), à plus forte raison peut-être dans un cadre śivaïte, ou supposé tel. L'impossibilité grandissante à tenir ensemble les éléments bouddhiques identifiables à Banteay Samrae et le postulat d'une obédience śivaïte nous amenait, à l'hiver 2020, à convenir de notre erreur et à remettre l'ouvrage sur le métier¹⁴⁸.

¹⁴⁵ M. Glaize, dans les commentaires qu'il consigne en marge du récit d'avancement des travaux d'anastylose du monument, fait ainsi l'hypothèse que Banteay Samrae ait d'abord abrité un culte bouddhique avant de devenir un temple viṣṇuïte (*JFCA* n° 13, p. 178 ; *RCA* janv. 1937). Quelques années plus tard, il postule l'existence d'une « dualité de culte » en ce lieu (*RCA* janv. 1944).

¹⁴⁶ Cette hypothèse reposait sur la lecture de la stèle K. 1222 (face Sud, st. VIII ; XII^e siècle ; inédite) engagée avec Dominic Goodall lors d'un séjour à Pondichéry, en février 2018.

¹⁴⁷ Nous avons notamment défendu cette interprétation lors d'un Atelier des doctorants du CASE (ROCHE, Louise, « Nouvelles données pour l'histoire du sanctuaire de Banteay Samrae », Paris, CASE, EHESS, 29 novembre 2018) et lors de deux Comités de suivi de thèse, en septembre 2018 et en septembre 2019.

¹⁴⁸ Pour apprécier l'enseignement que nous avons pu tirer de notre erreur, elle résonne dans notre esprit avec les mots de Lucien Febvre écrivant qu'« être historien, c'est au contraire ne jamais se résigner. C'est tout tenter, tout essayer pour combler les vides de l'information. C'est s'ingénier, le grand mot. Se tromper ou, plutôt, vingt fois se jeter avec enthousiasme dans un chemin plein de promesses – et puis s'apercevoir qu'il ne mène pas où l'on voudrait aller. Tant pis, on recommence » (FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, [1953] 1992, p. 427).

3.3. Une histoire du temple de Banteay Samrae

La présente thèse cherche à saisir ensemble les éléments permettant de comprendre la fondation de Banteay Samrae dans l'écheveau des pratiques et des représentations qui caractérisent le XII^e siècle angkorien. Ce faisant, nous soulevons certainement plus de questions que nous n'apportons de réponses. Mais, gageons que nous parvenons à en éclairer certaines spécificités.

Les problématiques à travers lesquelles nous avons choisi d'aborder Banteay Samrae se sont d'abord, et à de multiples reprises, heurtées à des impensés ou des manquements dans la compréhension du contexte historique qui fait advenir la fondation du temple. En regard, la première partie de cette thèse – intitulée « Angkor et la dynastie dite 'de Mahīdharapura' : entre continuité et rupture, l'émergence d'une royauté bouddhique » – prend ce contexte pour objet. Les récents apports de l'épigraphie imposent, d'abord, de procéder à un réexamen de l'histoire dynastique de la famille dite « de Mahīdharapura », dont deux souverains se trouvent impliqués dans la construction de Banteay Samrae (Chapitre I). La situation géographique du monument, sur la route orientale d'Angkor, et sa toponymie moderne (« la citadelle du/des paysan[s]-riziculteur[s] de l'ethnie Samrae ») requièrent quant à elles de s'interroger sur les rapports que la capitale (et, à travers elle, la royauté) entretient avec le territoire du royaume, alors que ce dernier connaît la plus grande expansion de son histoire et que son administration apparaît de plus en plus centralisée (Chapitre II). En outre, et pour la première fois, la prééminence du śivaïsme dans les pratiques royales se nuance et plusieurs souverains de la dynastie se revendiquent bouddhistes. Le Chapitre III donne à voir cette revendication d'une dévotion bouddhique des souverains de la dynastie à l'aune de l'histoire du développement du tantrisme dans le royaume depuis le X^e siècle, sans l'examen duquel il nous semble impossible de comprendre la fondation de Banteay Samrae.

La deuxième partie de la thèse – intitulée « Banteay Samrae, une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman » – porte sur l'analyse du monument en tant que lieu rituel. Si Banteay Samrae demeurerait approximativement daté à l'aube de ce

travail, nous démontrons, d'abord, qu'il s'agit d'une fondation du troisième quart du XII^e siècle, rattachable au règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177), et précisons les étapes de son histoire architecturale (Chapitre IV). Le caractère anépigraphe du temple et l'hybridité de son décor suscitaient, on l'a évoqué, nombre d'hésitations quant à son obédience. L'étude comparative du dispositif cultuel et iconographique de la tour (autrement dit l'appréhension du caractère relationnel de ce dispositif) nous permet de le définir comme une fondation bouddhique, ésotérique, dédiée à une forme de Buddha suprême prenant les traits d'un Buddha sur *nāga* (Chapitre V). Au Chapitre VI nous interrogeons le statut de ce lieu rituel et proposons de le comprendre comme un « temple-monastère », dont la fonction procède de celles des « temples d'étape ».

Dans une troisième partie – intitulée « D'un monde, l'autre. Sens et effets de l'iconographie de Banteay Samrae » –, nous abordons plus en détail l'analyse des images sculptées sur les élévations du temple. Nous nous intéressons alors aux sujets mobilisés et à la manière dont les récits sont agencés les uns par rapport aux autres dans l'espace rituel (Chapitre VII). Le recours aux exégèses indianistes des sources textuelles nous permet de prendre la mesure de certaines des spécificités du discours visuel mis en œuvre. Le récit que dessinent les relations tissées entre l'iconographie du temple, son organisation monumentale et sa situation géographique pourrait nous renseigner sur l'une des fonctions rituelles de Banteay Samrae et nous conduire à l'entendre en lien avec une fonction eschatologique et funéraire (Chapitre VIII). L'analyse fournit alors de nouveaux éléments pour penser les traits tantriques du bouddhisme khmer au XII^e siècle et son expression singulière à Banteay Samrae.

PREMIÈRE PARTIE – Angkor et la dynastie dite « de Mahīdharapura » : entre continuité et rupture, l'émergence d'une royauté bouddhique

Introduction

Peu de dynasties khmères jouissent de la célébrité qui auréole la dynastie dite « de Mahīdharapura » et, surtout, son plus glorieux souverain, Jayavarman VII (r. 1182/1183-*ca.* 1220), dont la « conversion » au bouddhisme, l'activité monumentale ou la production épigraphique occupent assez largement le devant de la scène historiographique¹⁴⁹ ; et dont le célèbre portrait¹⁵⁰ suffit à lui seul pour convoquer Angkor dans l'esprit de nos contemporains. C'est au travers de la philologie, de la chronologie événementielle des successions royales et de l'histoire des formes que cette période de l'histoire angkoriennne a jusqu'ici surtout été étudiée ; les considérations sur la politique de Jayavarman VII étant généralement circonscrites à la foi « personnelle », bouddhique, du souverain,

¹⁴⁹ Le seul règne de Jayavarman VII, les monuments et le bouddhisme *mahāyāna* qui lui sont associés, a concentré plus de travaux académiques, de thèses en particulier, que toute autre période de l'histoire du Cambodge (nous recourrons plus en détail à cette historiographie dans les prochains chapitres mais, pour se donner un ordre d'idée, v. [par ordre chronologique et sans prétendre à l'exhaustivité] STERN, Philippe, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927 ; CÆDÈS, George, *Un grand roi du Cambodge : Jayavarman VII*, Phnom Penh, Bibliothèque royale, 1935 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions du Bayon », [in] DUMARÇAY, Jacques et GROSLIER, Bernard Philippe, *Le Bayon*, Paris, EFEO, 1973, pp. 83-306 ; HAWIXBROCK, Christine, « Population divine dans les temples, religion et politique sous Jayavarman VII », thèse de doctorat en études extrême-orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 1994 ; ARAHI, Hisao, « Étude de l'évolution architecturale et des techniques traditionnelles utilisées au temple de Banteay Kdei à Angkor, Cambodge », thèse de doctorat en sciences appliquées, Louvain, Katholieke Universiteit Leuven, 2003 ; THOMPSON, Ashley, « The Sufferings of Kings. Substitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia », [in] MARSTON, John et GUTHRIE Elizabeth (éd.), *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*, Hawai'i, University of Hawai'i Press, 2004, pp. 91-112 ; CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon, analyse comparative de l'histoire architecturale des principaux monuments du style du Bayon », thèse de doctorat en sciences de l'architecture, Nancy, Institut National Polytechnique de Lorraine, 2004 ; SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », *op. cit.* ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, « Les fondations de Jayavarman VII : l'aménagement d'un territoire et son interprétation historique et religieuse », thèse de doctorat en langues, civilisations et sociétés orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2011).

¹⁵⁰ V. CÆDÈS, George, « Le portrait dans l'art khmer », *AA*, t. 7 (3), 1960, pp. 179-198.

supposément héritée de son père. Sa piété et la commisération dont il se revendique à l'égard de ses sujets justifiant seules – dès lors – son activité de bâtisseur.

Pourtant, avant même le règne de Jayavarman VII, l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura », en 1080/1081, marque assurément une rupture importante dans l'histoire angkoriennne, et le XII^e siècle fait, dans son entier, figure de siècle charnière pour l'histoire du Cambodge. La nouvelle dynastie rompt, d'une part, avec les anciennes pratiques qui visaient à inscrire les généalogies royales sur le temps long. Les panégyristes ne remontent que sur quelques générations et le récit, chronologiquement parlant, ne dépasse guère le milieu du XI^e siècle. D'autre part, durant toute la période de sa domination politique, la dynastie mène des expéditions de conquête et le royaume khmer connaît alors la plus grande expansion territoriale de son histoire, qui le fait accéder, aux yeux des historiens, à un statut impérial. Le centralisme de la capitale s'accroît fortement et les régions périphériques entrent dans un processus d'intégration territoriale régi par la démultiplication de fondations religieuses régionales. L'échelle inédite à laquelle sont édifiés les temples-montagne d'Angkor Vat et du Bayon, englobant ainsi la cité dans l'espace du sanctuaire, atteste par ailleurs d'une redéfinition des rapports entre les hommes et leurs dieux¹⁵¹. Dans le même temps, la prééminence du śivaïsme se nuance et les pratiques de la royauté évoluent, le bouddhisme y occupant une place de plus en plus importante (et ce bien avant le règne de Jayavarman VII).

Siècle d'apogée, et en ce sens pleinement « angkorien », le XII^e siècle renouvelle pourtant profondément les pratiques et les représentations cambodgiennes. S'il s'inscrit dans une certaine forme de continuité avec ce qui précède, ce siècle porte aussi en germe les évolutions ultérieures de la royauté khmère. Penser l'articulation entre éléments de continuité et conditions de rupture nous permet dès lors de réexaminer sous un jour nouveau l'histoire du royaume sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura ».

¹⁵¹ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor, le siècle de la démesure », *Le Monde Histoire & Civilisations*, n° 1, 2014, p. 70. Dans ce court article, É. Bourdonneau propose plusieurs axes pour la compréhension et l'interprétation des bouleversements sociaux et culturels qui marquent cette époque charnière. Nous reprenons et développons plusieurs de ces axes dans les pages et chapitres qui suivent.

Si cette première partie de remise en contexte peut parfois donner l'impression que nous nous éloignons de Banteay Samrae en tant que tel, ce n'est que pour mieux l'éclairer et tenter de le donner à voir dans les spécificités des représentations et des pratiques qui caractérisent le siècle auquel il appartient. Dans les trois chapitres qui suivent, nous nous employons en particulier à décrire les réseaux de pouvoir constitutifs de la royauté khmère sous la domination de cette dynastie.

Les historiens et les anthropologues du Cambodge moderne et contemporain utilisent la notion de réseau pour décrire les structures d'échanges qui gouvernent l'organisation sociale cambodgienne. Ils démontrent que cette organisation sociale réticulaire procède des relations de parentalité – c'est-à-dire des alliances et des filiations, réelles ou symboliques – qu'entretiennent les différents groupes pour établir des partenariats et conduire leurs échanges¹⁵². C'est le vocabulaire de la parenté qui est alors employé pour signifier la hiérarchie des relations nouées au sein du réseau ainsi formé. Pour les groupes élitaires, J. Népote qualifie ces réseaux de « réseaux de pouvoir »¹⁵³, entendu qu'ils forment une « [...] chaîne relationnelle associant les membres d'une famille avec d'autres familles lorsque cette chaîne leur permet d'exercer le pouvoir politique. C'est une structure d'échange dont la finalité est la domination culturelle, sociale et économique de la société cambodgienne »¹⁵⁴.

Dans les sources angkoriennes, le vocabulaire de la parenté est déjà mobilisé pour décrire un certain nombre d'interactions entre des individus appartenant aux élites princières et aristocratiques qui détiennent le pouvoir. Bien entendu, les réseaux familiaux cambodgiens ne procèdent pas d'un fonctionnement identique au fil des siècles et les sources à disposition pour les décrire ne sont pas les mêmes pour le Cambodge contemporain et le Cambodge angkorien. Mais, les inscriptions, les images et l'archéologie monumentale apportent toutefois des informations précieuses pour tenter

¹⁵² ABERDAM, Marie, « Réseau de pouvoir, maison, clientèle, à propos de quelques notions en usage au sein des études khmères », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 23, 2020 (<https://www.aefek.fr/baefek23.html> ; dernière consultation en date du 10 décembre 2020).

¹⁵³ NÉPOTE, Jacques, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain, quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève, Olizane, 1992, *passim*.

¹⁵⁴ ABERDAM, Marie, « Élitaires cambodgiennes en situation coloniale, essai d'histoire sociale des réseaux de pouvoir dans l'administration cambodgienne sous le protectorat français (1860-1953) », thèse de doctorat en histoire, Paris, université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2019, p. 48.

de comprendre les interactions sociales qui les engagent, pour autant que l'on choisisse de leur adresser ce type de questionnement. L'enjeu est alors pour nous de décrire et d'analyser le XII^e siècle angkorien à l'aune de problématiques issues de l'histoire sociale.

Il apparaît dès lors que c'est l'activité relationnelle du réseau commandé par les membres de la dynastie dite « de Mahīdharapura » qui, au XII^e siècle, assure la cohésion du royaume sous une forme nouvelle. Cette cohésion procède de représentations et de pratiques qui, tout en étant adossées aux conceptions angkoriennes classiques, se trouvent reformulées sous des traits bouddhiques. Ainsi, les grands changements constatés au XII^e siècle – soit l'avènement d'une nouvelle dynastie sur le trône, l'agrandissement du royaume et l'inflexion des pratiques religieuses royales – nous semblent former les parties d'un même tout, au sens où ces éléments contribuent ensemble à l'établissement d'une royauté bouddhique.

Le Chapitre I questionne à nouveaux frais l'histoire de la dynastie, son arrivée au pouvoir, et la manière dont les souverains successifs racontent leur accession au trône dans les épigraphes. Il décrit comment ces accessions au trône, de Jayavarman VI à Jayavarman VII, nous semblent indissociables des logiques réticulaires qui sous-tendent le fonctionnement des lignées aristocratiques angkoriennes et comment ces réseaux influent, notamment par le biais des mariages, sur les successions royales.

Le Chapitre II interroge la manière dont la royauté, qui se réclame pour la première fois d'un ancrage local historique, se montre souveraine d'un territoire agrandi. Nous analysons comment la lignée royale renouvelle les relations qu'elle entretient avec le territoire et produit en ce sens une nouvelle territorialité. Nous nous intéressons aux pratiques d'appropriation et d'administration d'un territoire défini et structuré par le triple rapport que la royauté entretient avec certains lieux, avec les populations qui s'y croisent et les divinités qui y sont installées. La visibilité inédite donnée au territoire au cours du XII^e siècle nous semble alors procéder d'une nouvelle manière de construire les liens entre centre et périphéries et, ainsi, d'en assurer la cohésion.

Le Chapitre III questionne l'émergence du bouddhisme dans les pratiques religieuses royales et son articulation avec les pratiques brahmaniques, qui ne sont pas

abandonnées. Nous nous intéressons à la progressive mise en avant de la pratique bouddhique dans les panégyriques royaux sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura » et le contexte de diffusion panasiatique des doctrines ésotériques dans lequel elle s'inscrit. L'on cherche en particulier à identifier quels sont les acteurs (et les grandes fondations auxquelles ils se rattachent) qui animent les deux grandes sphères religieuses à travers lesquelles s'articulent les représentations de la société khmère angkorienne du XII^e siècle.

Chapitre I. « Mahīdharapura », une grande maison aristocratique sur le trône d'Angkor

śrīmadyaśodharapure dhigatādhirājyo

rājā jītārivisaro jayavarmmadevaḥ

āvāridheḥ pratidiśan nicakhāna kīrtti-

stambhān mahīdharapurābhijanāspado yaḥ

(K. 908, face A, st. XIII ; 1114 *śaka* [1192/1193])¹⁵⁵

« Ayant obtenu la royauté suprême dans la ville sainte de Yaśodharapura, après avoir vaincu la masse des ennemis, le roi Jayavarmadeva dont la famille habitait à Mahīdharapura, planta dans toutes les directions jusqu'à la mer des piliers de gloire. »

(Trad. CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān d'Ankor », *BEFEO*, t. 41, 1941, p. 285)

Introduction

Le cadre événementiel et dynastique du Cambodge angkorien, tel que construit par l'historiographie, identifie l'avènement d'une nouvelle dynastie sur le trône d'Angkor à la fin du XI^e siècle, en 1080/1081 (1002 *śaka*)¹⁵⁶. C'est à la suite des travaux de G. Cédès que cette dynastie – dont la période de domination politique couvre un long XII^e siècle (1080/1081- *ca.* 1220) – a été désignée sous le nom de « dynastie de Mahīdharapura »¹⁵⁷.

¹⁵⁵ La correction du millésime de la stèle de Preah Khan, initialement compris comme 1113 *śaka* (1191/1192), figure dans VICKERY, Michael T., « Bayon: New Perspectives reconsidered », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 7, 2006, p. 105, n. 9.

¹⁵⁶ CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. — Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura », *BEFEO*, t. 29, 1929, pp. 289-330 et *id.*, « Études cambodgiennes XXXVIII. — Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties angkoriennes », *BEFEO*, t. 43, 1943, pp. 14-15.

¹⁵⁷ CÉDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », *BEFEO*, t. 6, 1906, p. 46, n. 1 ; *id.*, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 297 ; *id.*, *Les états [...]*, *op. cit.*, pp. 281-283, 291-300 et 309-322. Cette dénomination est communément adoptée dans la littérature secondaire. À aucun moment pourtant la

Nonobstant les pratiques épigraphiques antérieures, les rois de cette lignée ne se réclament d'aucun lien de parenté avec les dynasties les ayant précédés à Angkor, à tout le moins jusqu'au règne de Jayavarman VII (1182/1183-*ca.* 1220¹⁵⁸). Au contraire, leurs généalogies, telles qu'énoncées dans les inscriptions, en font des descendants d'une puissante famille aristocratique, originaire de la ville de Mahādhara-pura.

Les synthèses proposées dans l'historiographie ont construit et répété le récit suivant¹⁵⁹. À la faveur de l'instabilité politique qui aurait suivi la fin du règne de Harṣavarman III (1066-1080), Jayavarman VI, prince des régions septentrionales, se serait hissé, en 1080/1081¹⁶⁰, sur un trône encore régional, quoique d'influence plus importante que celui de ses parents qui font figure de « roitelets » locaux. L'influence de Jayavarman VI – puis celle de son frère aîné, Dharaṇīndravarman I^{er} – grandissant, le successeur supposé de Harṣavarman III à Angkor se serait finalement trouvé en bien mauvaise posture. Ces tensions, et la partition du royaume en résultant, auraient été résolues par Sūryavarman II s'emparant du trône en 1113/1114¹⁶¹ et installant la dynastie

dynastie ne se désigne elle-même comme telle dans les inscriptions. À cet égard, nous faisons le choix de l'évoquer comme la dynastie dite « de Mahādhara-pura ».

¹⁵⁸ Jayavarman VII accède au trône en l'année marquée par « les Vedas, le ciel, un et la lune » (K. 368, face A, st. IV ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. L'inscription sanskrite de Say-fong », *BEFEO*, t. 3, 1903, pp. 18-33 et K. 485, face A, st. V ; XII^e siècle *śaka* ; *IC* II, pp. 161-181). Ce *bhūtasamkhyā* a parfois été interprété comme correspondant à l'année 1103 *śaka* (c'est-à-dire 1181/1182, soit la date la plus communément associée à l'avènement de Jayavarman VII dans l'historiographie) mais, attendu qu'il existe quatre *Veda*, il doit plutôt faire référence à l'année 1104 *śaka*, soit 1182/1183 (BARTH, Auguste, « Les doublets de la stèle de Say-fong », *BEFEO*, t. 3, 1903, p. 462 ; VINCENT, Brice, « *Samrit*. Étude de la métallurgie du bronze dans le Cambodge angkorien [fin du XI^e-début du XIII^e siècle] », thèse de doctorat en histoire de l'art, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2012, p. 72, n. 116). La date de sa disparition reste inconnue ; la dernière mention épigraphique de ce roi remonte à 1217/1218 (K. 1234 ; 1139 *śaka* [1217/1218] ; JACQUES, Claude, « À propos de la découverte inespérée d'un objet inscrit au Cambodge : une dédicace du roi Jayavarman VII en 1217 », *CRAI*, 147^e année, n° 1, 2003, pp. 415-425).

¹⁵⁹ V. CÉDÈS, George, *Les États [...], op. cit.*, pp. 281-282 ; BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire, op. cit.*, pp. 178-179, 187 ; CHANDLER, David, *Une histoire du Cambodge*, trad. C. Lalonde, Paris, Les Indes Savantes, 2011, pp. 48-51 ; COE, Michael D. et EVANS, Damian, *Angkor and the Khmer Civilization*, Londres, Thames & Hudson, (2003) 2018, pp. 140-151.

¹⁶⁰ La date d'avènement de Jayavarman VI, 1080/1081 (1002 *śaka*), est mentionnée par une inscription inachevée gravée sur un piédroit de Pre Rup (K. 527, st. II ; après 1002 *śaka* [1080/1081] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXVIII. [...] », art. cit., pp. 14-15). La stèle de Phnom Sandak indique que Dharaṇīndravarman I^{er} lui succède en 1029 *śaka*, soit 1106/1107 (K. 191, face A, st. XXIV ; 1032 *śaka* [1110/1111] ; *IC* VI, pp. 300-311).

¹⁶¹ La date d'avènement de Sūryavarman II, 1113/1114 (1035 *śaka*), apparaît dans les stèles presque jumelles de Phnom Sandak et Preah Vihear (K. 194 et K. 383, face A, l. 26 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles de Sdōk Kāk Thom Phnom Sandak et Prāh

dans la capitale. Entre la fin du règne de Sūryavarman II (*ca.* 1150) et le début de celui de Jayavarman VII (en 1182/1183), les auteurs décrivent ensuite une nouvelle période de troubles où le pouvoir passe aux mains de deux « usurpateurs », Yaśovarman II et Tribhuvanādityavarman. Dharaṇīndravarman II, le père de Jayavarman VII, aurait, à cette période, régné sur un territoire restreint¹⁶² jusqu'en 1177, date à laquelle Angkor aurait été détruite puis occupée par les armées du Campā – armées que Jayavarman VII parviendra à vaincre au terme d'une longue guerre.

Même résumée ici très brièvement, une telle mise en récit de l'arrivée de la dynastie sur la scène politique angkoriennne n'est cependant pas sans susciter de sérieuses réserves, principalement parce que cette bascule dynastique n'a jamais, à notre connaissance, fait l'objet d'un questionnement spécifique. L'avènement de cette nouvelle dynastie tient, dans l'historiographie, à un fait acquis, un repère posé sur la frise chronologique des successions angkoriennes. Or, si la date de 1080/1081 constitue à n'en pas douter l'une des articulations qui structurent les périodes de l'histoire du Cambodge ancien, le seul enregistrement d'un changement dynastique ne suffit pas, à nos yeux, à expliciter le sens de cette date pour la périodisation de l'histoire.

Forçant (un peu) le trait, il ressort de la littérature que la nouvelle dynastie semble surgir de nulle part, ou presque, et, investie d'une puissance inattendue – mais relativement isolée –, mettre à mal la dynastie précédente, tout en demeurant à distance de la capitale. Le constat est ainsi régulièrement reproduit : les souverains de la dynastie n'auraient pas régné depuis la capitale angkoriennne avant Sūryavarman II. À bien y regarder pourtant, les sources épigraphiques attestent non seulement du fait que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} ont bien régné à Angkor, mais, en outre, que leur accession au trône ne peut pas être comprise simplement en mobilisant l'idée d'une faiblesse inhérente aux périodes d'interrègnes qui permettrait à quelque « homme fort » de s'emparer du pouvoir. Ce chapitre propose en conséquence de revenir sur l'histoire de

Vihār », *BEFEO*, t. 43, 1943, pp. 134-154) et dans la stèle de Vat Phu (K. 366, face A, st. III ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; *IC V*, pp. 288-295).

¹⁶² GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions du Bayon », *op. cit.*, p. 144 ; BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère dans la seconde moitié du XII^e siècle. Les prédécesseurs de Jayavarman VII », *Indologica Taurinensia*, vol. 14, 1987-88, p. 128.

la dynastie dite « de Mahīdharapura » et de réviser le récit jusqu'ici admis de son accession au trône.

Nous reprenons le récit dynastique en suivant la chronologie depuis la présentation du couple fondateur formé par Hiraṇyavarman et Hiraṇyalakṣmī jusqu'à la manière dont Jayavarman VII se présente comme roi. Ce faisant, nous soutenons que l'arrivée au pouvoir de la dynastie s'inscrit dans une certaine forme de continuité avec ce que l'on a vu se mettre en place au X^e puis au XI^e siècle. En s'adossant à des réseaux de pouvoir identifiés, la succession des rois Jayavarman VI (r. 1080/1081-1107/1108), Dharaṇīndravarman I^{er} (r. 1107/1108-1113/1114), Sūryavarman II (r. 1113/1114-*ca.* 1150), Tribhuvanādityavarman (r. 1149/1150-*ca.* 1177) et Jayavarman VII (r. 1182/1183-*ca.* 1220) participe d'un modèle connu. Cependant, l'avènement de cette grande famille aristocratique sur le trône d'Angkor est donné, dans les sources, comme la fondation d'une nouvelle ère. La manière dont ces souverains dressent leur généalogie et racontent, dans les inscriptions, leur accession au trône met ainsi en lumière le fonctionnement des élites aristocratiques et la façon dont ces élites conçoivent l'exercice du pouvoir royal au XII^e siècle.

1. L'aube d'une nouvelle ère : Hiraṇyavarman et Hiraṇyalakṣmī, couple matriciel

Sous le règne de Sūryavarman II, la stèle de Phnom Rung (K. 384) livre l'identité d'un couple royal présenté comme les ancêtres communs des premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura », les dénommés Hiraṇyavarman et Hiraṇyalakṣmī¹⁶³. Ces deux

¹⁶³ K. 384, face A, st. II-VI ; XI^e siècle *śaka* et 1072 *śaka* [1150/1151] ; IC V, pp. 297-305 (et CNPT, vol. 4, 2529 [de l'ère bouddhique], pp. 156-174 pour la partie inférieure de la stèle). La majeure partie de l'inscription a été gravée sous le règne de Sūryavarman II. La date de 1072 *śaka* figure dans les trois dernières stances du texte, ajoutées *a posteriori*, après la mort de Narendrāditya, le commanditaire de la stèle (v. l'édition révisée de cette inscription que prépare GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya, son of the twelfth-century sovereign of the Khmers Sūryavarman II—an edition and translation of the four-faced stela K. 384 of 1072 *śaka* [1150 CE], from Phnom Rung, Thailand », à paraître).

acteurs, dont c'est la seule mention épigraphique connue, apparaissent désignés d'abord comme roi et reine, puis en tant que parents de Śrī Jayavarmadeva (Jayavarman VI), Śrī Dharaṇīndravarman (I^{er}) et leur frère cadet, désigné quant à lui comme Śrī Yuvarāja.

IV. hiraṇyalaṣṣmyām avanīndradrevyām

mahīdharaṁ śrījayavarmade[vaṁ]

mahīpatis so janayad yathāgryam

kalākalāpan divi - i ~ - - ||

V. tasyām varaśrīdharaṇīndravarmmā-

vanīśvaraṁ śrīyuvarāja - -

parāparau śrījayavarmmanāmno

jagajjayo so janayaj janeśaḥ ||

« IV. Dans la reine Hiraṇyalaṣṣmī, ce roi (Hiraṇyavarman) engendra le roi Śrī Jayavarmadeva, tel une lune éminente dans le ciel ... »

« V. Dans cette (Hiraṇyalaṣṣmī), ce roi (Hiraṇyavarman), vainqueur du monde, engendra l'excellent roi des rois Śrī Dharaṇīndravarman et le Śrī Yuvarāja ... (respectivement) l'aîné et le cadet de Śrī Jayavarman. »¹⁶⁴

Ces deux stances appellent plusieurs remarques. D'abord, l'usage de la particule *śrī* (litt. « fortune », « prospérité ») dans la mention des trois fils semble indiquer que la royauté de ces derniers revêt un caractère différent de celle de leurs parents qui, s'ils sont

¹⁶⁴ K. 384, face A, st. IV-V ; XI^e siècle *śaka* ; trad. IC V, p. 302. Dans sa traduction à paraître D. Goodall propose de traduire : « [IV.] In the queen (*avanīndradrevyām*) Hiraṇyalaṣṣmī, that (*saḥ*) king (*mahīpatiḥ*) [Hiraṇyavarman] engendered (*ajanayat*) the excellent (*agryam*) king (*mahīdharam*) Śrī Jayavarmadeva [VI], just as (*yathā*) [[the ocean (*sindhurājāḥ*)] [engendered] the moon (*kalākalāpam*) in the sky (*divi*). » « [V.] In that [same queen] (*tasyām*), that same (*saḥ*) Lord of the people (*janeśaḥ*) engendered (*ajanayat*) the excellent (*vara*^o) king Śrī Dharaṇīndravarman (*°śrīdharaṇīndravarmāvanīśvaram*), [and] the man called Yuvarāja ('crown prince'), [who were] elder and younger to [his younger brother king] Śrī Jayavarman [VI], in order that they might triumph over the universe (*jagajjaye*). » (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...] », art. cit., p. 8).

effectivement qualifiés de roi et reine, ne voient pas leur nom précédé d'un tel élément¹⁶⁵. Cette particule intervient pourtant dans la titulature des rois du Cambodge ancien¹⁶⁶, où elle fonctionne comme un titre honorifique qui a vocation à signaler le caractère glorieux inhérent à la personne royale. En regard des titres de leurs fils, « rois glorieux », Hiranyavarman et son épouse peuvent effectivement faire figure de roi et reine « régionaux » (ou de « rois tout court »), c'est-à-dire de grands princes exerçant une autorité locale et faisant figure d'alliés ou de subordonnés de souverains d'importance translocale qui pourraient être, au vu des écarts générationnels, Udayādityavarman II (r. 1049/1050-1066) ou même Sūryavarman I^{er} (r. 1002/1010-1049/1050).

On retient surtout qu'ils apparaissent comme un couple fondateur, à l'origine de la lignée. Le constat n'est pas nouveau. Mais, cette lecture repose, dans l'historiographie, sur une perception assez littérale des généalogies royales¹⁶⁷. Dans cette conception, Hiranyavarman et Hiranyalakṣmī apparaissent comme un couple fondateur en raison de leur parenté avec les rois de la dynastie. Ils fondent donc une nouvelle lignée, au sens de lignée naturelle ou biologique. Si l'affirmation n'est pas fausse, l'analyse peut à nos yeux être poursuivie.

Les noms de ces deux acteurs, bâtis sur le mot sanskrit *hiranya*, pourraient ainsi constituer une évocation de l'*hiranyagarbha* (litt. « la matrice d'or »), c'est-à-dire l'œuf d'or de la création originelle du monde dans la tradition brahmanique¹⁶⁸. Le récit

¹⁶⁵ Hiranyavarman est qualifié de *śrīddha* (K. 384, st. II), ce que G. Coedès traduit par « enflammé par Śrī » (IC V, p. 302), D. Goodall par « aflame with [royal] splendour » (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...] », art. cit., p. 7), mais il n'est jamais désigné spécifiquement comme *Śrī* Hiranyavarman : c'est ici ce qui retient notre attention (cf. *infra*).

¹⁶⁶ CHHOM, Kunthea, « Le rôle du sanskrit [...] », *op. cit.*, p. 79. La particule *śrī* fait aussi partie de la titulature des divinités et on la rencontre fréquemment dans la composition des noms-titres des personnages éminents du royaume. C'est aussi le cas du suffixe *-deva* accolé au nom des souverains et associé aux noms de certains dignitaires (SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien, VI^e-XIII^e siècles*, Paris, EFEO, 1970, p. 19).

¹⁶⁷ Le fait n'est pas unique : v. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom et le *Devarāja*. Récits et acteurs d'une 'naissance' », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Le passé des Khmers. Langues, textes, rites*, Berne, Peter Lang, 2016, p. 117.

¹⁶⁸ Hiranyagarbha apparaît directement convoqué comme créateur (précisément, émetteur des quatre *Veda*) par ailleurs dans l'épigraphie de Sūryavarman II (K. 34, face A, st. I ; XI^e siècle *śaka* ; IC III, pp. 152-156). L'idée de l'œuf assimilé à Brahṁā comme matrice du monde émane des traditions upaniṣadiques, en témoigne ce passage de la *Chāndogya-upaniṣad* (III. 19. 1) : *asad evedam agra āsīt tad sad āsīt tat samabhavat tad āṇḍam niravartata*, « à l'origine, cela n'était que non-être ; cela devint être, apparu à l'existence, se développa en œuf » (trad. BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 1 : Cosmogonies purāṇiques*, Paris, EFEO, 1981, p. 34).

épigraphique, qui présente Hiranyavarman comme ayant été « [...] créé par Hiranyagarbha, pour orner l'œuf d'or de Hiranyagarbha »¹⁶⁹, ne se situe toutefois pas au niveau de cette création originelle mais se positionne à l'échelle d'un *pratisarga*, c'est-à-dire d'une recreation. M. Biardeau rappelle ainsi que « dans le récit du *prākṛtasarga*, Brahmā était apparu au moment où les principes de la Forme originelle se referment pour donner l'œuf cosmique. Brahmā, au centre de cet œuf, en était l'embryon et le principe vivant du développement »¹⁷⁰. Le récit généalogique place donc la naissance, ou la « création », d'Hiranyavarman au moment où, à l'initiative de Brahmā, « [...] l'informe ou l'indifférencié se déploie désormais en formes organisées et naissent les premiers êtres différenciés »¹⁷¹. Le discours ainsi formulé sur l'origine des ancêtres de la dynastie, donnée comme une création de Brahmā, semble relever d'une logique prégnante dans l'épigraphie, qui fait du souverain le « premier personnage (re)fondeur du royaume »¹⁷². Si l'échelle est ici différente – puisqu'on ne se positionne pas au niveau de la personne royale, mais à celui du groupe dynastique –, le constat demeure selon nous opérant. La naissance du père des rois de la dynastie est racontée par la stèle de Phnom Rung comme une recreation du monde, un moment de rupture créatrice, et c'est précisément en cela qu'elle marque l'aube d'une nouvelle ère.

Le recours au mythe de l'embryon d'or et les noms composés en *hiranya-* connaissent des précédents dans le corpus épigraphique du Cambodge ancien. Nous pensons ici surtout à Hiranyadāma, dont la stèle de Sdok Kak Thom (K. 235, face A, st. XXVI, XXIX) rapporte, au milieu du XI^e siècle, qu'il fut un brahmane (sk. *dvija*), fondateur du culte du Devarāja¹⁷³. É. Bourdonneau propose de considérer Hiranyadāma

¹⁶⁹ *hiranyagarbhāndahiranyabhānda- / vibhūṣanārtham nu ya - - -* (K. 384, face A, st. II ; XI^e siècle *śaka* ; IC V, p. 302). G. Cœdès ne traduit pas *nu*, qui marque une *utprekṣā* (comm. pers. D. Goodall), faut-il alors comprendre qu'il était « comme l'ornement de l'œuf d'or » ? D. Goodall traduit « [[created]] surely (*nu*) by Brahmā (*hiranyagarbheṇa*) » (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...] », art. cit., p. 7). L'interprétation historique s'en trouve, quoiqu'il en soit, inchangée.

¹⁷⁰ BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome I* [...], op. cit., pp. 63-64.

¹⁷¹ « Il [Brahmā] représente le premier être différencié et individualisé à partir duquel d'autres vont apparaître » (BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 128 citant BIARDEAU, Madeleine, *ibid.*, p. 64).

¹⁷² BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches sur Koh Ker [...] », art. cit., p. 96.

¹⁷³ La stèle K. 235 de Sdok Kak Thom a été gravée pour commémorer la fondation, par Sadāśiva-Jayendravarman (*vraḥ guru* du roi Udayādityavarman II), d'un *liṅga* Jayendravarmaśvara dans le temple de Sdok Kak Thom/Bhadraniketana, en 974 *śaka*, soit 1052/1053 de notre ère (Cœdès, George et DUPONT,

« [...] comme la figure ‘par excellence’ des brahmanes dans le Cambodge ancien : il vient de l’au-delà des mers, c’est-à-dire du sous-continent indien, et de la partie de celui-ci qui porte au plus haut la sagesse et la connaissance des textes sacrés ; il parcourt l’espace pour transmettre cette connaissance et le pouvoir que celle-ci autorise ; en cela, il est une figure créatrice – c’est-à-dire, en termes plus généraux, source de discontinuité, de ‘différenciation’ – non pas à la manière d’un démiurge qui crée ex-nihilo, mais précisément comme ce Brahmā qui ‘façonne’ et ce Viṣṇu solaire qui, parcourant l’espace, ‘ordonne’ le temps selon l’année solaire [...] »¹⁷⁴. Le brahmane Hiraṇyadāma est en effet donné dans la stèle de Sdok Kak Thom comme une figure de l’orthodoxie brahmanique et apparaît comme un autre Brahmā créateur.

À première vue, Hiraṇyavarman n’est pas un brahmane mais un roi créé par Brahmā, le premier des brahmanes. La terminaison de son nom en *-varman* ne laisse d’ailleurs guère de doute quant à sa condition royale et la formulation nous paraît renvoyer, *mutatis mutandis*, au sacre d’Indra par Brahmā, le premier étant intronisé roi des dieux par le second. La nouvelle ère qu’inaugure Hiraṇyavarman apparaît alors, d’une certaine manière, à l’image de celle apportée par Hiraṇyadāma dans la stèle de Sdok Kak Thom, à savoir une rupture créatrice issue de l’activité de Brahmā ; mais, elle s’en écarte au sens où son objet est différent. La création est ici directement création de rois et le texte de la stèle de Phnom Rung signale d’ailleurs, *a posteriori*, que la famille d’Hiraṇyavarman s’est établie à Kṣitīndragrāma, littéralement « le village du régent de la Terre », *i.e.* « le village du roi » (K. 384, face A, st. III)¹⁷⁵. À la mention de Brahmā qui

Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., pp. 56-134 ; BILLARD, Roger et EADE, J. C., « Dates des inscriptions du pays khmer », *BEFEO*, t. 93, 2006, p. 418). Le texte de cette inscription revient sur l’histoire de la lignée de Sadāśiva en la faisant se déployer entre le récit de la création du culte du Devarāja d’une part, et, d’autre part, celui de l’initiation du souverain régnant (BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 148).

¹⁷⁴ BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., pp. 131-132.

¹⁷⁵ Cette stance, lacunaire, contient également une évocation des dieux Āditya et Lakṣmī, peut-être comme ancêtres de la lignée, mais la lecture est incertaine (*IC V*, p. 281) : *[ā]dityalakṣmyoḥ prakṛjñiḥ kṣitīndragrāme sthirā yasya ~ ~ ~ - / - tsthāpya tatsthānakulāmvujāni tābhyāṁ kṛtānīva lasaanty ~ ~ -*. G. Cœdès a proposé d’y voir une explication aux patronymes en *-āditya* et *-lakṣmī*, assez fréquents parmi les membres de la lignée, quoique leur usage ne soit pas systématique (Cœdès, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 301). D. Goodall a plus récemment proposé d’entendre *kṣitīndragrāma* dans cette stance non comme un toponyme, mais comme désignant « [...] the multitude of kings (*kṣitīndragrāme*) that is his pure lineage (*viśuddhavaṁśe*) » (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...] », art. cit., p. 8).

« fait » le roi¹⁷⁶, les panégyristes ajoutent donc une dimension territoriale significative au travers de ce qui pourrait, selon G. Coëdès, constituer un toponyme qui participe, à sa façon, au discours sur la création de la lignée royale, nous allons y revenir en détail¹⁷⁷. La construction narrative nous apparaît ainsi, en tout état de cause, explicite quant au choix de ne pas se référer à une généalogie plus ancienne : Hiranyavarman et Hiranyalakṣmī sont donnés comme la matrice d'où est issue la nouvelle lignée royale, lignée qui se présente elle-même comme issue d'un brahmane, créée et faite souveraine par le premier des brahmanes dans un village royal (ou dans une lignée pure comptant une multitude de rois).

Mais, il y a peut-être encore une autre hypothèse à explorer. Alors même que la particule *śrī* peut entrer dans la composition des noms-titres de grands du royaume, pourquoi Hiranyavarman en est-il dépourvu ? Puisqu'il est donné comme une figure fondatrice, on pourrait aussi l'envisager comme un autre Kauṇḍinya, soit un brahmane (étranger) venu « de l'au-delà des mers » qui, en épousant une princesse royale locale, fonde une nouvelle lignée royale¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Notons qu'un procédé comparable, empruntant à la théophanie d'Indra, se retrouve dans les cérémonies de sacre attestées dans les sources du XVII^e siècle où les prêtres brahmaniques placent *brah* Isūr (Śiva) à la droite du roi et *brah* Nārāy (Viṣṇu) à sa gauche, « [...] de sorte que le prince se trouve être le support de la théophanie d'Indra, le roi des dieux dont il est à l'image ici-bas pour les hommes, à la verticale de Brahmā qui coiffe de ses quatre faces la pointe sommitale de la salle du Trône » (BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* : *Pañcaksetr* et figuier à cinq branches dans l'ombre de la danse de Śiva », [in] FRANCIS, Emmanuel et ROUSSELEAU, Raphaël [éd.], *Rāja-maṇḍala. Le modèle royal en Inde*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2020, p. 3). Un glissement semble donc s'opérer à partir de ce début du XII^e siècle, qui aboutit, au XVII^e siècle, à une organisation dans laquelle le roi se trouve à la verticale de Brahmā tandis que le culte tutélaire de la royauté est progressivement pris en charge par les brahmanes du palais (MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...], art. cit., p. 66).

¹⁷⁷ Sur la territorialisation de la lignée cf. *infra*, Chapitre II, 1.

¹⁷⁸ Sur ces figures de brahmanes, v. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., pp. 131-136. L'on va revenir plus loin sur cette idée du brahmane comme « greffon » sur les maisons aristocratiques angkoriennes (cf. *infra*, 4.1.).

2. Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, rois d'Angkor à Angkor

Toutefois, la jeune lignée n'aurait pas, jusqu'en 1113/1114, exercé son autorité à Angkor ni depuis Angkor. L'argument repose sur le constat d'une absence quasi-totale d'inscriptions émanant de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} aux abords immédiats de la ville royale. Un successeur supposé de Harṣavarman III, le roi Nṛpatīndravarman, aurait régné dans la capitale en dépit de la montée en puissance des premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura »¹⁷⁹.

À bien y regarder pourtant, la localisation des inscriptions qui mentionnent Jayavarman VI puis Dharaṇīndravarman I^{er} comme rois régnants – autrement dit les textes dont les auteurs reconnaissent ces deux souverains comme détenteurs de l'autorité royale sur le territoire – dessine une vaste aire d'influence qui s'étend au nord depuis la région de Phimai et, au sud, jusqu'à la province actuelle de Takeo, en intégrant la région d'Angkor (**Annexes, I.1**). En comparaison, Nṛpatīndravarman, connu de la seule inscription du Prasat Preah Khsaet (K. 237¹⁸⁰), dont la rédaction précède d'une douzaine d'années l'avènement de Jayavarman VI, ne saurait guère prétendre à la même souveraineté. Bien qu'il soit distingué par la titulature royale *vraḥ pāda kamrateñ añ*, il pourrait plus vraisemblablement s'agir d'un grand prince que d'un roi¹⁸¹. Ajoutons que, à la fin du siècle, la stance XIII des stèles de Ta Prohm, Preah Khan et des Prasat

¹⁷⁹ Si G. Cœdès affirme d'abord – à raison, nous allons le voir – qu'« il n'y a aucune raison de douter qu'il [Jayavarman VI] n'ait effectivement régné à Angkor » (Cœdès, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 300), il explique finalement qu'« il n'est pas certain que Jayavarman VI ait jamais régné à Angkor où il n'est mentionné que dans une inscription inachevée et où Harṣavarman III eut peut-être un successeur nommé Nṛpatīndravarman qui y régna jusque vers 1113 » (*id.*, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 281). C'est cette dernière thèse d'une royauté régionale des premiers souverains de la dynastie et d'un double royaume qui a ensuite eu la faveur de l'historiographie (v. BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, p. 179 ; VINCENT, Brice, « *Samṛit* [...] », *op. cit.*, pp. 28-29). L'intuition première était pourtant la bonne.

¹⁸⁰ K. 237, l. 6 ; 989 *śaka* [1067] ; *IC* VI, pp. 293-295 ; ESTÈVE, Julia, « L'inscription K. 237 de Prāsāt Preaḥ Khsaet. Une *caturmūrti* insolite ? », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 167-200.

¹⁸¹ L'inscription K. 237 le mentionne dans un *continuum* avec Udayādityavarman II et Harṣavarman III, tous trois distingués avec la même titulature (K. 237, l. 10-11). Mais, attendu qu'aucun autre document ne mentionne Nṛpatīndravarman comme roi, G. Cœdès propose d'y voir un « prince héritier », « abusivement » distingué par une titulature royale (*IC* VI, p. 294). Il a pu aussi faire figure de double du roi (sur cette idée cf. *infra*, 2.1.).

Chrung¹⁸², reproduite à l’incipit de ce chapitre, énonce de manière tout à fait explicite (mais, certes, *a posteriori*) que Jayavarman VI est devenu roi à Angkor/Yasodharapura.

Outre leur aire d’influence, Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} s’avèrent surtout étroitement liés à trois acteurs dont la position sur l’échiquier aristocratique les désigne, à différents niveaux, comme garants de la souveraineté royale angkoriennne. Les deux premiers rois de la dynastie sont en effet frères d’un *yuvarāja*, dont ils épousent successivement l’épouse (**Figure 2**) – la princesse puis reine Vijayendralakṣmī – et le *vraḥ guru* Divākarapaṇḍita préside leurs cérémonies de sacre.

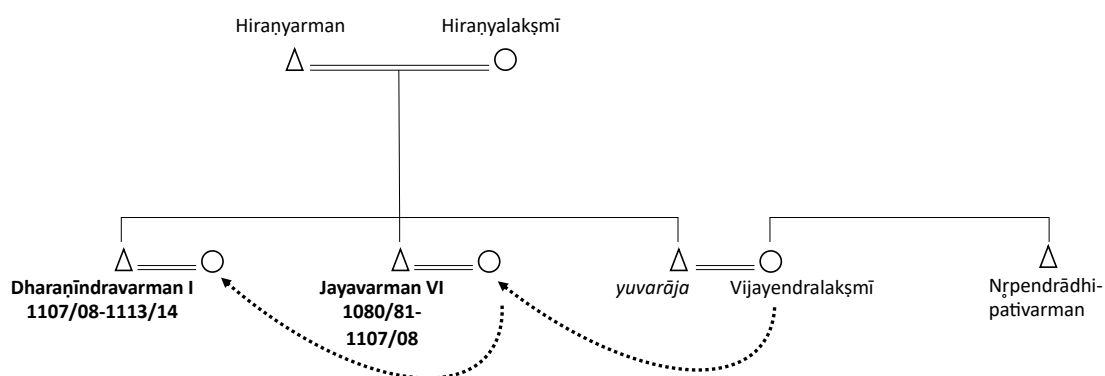


Figure 2 — La première génération des souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (les flèches en pointillés indiquent les mariages successifs de Vijayendralakṣmī)

2.1. Le *yuvarāja*

Dans les stances de l’inscription de Phnom Rung précédemment évoquées (K. 384, face A, st. IV-V), à la mention des deux premiers rois de la dynastie (issus donc de la matrice Hiranyavarman-Hiranyalakṣmī), succède celle de leur frère cadet, désigné en tant

¹⁸² Cette stance est répétée à l’identique dans les stèles de Ta Prohm (K. 273, face A, st. XIII ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÉDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., pp. 44-86), de Preah Khan (K. 908, face A, st. XIII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302) et des Prasat Chrung (K. 287, K. 288, K. 547, [K. 597], face A, st. XIII ; XII^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 207-253).

que *yuvarāja* (le « prince héritier »¹⁸³ ou le « jeune prince »¹⁸⁴). L'évocation n'est pas unique, les stèles de Samrong (K. 258, face C, st. VI) et Phnom Sandak (K. 191, face B, st. XXXI-XXXIII, XLVI)¹⁸⁵ recourent au même terme pour désigner le cadet de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, dont le nom personnel demeure inconnu. L'interprétation admise fait de ce prince l'héritier présomptif de ses parents, empêché de régner par sa mort prématurée et dont la place aurait été occupée par ses frères, premiers rois de la dynastie¹⁸⁶.

Le terme *yuvarāja* constitue un titre accordé à certains princes de l'aristocratie qui leur confère une position dans l'ordre de succession dynastique¹⁸⁷. Il apparaît dans l'épigraphie khmère au VII^e siècle, dans une stèle de provenance inconnue (K. 1142¹⁸⁸) pour désigner un fils d'Īśanavarman I^{er} (ca. 615-après 637). Les sources chinoises rapportent, par ailleurs, que la cour impériale a accueilli, au VIII^e siècle, la visite d'un « prince héritier », venu du Cambodge « [...] avec une suite de vingt-six personnes, toutes de sa parenté »¹⁸⁹. En d'autres lieux, le terme se rencontre plus fréquemment dans l'épigraphie du Campā où il est communément traduit par « dauphin »¹⁹⁰. S. Sahai rappelle en outre que la charge de *yuvarāja* n'est pas méconnue de l'Inde où elle permettait notamment au prince qui la détenait de procéder à des dons de terre avec exonérations fiscales¹⁹¹. Or, c'est précisément ce que fait le *yuvarāja* frère de

¹⁸³ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, pp. 50-51.

¹⁸⁴ POU Saveros, *Dictionnaire vieux khmer-français-anglais*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 386.

¹⁸⁵ La stèle de Phnom Rung (K. 384) a été gravée sous le règne de Sūryavarman II, alors que les stèles de Samrong (K. 258 ; 1018 *śaka* [1096/1097] ; IC IV, pp. 175-205) et Phnom Sandak (K. 191 ; 1032 *śaka* [1110/1111] ; IC VI, pp. 300-311) datent du règne de Dharaṇīndravarman I^{er}. La stèle K. 258 de Samrong mentionne aussi, dans la partie de texte en vieux khmer (face A, l. 75), un *aṃteñ śrī-yuvarāja vraḥ cau* qui a procédé à une cérémonie en 1018 *śaka* (1096), nous y reviendrons (cf. *infra*, 3.1).

¹⁸⁶ CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 302.

¹⁸⁷ POU Saveros, *Dictionnaire* [...], *op. cit.*, p. 186.

¹⁸⁸ K. 1142, st. V ; VI^e siècle *śaka* ; JACQUES, Claude, « Le pays Khmer avant Angkor », *Journal des Savants*, n° 1-3, 1986, p. 74.

¹⁸⁹ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, p. 50 citant HERVEY DE SAINT-DENYS (D'), Léon, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine. Ouvrage composé au XIII^e siècle de notre ère par Ma Touan-lin*, Paris, E. Leroux, 1883, p. 187.

¹⁹⁰ Le terme existe dans l'épigraphie cāme du VIII^e au XV^e siècle (après une rapide recension, nous le rencontrons dans les inscriptions C. 5, C. 13, C. 28, C. 30, C. 83, C. 89, C. 90, C. 92, C. 93, C. 94, C. 95, C. 123, C. 167, C. 210, C. 215 et C. 216).

¹⁹¹ L'auteur donne en exemple les *yuvarāja* de la dynastie Gāhaḍavāla (v. SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, p. 50 citant NIYOGI, Roma, *History of Gahadavala Dynasty*, Calcutta, Calcutta Oriental Book Agency, 1959, p. 144 et n. 4).

Jayavarman VI, qui promet à son épouse (Vijayendralakṣmī) de lui donner, pour sa subsistance, le village d'Āmalakasthala dont elle est originaire. C'est ensuite Jayavarman VI, devenu roi, qui entérine cette promesse de don (K. 191, face B, st. XXXIII).

Après la période préangkorienne, l'usage du terme, comme la fonction qui lui est assortie, semble ressurgir dans les sources angkoriennes au X^e siècle. Trois occurrences de *yuvarāja* sont dénombrées pour ce seul siècle ; elles appartiennent systématiquement à des textes gravés sur des stèles. La stèle de Preah Einkosei rapporte que Jayavarman IV (r. 921-941) a fait don d'un palanquin en or et d'un village au Śiva de ce sanctuaire alors qu'il était *yuvarāja*, avant qu'il ne devienne roi en titre (K. 263, face C, st. XXXII¹⁹²). Dans la stèle du Mebon (K. 528, face A, st. XXIX¹⁹³), le terme semble constituer une charge princière que Rājendravarman (r. 944-967/968) aurait reçue de son père avant qu'il ne soit finalement appelé à monter sur le trône. Enfin, la stèle du Prasat Trapeang Khna (K. 1229, face C, l. 25¹⁹⁴), rédigée en vieux khmer, rapporte qu'un individu désigné comme le *kamraten añ yuvarāja* se trouvait présent lors d'une audience royale de Jayavarman V (r. 967/968-1000) relative à la fondation de ce sanctuaire. Dans le troisième quart du XI^e siècle, sous le règne de Udayādityavarman II, existe encore un autre *yuvarāja*. Il s'agit de l'individu ainsi désigné par l'inscription K. 1011.3 de Kbal Spean¹⁹⁵ dont la mention comme *yauvarāja* est précédée du titre *dhūlī jeñ vraḥ kamraten 'añ kamraten 'añ*¹⁹⁶, ce que Cl. Jacques traduit par « Monseigneur le Prince Héritier ».

¹⁹² K. 263 ; 892 et 906 *śaka* [970/971 et 984/985] ; IC IV, pp. 118-139.

¹⁹³ K. 528 ; 874 *śaka* [952/953] ; FINOT, Louis, « Inscriptions d'Añkor », art. cit., pp. 309-352 ; GOODALL, Dominic, *The East Mebon Stele Inscription from Angkor (K. 528). A Sanskrit Eulogy of the tenth-century Khmer Sovereign Rājendravarman*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, EFEO, 2022.

¹⁹⁴ K. 1229 ; 901 *śaka* [979/980] ; SOUTIF, Dominique, « Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle », thèse de doctorat en langue, civilisations et sociétés orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2009, pp. 547-581.

¹⁹⁵ K. 1011.3 ; 980 *śaka* [1059/1060] ; JACQUES, Claude, « Les inscriptions du Phnom Kbal Spān (K 1011, 1012, 1015 et 1016) », BEFEO, t. 86, 1999, p. 360.

¹⁹⁶ A. Griffiths et B. Vincent rapportent que ce titre n'est octroyé, outre le *yuvarāja* de K. 1011.3, qu'à de très rares grands dignitaires des XI^e et XII^e siècles : Sadāśiva et Vāgindrapaṇḍita (K. 235 ; 974 *śaka* [1052/1053]), Jayakīrtipaṇḍita (K. 226-5 ; XI^e siècle *śaka*) et Divākarapaṇḍita, qui porte le titre similaire de *dhūlī jeñ kamraten 'añ* (K. 383 ; 1041 *śaka* [1119/1120]). Le dénominateur commun entre ces dignitaires est qu'ils ont tous exercé la fonction de *vraḥ guru* (GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit de la fin du XI^e siècle [K. 1296] », AA, t. 69, 2014, p. 118).

Si l'identification personnelle de ces *yuvarāja* n'est pas toujours envisageable, il s'avère que ces acteurs se tiennent au plus près du roi en titre. En outre, dans les stèles K. 263 et K. 528 le *yuvarāja* succède au roi. C'est sans doute ce qui a conduit à l'interprétation de ce nom-titre comme désignant le « prince héritier », que la charge lui revienne de naissance ou qu'il ait obtenu cette charge du souverain régnant. Ce dernier cas de figure est en effet attesté plus tardivement par une inscription cāme qui mentionne un prince du Campā (Vidyānandana) ayant reçu du roi Jayavarman VII le titre de *yuvarāja* en récompense de son aide militaire pour réprimer un soulèvement dans la province khmère de Malyān (province actuelle de Battambang¹⁹⁷) en 1182/1183¹⁹⁸.

Toutefois, la traduction de « prince héritier » s'applique aussi à des princes qualifiés de *rājaputra* ou *rājakumāra* (litt. les « fils du roi ») dont on précise qu'ils sont *rājakula*, autrement dit qu'ils appartiennent à la famille royale. B. Ph. Groslier et S. Sahai suggèrent alors qu'il peut exister différentes catégories de princes et que ces catégories pourraient être fonction de leur éloignement à la lignée royale principale¹⁹⁹.

Au regard de ce bref rappel historiographique l'intuition première serait donc de comprendre ici l'usage de *yuvarāja* comme la désignation du prince héritier choisi par le roi Hiranyavarman. Cette interprétation se heurte toutefois à la compréhension de la souveraineté d'Hiranyavarman. La royauté angkoriennne a régulièrement été assimilée à un système « féodal » où, prenant l'expression épigraphique « roi des rois » au sens littéral, l'historiographie l'a entendue au sens d'un système de rois « vassaux » plus ou moins indépendants prêtant allégeance ou au contraire s'opposant, selon les périodes de

¹⁹⁷ CÆDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁹⁸ C. 92, face B, l. 8 ; 1166 *śaka* [1244/1245] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XI. Les inscriptions de Mi-So'n », *BEFEO*, t. 4 (4), 1904, pp. 970-975. L'épisode de la « révolte de Malyān » est seulement attesté par les sources cāmes (VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 72, n. 118).

¹⁹⁹ GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 137 ; SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions [...]*, *op. cit.*, p. 51. On rencontre aussi un *kamrateñ añ rājakula rājaputra* dans une inscription datée du règne de Jayavarman V (K. 256, l. 34 ; 906 *śaka* [984/985]), traduit par « prince héritier » (CÆDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les inscriptions du Prāsāt Kōk Pō », *BEFEO*, t. 37, 1937, p. 396). À leur suite, D. Soutif propose de comprendre la dation de la charge de *yuvarāja* (entendu comme le « dauphin choisi du roi ») dans le cadre de la préparation de la succession royale d'un souverain régnant (SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, pp. 559-561, 563).

l'histoire, à un roi suzerain²⁰⁰. Les similitudes établies avec les périodes plus tardives invitent cependant à revenir sur cette interprétation.

É. Aymonier signale ainsi, pour le XIX^e siècle, qu'« il faut se garder de croire qu'il y a au Cambodge deux ou plusieurs rois : l'autorité réelle étant concentrée entre les mains du Souverain chef de la maison ek ou première ; lui seul nomme les grands officiers et les gouverneurs de province de toutes les catégories et il peut même s'adjuger temporairement les Maisons secondaires en s'abstenant de les attitrer de nouveau, en cas de vacance »²⁰¹. L'auteur fait référence à l'existence de quatre maisons princières (kh. *saṃrāp*'), désignées par un nombre, de un à quatre (en pāli : *ek, do, trī, citva*), dont l'origine se trouve vraisemblablement dans l'apparition, au X^e siècle, de quatre catégories de charges officielles, numérotées en sanskrit (*eka, do, trīṇi, catvāri*)²⁰². Or, au sein du système moderne, observé notamment par É. Aymonier, le terme *yuvarāja* continue d'exister et désigne le titulaire de l'une de ces quatre maisons princières qui structurent l'appareil de souveraineté royale²⁰³.

Entre la période angkoriennne et le XIX^e siècle, l'usage du terme semble avoir perduré sous la forme sanskrite *uparāja*, d'abord dans l'historiographie thaïe, où il prend le sens de « vice-roi », puis dans les sources cambodgiennes à partir du XVII^e siècle où il apparaît comme terme d'une titulature : (en kh. moyen) *braḥ pād āk jīā abbharājī* (litt. « Sa Majesté La Première qui est vice-roi »)²⁰⁴. G. Mikaelian précise alors qu'il s'agit de l'une « [...] des grandes fonctions de l'appareil de souveraineté royale, avec le 'double du roi' et le roi en titre »²⁰⁵. Au sein de ce système, l'*uparāja* (kh. *uparāj*) fait

²⁰⁰ Sur la question de cette « féodalité » cf. *infra*, Chapitre II.

²⁰¹ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. [...], op. cit.*, p. 61.

²⁰² BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches sur Koh Ker [...] », art. cit., p. 98.

²⁰³ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. [...], op. cit.*, p. 61.

²⁰⁴ MIKAELIAN, Grégory, « Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautes post-angkorienues. (c. 1600-c. 1720). Appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVII^e siècle », thèse de doctorat d'histoire moderne, Paris, université Paris IV-Sorbonne, 2006, p. 456 et n. 1383. L'auteur rapporte que « [...] l'historiographie thaïe attribue au roi Trailok (1448-1488) la création d'une charge de *maha uparat i*, i.e. 'grand vice-roi'. Dans les sources cambodgiennes, il est attesté d'abord au début du XVII^e siècle dans ce code (t. 3, 1624) et dans l'inscription K. 75 (1628), puis à la fin du XVII^e siècle dans le t. 8 et dans l'IMA 38 (1701) ».

²⁰⁵ L'auteur ajoute que « du côté des sources européennes [...] comme asiatiques [...] ne cessent d'être évoqués des doublons du roi en titre, qu'il s'agisse de jeune roi, de petit roi, de second roi, etc. » (*Ibid.*).

figure d'héritier présomptif, descendant direct ou collatéral du roi régnant. La charge qu'il occupe « [...] correspondrait à l'âge de l'apprentissage, et aux fonctions intellectuelles du pouvoir (savant, lettré, artiste) »²⁰⁶.

L'usage du titre sous cette forme est donc ensuite attesté au XIX^e siècle, où il désigne la troisième plus haute fonction de l'institution royale, pour la charge de laquelle le roi en titre doit désigner un prince²⁰⁷. É. Aymonier rapporte que ce prince se trouve alors à la tête de la troisième maison princière : « Le roi, rāj (= rāja) du Cambodge est à la tête de sa Maison royale. Trois autres Maisons princières [...] sont attribuées à trois dignitaires, aux titres et aux honneurs royaux, qui sont traditionnellement : le roi qui a abdiqué, appelé upayuvrāj, dont le parasol royal est à six étages ; le premier prince du sang, uparāj, héritier présomptif au parasol de cinq étages ; la Reine-Mère Brah varrājīnī ou, à défaut, une Reine ou la première princesse du sang, au parasol royal de quatre étages »²⁰⁸.

Pour É. Bourdonneau, le rapport entre les fonctions d'*ubhayorāj* (c'est-à-dire du roi ayant abdiqué) et d'*uparāj* (le prince héritier) pourrait être le symptôme d'un double mode de désignation des successeurs du roi régnant. Les fils et petit-fils du souverain, ou « premiers princes désignés », peuvent à ce titre succéder à leur père, mais l'héritier en ligne maternelle – c'est-à-dire les neveux ou petits-neveux du roi régnant, ou les « seconds princes désignés » – apparaît comme le successeur idéal²⁰⁹. La fonction angkoriennne de *yuvarāja* pourrait alors trouver une forme d'équivalence, sans toutefois établir de relation à l'identique entre les siècles, avec celle de « double du roi » (kh. *ubhayorāj*). É. Aymonier précise, en outre, que les dignitaires des quatre maisons se partagent les provinces du royaume et assistent le roi dans l'exercice du pouvoir. Il note également que « des cérémonies analogues à celles du sacre royal, mais moins importantes, diminuées des rites symboliques du pouvoir souverain, inaugurent ces

²⁰⁶ MIKAELIAN, Grégory, *La royauté d'Oudong. Réformes des institutions et crise du pouvoir dans le royaume khmer du XVII^e siècle*, Paris, PUPS, 2009, p. 255.

²⁰⁷ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 794 ; LECLÈRE, Adhémar, *Cambodge : le roi, la famille royale et les femmes du palais*, Saïgon, Imprimerie-librairie Claude & Cie, 1905, p. 8.

²⁰⁸ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I*. [...], *op. cit.*, p. 61.

²⁰⁹ BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, p. 491.

hautes dignités »²¹⁰. Nous trouvons là une possible forme de résolution des doutes exprimés plus haut quant à la souveraineté d'un Hiraṇyavarman ou d'un Nṛpatīndravarman, pourvus de titulatures d'un rang royal, sans être vraisemblablement rois en titre.

Entre le XII^e siècle et les périodes plus récentes, brièvement évoquées, le titre de *yuvārāja* est attesté dans l'épigraphie du XIV^e siècle, dans l'inscription K. 569.2 de Banteay Srei²¹¹ qui, précisément, mentionne la tenue d'une cérémonie comparable à ce qu'évoque É. Aymonier pour le XIX^e siècle. Le texte donne à lire, en vieux khmer, le processus qui précède une consécration royale. Après l'abdication de Jayavarman VIII (en 1295), a lieu l'ondolement de Śrīndravarman comme *yuvārāja* (kh. *abhiṣeka jā yuvārāja*, l. 3-4). Cette cérémonie permet à ce dernier de contracter, dans le même temps, une alliance matrimoniale avec la fille de Jayavarman VIII (kh. *prakop vraḥ bhagavatī*, l. 4). Quelque temps plus tard, s'ensuit un second ondolement qui permet cette fois à Śrīndravarman d'obtenir la souveraineté royale (kh. *prakop rājav bhava*, l. 5-6). Autrement dit, après l'abdication du roi en titre, le sacre du prince comme *yuvārāja* et le mariage qui lui est concomitant marquent la première étape du processus de l'investiture royale. La comparaison de ce texte avec celui de l'inscription K. 568²¹², qui lui est contemporaine, permet, en outre, d'observer que cette étape s'accompagne de donations – ainsi de l'épée²¹³ – qui marquent également l'accession progressive à la souveraineté et, en regard, l'importance de l'obtention de la charge de *yuvārāja* dans ce processus.

²¹⁰ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. [...], op. cit.*, p. 61.

²¹¹ K. 569.2 ; 1228 *śaka* [1306/1307] ; POU Saveros, *Nouvelles Inscriptions [...] II & III, op. cit.*, pp. 166-171. L'inscription a aussi fait l'objet d'une étude dans le cadre du séminaire EHESS-Inalco (mai-juin 2018).

²¹² K. 568 ; XIII^e siècle *śaka* ; PARMENTIER, Henri, GOLOUBEV, Victor et FINOT, Louis, *Le temple d'Içvarapura (Bantāy Srei, Cambodge)*, Paris, G. Van Oest, 1926, p. 82.

²¹³ Les sources disponibles s'accordent « [...] sur la concaténation qu'elles établissent entre la dévolution de l'épée du royaume que prodigue l'union avec la fille du roi et la dévolution du trône » (MIKAELIAN, Grégory, « Le serpent des origines à l'âge du chaos. Cosmogonies et concaténations temporelles dans le royaume khmer du XVII^e siècle », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, BOURDONNEAU, Éric, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph [éd.], *Temporalités khmères : de près, de loin, entre îles et péninsules*, Berne, Peter Lang, 2021, p. 386). Or, ce rapport de cause à effet semble pour partie se construire au XII^e siècle. C'est là, en particulier sous le règne de Jayavarman VII, que l'épée devient véritablement *regalia* et se trouve progressivement associée de façon de plus en plus étroite avec l'épouse royale : l'obtention de l'une et de l'autre faisant alors figure d'octrois souverains nécessaires à l'obtention *in fine* de la royauté effective (BOURDONNEAU, Éric, séminaire EHESS-Inalco, juin 2018).

Les usages qui encadrent le recours à ce nom-titre et leurs évolutions demeurent bien entendu à préciser²¹⁴. Il ressort toutefois de ces premiers éléments que le fait d'être désigné comme *yuvarāja* signale que l'individu ainsi nommé fait non seulement partie du cercle étroit du souverain en titre – c'est le roi régnant qui accorde la charge de *yuvarāja* – mais qu'il est un acteur de premier rang dans le processus des successions royales. Ajoutons encore que l'importance de la position du *yuvarāja* vis-à-vis de la dévolution du trône semble fonction d'une double hiérarchie dans la partition du pouvoir entre les maisons aristocratiques d'une part et, d'autre part, entre les générations au sein du matrilineage qui en maintient la permanence réglée²¹⁵. L'obtention de ce titre, ou de cette charge, s'avère dès lors surtout liée à la conquête de la souveraineté ; conquête engagée par des acteurs dont la position lignagère les désigne comme des héritiers privilégiés.

Plutôt que le dauphin d'un « roitelet », le *yuvarāja*, frère de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, nous semble à cet égard être un prince de grande importance au sein d'une institution royale angkoriennne divisée en factions aristocratiques, ancrées localement et participant pleinement à l'exercice du pouvoir central²¹⁶. Puisque c'est le roi régnant qui accorde le titre de *yuvarāja*, l'on pourrait alors supposer que le frère de Jayavarman VI l'a reçu de son prédécesseur, autrement dit de Harṣavarman III lui-même. Quoiqu'il en soit, le fait que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} n'accèdent au trône qu'à la suite de leurs mariages successifs avec l'épouse du *yuvarāja* fournit à nos yeux

²¹⁴ Le titre de *yuvarāja*, dont l'usage est attesté bien en amont du XII^e siècle, ne pourrait-il pas prendre un poids supplémentaire dans le cadre d'une royauté bouddhique ? Le prince cām désigné par Jayavarman VII comme *yuvarāja* a, au dire de l'inscription C. 92, obtenu ce titre par sa valeur militaire d'une part et, d'autre part, parce qu'il porte les trente-trois marques du grand homme (bouddhique) (FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XI. [...] », art. cit., p. 974). La postérité de ce nom-titre dans les royautes bouddhiques thaïe et khmère nous commande d'envisager sa réapparition au XII^e siècle dans le contexte particulier de l'avènement de souverains bouddhistes sur le trône d'Angkor (cf. *infra*, Chapitre III).

²¹⁵ La « [...] tentative de maîtriser les aléas de la transmission de la 'Fortune royale' matérialisée par l'épée-regalia au cours d'une durée relativement étendue, elle-même séquencée par des étapes rituelles progressives faisant coexister deux éminents personnages royaux, à la fois alliés (et peut-être même parents) mais hiérarchiquement ordonnés – mariage et *abhiṣeka* du jeune roi, puis abdication du vieux roi pour faire accéder le jeune roi à la souveraineté – a ceci de singulier qu'elle institutionnalise assez nettement la dévolution du pouvoir au sein d'un matrilineage qui en assure ainsi la pérennité » (MIKAELIAN, Grégory, « Le serpent des origines [...] », art. cit., p. 393).

²¹⁶ Sur l'ancrage local de la lignée cf. *infra*, Chapitre II, 1.

un indice supplémentaire de leur pleine intégration au système aristocratique et curial angkorien.

2.2. L'épouse royale

C'est la stèle de Phnom Sandak qui raconte ce double lévirat²¹⁷. La princesse, puis reine, Vijayendralakṣmī a d'abord été l'épouse du *yuvārāja* avant de devenir, à la mort de celui-ci, celle de Jayavarman VI. Après le décès de ce dernier, elle devient l'épouse de son deuxième beau-frère et nouveau souverain, Dharaṇīndravarman I^{er} (K. 191, face B, st. XXXI-XXXII²¹⁸).

Le phénomène est connu de l'ethnologie. Les études montrent cependant qu'un individu ne peut en général pas épouser l'alliée d'un cadet (la femme du jeune frère)²¹⁹. C'est pourtant précisément ce à quoi l'on assiste dans le cas présent, puisque l'épouse du frère cadet devient successivement l'épouse des deux aînés (Jayavarman VI est l'aîné du *yuvārāja* et le cadet de Dharaṇīndravarman I^{er}). L'ordre évoqué peut étonner mais l'on se souviendra que la règle de primogéniture (associée aux transmissions patrilinéaires) ne s'applique pas de façon stricte au sein des cours royales sud-est asiatiques, où prévaut souvent une tendance à l'ultimogéniture (associée aux transmissions matrilineaires)²²⁰. Le fait que l'institution du mariage ne constitue pas, du moins pas seulement, un contrat entre individus mais résulte d'une union entre groupes²²¹ – au sens où l'on ne laisse pas le lien se rompre à la mort d'un individu mais où l'on cherche à le faire perdurer au sein

²¹⁷ Un lévirat est un type de mariage dans lequel on observe la transmission de la veuve à un frère du mari défunt (BERNOT, Lucien, « Lévirat et sororat en Asie du Sud-Est », *L'Homme*, vol. 5 [3-4], 1965, pp. 101-112).

²¹⁸ K. 191 ; 1032 *śaka* [1110/1111] ; IC VI, pp. 300-311. C'est en tant qu'épouse de Dharaṇīndravarman I^{er} que Vijayendralakṣmī semble par ailleurs honorée au Bayon (K. 293.19, tour 45 ; v. GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 190-191).

²¹⁹ BERNOT, Lucien, « Lévirat et sororat [...] », art. cit., p. 112.

²²⁰ V. CONDOMINAS, Georges, « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est », *Communications*, n°37, 1983, p. 56 ; NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, *passim* ; BOURDONNEAU, Éric, « Culturalisme et historiographie [...] », art. cit., p. 54.

²²¹ LOWIE, Robert H., *Manuel d'anthropologie culturelle*, trad. E. Métraux, Paris, Payot, 1936, p. 262.

de la même unité sociale²²² – pourrait constituer une autre forme d’explication au phénomène observé.

Le partage de l’épouse n’est pas, par ailleurs, un phénomène inconnu des sources mythologiques indiennes. Nous pensons notamment à la polyandrie du *Mahābhārata* où Draupadī est l’épouse commune des cinq frères Pāṇḍava. C’est, dans ce cas, le cadre sacrificiel du mythe qui nécessite le mariage – dont l’acceptation, au demeurant, ne semble pas aller de soi pour les acteurs du récit – puisque « [...] les cinq Pāṇḍava sont une totalité indissociable et, quand la femme qui les épouse est Śrī et prend naissance du nombril même de la Terre, l’autel sacrificiel lui-même, elle suffit à compléter cette totalité sacrificielle [...] »²²³. Parce qu’elle est Śrī, ou la représentante de Śrī dans le monde des hommes, elle est une épouse royale, attendu que l’on se trouve là face à « [...] une seule et même valeur, celle qui fait de toute épouse principale d’un roi le symbole du royaume, la représentante de Śrī et éventuellement la Déesse sous ses aspects terribles »²²⁴. En outre, les princesses et futures reines des épopées, Draupadī (dans le *Mahābhārata*) et Sītā (dans le *Rāmāyaṇa*), sont aussi données comme les incarnations de la Terre et, en ce sens, elles apportent par leur mariage la royauté dharmique universelle à leurs époux. Elles apparaissent alors garantes de leur souveraineté et de leur légitimité, et sont par là des enjeux fondamentaux des deux récits. Le fait que le départ des princes exilés en forêt s’effectue en compagnie de leurs épouses respectives tend précisément à montrer qu’ils n’ont pas perdu toute légitimité royale. La légitimité et la prospérité royale des princes épiques, tout comme leur capacité d’agir sur le monde, dépendent donc, pour une part fondamentale, de leur mariage. La trame du mythe fait se succéder d’abord le mariage du prince avec Śrī, puis l’exil initiatique, la guerre et le rétablissement du *dharma* (autrement

²²² Dans un sens proche, J. Népote a proposé de percevoir les mariages khmers polyandriques et polygamiques comme des outils géopolitiques, de tendance soit centripète, d’intégration territoriale des différents espaces du royaume, lorsque les princes pratiquent la polygamie au sein d’une superstructure largement patrilinéaire, soit centrifuge lorsque les réseaux des élites locales matrilineaires multiplient entre eux, et avec la famille royale, des relations de type polyandres (NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, pp. 188-189 et NÉPOTE, Jacques et SISOWATH Ravivaddhana Monipong, *État présent de la Maison royale du Cambodge*, Courbevoie, Institut de la Maison royale du Cambodge, 1994, pp. 16-21).

²²³ BIARDEAU, Madeleine, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation. Tome I*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 282.

²²⁴ BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 2 : Bhakti et avatāra*, Paris, EFEO, 1994, p. 108.

dit le mariage, l'initiation, puis le sacre comme roi universel). Si les mythes d'*avatāra* fonctionnent comme un modèle pour l'action du roi épique²²⁵, les épopées constituent un guide pour le roi terrestre historique²²⁶ et le phénomène s'avère particulièrement prégnant au Cambodge où Viṣṇu apparaît comme le modèle par excellence du roi, à qui il est métaphoriquement associé²²⁷.

Or, la reine Vijayendralakṣmī, épouse successive du *yuvarāja*, de Jayavarman VI puis de Dharaṇīndravarman I^{er}, est précisément donnée comme une émanation de Śrī et Jaya (K. 191, face B, st. XXVIII), soit la « Fortune » et la « Victoire » personnifiées, et présentée comme la version terrestre de la Lakṣmī céleste (K. 191, face B, st. XXXI). En d'autres termes, elle apparaît concentrer les forces surnaturelles qui sont les conditions *sine qua non* de la souveraineté du roi sur la Terre et c'est par le biais du mariage qu'elle apporte ces qualités (divines) à son royal époux (terrestre), en l'occurrence à ses royaux époux qui sont, par essence, maîtres et protecteurs de la Terre et garants du *dharma* du royaume. Leur mariage avec Śrī (Vijayendralakṣmī) semble dès lors constituer la première étape de leur accession effective à la souveraineté.

La fonction de l'épouse royale angkorienne ainsi décrite doit être entendue dans un contexte de parenté matrilineaire, attesté y compris dans le cercle étroit de la royauté en dépit de quelques cas de succession patrilinéaire²²⁸. Attendu que « le féminin incarne dans les sociétés sud-est asiatiques la pureté préservée à l'inverse du pouvoir masculin agissant en ce monde »²²⁹, le mariage de Vijayendralakṣmī avec le *yuvarāja* nous apparaît dans cette perspective comme un acte fondateur du nouveau lignage royal, soit l'obtention d'une énergie indispensable à sa prise de pouvoir sur le monde. Incarnation de Śrī,

²²⁵ *Ibid.*, pp. 60-63.

²²⁶ HILTEBEITEL, Alf, *Rethinking the Mahābhārata: a Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 90.

²²⁷ POU Saveros, « Viṣṇu/Nārāy au Cambodge », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, vol. 25, 1994, p. 187.

²²⁸ Sur le système de parenté matrilineaire au Cambodge, dont l'existence n'est plus à démontrer, v. PORÉE-MASPERO, Éveline, *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens. Tome I*, Paris, La Haye, Mouton & Cie, 1962, p. 161 ; NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, *passim* ; VICKERY, Michael T., *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Tōyō Bunko, 1998, p. 69 ; BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, pp. 480-493. V. aussi THOMPSON, Ashley, « Mémoires du Cambodge », thèse de doctorat en études féminines, Paris, université Paris 8, 1999, p. 357.

²²⁹ BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, p. 482.

Vijayendralakṣmī fait figure de princesse sacrée qui contracte une union avec un prince de première importance et contribue par-là à définir ce prince comme un roi en devenir. La transmission de Vijayendralakṣmī par double lévirat souligne son rôle fondamental dans le processus d’obtention de la souveraineté : c’est par leur mariage avec l’épouse du *yuvarāja* que Jayavarman VI, puis Dharaṇīndravarman I^{er} accèdent au trône, dans un système d’ultimogéniture. La transmission de l’épouse semble ainsi participer de l’idéal angkorien d’endogamie au centre du royaume, idéal qui se donne comme un indispensable pour accéder au pouvoir²³⁰.

La généalogie de Vijayendralakṣmī, mentionnée seulement dans la stèle K. 191, n’est pas connue. Nous savons, en revanche, que ses époux lui accordent la jouissance de certaines terres, notamment celle du village de Dvijendrapura/Preah Einkosei (K. 191, face B, st. XXXV), un sanctuaire fondé au X^e siècle à la périphérie immédiate d’Angkor par le brahmane indien Divākarabhaṭṭa²³¹. Le frère de Vijayendralakṣmī, Nṛpendrādhīpativarman – dont les donations au temple de Śivapura Danden/Phnom Sandak font l’objet de la stèle K. 191 –, occupe la charge de chef des armées royales et celle de favori de Jayavarman VI (K. 191, face B, st. XXXIX, XLVI)²³². Quelle que soit donc la généalogie de cette princesse, ses liens avec ces deux importants sanctuaires du royaume et les acteurs qui leur sont associés, la désignent à nos yeux pleinement comme une figure de la plus haute aristocratie angkoriennne. En ce sens, le *yuvarāja* épouse une princesse de très haut rang (une fille de roi ?), dont la position sociale éminente pourrait alors expliquer le double lévirat qui fait suite à son premier mariage. Ces unions et ce que l’on devine du rang de Vijayendralakṣmī conditionnent selon nous l’avènement de la

²³⁰ *Ibid.*, pp. 484-487.

²³¹ Originaire de Mathurā (dans l’actuel Uttar Pradesh), ce brahmane exerce à la cour angkoriennne sous le règne de Rājendravarman, puis celui de Jayavarman V. Par son mariage avec la princesse royale Indralakṣmī, fille de Rājendravarman et sœur de Jayavarman V, Divākarabhaṭṭa devient un personnage de très haut rang dans le royaume (v. K. 263 [stèle de Preah Einkosei] ; 892 et 906 *śaka* [970/971 et 984/985] ; IC IV, pp. 118-139 et K. 669 [stèle du Prasat Komphus] ; 894 *śaka* [972/973] ; IC I, pp. 159-186).

²³² Cette mention du frère de la reine comme favori du roi trouve un écho dans le récit porté par l’inscription K. 568 de Banteay Srei (st. XXIV-XXV ; XIII^e siècle *śaka* ; PARMENTIER, Henri, GOLOUBEV, Victor et FINOT, Louis, *Le temple d’Iṣṭavarapura* [...], *op. cit.*, n° 1, p. 91) : dans l’un et l’autre cas c’est une femme de la famille du favori du roi qui devient reine.

dynastie, qui, s'il constitue bien le début d'une nouvelle ère, se trouve ainsi solidement ancré dans un espace social aristocratique dont il assure la continuité.

2.3. Le *vraḥ guru*

Mariage et initiation rythment le processus d'obtention de la souveraineté et il est, à ce titre, une autre figure de première importance dans l'entourage des premiers rois de la dynastie : celle de leur *vraḥ guru* – c'est-à-dire le sommet de la hiérarchie sacerdotale, l'un « [...] des personnages de premier rang de la société khmère à travers toute l'histoire »²³³. Une seconde stèle de Phnom Sandak et une stèle de Preah Vihear (les presque « jumelles » K. 194 et K. 383²³⁴) livrent un éloge de cet individu, le dénommé Divākarapaṇḍita.

Ces textes révèlent que ce dernier, dont on sait par ailleurs qu'il appartenait à une importante lignée sacerdotale au service des rois d'Angkor²³⁵, a été prêtre officiant pour le *līṅga* du temple-montagne du Baphuon sous le règne d'Udayādityavarman II (K. 194 et K. 383, face A, l. 10-11). Il a appartenu, sous le règne de Harṣavarman III, au corps des *rājākācārya*, les maîtres des rituels royaux, et il fut le chef (sk. *ācārya-pradhāna*) de la quatrième catégorie des membres de ce *varṇa*, entendu au sens de corporation (K. 194 et K. 383, face A, l. 11-13)²³⁶. Divākarapaṇḍita accède ensuite à la dignité de *vraḥ guru* de Jayavarman VI dont il préside la cérémonie de sacre (sk. *rājābhīṣeka homa*). À cet égard, il reçoit le titre de *bhagavat pāda kamrateṇ aṅ ta guru* (K. 194 et K. 383, face A, l. 15), des « honoraires » somptueux et bénéficie d'importantes libéralités royales pour faire des donations « à tous les temples » (K. 194 et K. 383, face A, l. 16-19). Dans un deuxième temps, il accompagne le roi en pèlerinage vers les lieux saints du royaume. Cet événement va à nouveau de pair avec plusieurs donations faites par le *vraḥ guru* à

²³³ POU Saveros, « *brāhmaṇa*, *ācārya* et *paṇḍita* dans la culture khmère », *JA*, vol. 300 (1), 2012, p. 222.

²³⁴ K. 194 et K. 383 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., pp. 134-154.

²³⁵ K. 91 ; XI^e siècle *śaka* ; *IC* II, pp. 126-133.

²³⁶ CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., p. 145 ; POU Saveros, « *brāhmaṇa* [...] », art. cit., p. 228.

l'invitation de Jayavarman VI (K. 194 et K. 383, face A, l. 19-21). Le même processus est décrit pour le sacre de Dharaṇīndravarman I^{er}, pour lequel Divākarapaṇḍita officie toujours en qualité de *vraḥ guru* (K. 194 et K. 383, face A, l. 21-25). Il demeure *vraḥ guru* par la suite et procède encore au sacre de Sūryavarman II (cf. *infra*, 3.1).

Le rôle du *vraḥ guru* est d'initier le prince à la fois dans le domaine religieux et celui de la conduite politique. S. Pou rappelle à cet égard que l'« on enseignait le *dharmaśāstra*, littéralement 'science de l'ordre'. Qui dit ordre dit organisation de toute la société sous différents aspects. C'est avant tout la science de la gouvernance, dont l'aspect pratique était bien attesté dans les affaires juridiques. On signale à ce sujet que le *vraḥ guru* était le plus grand magistrat du royaume, intermédiaire entre le roi et les juges »²³⁷. La *dīkṣā*, l'initiation royale, s'achève par la cérémonie du sacre qui s'accompagne, dans les inscriptions de Phnom Sandak et Preah Vihear²³⁸, de l'octroi de titres et de biens au *vraḥ guru* et de donations à plusieurs grands sanctuaires du royaume. S. Sahai note que le sacre donne au souverain les pouvoirs d'un *cakravartin*, « monarque universel » ; il suggère alors que c'est précisément pour l'obtention de ces pouvoirs (et la légitimité de fait qu'ils offrent) que les « usurpateurs » ont cherché à se faire sacrer par un personnage éminent. Il donne, en ce sens, l'exemple des sacres des deux premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura », Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, « usurpateurs » supposément légitimés par le soutien de Divākarapaṇḍita²³⁹.

C'est pourtant l'hypothèse inverse que nous souhaitons défendre ici. Nous soutenons en effet que c'est parce que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} ont déjà toutes les qualités attendues d'un *cakravartin* que Divākarapaṇḍita préside à leur sacre. Le processus de construction du roi étant un processus de long terme²⁴⁰, il nous semble

²³⁷ POUSAVEROS, *ibid.*, p. 223.

²³⁸ Le même processus est décrit, quelques décennies plus tôt, dans la stèle de Sdok Kak Thom (v. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., pp. 147-148).

²³⁹ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions [...]*, op. cit., p. 16. Cette interprétation est assez largement partagée (voir par exemple la synthèse qu'en propose VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », op. cit., p. 28 : « Par la cérémonie du sacre, [Divākarapaṇḍita] contribue à garantir la légitimité du nouveau venu auquel il s'est rallié »).

²⁴⁰ BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 148 citant QUARITCH WALES, Horace G., *Siamese State ceremonies, their history and function*, London, Quaritch, 1931, p. 121. Ces deux auteurs montrent que l'initiation du roi est postérieure à son accès au trône *stricto sensu* et que l'*abhiṣeka* peut avoir lieu des années plus tard (pour le dire plus trivialement : le roi est déjà roi quand il est sacré roi).

insuffisant qu'un coup de force de Jayavarman VI ait conduit Divākarapaṇḍita à un revirement politique pour soutenir le nouvel homme fort du royaume. Si les sources ne permettent pas de reconstruire avec certitude toutes les étapes de l'accession spécifique de ce roi au trône, la connaissance que l'on a par ailleurs des processus de sacre nous permet de fonder l'hypothèse que Jayavarman VI a été initié et sacré roi par le *vraḥ guru* Divākarapaṇḍita seulement parce qu'il était en position de le devenir, notamment du fait de son mariage avec Vijayendralakṣmī, princesse de haut rang et épouse du *yuvarāja*.

Signe supplémentaire qu'il n'y a alors pas de renversement complet du pouvoir en place, d'autres hauts dignitaires – outre Divākarapaṇḍita – continuent d'exercer leurs fonctions à la cour après l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura ». C'est notamment le cas du hotar (sk. *hotṛ* ; l'officiant en charge du Feu sacré²⁴¹) de Jayavarman VI, le dénommé Yogiśvarapaṇḍita. La stèle de Samrong indique que celui-ci, « chef de l'ermitage divin » du roi Udayādityavarman II, est le neveu en ligne maternelle d'un Yogiśvarapaṇḍita (premier du nom), lui-même époux d'une fille de Sūryavarman I^{er} et de la reine Vīralakṣmī (K. 258, face C, st. IV²⁴²). Devenu hotar du roi Harṣavarman III, Yogiśvarapaṇḍita continue d'exercer cette très haute fonction sous le règne de Jayavarman VI (K. 258, face C, st. V-VI), avant de devenir le *guru* de la fille de Dharaṇīndravarman I^{er}, la princesse Jayadevī (K. 258, face C, st. VII). De plus, Yogiśvarapaṇḍita nous semble être le dignitaire mentionné comme le « taureau des hotar » (sk. *hotṛṣabho*) exerçant également la fonction de « chef des chapelains du roi » (sk. *rājapurohitendra*) dans une inscription de Preah Phnom (K. 454²⁴³). Il faut également faire mention du chef des bouviers royaux de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, déjà au service d'Udayādityavarman II puis Harṣavarman III et qui conserve les faveurs royales sous le règne de Sūryavarman II (K. 254²⁴⁴). Aucune révolution de palais ne

Nous l'évoquons aussi sur le plan mythologique, où l'accès à la royauté effective résulte d'un long processus qui fait intervenir le mariage, l'exil (au cours duquel le roi reste roi), la guerre et, enfin, le rétablissement de la royauté dharmique (cf. *supra*, 2.2.).

²⁴¹ POU Saveros, « *brāhmaṇa* [...] », art. cit., p. 220.

²⁴² K. 258 ; 1018 *śaka* [1096/1097] ; IC IV, pp. 175-205.

²⁴³ K. 454 ; 1023 *śaka* [1101/1102] ; IC III, p. 121.

²⁴⁴ K. 254, face A, st. VI-XI, face B, l. 2-8 ; 1051 *śaka* [1129/1130] ; IC III, pp. 180-192.

semble donc accompagner l'avènement de la nouvelle dynastie qui conserve à leur poste les dignitaires des rois précédents, voire leur attribue de plus hautes fonctions curiales.

Autrement dit, si les souverains de la dynastie présentent effectivement leur naissance et celle de leurs parents comme le début d'une nouvelle ère, leur arrivée au pouvoir nous apparaît pleinement insérée dans les réseaux aristocratiques qui soutiennent la royauté khmère. L'influence de ces réseaux reste prégnante malgré le changement dynastique, voire y commande, notamment par le biais des mariages. Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} ont tous les « attributs » du *cakravartin* : époux de l'épouse du *yuvarāja* (elle-même princesse de haut rang), ils sont initiés et sacrés rois par le *vraḥ guru* Divākarapaṇḍita et le hotar de Harṣavarman III demeure à leur service.

Il nous semble alors difficile de peindre Jayavarman VI comme un « aventurier »²⁴⁵, extérieur aux réseaux de pouvoir angkoriens, qui aurait mené son ambition à terme avec le concours d'un Divākarapaṇḍita ayant tourné casaque²⁴⁶. Il reste également problématique de continuer de considérer que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} n'ont pas régné à Angkor. L'avènement des deux premiers souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura » sur le trône d'Angkor résulte à nos yeux moins d'une usurpation ou d'un renversement du pouvoir au sens strict, que du factionnalisme complexe des différentes maisons aristocratiques.

²⁴⁵ « Jayavarman VI prend ainsi de plus en plus l'aspect d'un aventurier qui, sans doute avec le concours du fameux brahmane Divākara, conçut l'ambition de régner sur le Cambodge » (CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 302).

²⁴⁶ À distance des études khmères, l'historien G. Duby, en marge de son *dimanche de Bouvines*, nous met d'ailleurs en garde contre une telle histoire positiviste « [...] attentive à la seule action politique, à ses motivations et à ses conséquences, [et qui] inclinait inconsciemment à voir un peu Philippe Auguste comme Corneille voyait Pompée, c'est-à-dire comme un désir, comme une volonté, affrontés à d'autres volontés et à d'autres désirs, dans l'immutabilité de la 'nature humaine' » (DUBY, Georges, *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, 1973, p. 20).

3. L'accession au trône de Sūryavarman II puis de Tribhuvanādityavarman

Après la disparition de Dharaṇīndravarman I^{er}, le XII^e siècle, de 1113/1114 à *ca.* 1177, est marqué par les règnes de deux souverains, Sūryavarman II et Tribhuvanādityavarman²⁴⁷, dont les accessions au trône angkorien sont à nouveau présentées dans l'historiographie comme résultantes de conflits et de « coups de force ». L'état des connaissances du corpus épigraphique a, jusqu'ici, fait du premier un conquérant victorieux, parricide de son oncle, et du second un « usurpateur », supposément étranger à la dynastie.

Mais, les conflits dont il est fait mention dans les textes signalent-ils nécessairement que le roi qui monte sur le trône – ici Sūryavarman II, puis Tribhuvanādityavarman – n'est pas l'héritier légitime ? Les mentions épigraphiques de prises successives de pouvoir par la force sont légion dans les sources, à tel point qu'elles pourraient relever des *topoi* des discours épigraphiques formulés sur les rois angkoriens, et ce, bien en amont du XII^e siècle. Dès lors, sans réfuter en bloc la lecture événementielle de nos sources et la part de réalité des combats qui y sont évoqués, disons que la description du roi comme un conquérant victorieux (et comme un homme savant, pieux et d'une grande beauté) constitue d'abord un trait récurrent des discours épigraphiques que la royauté porte sur elle-même²⁴⁸. À cet égard, la mention d'un conflit ne signale pas nécessairement un renversement du pouvoir en place. C'est du moins ce qui se fait jour avec l'analyse que nous faisons des arrivées successives au pouvoir de Sūryavarman II et Tribhuvanādityavarman, dont les positions au sein de la lignée les désignent au contraire comme des héritiers légitimes de leurs prédécesseurs sur le trône.

²⁴⁷ Attendu qu'un autre roi Tribhuvanādityavarman est attesté dans les sources du XIII^e siècle (K. 1217 ; 1152 *śaka* [1230/1231] ; SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, pp. 622-625), il nous a été suggéré de mentionner le Tribhuvanādityavarman du XII^e siècle comme le I^{er} du nom, celui du XIII^e siècle devenant Tribhuvanādityavarman II (comm. pers. B. Vincent et J. Estève). Puisqu'il n'est question, dans la présente thèse, que du premier Tribhuvanādityavarman connu des sources, nous le désignons toutefois sans numérotation.

²⁴⁸ GOODALL, Dominic, « La prouesse et la retenue sexuelles chez les rois khmers et indiens », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, 30 novembre 2016.

3.1. Légitimité et légitimation de Sūryavarman II sur le trône

À deux reprises dans les sources – dans les stèles K. 366 de Vat Phu et K. 364 de Ban That – l’accession de Sūryavarman II au trône d’Angkor à la suite de Dharaṇīndravarman I^{er}, en 1113/1114 de notre ère, semble avoir permis « l’unification d’un double royaume ».

III. vadaty arth - t tābhir vāṇāgnipaṅktibhiḥ
śrīsūryyavarmmadevo ‘dhād rājyan dvandvasamāsataḥ ||

« III. (en l’année désignée) par la dizaine, les (3) feux et les (5) flèches, Śrī Sūryavarmadeva s’empara de la royauté en unissant un double (royaume) [ou un royaume divisé en deux]. »²⁴⁹

XXXII. vidyāparvargge navayauvanas saṅ jātābhiḥ kularājyalakṣmyāḥ
tasyām sudhāyām iva saṅghike dvīpatyadhīnatvam upāgatāyām ||

« XXXII. Tout jeune encore, à la fin de ses études, il éprouva le désir de la dignité royale de sa famille : or elle était alors dans la dépendance de deux maîtres, comme le nectar en Rāhu. »²⁵⁰

Considérant que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} n’avaient pas régné à Angkor, où s’était maintenu un supposé successeur de Harṣavarman III, l’historiographie a interprété ce « double royaume » comme un territoire septentrional et indépendant dominé par Dharaṇīndravarman I^{er} d’une part, et la région d’Angkor d’autre part²⁵¹.

²⁴⁹ K. 366, face A, st. III ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; IC V, pp. 288-295.

²⁵⁰ K. 364, *sarga* III, st. XXXII ; XI^e siècle *śaka* ; FINOT, Louis, « Notes d’épigraphie XIII. L’inscription de Ban That », *BEFEO*, t. 12, 1912, pp. 1-28.

²⁵¹ CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit, p. 303 ; CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 292 ; BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, p. 187 ; VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, pp. 37-40.

Partant, Sūryavarman II aurait donc été le premier roi de la dynastie dite « de Mahīdharapura » à gouverner depuis la capitale et aurait ainsi permis au royaume de retrouver son unité politique et territoriale²⁵².

Nous avons démontré que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} ont au contraire, selon toute vraisemblance, bien exercé leur pouvoir à Angkor. Il ne nous semble pas dès lors possible de continuer de comprendre l'accession de Sūryavarman II au trône telle qu'elle a été perçue jusqu'à maintenant. La question de l'unification d'un « double royaume » demeure, mais elle se pose désormais de manière différente²⁵³. D'autant plus qu'au regard de sa généalogie et des dignitaires avec le concours desquels il gouverne, l'accession de Sūryavarman II au pouvoir ne peut, nous allons le voir, être restreinte à un nouveau « coup de force » ambitieux.

La stèle de Ban That (K. 364) présente en effet Sūryavarman II comme le successeur direct de Dharaṇīndravarman I^{er} et précise qu'il est le fils d'une dénommée Narendralakṣmī, « fille de la sœur des deux rois [précédents] »²⁵⁴. Les stèles de Phnom Sandak et Preah Vihear (K. 194 et K. 383) précisent également qu'il est le descendant en ligne maternelle (sk. *mātṛpakṣa*) des deux premiers souverains de la dynastie²⁵⁵. La stèle de Phnom Rung (K. 384) livre le nom du père du roi et souligne que ce dernier appartenait, lui aussi, à la même lignée. Le texte énonce que « le roi Kṣitīndrāditya, miraculeux et vénérable petit-fils de Hiraṇyavarman, engendra dans la fille de la fille de Hiraṇyalakṣmī l'excellent roi Śrī Sūryavarman »²⁵⁶. Nous savons par ailleurs, grâce au texte de la stèle de Kuk Yeay Hom (K. 86), que la fille de Hiraṇyalakṣmī ainsi mentionnée

²⁵² CHANDLER, David, *Une histoire [...], op. cit.*, p. 48 le dépeint comme un « important roi unificateur » qu'il compare à Yaśovarman II (*sic*, comprendre I^{er}) et Sūryavarman I^{er}.

²⁵³ On conviendra que cet élément semble dès lors revêtir un caractère aporétique. Une piste de résolution pourrait se trouver dans l'interprétation du terme « royaume » dont il est question ici : on l'a compris dans le sens d'un territoire politique, mais est-ce vraiment du royaume des hommes dont il s'agit ?

²⁵⁴ K. 364, *sarga* III, st. XXX ; XI^e siècle *śaka* ; trad. FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XIII. [...] », art. cit., p. 27.

²⁵⁵ K. 194 et K. 383, face A, l. 26 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., pp. 134-154.

²⁵⁶ K. 384, face A, st. VI ; XI^e siècle *śaka* ; trad. IC V, pp. 297-305.

est la princesse Dharaṇīndralakṣmī, mariée à un dénommé Dharaṇīndrāditya²⁵⁷ (Figure 3).

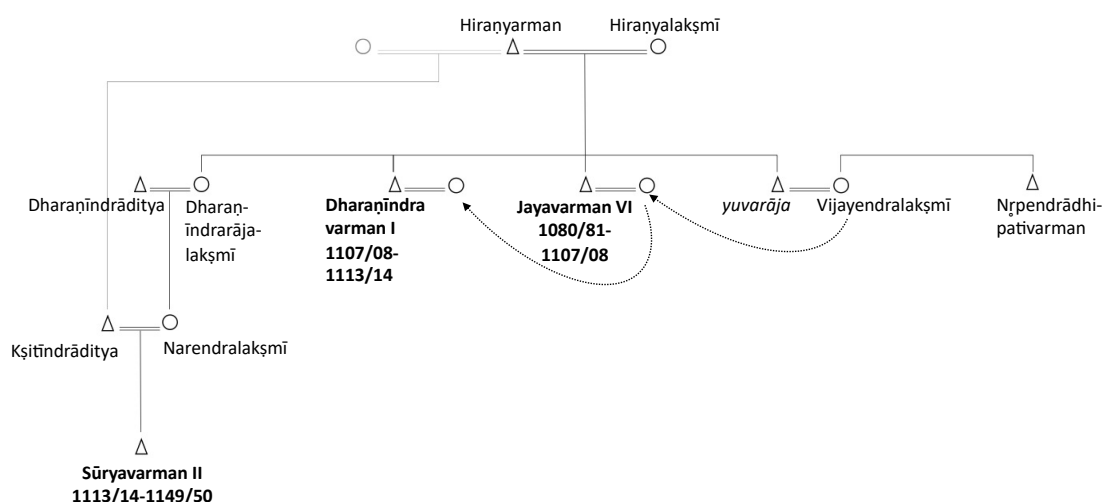


Figure 3 — Les ascendants de Sūryavarman II

La parenté matrilinéaire de Sūryavarman II avec Dharaṇīndravarman I^{er} et Jayavarman VI, dont il est le petit neveu utérin (soit le neveu au deuxième degré), nous enjoint à écarter l'idée d'une usurpation du pouvoir (au sens de la prise de pouvoir d'un individu illégitime à l'exercer) ou d'un coup de force extérieur à la branche dynastique principale. La généalogie de Sūryavarman II inscrit en effet sa filiation dans un système attesté pour les périodes plus récentes où l'on observe l'importance du rôle joué par la filiation maternelle cadette²⁵⁸. Les neveux et petits neveux en ligne féminine occupent alors une position privilégiée au sein de la famille d'*ego*. Le khmer moderne désigne ces individus comme *cau kmuoy*, soit les petits-enfants des collatéraux directs (les frères et sœurs)²⁵⁹, ou *kūn cau*, soit « les parents 'au deuxième degré' des générations inférieures

²⁵⁷ K. 86, face A, st. VI-VII ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287. Sur cette princesse, v. GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., pp. 118-119.

²⁵⁸ NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, op. cit., pp. 78-79, 92.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

à EGO, qu'ils soient descendants d'un descendant (petit-fils), ou descendant d'un collatéral (neveux) »²⁶⁰. En ce sens, le terme *cau* désigne aussi bien le petit-fils que le neveu ou le petit neveu, tous héritiers d'une même grand-mère²⁶¹ (et définis par ce statut d'héritiers).

Cau est attesté dès la période préangkorienne²⁶² et connaît plusieurs occurrences à la période angkorienne. Sous le règne de Dharaṇḍravarman I^{er}, la stèle de Samrong (K. 258, face A, l. 75) rapporte notamment que deux individus désignés l'un comme *aṃteṇ ta mūla vraḥ cau* (soit le chef des « descendants » [*cau*] royaux) et l'autre comme *aṃteṇ śrī yuvarāja vraḥ cau* (soit le « descendant » [*cau*] royal qui est Śrī Yuvarāja²⁶³), ont commandé l'exécution d'une cérémonie en 1096, sous le règne de Jayavarman VI. À cette date, le *yuvarāja*, frère des rois, était vraisemblablement déjà décédé. Il ne peut donc pas s'agir de lui et, surtout, il n'est pas le *cau* de ses frères. C'est un autre individu parmi les descendants des souverains régnants qu'il convient donc de rechercher.

Au XI^e siècle, les piédroits du Prasat Preah Khsaet évoquent un individu désigné comme *vraḥ cau* dans la partie de texte rédigé en vieux khmer, et comme neveu utérin du roi (sk. *bhāgineya*) dans la partie sanskrite (K. 237, l. 9 et st. VI). Considérant cette équivalence de termes et la position de Sūryavarman II au sein du matrilignage, ce dernier devient, à nos yeux, un candidat recevable à l'identification de l'un des deux *vraḥ cau* mentionnés par la stèle de Samrong. Ce, d'autant plus qu'il apparaît précisément désigné en tant que *vraḥ cau māṭṛpakṣa* (soit le « vénérable descendant en ligne maternelle ») dans les stèles de Phnom Sandak et de Preah Vihear (K. 194 et K. 383, face A, l. 26). Puisqu'il devient ensuite roi en titre, nous proposons de reconnaître en lui plus spécifiquement celui qui est *aṃteṇ śrī yuvarāja vraḥ cau*. Parce qu'il reçoit possiblement

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁶¹ NÉPOTE, Jacques, *ibid.*, p. 92, citant TANDART, Sandulphie, *Dictionnaire Français-Cambodgien*, Hong Kong, Vol. II, 1910, p. 398. Selon POU Saveros, *Dictionnaire [...]*, *op. cit.*, p. 168, *cau* désigne les petits-enfants, et les descendants en général. Et Ph. Jenner donne deux entrées pour le mot *cau*, la première le définissant comme désignant des descendants, la seconde se rapportant à un chef ou un personnage occupant un rang princier (JENNER, Philip N., *A dictionary of Angkorian Khmer*, Canberra, Pacific Linguistics, 2009, p. 132).

²⁶² K. 124, l. 4 ; 725 *śaka* [803/804] ; IC III, pp. 170-174. Dans ce texte, le *cau* mentionné est une reine.

²⁶³ D. Soutif propose de le comprendre comme « *aṃteṇ*, prince héritier et petit-fils de roi » (SOUTIF, Dominique, « Organisation [...], *op. cit.*, p. 595).

la charge de *yuvarāja* (sur laquelle cf. *supra*, 2.1.), et parce qu'il est le petit neveu utérin de ses prédécesseurs directs (l'un pouvant allant de pair avec l'autre²⁶⁴), le roi Sūryavarman II fait figure d'héritier privilégié, et donc régulier, sur le trône d'Angkor. Dans cette perspective, le recours à l'expertise de Divākarapaṇḍita pour procéder à la cérémonie de son sacre ne nous semble alors pas plus servir à légitimer un supposé « coup de force »²⁶⁵ que pour les rois Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}.

Le besoin quasi-permanent de légitimité des élites politiques sud-est asiatiques a pourtant constitué l'une des clés de lecture régulièrement proposée par l'historiographie, à tel point que la notion de légitimation finit par y apparaître en des traits assez truculents, plus héroïques que juridiques ou politiques, et se donne « [...] comme le fruit d'un 'calcul', c'est-à-dire comme une opération de mystification usant d'une rhétorique proche de la propagande idéologique »²⁶⁶. Ainsi Sūryavarman II est-il à son tour qualifié de roi « ambitieux », qui aurait obtenu le trône en se rendant coupable de parricide, crime dont le soutien de Divākarapaṇḍita l'aurait finalement absous²⁶⁷.

Certes, par son étymologie, la légitimité renvoie d'abord à la légalité²⁶⁸. La sociologie a quant à elle défini la légitimité comme une relation non plus seulement à la loi mais aux groupes sociaux dominés ; elle est en ce sens inhérente à la pratique du pouvoir et de l'autorité²⁶⁹. Mais, la légitimité n'existe pas sans être dite, ni entendue. Il

²⁶⁴ Le cas d'un *yuvarāja* également neveu utérin du roi ne semble d'ailleurs pas unique dans l'histoire angkorienne (v. MIKAELIAN, Grégory, « Le serpent des origines [...] », art. cit., pp. 392-393 et n. 55). La parenté matrilinéaire apparaît, là encore, déterminer les hiérarchies aristocratiques et commander aux successions royales.

²⁶⁵ *Contra* CÉDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 292 : « L'immuable brahmane Divākara légittima le coup de force de Sūryavarman II en procédant à son sacre en 1113 ».

²⁶⁶ BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 149. V. aussi NÉPOTE, Jacques et SISOWATH Ravivaddhana Monipong, *État présent [...]*, op. cit., p. 16 et note 6.

²⁶⁷ CÉDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 291-292.

²⁶⁸ La légitimité se donne ainsi comme la « qualité, [l']état de ce qui est légitime, conforme au droit, à la loi » (<https://www.cnrtl.fr/definition/l%C3%A9gitimit%C3%A9> ; dernière consultation en date du 15 mars 2020).

²⁶⁹ Nous renvoyons ici aux définitions successives du concept de légitimité en sociologie (v. WEBER, Max, « Chapitre III. Les types de domination, 1. Les fondements de la légitimité », [in] *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, [1971] 1995, pp. 285-290 ; HABERMAS, Jürgen, « Chapitre III. Sur la logique des problèmes de légitimation », [in] *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, traduit par J. Lacoste, Paris, Payot, [1973] 2012, pp. 151-221 ; BOURDIEU, Pierre, « Ce que parler veut dire », [in] *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, [1984] 2002, pp. 109-112).

convient alors de ne pas perdre de vue que les destinataires du discours ici tenu par la royauté angkoriennne sont, précisément, ceux qui en sont les énonciateurs. Autrement dit, la démarche s'apparente davantage à un processus d'autolégitimation (à travers lequel le roi se présente comme roi parce qu'il est le roi), qu'à une nécessité juridique de défendre son droit au pouvoir²⁷⁰. En regard, si l'initiation du roi et la cérémonie de sacre conduites par Divākarapaṇḍita font alors bien partie d'un processus, social, de légitimation du pouvoir royal angkorien, c'est au titre de l'élaboration de l'autorité souveraine, de la construction de la personne royale, de la nécessité, surtout, de représentation de la souveraineté, et non pour rendre légal (c'est-à-dire régulier, légitime au regard de la loi) l'avènement d'un Sūryavarman II s'étant emparé d'un pouvoir qui ne lui reviendrait pas de droit²⁷¹.

Ce processus de présentation de soi comme roi, qui fonde l'identité royale du nouveau souverain – et permet à l'héritier désigné d'obtenir, au fil de plusieurs étapes rituelles, la royauté effective –, se trouve en partie décrit, en vieux khmer, dans les stèles de Phnom Sandak (K. 194) et de Preah Vihear (K. 383).

(A26) phon @ lvaḥ ta 1035 śaka pi vraḥ pāda kamraten qaṇ śrīsūryavarmmadeva ta jā
vraḥ cau māṭṭpa[kṣa vraḥ pāda kamra-] (A27) ten qaṇ śrī jayavarmmadeva nu vraḥ pāda
kamraten qaṇ śrīdharaṇīndravarmmadeva svey vraḥ dharmmarā[jya qaṇjeṇ bhagavat
pā-] (A28) da kamraten qaṇ ta guru śrīdivākarapaṇḍita jā vraḥ guru gi ta thve
rājābhiṣeka man vraḥ pāda kamra[ten qaṇ syaṇ thve vraḥ (A29) dīkṣā ryyan qiss
siddhānta phon ta daṇnepra vraḥ guhya thve śāstrotsava phon qoy dakṣiṇā roḥ ta {8}

« [A26-29] En 1035 śaka (1113 A. D.), lorsque S. M. Śrī Sūryavarmadeva, petit-neveu en ligne maternelle de S. M. Śrī Jayavarmadeva et de S. M. Śrī Dharaṇīndravarmadeva, accéda à la sainte royauté, il invita le vénérable seigneur

²⁷⁰ « Pouvoir et grandeur sont ici moins matière de droits à défendre (et celle du 'besoin' de légitimation si souvent invoqué par l'historiographie) que des qualités ou, disons, des propriétés à énoncer » (BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 151).

²⁷¹ *Contra* CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., p. 137 : « Lorsque, à la faveur d'un coup de force, un petit-neveu s'empara du pouvoir en 1113, Divākara légittima une fois de plus une accession peu régulière, en conférant le sacre au nouveau roi qui prit le nom de Sūryavarman II ».

Guru Śrī Divākarapaṇḍita à remplir les fonctions de Vraḥ Guru pour célébrer le sacre royal. Alors Sa Majesté accomplit la sainte initiation (*vraḥ dīkṣā*), étudia toutes les sciences (*siddhānta*), à commencer par la science secrète (*vraḥ guhya*), célébra toutes les fêtes rituelles (*śātrotsava*), donna des offrandes (*dakṣiṇā*) [...]. »²⁷²

La durée de ce processus d’accession à la royauté apparaît, dans ce cas, assez précisément évoquée et s’oppose à la vision d’un sacre du roi par Divākarapaṇḍita comme moment unique qui viendrait rendre légal l’avènement de Sūryavarman II. Il faut ici prêter attention à la manière dont les choses sont dites par l’auteur de l’inscription. Sūryavarman II est désigné roi en 1113/1114 (1035 *śaka*), parce qu’il est, d’abord, le petit neveu utérin (kh. *vraḥ cau māṭṭpakṣa*) de ses prédécesseurs (face A, l. 26-27). C’est une fois cette position généalogique mentionnée que l’on rapporte le rôle endossé par Divākarapaṇḍita pour préparer le nouveau souverain à la cérémonie de sacre en procédant, d’abord, à son initiation (face A, l. 28-29). Le récit de la dernière étape de ce processus comprend ensuite la liste des récompenses, ou des « honoraires », que le souverain accorde à son *vraḥ guru*. Cette dernière phase intervient en 1119/1120 (1041 *śaka*), soit près de six années après l’accession effective de Sūryavarman II au trône²⁷³. Le texte des deux inscriptions commence d’ailleurs par ce dernier événement, en rapportant l’hommage qui est rendu *in fine* à Divākarapaṇḍita par le souverain dans le palais et en présence des grands dignitaires (K. 194 et K. 383, face A, l. 3-7).

Dès lors, si Sūryavarman II succède à ses grands oncles maternels sur le trône d’Angkor, et si Divākarapaṇḍita demeure à son service en tant que *vraḥ guru*, c’est, à nos yeux, parce que le nouveau roi est un héritier privilégié. S’il « dépouille »²⁷⁴

²⁷² K. 194 ; K. 383, face A, l. 26-29 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; trad. CÆDÈS, George et DUPONT, Pierre, *ibid.*, p. 146.

²⁷³ C’est exactement la même durée que l’on observe entre le début effectif du règne et l’achèvement du processus de sacre que dans la stèle K. 444 de Kompong Thom où les cérémonies marquant la fin de l’initiation du souverain Jayavarman V ont lieu six ans après qu’il ait accédé au trône (v. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 148).

²⁷⁴ CÆDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 292 (citant la stance CVIII de la stèle K. 288, sur laquelle nous allons bientôt revenir).

Dharaṇīndravarman I^{er} de la royauté, c'est vraisemblablement seulement sur le plan rituel, dans le cadre d'un long processus de succession royale.

À la suite de l'initiation et du sacre, le *guru* royal obtient même de Sūryavarman II un titre honorifique complémentaire à ceux déjà reçus lors des sacres de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} : il est désormais *dhūli jeñ kamrateñ añ* (K. 194 et K. 383, face D, l. 5-8), soit une titulature de rang royal qui le positionne au sommet de l'appareil curial angkorien. Dans le cadre de la circulation des biens et des mérites qui accompagnent le sacre du souverain, Divākarapaṇḍita bénéficie à nouveau de libéralités royales – à travers lesquelles le roi existe socialement en tant que roi – et Sūryavarman II lui offre notamment le concours des artisans royaux pour l'aménagement et l'ornement de son sanctuaire « personnel », le temple édifié à Vnur Dnañ, son village natal²⁷⁵. C'est en tout cas ce que rapportent les dernières lignes du texte commun aux deux stèles (K. 194 et K. 383, face B, l. 20-22). Ces donations achèvent d'entériner l'investiture du nouveau roi dont l'accession au trône est permise par sa position de cadet dans le matrilignage et

²⁷⁵ Le début du texte évoque ainsi « le vénérable seigneur Guru Śrī Divākarapaṇḍita, du pays de Vnur Dnañ, dans le district de Sadyā [...] » (K. 194 et 383, face A, l. 8 ; 1041 śaka [1119/1120] ; CÆDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., p. 145). Les donations accordées à Divākarapaṇḍita pour son temple « personnel » au moment du sacre font ici assez directement écho aux fondations plus anciennes des sanctuaires de Banteay Srei et de Sdok Kak Thom par les *vrah guru* Yajñavarāha, à la fin du X^e siècle, et Sadāśiva Jayendrapaṇḍita, au milieu du XI^e siècle, qui font suite, chacune, au sacre royal. É. Bourdonneau démontre que ces fondations ne relèvent pas de ce qu'on a eu coutume de désigner comme la sphère « privée » au sens strict, mais que, majeures pour l'organisation religieuse et sociale du royaume, elles participent à la construction de la personne royale et s'articulent pleinement aux événements « publics » qui accompagnent le processus de sacre (BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 148 ; *id.*, « Banteay Srei, un temple du [X]X^e siècle. Note sur l'imaginaire d'une fondation et d'une restauration », [in] COLL., *Henri Marchal, un architecte à Angkor*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2020, pp. 142-146). S'il fallait à cet égard trouver un candidat pour le temple de Vnur Dnañ, nous dirions que le Prasat Khna Sen Keo (IK 261, province de Preah Vihear) fait à nos yeux un élu recevable (BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., p. 307, n. 57). Quoiqu'anépigraphe, le style de sa construction et de son décor le désigne comme un sanctuaire de la fin du XI^e siècle, postérieur au Baphuon, qui a parfois été associé à la dynastie dite « de Mahīdharapura » (v. GROSLIER, George, « Promenades artistiques et archéologiques au Cambodge : 5. La région Nord-Est du Cambodge et son art », *AAK*, n° 2 [2], 1924, p. 134 ; PARMENTIER, Henri, *L'art khmer classique. Monuments du quadrant Nord-Est*, Paris, EFEO, 1939, pp. 248-269 ; WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture of Thailand*, Leyde, Boston, Brill, 2005, p. 128 ; BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan [...]*, *op. cit.*, pp. 361-374 ; GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 121). Son enceinte appareillée en grès, son riche décor de bas-reliefs en tableautins, la superficie du domaine comme son nom moderne (litt. « le temple du refuge des milliers de bijoux ») donnent des indices quant à sa munificence. Si ce monument appelle une étude en soi, disons pour l'heure que sa datation estimée et ce que l'on perçoit de sa richesse nous amène à faire l'hypothèse que Divākarapaṇḍita, haut personnage du royaume dès le règne d'Udayādityavarman II, a pu être le commanditaire de sa fondation, possiblement à l'issue du sacre de Harṣavarman III et dans le cadre de la circulation des biens et des mérites qui suivent l'*abhiṣeka* du souverain.

soutenue donc, au travers de la figure du *vraḥ guru* Divākarapaṇḍita, par la plus haute aristocratie du royaume.

3.2. Une connaissance renouvelée de l'avènement de Tribhuvanādityavarman

La dernière inscription qui mentionne Sūryavarman II en tant que souverain régnant, la stèle de Vat Sla Ket (K. 200), indique qu'il occupait toujours le trône en 1138/1139 (1060 *śaka*) et probablement jusqu'en 1145/1146 (1067 *śaka*), date à laquelle l'épigraphie est rédigée²⁷⁶. À la suite de G. Maspero, G. Cœdès considère que Sūryavarman II est l'instigateur d'une (infructueuse) campagne militaire, menée contre le Đại Việt de la dynastie Lý, en 1150 de notre ère et qu'il régnait donc au moins jusqu'à cette dernière date²⁷⁷. À partir de là, l'histoire de sa succession sur le trône d'Angkor est demeurée longtemps problématique.

En effet, après sa disparition, et pour toute la période qui court donc du milieu du siècle jusqu'à l'avènement de Jayavarman VII (en 1182/1183), très peu d'inscriptions avaient, jusqu'à récemment, été retrouvées. Face à ce hiatus des sources textuelles et tentant de reconstruire la « trame historique » de ce moment du XII^e siècle à partir des données postérieures, issues du corpus des inscriptions de Jayavarman VII, l'historiographie a proposé de l'entendre comme une nouvelle période de troubles et de morcellement politique et territorial du royaume²⁷⁸. B. Ph. Groslier comprend même cette phase d'affaiblissement supposé du pouvoir central angkorien comme une période d'affaiblissement économique²⁷⁹.

²⁷⁶ K. 200 ; 1067 *śaka* [1145/1146] ; IC VI, pp. 312-315. V. AYMONTIER, Étienne, *Le Cambodge : II. Les provinces siamoises*, Paris, E. Leroux, 1901, p. 287 ; CŒDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 304.

²⁷⁷ CŒDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 297.

²⁷⁸ Parmi les synthèses qui l'évoquent, v. CŒDÈS, George, *ibid.*, pp. 297-300 ; BRIGGS, Lawrence P. *The Ancient Khmer Empire*, op. cit., pp. 204-209 ; VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », op. cit., pp. 52-55 et 64-70.

²⁷⁹ L'auteur souligne que les investissements économiques apparaissent s'atténuer dès la fin du XI^e siècle. Il évoque une forme de décroissance engagée dès le règne de Sūryavarman II et une régression de la puissance politique khmère dans le troisième quart du XII^e siècle (GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? », *BEFEO*, t. 66, 1979, p. 185).

Pourtant, en dépit des silences épigraphiques, la richesse des constructions monumentales attribuables à cette période (dont Banteay Samrae) atteste au contraire de la prospérité du royaume dans le troisième quart du XII^e siècle²⁸⁰. En outre, la découverte récente de deux stèles sanskrites, inventoriées sous les numéros K. 1222 et K. 1297 (encore inédites)²⁸¹, permet désormais de préciser le récit des successions royales après Sūryavarman II²⁸².

Toutes les questions que pose cette période de l'histoire angkorienne ne se trouvent pas pour autant résolues, tant s'en faut, mais la richesse des données apportées par ces deux stèles offre de nouveaux appuis pour écrire l'histoire de la royauté khmère au XII^e siècle. La lecture de ces textes nous permet en particulier de proposer quelques premiers éléments d'analyse de l'avènement de Tribhuvanādityavarman et de relativiser en conséquence l'hypothèse d'un morcellement et d'un affaiblissement du royaume à cette date.

3.2.1. De l'usurpateur au cadet du roi

En l'absence de données précises disponibles avant la découverte des stèles K. 1222 et K. 1297, l'historiographie avait reconnu à Sūryavarman II plusieurs successeurs potentiels. A. Bergaigne, É. Aymonier et, à leur suite, G. Coëdès ont ainsi d'abord considéré que le père de Jayavarman VII et cousin de Sūryavarman II,

²⁸⁰ Nous faisons ici référence à tous les monuments identifiés comme relevant d'un « style de Beng Mealea », postérieur au style d'Angkor Vat et antérieur au style du Bayon (v. BOISSELIER, Jean, « Bēñ Mālā [...] », art. cit., pp. 187-226 et cf. *infra*, Chapitre IV).

²⁸¹ La stèle K. 1222, qui provient du Phnom Dei/Bei d'Angkor, est aujourd'hui exposée à l'ANM. Dédiée à Śiva, elle comporte 123 stances réparties sur ses quatre faces. La provenance de la stèle K. 1297 – dont Cl. Jacques avait engagé l'étude –, conservée en France dans une collection particulière, est inconnue (il pourrait toutefois s'agir du Preah Khan de Kompong Svay). Le texte, qui débute par un *maṅgala* bouddhique, contient 57 stances lisibles sur la face A. Ces deux inscriptions, on va y revenir, donnent Tribhuvanādityavarman comme roi régnant. Elles ont chacune fait l'objet de lectures menées par D. Goodall et A. Griffiths dans le cadre de séminaires de recherche et d'ateliers qui ont eu lieu ces dernières années dans les centres EFEO de Pondichéry et Siem Reap ainsi qu'à la Maison de l'Asie à Paris et auxquels nous avons participé. Elles doivent être prochainement éditées dans un volume collectif (avec des contributions de D. Goodall, A. Griffiths, J. Estève, I. Lowman, B. Vincent et nous-même).

²⁸² Dans sa présentation de la stèle K. 1297, Cl. Jacques continuait toutefois de proposer une lecture conflictuelle des successions royales (JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016).

Dharaṇḍravarman II, lui avait succédé²⁸³. Si, en première intuition, G. Coëdès faisait régner Dharaṇḍravarman II de 1152 à 1181²⁸⁴, la lecture des inscriptions K. 288, K. 485 et K. 227 lui suggéra qu'un roi Yaśovarman II aurait pris sa suite vers 1160, avant d'être lui-même détrôné vers 1165/1166 par un Tribhuvanādityavarman usurpateur qui se serait ensuite maintenu sur le trône jusqu'en 1177²⁸⁵.

Mais, cette chronologie s'est vue contestée par B. Ph. Groslier et J. Boisselier. La proposition est alors d'écarter Dharaṇḍravarman II des successions au trône au motif notamment qu'il se trouve, dans les textes, dépourvu de titulature royale²⁸⁶. Tous deux soulignent, en outre, l'absence de son nom dans la stance CVIII de la stèle du Prasat Chrung sud-ouest (K. 288²⁸⁷) qui, tel que comprise par ces auteurs, présente Sūryavarman II comme successeur de Dharaṇḍravarman I^{er} et dépeint ensuite Tribhuvanādityavarman comme ayant arraché la royauté à Yaśovarman II. De même, aucun roi Dharaṇḍravarman II n'est évoqué dans le texte de la stèle du Prasat Tor (K. 692²⁸⁸) qui, gravé sous le règne de Jayavarman VII, évoque la succession des règnes de Jayavarman VI, Dharaṇḍravarman I^{er} et Sūryavarman II sans mentionner le successeur de ce dernier. Partant, B. Ph. Groslier avance que « si [Dharaṇḍravarman II] fut roi, ce fut quelque part en province, par exemple à Rājapatisvaragrāma ou à Suvīravatī, pays de sa mère, voire à Mahīdharapura berceau de sa lignée et dont son père : Mahīdharāditya portait le nom »²⁸⁹. J. Boisselier convient d'une hypothèse

²⁸³ BERGAIGNE, Abel, « Chronologie de l'ancien royaume Khmer d'après les inscriptions », *JA*, huitième série, t. III, 1884, p. 70 ; AYMONTIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, pp. 522-523 ; CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 319 ; *id.*, *Les États* [...], *op. cit.*, pp. 298-299.

²⁸⁴ CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XIX. — La date du Bāyon », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, p. 92.

²⁸⁵ CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 319 ; *id.*, *Les états* [...], *op. cit.*, pp. 298-299.

²⁸⁶ GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 141-144 ; BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 120 *sqq.*

²⁸⁷ K. 288, face D, st. CVIII ; XII^e siècle *śaka* ; trad. *IC* IV, pp. 230-231.

²⁸⁸ K. 692, face D, st. XLVIII ; 1111 *śaka* [1189/1190] ; *IC* I, pp. 227-249.

²⁸⁹ GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 144. Sur ces toponymes cf. *infra*, Chapitre II, 1.

similaire et reconnaît à Dharaṇīndravarman II « [...] une souveraineté limitée à quelque grand fief »²⁹⁰.

Alors qu’aucune inscription ne permettait d’établir la généalogie de Tribhuvanādityavarman, G. Cœdès a proposé de le reconnaître en fonctionnaire intrigant qui, porté par sa soif du pouvoir, se serait emparé du trône²⁹¹. Son argument prend conjointement appui sur la lecture de la stance CVIII de la stèle K. 288 et sur l’allusion de la stèle du Phimeanakas (K. 485, face C, st. LXV-LXVI²⁹²) à un « serviteur » ou un « dépendant »²⁹³ (sk. *bhṛtya*) dont l’identité n’est pas donnée par le texte. Ce *bhṛtya*, donc, mû par le désir d’accéder à la royauté (sk. *rājyodayatatpara*), aurait renversé Yaśovarman II en dépit de l’assistance que ce dernier semble avoir reçue du futur Jayavarman VII au cours de cet épisode²⁹⁴. L’hypothèse d’une solidarité particulière entre Jayavarman VII et Yaśovarman II est alors confortée par la lecture de l’inscription K. 227 de Banteay Chhmar²⁹⁵ évoquant le soutien que Yaśovarman II reçut d’un parent de Jayavarman VII, le *kamrateñ añ śrīndrakumāra*²⁹⁶, alors qu’il subissait les assauts de

²⁹⁰ BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 128. Dans cette perspective, Dharaṇīndravarman II aurait régné sur une petite province tandis qu’à Angkor Yaśovarman II puis Tribhuvanādityavarman disputaient le trône.

²⁹¹ CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 329 ; *id.*, *Les États [...]*, op. cit., pp. 297, 305-308, 324-325, 329.

²⁹² K. 485, face C, st. LXV-LXVI ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, pp. 161-181.

²⁹³ Soulignant le caractère peu spécifique que revêt l’emploi du mot « serviteur » en français, J. Boisselier suggère de ne pas traduire le terme *bhṛtya*, qu’il entend dans le sens d’un rang occupé par un dignitaire important (qu’il qualifie de « vassal » du roi) et qu’il propose d’appliquer à différents « grands seigneurs » connus de l’épigraphie de Jayavarman VII, dont Dharaṇīndravarman II (BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 121, n. 16 et p. 128). Nous suggérons de l’entendre au sens de « dépendant » mais, ainsi que le proposait J. Boisselier, de ne pas le traduire.

²⁹⁴ CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 319, 324-325. K. 485, face C, st. LXV ; XII^e siècle *śaka* : « Yaśovarman [II] ayant été [...] par un serviteur (*bhṛtya*) ambitieux d’obtenir le pouvoir royal, le roi [Jayavarman VII] revint de Vijaya en toute hâte pour secourir ce souverain » (trad. IC II, p. 177). « Mais [Jayavarman VII] était arrivé trop tard : Yaśovarman était mort et l’usurpateur régnait. Jayavarman se tint dans une prudente réserve, attendant son heure [...] » (CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 325).

²⁹⁵ K. 227, l. 7-8 ; XII^e siècle *śaka* ; CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 308-315 ; LOWMAN, Ian, « K. 227 and the ‘Bharata Rāhu’ Relief: Two Narratives from Banteay Chmar », [in] TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and States: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 241-256.

²⁹⁶ Si cet individu a d’abord été considéré comme un fils de Jayavarman VII (CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », pp. 315, 318-319), B. Ph. Groslier a démontré, de façon plutôt convaincante, qu’il pourrait plutôt s’agir d’un frère puîné de ce dernier roi (GROSlier, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », op. cit., pp. 137-139).

« Bharata Rāhu »²⁹⁷. En regard de cette entraide – et sans qu’aucun lien n’ait pu être formellement établi entre Yaśovarman II et Sūryavarman II ou le reste de la dynastie –, Tribhuvanādityavarman apparaissait d’autant plus comme un « usurpateur » du trône.

Il est ainsi devenu courant, à la suite des travaux de G. Cœdès, de le présenter comme tel²⁹⁸. Tandis que ce roi, supposément illégitime, aurait servi ses ambitions dans la capitale, le jeune Jayavarman VII, « attendant son heure »²⁹⁹ et n’ayant pu secourir Yaśovarman II, aurait résidé au Preah Khan de Kompong Svay³⁰⁰. Si les données de K. 1297 et K. 1222 imposent aujourd’hui de réviser cette lecture, disons surtout que le recours au terme d’« usurpateur » mobilise une certaine manière de percevoir l’histoire politique, et de l’écrire, qui n’est pas sans susciter quelques réserves³⁰¹. Quoique certains

²⁹⁷ « Bharata Rāhu », dont l’identification demeure une question complexe, a été interprété par G. Cœdès comme un ou deux « êtres de nature assez mystérieuse » ayant attaqué le roi et représenté(s) sur un bas-relief de la galerie extérieure du même temple (Cœdès, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », p. 310, n. 5 ; sur l’interprétation de ce bas-relief, v. PARMENTIER, Henri, « Les bas-reliefs de Banteai-Chmar », *BEFEO*, t. 10, 1910, p. 216 ; LOWMAN, Ian, « K. 227 [...] », art. cit., *passim* ; BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...], art. cit., p. 322, n. 94). À sa suite, L. P. Briggs propose d’y voir l’évocation d’une révolte des « rāhus » et va jusqu’à suggérer qu’il s’agisse d’une « revolt of the lower classes » (BRIGGS, Lawrence P. *The Ancient Khmer Empire*, op. cit., p. 206). Lorsque, dans son dictionnaire de khmer angkorien, P. Jenner cite cette inscription pour exemple, il comprend Rāhu comme un « villain », un « barbarian » (JENNER, Philip N., *A dictionary [...]*, op. cit., pp. 235, 286). Si Ang Chouléan rappelle quant à lui l’étroite association de Rāhu avec l’éclipse, les ténèbres, la mort, il souligne surtout le poids symbolique de son évocation, son ambivalence (à la fois ombre et lumière) et son implication dans les rites de mort-rennaissance (ANG Chouléan, « La mort-rennaissance en abstraction iconographique », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 5, 2004, pp. 85-98). La compréhension de l’identité de « Bharata Rāhu » reste à ce stade une question ouverte, mais pour laquelle il serait selon nous réducteur d’exclure des considérations plus symboliques.

²⁹⁸ BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, op. cit., pp. 206-207 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », op. cit., p. 141, 149-150 ; DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, op. cit., p. 40.

²⁹⁹ Cœdès, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », p. 325.

³⁰⁰ STERN, Philippe, *Les monuments khmers [...]*, op. cit., p. 98. S’appuyant sur le manque de données existantes quant à l’activité du roi entre 1165 et 1177, B. Ph. Groslier souscrit à l’hypothèse de Ph. Stern de faire « [...] résider Jayavarman VII entre 1165 et 1177 au Preah Khan de Kompong Svay, sans dissimuler que ce n’est actuellement qu’une hypothèse, et sans négliger le fait qu’autant de bons arguments pourraient être invoqués en faveur de Banteay Chmar [...] » (GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », op. cit., p. 152). Qu’il s’agisse de l’un ou l’autre temple l’hypothèse défendue reste la même : tandis que l’« usurpateur » Tribhuvanādityavarman règne à Angkor, les descendants des premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » paraissent en exil et exerçant une souveraineté seulement régionale.

³⁰¹ Cf. Jacques est notamment revenu sur la notion d’usurpation invoquée par G. Cœdès pour qualifier l’avènement, au X^e siècle, de Jayavarman IV (JACQUES, Claude, « The opening phase of the Khmer Empire: the Koh Ker adventure », [in] JÁNOS Jelen [éd.], *Jaya Koh Ker Project. Annual Report 2009*, Budapest, Royal Angkor Foundation, 2009, p. 15). La complexité des processus à l’œuvre lors des successions royales préangkoriennes et angkoriennes, et la pertinence toute relative de la notion d’usurpation sont également discutées dans VICKERY, Michael T., *Society [...]*, op. cit., pp. 70-78, puis dans BOURDONNEAU, Éric, « Culturalisme et historiographie [...] », art. cit., pp. 51-55 et *id.*, « Nouvelles recherches sur Koh Ker [...] », art. cit., p. 98. Sans écarter la réalité des conflits liés aux successions royales, les éléments manquent

auteurs ont adopté, en mesure de prudence, l'évocation d'une usurpation entre guillemets³⁰², le terme a cependant continué d'être fréquemment employé pour qualifier Tribhuvanādityavarman³⁰³.

La compréhension des événements de cette période de l'histoire angkoriennne (entre 1145/1150 et *ca.* 1177) demeurerait pourtant équivoque. « Force nous est donc de nous contenter de Yaśovarman II, seul roi finalement attesté par nos textes » souligne laconiquement B. Ph. Groslier ; « que savons-nous de lui ? À peu près rien », ajoute-t-il³⁰⁴. J. Boisselier quant à lui – notant une étroite proximité entre les noms de Yaśovarman II et Tribhuvanādityavarman avec ceux de deux divinités installées au Preah Khan d'Angkor sous le règne de Jayavarman VII (Śrī Tribhuvanavarmesvara et Śrī Yaśovarmesvara)³⁰⁵ – suggère, sans toutefois réfuter la thèse de l'usurpation, que tous ces rois aient appartenu, d'une manière ou d'une autre, à la même dynastie. « Peut-être, dès lors, ne faudrait-il pas exclure *a priori* la possibilité que les troubles nés autour de la succession de Sūryavarman II soient en relation avec quelque antagonisme familial »³⁰⁶, écrit-il. Les données de K. 1297 et K. 1222 font aujourd'hui écho, d'une certaine manière, à son intuition.

en effet pour qualifier les rois d'usurpateurs au sens strict du terme, c'est-à-dire comme une « personne qui, par ruse ou par violence, s'empare d'un bien, d'un pouvoir, d'une dignité, d'un titre ne lui appartenant pas ou auquel il ne peut pas prétendre » (dictionnaire TLFi : <https://www.cnrtl.fr/definition/usurpateur> ; dernière consultation en date du 31 mars 2020).

³⁰² JACQUES, Claude, « Épigraphie de l'Inde et de l'Asie du Sud-Est », *EPHE 4^e section, sciences historiques et philologiques, Livret 6, Rapport sur les conférences de l'année 1989-1990*, 1996, p. 169 ; VICKERY, Michael T., « Champa revised », *Asia Research Institute Working Paper Series*, n° 37, 2005, p. 59 ; VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 54.

³⁰³ SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, p. 606 ; LOWMAN, Ian, « The Descendants of Kambu: The Political Imagination of Angkorian Cambodia », thèse de doctorat en études sud et sud-est asiatiques, Berkeley, université de Californie, 2011, pp. 63-64 ; LEPOUTRE, Amandine, « Études du corpus des inscriptions du Campā IV. Les inscriptions du temple de Svayamutpanna : contribution à l'histoire des relations entre les pouvoirs cam et khmer (de la fin du XII^e siècle au début du XIII^e siècle) », *JA*, vol. 301 (1), 2013, p. 207 ; SHARROCK, Peter, « The tantric roots of the Buddhist pantheon of Jayavarman VII », [in] KLOKKE, Marijke J. et DEGROOT, Véronique (éd.), *Materializing Southeast Asia's past : selected papers from the 12th International Conference of the EURASEAA*, Singapour, NUS Press, 2013, p. 50.

³⁰⁴ GROSlier, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 147.

³⁰⁵ K. 908, face A, st. XXXVI et face B, st. XXXVII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., pp. 255-302. Sur ces divinités cf. *infra*, Chapitre III.

³⁰⁶ BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 143. Son argument sur la terminaison des noms en *-āditya* comme marqueur d'une possible appartenance à la dynastie (*ibid.*, pp. 142-143) ne nous semble cependant pas à retenir étant donnée la fréquence des noms bâtis sur ce terme dans le corpus épigraphique du Cambodge ancien.

Ces deux inscriptions donnent la date de 1149/1150 (1071 *śaka*) comme étant celle de l'accession de Tribhuvanādityavarman au trône d'Angkor (K. 1222, face Nord, st. XXVII ; K. 1297, face A, st. XVIII). Elles désignent, en outre, ce dernier souverain comme le « cadet » de Sūryavarman II. Les deux seuls autres textes recensés à l'heure actuelle dans lesquels Tribhuvanādityavarman est mentionné en tant que souverain régnant, K. 418 et K. 1219³⁰⁷, indiquent qu'il règne encore en 1166/1167 et 1167/1168 (1088 et 1089 *śaka*). Ce roi pourrait avoir exercé le pouvoir dans la capitale jusqu'au raid cām daté de 1177 (K. 288, face D, st. CVIII³⁰⁸), nous allons y revenir. Dès lors, ces données épigraphiques nous suggèrent de considérer que Tribhuvanādityavarman demeure le souverain du royaume d'Angkor durant tout le troisième quart du XII^e siècle, de 1149/1150 à *ca.* 1177.

L'évocation des prédécesseurs de ce roi suit, dans les deux stèles découvertes, la même succession dynastique ; la stèle K. 1297 en livre même des dates précises et corrobore ainsi les données connues par ailleurs³⁰⁹. À Jayavarman VI, devenu roi en 1002 *śaka* (K. 1222, face Nord, st. I ; K. 1297, face A, st. VII), succède son frère aîné (sk. *pūrva-ja* ; *jyeṣṭha-bhrātā*), Dharaṇīndravarman I^{er}, en 1029 *śaka* (K. 1222, face Nord, st. XIII ; K. 1297, face A, st. XII). Leur petit-neveu utérin, Sūryavarman II, fils de la fille de leur sœur (sk. *bhāgineyī-tanaya* ; *svasrīyā-tanaya*), accède à la royauté en 1035 *śaka* (K. 1222, face Nord, st. XVI ; K. 1297, face A, st. XIV). Tribhuvanādityavarman, son cadet (sk. *anuja*), lui succède à son tour en 1071 *śaka* (K. 1222, face Nord, st. XXVII ; K. 1297, st. XVIII).

³⁰⁷ K. 418 (plateaux de Núi Sam/Phnom Svām) ; 1088 *śaka* [1166/1167] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie IX. Les plateaux du Núi Cam », *BEFEO*, t. 4, 1904, pp. 676-678 ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », p. 305. K. 1219 ; 1089 *śaka* [1167/1168] ; SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, p. 606.

³⁰⁸ K. 288, face D, st. CVIII ; XII^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 306-307 ; *IC* IV, pp. 209-231.

³⁰⁹ Rappelons que la date d'avènement de Jayavarman VI, 1080/1081 (1002 *śaka*), est donnée sur un piédroit de Pre Rup (K. 527, st. II ; après 1002 *śaka* [1080/1081] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXVIII. [...] », art. cit., pp. 14-15). Celle de Dharaṇīndravarman I^{er}, 1106/1107 (1029 *śaka*), se trouve dans une stèle de Phnom Sandak (K. 191, face A, st. XXIV ; 1032 *śaka* [1110/1111] ; *IC* VI, pp. 300-311). La date d'avènement de Sūryavarman II, 1113/1114 (1035 *śaka*), figure quant à elle dans les stèles presque jumelles de Phnom Sandak et Preah Vihear (K. 194 et K. 383, face A, l. 26 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., pp. 134-154) ainsi que dans la stèle de Vat Phu (K. 366, face A, st. III ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; *IC* V, pp. 288-295).

Ces mentions de Tribhuvanādityavarman comme successeur « cadet » de Sūryavarman II, au sein d'un récit relatant, dans les deux stèles, l'activité de quatre souverains de la même lignée, nous incitent – plutôt que d'apparenter son accession au trône au coup de force de l'*outsider* – à questionner son avènement du point de vue des relations familiales et des réseaux de parenté qui structurent la dynastie dite « de Mahādhara ».

L'énonciation de Tribhuvanādityavarman en qualité de « cadet » de son prédécesseur immédiat a été d'emblée tenue comme une relation de fraternité³¹⁰. En effet, le terme sanskrit *anuja* (litt. « né après ») apparaît à plusieurs reprises dans le corpus épigraphique pour désigner, précisément, un frère cadet ou une sœur cadette³¹¹. Cependant, la durée des règnes de Sūryavarman II et de Tribhuvanādityavarman – respectivement égale à trente-six et à environ vingt-sept ans – suggère un écart générationnel important entre les deux souverains. D'autant plus que Sūryavarman II est à nos yeux vraisemblablement déjà actif, en tant que *vraṇ cau*, dès 1096, soit plus d'une quinzaine d'années avant son accession au pouvoir (cf. *supra*, 3.1.).

Prenant note de cette différence d'âge, Cl. Jacques a proposé que l'aîné et le cadet ne soient pas frères utérins³¹². Dans cette hypothèse, Tribhuvanādityavarman, dont les parents ne sont pas nommés dans les sources³¹³, serait donc le fils de Kṣitīndrāditya, le père de Sūryavarman II, et d'une épouse plus jeune que Narendralakṣmī, la mère de ce dernier : il n'appartiendrait donc pas à la lignée matrilineaire des premiers souverains de

³¹⁰ JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016.

³¹¹ Les occurrences ne manquent pas. Pour le XII^e siècle, on pense notamment aux inscriptions K. 86, st. VI (*IC V*, p. 280), K. 191, st. XLVI (*IC VI*, p. 300) et K. 692, st. LVI (*IC I*, p. 227). Dans les siècles qui précèdent, les exemples (parmi d'autres) des inscriptions de Preah Einkosei (K. 263, st. XXI ; 906 et 892 *śaka* [970/971 et 984/985] ; *IC IV*, p. 118), de Tuol Ta Pec (K. 834, st. CVIII, CX ; X^e siècle *śaka* ; *IC V*, p. 244), de Prasat Kok (K. 339, st. IX ; X^e siècle *śaka* ; *IC V*, p. 164), de Phnom Sanke Kon (K. 232, st. IX ; 928 ou 938 *śaka* [1006/1007 ou 1016/1017] ; *IC VI*, p. 228) ou de Palhal (K. 449, st. XII, XLV, XLIX ; 991 *śaka* [1069/1070] ; CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XI. — La stèle de Pālhal », *BEFEO*, t. 13, 1913, pp. 27-36) attestent également l'usage du terme *anuja* pour désigner une relation de fraternité cadette.

³¹² JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016 (inédit).

³¹³ Son père est évoqué à la strophe XXIII de la stèle K. 1297, mais il n'est pas nommé. La strophe est abîmée mais semble énoncer que l'élément *deva* qui figure dans le nom du roi lui a été donné par son père.

la dynastie. Cela étant, la complexité des relations de parenté, de l'ordre dynastique qui régit les successions royales comme des sources angkoriennes qui les mentionnent autorise, à nos yeux, une seconde hypothèse.

L'énonciation épigraphique des successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura » fait usage du terme sanskrit *bhrātṛ* (« frère ») pour caractériser la relation entre Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} (K. 1297, face A, st. XII). De même, lorsque la stèle K. 1297 évoque un frère de Tribhuvanādityavarman (face A, st. XLVI), c'est le mot *bhrātṛ* qui est encore employé. En revanche, si Tribhuvanādityavarman est mentionné comme *anuja* de Sūryavarman II (K. 1297, face A, st. XVIII ; K. 1222, face Nord, st. XXVII), nous observons qu'il n'est pas désigné comme *bhrātṛ*.

Dans la stèle K. 1222 (face Nord, st. XIII) le terme « cadet » est employé pour stipuler que Dharaṇīndravarman I^{er}, pourtant « né avant » Jayavarman VI (sk. *pūrvaja*), est « né après » (sk. *anuja*) du point de vue de la consécration royale. Si l'on sait, par ailleurs, que tous deux sont liés par une relation de fraternité biologique, c'est davantage l'ordre de succession sur le trône qui apparaît ici souligné. Il est, en outre, au moins un exemple où *anuja* ne caractérise pas un frère mais un parent cadet en matrilignage. Il s'agit de la stèle de Pre Rup (K. 806) qui mentionne Harṣavarman II comme *anuja* de Rājendravarman, son cousin en ligne maternelle qui lui succède sur le trône³¹⁴. Ces quelques éléments invitent, par conséquent, à faire preuve d'une certaine prudence pour spécifier la relation de parenté cadette entre Sūryavarman II et Tribhuvanādityavarman.

Dans un système de parenté matrilineaire – dont, il faut y insister, l'existence à l'époque angkoriennne n'est plus à démontrer –, l'héritier cadet privilégié est, nous l'avons évoqué, le neveu ou le petit-neveu utérin du souverain régnant³¹⁵. Tout en gardant à l'esprit l'écart qui peut exister entre cette norme idéale et la réalité historique des successions royales, et sans écarter complètement la possibilité d'une relation de

³¹⁴ K. 806, face B, st. CCLXXXI ; 883 *śaka* [961/962] ; IC I, p. 73 *sqq.*

³¹⁵ NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...], op. cit.*, pp. 78-79, 92 ; BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...], op. cit., p. 491.

fraternité, ou de cousinage, entre les deux souverains, nous proposons d'envisager l'usage du terme *anuja* dans ces deux inscriptions comme une désignation de l'héritier préférentiel, autrement dit du successeur en lignée utérine cadette, et de comprendre dès lors l'identité de Tribhuvanādityavarman comme celle d'un neveu utérin de Sūryavarman II, devenu roi à sa suite (**Figure 4**).

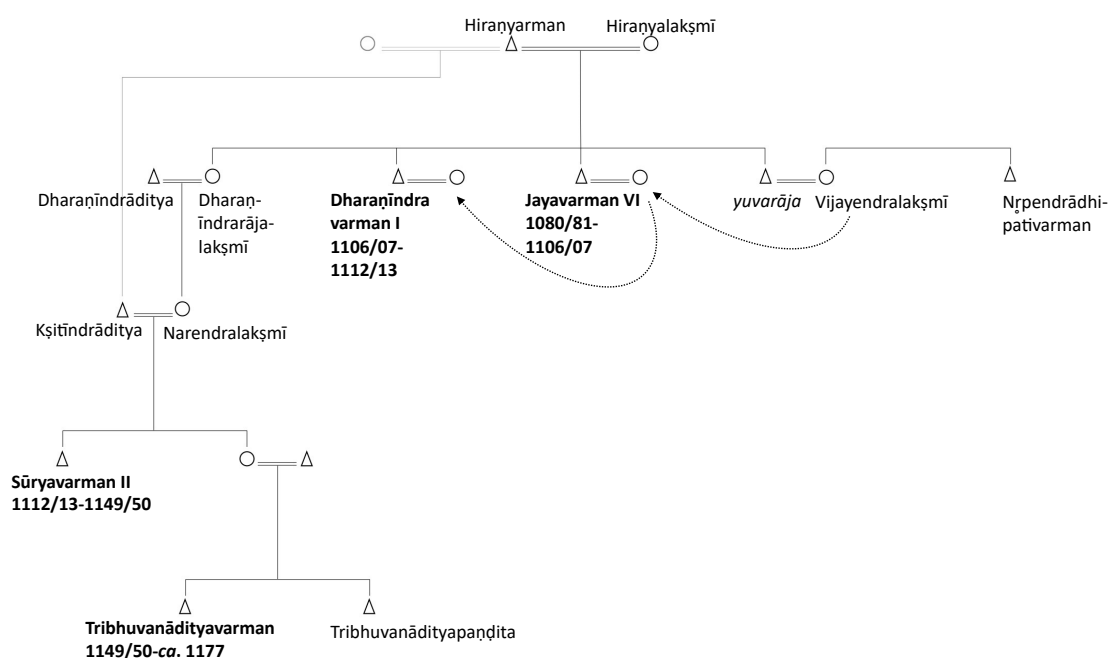


Figure 4 — Tribhuvanādityavarman, successeur de Sūryavarman II en lignée utérine cadette

L'hypothèse d'une relation en lignée utérine cadette fait alors apparaître la succession comme régulière au sein de la lignée royale. Elle offre en outre une solution pour penser l'écart générationnel entre l'aîné, Sūryavarman II, et le cadet, Tribhuvanādityavarman.

3.2.2. L'identité de Yaśovarman II en question

Mais, si donc Tribhuvanādityavarman obtient – semble-t-il à bon droit – le trône en 1149/1150 et règne tout au long du troisième quart du XII^e siècle, une question demeure : qui est Yaśovarman II ? Pour l'heure, les données épigraphiques ne permettent pas de dresser sa généalogie. Aucun texte connu ne le mentionne comme souverain régnant et les inscriptions du règne de Tribhuvanādityavarman passent son nom sous silence. Yaśovarman II est seulement évoqué par l'épigraphie du règne de Jayavarman VII.

S'il porte le titre de *vrah pāda* (K. 227, l. 7) et que son nom se voit précédé de la particule *śrī* (K. 485, face C, st. LXVI ; K. 227, l. 7), il n'est pas désigné comme *vrah pāda kamraten añ*³¹⁶ et nous observons qu'aucune eulogie connue ne lui est adressée. La stèle K. 485, dont la seconde épouse de Jayavarman VII, Indradevī, est commanditaire, mentionne Yaśovarman II (st. LXV-LXVI) au sein de l'éloge adressé à Jayarājadevī, la première épouse du même roi et sœur de la seconde (st. XXX-XCIV)³¹⁷. L'inscription K. 227 de Banteay Chhmar le cite comme l'un des acteurs de l'évènement au cours duquel l'*anak sañjak* Arjuna et l'*anak sañjak Śrīdharadevapura*, tous deux honorés dans le même sanctuaire, meurent au combat (l. 7-14)³¹⁸. Ainsi mentionné dans les textes avec les épouses du roi, d'une part, et avec ces éminents généraux, d'autre part, Yaśovarman II fait ainsi assurément figure d'importance au sein de l'aristocratie royale. S'il a été tenu pour roi, c'est en regard de la lecture admise de la stance CVIII de la stèle K. 288 du Prasat Chrung sud-ouest³¹⁹. Yaśovarman II était alors tenu, on l'a évoqué, pour le

³¹⁶ *Vrah pāda kamraten añ* est la titulature royale complète par laquelle sont désignés, en vieux khmer, les souverains Harṣavarman III, Jayavarman VI, Dharañīndravarman I^{er} et Sūryavarman II dans les stèles presque jumelles de Phnom Sandak et Preah Vihear (K. 194 et K. 383).

³¹⁷ K. 485, face C, st. LXV-LXVI ; XII^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 322-325 et IC II, pp. 161-181.

³¹⁸ K. 227, l. 7-14 ; XII^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 309-315.

³¹⁹ K. 288, face D, st. CVIII ; XII^e siècle *śaka* : « Autrefois, à la suite d'un combat qui ne dura qu'un seul jour, le roi Śrī-Dharañīndravarman fut dépouillé par Śrī-Sūryavarman de la royauté sans défense ; le roi Yaśovarman, **qui avait vaincu l'obscurité du Daitya** [nous mettons en gras] (ou le Daitya Tamas = Rāhu), en fut dépouillé par le roi Tribhuvanāditya ; et ce dernier, orgueilleux de sa force, en fut dépouillé à son tour par le roi des cams nommé Jaya Indravarman » (trad. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes

successeur de Sūryavarman II, violemment renversé par un Tribhuvanādityavarman usurpateur extérieur à la dynastie. À bien y regarder pourtant, cette stance n'établit aucune succession entre Yaśovarman II et Sūryavarman II. Signalons, de plus, que depuis la publication de l'inscription dans le quatrième volume des *Inscriptions du Cambodge*, sa lecture et sa traduction ont fait l'objet de plusieurs réinterprétations. La lecture désormais admise est la suivante (nous indiquons le texte modifié en gras) :

CVIII. pūrvvaṃ śrīdharaṇīndravarmmaṇṇpateś | śrīsūryavarmma vinā

rakṣāṃ rājyam aharyudhaiva jagrhe | bhartur yaśovarmmaṇaḥ

bhūpād etya lavodayāt tribhuvanādityaś ca tasmād api

cāmpendro jaya-indravarmmaavidito | vīryāvālepād iti

Cl. Jacques a d'abord proposé d'interpréter la stance ainsi relue de la manière suivante : « D'abord, Śrī Sūryavarman enleva au roi Śrī Dharaṇīndravarmman son royaume sans défense par un combat d'un jour ; Tribhuvanāditya [fit de même] au roi Yaśovarman, son protecteur, qui revenait de Lavodaya, et même celui-là, qui était fier de sa vaillance [subit la même chose de la part du] roi des Cāmpa nommé Jaya Indravarmman »³²⁰. Dans une traduction anglaise, I. Lowman proposait quant à lui de comprendre : « Formerly Sūryavarman [II] seized the kingdom from King Dharaṇīndravarmman without resistance in a day-long battle; Tribhuvanāditya, having come from Lopburi, [seized the kingdom] from his master King Yaśovarman [II]; and the king of the Chams named Jaya Indravarmman [seized the kingdom] from that one [i.e., Tribhuvanāditya], arrogant in his

XXIV. [...] », art. cit., p. 307 et IC IV, pp. 230-231). La partie du texte traduit que nous soulignons correspond à une lecture jugée douteuse par G. Cœdès lui-même (*bhūma daityatamojayāt* ; v. IC IV, p. 219) et corrigée depuis (on lit désormais *bhūpād etya lavodayāt*).

³²⁰ BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 121, n. 15, citant une communication de Cl. Jacques (déc. 1972) ; JACQUES, Claude, « The historical development of Khmer culture from the death of Sūryavarman II to the 16th century », [in], CLARK, Joyce (éd.), *Bayon: New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, p. 38.

valor »³²¹. Discutant cette dernière traduction, D. Goodall a plus récemment proposé de comprendre :

« Formerly Sūryavarman [II] seized the kingdom from King Dharaṇīndravarman without resistance in a day-long battle; **Tribhuvanāditya, having come from Lopburi, [seized the kingdom] from the king who was the master of Yaśovarman [II]**; and the king of the Chams named Jaya Indravarman [seized the kingdom] from that one [i.e., Tribhuvanāditya], arrogant in his valor. »³²²

Selon cette dernière traduction, Tribhuvanādityavarman, venu (ou originaire) de Lavodaya/Lopburi³²³, devient roi à Angkor et succède ainsi à un souverain « maître de Yaśovarman II », en qui il nous est désormais difficile de ne pas reconnaître Sūryavarman II. L'ordre de succession évoqué dans la stèle K. 288 s'avère, en ce sens, cohérent avec celui rapporté dans les stèles K. 1297 et K. 1222 : Tribhuvanādityavarman succède directement à Sūryavarman II ayant lui-même succédé à Dharaṇīndravarman I^{er}. Le pouvoir de Yaśovarman II – dont cette stance, quelle qu'en soit la traduction retenue, ne dit pas qu'il arrache le trône à qui que ce soit – semble dès lors subordonné à celui de Sūryavarman II.

Faut-il alors considérer Yaśovarman II comme le roi d'une « province » relativement indépendante d'Angkor ou d'un « fief », ainsi que le proposaient B. Ph. Groslier et J. Boisselier à l'endroit de Dharaṇīndravarman II ? Nous l'évoquions plus haut (cf. *supra*, 2.1.), l'organisation politique du royaume angkorien a largement été

³²¹ LOWMAN, Ian, « The Descendants [...] », *op. cit.*, pp. 63-64.

³²² Cette nouvelle traduction, inédite, se trouve dans un courriel de D. Goodall adressé à I. Lowman et A. Griffiths en date du 14.07.15 et dont A. Griffiths nous a communiqué une copie. La traduction proposée nous a, depuis, été confirmée par D. Goodall (comm. pers., juillet 2021).

³²³ À l'exception de GROSlier, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 146, qui propose d'identifier Lavodaya à Phimai (en fait Vimāyapura), le toponyme – qui apparaît dans les sources épigraphiques sous les formes de Lavo, Lvo ou Lavodaya(pura) – est entendu comme le nom ancien de Lopburi, dans le bassin de la Menam Chao Praya (v. AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III.* [...], *op. cit.*, p. 727 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions [...]*, *op. cit.*, p. 37 ; VICKERY, Michael T., « Bayon [...] », art. cit., p. 104 ; LORILLARD, Michel, « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [in] GOUDINEAU, Yves et LORILLARD, Michel [dir.], *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane, Paris, EFEO, 2008, p. 118, n. 32 ; LOWMAN, Ian, « The Descendants [...] », *op. cit.*, pp. 63-64). Sur le lien de Tribhuvanādityavarman avec Lavodaya, cf. *infra*, Chapitre II, 1.

comprise dans le sens d'un système agrégeant des rois « vassaux » plus ou moins indépendants, prêtant allégeance ou au contraire s'opposant, selon les périodes de l'histoire, à une royauté suzeraine tantôt forte et souveraine (dans laquelle le roi est « roi des rois »), tantôt faible et laissant le pouvoir à l'émiettement et le territoire au morcellement. Mais, s'il existe assurément un niveau de gouvernement local, doté de pouvoirs semble-t-il importants, il nous apparaît problématique d'en conclure, à tout le moins pour le XII^e siècle, à une indépendance marquée des territoires périphériques vis-à-vis du pouvoir central. S. Sahai souligne à cet égard que, si l'on trouve l'expression d'une certaine « vassalité » à la période préangkorienne, au cours de la période angkorienne en revanche « [...] les principautés locales avaient été transformées en *vişaya* gouvernés par des fonctionnaires et non des seigneurs vassaux »³²⁴.

Nous avons rappelé que le système de quadripartition des maisons princières, observé au XIX^e siècle par É. Aymonier, prend vraisemblablement racine dans la quadripartition des charges officielles attestée dès le X^e siècle (cf. *supra*, 2.1.). Il faut encore préciser que, pour la période moderne, les dignitaires à la tête des quatre maisons – dont la prise de fonction convoque des cérémonies analogues à celles du sacre royal – ont en partage les provinces du royaume et assistent le roi dans l'exercice du pouvoir³²⁵. « En ce sens, il n'y a pas plusieurs rois, mais plusieurs branches aristocratiques, associées chacune à un terroir, un *sruk*, sur lequel elles sont un relais du pouvoir central », expose G. Mikaelian³²⁶. De la sorte, « au lieu de 'royaumes' ou de 'principautés', on doit [plutôt] penser à des réseaux de loyautés socialement définissables, pouvant être mobilisés pour des entreprises communes »³²⁷, et qui apparaissent structurés par les relations de parenté qu'ils entretiennent avec la lignée royale principale.

³²⁴ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, p. 148.

³²⁵ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I.* [...], *op. cit.*, p. 61.

³²⁶ MIKAELIAN, Grégory, « Recherches [...] », *op. cit.*, p. 456. L'auteur précise qu'« à distance de la période angkorienne, les sources modernes évoquent de nombreux rois ou doublons du roi. Ceux-ci ne semblent pas, ou pas seulement, relever d'un système de soumission des potentats locaux au roi de la capitale mais, à l'inverse, définis par la maison royale, apparaissent procéder du partage centrifuge des apanages provinciaux entre les différents chefs des maisons aristocratiques. En ce sens, il n'y a pas plusieurs rois, mais plusieurs branches aristocratiques associées chacune à un terroir, un *sruk*, sur lequel elles sont un relais du pouvoir central » (*ibid.*).

³²⁷ NGUYỄN Thê Ahn, « La féodalité en Asie du Sud-Est », [in] POLY, Jean-Pierre *et alii* (dir.), *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, p. 691.

S'il semble difficile, eu égard aux données dont nous disposons, de qualifier précisément la fonction occupée par un Yaśovarman II en regard du roi d'Angkor, arguons qu'il est néanmoins possible de l'entendre à l'aune d'un tel système. Si rien ne prouve qu'il ait été roi, il n'y a, à nos yeux, pas lieu de l'écarter pour autant de la dynastie dite « de Mahīdharapura » et il doit, d'une manière ou d'une autre, se trouver intégré à la parentèle de Sūryavarman II et Tribhuvanādityavarman, le second succédant régulièrement au premier parce qu'il est son héritier cadet, donc privilégié.

3.2.3. *La construction de la personne royale*

Si l'on manque de données pour identifier clairement la position lignagère de Yaśovarman II vis-à-vis de Sūryavarman II et Tribhuvanādityavarman, la stèle K. 1297 évoque en revanche plusieurs autres dignitaires de l'entourage de ce dernier roi dont son frère (sk. *bhrātṛ* ; st. XLVI), Tribhuvanādityapaṇḍita, désigné à la fois comme *yuvarāja* (st. XLVI) et comme *guru* royal (sk. *nṛpa-sad-guru*, st. XLVII).

La mention de cet individu comme *yuvarāja* en fait un personnage de premier rang parmi les grands princes de l'entourage royal (cf. *supra*, 2.1.). Frère du roi, la position qu'il occupe au sein du lignage apporte un élément supplémentaire pour comprendre la fonction dont il a la charge. Nous avons précédemment évoqué le fait que cette dernière pourrait trouver une forme d'équivalence – sans toutefois établir de relation à l'identique entre les siècles – avec celle du « double du roi » (kh. *ubhayorājī*) qui apparaît, à l'époque moderne, précisément confiée à un prince puîné appartenant à la même génération que le roi (idéalement un frère)³²⁸. Tribhuvanādityapaṇḍita serait ainsi possiblement l'aîné du roi. Mais, la spécificité de ce dernier réside en ce qu'il combine cette fonction dynastique avec la dignité intellectuelle de *guru* du roi, de laquelle il tient assurément son nom-titre de *paṇḍita*. C'est alors de la fonction moderne d'*uparāja* (kh. *uparāj*), associée aux fonctions intellectuelles du pouvoir³²⁹, que semble également s'approcher celle occupée

³²⁸ MIKAELIAN, Grégory, « Recherches [...] », *op. cit.*, p. 301.

³²⁹ *Id.*, *La royauté d'Oudong [...]*, *op. cit.*, p. 255.

par ce prince dans l'appareil curial angkorien. Le dédoublement des fonctions occupées par Tribhuvanādityapaṇḍita est-il le témoin d'un moment particulier dans l'histoire de la fonction de *yuvarāja* au Cambodge ? Si l'analyse mérite d'être poursuivie sur ce point, disons pour l'heure que cet exemple constitue un autre témoignage d'une organisation du pouvoir structurée par les relations de parenté. Ce sont elles qui commandent aux successions et appuient la formation des princes, comme l'initiation du roi. Or, cette dernière apparaît décrite, par ailleurs, dans la stèle K. 1222.

Le texte rapporte en effet que Tribhuvanādityavarman s'est illustré dans la bataille, remplissant ainsi ses fonctions militaires nobiliaires (ou ses fonctions de *kṣatriya*) et éliminant les « ennemis »³³⁰ pour accéder au pouvoir (face Nord, st. XXVII). Le texte exprime ensuite le fait que le roi « [...] a pris plaisir (*reme*) avec la Gloire de la Victoire (*jayaśriyā*) »³³¹ (face Ouest, st. XVI). Le verbe ici employé (sk. *ram-*, *ramate*) induit une allusion à la vigueur sexuelle du souverain : l'inscription annonce qu'il s'est uni physiquement avec la *Jayaśrī*. Il y a là un *topos* assez répandu puisque la mention de l'activité sexuelle du souverain apparaît relativement fréquente dans l'épigraphie et fait partie intégrante des discours produits sur le roi³³². Mais, le terme *jayaśrī* désigne aussi l'épée palladium du royaume qui, à partir du XII^e siècle, se trouve progressivement associée à l'obtention de l'épouse royale (jusqu'à l'être directement au XIII^e siècle où les inscriptions K. 568 et K. 569 de Banteay Srei narrent ensemble le sacre du *yuvarāja*, la dation de l'épée et l'octroi de l'épouse comme ce premier moment qui fait le roi)³³³. Exposons dès lors brièvement la chose telle qu'elle nous apparaît. Tribhuvanādityavarman, prince de la haute aristocratie angkorienne et héritier cadet désigné, ayant fait montre de son ardeur au combat, obtient l'épée-épouse (ou la victoire

³³⁰ Si la mention d'ennemis vaincus par le roi peut renvoyer à des conflits historiques, nous ne saurions écarter trop rapidement l'évocation de la nécessaire victoire sur les six ennemis (*ṣaḍari* : le désir [*kāma*], la colère [*krodha*], la cupidité [*lobha*], l'orgueil [*madā*], l'illusion [*moha*] et la jalousie [*mātsarya*]), gage d'une sagesse et d'une maîtrise de soi indispensables pour régner dans un royaume de culture indianisée (SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions [...]*, op. cit., p. 22).

³³¹ La traduction reproduite est celle de Dominic Goodall, qui a bien voulu nous partager son travail d'édition en cours de la stèle K. 1222.

³³² GOODALL, Dominic, « La prouesse et la retenue sexuelles chez les rois khmers et indiens », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, 12 décembre 2016.

³³³ Cf. *supra*, 2.2.

et le mariage, donnés comme prérequis à l'accès au trône) garante de sa souveraineté en devenir. Le texte rappelle ensuite que c'est seulement après avoir reçu une formation intellectuelle (dispensée par son frère, *yuvārāja* et *guru*) puis combattu les « ennemis », qu'il obtient, au terme donc de son initiation, l'ondolement royal (K. 1222, face Ouest, st. XVII). À la suite de son *abhiṣeka*, le roi commande une activité cérémonielle et monumentale importante, dont la stèle K. 1297 se fait l'écho (st. XXX-XLIII). Cette activité royale, qui suit le sacre, dit et montre la souveraineté de Tribhuvanādityavarman sur le royaume en même temps qu'elle la caractérise et, finalement, la consacre. À l'instar de Divākarapaṇḍita pour Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman I^{er} et Sūryavarman II, le *guru* est engagé dans ces activités rituelles pour le compte du souverain et participe de ce fait à la construction de la personne royale. La stèle K. 1297 enregistre ainsi l'activité de Tribhuvanādityapaṇḍita, frère de Tribhuvanādityavarman, qui assure, en plus de ses fonctions curiales, les cérémonies dédiées au *kamraten jagat* Chpār Ransi, une divinité bouddhique de première importance pour la royauté au XII^e siècle, nous allons y revenir³³⁴.

Au regard de ce récit du processus de construction de la personne royale, Tribhuvanādityavarman et les grands princes qui gravitent dans son entourage (ainsi de Tribhuvanādityapaṇḍita et de Yaśovarman II) nous apparaissent pleinement engagés dans les réseaux familiaux qui structurent la royauté khmère. Ce sont ces réseaux qui organisent l'avènement, l'initiation et le sacre du nouveau roi. Les quelques premiers éléments d'analyse présentés ici démontrent alors combien il peut être problématique de conclure trop rapidement à des usurpations du pouvoir – au sens de coups de force venus d'un extérieur à la famille régnante – dans les successions royales angkoriennes. Sūryavarman II comme Tribhuvanādityavarman semblent en effet d'abord accéder au trône par leur position au sein du matrilignage. Comme Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} avant eux, ils sont sacrés rois, d'une part, parce qu'ils réunissent chacun les qualités de *cakravartin* nécessaires à l'exercice du pouvoir et, d'autre part, parce qu'ils sont appuyés par un réseau de pouvoir, adossé à leur réseau de parenté, qui les fait souverains.

³³⁴ Cf. *infra*, Chapitre III.

Que faire, dès lors, des mentions de conflits qui émaillent le récit de leur accession au trône ? On conviendra qu'il y a, pour penser les heurts évoqués dans les sources, un équilibre subtil à trouver entre une lecture par trop positiviste³³⁵ et, à l'inverse, une posture quelque peu irénique qui nierait totalement la réalité de ces conflits. Sans désavouer le caractère effectivement conflictuel que peuvent revêtir les successions royales angkoriennes, disons que leur mention épigraphique se manifeste surtout comme un élément essentiel au discours que la royauté porte sur elle-même. L'exemple contemporain montre que si les conflits de succession au Cambodge sont réels, fréquents et parfois sanglants, « le conflit est de toute façon quasiment institutionnalisé comme mode de désignation du futur souverain : la victoire de ce dernier va démontrer qu'il dispose des capacités personnelles et magiques, des protections des entités supérieures et de la puissance en nombre de partisans (sa 'force'), augurant d'une royauté bénéfique et manifestant ainsi qu'il est l'élu selon la loi du karma. D'ailleurs, la cérémonie d'intronisation ne peut se tenir tant que le prince n'a pas, virtuellement ou réellement, pacifié l'ensemble du pays [c'est-à-dire combattu les 'ennemis'] ; et cette cérémonie comporte elle-même des rituels symbolisant la conquête de la capitale par le nouveau souverain »³³⁶. À cet égard, les conflits ne constituent pas un élément de déséquilibre (que sous-entend l'usage au sens propre du terme « usurpation ») mais appartiennent au fonctionnement systémique d'une monarchie qui procède par affrontement des factions. Les récits de prises de pouvoir par la force, au sein d'un espace social aristocratique tout entier régi par les relations de parenté, relèvent en ce sens des actes de mise en œuvre de la souveraineté.

Toutefois, si les premiers rois de la dynastie sont, de Jayavarman VI à Tribhuvanādityavarman, effectivement présentés comme vainqueurs de toutes sortes

³³⁵ Entendons par-là, ainsi que le résume sans détour l'historien G. Duby, une manière d'« établir d'abord ce qui s'était vraiment passé à cet endroit [...]. Prendre pour cela les documents comme le ferait un juge d'instruction, y dépister le mensonge, en faire surgir la vérité, confronter les témoins, réduire leurs contradictions, et pour reconstituer les maillons manquants, trier toutes les hypothèses, choisir les mieux assurées. Après cela, situer le 'fait vrai' à sa place exacte, en sa position à la fois résultante et causale, entre ses tenants et aboutissants. Deux buts à vrai dire inaccessibles » (DUBY, Georges, *Le dimanche [...]*, *op. cit.*, pp. 19-20).

³³⁶ FOREST, Alain, « Chapitre 1. Pour comprendre l'histoire contemporaine du Cambodge », [in] *Cambodge contemporain*, Paris, Bangkok, Les Indes Savantes, IRASEC, 2008, p. 26.

d'ennemis (effectifs ou potentiels), le trait s'avère exacerbé dans les éloges du roi Jayavarman VII. Ce dernier est ainsi présenté comme un souverain particulièrement conquérant et pacificateur des conflits advenus aux quatre coins du royaume, au premier rang desquels l'historique guerre contre le Campā. Sa présentation épigraphique porte alors une forme de reconstruction du discours royal.

4. Jayavarman VII ou la reconstruction du discours royal

Le corpus des inscriptions du règne de Jayavarman VII, qui compte plus de deux cents textes, constitue l'un des ensembles épigraphiques les plus importants du Cambodge ancien. Toutefois, la plupart de ces textes sont brefs (cartouches, inscriptions sur vaisselle ou statues) et parmi les trente-trois stèles dénombrées, vingt-sept reproduisent trois modèles identiques³³⁷. Ces inscriptions relatent longuement les exploits guerriers du souverain, ses actes de bienfaisance et sa piété bouddhique. Elles définissent et diffusent l'image d'un grand souverain, conquérant victorieux, monarque juste envers ses sujets et dévot bouddhiste compatissant. Ce discours politique et le récit historiographique qui l'a reproduit ne sont pas sans prêter à Jayavarman VII des traits *asokéens*³³⁸ et ont, de ce fait, fini par le faire apparaître, de façon presque paroxystique, comme un « personnage providentiel »³³⁹.

Le volume des inscriptions retrouvées pour ce règne, l'ampleur de l'activité de construction qui lui est associée, la visibilité sans précédent accordée au bouddhisme – manifesté au cœur de la capitale dans le temple-montagne du Bayon –,

³³⁷ D'après les comptes donnés par É. Bourdonneau, séminaire EHESS-Inalco, vendredi 8 avril 2016.

³³⁸ La comparaison est fréquente (on la rencontre notamment dans MUS, Paul, « Le symbolisme à Ankor-Thom : le 'Grand Miracle' du Bayon », *CRAI*, 80^e année, n° 1, 1936, p. 65 pour qui le Bayon est « [...] l'image de sa puissance [*i.e.* celle de Jayavarman VII] administrative et religieuse, imitant de loin celle d'Asoka [...] »). B. Ph. Groslier propose même une véritable équivalence entre les deux célèbres souverains : « L'hypothèse Asoka = Jayavarman VII : un thème de recherche qui mériterait peut-être d'être suivi ? » (GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 273, n. 1).

³³⁹ MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, « Les fondations de Jayavarman VII [...] », *op. cit.*, p. 41.

comme la refonte de l'urbanisme d'Angkor et la narrativité accrue d'événements historiques dans l'épigraphie désignent Jayavarman VII comme un roi puissant et font à n'en pas douter de son règne un moment décisif, un « tournant » de l'histoire khmère. De plus, la présentation de sa généalogie tranche avec celle de ses prédécesseurs. Le roi se présente comme un nouveau fondateur de la royauté, et les propos tenus dans le corpus de ses inscriptions renouvellent le discours dynastique. Ces éléments de rupture doivent cependant être mis en regard d'une certaine continuité lignagère.

4.1. Le recours à une généalogie à plusieurs branches et sur le temps long

Si la généalogie de Jayavarman VII apparaît plus fournie, plus longue, que celle de ses prédécesseurs, on ne peut l'expliquer par le seul fait qu'il appartient à la quatrième génération après celle d'Hiranyavarman et Hiranyalaksmī. Les choix opérés dans la construction du récit de filiation du roi renouent en effet sous son règne avec les traditions de généalogie sur le temps long des dynasties précédentes, remontant jusqu'aux ancêtres mythiques. Nous observons, plus spécifiquement, qu'ils apparaissent attentifs à la fois à l'ascendance maternelle et à l'ascendance paternelle du roi, et que la mention de ses prédécesseurs immédiats est sélective. Les quatre stèles des Prasat Chrung d'Angkor Thom (K. 287, K. 288, K. 547, K. 597³⁴⁰) et les stèles de fondation des sanctuaires de Ta Prohm (K. 273³⁴¹) et de Preah Khan (K. 908³⁴²) sont en la matière les textes les plus diserts du règne de Jayavarman VII. Elles donnent toutes à lire la même généalogie, dont le récit est bien connu³⁴³.

³⁴⁰ K. 287, K. 288, K. 547, K. 597 ; XII^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 207-253.

³⁴¹ K. 273 ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., pp. 44-86.

³⁴² K. 908 ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÆDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

³⁴³ V. CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 327-328 ; *id.*, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 310 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 140-149.

Vient d'abord la présentation de la lignée maternelle du souverain et la mention d'un roi mythique du Zhenla, Śreṣṭhavarman³⁴⁴, parmi les ancêtres de Jayavarman VII. Fils du roi Śrutavarman, né dans la famille de Kambu, Śreṣṭhavarman est dit originaire de « cette montagne du levant qu'est Jayādityapura » et roi dans la ville de Śreṣṭhapura (st. VI-VII). Dans la famille maternelle de ce Śreṣṭhavarman, naquit la reine Kambujarājālakṣmī (st. VIII), épouse du roi de Bhavapura, Bhavavarman (st. IX). De la famille (vraisemblablement maternelle) de ce dernier roi est issu le roi Harṣavarman, père de la princesse Jayarājacūḍāmaṇi (st. X-XI). Le texte, commun aux six stèles, présente ensuite l'ascendance paternelle de Jayavarman VII. Le récit débute par le rappel du règne de Jayavarman VI et la stance que nous citons à l'incipit de ce chapitre : « ayant obtenu la royauté suprême dans la ville sainte de Yaśodharapura, après avoir vaincu la masse de ses ennemis, le roi Jayavarmadeva dont la famille habitait à Mahīdharapura planta dans toutes les directions jusqu'à la mer des piliers de gloire » (st. XIII)³⁴⁵. Le texte passe sous silence le règne de Dharaṇīndravarman I^{er} et n'évoque que succinctement Sūryavarman II pour mentionner surtout son oncle maternel, Mahīdharāditya (st. XIV). Nous observons que l'insistance porte alors tout particulièrement sur l'appartenance de ce dernier à la famille en ligne maternelle : il est présenté comme le neveu utérin (sk. *bhāgineya*) de Jayavarman VI et le frère puîné de la mère (sk. *mātrjaghanyaja*) de Sūryavarman II. Il est ensuite précisé que Mahīdharāditya eut pour épouse une princesse nommée Rājapatindralakṣmī, originaire de Śrī Suvīravatī (st. XV), ou Jayasuvīrapurī (K. 288, st. XV), et qu'ils furent ensemble les parents de Dharaṇīndravarman II (st. XVI). La stance suivante rapporte enfin l'union des deux lignées et la naissance de Jayavarman VII : « De même que du Brahmarṣi la déesse Aditi eut [pour fils] le roi des dieux (Indra), de ce roi (Dharaṇīndravarman [II]) la fille de Śrī Harṣavarman [Jayarājacūḍāmaṇi] eut un fils au pouvoir étincelant, le roi Śrī Jayavarman [...] » (st. XVIII)³⁴⁶.

³⁴⁴ M. Vickery précise que « Śreṣṭhavarman does not appear in Cambodian epigraphy until the reign of Jayavarman VII, six hundred years after his supposed existence, and when he does, he bears the marks of an eponymous mythical figure » (VICKERY, Michael T., *Society* [...], *op. cit.*, p. 42).

³⁴⁵ Trad. CŒDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., p. 285.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 286.

L'insistance sur l'ascendance maternelle du roi – présentée en premier³⁴⁷ et inscrite dans une lignée mythique – montre que la généalogie se construit avec une attention toute particulière portée à la lignée utérine. La stance XVIII insiste encore sur l'origine du roi en ligne maternelle. La sélectivité des panégyristes concernant les prédécesseurs de Jayavarman VII nous semble convoquer, parmi ses ascendants paternels, surtout ceux qui participent à légitimer le roi en position d'héritier désigné. Dans cette perspective, nul besoin en effet d'évoquer Tribhuvanādityavarman ou Sūryavarman II. Ce dernier n'est d'ailleurs mentionné que pour souligner le lien utérin de Mahīdharāditya à la famille royale. Il suffit pareillement de faire allusion au seul Jayavarman VI (puisque Dharaṇīndravarman I^{er} est son frère utérin) pour narrer la descendance en lignée utérine cadette de la première génération des souverains de la dynastie jusqu'à la sœur de Mahīdharāditya, le grand-père paternel du roi (**Figure 5**).

La manière dont les épigraphes revendiquent, avec une certaine insistance, la double ascendance du souverain suggère pourtant qu'il n'était peut-être pas l'héritier désigné en premier lieu : fils du fils de Mahīdharāditya, il recourt d'abord aux ancêtres royaux mythiques de sa lignée matrilatérale pour exposer sa position dans les successions royales et revendiquer la place qui est la sienne. Alors, la place de l'épouse nous semble, ici peut-être plus qu'ailleurs, particulièrement importante et la généalogie des reines de Jayavarman VII – les sœurs Jayarājadevī et Indradevī –, donnée par la stèle du Phimeanakas³⁴⁸, nous permet de considérer sous un autre angle l'appartenance de Jayavarman VII à la dynastie dite « de Mahīdharapura ».

³⁴⁷ À rebours pourtant de l'ordre généalogique présenté dans les inscriptions, nous observons que l'ascendance maternelle du roi apparaît systématiquement évoquée en second dans les commentaires sur la généalogie de Jayavarman VII, qui débutent systématiquement par son ascendance paternelle (CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 327 ; *id.*, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 310 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 140-144).

³⁴⁸ K. 485 ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, p. 161.

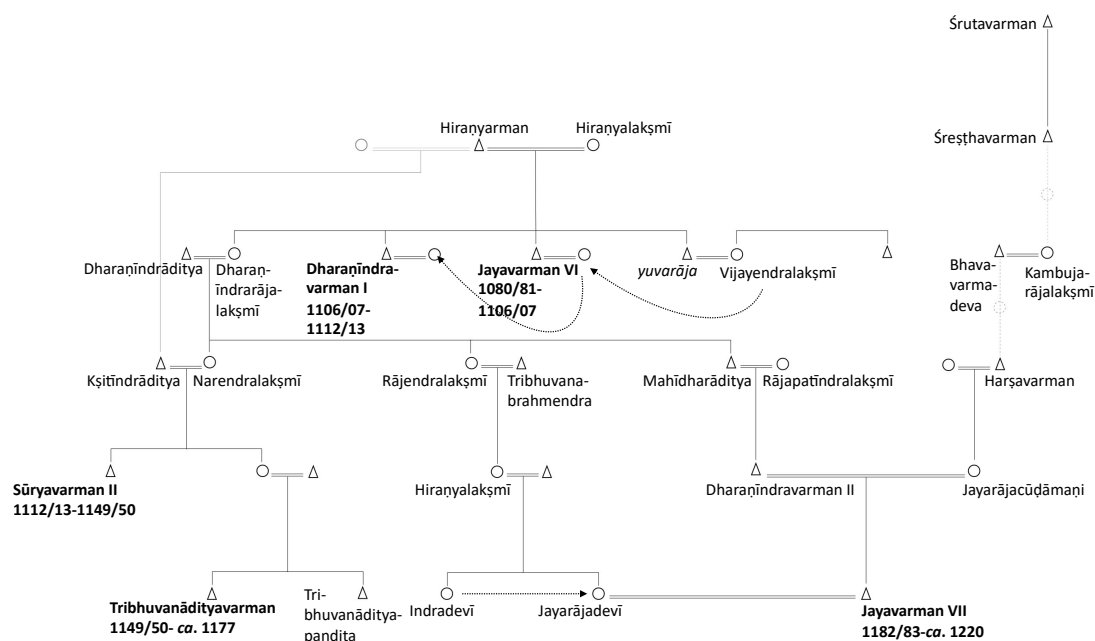


Figure 5 — Les ascendants de Jayavarman VII

Cette inscription (K. 485), dont Indradevī est l’auteur, donne en toutes lettres la date de 1104 *śaka* (1182/1183), à laquelle Jayavarman VII devient roi (st. V). Le texte ne s’attarde cependant pas sur la généalogie du souverain et évoque seulement les noms de ses parents et la ville d’origine de sa mère (st. IV). En revanche, après l’éloge du roi (st. V-XXIX), la stèle est entièrement consacrée à Jayarājadevī (st. XXX-XCIV), première épouse de Jayavarman VII, puis à Indradevī elle-même (st. XCIV-CII), qui épouse le souverain suite au décès de sa sœur. Petites-filles de Rājendralakṣmī et du brahmane Tribhuvanabrahmendra³⁴⁹, Jayarājadevī et Indradevī appartiennent pleinement à la lignée utérine cadette de Jayavarman VI. Petites-filles de la sœur du grand-père de Jayavarman VII, elles sont, en outre, des cousines croisées au deuxième degré de leur époux. Signalons à ce titre que, si le mariage avec une cousine parallèle matrilatérale cadette (à savoir une fille de la sœur de la mère) apparaît, pour l’anthropologie, comme une « norme de principe », la règle d’alliance peut être commuée et autoriser une union

³⁴⁹ Tribhuvanabrahmendra est évoqué dans l'inscription K. 86, st. IX ; XI^e siècle *śaka* ; IC V, p. 280.

avec un autre type de cousines³⁵⁰. Ces éléments nous apparaissent fondamentaux pour comprendre le sororat de Jayavarman VII.

L'étude des périodes contemporaines démontre en effet que la pratique du sororat dans les sociétés matrilineaires d'Asie du Sud-Est se donne comme une solution pour éviter au veuf de perdre ses droits sur le patrimoine de son mariage (en général les terres et la maison), et comme une manière de garantir sa position et, surtout, celle de ses descendants dans le matrilignage de son épouse³⁵¹. C'est aussi, pour le clan de l'épouse, un moyen d'éviter que les biens ou la position sociale du mari ne profitent à un autre clan³⁵². Dans ce système matrilineaire, dont nous avons vu qu'il régissait les rapports de parenté au sein de la dynastie dite « de Mahādhara »³⁵³, c'est donc possiblement d'abord par son mariage avec Jayarājadevī que Jayavarman VII s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs sur le trône. Et c'est ainsi, proposons-nous, pour conserver sa position au sein du clan royal qu'il épouse ensuite la sœur de sa première épouse, Indradevī³⁵⁴.

La stèle du Phimeanakas insiste par ailleurs sur l'ascendance paternelle brahmanique des deux princesses royales. Après l'évocation du grand-père paternel comme brahmane (sk. *vipra*, st. XXXIV), il est encore dit qu'Indradevī est née d'un brahmane (sk. *dvijātma*, st. C). L'épigraphie précise, à la suite de cette mention, que la princesse est *rājakulottamā* (st. C), autrement dit qu'elle occupe le premier rang dans la famille royale. Attendu que l'union avec un brahmane rejoue la création mythique, et se fait alors source de discontinuité³⁵⁴, cette ascendance paternelle brahmanique des deux princesses royales nous semble à l'origine d'un glissement de la branche familiale dominante – des descendants de Narendralakṣmī à ceux de Rājendralakṣmī et

³⁵⁰ NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, p. 149. Les pratiques connaissent cependant une série d'inflexions, définissant comme norme des unions à l'endogamie plus ou moins proche (MIKAELIAN, Grégory, « Monachisme bouddhique et parenté dans le Cambodge de la basse époque moyenne. Note sur un 'billet de licence matrimoniale' [fin XIX^e siècle] », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 22, déc. 2017, pp. 11-12 [<https://www.aefek.fr/baefek22.html>] ; dernière consultation en date du 19 novembre 2021]).

³⁵¹ KOURILSKY, Grégory, « La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao », thèse de doctorat d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse, Paris, EPHE, 2015, pp. 76, 95.

³⁵² NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, p. 150.

³⁵³ Le mariage avec la sœur cadette puis avec l'aînée concorde avec la prévalence donnée, dans la famille royale, à l'ultimogéniture (cf. *supra*, 2.2.).

³⁵⁴ Sur cette lecture du brahmane comme « greffon » sur les familles aristocratiques angkoriennes, v. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », *art. cit.*, pp. 131-136.

Rājapatīndralakṣmī, épouse de Mahīdharāditya – que nous observons au sein de la dynastie régnante à la fin du XII^e siècle. C’est, proposons-nous, parce qu’elles sont issues d’une telle union refondatrice que Jayarājadevī et Indradevī occupent le rang qui est le leur.

Ces princesses de premier rang au sein du clan épousent successivement un prince de la haute aristocratie, héritier en ligne maternelle de rois ancestraux et lié par son ascendance paternelle à la dynastie dite « de Mahīdharapura ». Nous faisons alors l’hypothèse que c’est à travers ses épouses – par rapport auxquelles il fait figure d’époux étranger au titre du mythe et de cousin de rang cadet au titre de l’ascendance³⁵⁵ – que Jayavarman VII obtient puis conserve ses droits sur le trône d’Angkor³⁵⁶. Son mariage avec Jayarājadevī conditionne son avènement ; son union avec Indradevī lui permet de maintenir son rang au sein du matrilignage, et donc sa position au pouvoir. L’influence des réseaux de parenté demeure en ce sens absolument prégnante dans le fonctionnement de la royauté angkoriennne à la fin du XII^e siècle. Au sein de cet espace social aristocratique, les mariages commandent à la succession royale.

Ajoutons encore qu’il existe une géographie différenciée des généalogies épigraphiques. Les stèles qui énoncent les généalogies les plus longues de Jayavarman VII se trouvent dans des lieux éminemment symboliques pour le roi. Ce sont, aux abords immédiats de la capitale et au début du règne, les stèles des sanctuaires de Ta Prohm (dédié à la mère du souverain) et de Preah Khan (dédié au père du souverain et commémorant à la fois une victoire du roi et l’obtention de l’épée[-épouse ?]) ; ce sont également les quatre stèles des Prasat Chrung, positionnées à chacun des angles de la ville murée d’Angkor Thom. La stèle du Phimeanakas proclame quant à elle l’ascendance des

³⁵⁵ NÉPOTE, Jacques, *Parenté [...]*, *op. cit.*, pp. 178-179.

³⁵⁶ Le trait, connu des mythes fondateurs anciens (Kambu et Merā ; Kaundinya et Somā), se retrouve dans les mythes de fondation de la royauté moderne, ainsi de l’histoire du prince Thong (rapportée dans les *Chroniques*) : « [...] le Prince, étranger, accède d’abord au pouvoir par simple droit de rébellion et de conquête sur le précédent roi – lui-même étranger ; mais il ne devient roi du Cambodge que par son mariage avec la fille du Maître Naturel du Sol, et en tant qu’il est son gendre » (NÉPOTE, Jacques, « Mythes de fondation et fonctionnement de l’ordre social dans la basse vallée du Mékong, accompagnés de considérations sur l’indianisation », *Péninsule*, vol. 38, 1999, p. 39).

reines dans le palais royal. Les stèles des hôpitaux (st. IV³⁵⁷), installées en divers lieux du territoire au début du règne, se limitent à l'identité des parents de Jayavarman VII, sans donner de longs exposés généalogiques.

Autrement dit, l'énonciation d'une généalogie longue apparaît nécessaire aux bornes de la capitale, tandis qu'ailleurs la mention des parents du roi suffit. Au cœur du palais, c'est l'expression de l'ascendance des reines qui importe. L'affirmation des généalogies (qui participent à la construction de la personne royale) nous semble ainsi procéder de manière hiérarchisée selon les espaces et, incidemment, selon les interlocuteurs visés. À l'aristocratie palatiale, Jayavarman VII est présenté comme l'époux de princesses de premier rang ; à la ville et au royaume, il est donné comme issu d'une ascendance maternelle royale ancestrale, doublée d'une parenté en ligne paternelle avec la famille royale au pouvoir depuis 1080/1081. Dans les deux cas, les éloges qui lui sont consacrés en font un roi conquérant, restaurateur d'une souveraineté angkoriennne abîmée.

4.2. La date de 1177 : Jayavarman VII comme restaurateur de la souveraineté angkoriennne

L'avènement de Jayavarman VII en 1182/1183 fait suite à une période de guerre entre le royaume d'Angkor et le Campā voisin³⁵⁸ et, nous dit G. Cœdès, « c'est à [ce roi] que devait échoir la lourde tâche de tirer le Cambodge 'de la mer d'infortune où l'avait plongé' l'invasion cāme de 1177 »³⁵⁹. Cette invasion semble avoir précipité la fin du règne de Tribhuvanādityavarman, dont la dernière mention épigraphique remonte, on l'a évoqué, à 1167/1168. Le roi Jaya Indravarman qui, d'après la stance CVIII de la stèle

³⁵⁷ K. 537, K. 602 ; 110[4] *śaka* [1182/1183]. K. 12, K. 160, K. 209, K. 368, K. 375, K. 386, K. 387, K. 395, K. 402, K. 435, K. 614, K. 667, K. 912, K. 952, K. 955 ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. [...] », art. cit., pp. 18-33 ; BARTH, Auguste, « Les doublets [...] », art. cit., pp. 460-466.

³⁵⁸ Entre jeux d'alliances et conflits, ces affrontements semblent en fait avoir émaillé presque tout le siècle, depuis le règne de Sūryavarman II (v. le résumé qu'en donne VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, pp. 42-46).

³⁵⁹ Cœdès, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 309.

K. 288, lui enlève la royauté, a été identifié comme le roi cām Jaya Indravarman de Grāmapura³⁶⁰. Ce dernier, suspecté d'avoir mené le raid de 1177 sur Angkor, aurait tué Tribhuvanādityavarman, mis à sac puis occupé la capitale avec son armée jusqu'à ce que Jayavarman VII ne parvienne à récupérer le trône³⁶¹. Une part de l'historiographie a vu en cet événement une véritable destruction de la capitale³⁶² – P. Mus évoque même un « embrasement cosmique »³⁶³ – ayant provoqué une remise en cause du système culturel angkorien et entraîné le développement du bouddhisme au cours du règne de Jayavarman VII³⁶⁴.

Pourtant, si l'épigraphie du règne de Jayavarman VII fait effectivement mention de graves tensions avec le Campā ayant entraîné le meurtre d'un roi khmer (K. 485, st. LXVIII-LXIX³⁶⁵ ; K. 288, st. CVIII) – qui, selon toute vraisemblance, doit être Tribhuvanādityavarman – on n'y trouve aucune date, ni aucune évocation d'une mise à sac de la capitale. Aucune date ne figure non plus pour cet événement dans les inscriptions cāmes, qui ne revendiquent pas davantage une occupation de la capitale des rois khmers. Et les sources matérielles attestant d'un incendie du palais royal au XII^e siècle ne permettent guère à elles seules d'imputer directement cet événement aux armées du Campā³⁶⁶. En outre, si le bouddhisme de Jayavarman VII revêt assurément des traits

³⁶⁰ K. 288, face D, st. CVIII ; XII^e siècle *śaka* ; IC IV, p. 209.

³⁶¹ MASPERO, Georges, *Le royaume de Champa*, Paris, Bruxelles, G. van Oest, 1928, pp. 163-164 ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XIX. [...] », art. cit., p. 92 ; *id.*, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., p. 324 et note 5 ; LEPOUTRE, Amandine, « Études du corpus [...] », art. cit., p. 207.

³⁶² GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 64 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », art. cit., p. 185 ; KULKE, Hermann, « The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History », [in] MARR, David G. et MILNER A. C. (éd.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapour, Canberra, Institute of Southeast Asian Studies, Research School of Pacific Studies, 1986, p. 12 ; CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, pp. 18, 20.

³⁶³ MUS, Paul, « Un cinéma solide. L'intégration du temps dans l'art de l'Inde et dans l'art contemporain ; pourquoi ? », *AA*, t. 10 (1), 1964, p. 31.

³⁶⁴ MUS, Paul, *ibid.*, p. 32 ; FILLIOZAT, Jean, « Sur le çivaïsme et le bouddhisme du Cambodge, à propos de deux livres récents [Adhir Chakravarti : *The Sdok Kak Thom inscription, Part I. A study in Indo-Khmer Civilization*, Hermann Kulke : *The Devarāja Cult*] », *BEFEO*, t. 70, 1981, p. 69.

³⁶⁵ K. 485 ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, p. 161. Les stances LXVIII et LXIX de cette inscription disent la chose suivante : « Śrī Jaya Indravarman, roi des Cāmpa, présomptueux comme Rāvaṇa [...] transportant son armée sur des chars, alla combattre le pays de Kambu pareil au ciel » ; « Dans un combat rendu pénible par Yama qui se tient dans la région du Sud, et amolli par le soleil, (ayant réussi) à s'emparer du roi (du Cambodge) chargé de la maturité (de ses actes), il le tua » (trad. IC II, p. 177).

³⁶⁶ *Contra* GROSLIER, Bernard Philippe, « Fouilles du palais royal d'Angkor Thom. Campagne 1958. Rapport préliminaire », *Aséanie*, n° 33, 2014, p. 195. L'auteur rapporte que le palais IV, édifié vraisemblablement au début du XI^e siècle, sous le règne de Jayavīravarman, a été incendié dans le courant

particuliers, le développement de cette religion dans les rangs de l'aristocratie royale s'avère largement antérieure à son règne, nous allons y revenir³⁶⁷.

C'est la lecture des sources chinoises qui a fondé les hypothèses construites autour de cet événement. Relatant une première attaque par voie terrestre³⁶⁸, le *Wenxian Tongkao* 文献通考, texte encyclopédique publié en 1317 par un lettré Song, Ma Duanlin (1254-1322), mentionne ensuite un raid maritime : « En 1177, guidé par un naufragé chinois, 'le roi du Tchan-tch'eng [Campā] assaillit à l'improviste la capitale du Tchen-la avec une flotte puissante, la pilla et fit périr le roi du Tchen-la sans écouter aucune proposition de paix [...] »³⁶⁹. Jayavarman VII, au terme de trois ou quatre années de guerre, procède à la reconquête de la capitale et du royaume. Une telle lecture est toutefois loin de faire consensus et le doute à l'égard des sources chinoises formulé par M. Vickery rend ce dernier auteur sceptique quant à « [...] la grande conquête d'Angkor par les Chams en 1177 » qui, selon lui, « [...] ne saurait résister à un examen attentif »³⁷⁰.

Disons alors que, outre la référence vraisemblable aux années de guerre contre un « usurpateur » cām, les éloges épigraphiques qui font de Jayavarman VII un guerrier hors pair, un conquérant victorieux, relèvent du *topos*. Le roi redonne à Dharma ses quatre pattes et se trouve incidemment présenté comme l'instigateur d'un nouveau *mahāyuga* (K. 692, face A, st. IX³⁷¹). Il fait à ce titre figure de restaurateur de la souveraineté angkoriennne. Et l'image du roi refondateur appartient, en ce sens, au discours classique des textes qui visent à faire et dire le roi.

du XII^e siècle (*ibid.*, p. 180), avant que Jayavarman VII n'engage, sur ses ruines, l'édification du palais III, qui sera incendié à son tour (*ibid.*, p. 183). Tout en estimant que le palais IV était à l'abandon dans le milieu ou troisième quart du XII^e siècle, B. Ph. Groslier propose d'imputer sa destruction aux armées cāmes qui « ravagèrent Angkor » (*ibid.*, p. 195).

³⁶⁷ GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 122. Sur la pratique du bouddhisme dans les rangs de l'aristocratie royale au XII^e siècle, cf. *infra*, Chapitre III.

³⁶⁸ Cette attaque pourrait être celle mentionnée dans la stèle K. 485 (CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 303).

³⁶⁹ CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 303 citant HERVEY DE SAINT-DENYS (D'), Léon, [...] *Ma Touan-lin*, *op. cit.*, p. 557.

³⁷⁰ L'auteur souligne que les sources chinoises antérieures au *Wenxian Tongkao* ne mentionnent pas qu'un roi khmer ait été tué lors de l'attaque et, même, ne mentionnent pas de roi khmer du tout (VICKERY, Michael T., « Bayon [...] », art. cit., p. 113 et *id.*, « Histoire du Champa », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *Trésors d'art du Vietnam, la sculpture du Champa V^e-XV^e siècles*, Paris, RMN, MNAAG, 2005, p. 30).

³⁷¹ K. 692 ; 1111 *śaka* [1189/1190] ; IC I, p. 227.

Mais, les récits de glorification du souverain s'adossent cependant à des évocations désormais plus spécifiques, qui sortent des références épiques et participent à ancrer l'éloge du roi dans une réalité historique. Le Campā existe en tant qu'acteur dans les sources, où Jayavarman VII est précisément présenté comme le vainqueur de Jaya Indravarman (K. 485, st. LXX). Le corpus des inscriptions cāmes fait quant à lui état de donations particulièrement somptueuses offertes par ce dernier à plusieurs grands sanctuaires (dont M̃y Son et Po Nagar de Nha Trang en 1163/1164, 1170/1171, 1167/1168 et 1183/1184). Ces donations pourraient provenir d'autant de butins issus de razzias menées dans le royaume angkorien³⁷². Tribhuvanādityavarman a dès lors pu être vraisemblablement tué au cours de l'une de ces razzias, à une date (*ca.* 1177) comprise entre 1167/1168 (*i.e.* sa dernière mention épigraphique) et, au plus tard, 1182/1183 (l'avènement de Jayavarman VII).

Les sources épigraphiques khmères et cāmes, comme le texte de Ma Duanlin, attestent en effet de la réalité historique des tensions entre Angkor et le Campā, quel qu'en ait pu être le déroulé événementiel exact. Il ne s'avère toutefois pas inutile de considérer comment l'insistance des panégyristes de Jayavarman VII pour ses qualités conquérantes ne s'inscrit-elle pas, par ailleurs, dans la redéfinition même de la souveraineté angkorienne, dans un contexte d'affirmation du bouddhisme. Ces épigraphes nous semblent alors recourir à la mention du Campā et de Jaya Indravarman, acteurs de conflits bien réels, afin d'insister sur la figure du conquérant victorieux, éloge indispensable à la construction de la personne royale dans la tradition angkorienne, mais plus encore dans les pratiques bouddhistes – où la victoire militaire se présente à la fois comme signe de la légitimité karmique du roi et comme un impératif de sa fonction de propagateur du *dharma*³⁷³.

Cherchant l'équilibre entre une lecture dramatique de l'évènement ou sa négation, nous suggérons que ces tensions pourraient surtout avoir servi le discours produit sur

³⁷² VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 67.

³⁷³ LINGAT, Robert, *Royautés bouddhiques. Aśoka et la fonction royale à Ceylan*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1989, pp. 17, 137 ; BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte et REINICHE, Marie-Louise, « Introduction », [in] *Les apparences du monde. Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, EFEO, 2006, pp. 1-33.

Jayavarman VII en tant que roi bouddhiste. Son avènement correspond, on l'a vu, à un changement de branche dominante au sein de la dynastie : époux « étranger » de princesses de premier rang, présenté comme un roi dharmique dont les actes de bravoure s'inscrivent dans une évocation plus historique qu'auparavant, il est dépeint en filigrane comme un *cakravartin* (bouddhique) par excellence, c'est-à-dire « [...] comme un roi étranger venu prendre de force la cité sur laquelle il règne »³⁷⁴. La nouvelle exacerbation de cette image du souverain (re)conquérant nous semble alors pouvoir être comprise comme le témoin d'une transformation de l'*ethos* royal dans le cadre de l'adoption de pratiques religieuses bouddhistes (progressive au long du XII^e siècle et qui trouve une forme d'« aboutissement » sous le règne de Jayavarman VII).

Conclusion

L'exposé que l'on vient de faire des successions royales angkoriennes entre 1080/1081 et 1182/1183 met en évidence plusieurs éléments structurels au fondement d'une continuité de la royauté angkoriennne. La matrilinearité qui prévaut au sein des relations de parenté nous semble d'abord commander, pour une part non négligeable, l'accès des rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » au trône d'Angkor. Ce réseau de parenté, et les mariages aristocratiques qu'il coordonne, détermine l'obtention de la souveraineté et l'organisation curiale. Le factionnalisme des maisons princières qui se fait jour contredit alors l'usage, fréquent jusqu'ici, d'une lecture des successions comme résultant d'usurpations en série menées par quelques belliqueux extérieurs à la famille régnante. Ou, plutôt, si « usurpations » il y a, ces dernières nous paraissent devoir être entendues dans le cadre d'une rivalité entre les maisons royales qui, en particulier à travers les mariages, intriguent pour donner à leurs descendants une position d'héritier privilégié vis-à-vis de la succession royale. Dans un contexte de parenté royale matrilinear, il faut encore considérer à nouveaux frais le rôle tenu par les reines et les

³⁷⁴ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 68.

princesses de sang au sein de ces logiques successorales. Lévirats et sororats permettent d'en prendre la mesure.

En outre, si la longueur du processus d'investiture de chaque nouveau souverain nous enjoint d'écarter l'idée du sacre comme légitimant une accession peu régulière, disons aussi qu'elle va de pair avec une ritualisation des conflits qui fonde l'image d'un roi conquérant et toujours victorieux des ennemis, d'où qu'ils viennent. Cette dernière idée participe à faire de chaque règne une refondation rituelle du royaume, qui s'énonce comme telle, même si les conflits peuvent avoir été bien réels. La refondation orchestrée par l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura » se donne cependant comme particulièrement nette. Une ère véritablement nouvelle est ainsi revendiquée par la mention du couple source du matrilineage, Hiraṇyavarman et Hiraṇyalaksmī, et les généalogies des premiers rois ignorent complètement leurs prédécesseurs. À son tour, la branche de la famille qui accède au trône en 1182/1183 orchestre une nouvelle refondation – ou une nouvelle inflexion du discours royal – qui semble faire du souverain Jayavarman VII, plus que tout autre avant lui, un *cakravartin* bouddhique.

En définitive, la dynastie dite « de Mahīdharapura », loin de surgir de nulle part, se trouve pleinement intégrée aux puissants réseaux des loyautés aristocratiques angkoriennes ; des réseaux tout entiers structurés par les relations de parenté définies au sein du matrilineage. De Jayavarman VI à Jayavarman VII, ce sont ces réseaux qui, en commandant aux successions royales, fondent la souveraineté de la lignée et lui permettent de se maintenir au pouvoir durant tout un long XII^e siècle, de 1080/1081 à *ca.* 1220. La notion de rupture traditionnellement associée à l'avènement de cette dynastie sur le trône d'Angkor nous semble alors devoir être (en partie) nuancée. La puissance de la maison dite « de Mahīdharapura » – qui parvient à s'imposer au sein de l'aristocratie royale – pourrait plutôt être le témoin d'une nouvelle étape dans « l'affermissement [progressif] de la surface d'en bas », identifié par É. Bourdonneau³⁷⁵. D'autant plus que c'est de là, de cette « surface d'en bas », que les rois semblent tirer leur

³⁷⁵ BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 99-100.

puissance en se réclamant, de manière complètement inédite, de toponymes inscrits dans la géographie et l'histoire vécue, au premier rang desquels : Mahīdharapura. Cette nouvelle territorialité fait justement l'objet du prochain chapitre.

Chapitre II. La capitale et le royaume au XII^e siècle : une nouvelle territorialité

dvau yājakau tadgaṇakaś caikas te dharmmadhārīṇaḥ
trayo niyojyās śrīrājavihārādhyāpakena ca

(K. 368, face D, st. XXXVIII ; 1108 *śaka* [1186/1187])

yo rājadhānyān nihitaḥ prabhutve mantrī sa evātra niyojanīyaḥ
na preṣatavyā iha karmmakārāḥ karādīdāneṣu na cānyakārye

(K. 368, face D, st. XLIV ; 1108 *śaka* [1186/1187])

« XXXVIII. Deux sacrificateurs et un astrologue, tous trois pieux,
doivent être nommés par le supérieur du monastère royal. »

« XLIV. Le mandarin qui occupe le premier rang à la capitale doit être préposé ici.

On ne doit pas envoyer ici de fonctionnaires pour exiger l'impôt ou d'autres prestations. »

(Trad. FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. [...] », art. cit., pp. 31, 33)

Introduction

À travers les raids, conquêtes et annexions de Sūryavarman II, puis de Jayavarman VII, la dynastie dite « de Mahīdharapura » dote le royaume angkorien du plus vaste territoire de son histoire (**Annexes, II.1**), le fait est bien établi³⁷⁶. Ce territoire – dont il est cependant difficile de tracer les frontières avec quelque exactitude³⁷⁷ – a été défini par l'observation de l'étendue géographique de l'empreinte

³⁷⁶ CÆDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, pp. 291-300 et pp. 309-314.

³⁷⁷ Son étendue peut être circonscrite, en pointillés, par des sites provinciaux formant autant de bornes. Entre ces bornes, les limites spatiales exactes du royaume sont inconnues : d'où l'étendue « estimée » du royaume que nous indiquons en **Annexes, II.1**.

culturelle angkoriennne, déterminée par la cartographie des vestiges archéologiques³⁷⁸. Au regard de la répartition des vestiges identifiés comme khmers dans l'espace de la péninsule sud-est asiatique, tandis que les cours de la Se Mun et du Mekong bornent ce que l'on peut désigner comme le cœur historique du royaume, les conquêtes du XII^e siècle nous apparaissent surtout comme des expéditions menées au-delà de ces fleuves, vers la péninsule malaise, la mer de Chine méridionale et, au nord, presque jusqu'à Vientiane (Laos). Si la localisation des sources matérielles dans l'espace permet de circonscrire l'étendue du royaume dans la géographie péninsulaire au XII^e siècle, elle met aussi en évidence l'existence de structures liées à l'aménagement du territoire. Ces structures dénotent une certaine cohésion entre centre et périphéries, à tout le moins les plus immédiates³⁷⁹. Mais, en quoi l'organisation de l'espace du royaume fait-elle territoire ?

Prenons, pour introduire notre propos, l'exemple – à plusieurs égards symptomatique – de la stèle de Say Fong (K. 368). Retrouvée à près de 700 km d'Angkor, non loin de l'actuelle Vientiane³⁸⁰, cette inscription constitue le témoin archéologique le plus septentrional de l'expansion du royaume³⁸¹. Elle participe ainsi à la définition des

³⁷⁸ PARMENTIER, Henri, « Cartes de l'Empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées », *BEFEO*, t. 16, 1916, pp. 69-73.

³⁷⁹ D'importants travaux de cartographie ont été engagés en ce sens et se poursuivent actuellement dans le cadre du Greater Angkor Project (GAP). Ces travaux, inspirés par ceux de V. Goloubew et B. Ph. Groslier, interrogent surtout la relation d'Angkor avec son milieu et cherchent à identifier les contraintes naturelles qui ont pu commander l'organisation de l'espace géographique angkorien. V. GOLOUBEW, Victor, « L'hydraulique urbaine et agricole à l'époque des rois d'Angkor », *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 1, 1941, pp. 1-10 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », art. cit., pp. 161-202 ; POTTIER, Christophe, « Nouvelles recherches sur l'aménagement du territoire angkorien à travers l'histoire », *CRAI*, 147^e année, n° 1, 2003, pp. 427-449. L'espace angkorien a, dans cette perspective, été caractérisé comme « a low-density urban complex » et défini comme « a cumulative settlement palimpsest, with an organic and polynuclear form arising from social and environmental processes operating over more than half a millenium » (EVANS, Damian *et alii*, « A comprehensive archaeological map of the world's largest preindustrial settlement complex at Angkor, Cambodia », *PNAS*, vol. 104 [36], 2007 [en ligne : [10.1073/pnas.0702525104](https://doi.org/10.1073/pnas.0702525104)]).

³⁸⁰ La stèle fut mise au jour par G. Maspero (MASPERO, Georges, « Say-Fong, une ville morte », *BEFEO*, t. 3, 1903, pp. 3-4), puis éditée et traduite par L. Finot (FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. [...] », art. cit., pp. 18-33).

³⁸¹ M. Lorillard souligne qu'aucun vestige de monument khmer n'est cependant connu à proximité immédiate du lieu de découverte de l'inscription. Par conséquent, il suggère que cette stèle a pu être déplacée et que les marches septentrionales du royaume khmer n'atteignaient probablement pas la région de Vientiane (LORILLARD, Michel, « D'Angkor au Lān Xāng : une révision des jugements », *Aséanie*, n° 7, 2001, pp. 28-31). Des traces d'une expansion khmère vers le nord à la fin du XII^e siècle sont en revanche observables un peu plus au sud, nous dit-il, dans les provinces actuelles de Savannakhet et de

limites de l'aire d'influence angkorienne telle qu'elle se trouve agrandie à la fin du siècle. Le texte, daté de 1186/1187 (1108 *śaka*), enregistre la fondation d'un hôpital (sk. *ārōgyaśāla*), d'obédience bouddhique (st. I-III et XVI-XVIII³⁸²), et promulgue les détails de son fonctionnement. La généalogie du roi Jayavarman VII, commanditaire de la fondation, y est donnée sous sa forme brève (st. IV), où l'on précise qu'il est né d'une « princesse de Jayādityapura » (le toponyme semblant ici importer davantage que le nom personnel de sa mère, alors même que celui de son père – Dharaṇīndravarman – est cité en toutes lettres). Le texte expose la grande compassion de Jayavarman VII envers tous (st. X-XV) et désigne la population, *a fortiori* celle qui vit au plus près de la fondation, comme autant de sujets du roi (sk. *prajā*, st. XVI). Cette population, conquise depuis relativement peu de temps, apparaît donc assez rapidement intégrée comme régnicole, en tout cas désignée comme telle. De plus, cette fondation, bien que située aux confins du royaume, se trouve étroitement reliée à la capitale. Son administration est en effet confiée au ministre (sk. *mantrī*) qui occupe le premier rang dans la ville royale (st. XLIV). Le culte y est assuré par un astrologue et deux officiants nommés, depuis la capitale, par le supérieur du « temple-monastère » de Ta Prohm (Śrī Rājavihāra, st. XXXVIII), dont la stèle de fondation fait état de la création de 102 hôpitaux « [répartis] entre les diverses provinces » (sk. *viṣaya*)³⁸³. De surcroît, ces deux inscriptions, Say Fong et Ta Prohm,

Khammouane ; ces traces pourraient attester l'existence de voies de communications terrestres perpendiculaires au Mekong, reliant les actuelles provinces thaïes d'Udon Thani, de Sakon Nakhon, de Nakhon Phanom, et le littoral du Centre-Vietnam (au niveau de la province actuelle de Quảng Bình). Le cours de la Se Bang Fai aurait alors constitué la limite septentrionale de l'expansion angkorienne (*id.*, « Par-delà Vat Phu. Données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos [I] », *BEFEO*, t. 97-98, 2010-11, pp. 255-256 ; *id.*, « La plaine de Vientiane au tournant du second millénaire. Données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos [II] », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 39-40, 86).

³⁸² Le *maṅgala* de l'inscription est adressé au Buddha. Les divinités installées dans la chapelle de l'hôpital sont un Buddha Bhaiṣajyaguru flanqué de deux assistants, les *bodhisattva* Sūryavairocana et Candravairocana (FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. [...] », art. cit., pp. 29, 31). Sur le caractère bouddhique de la terminologie employée dans le texte, v. HONDA, Megumu, « The Say-Fong Inscription Of Jayavarman VII », *Journal of Indian and Buddhist Studies* [*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*], vol. 14, n° 1, 1965, pp. 417-405.

³⁸³ K. 273, face D, st. CXVII ; 1108 *śaka* (1186/1187) ; CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., pp. 44-86. *Id.*, « Études cambodgiennes XXXIV. — Les hôpitaux de Jayavarman VII », *BEFEO*, t. 40, 1940, p. 347. Une quinzaine d'édits similaires à celui de Say Fong, datés de 1103 ou 1108 *śaka*, ont été retrouvés (BARTH, Auguste, « Les doublets [...] », art. cit., pp. 460-466 ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XVIII. Note additionnelle sur l'édit des hôpitaux », *BEFEO*, t. 15, 1915, pp. 108-111). Par comparaison des vestiges architecturaux, plusieurs dizaines de sites anépigraphes sont aujourd'hui identifiés comme appartenant à la série des 102 hôpitaux fondés par Jayavarman VII, mentionnés par la stèle de Ta Prohm. Ces sites ont fait l'objet, il y a une quinzaine d'années, d'une étude archéologique

précisent que les biens donnés aux hôpitaux doivent être prélevés dans le trésor royal (K. 368, st. XXVIII ; K. 273, st. CXX). Say Fong s'inscrit ainsi dans une série de fondations répétitives installées localement à l'initiative du souverain et dont le culte comme l'administration sont orchestrés depuis Angkor sous l'égide de la royauté, plus spécifiquement depuis le sanctuaire de Ta Prohm.

Par le truchement des normes de leur fonctionnement, ces fondations régionales périphériques témoignent d'une forte centralisation administrative du royaume sous le règne de Jayavarman VII. En regard, la capitale, refondée à la fin du siècle, constitue le centre névralgique du royaume agrandi. Les populations, même les plus récemment conquises (ainsi à Say Fong), sont considérées et intégrées par des institutions commandées, depuis Angkor, par la royauté. Avec l'agrandissement du royaume et à travers ce nouveau centralisme, le gouvernement en place revêt alors, dès les conquêtes engagées par Sūryavarman II, des traits parents de ces « vastes entités politiques, expansionnistes ou conservant le souvenir d'un pouvoir étendu dans l'espace, qui maintiennent la distinction et la hiérarchie à mesure qu'elles incorporent de nouvelles populations »³⁸⁴, que J. Burbank et F. Cooper désignent à bon droit comme des empires. B. Dagens interprète, justement, le changement d'échelle territoriale advenu avec les conquêtes militaires du XII^e siècle comme la transformation de l'ancien royaume en un empire³⁸⁵, et c'est d'ailleurs, précise É. Bourdonneau, « [...] le seul moment de l'histoire d'Angkor où l'on peut parler d'empire »³⁸⁶.

Au cours de ce qui constitue, disons, un « moment impérial » pour la royauté angkoriennne, les liens entre fondations provinciales et capitale apparaissent s'établir, à

spécifique, « The Angkor Medieval Hospitals Archaeological Project », conduite par Ch. Pottier. Sur cette série de fondation, v. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIV. [...] », art. cit., pp. 344-347 ; DAGENS, Bruno, « Centralisme et architecture : les hôpitaux de Jayavarman VII en Thaïlande », [in] COLL., *Récents recherches en archéologie en Thaïlande (Actes du deuxième Symposium franco-thaï : 9-11 décembre 1991)*, Bangkok, université Silpakorn, 1991, pp. 24-41 ; POTTIER, Christophe et CHHEM Rethy Kieth, « À la découverte d'un hôpital angkorien : résultats préliminaires d'une campagne archéologique au Prasat Tromoung », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 9, 2008, pp. 169-182.

³⁸⁴ BURBANK, Jane et COOPER, Frederick, *Empires : de la Chine ancienne à nos jours*, trad. Christian Jeanmougin, 2011, Paris, Payot, p. 23.

³⁸⁵ DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, op. cit., p. 30 ; id. « Le règne de Jayavarman VII ou la construction inaboutie d'un empire khmer », *Renaissance culturelle du Cambodge*, Tokyo, Institute of Asian Culture, Sophia University, n° 24, 2008, pp. 239-256.

³⁸⁶ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », art. cit., p. 66.

l'exemple de ce que l'on peut lire dans les édits des hôpitaux, au travers de pratiques organisées par la royauté qui structurent les rapports entre le centre et ses périphéries. Déterminé par les relations qui s'y nouent, le territoire s'avère en ce sens défini non plus seulement comme une étendue de terre aménagée, aux limites fixées et présentant une certaine unité culturelle ou politique, mais comme un espace dynamique, construit par les différents réseaux de relations qui le parcourent et polarisé par des nœuds qui concentrent les interactions sociales³⁸⁷. Autrement dit, les régions dans lesquelles la royauté fonde des hôpitaux s'entendent non seulement comme des espaces culturellement angkoriens, ou dominés par Angkor, mais comme autant de territoires façonnés, produits, organisés, administrés par la capitale khmère et les réseaux commandés par la royauté.

À l'instar de Say Fong, mais cette fois à la périphérie immédiate de la capitale, Banteay Samrae constitue un autre de ces nœuds qui structurent et polarisent le territoire du royaume au XII^e siècle. C'est, du moins, ce que l'on défendra ici. Édifié sur la rive orientale du Yaśodharataṭāka, il est, nous le verrons, directement connecté au réseau des routes royales. À cet égard, signalons dès à présent qu'il appartient, lui aussi, à une série de fondations répétitives : les « temples d'étape », établis à intervalles réguliers le long de la route orientale qui mène de la capitale au sanctuaire du Preah Khan de Kompong Svay³⁸⁸. Sa toponymie moderne, qui le désigne comme « la citadelle du/des paysan(s)-riziculteur(s) de l'ethnie Samrae »³⁸⁹, commande, en outre, d'interroger les rapports que la royauté khmère entretient, au XII^e siècle, avec les populations régionales autochtones. Eu égard à ces éléments, et avant de nous atteler plus spécifiquement à l'étude de ce monument, il nous apparaît indispensable d'interroger au préalable la territorialité à l'œuvre dans le royaume au XII^e siècle.

³⁸⁷ L'espace, donné comme « matière première », est un « [...] enjeu du pouvoir tandis que le territoire est un produit du pouvoir [...] » (RAFFESTIN, Claude, « Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité », *Espaces et sociétés*, n° 41, 1982, p. 168). Sur la distinction espace/territoire et la définition du territoire comme produit du pouvoir, v. aussi *id.*, *Pour une géographie du pouvoir*, Lyon, ENS Éditions, 2019, pp. 199-221.

³⁸⁸ Nous reviendrons en détails sur l'appartenance de Banteay Samrae à ce groupe de fondations et son lien à la route dans la deuxième partie de cette thèse.

³⁸⁹ Cf. *supra*, Introduction générale.

Si les sources qui sont les nôtres pour écrire l'histoire ancienne du Cambodge ne permettent pas de proposer une étude accomplie des réseaux et des individus qui animent le territoire au XII^e siècle, gageons que nous pouvons en saisir les traces et en décrire, au moins en partie, les dynamiques. L'analyse de la territorialité (c'est-à-dire l'étude du système de relations déterminant les rapports d'un groupe ou d'un individu, ici la royauté, avec l'extériorité et l'altérité³⁹⁰) permet alors, proposons-nous, d'en livrer une première approche et, ce faisant, de fournir des éléments pour comprendre les logiques de construction du territoire auxquelles Banteay Samrae participe. Nous nous intéressons en ce sens moins à la localisation des vestiges ou à la chronologie des conquêtes qu'à la manière dont, sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura », la royauté angkoriennne mentionne, investit et rend visible le territoire du royaume de façon tout à fait inédite.

Dans ce chapitre, nous nous demandons comment la royauté « habite » le royaume et questionnons alors les formes de sa territorialisation à travers les pratiques d'appropriation et d'administration d'un territoire défini et structuré par le triple rapport que la nouvelle lignée royale entretient avec certains lieux, avec les populations qui s'y croisent et les divinités qui y sont installées. Si la centralisation administrative angkoriennne connaît des précédents, en particulier au tournant des IX^e-X^e siècles³⁹¹, nous cherchons ici à comprendre comment l'expression de la souveraineté angkoriennne sur le territoire est réactualisée au XII^e siècle alors que les bornes du royaume sont élargies. Étudiant ces trois types de rapports (aux lieux, aux hommes, aux dieux), nous revenons, d'abord, sur la manière dont les membres de la dynastie dite « de Mahīdharapura » se réclament d'un ancrage local, en périphérie d'Angkor (1.). Nous analysons comment, à mesure des conquêtes engagées, les populations avec lesquelles la royauté noue des relations (qu'elles soient conflictuelles, d'alliance ou de dépendance) acquièrent, cette fois au cœur même de la capitale, une visibilité inédite (2.). Nous étudions, enfin, la

³⁹⁰ RAFFESTIN, Claude, « Territorialité : concept ou paradigme de la géographie sociale », *Geographica Helvetica*, n° 2, 1986, pp. 91-96.

³⁹¹ Nous faisons ici référence au règne de Yaśovarman I^{er} (889-910) et à la fondation des *āśrama* provinciaux (v. CHEA Socheat, « 'Saugatāśrama', un *āśrama* bouddhique à Angkor [Ong Mong] », thèse de doctorat en histoire de l'art et archéologie, Paris, université Paris-Sorbonne, 2018, pp. 81-89).

recrudescence des pratiques de pèlerinage qui, depuis la capitale jusqu'aux confins du royaume agrandi, marquent le siècle et structurent les rapports centre-périphérie (3.).

1. Une lignée royale territorialisée

La désignation de la dynastie au pouvoir à Angkor entre 1080/1081 et *ca.* 1220 comme « dynastie [dite] de Mahīdharapura » s'appuie sur la mention épigraphique de ce toponyme (litt. « la ville du porteur de la Terre », *i.e.* « la ville du roi ») comme la résidence familiale (litt. « le siège », « la demeure » [sk. *āspada*]) de la famille ou de la lignée (sk. *abhijana*) de Jayavarman VI³⁹². Cette mention est tardive : c'est seulement dans l'épigraphie du règne de Jayavarman VII que le nom de Mahīdharapura apparaît dans les sources. Toutefois, dans la première moitié du siècle, Jayavarman VI et son père, Hiranyavarman, sont associés à deux autres toponymes dont ils sont également présentés comme originaires : Kṣitīndragrāma (avec une réserve toutefois quant à la compréhension de ce terme comme un toponyme) et Jayādityapura³⁹³. Qu'il s'agisse de Mahīdharapura, Kṣitīndragrāma ou Jayādityapura, ces trois (ou deux) toponymes sont, il faut y insister, inexistantes avant le XII^e siècle et, c'est ici ce qui retient l'attention, ils sont synonymes. Il s'agit, chaque fois, de « la ville du/des roi(s) »³⁹⁴.

Considérant – en dépit même de ce que dit la stance qui mentionne Mahīdharapura (K. 908, st. XIII) – que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} s'étaient imposés sans régner à Angkor (qui continue dans les sources d'être appelée Yaśodharapura³⁹⁵),

³⁹² K. 908, face A, st. XIII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 285. Cette stance, que nous mentionnions à l'incipit du Chapitre I, est reproduite à l'identique dans les stèles de Ta Prohm (K. 273), des Prasat Chrung (K. 287, K. 288, K. 547 et K. 597) et dans deux inscriptions de Banteay Chhmar (K. 1206 et K. 1230).

³⁹³ K. 384, st. III ; XI^e siècle *śaka* ; IC V, pp. 297-305 et K. 86, st. III ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287. Si G. Cédès prenait Kṣitīndragrāma comme un toponyme, D. Goodall a toutefois plus récemment proposé de l'entendre comme « la multitude des rois » que compterait la « pure lignée » d'Hiranyavarman (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...] », art. cit., p. 8).

³⁹⁴ M. Vickery note que *-grāma* n'est pas nécessairement à distinguer de *-pura* et que les deux termes peuvent revêtir quelque équivalence (VICKERY, Michael T., *Society* [...], *op. cit.*, p. 327).

³⁹⁵ Outre la st. XIII de la stèle K. 908, Yaśodharapura est mentionnée, sous le règne de Sūryavarman II,

l'historiographie tenait Mahīdharapura pour une sorte de « principauté » plus ou moins indépendante, « berceau de la lignée »³⁹⁶, réunie à la capitale sous le règne de Sūryavarman II qui aurait, de la sorte, unifié un « double royaume »³⁹⁷. La question était alors de parvenir à localiser la cité. Cette localisation – sur laquelle il n'existe aucun consensus³⁹⁸ – devait ainsi permettre de déterminer l'origine géographique de la nouvelle dynastie, dont le pouvoir était supposément installé à ses débuts hors de la capitale, dans une province perçue comme « dissidente » et devenue progressivement suffisamment puissante pour que s'impose sur le trône, au début du règne de Sūryavarman II, la famille qui la gouvernait³⁹⁹.

Nous avons pourtant démontré que la dynastie règne à Angkor dès l'avènement de Jayavarman VI, en 1080/1081. En regard, Mahīdharapura – comme Kṣitīndragrāma ou Jayādityapura – ne saurait être comprise comme une localité plus ou moins indépendante et concurrente d'Angkor. Mais, dès lors, quelle est-elle ?

comme le lieu où règnent les rois (kh. *kamrateñ phdai karom ta svey rājya ta nagara śrī yaśodharapura* ; K. 523, l. C21-22). Sous le règne de Jayavarman VII, Yaśodharapura est aussi citée dans les inscriptions K. 273, st. XIII et K. 908, st. CXXII, CXXV.

³⁹⁶ GROSLIER, Bernard Philippe, *Inscriptions [...]*, *op. cit.*, p. 144.

³⁹⁷ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.1.

³⁹⁸ Attendu que plusieurs inscriptions de Jayavarman VI ont été retrouvées dans la province actuelle de Nakhon Ratchasima, une part de l'historiographie a proposé de localiser Mahīdharapura non loin des sanctuaires de Phimai et Phnom Wan (BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, pp. 178-179), voire à Phimai même (GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 146 ; VICKERY, Michael T., « Cambodia and its Neighbors in the 15th Century », *Asia Research Institute Working Paper Series*, n° 27, 2004, p. 4). J. Boisselier a rapidement suggéré que le Preah Khan de Kompong Svay serait un candidat possible à l'identification de Mahīdharapura (BOISSELIER, Jean, « Les anciennes capitales du Cambodge », *Cambodge, revue illustrée khmère*, n° 1, 1953, réimpression de l'AEFEK, p. 10). H. Woodward tient quant à lui Mahīdharapura pour une localité sise au nord-est d'Angkor, dans la province cambodgienne de Preah Vihear, dans la région de Koh Ker ou aux abords du Prasat Khna Sen Keo, voire correspondant à ce dernier temple (WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, *op. cit.*, p. 128). Aucune de ces hypothèses ne nous apparaît toutefois pleinement convaincante. Le nom ancien de Phimai, Vimāyapura, est connu et ne saurait donc être identifié à Mahīdharapura. Les apports épigraphiques récents (v. l'édition en cours de la stèle K. 1297) autorisent l'identification du Preah Khan de Kompong Svay comme le sanctuaire de Chpār Ransi/Vaṃśārāma (JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016). Le Prasat Khna Sen Keo, enfin, doit selon nous être rapproché de Vnur Dnañ, soit un lieu associé au *guru* Divākarapaṇḍita (cf. *supra*, Chapitre I, 3.1.). L'identification et la localisation précise de la ville de Mahīdharapura demeurent donc, pour l'heure, une question ouverte.

³⁹⁹ CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 281 ; BOISSELIER, Jean, « Les anciennes capitales [...] », *art. cit.*, p. 10.

1.1. Les « villes du roi » : un ancrage inédit de la personne royale

Rappelons d’abord la manière dont ces toponymes sont convoqués dans les sources. Au début du siècle, le texte de la stèle de Kuk Yeay Hom (K. 86, st. III⁴⁰⁰) associe la lignée avec le toponyme Jayādityapura (litt. « la ville du soleil victorieux », *i.e.* « la ville du roi ») qui désigne ainsi le lieu de naissance de Jayavarman VI. La comparaison établie dans cette stance entre Jayavarman VI à Jayādityapura et le fils de Śuddhodana dans la ville des Śākya (soit le Buddha dans les premières décennies de sa vie), nous suggère de reconnaître dans ce toponyme un lieu effectivement attaché à la jeunesse du roi, avant qu’il ne monte sur le trône : à l’instar du Buddha qui, avant son Éveil, réside dans la ville des Śākya, dans le palais de son père, la stance donne Jayavarman VI comme résident de Jayādityapura avant qu’il ne soit sacré roi à Angkor.

La stèle de Phnom Rung (K. 384, st. III⁴⁰¹) mentionne, sous le règne de Sūryavarman II, Kṣitīndragrāma (litt. « le village du régent de la Terre », *i.e.* « le village du roi ») comme le lieu de résidence des ascendants de Hiraṇyavarman, le père de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}. Kṣitīndragrāma est un hapax dans le corpus épigraphique : les données s’avèrent donc assez maigres pour le commenter, d’autant plus que la stance dans lequel ce terme se trouve est elle-même lacunaire. Mais, en l’état des sources connues, l’apparition de ce toponyme – s’il en est bien un – en même temps que l’on rapporte l’établissement d’une nouvelle lignée sur le trône nous semble déjà signifiante. La matrice d’où sont issus les premiers rois de la dynastie (le couple formé

⁴⁰⁰ *yaś śrījayādityapurābhīdhāne rājādhirājo ‘dhigatātmalābhaḥ / duḥkhārnavaṣṭāvitamocanārthī śāuddhodaniś śākyapure yathāsīt* (K. 86, st. III ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287). Trad. : « Le roi suprême des rois, ayant pris naissance dans la ville nommée Śrī Jayādityapura et désirant obtenir la délivrance hors des flots de l’océan du malheur, se comportait comme le fils de Śuddhodana dans la ville des Śākya » (IC IV, p. 286). Sur l’identification de Jayavarman VI dans cette inscription, v. GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., pp. 119-120.

⁴⁰¹ *[ā]dityalakṣmyoḥ prakṛtiḥkṣitīndragrāme sthirā yasya ~ ~ ~ ~ / ~ ~ ~ ~ tsthāpya tatsthānakulāmvujānitābhyām kṛtānīva lasanty ~ ~* (K. 384, st. III ; XI^e siècle *śaka* ; IC V, pp. 297-305). Trad. : « Fermement établie à Kṣitīndragrāma, son ascendance (issue d’) Āditya et de Lakṣmī ... les lotus de sa famille fixés là où ils devaient l’être, apparaissant comme faits par ces deux-là » (IC V, p. 302). D. Goodall a toutefois récemment proposé d’entendre « « [...] the multitude of kings (kṣitīndragrāme) that is his pure lineage (viśuddhavaṃśe) » (GOODALL, Dominic, « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya [...], art. cit., p. 8).

par Hiranyavarman et Hiranyalaksmī) apparaît établie dans une localité identifiée, mais parfaitement inconnue des inscriptions antérieures, qui est donnée *a posteriori* comme un village royal (s'il s'agit bien toutefois d'un toponyme). C'est ainsi dès la première moitié du siècle que la dynastie régnante aurait recours à une présentation territorialisée de sa généalogie.

Nous voyons de nouveau reparaître Jayādityapura, la ville de jeunesse de Jayavarman VI, dans l'épigraphie de Jayavarman VII. Mais, tandis que l'origine familiale du premier roi de la dynastie est associée, sous ce règne, à Mahīdharapura, Jayādityapura désigne cette fois l'origine de la mère de Jayavarman VII, Jayarājacūḍāmaṇi, présentée comme une « princesse de Jayādityapura » (sk. *jayādityapureśvarī*)⁴⁰². Sous réserve qu'il s'agisse bien de la même ville, l'ascendance maternelle de Jayavarman VII se trouve ainsi liée, territorialement, à un lieu d'abord associé au premier souverain de la dynastie. Jayādityapura n'est cependant pas uniquement mentionnée pour évoquer les origines des membres de la dynastie au pouvoir. C'est encore là que le dénommé Śrī Sūryasūri (Bhūpendrapaṇḍita III) – auteur de la stèle du Prasat Tor (K. 692) – exerce la charge de chef des magistrats royaux⁴⁰³. En ce sens, en même temps qu'elle est donnée comme localité d'origine de certains grands du royaume, Jayādityapura semble solidement ancrée dans un territoire vécu, administré par la royauté avec le concours des élites aristocratiques⁴⁰⁴.

⁴⁰² Cette présentation territorialisée de la mère du souverain figure dans le texte de la stèle du Phimeanakas (K. 485, st. IV ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, pp. 161-181), installée dans le palais royal, et dans la stance IV des stèles des hôpitaux (e.g. K. 368), réparties sur le territoire du royaume.

⁴⁰³ *sabhyādhipaś śrījayavarmmadevarajño jayādityapure parārdhaye / śrīsūryasūrī yaśase praśastam rūpaikacandrādrībhīr ācakāra* (K. 692, st. LXI ; 1111 *śaka* [1189/1190] ; IC I, p. 227-249). Trad. : « Chef des magistrats du roi Śrī Jayavarmadeva à Jayādityapura, ville excellente, Śrī Sūryasūri a fait cet éloge à la gloire (du roi) en l'année marquée par le soleil (1), la lune (1), un et la forme (1) » (IC I, p. 249).

⁴⁰⁴ Sa localisation a, comme pour Mahīdharapura, suscité le débat dans l'historiographie et n'a, à ce jour, pas trouvé de consensus (v. le résumé qui en est donné dans GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 121). Pour G. Cœdès, qui situe Śreṣṭhapura comme Kuśasthālī (soit Ban That, le lieu d'origine des Bhūpendrapaṇḍita ; sur cette lignée de dignitaires, v. K. 364, K. 692 et K. 1222) aux environs de Vat Phu (Cœdès, George, « Études cambodgiennes XII. — Le site primitif du Tchen-la », *BEFEO*, t. 18 [9], 1918, pp. 1-3), Jayādityapura se trouverait pareillement dans la province actuelle de Champasak, au Laos (IC I, p. 249, n. 1). Toutefois, à la suite des travaux de M. Vickery, la localisation de Śreṣṭhapura n'est plus aujourd'hui aussi fermement établie dans cette région (VICKERY, Michael T., *Society* [...], *op. cit.*, pp. 410-413 ; v. aussi LORILLARD, Michel, « Introduction. Du centre à la marge : Vat Phu dans les études sur l'espace khmer ancien », *BEFEO*, t. 97-98, 2010-11, pp. 194-198). Cf. Jacques avait quant à lui suggéré de l'identifier au Preah Khan de Kompong Svay (ISHIZAWA, Yoshiaki, JACQUES, Claude et KHIN Sok, *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, t. 1, Paris, EFEO, 2007, p. 100), avant de se rétracter à

Les textes gravés sous le règne de Jayavarman VII confèrent cependant à Jayādityapura une plus haute antiquité. Qualifié de « montagne du soleil levant » (sk. *udayādri*), le toponyme est alors donné, dans les stèles de Preah Khan et de Ta Prohm, comme le lieu de naissance – à nouveau – de Śreṣṭhavarman (ancêtre mythique de Kambujarājalakṣmī, elle-même aïeule de la mère de Jayavarman VII, Jayarājacūdāmaṇi [cf. *supra*, Chapitre I, **Figure 5**]) dont on précise ensuite qu'il est devenu roi à Śreṣṭhapura (litt. « la ville ancienne »)⁴⁰⁵. L'ascendance de la lignée paraît ici associée à un lieu plus mythique qu'historique et procède en ce sens d'une présentation classique des origines royales angkoriennes.

Toutefois, nous observons que c'est seulement au moment où le toponyme se trouve associé à une ascendance féminine du roi, alors que les pratiques épigraphiques renouent avec la tradition des généalogies sur le temps long et qu'un changement de branche dominante a lieu au sein de la famille régnante⁴⁰⁶, que l'on fait endosser à Jayādityapura une ancestralité légendaire. Et c'est au même moment, dans les deux mêmes textes, qu'apparaît le nom de Mahīdharapura donné comme résidence familiale – historique – de Jayavarman VI, devenu à roi à Yaśodharapura et qui, depuis ce double ancrage territorial (à la fois local, Mahīdharapura, et central, Yaśodharapura), « planta dans toutes les directions jusqu'à la mer des piliers de gloire »⁴⁰⁷, autrement dit pris possession de l'espace du royaume. Il y a, en outre, une forme de parallélisme établi dans ces textes entre le mythe et le temps historique : qu'il s'agisse de Śreṣṭhavarman ou de Jayavarman VI, il est d'abord fait mention du lieu d'origine du souverain (Jayādityapura ; Mahīdharapura), puis de la capitale dans laquelle se tient la cérémonie du sacre (Śreṣṭhapura ; Yaśodharapura), la première évocation apparaissant comme nécessaire à l'autre pour montrer que le roi investit le territoire. Or, le fait que le roi

l'aune des données apportées par la stèle K. 1297 (JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016).

⁴⁰⁵ *śrīkamvuvamśavarabhāskaro yo jāto jayādityapurodayādrau / prāvodhayat prāṇahṛdamvujāni tejonidhiś śreṣṭhapurādhirājah* (K. 273 et K. 908, st. VII ; 1108 *śaka* [1186/1187] et 1114 *śaka* [1192/1193]). Trad. : « Soleil de ce ciel qu'est la famille de Śrī Kambu, né dans cette montagne du levant qu'est Jayādityapura, il éveilla les cœurs des êtres vivants comme des lotus, ce trésor de splendeur, roi suprême de Śreṣṭhapura » (CÈDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., p. 71).

⁴⁰⁶ Cf. *supra*, Chapitre I, 4.1.

⁴⁰⁷ K. 908, face A, st. XIII ; 1114 *śaka* [1191/1193] ; trad. CÈDÈS, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 285.

semble ainsi tirer une partie de sa souveraineté de cette évocation territoriale s'avère, au XII^e siècle, radicalement nouveau.

En effet, si l'on connaît, dans les sources antérieures, plusieurs dignitaires identifiés en regard du *sruk*⁴⁰⁸ dont ils sont originaires ou sur lequel ils exercent leur charge, la revendication d'un tel ancrage de la personne royale est inédite. É. Bourdonneau évoque ainsi la « modernité » de cette référence : « les origines dont se réclament le nouveau roi et ses successeurs ne renvoient plus seulement, comme par le passé, à une ancienne seigneurie que l'on invoque pour rattacher sa lignée à quelques lointains ancêtres, elles désignent ici une puissante maison aristocratique, en activité, dont les représentants nommés par les inscriptions comptent de très proches aïeuls »⁴⁰⁹. Dès lors, l'ancestralité des lignées royales s'ancre dans l'espace vécu, nous dit-il⁴¹⁰. Avec l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura », c'est la personne même du roi (et sa lignée) qui, exerçant – dès ses débuts – son office royal dans la capitale, apparaît désormais présentée comme originaire d'un lieu historique (désigné, *a posteriori*, comme « ville du roi » d'après la « carrière » des princes qui en sont issus) dont elle semble donc tirer, au moins pour une part, sa souveraineté. Mais, quel type de rapport les rois établissent-ils entre leur origine territoriale et la capitale ?

⁴⁰⁸ Le *sruk* est un terme khmer qui admet une certaine ambivalence. Il désigne un « lieu habité » (par opposition à la forêt *brai*) qu'il s'agisse d'un pays (le Cambodge est le *sruk khmaer* ou « pays des khmers »), d'une ville ou d'un village (v. LEWITZ, [POU] Saveros, « La toponymie khmère », art. cit., p. 407, n. 1 ; THACH, Joseph et NORNG Many, « Prey 'forêt' : de l'étymologie à la représentation des Khmers », [in] MIKAELIAN, Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley [dir.], *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, pp. 105-107). À la période angkorienne, *sruk* semble désigner une entité administrative issue d'un processus de subdivision territoriale (SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions [...], op. cit.*, p. 73). S. Pou rappelle à cet égard ce qu'en dit P. Dupont qui, dans son commentaire de la stèle de Sdok Kak Thom (K. 235), rapporte l'existence, au XI^e siècle, d'octroi (royaux) de terres (*bhūmi*) divisées ensuite en *sruk* (LEWITZ, [POU] Saveros, *ibid.*, citant CÈDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles [...], art. cit., p. 69-70). La pratique consistant à nommer les dignitaires en regard d'un *sruk* semble, à notre connaissance, apparaître au X^e siècle (e.g. K. 207 : V. K. A. Śrī Guṇapativarman du *sruk* Gañ Lampoh). C'est aussi de cette façon que sont désignés, au XI^e siècle, les *tamrvāc* du serment inscrit dans le *gopura* oriental du palais royal d'Angkor (K. 292). Pour chacun d'entre eux, le texte indique le titre (*mrātāñ khloñ*), le nom personnel et le nom de la localité de rattachement (v. IC III, p. 205 *sqq.*). La pratique perdure au XII^e siècle : le *vrah guru* des premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura », Divākarapaṇḍita, est présenté comme originaire du *sruk* Vnur Dnañ, dans le *viṣaya* Sadya (K. 194, face A, l. 8).

⁴⁰⁹ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », art. cit., p. 64.

⁴¹⁰ *Ibid.*

Si l'idée d'une « maison princière » est évoquée par S. Sahai mentionnant Kṣitīndragrāma⁴¹¹, c'est alors dans le sens d'une hypothèse formulée par G. Cœdès et selon laquelle Jayavarman VI était peut-être « [...] un haut dignitaire gouverneur de province qui, profitant de l'affaiblissement de l'autorité du pouvoir central à la suite du règne agité d'Udayādityavarman II, se rendit plus ou moins indépendant dans le Nord, où ses fondations et celles de ses successeurs sont particulièrement nombreuses »⁴¹². En regard, Mahīdharapura se trouve parfois évoquée comme une capitale⁴¹³. Pour décrire le statut de ces « villes du roi » dont les souverains se réclament et qui semblent tout à la fois intégrées à la centralité angkoriennne et localement puissantes, le vocabulaire de la féodalité connaît un certain succès dans les pratiques historiographiques. Ainsi, Mahīdharapura, Jayādityapura ou Kṣitīndragrāma sont souvent désignées comme des « fiefs »⁴¹⁴. Pourtant, tout en convenant d'une forme de pertinence à utiliser le vocabulaire de la « féodalité » pour décrire certaines pratiques d'inféodation économique du Cambodge ancien, S. Sahai souligne qu'« il n'est pas possible de considérer les institutions politiques du Cambodge [angkorien] comme des institutions féodales »⁴¹⁵.

Nous observons que, lorsqu'il est employé pour évoquer Mahīdharapura, le mot « fief » l'est plutôt dans le sens d'une principauté indépendante et concurrente du pouvoir central⁴¹⁶. L'idée selon laquelle le territoire du royaume serait, durant toute l'histoire du

⁴¹¹ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, p. 143.

⁴¹² CŒDÈS, George, *Les États* [...], *op. cit.*, p. 281.

⁴¹³ BOISSELIER, Jean, « Les anciennes capitales [...] », *art. cit.*, p. 10.

⁴¹⁴ E.g. BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », *art. cit.*, p. 128 ; HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », *art. cit.*, p. 64 ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, « Les fondations de Jayavarman VII [...] », *op. cit.*, pp. 269, 293.

⁴¹⁵ SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, p. 148. La question demeure complexe et ambiguë. S. Sahai, qui défend donc l'existence d'une certaine forme de féodalité dans le Cambodge ancien, observe d'une part que l'« on n'a pas beaucoup de renseignements précis sur l'institution du vasselage angkorien » (SAHAI, Sachchidanand, *ibid.*, p. 141) tout en rapportant d'autre part que « les dépendances périphériques du royaume khmère semblent avoir accepté des liens de vassalité plus ou moins réels » (*loc. cit.*, p. 142). Le constat a été récemment réaffirmé : les systèmes politiques sud-est asiatiques pourraient « [...] être qualifié[s] d'organisation vassalique, si cette appellation ne risquait pas de prêter confusion avec la féodalité de l'Europe médiévale qui, avec ses institutions complexes et contraignantes, n'a apparemment jamais existé en Asie du Sud-Est » (NGUYỄN Thê Anh, « La féodalité [...] », *art. cit.*, p. 685).

⁴¹⁶ Hormis les quelques points soulevés par S. Sahai dans son ouvrage sur les institutions (SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*), l'usage du champ lexical de la vassalité, quoiqu'assez fréquemment employé, n'est jamais véritablement défini. L'une des seules tentatives que l'on a pu trouver en ce sens concerne le mot « fief » en tant qu'il pourrait se rapporter, dans certains cas précis, aux terres associées à certaines fondations religieuses. Procédant à l'analyse du texte de la stèle de Sdok Kak Thom,

Cambodge ancien, tantôt « politiquement morcelé entre de nombreux fiefs seigneuriaux »⁴¹⁷, tantôt réuni sous une autorité royale centrale qui en fait la synthèse (et ce faisant « annule », en quelque sorte, la puissance locale des différents « fiefs »), apparaît communément répandue. Or, cette lecture contrevient à la définition propre du fief dans l'histoire de la féodalité occidentale, attendu qu'il ne saurait exister de fief indépendant d'un pouvoir central⁴¹⁸. En outre, une telle compréhension de l'organisation politique du Cambodge ancien semble prendre d'un bloc les périodes préangkorienne et angkorienne sans réelle distinction. L'on conviendra pourtant aisément que le gouvernement d'un royaume prenant, au XII^e siècle, des accents impériaux, ne saurait s'entendre de la même façon qu'il ne l'était précédemment.

Cependant, et puisque nous démontrons que Mahīdharapura, Kṣitīndragrāma (sous réserve) et Jayādityapura – parce que revendiquées comme l'origine territoriale familiale du souverain régnant dans la capitale – ne peuvent être considérées comme des localités indépendantes d'Angkor, pourraient-elles alors être effectivement désignées comme des « fiefs », au sens propre du terme ? Disons surtout qu'il convient d'abord de faire l'analyse des rapports entretenus entre ces villes et la capitale, c'est-à-dire de questionner les pratiques qui, au XII^e siècle, mettent en relation le centre (la capitale/le roi) et la périphérie. Deux éléments peuvent nous éclairer en ce sens.

G. Cœdès et P. Dupont proposent en effet de désigner comme « fief » les terres données dans le cadre de l'octroi d'une faveur royale pour l'abornement d'un terrain en vue d'y fonder un sanctuaire. Ils suggèrent ainsi qu'il « [...] semble bien que les fondations religieuses aient été associées à l'octroi de véritables fiefs [...] » au sens où la concession des terres données passe par un ordre royal et que la fondation semble donner lieu à un découpage administratif de cet espace en différents *sruk* (Cœdès, George et Dupont, Pierre, « Les stèles [...] », art. cit., pp. 69-70). Appliqué à Mahīdharapura, Jayādityapura ou Kṣitīndragrāma, l'usage historiographique du mot fief est toutefois différent du cas de figure ainsi décrit.

⁴¹⁷ HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., p. 64.

⁴¹⁸ Les flottements apparents dans les études khmères quant à la compréhension du fief semblent achopper sur une certaine forme de confusion entre les notions de « fief » et de « seigneurie » au sens où elles sont entendues pour décrire les féodalités européennes (sur ces notions, v. BOURNAZEL, Éric et POLY, Jean-Pierre, « Qu'est-ce qu'un système féodal ? Ou introduction à l'étude du gouvernement féodal », [in] POLY, Jean-Pierre et alii, *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, pp. 3-12).

1.2. Des réseaux territorialisés

Le premier de ces deux éléments est un témoignage d'une territorialisation des hommages aux ancêtres féminins, sous le règne de Jayavarman VII (au début du XIII^e siècle). Le second concerne l'association convoquée, dans la stèle CVIII de la stèle K. 288, entre Tribhuvanādityavarman et la ville de Lavodaya. Ces deux exemples, connus par ailleurs, peuvent selon nous contribuer à définir les pratiques dont procède la territorialité à l'œuvre dans le royaume sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura ». Ils permettent d'envisager l'existence, autour du roi, de réseaux territorialisés qui assurent à la dynastie sa domination sur le royaume.

1.2.1. Un exemple d'hommage territorialisé à un ancêtre féminin

Tandis que la mère de Jayavarman VII est désignée, nous l'avons évoqué, comme « princesse de Jayādityapura », la grand-mère paternelle du même roi, Rājapatīndralakṣmī (l'épouse de Mahīdharāditya, frère puîné de la mère de Sūryavarman II [cf. *supra*, Chapitre I, **Figure 5**]) est à son tour présentée en regard de trois toponymes, dont aucun ne figure dans le corpus épigraphique avant le règne de Jayavarman VII. La stèle de Ta Prohm la mentionne comme résidente de Rājapatīśvaragrāma (K. 273, st. XV, litt. « le village du seigneur des seigneurs du roi »), une localité qui a été désignée comme le « fief personnel » de la princesse⁴¹⁹. La stèle de Preah Khan précise que sa famille maternelle résidait à Śrī Suvīravatī (K. 908, st. XV, litt. « [la résidence] des héros »). Les stèles des Prasat Chrung font quant à elles de Jayasuvīrapurī (K. 288, st. XV, litt. « la ville des héros victorieux ») la cité splendide (sk. *śrīmatpurī*) de Rājapatīndralakṣmī. Là encore, ces toponymes sont synonymes⁴²⁰ et

⁴¹⁹ MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, « Les fondations de Jayavarman VII [...] », *op. cit.*, p. 294. De même, Jayādityapura est donnée comme le « fief [personnel] de la mère du roi » (*id.*, pp. 269, 293).

⁴²⁰ Si, pour G. Cœdès, la synonymie de ces trois toponymes suggère qu'il s'agisse d'une seule et même ville (Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 285, n. 7), Cl. Jacques propose de différencier Rājapatīśvaragrāma, qui serait le lieu de résidence de la princesse de son vivant, et Jayasuvīrapurī/Suvīravatī, où lui serait rendu un hommage posthume (ISHIZAWA, Yoshiaki, JACQUES,

renvoient à un héroïsme allié de la royauté (exprimé notamment par le composé sanskrit *rājapatīśvara*).

Arrêtons-nous sur Jayasuvīrapurī. Ce nom reparaît dans l'épigraphie du début du XIII^e siècle (en 1218/1219 [1140 *śaka*]), sur un pendentif en argent doré, gravé en vieux khmer et dont la provenance est inconnue. L'inscription (K. 1277) que porte cet objet enregistre la donation d'une dénommée *kaṃrateñ añ Śrī Dharaṇīndrarājalakṣmī* au bénéfice de la *vraḥ kanloṇ pavitra* dans la ville (sk. *nagara*) de Śrī Jayasuvīrapurī.

Pour D. Soutif, cette divinité *vraḥ kanloṇ* serait l'image d'un « [...] 'ancêtre féminin vénérable et pur' suffisamment célèbre pour que son nom ne soit pas précisé et que la seule association au toponyme de Śrī Jayasuvīrapurī suffise à déterminer son identité »⁴²¹. Il propose en conséquence d'y reconnaître une image posthume de Rājapatīndralakṣmī, grand-mère du roi, vénérée dans cette inscription en tant que reine défunte. À l'instar de ce que l'on observe pour la mention de la mère du même roi dans la stèle de Say Fong (cf. *supra*, introduction de ce chapitre), le nom de la localité de rattachement semble donc, dans ce cas aussi, importer davantage que le nom personnel de l'individu mentionné.

Bien que la donatrice, Dharaṇīndrarājalakṣmī, ne soit pas clairement identifiée, la somptuosité de son offrande la désigne, sans trop de doute, comme une princesse appartenant à la haute aristocratie angkoriennne. Elle pourrait alors être considérée comme une descendante de Rājapatīndralakṣmī, vénérée sous les traits de la *vraḥ kanloṇ* (« l'ancêtre sacrée ») de Śrī Jayasuvīrapurī⁴²². É. Bourdonneau a en effet démontré que le type d'objet sur lequel est gravée cette inscription pouvait être interprété comme un talisman-joyau destiné à protéger les enfants pré-nubiles, que l'on enlève à l'issue de la

Claude et KHIN SOK, *Manuel* [...], *op. cit.*, p. 105).

⁴²¹ SOUTIF, Dominique, « Un pendentif inscrit du musée national du Cambodge : une 'bague de Rāma' datant du règne de Jayavarman VII (K. 1277) ? », *AA*, t. 65, 2010, p. 131. Sur les problèmes posés par l'identité de cette Dharaṇīndralakṣmī, v. GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice « Un vase khmer inscrit [...] », *art. cit.*, p. 120.

⁴²² Le terme dit aussi l'importance probable de Rājapatīndralakṣmī dans l'arrivée au pouvoir de Jayavarman VII attendu que la reine-mère se trouve en « [...] capacité de transmettre la légitimité dynastique et est pour cette raison qualifiée d'« ancêtre sacrée » {braḥ kanloṇ} » (MIKAELIAN, Grégory, *La royauté d'Oudong* [...], *op. cit.*, pp. 254-255 et v. ABERDAM, Marie, « Élités cambodgiennes [...] », *op. cit.*, p. 130 et *passim*).

puberté⁴²³. L'offrande que Dharaṇīndrarājālakṣmī fait à la *vrah kanloṇ* la place ainsi dans une relation de protection avec son ancêtre féminin⁴²⁴. Compte-tenu de la date de l'inscription et des écarts générationnels, Dharaṇīndrarājālakṣmī pourrait être une fille ou une nièce de Jayavarman VII, en tout cas une princesse appartenant à cette génération⁴²⁵. Il faut alors envisager que, princesse devenue nubile, Dharaṇīndrarājālakṣmī se sépare de son talisman-joyau et l'offre, localement, à son ancêtre féminin divinisé.

La donation intervient-elle en prélude au mariage de Dharaṇīndrarājālakṣmī ? Rien ne le dit explicitement, mais l'hypothèse nous paraît séduisante. Princesse nubile, tandis qu'elle s'apprêterait à devenir l'épouse d'un prince (d'un futur roi ?), Dharaṇīndrarājālakṣmī se concilie son ancêtre féminin et s'attache, à travers l'offrande de son talisman-joyau, à la localité de Jayasuvīrapurī. La ville revendiquée par ailleurs comme localité d'origine de la grand-mère paternelle du roi régnant donne ici lieu à un culte qui lie, possiblement à l'occasion d'un mariage, la descendance féminine à ce même territoire.

Disons alors qu'au jeu des alliances de l'aristocratie angkoriennne et des réseaux de parenté qu'elles construisent, le rattachement de tel ou tel individu à un lieu donné et la revendication épigraphique de ce rattachement nous semblent, à travers cet exemple particulier au moins, fonction de l'activité des branches de la famille royale auxquelles chacun appartient. En même temps que les rois revendiquent, dans leurs généalogies, leur appartenance au territoire vécu, les reines et princesses de la même dynastie apparaissent à leur tour se rattacher à des localités de la périphérie de la capitale. Jayarājacūḍāmaṇi, princesse de Jayādityapura, c'est-à-dire d'un lieu associé à la jeunesse de Jayavarman VI, épouse un descendant de ce dernier. Rājapatīndralakṣmī, princesse de Jayasuvīrapurī, épouse Mahīdharāditya, neveu utérin des premiers rois de la dynastie dite « de

⁴²³ BOURDONNEAU, Éric, « Blossoming Flower-Maidens and Fallen Heroes on the Battlefield. A key to Understanding the So-Called Apsaras Figures at Angkor Wat », *International Conference on Angkor Wat: the Monument and the Living Presence*, New Delhi, mercredi 28 mars 2018. Il existe cinq autres pendentifs similaires recensés à ce jour auxquels il faut ajouter des exemples sculptés, dont les plus anciens semblent remonter au X^e siècle (*ibid.*).

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ É. Bourdonneau (qui ne mentionne pas explicitement Rājapatīndralakṣmī) propose d'identifier Dharaṇīndrarājālakṣmī comme une petite-fille ou arrière-petite-fille de l'ancêtre féminin désignée comme la *vrah kanloṇ* (*ibid.*).

Mahīdharapura ». Dharaṇīndrarājalakṣmī rend hommage à son ancêtre, Rājapatīndralakṣmī, dans la localité même de Jayasuvīrapurī, possiblement à l’occasion de son mariage.

1.2.2. Tribhuvanādityavarman et Lavodaya

La relecture récemment proposée du début du second hémistiché de la stance CVIII de la stèle K. 288 du Prasat Chrung sud-ouest signale que Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177) prend le pouvoir à Angkor alors qu’il arrive de Lavodaya/Lopburi – ou qu’il en est originaire (sk. *lavodayāt*)⁴²⁶ – soit une ville dont la localisation, dans le bassin de la Menam Chao Praya (à quelques 400 km au nord-ouest d’Angkor), est cette fois bien établie. Avant l’apport des stèles K. 1222 et K. 1297, Tribhuvanādityavarman était, nous l’évoquions au chapitre précédent, tenu pour un usurpateur étranger à la dynastie régnante⁴²⁷. En regard, la mention de son « arrivée depuis Lavodaya » avait été immédiatement comprise dans le sens d’une prise de pouvoir locale suffisamment puissante pour renverser, dans la capitale, le pouvoir établi. Lavodaya faisait alors figure d’une autre de ces « principautés » (ou de ces « fiefs ») dont l’« allégeance » à Angkor est, dans le récit des heurs et malheurs des conquêtes angkoriennes au XII^e siècle, comprise comme discontinue.

Reprenons brièvement ce récit. Sous le règne de Sūryavarman II, d’abord, il est admis que la région semble bien appartenir au royaume. Les *Chroniques* thaïes ultérieures relatent que c’est depuis Lavodaya/Lopburi que des Khmers (les « Kambujas⁴²⁸ de Lavo ») mènent, dans la première moitié du XII^e siècle, des raids vers le nord, en territoire Môn⁴²⁹. Ce sont, selon toute vraisemblance, ces mêmes « Kambujas de Lavo » qui

⁴²⁶ K. 288, face D, st. CVIII ; XII^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », art. cit., pp. 306-307 ; IC IV, pp. 209-231. Nous retenons aujourd’hui la traduction (inédite) de cette stance proposée par D. Goodall (« Tribhuvanāditya, having come from Lopburi, [seized the kingdom] from the king who was the master of Yaśovarman [II] » [*i.e.* Sūryavarman II] ; cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.2.).

⁴²⁷ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.

⁴²⁸ Sur le terme Kambuja, v. CHHOM Kunthea, « Le rôle du sanskrit [...] », *op. cit.*, pp. 112-120.

⁴²⁹ CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 295. Les Khmers mènent des raids jusque vers Pagan. Leur présence dans le bassin de la Menam Chao Praya et les expéditions qu’ils conduisent vers le nord semblent

figurent dans le défilé d'Angkor Vat, sous la houlette du *vrah kamrateñ añ Śrī Jayasinhavarman*, nous allons y revenir. Il était toutefois jusqu'ici entendu que Lavodaya aurait regagné son indépendance à la mort de Sūryavarman II. L'hypothèse est de G. Coëdès ; elle repose sur des sources chinoises qui mentionnent l'envoi, en 1155, d'une ambassade en Chine depuis une localité qui semble bien être Lavodaya⁴³⁰. La ville évoquée est alors « Tchen-la Lo-hou », soit un syntagme dont la construction apparaît proche de celle des « Kambujas de Lavo » mentionnés par les *Chroniques* thaïes. L'argument de la prise d'indépendance de Lavodaya à cette date repose, d'une part, sur l'hypothèse de troubles ayant suivi la disparition de Sūryavarman II et, d'autre part, sur la mention, toujours dans les sources chinoises, d'une ambassade envoyée depuis Lo-hou déjà en 1115 soit, nous dit G. Coëdès, « [...] deux ans seulement après l'avènement de Sūryavarman II, à une époque où ce jeune roi n'avait sans doute pas encore affermi son autorité sur les dépendances périphériques de son royaume »⁴³¹. À l'instar de Mahīdharapura entendue comme principauté indépendante, Lavodaya et ses velléités supposées d'autonomie sont alors données en exemple d'une difficulté d'Angkor à maintenir son autorité sur une périphérie constamment tentée par la dissidence. « The mission of 1115 must have occurred while Sūryavarman was in the process of reuniting the kingdom, an attempt by Lavo to see if independence could be maintained through diplomacy. The mission of 1155 evidently took place after Sūryavarman's death; it may be understood as a declaration of independence »⁴³², résume ainsi H. Woodward.

Pour I. Lowman, Lavodaya constitue une « ville de garnison » et une « ville frontière » ; à la fois « avant-poste » des conquêtes vers l'ouest (constituant, en ce sens, un « symbol of Cambodia's imperial identity ») et un « internal nemesis, striking out independently of Angkor at times and perhaps asserting its own authority over Angkor at others »⁴³³. Selon cet auteur, la rivalité entre les deux cités trouve son acmé avec la

en outre avoir contribué au déclin du royaume môn d'Haripunchai (SUKKATA JAI-IN Pensupa, « Au carrefour des traditions de Dvāravatī, de Lopburi et de Pagan », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry [dir.], *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN, MNAAG, 2009, p. 269).

⁴³⁰ COEDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 298.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, op. cit., p. 156.

⁴³³ LOWMAN, Ian, « The Descendants [...] », op. cit., p. 60.

mention de Tribhuvanādiṭyavarman comme venant de Lavodaya. Il propose alors de considérer que le royaume khmer ait été, durant un bref moment, gouverné depuis cette localité, attendu que « in fact, there is intriguing evidence that a King Tribhuvanādiṭyavarman from Lopburi may have succeeded in shifting Cambodia's center briefly to its western periphery »⁴³⁴. En ce sens, Lavodaya ferait, pour Tribhuvanādiṭyavarman et selon I. Lowman, office de base arrière pour mener à bien sa conquête du trône d'Angkor dans laquelle cet auteur propose de déceler un « extra-Cambodian impulse »⁴³⁵. L'ambassade de 1155 aurait alors pu soit marquer le début de son règne, soit le précéder et, dans ce cas, être « a sign of Lopburi's autonomy from the part of Cambodia still subject to Angkor and governed by Yaśovarman II »⁴³⁶.

C'est une hypothèse bien différente que l'on souhaite proposer ici. La mention de Tribhuvanādiṭyavarman comme cadet de Sūryavarman II⁴³⁷ impose en effet de considérer sous un nouveau jour les événements décrits. Sans nier qu'il ait pu effectivement exister des conflits, la question nous semble surtout moins celle des conditions de la supposée dissidence de Lavodaya en tant que province conquise mais jamais vraiment intégrée et tentée à plusieurs reprises de faire sécession, que celle des relations entretenues par les acteurs du pouvoir local (à Lavodaya) avec l'autorité centrale angkorienne.

Lorsque la dynastie dite « de Mahīdharapura » accède au trône, Lavodaya semble faire partie du royaume depuis environ deux ou trois générations. La *Chronique* de Chiang Mai rapporte, nous dit G. Coëdès, qu'un Kambojarāja (« roi des Kambojas [Kambujas] ») – qui pourrait être « [...] soit un vice-roi ou un gouverneur cambodgien,

⁴³⁴ L'argument repose à la fois sur la relecture de la stance CVIII de la stèle K. 288 (cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.2.) et sur une réinterprétation du syntagme Tchen-la Lo-hou qui pourrait, selon l'auteur, indiquer soit que Lavodaya était indépendante mais toujours culturellement cambodgienne, soit que le Cambodge et Lavodaya étaient deux entités politiques distinctes, ou encore, et c'est l'hypothèse défendue *in fine* par I. Lowman, que le Cambodge « [...] was Lopburi – in other words, that Lopburi on the western frontier had become Cambodia's new capital in the 1150s » (LOWMAN, Ian, « The Descendants [...] », *op. cit.*, p. 63).

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.

soit le roi lui-même [Sūryavarman I^{er} (r. 1002/1010-1050)] »⁴³⁸ – gouverne Lavo dans la première moitié du XI^e siècle⁴³⁹. Sūryavarman I^{er} apparaît d'ailleurs nommément mentionné dans une inscription retrouvée localement⁴⁴⁰. C'est, explique G. Cœdès, vraisemblablement à ce règne que remonte l'annexion de la région au royaume d'Angkor⁴⁴¹. Il faut à cet égard encore considérer le texte de la stèle K. 1198 évoquant un général de Sūryavarman I^{er}, le dénommé Śrī Lakṣmīpativarman, chargé par le roi à la fois du gouvernement (sk. *adhīśatva*) des Rāmanya (*i.e.* des Mōns) installés dans l'ouest du royaume (st. XXII-XXIV) et de la reconstruction de Lavapur (soit, vraisemblablement, Lavodaya) comme de l'ensemble des « districts occidentaux » (st. XXXVII-XXXVIII)⁴⁴². Pourrait-il s'agir du Kambojarāja évoqué par la *Chronique* de Chiang Mai ? L'hypothèse mérite d'être approfondie mais nous semble à première vue probable. Śrī Lakṣmīpativarman serait alors, localement, un double du roi (le « vice-roi » ou « gouverneur » évoqué par G. Cœdès), chargé de gouverner la région et de la reconstruire après sa conquête récente.

Sous le même règne, Lavodaya apparaît par ailleurs spécifiquement désignée comme le « *sruk* Lvo » dans une inscription retrouvée localement⁴⁴³. Un *mratāñ khloñ*⁴⁴⁴ dont le *sruk* de rattachement se trouvait dans le *pramān* (« province »⁴⁴⁵) de Lvo est même

⁴³⁸ Cœdès, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 295.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 251-253.

⁴⁴⁰ K. 410 ; 947 *śaka* [1024/1025] ; RS II, p. 10. Sur cette inscription cf. *infra*, Chapitre III, 2.3.1.

⁴⁴¹ Si l'expansion du royaume angkorien sur certains des territoires qui composent la Thaïlande actuelle, notamment les provinces de Buriram et Nakhon Ratchasima (à l'est de la province de Lopburi), semble engagée dès les IX^e-X^e siècles, « au début du XI^e siècle, avant son annexion par le Cambodge, Lavo[daya] constituait encore un État indépendant (héritier du royaume de Dvāravatī ?) qui est mentionné sous l'année 1001 par l'*Histoire des Song* » (Cœdès, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 252, n. 1).

⁴⁴² K. 1198, face A, st. XXII-XXIII, XXXVII-XXXVIII ; 931 *śaka* [1009/1010] ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « The Present State of Work on the Sanskrit Epigraphy of Cambodia », *Proceedings of Papers, International Sanskrit Conference on Sanskrit Southeast Asia: The Harmonizing Factor of Cultures, Silpakorn University, May 21-23, 2001*, Bangkok, université Silpakorn, 2003, p. 129 et v. l'édition en cours de cette stèle, commencée par Gerdi Gerschheimer et Dominique Soutif, dont Arlo Griffiths et Chhom Kunthea poursuivent la préparation. Nous remercions É. Bourdonneau d'avoir attiré notre attention sur ce texte ainsi qu'A. Griffiths et K. Chhom pour les remarques qu'ils ont bien voulu nous communiquer à ce propos.

⁴⁴³ K. 412, l. 9-10 ; X^e siècle *śaka* ; RS II, p. 16.

⁴⁴⁴ Sur ce titre v. SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions [...]*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁴⁵ S. Sahai donne *pramān* et *viṣaya* comme synonymes ; « le *pramān* ou *viṣaya* semble être constitué par plusieurs *sruk* » écrit-il (*ibid.*, p. 73). V. aussi LONG Seam, « Les toponymes en khmer ancien », *Aséanie*, n° 19, 2007, pp. 23-25.

mentionné dans le « serment des fonctionnaires » inscrit sur les piédroits du *gopura* oriental du palais royal d'Angkor⁴⁴⁶. Qu'elle soit désignée comme *sruk* ou comme *pramān*, Lavodaya paraît donc bien constituer à cette date, vraisemblablement juste après son « annexion » (et sa reconstruction), un territoire intégré au système de partition administrative du royaume, à la fois considéré dans la capitale (K. 292), reconnu localement comme tel (K. 412) et vraisemblablement gouverné par un double du roi (K. 1198). Autrement dit, Lavodaya devient, dans la première moitié du XI^e siècle, un territoire allié au pouvoir central.

Au milieu du XII^e siècle, nous l'évoquons plus haut, un chef de la même région est représenté au sein même de la capitale, dans la galerie III du temple-montagne d'Angkor Vat. En effet, parmi les dignitaires qui défilent avec le roi Sūryavarman II (et dont certains sont rattachés, par le cartouche qui accompagne leur représentation, à des provinces du royaume⁴⁴⁷), figure un individu désigné comme le *vrah kamrateñ añ Śrī Jayasinhavarman* conduisant la troupe de Lvo⁴⁴⁸ (**Annexes, II.2**). Ce dernier, déjà identifié par É. Aymonier comme le « feudataire gouvernant la contrée du Ménam inférieur »⁴⁴⁹ compte dix-sept parasols, quand le roi n'en compte que quinze (**Annexes, II.3**). Ce traitement iconographique nous semble souligner son importance. Pourrait-il ainsi faire à son tour figure de « double du roi » dans la province de Lavodaya ? Le fait que, à la fin du siècle, un membre éminent de la dynastie, Indravarman, fils du roi Jayavarman VII, exerce à son tour une délégation de l'autorité royale sur le territoire de Lavodaya (il est « seigneur de Lavodaya » [*lavodayeśo*])⁴⁵⁰ semble aller dans le sens d'une telle hypothèse. Les sources, qui signalent que le souverain lui-même installe à Lavodaya un

⁴⁴⁶ K. 292, A (piédroit nord de la porte intérieure), l. 16 ; 933 *śaka* [1011] ; *IC* III, p. 210.

⁴⁴⁷ Citons le V. K. A. Śrī Jayendravarman de Ldau, le V. K. A. Śrī Vīrendrādhīpativarman de Chok Vakula ou le V. K. A. Śrī Mahīpatīndravarman de Canlattai (K. 298.6-7, K. 298.10 ; AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, pp. 253-255). Ces localités figurent par ailleurs dans d'autres textes, contemporains ou plus anciens : Ldau est connue des inscriptions K. 956 et K. 569.2 ; Chok Vakula est mentionnée à Phimai (où elle est associée au même V. K. A. Śrī Vīrendrādhīpativarman [K. 397, K. 954]) ; Canlattai est mentionnée dans les inscriptions K. 190 de Phnom Sandak et K. 257 du Prasat Char (où il est indiqué qu'on y érige un *śivaliṅga* dont le personnel est réuni à celui du temple de Vat Phu [l. 32-33]).

⁴⁴⁸ K. 298.26 ; XI^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Les bas-reliefs d'Angkor-Vat », *BCAI*, s. n., 1911, p. 203.

⁴⁴⁹ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 263.

⁴⁵⁰ K. 485, face C, st. LVII ; XII^e siècle *śaka* ; *IC* II, pp. 161-181.

Jayabuddhamahānātha⁴⁵¹, ne disent d'ailleurs pas que la cité a fait spécifiquement l'objet d'une reconquête sous le règne de Jayavarman VII. Au contraire, Lavodaya semble alors toujours étroitement liée à l'activité de royauté.

En ce sens, plutôt qu'une périphérie constamment tentée par la dissidence, Lavodaya fait figure de « centre provincial »⁴⁵², et non des moindres puisque, alors que l'on achève vraisemblablement de sculpter la galerie d'Angkor Vat (au sein de laquelle Sūryavarman II apparaît désigné dans les cartouches sous son nom posthume), ce *sruk* donne un roi à Angkor : Tribhuvanādityavarman (K. 288, st. CVIII).

Dès lors, si des tensions ont pu advenir entre Lavodaya et la capitale, c'est du point de vue interne à la royauté khmère et son réseau d'alliances qu'il faut selon nous les envisager. Tribhuvanādityavarman, membre de la dynastie au pouvoir à Angkor et cadet de son prédécesseur, était-il l'héritier véritablement désigné ? Ou appartient-il à une branche cadette de la famille qui, dans le jeu des factions aristocratiques, est parvenue à s'imposer ? Les sources à disposition ne nous permettent pas de le dire. Mais, si la mention de son « arrivée de Lavodaya » avant son sacre à Angkor nous semble procéder, à l'instar de Jayavarman VI à Mahīdharapura, d'un phénomène d'ancrage local de la personne royale propre au XII^e siècle, nous pourrions aussi considérer – en guise d'hypothèse de travail – que Tribhuvanādityavarman aurait été lui-même, sous le règne de Sūryavarman II, un puissant relais local du pouvoir central au même titre que les doubles du roi identifiés pour les périodes plus récentes⁴⁵³ et ceux supposés pour les XI^e et XII^e siècles – en particulier donc, s'agissant de Lavo : Śrī Lakṣmīpativarman, Śrī Jayasinhavarman et Indravarman. S'il est bien, comme nous l'avons proposé au chapitre

⁴⁵¹ K. 908, face C, st. CXVI ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302. Ce texte mentionne, outre Lavodayapura/Lopburi et des toponymes non identifiés, les villes de Svāṇapura/Suphanburi, Jayarājapurī/Ratchaburi, Śrī Jayavajrapurī/Phetchaburi et Śrī Jayasiṃhapuri/Muang Sing (sur ces identifications, v. CÉDÈS, George, *ibid.*, p. 296 et JACQUES, Claude, « Deux problèmes [...] », art. cit., p. 14-15). Śrī Jayasiṃhapuri/Muang Sing constitue le site le plus occidental attestant de l'expansion du royaume à la fin du XII^e siècle [**Annexes, II.1.**] ; l'idée que Lavodaya n'est pas, à cette date, un poste frontière, mais une localité sise à l'intérieur même des bornes du royaume se trouve ainsi appuyée. Sur les images de Jayabuddhamahānātha installées par le roi sur le territoire, v. WOODWARD, Hiram, « The Jayabuddhamahānātha Images of Cambodia », *The Journal of the Walters Art Gallery*, vol. 52/53, 1994-1995, pp. 105-110 (qui propose de les identifier aux représentations de Lokeśvara « irradiant »). La diffusion de ces images s'inscrit dans une territorialité bouddhique.

⁴⁵² C'est ainsi que Lavodaya apparaît qualifiée dans THOMPSON, Ashley, « Mémoires [...] », *op.cit.*, p. 56.

⁴⁵³ MIKAELIAN, Grégory, « Recherches [...] », *op. cit.*, p. 456. Cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.2.

précédent, le successeur de Sūryavarman II en lignée utérine cadette (donc l'héritier privilégié), nous pourrions également faire l'hypothèse que sa mère, sœur de Sūryavarman II, ait été donnée en mariage à une grande famille de Lavodaya⁴⁵⁴. Ainsi – et en gardant à l'esprit le caractère conjectural de la chose –, Angkor ayant donné une fille à Lavodaya, c'est le « neveu de Lavo » (*i.e.* Tribhuvanādityavarman) qui accède ensuite au trône dans la capitale.

En regard, plutôt que d'attester des vellétés d'indépendance de la région, se pourrait-il que l'envoi d'ambassades à la cour de Chine depuis Lavodaya, en 1115 puis en 1155, soit le fait du roi nouvellement sacré (ainsi de Sūryavarman II d'abord, puis de Tribhuvanādityavarman) qui se présente à ses puissants voisins depuis le *sruk* dans lequel réside sa famille ou depuis le *sruk* dont il a la charge – comme double du roi – avant de devenir roi en titre à Angkor ?

1.2.3. *La noblesse de Mahīdharapura*

L'ancrage local revendiqué pour plusieurs des membres de la dynastie nous semble alors attester de l'existence d'une « toile d'araignée aristocratique », c'est-à-dire une intrication complexe de relations entre les grandes familles dominantes à échelle régionale. Celle-ci se déploie sur le territoire du royaume et donne son assise au pouvoir central. La dynastie, qui met en scène son appartenance territoriale dès les premiers temps de sa domination politique à Angkor, semble ainsi tirer sa souveraineté de ces ancrages locaux. Reprenons, dès lors, le questionnement introduit plus haut. Mahīdharapura, (Kṣitīndragrāma,) Jayādityapura, Rājapatīśvaragrāma, Śrī Suvīravatī, Jayasuvīrapurī ou Lavodaya, dont se réclament les rois et les princesses royales de la dynastie, sont-elles des « fiefs » ? Si ces localités ne nous semblent en aucune façon indépendantes du pouvoir central nous serions cependant bien en peine, en l'état des sources connues, de définir le statut à travers lequel elles seraient juridiquement régies par la capitale.

⁴⁵⁴ À laquelle pourrait d'ailleurs avoir appartenu Yaśovarman II (cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.2.).

Cependant, la question du recours ou non au vocabulaire féodal pour décrire les partitions institutionnelles du Cambodge angkorien doit aussi tenir compte des renouvellements de l'interprétation du système féodal occidental qui, depuis une quarantaine d'années, ont conduit à désigner la féodalité comme « [...] la 'mutation' (du X^e au XIII^e siècle) qui mena à la formation d'États structurés dans l'Europe occidentale, construits non contre la féodalité mais à partir d'elle »⁴⁵⁵. La redéfinition ainsi proposée de la féodalité occidentale s'est, souligne É. Bourdonneau, « [...] accompagnée d'une revalorisation du principe de cohésion joué par le pouvoir royal, 'ni fort ni faible, mais plutôt, selon les cas, proche ou lointain' »⁴⁵⁶.

Les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura », en se réclamant d'un ancrage local, renouvellent la manière dont la royauté fait la démonstration de son attachement au territoire du royaume et, ce faisant, obtient la souveraineté qui lui permet ensuite d'en assurer la cohésion. Cette cohésion du territoire passe également par le déploiement d'un réseau aristocratique – constitué par les mariages des princesses royales et la nomination à des fonctions territorialisées des princes de sang – qui, à son tour, revendique un attachement à certains lieux. Au même titre que G. Cœdès évoque une « noblesse de Mahīdharapura »⁴⁵⁷ nous pourrions dès lors considérer l'existence d'une « noblesse de Jayasuvīrapurī », à laquelle appartiennent Rājapātīndralakṣmī et Dharaṇīndrarājalakṣmī, ou d'une « noblesse de Lavodaya », dont est issu Tribhuvanādityavarman. La lignée semble ainsi tirer puissance des jeux d'alliances noués entre les membres de ces différentes noblesses territorialisées lorsque ces alliances assurent à la royauté sa domination sur le royaume. Cette nouvelle territorialité aristocratique nous paraît préfigurer le système de territorialisation des maisons qui, dans le Cambodge moyen et contemporain, réunissent les grandes familles mandarinales sur des terres provinciales dans lesquelles elles exercent leur patronage au nom de la charge dont la royauté les a

⁴⁵⁵ BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, p. 361 citant POLY, Jean-Pierre et BOURNAZEL, Éric, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, PUF, 1980, p. 515.

⁴⁵⁶ BOURDONNEAU, Éric, *ibid.*, p. 364, n. 42 citant CONTAMINE, Philippe *et alii*, *Le Moyen Âge. Le roi, l'Église, les grands, le peuple, 481-1514*, Paris, Seuil, 2002, p. 145.

⁴⁵⁷ CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », *art. cit.*, p. 297.

dotées⁴⁵⁸. Mais, tandis que, depuis la capitale, la royauté se réclame d'un ancrage local (régional), les périphéries du royaume acquièrent une visibilité inédite.

2. Entre capitale et territoire : des liens recomposés et une nouvelle visibilité

Les sources chinoises, nous dit G. Cœdès, rapportent que le Cambodge est, à la fin du XII^e siècle, limitrophe des frontières du Campā, de Pagan, et que sa domination s'étend jusqu'à l'isthme de Kra⁴⁵⁹ (**Annexes, II.1**). À la faveur de cette extension sans précédent du royaume, les rois khmers semblent recomposer leurs relations avec les alliés, tributaires ou dépendants dont ils se réclament et qu'ils rendent visibles au sein même de la capitale angkoriennne. La territorialité ainsi redéfinie nous apparaît alors procéder d'un renouvellement de la manière dont la royauté assure, depuis la capitale, la cohésion du territoire.

2.1. Les triomphes du roi ou l'absorption du Nouveau et de l'Étranger

Si les eulogies sanskrits connues de l'épigraphie construisent plus souvent qu'à leur tour l'image du souverain en guerrier victorieux, égalant voire surpassant les héros de la mythologie et les autres rois, le discours s'inscrit désormais, au XII^e siècle, dans une tout autre temporalité. À l'instar du rattachement des rois à une localité historique, le récit des événements contemporains prend une place nouvelle dans les panégyriques royaux comme dans l'iconographie⁴⁶⁰. Signe radical de cette transformation des représentations, la figuration des armées royales, à Angkor Vat et au Bayon, donne une tout autre

⁴⁵⁸ ABERDAM, Marie, « Élités cambodgiennes [...] », *op. cit.*, pp. 94-95.

⁴⁵⁹ CŒDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, p. 296.

⁴⁶⁰ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », *art. cit.*, p. 72.

dimension aux espaces sacrés qui « [...] englobe[nt] désormais largement le monde des vivants ici-bas »⁴⁶¹. Si, à Angkor Vat, le récit sculpté ne renvoie à aucune conquête en particulier – mais semble représenter le roi comme ce conquérant « lâchant sur la terre des combats l’océan de ses armées »⁴⁶² –, au Bayon les images ne donnent plus seulement à voir un défilé militaire paradigmatique mais relatent, avec force détails, les combats notoires des quelques trois décennies de guerre entre Khmers et Cāms. Par cette irruption inédite de la narration des temps contemporains dans le domaine divin, la royauté angkoriennne fait la démonstration, au centre de la capitale, de sa puissance régionale.

Sous le règne de Sūryavarman II, une stance de la stèle de Ban That énonce que « les rois des autres pays qu’il [Sūryavarman II] désirait subjuguier, il les vit venir portant le tribut » (sk. *karavāhin*)⁴⁶³. Les sources voisines (contemporaines ou postérieures) – les annales dynastiques viêts, les inscriptions cāmes et les *Chroniques* thaïes – relatent des incursions des armées khmères au Đại Việt, au Campā, et jusqu’au cours haut du Menam Chao Phraya⁴⁶⁴. Ces raids, dont l’objectif vise l’amas de butins (autant matériels qu’humains) et l’établissement de tributs (d’eau, notamment), relèvent de pratiques anciennement attestées dans la région⁴⁶⁵. La nouveauté tient ici de leur revendication, plus marquée, dans l’épigraphie. Nous en trouvons un autre exemple, quelques décennies plus tard, dans la stèle de Preah Khan⁴⁶⁶. Les mentions, dans ce texte, d’ablutions portées annuellement à ce sanctuaire par le roi de Java (sk. *javendra*)⁴⁶⁷ et par le seigneur des

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁶² K. 364, *sarga* III, st. XXXIII ; XII^e siècle *śaka* (règne de Sūryavarman II) ; trad. FINOT, Louis, « Notes d’épigraphie XIII. [...] », art. cit., p. 27.

⁴⁶³ K. 364, *sarga* III, st. XXXV ; XII^e siècle *śaka* ; trad. FINOT, Louis, « Notes d’épigraphie XIII. [...] », art. cit., p. 27.

⁴⁶⁴ CÉDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, pp. 292-296. Sur les raids menés contre le Đại Việt, v. MASPERO, Henri, « Études d’histoire d’Annam. VI. — La frontière de l’Annam et du Cambodge du VIII^e au XIV^e siècle », *BEFEO*, t. 18, 1918, pp. 33-35.

⁴⁶⁵ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », art. cit., p. 68.

⁴⁶⁶ K. 908, face D, st. CLXVI ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; trad. CÉDÈS, George, « La stèle du Práh Khān [...] », art. cit., p. 299.

⁴⁶⁷ L’identité de ce « Java », autrefois unanimement reconnue comme étant l’île de Java, a été récemment remise en cause. Cf. Jacques a proposé de le situer dans la péninsule malaise (JACQUES, Claude, « Deux problèmes posés par l’inscription de la stèle de Práh Khan K. 908 », *Aséanie*, n° 15, 2005, pp. 18-24) quand M. Ferlus y a vu un royaume du Nord-Laos (FERLUS, Michel, « Localisation, identité et origine du Javā de Jayavarman II », *Aséanie*, n° 26, 2010, pp. 65-81). A. Griffiths, revenant sur ces deux hypothèses, démontre qu’il n’y a au contraire aucune raison de penser qu’il ne s’agisse pas de l’île de Java (GRIFFITHS, Arlo, « The Problem of the Ancient Name Java and the Role of Satyavarman in Southeast Asian International

Yavana (sk. *yavaneśvara*)⁴⁶⁸ engagé, selon G. Cœdès, les tributaires dans une relation de « vassalité très relative » : c'est plutôt une certaine forme de bienveillance, ou de protection, qui semble surtout recherchée par les peuples « soumis » explique-t-il⁴⁶⁹. Notons, d'ailleurs, que la relation établie entre le souverain d'Angkor et ses voisins Song semble procéder d'un système similaire, dans lequel les tributs et les cadeaux garantissent un soutien politique favorisant les intérêts mutuels, sans réelle subordination « vassalique » (cf. *infra*, 2.2.1.)⁴⁷⁰. Le vocabulaire de la féodalité peut toutefois, ici encore, prêter à une certaine confusion : une histoire sud-est asiatique du Cambodge, qui fasse de ces relations « tributaires » l'objet central de son étude, demeure assez largement à écrire pour la période angkorienne. Mais, disons qu'en se réclamant ainsi de rois étrangers venus honorer les divinités installées dans les sanctuaires de la capitale, les rois khmers se montrent comme prenant position dans le jeu des rivalités régionales contemporaines.

Au sein de ces rivalités et des victoires revendiquées par les Khmers, le cas du Campā s'avère particulier. La stèle de Preah Khan évoque en effet une seconde ablution (st. CLVI), offerte cette fois par deux rois du Campā (sk. *cāmpendrau*) dont G. Cœdès précise d'emblée que la « vassalisation » (entendue au sens d'une soumission) paraît nettement plus effective⁴⁷¹. Si le XII^e siècle voit de nombreuses expéditions militaires khmères se diriger vers le Campā (des raids de Sūryavarman II à la guerre menée par

Relations Around the Turn of the Ninth Century CE », *Archipel*, n° 85, 2013, pp. 43-81). Sur le récit des relations entre Angkor et Java, v. aussi BOURDONNEAU, Éric, « La statue du 'roi-danseur' de Koh Ker (Cambodge, X^e siècle). Des histoires extraordinaires et des terribles méfaits qui décidèrent de sa restauration », *CRAI*, 2020 (1), pp. 15-20.

⁴⁶⁸ Prenant appui sur les sources cāmes, G. Cœdès interprète *yavana* comme synonyme de Đại Việt (Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 268). *Contra* Cl. Jacques qui suggère de comprendre *yavana* comme une référence à une population de la région du Lanna, dans le cours haut du Mekong (JACQUES, Claude, « Deux problèmes [...] », art. cit., p. 25-28). L'hypothèse de Cl. Jacques a toutefois été récusée par VICKERY, Michael T., « Bayon [...] », art. cit., pp. 117-118. Pour A. Griffiths, il n'y a pas de raison de ne pas y reconnaître le Đại Việt (GRIFFITHS, Arlo, « The Problem of the Ancient Name Java [...] », art. cit., pp. 67, 71).

⁴⁶⁹ Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 268. Pour S. Sahai, les conquêtes engagées procèdent moins d'une logique d'annexion que d'une volonté de s'assurer l'obéissance des voisins et relèvent, dans cette perspective, d'une politique de *dharmavijaya* (SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, pp. 129-133).

⁴⁷⁰ YANG Baoyun, « Les relations historiques entre la Chine et le Cambodge », *Péninsule*, vol. 34, 1997, pp. 79-93.

⁴⁷¹ Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., p. 268.

Jayavarman VII), les victoires obtenues par ce dernier et l'intégration de contingents cāms à l'armée khmère figurée au Bayon semble effectivement converger dans le sens d'une domination angkorienne⁴⁷². Et, quoique l'histoire complexe des relations entre Angkor et le Campā à cette période demeure un objet de discussion dans la littérature⁴⁷³, le règne de Jayavarman VII pourrait effectivement constituer une période de subordination du Campā (ou d'une partie du ou des royaume[s] cām[s]). À côté de la mention de ces rois désignés comme « tributaires », la stèle de Ta Prohm évoque 12 740 individus signalés comme « birmans, cāms, etc. » (sk. *pukāṃcāmpādi*)⁴⁷⁴ qui se trouvaient au service du dieu et feraient alors figures de « prises de guerre » capturées pour être offertes au sanctuaire par le conquérant victorieux. Nous ne saurions cependant résumer les relations entre Angkor et le Campā à cette idée de soumission. Le fait que le prince cām Vidyānandana obtienne de Jayavarman VII le nom-titre de *yuvarāja* à la suite de son aide militaire⁴⁷⁵ suggère que ces relations procèdent aussi d'un système d'alliances dont le succès se trouve valorisé par la dation de très hautes dignités. En faisant de ce prince cām un *yuvarāja*, la royauté l'intègre ainsi au sein même de l'institution royale angkorienne.

L'intégration de ces non-Khmers, spécifiquement identifiés comme tels, soit à la marge des institutions militaires et religieuses mais à proximité immédiate du roi (dans la capitale, au sein de fondations royales), soit dans son entourage direct (ainsi du *yuvarāja* cām), contribue, d'une part, à donner à la royauté des accents impériaux. Elle nous semble, d'autre part, concourir à ce que J. Népote désigne, pour la période contemporaine,

⁴⁷² Il faut cependant signaler que l'identification de ces contingents demeure mal assurée. Ces soldats sont-ils issus de bataillons cāms vaincus ou, comme le propose M. Jacq-Hergoualc'h, des mercenaires engagés dans les rangs de l'armée khmère (JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *L'armement et l'organisation de l'armée khmère aux XII^e et XIII^e siècles d'après les bas-reliefs d'Angkor Vat, du Bāyon et de Banteay Chmar*, Paris, PUF, 1979, pp. 134-136) ?

⁴⁷³ V. NÉPOTE, Jacques, « Champa : propositions pour une histoire de temps long (II) », *Péninsule*, vol. 27, 1993, pp. 99-101 ; VICKERY, Michael T., « Histoire du Champa », art. cit., pp. 23-33 ; *id.*, « Bayon [...] », art. cit., *passim* ; SCHWEYER, Anne-Valérie, « The confrontation of the Khmers and Chams in the Bayon Period », [in] CLARK, Joyce (éd.), *Bayon: New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 50-71 ; LEPOUTRE, Amandine, « Études du corpus [...] », art. cit., pp. 205-278 ; GRIFFITHS, Arlo, HARDY, Andrew et WADE, Geoff (dir.), *Champa. Territories and Networks of a Southeast Asian Kingdom*, Paris, EFEO, 2019, *passim*.

⁴⁷⁴ K. 273, face B, st. LXVII ; 1108 *śaka* (1186/1187) ; CÈDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., p. 77.

⁴⁷⁵ C. 92, face B, l. 8 ; 1166 *śaka* [1244/1245] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XI. [...] », art. cit., pp. 970-975. Sur le *yuvarāja*, cf. *supra*, Chapitre I, 2.1.

comme « l'aptitude culturelle [des Khmers] à absorber le Nouveau et l'Étranger », c'est-à-dire la capacité de faire la synthèse entre un centre, permanent et « indigène », et une périphérie, contingente et « étrangère »⁴⁷⁶. En ce sens, et au-delà d'une simple revendication des victoires obtenues, il nous semble que les mentions épigraphiques et iconographiques des triomphes de la royauté khmère sur ses voisins lui permettent d'assurer la cohésion d'un territoire dont elle redéfinit l'emprise.

2.2. Entre extranéité et autochtonie, (ré)investir le territoire

Au jeu des rapports établis entre capitale et périphérie, autochtonie et extranéité, le gouvernement du territoire et ses représentations doivent aussi être envisagés en regard de l'établissement d'un nouveau dynamisme régional, dont la royauté khmère est partie prenante. L'agrandissement du royaume d'Angkor au XII^e siècle et la visibilité nouvelle accordée au territoire procèdent en effet, au moins pour une part, des transformations de l'espace sud-est asiatique à l'aune de ce que les historiens ont appelé le « facteur Song »⁴⁷⁷. En parallèle des rapports ainsi entretenus « au plus loin », la royauté angkorienne semble, en outre, recomposer les liens qu'elle tisse, « au plus près », avec les populations autochtones présentes dans l'espace du royaume.

2.2.1. Le « facteur Song »

Rappelons brièvement de quoi il est question. En 1127, sous la menace d'invasions par le nord, la dynastie chinoise des Song déplace sa capitale de Kaifeng, une ville de l'intérieur des terres (dans la province actuelle du Henan), à Hangzhou, une cité portuaire de la province du Zhejiang, soit à près de 900 km au sud-est, dans le delta du Yangzi

⁴⁷⁶ NÉPOTE, Jacques, « Les nouveaux Sino-Khmers acculturés : un milieu social perturbateur ? », *Péninsule*, vol. 30, 1995, p. 137.

⁴⁷⁷ V. BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », art. cit., p. 66.

Jiang⁴⁷⁸. En dépit des pressions septentrionales auxquelles elle doit faire face, la Chine connaît alors un véritable renouveau intellectuel, culturel et artistique ; cette période, brillante pour les arts et les lettres, est aussi marquée par un essor économique, qu'accompagne une très importante croissance démographique et urbaine⁴⁷⁹. J. Gernet propose d'ailleurs de comprendre ces profonds changements sous l'angle d'une « 'Renaissance' chinoise », au cours de laquelle « un monde nouveau est né dont les caractéristiques fondamentales sont déjà celles de la Chine des temps modernes »⁴⁸⁰.

Or, ces transformations du monde chinois ont une incidence directe sur l'espace sud-est asiatique et entraînent ce qui a été défini comme un « early age of commerce »⁴⁸¹. Cependant que les pressions mongoles causent la suspension des routes terrestres de commerce vers l'Occident, le déplacement de la capitale Song sur le littoral de la mer de Chine contribue à une intensification inédite des échanges commerciaux par voie maritime vers et *via* les côtes et les archipels de l'Asie du Sud-Est⁴⁸². Et l'agitation régionale gagne également le Cambodge⁴⁸³. Les échanges maritimes sont vraisemblablement l'un des facteurs ayant motivé la prise (par les Khmers), en 1145, de la ville portuaire cāme de Vijaya⁴⁸⁴ (la moderne Quy Nhon, dans la province actuelle de

⁴⁷⁸ Cet évènement marque une césure entre la dynastie des Song du Nord (960-1126) et l'avènement de celle des Song du Sud (1127-1279).

⁴⁷⁹ LAMOUROUX, Christian, « Il momento Song: aspetti politici, demografici ed economici », [in] PETRUCCIOLI, Sandro (éd.), *Storia della scienza, 2. Cina, India, Americhe, Rome*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2001, pp. 281-289.

⁴⁸⁰ GERNET, Jacques, *Le Monde chinois : 2. L'Époque moderne X^e-XIX^e siècle*, Paris, Pocket, (1972) 2006, p. 19.

⁴⁸¹ V. REID, Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, New Haven, Yale University Press, vol. 1 : *The Lands below the Winds*, 1988, vol. 2 : *Expansion and Crisis*, 1993 ; WADE, Geoff, « An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, n° 2, 2009, pp. 221-265. Cet « early age of commerce » prendrait appui sur l'existence d'échanges et de routes commerciales plus anciennement encore établis en Asie du Sud-Est (HALL, Kenneth R., « Khmer Commercial Development and Foreign Contacts Under Sūryavarman I », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XVIII, part. III, 1975, pp. 318-336 ; *id.*, « Eleventh-Century Commercial Developments in Angkor and Champa », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 10, n° 2, 1979, pp. 420-434).

⁴⁸² CHRISTIE, Jan Wisseman, « Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A. D. », *Journal of the Social and Economic History of the Orient*, vol. 41, n° 3, 1998, pp. 344-381.

⁴⁸³ IM Sokrithy, « Réseaux routiers et moyens de transport à l'époque angkorienne du IX^e au XIV^e siècles », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 1998, pp. 81-97.

⁴⁸⁴ La ville de Vijaya en particulier, et le territoire cām d'une manière plus générale, font alors figure de nœud stratégique, d'intermédiaire privilégié pour accéder au réseau des échanges internationaux, et c'est précisément la raison pour laquelle ils suscitent les convoitises khmère et viet (NÉPOTE, Jacques, « Champa

Bình-Định⁴⁸⁵). À la même période, alors que l'envoi d'ambassades à la cour de Chine semble s'être raréfié durant les règnes précédents, Sūryavarman II renoue avec cette pratique⁴⁸⁶. En 1128, tandis qu'il mène un raid contre le Đại Việt⁴⁸⁷, le roi khmer reçoit plusieurs distinctions de la part du souverain Song et il est hissé à la dignité de « grand vassal de l'Empire »⁴⁸⁸, une gratification qui évoque des relations suivies entre les deux capitales. Des contacts sont encore attestés entre 1131 et 1147, au cours desquels, disent les textes, « des affaires de commerce trouvèrent résolution »⁴⁸⁹. Témoin de ces échanges, le mobilier daté du XII^e siècle issu des fouilles du palais royal d'Angkor Thom contient abondance de tessons de boîtes à couvercle en porcelaine fine dont la couverte « blanc bleuté » (*qingbai* 青白) les désigne comme provenant, très probablement, des ateliers de Jingdezhen, au Jiangxi⁴⁹⁰. Confrontée à d'autres types de sources, la présence de ces céramiques chinoises au cœur de la capitale peut, en outre, nous renseigner sur la nature de ces échanges.

Parti de Wenzhou, ville portuaire du Zhejiang située à quelques 300 km au sud de Hangzhou, Zhou Daguan accompagne une ambassade chinoise (envoyée par l'empereur Yuan Temür Khan) qui visite le Cambodge pendant près d'un an, en 1296-1297. Le célèbre récit qu'il livre à son retour de voyage fait état de relations anciennes et durables entre la Chine et le Cambodge⁴⁹¹. Dans ce texte, il souligne que les marchandises chinoises les plus désirées au Cambodge sont des produits manufacturés (artisanat du métal, soieries, laques et porcelaines). En parallèle, il s'attarde sur l'évocation de la récolte, au Cambodge, de plusieurs produits forestiers : bois rares, plumes de martin-pêcheur, défenses d'éléphants, cornes de rhinocéros, cire d'abeille, épices (cardamome,

[...] », art. cit., pp. 100-101).

⁴⁸⁵ FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XI. [...] », art. cit., p. 906, n. 1 ; VICKERY, Michael T., « Bayon [...] », art. cit., p. 128.

⁴⁸⁶ CÈDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 292 ; WILMOTT, W. E., « History and Sociology of the Chinese in Cambodia Prior to the French Protectorate », *Journal of Southeast Asian History*, vol. 7 (1), mars 1966, p. 19.

⁴⁸⁷ MASPERO, Henri, « Études d'histoire d'Annam [...] », op. cit., p. 33.

⁴⁸⁸ CÈDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 296 citant HERVEY DE SAINT-DENYS (D'), Léon, [...] *Ma Touan-lin*, op. cit., p. 487.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ DUPOIZAT, Marie-France, « La céramique importée à Angkor : étude préliminaire », *AA*, t. 54, 1999, pp. 104-105. Cette production semble avoir été spécifiquement destinée à la demande sud-est asiatique.

⁴⁹¹ PELLIER, Paul, *Mémoires sur les coutumes [...]*, op. cit., p. 10.

poivre) et résines (gomme-gutte, gomme-laque, huile de chaulmoogra)⁴⁹². Détaillant cette liste, Zhou Daguan raconte que ce sont essentiellement des populations qu'il qualifie de « sauvages », habitantes des montagnes, qui se chargent de ces récoltes. Or, on sait par ailleurs – de manière assez claire s'agissant des périodes plus récentes – que, si la Chine exporte des objets de prestige, elle importe d'Asie du Sud-Est des produits forestiers (épices, bois, cire, peaux etc.)⁴⁹³. Pour les élites locales, c'est précisément l'export de ces denrées issues de la cueillette et de la chasse qui permet l'acquisition de produits manufacturés⁴⁹⁴. Et ce sont des produits manufacturés, des étoffes et des boîtes notamment, dont l'origine chinoise est soulignée (sk. *cīna-aṃśuka*, *cīna-paṭa*, *cīna-samudga*), qui figurent dans les listes des biens donnés aux dieux de plusieurs fondations royales majeures à la fin du XII^e siècle⁴⁹⁵. En regard, si le dynamisme du commerce maritime impulsé par la Chine dans la région a certainement commandé, au moins en partie, l'expansionnisme khmer vers le littoral de la mer de Chine⁴⁹⁶, il pourrait à nos yeux expliquer aussi les contacts, semble-t-il accrus au cours de cette période, des Khmers avec les populations forestières, responsables de cueillettes, de chasse ou de la production de métaux, autrement dit pourvoyeuses de biens à échanger (cf. *infra*, 2.2.2.)⁴⁹⁷.

Ajoutons que si les échanges entre la royauté khmère et la Chine ne sont pas, au XII^e siècle, un fait nouveau⁴⁹⁸, la recrudescence du commerce maritime chinois en Asie du Sud-Est sous les Song du Sud en acte une nouvelle évolution. Cette dernière se traduit, notamment, par la visibilité accordée aux étrangers dans la capitale angkorienne, aux Chinois en particulier. Les exemples sont bien connus. Des individus dont les coiffures et les costumes pourraient justement les désigner comme des Chinois se tiennent à l'avant

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁹³ LOMBARD, Denys, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale, II. Les réseaux asiatiques*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, p. 11.

⁴⁹⁴ CHANDLER, David, *Une histoire du Cambodge*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁹⁵ SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, pp. 169-171 citant les inscriptions K. 485 (Phimeanakas), K. 273 (Ta Prohm) et K. 908 (Preah Khan).

⁴⁹⁶ VICKERY, Michael T., « Cambodia and Its Neighbors [...] », art. cit., p. 5 et *Id.*, « Histoire du Champa », art. cit., p. 30.

⁴⁹⁷ G. Wade souligne que si le port de Vijaya prospère grâce au commerce maritime établi entre Java et la Chine, cette prospérité s'appuie aussi sur les liens noués avec les « upland suppliers of forest products » (WADE, Geoff, « An Early Age of Commerce [...] », art. cit., p. 259).

⁴⁹⁸ WILMOTT, W. E., « History and Sociology [...] », art. cit., p. 17 ; YANG Baoyun, « Les relations historiques [...] », art. cit., *passim*.

d'une embarcation dans une scène figurant des fêtes nautiques, au pavillon Sud-Ouest de la galerie III d'Angkor Vat⁴⁹⁹. Une jonque chinoise avec son équipage est représentée parmi les bas-reliefs de la galerie extérieure Sud du Bayon⁵⁰⁰ et une image interprétée comme la maison d'un commerçant chinois apparaît sur la galerie extérieure orientale du même temple. Ces images s'inscrivent au premier chef dans ce renouveau de l'iconographie qui, au XII^e siècle, fait, dans les galeries des temples-montagnes, la part belle au récit d'un temps historique et contemporain⁵⁰¹. Elles nécessitent cependant d'être étudiées à l'aune des (vastes) problématiques que posent la présence et le rôle des étrangers à Angkor⁵⁰². Disons, à un premier niveau d'analyse, que ces trois images attestent non seulement de la présence chinoise dans la capitale, mais aussi de l'importance, pour la royauté, de donner à voir les liens qu'elle tisse, au plus loin, avec l'Empire lui-même, et, au plus près, avec les communautés chinoises installées localement. Autrement dit, les rois affirment et proclament, dans les galeries mêmes de leurs temples-montagnes, à la fois l'intégration des étrangers (chinois) localement et la participation du royaume aux échanges extrarégionaux, dont le dynamisme s'accroît alors sous l'effet du « facteur Song ».

Mais, la présence de ces individus chinois dans les bas-reliefs, et, plus largement, celle des hommes tout court, à côté des dieux, pourrait aussi venir, selon J. Népote, de l'influence progressive du modèle chinois au Cambodge. L'auteur propose alors de lire cette historicisation des images à l'aune de la diffusion d'une sensibilité politique d'origine chinoise, qui fait entrer le temps historique dans les mentalités et les représentations⁵⁰³. Il ajoute que la diffusion progressive d'un système de pensée

⁴⁹⁹ MOURA, Jean, *Le royaume du Cambodge*, Paris, E. Leroux, t. 2, 1883, p. 316 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 172 ; ROVEDA, Vittorio, « Narrative reliefs from the SW & NW corner pavilions of Angkor Wat », thèse de doctorat en art et archéologie, Londres, SOAS, University of London, 1999, p. 80.

⁵⁰⁰ GROSLIER, George, « La batellerie cambodgienne du VIII^e au XIII^e siècles », *Revue archéologique*, 5^e série, vol. 5, 1917, p. 198 ; PARIS, Pierre, « Les bateaux des bas-reliefs khmers », *BEFEO*, t. 41, 1941, p. 345-347 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 164-165.

⁵⁰¹ BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », *art. cit.*, p. 72.

⁵⁰² Sur cette question, v. aussi ABDOUL-CARIME, Nasir et MIKAELIAN, Grégory, « Angkor et l'islam. Note sur la stèle arabe du Bhnām Pākhaen (K. 1081) », *Péninsule*, vol. 63, 2011, pp. 5-59.

⁵⁰³ NÉPOTE, Jacques, « L'Asie du Sud-Est indianisée a-t-elle également puisé au modèle chinois ? L'exemple cambodgien », *Péninsule*, vol. 29, 1994, pp. 151-152.

chinois – ou, du moins, sinisé – apporte aussi, au cours des siècles qui suivent, « une autre gestion de l'espace politique » qui se fait plus historique, plus concret, et « une autre pratique des structures sociales » qui se fait jour à travers le développement graduel d'un État plus légaliste⁵⁰⁴. La diffusion d'un tel modèle conduit, à terme, à l'avènement d'un État dans lequel « [...] la royauté tend à reconnaître deux hiérarchies 'nobiliaires' qui vont d'ailleurs s'entremarier : celle des princes et celles des 'gros' marchands chinois »⁵⁰⁵. Les Chinois implantés dans le royaume et leurs descendants revêtent en effet, dans l'imaginaire de la société cambodgienne des temps contemporains, un statut particulier. Ce dernier procède alors d'un dualisme dans lequel « [...] quand l'élément indigène est défini comme féminin et détenteur des activités liées au terroir et singulièrement de la relation à la terre, l'élément étranger est défini comme masculin, responsable du Sacré, de l'au-delà et des activités techniques, aussi le Chinois, venu sur sa jonque, pratiquant le grand commerce, maître de techniques nouvelles, coupé de ses liens familiaux et adepte d'un bouddhisme plus magique que le bouddhisme khmer, entre comme partenaire idéal du modèle cambodgien »⁵⁰⁶. Sans assimiler la présence chinoise à Angkor à la fin de la période angkoriennne à ce qui existe pour les époques postérieures⁵⁰⁷, retenons pour l'heure que le XII^e siècle semble voir l'émergence d'un processus de sinisation d'une partie des activités du royaume, singulièrement des activités commerciales. Si aucune alliance de type matrimonial entre Khmers et Chinois n'est attestée pour la période angkoriennne, le fait que la royauté fasse représenter des Chinois sur les temples-montagnes de la capitale pourrait toutefois signifier l'importance que les partenariats noués avec la Chine pouvaient revêtir.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, pp. 155-158.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁰⁶ NÉPOTE, Jacques, « Les nouveaux sino-khmers acculturés [...] », art. cit., p. 141.

⁵⁰⁷ D'ailleurs, pour W. E. Willmot, « [...] an established Chinese community with its own political structure has existed in Cambodia only since the period of the founding of Phnom-Penh in the fifteenth century » (WILMOTT, W. E., « History and Sociology of the Chinese [...] », art. cit., p. 15). Selon lui, la communauté chinoise qui résidait à Angkor ne comptait pas un nombre très important de ressortissants (*ibid.*, p. 22). Pour un aperçu des relations instaurées ultérieurement avec les Chinois implantés sur le territoire cambodgien, v. GUÉRIN, Mathieu, « Stratégies d'affaires au Cambodge. Itinéraires croisés d'un négociant chinois et d'une famille de fonctionnaires cambodgiens à l'époque du protectorat français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 132, 2016 (oct.-déc.), pp. 77-96.

Disons aussi que ce processus de sinisation relève moins du fait que « the heart and minds of the Khmers may have been in India, but their pocketbooks were in China »⁵⁰⁸, que de la façon dont la royauté khmère conjugue extranéité et autochtonie au sein d'une structure qui « [...] constitue ainsi un remarquable instrument d'intégration ordonnée de tous les éléments 'étrangers' (ou réputés tels), lesquels se trouvent ainsi dotés d'un double rôle paradoxal : celui de conserver leur identité 'étrangère', et celui de participer à l'élaboration 'indigène' de la culture cambodgienne indépendamment de leur propre extranéité »⁵⁰⁹. Il en va ainsi du commerçant chinois comme du brahmane indien⁵¹⁰ ; mais aussi, quelque part, d'un prince cām à qui l'on accorde le titre de *yuvarāja*.

2.2.2. *Se conjuguer l'autochtonie*

Dans le royaume agrandi, à côté de ces étrangers que l'on montre au plus près du roi, dans la capitale, la royauté semble en outre nouer ou renouer des contacts avec des peuples d'un statut encore différent. Voisins ou habitants du royaume, sans n'être exactement ni sujets, ni vassaux, ni rivaux, ces peuples, indigènes, incarnent l'autochtonie et sont réputés maîtres des forces telluriques. Sont-ils alliés ? Si les indices de ces contacts sont minces à l'époque angkoriennne, ces peuples, parce que reconnus comme « [...] maîtres des éléments dont la prospérité même du royaume dépend »⁵¹¹, revêtiront une importance toute particulière pour les royautés post-angkorienues, qui les associeront alors pleinement au gouvernement du territoire.

Les contacts de la royauté angkoriennne avec ces populations, du moins certaines d'entre elles, sont vraisemblablement antérieurs au XII^e siècle, mais l'agrandissement du royaume semble les réactualiser. Si l'on dispose, pour l'époque angkoriennne et le XII^e siècle en particulier, de peu de données concernant les Samrae – qui donnent leur nom au

⁵⁰⁸ COE, Michael D. et EVANS, Damian, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 189.

⁵⁰⁹ NÉPOTE, Jacques, « L'Asie du Sud-Est indianisée [...] », *art. cit.*, p. 145.

⁵¹⁰ V. BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », *art. cit.*

⁵¹¹ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », *art. cit.*, p. 35.

temple de Banteay Samrae⁵¹² – les relations de la royauté avec les Jörai et les Kuoy, un peu mieux documentées, permettent de décrire les liens que la royauté entretient, au XII^e siècle, avec ces peuples autochtones.

Les Jörai

Au XII^e siècle, tandis que, dans la plaine de Vijaya (au Campā), les armées de Sūryavarman II et celles de Jaya Harivarman I^{er} s'affrontent, dans les montagnes s'ourdissent des alliances d'un autre genre. Dans le contexte de la reconquête de la cité par les Cāms, en 1147-1149, les sources cāmes relatent en effet un accord passé entre la royauté khmère, d'une part, et des « rois des montagnes » (c. *kirāṭarājagaṇa*), d'autre part. C'est l'inscription C. 101 de M̃y Son qui en fait le récit. Elle rapporte que le roi khmer (Sūryavarman II), avec l'agrément de ces « rois des montagnes », a proclamé son beau-frère (le frère cadet de son épouse, portant le nom-titre de Vaṃśarāja [« chef de lignage »]) roi sur le territoire de Madhyamagrāma⁵¹³. Or, ce « village du milieu » correspond très vraisemblablement au territoire des *pōtao* Jörai⁵¹⁴, c'est-à-dire les chefs d'une ethnie autochtone installée sur les hauteurs de la cordillère annamitique, de part et d'autre de la ligne de partage des eaux du Centre-Vietnam, entre le Cambodge à l'ouest et le Campā à l'est⁵¹⁵. Si le territoire jörai a certainement pu constituer une sorte de « base arrière » pour les armées khmères, leur permettant de s'établir sur une zone stratégique – offrant aussi une possibilité de repli – afin de mener leurs conquêtes en territoire cām⁵¹⁶, le fait que Sūryavarman II nomme un membre de sa propre famille roi

⁵¹² Cf. *supra*, Introduction générale.

⁵¹³ C. 101, face B, l. 5-6 ; règne de Jaya Harivarman, 1067-1092 *śaka* [1142-1167] : (*kamvu*)[*jarāja*] *kirāṭarājagaṇa paputau vaṃśarāja ya dārānuja adiy- sām driy- di nagara madhyamagrāma mulañ*. « The Cambodian king (along with) the kings of the Montagnards again (? , *mulañ*) proclaimed king his brother-in-law Vaṃśarāja, younger brother of his wife, in the land of Madhyamagrāma » (trad. GRIFFITHS, Arlo, « C. 43. Stela from Drang Lai », [in] GRIFFITHS, Arlo et alii, *Văn khắc Chămपा tại bảo tàng điêu khắc chàm Đà Nẵng. The Inscriptions of Champā at the Museum of Cham Sculpture in Đà Nẵng*, Hô Chí Minh-Ville, VNUHCM Publishing House, 2012, p. 214, n. 46).

⁵¹⁴ LEPOUTRE, Amandine, « The Place of 'Upper Campā' in Southeast Asia, through Jaya Harivarman's Inscriptions (Mid 12th Century) », [in] HARDY, Andrew et WADE, Geoff (dir.), *Champā. Territories and Networks of a Southeast Asian Kingdom*, Paris, EFEO, 2019, p. 92.

⁵¹⁵ DOURNES, Jacques, « Le milieu jörai. Éléments d'ethno-écologie d'une ethnie indochinoise », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, pp. 487-488.

⁵¹⁶ LEPOUTRE, Amandine, « The Place of 'Upper Campā' [...] », art. cit., p. 95.

de ce territoire suggère de faire remonter à cette date les prémices d'un système dans lequel la « [...] souveraineté naturelle 'première' reconnue aux 'rois des montagnes' vient comme s'enchâsser à l'intérieur d'une souveraineté allochtone 'seconde', sans que la portée de celle-ci en soit affectée »⁵¹⁷. Autrement dit, au-delà d'une alliance militaire, on verrait ici la mise en place d'une « 'souveraineté feuilletée', par laquelle un roi étranger, le souverain khmer, institue d'un commun accord avec 'les rois des montagnards' un prince khmer – dont on ne sait pas même s'il résidait *in situ* – pour gouverner les hauts plateaux »⁵¹⁸.

La relation qui s'instaure prend en effet, dans les sources normatives du XVII^e siècle, la forme d'une relation contractuelle⁵¹⁹ où le roi khmer reconnaît la souveraineté des *pōtao* sur les hauts plateaux en échange d'une surveillance des routes et des circulations aux marches du royaume. Les *pōtao* jōrai, le « roi du Feu » et le « roi de l'Eau »⁵²⁰, reçoivent aussi la charge de garder, pour le compte de la royauté khmère, deux armes magiques : l'épée royale (kh. *braḥ khant'*), gardée par le « roi du Feu », et le rotin sacré (kh. *braḥ rumbāk'*), gardé par le « roi de l'Eau ». En échange, la royauté khmère fournit, à intervalles réguliers, les étoffes de soie nécessaires à leur conservation⁵²¹. Les *pōtao* jōrai sont alors désignés comme les « augustes neveux » (kh. *braḥ kmuoy*) du roi khmer et qualifiés de *sḍec*, soit de rois « en second », c'est-à-dire de rois dont la royauté revêt une acception surtout rituelle et sacerdotale⁵²². En outre, les *pōtao* fournissent à la royauté khmère plusieurs produits forestiers utilisés pour des rituels effectués, dans la capitale, par les prêtres du palais, notamment lors des cérémonies de sacre⁵²³. Étudiant ces relations bilatérales à l'époque moyenne, G. Mikaelian propose de comprendre que,

⁵¹⁷ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 45.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 51. C'est la « Charte de fondation du monastère de Sampuk », étudiée à nouveaux frais par l'auteur, qui expose la nature de cette relation contractuelle.

⁵²⁰ Cette double royauté relève, nous dit J. Ellul, d'une « [...] bipolarité de l'autorité magico-religieuse fréquente et même caractéristique des ethnies indochinoises ; dualité de l'eau et du feu, de l'aval et de l'amont, de la plaine et de la montagne, du féminin et du masculin, de la gauche et de la droite » (ELLUL, Jean, « Le coutumier rituel [...] », op. cit., p. 103).

⁵²¹ DUPAIGNE, Bernard, *Les maîtres du fer et du feu dans le royaume d'Angkor*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 76.

⁵²² MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., pp. 52-54.

⁵²³ *Ibid.*, pp. 57-58.

« quelque part entre l’expansion territoriale et le maintien de la diversité intérieure, les relations entre le souverain des Kambujā et les *pōtao jōrai* s’inscriraient elles aussi dans cette tension dialectique entre l’un et le multiple, l’étranger et l’autochtone, *celeritas* et *gravitas* »⁵²⁴.

L’auteur démontre que cette tension qui, avec les Jōrai, se joue aux confins du royaume à compter du milieu du XII^e siècle, se retrouve, sous une forme différente mais complémentaire, dans les liens que les royaumes post-angkoriennes établissent avec d’autres peuples autochtones, régnicoles cette fois : les Kuoy et les Pear. Les sources qui les mentionnent sont rares, elles le sont d’autant plus à la période angkorienne. Toutefois, l’archéologie et l’iconographie attestent, au XII^e siècle, d’interactions que l’on peut interpréter comme directes entre ces populations et le roi, entre les provinces et la capitale. De façon singulière, les mythes modernes qui évoquent ces interactions sont, en outre, expressément liés à des monuments du XII^e siècle.

Les Kuoy

Les mythes évoquent ainsi la rencontre – qui serait à l’origine des techniques de réduction du minerai de fer – entre l’architecte divin Viśvakarman (kh. Bisṇukār) et des populations « installées au nord des Kulen » pratiquant la métallurgie. Les mythes font ainsi se rejoindre Viśvakarman/Bisṇukār, réputé être à la fois le bâtisseur d’Angkor Vat et le forgeron de l’épée de fer palladium du royaume⁵²⁵, et des populations qui pourraient ressembler aux Kuoy et à leur activité sidérurgique⁵²⁶. Or, dans la province de Preah Vihear, où sont implantées des communautés kuoy à l’époque moderne – autour du Phnom Daek (kh. *bhnam taek*, « le mont du fer ») et aux abords du Preah Khan de Kompong Svay (le temple de « l’épée sacrée ») (**Annexes, II.4**) –, l’archéologie a mis en évidence les traces d’une activité minière et sidérurgique ancienne (remontant au moins aux IX^e-X^e siècles), dont une recrudescence semble advenir au XII^e siècle⁵²⁷.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵²⁵ PORÉE-MASPERO, Éveline, *Étude sur les rites [...]*, *op. cit.*, p. 690.

⁵²⁶ DUPAIGNE, Bernard, *Les maîtres du fer [...]*, *op. cit.*, pp. 65-66, 172-173.

⁵²⁷ La région, dont l’activité minière est connue de longue date (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I.*

À cette période, tout particulièrement sous le règne de Jayavarman VII, l'augmentation de l'activité de construction (et, avec elle, de donation⁵²⁸) et de l'activité militaire entraîne une très forte croissance des besoins en fer⁵²⁹ qui provenait, selon toute vraisemblance, des sites d'extraction du Phnom Daek⁵³⁰ dont on peut supposer – avec quelque conviction – qu'ils étaient déjà exploités par les Kuoy⁵³¹. À cette activité sidérurgique provinciale correspond une activité de fonderie implantée dans la capitale. Des outils et des scories de fer, provenant vraisemblablement du Phnom Daek, comptent en effet parmi le matériel mis au jour dans la fonderie royale installée immédiatement au

[...], *op. cit.*, pp. 430-431), a fait récemment l'objet de nouvelles recherches (mobilisant archéologie et archéométrie), dirigées par M. Hendrickson (université de l'Illinois) et S. Leroy (université de Paris-Saclay), v. HENDRICKSON, Mitch et EVANS, Damian, « Reimagining the City of Fire and Iron: A landscape archaeology of the Angkor-Period Industrial Complex of Preah Khan of Kompong Svay, Cambodia (ca. 9th to 13th centuries A.D.) », *Journal of Field Archaeology*, vol. 40, issue 6, 2015, pp. 644-664 ; HENDRICKSON, Mitch *et alii*, « Smelting in the Shadow of the Iron Mountain: Preliminary Field Investigation of the Industrial Landscape around Phnom Dek, Cambodia (Ninth to Twentieth Centuries A.D.) », *Asian Perspectives. The Journal of Archaeology for Asia and the Pacific*, vol. 56, n° 1, 2017, pp. 55-91 ; HENDRICKSON, Mitch et LEROY, Stéphanie, « Sparks and needles: Seeking catalysts of state expansions, a case study of technological interaction at Angkor, Cambodia (9th to 13th centuries CE) », *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 57, 2020 [en ligne : j.jaa.2019.101141].

⁵²⁸ Les objets en métal comptent ainsi parmi les offrandes faites aux divinités dont les listes épigraphiques enregistrent les quantités données (on pourra, pour en prendre la mesure, regarder par exemple le texte de la stèle de Preah Khan [K. 908, st. XCV-CII], qui mentionne or, argent, cuivre, bronze, étain, plomb et fer).

⁵²⁹ Les estimations dénombrent 138 tonnes de fer nécessaires à la construction du Preah Khan d'Angkor et près de 600 tonnes pour les « maisons du Feu » : « de tels chiffres, s'ils sont exacts, montrent que l'édification des monuments requerrait une production considérable de fer, obtenu à partir d'un minerai qui, dans cette région, était celui du Phnom Daek » (DUPAIGNE, Bernard, *Les maîtres du fer* [...], *op. cit.*, p. 42).

⁵³⁰ Le Phnom Daek se situe à près d'une journée de trajet du Preah Khan de Kompong Svay dont il est éloigné d'une trentaine de kilomètres (HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire: an operational study of transport and communication in Angkorian Southeast Asia [9th to 15th centuries CE] », thèse de doctorat en archéologie, Sydney, université de Sydney, 2007, p. 252).

⁵³¹ GROSLIER, Bernard Philippe, « Pour une géographie historique du Cambodge », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 104, 26^e année, oct.-déc. 1973, p. 375. B. Dupaigne, convoquant l'ethnographie récente de ces populations, rapporte que ces populations se désignaient elles-mêmes comme les « Kuoy du fer » (kh. *kuoy taek*). Elles fournissaient un tribut de fer aux rois khmers et résidaient dans une province dont le gouverneur avait, en raison de l'importance de ce tribut, une autorité supérieure aux autres (DUPAIGNE, Bernard, « La métallurgie dans l'ancien Cambodge. Travail des dieux, travail des hommes », *Études rurales*, n° 125-126, 1992, pp. 15-17, 22 ; *id.*, *Les maîtres du fer* [...], *op. cit.*, pp. 101-106). L'absence de source ancienne qui désignerait positivement les Kuoy comme exploitants des mines du Phnom Daek pour le compte de la royauté angkoriennne a pourtant semé le doute dans les publications les plus récentes qui, tout en convenant d'un *continuum* au long duquel l'exploitation serait demeurée le fait des populations kuoy, émettent des réserves quant à l'identité des fondeurs, et vont jusqu'à supposer quatre possibilités : les fondeurs auraient été Kuoy, Kuoy et Khmers, seulement Khmers, ou auraient appartenu à un autre groupe, inconnu (HENDRICKSON, Mitch *et alii*, « Smelting in the Shadow of the Iron Mountain [...], art. cit., pp. 59, 86 ; HENDRICKSON, Mitch *et alii*, « Forging empire: Angkorian iron smelting, community and ritual practice at Tonle Bak », *Antiquity*, vol. 93, issue 372, 2019, p. 1602). Nous pensons, en regard de ce que montrent les sources postérieures, et à la suite de B. Ph. Groslier et B. Dupaigne, qu'il y a pourtant quelque vraisemblance à croire que les fondeurs angkoriens de la région du Phnom Daek aient été, déjà, des Kuoy (v. aussi DUPAIGNE, Bernard, « Le fer et l'empire angkorien », *Péninsule*, vol. 65, 2012, pp. 65-80).

nord du palais d'Angkor Thom, en activité à partir du milieu du XI^e et jusqu'aux XII^e-XIII^e siècles⁵³². Or, cette double répartition des activités sidérurgiques sur le territoire n'est pas, selon nous, sans évoquer le système bifrons attesté pour les périodes plus récentes.

Tandis que les mines du Phnom Daek continuent d'être exploitées, les *Chroniques* rapportent que le roi installe, au moment de la fondation de Longvek, des forgerons kuoy à proximité de la capitale, au nord de la colline d'Oudong⁵³³. G. Mikaelian a démontré que cette double résidence devait être comprise dans le sens des relations établies, à l'époque moyenne, entre la royauté, les forgerons kuoy et la prêtrise palatiale. Des parallèles sont ainsi établis entre, d'une part, les brahmanes installés en province (doubles des prêtres śivaïtes du palais), attachés à la garde de « [...] quatre lances ou épées royales, investies du souvenir d'anciens rois vassaux payant tribut aux rois d'Anṅar (les quatre 'rois des clairières' ou *sḍec trāṇ*⁵³⁴), qui devaient être rapportées au palais chaque année, au moment de la fête des morts »⁵³⁵ et, d'autre part, le *chhây* kuoy, responsable rituel de la réduction du minerai, qui porte « [...] les cheveux longs et noués en chignon, à l'instar des prêtres brahmaniques du palais, et voue un culte à Śiva sous la forme d'un *līṅga* de bois »⁵³⁶. Les données angkoriennes, attestant donc d'une double répartition territoriale des activités sidérurgiques, laissent penser qu'une relation comparable pourrait déjà être à l'œuvre au XII^e siècle. Disons, avant de poursuivre, qu'il s'agit là, à nos yeux, d'autant

⁵³² POLKINGHORNE, Martin, VINCENT, Brice, THOMAS, Nicolas et BOURGARIT, David, « Casting for the King: The Royal Palace bronze workshop of Angkor Thom », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 335-336, 339 et fig. 1, p. 349. Formellement découverte en 2012, sur un site que H. Marchal supposait déjà être une zone d'activité artisanale, la fonderie fait, depuis, l'objet de recherches archéologiques (projet LANGAU – Fondre pour le roi, dir. B. Vincent [EFEO ; Autorité Nationale Apsara]). V. aussi VINCENT, Brice (dir.), « Métallurgies du Cambodge ancien et moderne (1^{ère} partie) », *Sikṣācakra*, n° 14-15, 2015-16, *passim*.

⁵³³ « Les jours suivants, le roi fit endiguer un étang au Nord de la colline [d'Oudong] afin que les Kuoy établissent une fonderie de fer pour la fabrication des armes » (KHIN Sok, *Chroniques royales du Cambodge*, 2, de Bañā Yāt à la prise de Lanvaek, de 1417 à 1595. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction, Paris, EFEO, 1988, p. 151). Le lieu est appelé Piñ Phsār Taek (« l'étang du marché au fer »). Un atelier de bronziers est installé au même moment, au même endroit (*ibid.*).

⁵³⁴ Sont désignés comme *sḍec trāṇ* certains *cau hvāy sruk* (i.e. gouverneurs de province), au XIX^e siècle. Le premier d'entre eux, l'*ukñā tejo* de Kompong Svay est parfois assimilé au « totem chthonien du roi », placé face à lui dans les cérémonies (GUÉRIN, Mathieu, « Le stec trāṇ' de Kampong Svay au milieu du XIX^e siècle : officier du roi ou grand feudataire ? », *Péninsule*, vol. 80, 2020, pp. 97-98).

⁵³⁵ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 59.

⁵³⁶ *Ibid.*

d'éléments à prendre en considération d'une part, pour l'analyse des réaménagements orchestrés, à la même période, le long de la route orientale d'Angkor, qui, justement, relie la capitale et le Preah Khan de Kompong Svay (cf. *infra*, 3.2.) et, d'autre part, pour la compréhension de la fonction rituelle de Banteay Samrae.

Quelles furent les raisons de cette double répartition territoriale des activités ? Si M. Hendrickson souligne que « maintaining workable long-term economic and political relationships with 'marginal' neighbouring populations would thus be a key factor in Angkorian access to strategic raw materials »⁵³⁷ et, qu'à ce titre, l'instauration de bonnes relations entre les deux parties fait du fer « [...] a catalyst of centralized expansion between 11th to 13th centuries »⁵³⁸, la lecture matérialiste – quoiqu'elle porte une part d'explication⁵³⁹ – ne saurait selon nous suffire à elle seule pour comprendre ce qui joue ici. Si le fer est, à l'évidence, investi d'une valeur marchande, l'enjeu nous semble dépasser les problématiques économiques. En effet, posséder le fer, en maîtriser les techniques de réduction et de fonte, confère une puissance magico-sacrée qui fonde la royauté⁵⁴⁰.

À la fin du XIII^e siècle, le récit de Zhou Daguan livre un premier indice de la puissance spécifique conférée par le fer. Il rapporte qu'un morceau de « fer sacré » est incrusté dans le corps du « nouveau prince » (le futur roi) et lui garantit ainsi une protection presque absolue⁵⁴¹. Mais, c'est un autre mythe qui permet de prendre la mesure

⁵³⁷ PRYCE, Thomas Oliver *et alii*, « The Iron Kuay of Cambodia: tracing the role of peripheral populations in Angkorian to colonial Cambodia via a 1200 year old industrial landscape », *Journal of Archaeological Science*, vol. 47, 2014, p. 162.

⁵³⁸ HENDRICKSON, Mitch et LEROY, Stéphanie, « Sparks and needles [...] », art. cit., p. 15.

⁵³⁹ Outre leur valeur marchande, les outils en fer sont utilisés pour la construction, et servent aux artisans des ateliers de bronziers et de sculpture installés dans la capitale (POLKINGHORNE, Martin *et alii*, « Casting for the King [...] », art. cit., p. 335 ; LEROY, Stéphanie, HENDRICKSON, Mitch et SOUTIF, Dominique, « Le travail du fer : comprendre la production, la circulation et l'utilisation des objets », [in] « Dossier. Angkor au-delà des dieux et des rois. Pour une archéologie de la matière », *Archéologia*, n° 578, 2019, pp. 39-41).

⁵⁴⁰ DUPAIGNE, Bernard, *Les maîtres du fer [...]*, op. cit., p. 28.

⁵⁴¹ PELLIER, Paul, *Mémoires sur les coutumes [...]*, op. cit., p. 34. À l'évidence, un morceau de fer est plus vraisemblablement porté comme un talisman par le souverain, plutôt que « réellement » incrusté sous la peau (DUPAIGNE, Bernard, « 'Le corps bardé de fer'. Regard critique d'un ethnologue sur un passage des Mémoires de Tchou Ta-kouan à Angkor en 1296-1297 », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 21, mars 2016 [<https://www.aefek.fr/baefek21.html>] ; dernière consultation en date du 13 mars 2021]), mais quelles qu'en soient finalement les modalités pratiques l'effet demeure le même : le roi possède le fer, en vertu de quoi il est puissant et protégé. Le fer a ici fonction d'amulette (kh. *kaṃṇār*, un dérivé de *kār*, « protéger, se protéger » [ANG Chouléan, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, CEDORECK,

à la fois de l'importance que revêt la possession du fer pour accéder à la souveraineté royale, et de celle des liens tissés, autour de la circulation du fer, entre la capitale et le reste du territoire, ou entre la royauté et les peuples autochtones.

Les Samrae

Consigné dans les *Chroniques*, ce mythe rapporte qu'un ermite, lui-même fils de roi, fit don à son fils, Cau Tā, d'un morceau de pierre ferrugineuse (kh. *thma taek*) et de trois graines de concombre en lui recommandant de les planter pour gagner sa vie⁵⁴². De retour en plaine, Cau Tā défricha une forêt et y cultiva les concombres. Un jour, alors qu'un buffle était entré dans le champ et menaçait la récolte, Cau Tā lança contre lui la pierre ferrugineuse. La pierre transperça l'animal et le tua. L'affaire fut portée en justice, le roi fit attacher le buffle mort à des poteaux et réitéra l'expérience. De nouveau, la pierre magique transperça l'animal de part en part. Alors le roi donna à Cau Tā le nom de Nāy Trasak' Phaaem (litt. « le chef des concombres doux »), lui commanda de produire des concombres pour son bénéfice exclusif et, pour protéger le champ, « ordonna aux artisans de faire fondre le morceau de pierre ferrugineuse pour en faire une lance de même forme que l'auguste épée (du roi). Il la donna à Nāy Trasak' Phaaem qui la porterait pour garder son champ »⁵⁴³ et lui accorda le pouvoir de tuer quiconque y pénétrerait. Les années passèrent et les habitants nommèrent le cultivateur Ta Trasak' Phaaem (litt. « l'ancêtre aux concombres doux »). Une nuit, le roi, mû par un irrépressible désir de manger ces concombres dont il trouvait le goût excellent, s'introduisit secrètement dans le champ. Il fut accidentellement tué par Ta Trasak' Phaaem qui gardait jalousement le potager royal avec sa lance et crut qu'il s'agissait d'un voleur. Le jardinier régicide, reconnu homme de mérite⁵⁴⁴ pour avoir fidèlement exécuté les ordres de son souverain, fut alors désigné

1986, p. 15, note 23]).

⁵⁴² MAK Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge, 1, des origines légendaires jusqu'à Paramarājā 1^{er}. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris, EFEO, 1984, pp. 117-124. V. aussi HUBER, Édouard, « Études indochinoises V. — Le jardinier régicide qui devint roi », *BEFEO*, t. 5, 1905, pp. 176-184 ; LECLÈRE, Adhémar, *Cambodge. Contes, légendes & jatakas*, Paris, CEDORECK, (1912) 1984, pp. 24-28.

⁵⁴³ MAK Phoeun, *Chroniques royales [...]*, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁴⁴ KHING Hoc Dy, « *Neak Mean Boun*, 'Être de mérites' dans la culture et la littérature du Cambodge », *Péninsule*, vol. 56, 2008, p. 78.

par les ministres et conseillers royaux comme le successeur du défunt roi et monta sur le trône, armé de sa lance victorieuse. La lance en fer conservée parmi les regalia au palais royal de Phnom Penh à l'époque contemporaine est tenue pour être, précisément, celle de ce roi-jardinier, qui fait alors figure d'ancêtre fondateur des dynasties modernes⁵⁴⁵.

Parmi la richesse des thématiques convoquée dans ce récit, nous retenons que c'est parce que l'on reconnaît à Ta Trasak' Phaaem la maîtrise d'une puissance magique associée à la possession du fer (la pierre ferrugineuse dont on forge la lance), qu'il est désigné roi⁵⁴⁶. En outre, l'accession au trône de cet ancêtre défricheur, cultivateur de courges⁵⁴⁷ et possédant le fer, fait suite à un sacrifice de buffle puis à un régicide qui tient du meurtre rituel et s'apparente à une mort-renaissance du roi⁵⁴⁸. Or, les traditions orales⁵⁴⁹, qui se font l'écho du même récit, désignent explicitement le jardinier régicide comme un individu appartenant à l'ethnie péarique des Samrae. Dans cette version du récit, le jardinier reçoit de son père, outre les graines de concombre, le pouvoir de soumettre toutes les créatures de la forêt et c'est l'éléphant blanc qui le désigne comme le futur roi. Une fois monté sur le trône, le roi-jardinier est tenu pour avoir établi sa résidence près de son ancien champ, à Banteay Samrae⁵⁵⁰. Autrement dit, en attachant le mythe du jardinier régicide à ce temple, les traditions populaires l'associent à un

⁵⁴⁵ HUBER, Édouard, « Études indochinoises V. [...] », art. cit., pp. 177-178.

⁵⁴⁶ FOREST, Alain, *Histoire religieuse du Cambodge : un royaume d'enchantement*, Paris, Les Indes savantes, 2012, p. 117.

⁵⁴⁷ La courge revêt une signification matricielle en Asie du Sud-Est péninsulaire, où les hommes seraient nés des graines de cucurbitacées (FOREST, Alain, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge : analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 72). L'horticulture précède d'ailleurs la riziculture dans les pratiques agricoles (MIKAELIAN, Grégory, *Recherches [...]*, op. cit., p. 313 citant FERLUS, Michel, « Du taro au riz en Asie du Sud-Est. Petite histoire d'un glissement sémantique », *Mon-khmer studies*, n° 25, 1996, pp. 39-49). Les Khmers sont tenus pour avoir été d'abord des cultivateurs et des essarteurs (ANTELME, Michel, « Quelques hypothèses [...] », art. cit., p. 175). Reprenant la formule développée par R. O'Connor, É. Bourdonneau souligne pour sa part que « l'homme khmer » peut être défini comme un « cultivateur-jardinier », et que le premier d'entre ces « cultivateurs-jardiniers » se trouve être le roi lui-même (BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », op. cit., p. 424).

⁵⁴⁸ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 62.

⁵⁴⁹ Cette version est évoquée par AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], op. cit., p. 5, puis rapportée en détails par BARADAT, Raymond, « Les Sâmre ou Péâr [...] », art. cit., pp. 11-19. V. aussi DOLIAS, Jacques, « La perception de l'océan par les Cambodgiens », thèse de doctorat en études khmères, Paris, Inalco, 2001, pp. 102-103 ; LAUR, Jean, *Angkor [...]*, op. cit., p. 362-363 ; FÉRAY, Yveline, *Contes d'une grand-mère cambodgienne*, Arles, Éd. Philippe Picquier, (2003) 2017, pp. 19-39. Sur les Samrae, cf. *supra*, Introduction générale.

⁵⁵⁰ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

monument du XII^e siècle implanté aux portes de la capitale, à l'extrémité ouest de la route orientale d'Angkor, qui mène de la capitale au Preah Khan de Kompong Svay (ou, dans une circulation inverse, des mines de fer à la fonderie royale)⁵⁵¹.

La version orale de ce mythe ne suffit certes pas à postuler une relation établie au XII^e siècle entre la royauté et les Samrae, encore moins à la caractériser. Il faut cependant ajouter la chose suivante : tandis qu'aux confins du territoire Sūryavarman II tisse des liens avec les Jōrai, que, dans l'Est, les mines du Phnom Daek connaissent une recrudescence de leur exploitation (vraisemblablement par les Kuoy, pour le compte de la royauté) et alors que la fonderie d'Angkor se trouve en activité (dans la capitale, à proximité immédiate du palais), des populations et des pratiques péariques apparaissent représentées pour la première fois au cœur même de la ville royale, à Angkor Vat puis au Bayon.

Dans le défilé historique de la galerie III d'Angkor Vat, le premier régiment de l'armée royale qui s'avance se distingue par des uniformes et des coiffures différents des soldats khmers. Les cartouches le désignent spécifiquement comme l'ost des Syām Kuk⁵⁵². Ces soldats sont conduits par un « représentant du roi » (sk. *rājakāryabhāga*)⁵⁵³, c'est-à-dire un individu chargé par la royauté de la représenter localement (**Annexes, II.5**). Le terme *syām* qui désigne les soldats de ce contingent a d'abord été compris comme synonyme de siamois, c'est-à-dire des thaïs⁵⁵⁴. B. Ph. Groslier suggère cependant

⁵⁵¹ Signalons deux indices de la circulation d'objets en fer le long de cette route. À Banteay Samrae d'abord, H. Marchal signale la découverte d'une pointe en fer de 0,34 m de longueur (*JFCA* n° 12, pp. 255-256). Mise au jour au niveau de l'angle nord-est de la terrasse cruciforme de la chaussée orientale elle a été déposée à la Conservation d'Angkor. Elle figure dans les inventaires (sous le n° DB 502) mais ne semble toutefois plus physiquement s'y trouver et pourrait avoir été transférée au MNC (comm. pers. B. Vincent). Tandis que H. Marchal proposait d'y voir la pointe d'une flèche, nous suggérons qu'il puisse bien plutôt s'agir d'une pointe de lance, semblable à celle retrouvée dans la « bibliothèque » Sud du temple de Beng Mealea (sur laquelle nous remercions B. Vincent d'avoir attiré notre attention). Cette dernière, plus petite (0,198 m), est conservée au MNC (ga 3933, E.1569).

⁵⁵² K. 298.27-28 ; XI^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 203.

⁵⁵³ K. 298.27-28 ; XI^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 203, n. 4.

⁵⁵⁴ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 263. Dans l'étude qu'il consacre à l'armement khmer à partir des bas-reliefs d'Angkor Vat, du Bayon et de Banteay Chhmar, M. Jacq Hergoualc'h s'interroge sur ce personnage et se demande s'il s'agit « [...] d'un chef mercenaire passé au service de Sūryavarman II, d'une garde siamoise propre au roi, analogue aux gardes japonaises ou même portugaises que posséderont plus tard certains souverains post-angkoriens, ou du contingent militaire dû par une principauté du Siam, vassale du Cambodge comme le suggère S. Sahai ? Nous ne saurions trancher » (JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *L'armement* [...], *op. cit.*, p. 129).

d’y voir plutôt le nom d’une ethnie, construit en regard de la carnation des individus qui la composent (kh. *syām*, litt. « sombre » ou « à la peau sombre ») et des plumes d’aigrette (kh. *kuk*) qui coiffent leur casque⁵⁵⁵. D’un point de vue iconographique, ils se distinguent des soldats khmers qui les suivent par les longues pendeloques orfèvrées qui pendent de leurs ceintures, par la multitude de nattes dont ils sont coiffés, et par les plumes, encore, qui ornent leurs lances. « S’il fallait d’une phrase dégager l’impression d’ensemble on verrait ici des ‘hommes de la forêt’ »⁵⁵⁶, en conclut B. Ph. Groslier qui propose de les identifier aux montagnards Suoy (une ethnie môn-khmère dont le nom signifie « tribut »⁵⁵⁷). L’auteur montre que ces populations *syām* se trouvent depuis longtemps au service de certains temples⁵⁵⁸. Mais, elles sont, au milieu du XII^e siècle, représentées au plus près du roi, en tête des corps d’armée qui défilent. Leur chef, dressé sur son éléphant et spécifiquement désigné comme « représentant du roi » est, avec Sūryavarman II lui-même, le seul dignitaire à ne pas défiler tête nue⁵⁵⁹. Nous proposons dès lors de voir en cet individu une forme prototypique des *sdec* des époques moyenne et contemporaine, soit un « roi en second » du roi d’Angkor, chargé d’administrer des territoires vraisemblablement habités par des groupes de chasseurs autochtones pourvoyeurs de matières premières à échanger et de produits forestiers à forte charge rituelle et symbolique pour la royauté⁵⁶⁰.

Au Bayon, la représentation d’un sacrifice de buffle (**Annexes, II.6**) rappelle incidemment le récit du jardinier régicide et revêt des traits péariques, tout en étant

⁵⁵⁵ GROSLIER, Bernard Philippe, « Les *Syām Kuk* des bas-reliefs d’Angkor Vat », [in] DOURNES, Jacques (dir.), *Orients : pour Georges Condominas*, Paris, Sudestisie, 1981, pp. 107-126. L’interprétation siamoise continue toutefois d’être relayée dans les publications récentes, ainsi de Cl. Jacques qui présente ces soldats comme des « mercenaires siamois » (JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 60). V. Roveda assimile quant à lui confusément le contingent *Syām Kuk* aux soldats de Lavo (ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods* [...], *op. cit.*, p. 284), aussi représentés dans la même galerie (cf. *supra*, 1.2.2.).

⁵⁵⁶ GROSLIER, Bernard Philippe, « Les *Syām Kuk* [...] », *art. cit.*, p. 118.

⁵⁵⁷ ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* angkoriens [...] », *art. cit.*, p. 123.

⁵⁵⁸ Plusieurs individus désignés comme *syām* figurent dans les listes des serviteurs donnés à différentes fondations depuis la période préangkorienne (GROSLIER, Bernard Philippe, « Les *Syām Kuk* [...] », *art. cit.*, p. 115).

⁵⁵⁹ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 265.

⁵⁶⁰ Outre les produits manufacturés (dont ceux importés de Chine) et les objets en métal, les produits forestiers comptent aussi parmi les fournitures données aux temples (ainsi de la stèle de Preah Khan [K. 908] qui mentionne miel, huiles végétales, styrax, bois d’aigle, cire, poivre, sel, santal, camphre, mais aussi éléphants etc.).

directement intégrée à un rituel palatial. Cette scène intervient dans le cadre d'un dispositif rituel complexe, et bifrons, encore, qui se tient en prélude au départ des armées⁵⁶¹. Au registre médian, au-devant d'un arbre, un buffle (derrière lequel figure un homme⁵⁶²) est attaché à un poteau tandis que des soldats brandissant leurs lances s'apprêtent à le mettre à mort. Derrière eux, sur un éléphant, deux officiants procèdent à un rituel du feu. Au registre supérieur, Jayavarman VII, tenant son épée, assiste à une autre partie du même rituel, qui fait cette fois intervenir quatre brahmanes śivaïtes rassemblés autour d'un « arbre-lotus » sur les branches duquel sont réunies les cinq divinités Pañcaksetr (les divinités protectrices de la royauté, héritières du Devarāja) et derrière lequel a lieu un rituel du feu en hommage à Śiva⁵⁶³. É. Bourdonneau et G. Mikaelian démontrent que le sacrifice de buffle – attesté dans les pratiques rituelles des communautés péariques de capteurs d'éléphants – est aussi celui que l'on offre à la « Dame blanche du centre du royaume » (kh. *me sa klān mīoen*), installée dans la capitale, mais fondamentalement associée au territoire (et aux différents terroirs qui le composent), dont la fonction est de protéger le royaume⁵⁶⁴. Si M. Antelme mentionne que des populations péariques ont pu, à partir du IX^e siècle, constituer le corps des *varṇāśrama*⁵⁶⁵, les Pear acquièrent à l'époque moyenne et jusqu'aux XIX^e-XX^e siècles, un rôle de plus en plus considérable au sein de l'appareil rituel palatial et endossent « [...] le statut officiel de 'brahmanes' jusqu'à devenir une composante complémentaire et indissociable des prêtres śivaïtes »⁵⁶⁶. La juxtaposition, au Bayon, d'un sacrifice de buffle (à la dame blanche) et d'un rituel brahmanique (śivaïte) nous paraît à cet égard constituer une possible première occurrence du rôle de prêtres que les Pear, autrefois au service des *āśrama*, endossent dans certains rituels palatiaux postérieurs.

⁵⁶¹ Sur ce dispositif, v. BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 93-96.

⁵⁶² BOURDONNEAU, Éric, « Le panthéon śivaïte de Koh Ker », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor, naissance d'un mythe. Louis Delaporte et le Cambodge*, Paris, Gallimard, MNAAG, 2013, p. 196.

⁵⁶³ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 94-96.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 88, 95.

⁵⁶⁵ ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* angkoriens [...] », art. cit., pp. 101-144 et cf. *supra*, Introduction générale.

⁵⁶⁶ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., pp. 61-63.

À la différence de ce que l'on voit se mettre en place avec les *pōtao jōrai*, les relations que la royauté noue avec les Kuoy et les Pear (dont les Samrae), ne sont probablement pas nouvelles au XII^e siècle⁵⁶⁷. Mais, l'agrandissement du territoire constaté sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura » semble nécessiter (ou, du moins, aller de pair avec) une réactualisation des relations de la royauté avec l'ensemble des communautés indigènes qui résident au cœur du royaume ou en protègent le seuil. Si les produits forestiers fournis par ces communautés constituent autant de biens à échanger dans le cadre d'un « early age of commerce » régional, ils fournissent surtout les offrandes nécessaires au service divin et aux rituels palatiaux. À la manière d'une chasse à l'éléphant – qui permet d'étendre, au moins rituellement, le territoire⁵⁶⁸ – la royauté semble avoir besoin, tandis qu'elle agrandit le royaume, de recomposer ses liens avec les populations autochtones qui l'habitent. Ce faisant, elle acte la transformation symbolique de l'espace sauvage (kh. *brai*), qu'elle « conquiert », en un espace maîtrisé, domestiqué (kh. *sruk*), qu'elle offre aux dieux⁵⁶⁹. Et la géographie associée à ces populations (**Annexes, II.7**) – pourvoyeuses d'une matière magico-sacrée (qu'il s'agisse de fer, d'éléphants ou d'autres produits forestiers) dont la possession se donne comme nécessaire à l'exercice de la souveraineté royale – induit un mouvement de la périphérie, où ils sont implantés, vers la capitale.

Au croisement des dynamiques que l'on vient d'évoquer, le roi qui, classiquement, fait figure d'intercesseur privilégié entre les hommes et les dieux, semble alors devenir, au cours du XII^e siècle, l'intercesseur privilégié entre, d'une part, la capitale et les périphéries du royaume et, d'autre part, le monde indigène et le monde allogène.

⁵⁶⁷ Outre les mentions d'individus *syām* dans l'épigraphie préangkorienne, nous pensons aussi à cette scène de chasse royale à l'éléphant blanc sculptée sur la façade intérieure du *gopura* II Est du Baphuon, dans le troisième quart du XI^e siècle, qui atteste d'une technique de capture au lasso identique à celles pratiquées par les capteurs Pear des périodes contemporaines (v. ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, pp. 106-110). Ces techniques de chasse sont décrites par J. Ellul (ELLUL, Jean, « Le traité de la chasse aux éléphants de l'Ukha Maha Pithu Krassem », *Annales de l'Université des Beaux-Arts*, Phnom Penh, 1973, p. 58 *sqq.* ; *id.*, « Le coutumier rituel [...] », *op. cit.*, *passim*).

⁵⁶⁸ V. LOWMAN, Ian, « The Elephant Hunt of Jayavarman III: a Political Myth of Angkorian Cambodia », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 11, 2013, pp. 29-57.

⁵⁶⁹ Sur la relation des termes *sruk* et *brai* (qui se définissent l'un par rapport à l'autre), v. THACH, Joseph et NORNG Many, « *prey* 'forêt' [...] », *art. cit.*, pp. 105-135.

Autrement dit, il paraît endosser ici le rôle qui sera le sien aux époques postérieures. Le phénomène s'avère alors constituer une autre facette de cet « affermissement de la surface d'en-bas »⁵⁷⁰ qui « [...] entraîne dans son sillage une reconfiguration des attributs du pouvoir, à commencer par ce qui relève du monde ouranien, de l'étranger, de l'autochtone et du monde chthonien »⁵⁷¹. Cette reconfiguration s'exprime, en particulier à la fin du siècle, par la centralité nouvelle accordée à la capitale.

3. Depuis la capitale, réordonner le monde

La ville royale et la plaine qui l'entoure apparaissent à bien des égards comme un « pôle d'attractivité », à la fois rayonnant sur le territoire du royaume et attirant à lui les périphéries. Cette attraction, exercée par Angkor sur les espaces périphériques, existe, à n'en pas douter, bien en amont du XII^e siècle. Mais, la royauté – en particulier sous le règne de Jayavarman VII – semble alors en redéfinir les modalités et, ce faisant, institutionnaliser davantage les relations centre-périphérie. Comment, au XII^e siècle, ces liens sont-ils établis ? Le renouveau des pèlerinages, la rénovation du réseau routier et la restructuration de la capitale comptent selon nous parmi les ressorts de cette redéfinition qui se trouve alors adossée aux pratiques religieuses.

3.1. Honorer les grands lieux saints du royaume

L'organisation religieuse du Cambodge ancien prend appui sur un certain nombre de sanctuaires dits de « lieux saints »⁵⁷² qui font, de longue date (pour certains depuis la

⁵⁷⁰ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., p. 1351 ; *Id.*, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 99-100, 137.

⁵⁷¹ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 68.

⁵⁷² BOURDONNEAU, Éric, « Landscape marked by the God's seal. Some Features of the Kamrateñ Jagat in Cambodia of the 10th-11th centuries », 11^{ème} congrès de l'EURASEAA, Leyde, 1^{er}-5 septembre 2008.

période préangkorienne), l'objet de donations et de pèlerinages réguliers. Ces sanctuaires, qui polarisent l'espace khmer ancien, se présentent comme autant de sites dans lesquels on a reconnu une présence divine *svayambhu*, existante par elle-même, « [...] c'est-à-dire perçue comme s'étant manifestée ici-bas en dehors de toute détermination humaine »⁵⁷³. Ces divinités de lieux saints – dont on affermit la présence en édifiant un temple – sont désignées, à partir du X^e siècle, par la titulature *kamrateñ jagat*, le « Seigneur du Monde » (K. J.), dont le pendant féminin est *kanloñ kamrateñ añ* (K. K. A.)⁵⁷⁴. Parmi ces divinités, il en est quatre – le K. J. Liṅapura ou Bhadreśvara, le K. J. Chpār Ransi, la K. K. A. Añve Danle et le K. J. Cāmeśvara – qui, en plus de revêtir une assez haute antiquité, se trouvent fréquemment associées entre elles, par deux, trois ou quatre, dans le corpus épigraphique angkorien⁵⁷⁵. Les lieux dans lesquels ces quatre divinités se sont chacune manifestées forment les quatre principaux lieux saints de la période angkorienne. Liṅapura correspond au sanctuaire śivaïte de Vat Phu et la divinité qu'il abrite est le Śiva K. J. Bhadreśvara⁵⁷⁶. Le K. J. Chpār Ransi n'est autre que le Buddha du Vaṃśārāma, identifié depuis peu au Preah Khan de Kompong Svay⁵⁷⁷. Le K. J. Cāmeśvara, aussi désigné dans les inscriptions comme Hari Svayambhu (K. 806, st. CCLXXII), Cāmeśvara-śauriṇa (« porteur de conque » ; K. 256, st. II), Cāmeśvara-śārṇin

⁵⁷³ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., p. 1350.

⁵⁷⁴ Sur ces titulatures, v. FILLIOZAT, Jean, « Sur l'esprit de la civilisation khmère », *Cambodge d'aujourd'hui*, n° 1, 1960, pp. 10-19 ; CÉDÈS, George, « Les expressions *vrah kamrateñ añ* et *kamrateñ jagat* en vieux-khmer », *The Adyar Library Bulletin*, vol. 25, n° 1-4, Jubilee Volume, 1961, pp. 447-460 ; POU Saveros, « Dieux et rois dans la pensée khmère ancienne », *JA*, vol. 286 (2), 1998, pp. 653-669 ; BOURDONNEAU, Éric, « Les Kamrateñ Jagat dans la pensée khmère ancienne », séminaire du CASE, Paris, EHESS, 22 mars 2013. La titulature *kanloñ kamrateñ añ* a récemment fait l'objet d'un travail universitaire (BOURQUIN, Nora, « Le féminin sacré dans le Cambodge ancien : une étude épigraphique et archéologique des sanctuaires de lieu saint dédiés aux déesses [IX^e-XIII^e siècle] », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 2019, 122 p.).

⁵⁷⁵ ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, pp. 452-460 et *ead.*, « L'inscription K. 237 [...] », art. cit., p. 190.

⁵⁷⁶ L'identification est ancienne (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : II. [...]*, *op. cit.*, Paris, E. Leroux, 1901, p. 163). Sur ce dieu et ses liens avec le site de Vat Phu d'une part et, d'autre part, ses liens avec la royauté au XII^e siècle, v. FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XIII. [...] », art. cit., pp. 1-28 et, pour un commentaire critique, SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion among the Khmers (Part I) », *BEFEO*, t. 90-91, 2003, pp. 409-421.

⁵⁷⁷ L'identification du Vaṃśārāma au Preah Khan de Kompong Svay, permise par les données de la stèle K. 1297, a été proposée par Cl. Jacques (JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, 4 avril 2016) ; elle est aujourd'hui communément admise. Si le Preah Khan de Kompong Svay se trouve indéniablement en lien avec l'exploitation sidérurgique des ressources voisines du Phnom Daek (cf. *supra*, 2.2.2. et DUPAIGNE, Bernard, *Les maîtres du fer [...]*, *op. cit.*, pp. 107-118, 219), sa raison d'être est donc, à nos yeux, d'abord celle d'un sanctuaire de lieu saint.

(« archer » ; K. 254, face C, st. XXIX et K. 1222, face Sud, st. XIV) ou Cāmpesvara-govinda (K. 1297, st. XVI), apparaît indubitablement viṣṇuïte ; sa localisation fait débat parmi les chercheurs⁵⁷⁸. Enfin, la K. K. A. Añve Danle, soit la déesse « de l’au-delà du fleuve », semble être une forme de la Déesse, parèdre de Bhadresvara (sans qui elle n’est pas citée). Son sanctuaire pourrait être Huei Thamo (un lieu dédié à Rudrāṇī⁵⁷⁹, l’épouse terrible de Śiva), à proximité immédiate de Vat Phu, sur la rive gauche du Mekong, soit, précisément, au-delà du fleuve par rapport à Bhadresvara⁵⁸⁰.

Ces divinités de lieux saints, fondamentalement attachées au territoire⁵⁸¹, font l’objet de vénération particulièrement importantes au X^e siècle, au moment où apparaît le prédicat *kamrateṇ jagat*. Dans la première moitié du XI^e siècle, on voit se généraliser dans ces sanctuaires (ainsi au Phnom Chisor, à Preah Vihear, à Vat Phu, pour n’en donner que quelques exemples) l’emploi de la formule architecturale axée développée au X^e siècle au Prasat Thom de Koh Ker alors qu’y est fondé le culte du Devarāja (désigné comme *kamrateṇ jagat ta rājya*)⁵⁸². Dans la seconde moitié du XI^e siècle, les témoignages se raréfient et les hommages aux divinités des grands lieux saints du royaume semblent un temps marquer le pas (sans toutefois disparaître⁵⁸³), avant de connaître une recrudescence au XII^e siècle⁵⁸⁴. Or, nous observons que ce fléchissement s’avère

⁵⁷⁸ La stèle de fondation de Pre Rup (K. 806, st. CCLXXII) précise que le dieu Hari Svayambhu, qui est Cāmpesvara et à qui Rājendravarman offre, dans le troisième quart du X^e siècle, le butin du sac de Po Nagar de Nha Trang (au Campā), se trouve sur la rive de la Viṣṇupadī (soit le nom donné à la Gaṅgā céleste chez les viṣṇuïtes) et doit donc se trouver bordé par un cours d’eau. Il a été, tour à tour, proposé d’identifier ce sanctuaire au Prasat Kok Po (CEDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles de Sdōk [...], art. cit., p. 146, n. 6), à Angkor Vat (LOWMAN, Ian, « Cāmpesvara [st. XVI] », travaux préparatoires à l’édition de la stèle K. 1297, 2016, p. 6 [inédit]) ou Beng Mealea (comm. pers. É. Bourdonneau). Nous rejoignons É. Bourdonneau sur le fait qu’Angkor Vat doit d’emblée être retiré de la liste des possibles attendu qu’il est un temple-montagne, et non un sanctuaire de lieu saint.

⁵⁷⁹ K. 362, st. XXXVI ; 811 śaka [889/890] ; ISCC, p. 390.

⁵⁸⁰ BOURDONNEAU, Éric, « Le panthéon śivaïte de Koh Ker », art. cit., p. 196.

⁵⁸¹ BOURDONNEAU, Éric, « Landscape marked by the God’s seal. Some Features of the Kamrateṇ Jagat in Cambodia of the 10th-11th centuries », 11^{ème} congrès de l’EURASEAA, Leyde, 1^{er}-5 septembre 2008 ; ESTÈVE, Julia, « L’inscription K. 237 [...] », art. cit., pp. 184-187.

⁵⁸² BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1350-1351.

⁵⁸³ L’inscription K. 237 mentionne ainsi une donation faite au sanctuaire de Chpār Ransi en 989 śaka, soit 1067/1068 (IC VI, pp. 293-295 et ESTÈVE, Julia, « L’inscription K. 237 [...] », art. cit., pp. 167-200).

⁵⁸⁴ Le dieu Cāmpesvara, par exemple, dont nous recensons dix-huit occurrences dans le corpus, est mentionné une fois au VIII^e siècle (K. 428, st. I, IV), puis six fois au X^e siècle (K. 99, l. 6, 11 ; K. 532, st. XXXI ; K. 165, l. 13-14, 30 ; K. 175, l. 6 ; K. 1229, l. 56 ; K. 256, st. II, l. 31), seulement deux fois au XI^e siècle (K. 136, l. 27 ; K. 276, l. 13) et neuf fois au XII^e siècle (K. 194 et K. 383, face A, l. 20, face B, l. 10 ; K. 254, st. XXIX, l. 21-24 ; K. 1222, face Sud, st. XIV ; K. 1297, st. XVI ; K. 908, st. XXXVIII,

concomitant du moment où, dans la stèle de Sdok Kak Thom (en 1053), la désignation de la divinité tutélaire de la royauté devient, en vieux khmer, *kamraten jagat ta rāja* et où, dans la même stèle, le terme sanskrit *devarāja* est pour la première fois employé⁵⁸⁵. Il nous apparaît dès lors difficile de ne pas chercher à comprendre les deux événements l'un par rapport à l'autre – d'un côté, la raréfaction des hommages aux divinités de lieux saints et, de l'autre, la reformulation de la désignation du Devarāja. Ils semblent en effet signifier chacun, et ensemble, une recomposition des rapports entre la royauté et le divin⁵⁸⁶. La recrudescence des cultes aux divinités de lieux saints au XII^e siècle est, en outre, contemporaine de l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura » qui, au regard du ralentissement des hommages observé dans la seconde moitié du XI^e siècle, paraît en acter un renouveau.

3.1.1. S'arrimer aux antiques divinités

Le texte de la stèle de Vat Phu⁵⁸⁷ laisse d'ailleurs entendre que le culte royal à Bhadreśvara nécessitait d'être réinstauré : il rapporte qu'une ordonnance de Jayavarman VI – faisant suite à une demande d'un personnage que G. Coëdès estime être le *vrah guru* Divākarapaṇḍita lui-même – permet de nommer un nouveau vénérable pour le culte du K. J. Bhadreśvara en 1104/1105 (1026 *śaka*). L'épisode semble donner la mesure d'une succession régulière des hommages et, surtout, des pèlerinages dont les stèles de Samrong et de Preah Vihear (K. 194 ; K. 383), notamment, se font l'écho.

Accompagné de son *guru*, Divākarapaṇḍita, Jayavarman VI se rend, après son sacre dans la capitale, en pèlerinage (sk. *kṣetrādhigama*) vers les lieux saints, en périphérie du royaume⁵⁸⁸. À l'issue du processus de sacre de Dharaṇīndravarman I^{er}, et grâce aux

CLX ; K. 692, st. XXXV ; K. 485, st. LXXXVIII ; K. 293.26, l. 1).

⁵⁸⁵ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1352-1361 ; *id.*, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., pp. 115-166.

⁵⁸⁶ Sur ce sujet, v. BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., *passim*.

⁵⁸⁷ K. 366, l. 15 ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; IC V, pp. 288-295.

⁵⁸⁸ K. 194/K. 383, face A, l. 19-21 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CoEDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles de Sdøk [...] », art. cit., pp. 134-154.

libéralités à charge que le souverain lui accorde en contrepartie de l'initiation qu'il a reçue, le *guru* (toujours Divākarapaṇḍita) est invité à faire, à son tour, des offrandes à ces divinités⁵⁸⁹. À Vat Phu, ces offrandes consistent autant en sacrifices, en bassins – à commencer par le *baray* du temple, désigné comme le Divākarataṭāka⁵⁹⁰ –, en images cultuelles, qu'en une distribution de biens divers (vaisselle, animaux, serviteurs) au personnel de ces sanctuaires et aux indigents. Signe du renouveau de l'intérêt qui lui est porté, c'est d'ailleurs de cette même période qu'il a été proposé de dater la rénovation du monument⁵⁹¹. Et la pratique perdure au long du siècle. Les lieux saints, à commencer, de nouveau, par Vat Phu (K. J. Bhadrēśvara), sont visités et honorés dans le cadre des pèlerinages qui suivent l'initiation et le sacre de Sūryavarman II⁵⁹². Outre Vat Phu/Liṅgapura, les stèles K. 1222 et K. 1297 relatent aussi les donations de ce dernier roi à Cāmpēśvara⁵⁹³. La stèle K. 254 fait, quant à elle, état des offrandes adressées par le chef des bouviers royaux – celui qui, lors des sacres, conduit la circumambulation de la vache sacrée autour du palais – à Liṅgapureśvara (Vat Phu), au Śiva de Pṛthuśaila (Phnom Rung), à Cāmpēśvara et au Jina (Buddha) du Vaṃśārāma (Preah Khan de Kompong Svay). Comme les offrandes de Divākarapaṇḍita, c'est à la suite des libéralités royales accordées après le sacre du nouveau roi que ces donations sont engagées par le chef des bouviers⁵⁹⁴. La stèle K. 1297 évoque aussi les donations que les souverains, de Jayavarman VI à Tribhuvanādityavarman, font au Buddha de Vaṃśārāma/Chpār Ransi (Preah Khan de Kompong Svay). C'est, de plus, à ce dernier roi que le Śiva de Vat Phu doit d'être ondoyé en permanence par l'eau de la source sacrée au moyen d'un long bec d'adduction en argent (K. 1222, face Ouest, st. XXVI).

⁵⁸⁹ K. 194/K. 383, face A, l. 21-25.

⁵⁹⁰ K. 194/K. 383, face A, l. 42.

⁵⁹¹ H. Parmentier date stylistiquement la salle antérieure du sanctuaire (le *maṇḍapa*) de la fin du XI^e ou du début du XII^e siècle (PARMENTIER, Henri, *L'art khmer classique* [...], *op. cit.*, p. 246), soit une datation qui peut, sans difficulté, correspondre au règne de Jayavarman VI (1080/1081-1106/1107) ou à celui de Dharaṇīndravarmān I^{er} (1106/1107-1113/1114) voire au début du règne de Sūryavarman II, qui succède à Dharaṇīndravarmān I^{er} et dont Divākarapaṇḍita est encore le *vrah guru*.

⁵⁹² K. 194/K. 383, face A, l. 38-41 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÉDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles de Sdøk [...] », *art. cit.*, pp. 134-154.

⁵⁹³ K. 1222, face Nord, st. XXV-XXVI ; XII^e siècle *śaka* et K. 1297, st. XVI-XVII ; XII^e siècle *śaka* (inérites, nous renvoyons aux éditions en cours de ces textes par D. Goodall et A. Griffiths).

⁵⁹⁴ K. 254, face A, st. XII, XXVIII-XXX (donations réitérées dans le texte khmer [faces B, C, D]) ; 1051 *śaka* [1129/1130] ; IC III, pp. 180-192.

Par-delà le cercle étroit de la royauté (le roi et les officiants du sacre), la vénération de ces grandes divinités est aussi le fait de dignitaires moins prestigieux. Ainsi de l'inscription K. 249 (gravée sous le règne de Dharaṇīndravarman I^{er} sur un piédroit du Prasat Trau, non loin d'Angkor) qui fait suite à la vérification des biens donnés par un groupe de dignitaires, le *khloñ vala* Dharmasīla et ses proches, au dieu de Liṅgapura, à la *kanloñ kamrateñ añ* et au dieu de Chpār Ransi (soit le Śiva de Vat Phu, la Déesse [Añve Danle] et le Buddha du Preah Khan de Kompong Svay)⁵⁹⁵. Ces donations transmises aux grandes divinités du royaume participent, comme les pèlerinages engagés à la suite des sacres, d'un mouvement de dévotion centrifuge de la capitale (du monde des hommes) vers les lieux saints (le monde des dieux). Elles permettent, d'une part, de placer le roi (et ses sujets) sous la protection de ces grandes divinités et témoignent, dans le même temps, d'une projection de l'autorité royale sur la périphérie du royaume⁵⁹⁶. Elles interrogent, d'autre part, les fonctions associées aux grandes divinités vénérées ensemble, en particulier lorsque celles-ci relèvent de courants religieux différents.

3.1.2. *L'effacement des distances : les kamrateñ jagat dans la plaine*

Mais, à ces grands *kamrateñ jagat* – ceux des lieux saints périphériques étroitement et antiquement liés à la royauté, auxquels les souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura » arriment leur puissance en rétablissant une régularité des hommages –, s'ajoute un autre usage de la même titulature. G. Cœdès le souligne : à partir du XI^e siècle, mais surtout au XII^e siècle et tout particulièrement sous le règne de Jayavarman VII, le nombre de divinités *kamrateñ jagat* se démultiplie⁵⁹⁷. Les travaux d'É. Bourdonneau, prenant pour objet la relation de la royauté au divin sur le temps long, démontrent combien cette évolution est signifiante : au XII^e siècle, « la 'Seigneurie des mondes' [K. J.] n'est plus attachée à un lieu (royauté ou lieux saints), mais démultipliée, dispersée

⁵⁹⁵ K. 249 ; 1031 *śaka* [1109/1110] ; IC III, pp. 97-99.

⁵⁹⁶ BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., p. 136.

⁵⁹⁷ CœDÈS, George, « Études cambodgiennes. XXXIX. — L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII », *BEFEO*, t. 44 (1), 1951, p. 98.

et, pourrait-on dire, individualisée, en même temps qu'elle est arrimée aux fondations pieuses des grands du royaume »⁵⁹⁸. Le phénomène se manifeste, nous dit É. Bourdonneau, à travers le développement sans précédent de sanctuaires désignés comme des *āsana* des divinités de lieux saints. Il participe, encore, de ce que l'auteur caractérise comme « l'affermissement de la surface d'en bas »⁵⁹⁹, soit la prise en considération, toujours plus grande, de l'espace mondain.

Le terme *āsana* désigne classiquement un trône, un siège, au sens propre de bien mobilier offert à la divinité ; il est en ce sens très fréquent dans l'épigraphie. Mais *āsana* renvoie aussi à l'installation en un lieu donné d'une divinité B, intronisée comme « siège » d'une divinité A⁶⁰⁰. Une rapide recension des textes fait apparaître cette acception du terme dans le courant du X^e siècle sous les règnes de Rājendravarman (K. 352) et Jayavarman V (K. 257), et la fait disparaître après le règne de Tribhuvanādityavarman, dans le troisième quart du XII^e siècle⁶⁰¹. Cette disparition fait place à l'inflation sans précédent des divinités *kamrateñ jagat* dans les sanctuaires fondés par Jayavarman VII.

À l'exception notable de l'inscription K. 1222 (en sanskrit), ce sont les textes en vieux khmer qui prennent en charge la désignation de ce phénomène. La structure linguistique de son évocation revêt un caractère régulier, syntagmatique, que l'on peut

⁵⁹⁸ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., p. 110.

⁵⁹⁹ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., p. 1351 ; *Id.*, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 100, 137.

⁶⁰⁰ J. Estève proposait de regrouper en une même catégorie les *āsana* et les sanctuaires Śivapāda (ESTÈVE, Julia, « L'inscription K. 237 [...] », art. cit., p. 185). Il semble toutefois que nous ayons affaire à des types de fondation aux fonctions différentes même si, dans un cas au moins, la divinité d'un sanctuaire Śivapāda peut avoir un *āsana* (K. 352, l. 6-7).

⁶⁰¹ Nous rencontrons, chronologiquement, trois occurrences d'*āsana* au X^e siècle à raison d'une seule par inscription (Ka 25, l. 2 [*āsana* K. J. Liṅgapura] ; K. 352, l. 6-7 [*āsana vraḥ ai* Śivapāda Pūrvva Kalpanā] ; K. 257, l. 30 [*āsana* K. K. A. Añve Danle]). Au XI^e siècle, on dénombre sept *āsana* répartis dans quatre inscriptions (K. 143, l. 19-21 [*āsana* K. J. Liṅgapura, *āsana* K. K. A. Añve Danle] ; K. 817, l. 4-7 [Yogīśvarāśana, Liṅgapurāśana, Cāmpēśvarāśana] ; K. 207, l. 7, 30 [*āsana* K. J.] ; K. 208, l. 58-59 [*āsana* K. J. Śrī-Jayakṣetra]). On en dénombre six au XII^e siècle, répartis dans cinq inscriptions (K. 852, l. 1-3 [*āsana* K. J. Śivapura] ; K. 258, l. 13 [*āsana* K. J. Liṅgapura], K. 366, A, st. VI [Devībhadrēśvarāśana] et l. 17 [*āsana* K. J., K. K. A.] ; K. 200, B, l. 11-12 [texte khmer lacunaire, seulement *āsana* mais K. J. Śrī-Bhadrēśvara mentionné face A (l. 6-7)] ; K. 1222, face Sud, st. VIII-XII [śivāśana de Bhadrēśvara ; *āsana* de Śiva Śrī-Bhadrēśvara]. Si dans K. 1222, face Sud, st. XIV, le terme *āsana* n'est pas mentionné, la relation du Viṣṇu installé dans la tour Nord du sanctuaire avec le dieu Cāmpēśvara semble toutefois relever du même phénomène et l'on peut supposer que l'omission du terme résulte ici de l'usage du sanskrit (comm. pers. É. Bourdonneau).

dès lors schématiser par la formule suivante : [*sthāpanā/jā* + (dieu B) + *āsana* + dieu A]. En d'autres termes, on reconnaît l'évocation de l'installation d'un *āsana* d'une divinité par l'emploi, en vieux khmer, du verbe *sthāpanā* ou *jā*, suivi ou non du nom de la divinité installée (B), puis suivi du substantif *āsana* et, enfin, du nom de la divinité A. S'il faut encore en approfondir l'étude, il apparaît d'ores et déjà que ces *āsana* (ces « sièges ») sont autant de « projections » d'une grande divinité de lieu saint (la divinité *svayambhu*) à distance de son lieu de manifestation, au cœur de l'espace mondain⁶⁰². L'élan du divin est cette fois centripète : « [...] ce ne sont plus, ou plus seulement, les dévots qui viennent au[x] 'Seigneur[s] des mondes', mais ces derniers qui s'installent sur les 'lieux délocalisés' des actes pieux de ces dévots »⁶⁰³.

Sous le règne de Jayavarman VII, la démultiplication des usages de la titulature *kamraten jagat* regroupe l'ensemble des mondes sous cet appellatif, qui distingue, dans un effacement sans précédent des hiérarchies, les dieux brahmaniques et bouddhiques comme les images personnelles des membres de l'aristocratie royale et des grands dignitaires⁶⁰⁴. Les *kamraten jagat* envahissent alors les chapelles et les galeries de Banteay Kdei, de Ta Nei, de Ta Prohm, du Preah Khan d'Angkor, de Banteay Chhmar etc., jusqu'au Bayon, au centre de la capitale⁶⁰⁵, où le culte du Devarāja se voit complètement redéfini à travers la réunion des divinités tutélaires du royaume en une pentade installée au plus près du roi et dont l'évolution laissera place au culte des Pañcaksetr, dans l'enceinte du palais royal⁶⁰⁶.

⁶⁰² Cette analyse a été proposée par É. Bourdonneau dans le cadre du travail que nous menons ensemble et avec D. Goodall sur la stèle K. 1222 et le Phnom Dei/Bei d'Angkor depuis 2018.

⁶⁰³ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., p. 110.

⁶⁰⁴ CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes. XXXIX. [...] », art. cit., p. 98.

⁶⁰⁵ Ils apparaissent ainsi partout dans les cartouches qui nomment les divinités installées dans ces chapelles (e.g. K. 272, K. 531, K. 284, K. 274, K. 462, K. 907, K. 227, K. 293 etc.) : v. CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes. Appendice. Les inscriptions du Bâyon », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, pp. 104-140 ; *id.*, « Études cambodgiennes. XXXIX. [...] », art. cit., pp. 97-120 et GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 83-306.

⁶⁰⁶ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., p. 96.

3.1.3. L'articulation des pôles : kṣetrādhigama des dieux

Ces deux mouvements dévotionnels (l'un centrifuge, l'autre centripète), que l'on vient de résumer à grands traits, coexistent au XII^e siècle et s'articulent l'un avec l'autre. Dans le sillage de leur imbrication, surgit une manière bien spécifique de concevoir le territoire du royaume, qui apparaît ainsi fondamentalement discontinu et polarisé. Les mentions épigraphiques des déplacements des divinités qui, d'un pôle à l'autre, se rendent visite, offrent dès lors une voie d'entrée pour penser les pratiques qui accompagnent une telle représentation de l'espace.

Le phénomène de déplacement des dieux lors de processions organisées à l'extérieur des enceintes des temples n'est certes pas nouveau au XII^e siècle⁶⁰⁷, mais la démultiplication des *kamrateñ jagat* lui donne une ampleur considérable. Donnons-en quelques exemples. La stèle de Vat Phu enregistre l'exécution, en 1128/1129 (1050 *śaka*), d'une ordonnance de Sūryavarman II qui permet au vénérable en charge du culte d'ériger un *śivaliṅga*, une image de Durgā (Bhagavatī Mahiṣāsura-mardīnī) et une image de Viṣṇu⁶⁰⁸ dans le Bhadreśvarāśrama – fondé sous le règne de Jayavarman VI, en 1093/1094 (1015 *śaka*)⁶⁰⁹ – dont le texte précise qu'il est l'*āsana* de la K. K. A. « lorsqu'elle vient chaque année » (kh. *nā stac sapp samvatsara*)⁶¹⁰. Sous le règne de Jayavarman VII, la stèle du Preah Khan d'Angkor énonce que, chaque année, au mois de Phālguṇa, pas moins de cent vingt-deux dieux, avec leur entourage, doivent être amenés

⁶⁰⁷ L'épigraphie mentionne à plusieurs reprises des images mobiles des dieux (sk. *utsavamūrti*), en métal, dont la plus ancienne attestation semble remonter au règne de Yaśovarman (K. 853, st. XIV ; IX^e siècle *śaka* ; IC I, pp. 256-259). Au XI^e siècle, un piédroit du Prasat Ta Keo relate les donations du *vrah guru* Yogiśvarapaṇḍita à plusieurs divinités K. J. (dont Liṅgapura, Añve Danle, Cāmpesvara et Chpār Ransi) et enregistre la donation d'images mobiles à certains de ces dieux pour une cérémonie particulière désignée comme la « procession des cinq fêtes » (kh. *stac pañcotsava*) (K. 276, l. 5-6 [K. K. A. Añve Danle], l. 14 [K. J. Cāmpesvara], l. 19 [K. J. Vnaṃ Pūrva] ; X^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 153-155).

⁶⁰⁸ De façon contemporaine, la stèle de Ban That enregistre l'érection, par Bhūpendrapaṇḍita I^{er} (Subhadra-Murdhaśiva), d'une autre triade rassemblant un *liṅga*, une Gaurī Mahiṣāsura et une image de Sadānana (Skanda) (K. 364, face B, l. 44 ; XII^e siècle ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XIII. [...] », art. cit., pp. 1-28). C'est, en toute vraisemblance, ce même personnage – Bhūpendrapaṇḍita I^{er} – qui doit être le vénérable évoqué dans l'inscription K. 366 puisque lui et sa famille ont la charge du culte du K. J. Bhadreśvara à Vat Phu tout au long du siècle (v. K. 364, K. 692 et K. 1222).

⁶⁰⁹ K. 258, face A, l. 24-25 ; 1018 *śaka* [1096/1097] ; IC IV, pp. 175-205.

⁶¹⁰ K. 366, face A, l. 16-17 ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; IC V, pp. 288-295.

dans le temple⁶¹¹. Parmi ces dieux, le texte nomme d'abord le Buddha de l'Est (Prācyamunīndra), qui, selon toute vraisemblance, doit être le Buddha de Chpār Ransi/Preah Khan de Kompong Svay, à l'est d'Angkor. Viennent après lui : la déesse Śrī-Jayarājacūdāmaṇi (de Ta Prohm), les Jayabuddhamahānātha des vingt-cinq pays (dont un se trouve à Lavodaya [cf. *supra*, 1.2.2.]), le Buddha Vīraśakti (peut-être celui de Vat Nokor⁶¹²), le Buddha de Vimāya/Phimai, mais aussi Bhadreśvara (de Vat Phu), Pṛthuśaileśvara (de Phnom Rung⁶¹³) et Cāmpesvara. La stèle inédite du Phnom Dei/Bei (K. 1222) livre, quant à elle, un autre témoignage de ces déplacements divins⁶¹⁴. La face Sud de l'inscription rend compte du déroulé d'une cérémonie dédiée à la rencontre de plusieurs Bhadreśvara (st. XVII-XXVII). C'est le dignitaire responsable de la fondation du Phnom Dei/Bei qui, à la suite d'un ordre royal émanant de Tribhuvanādityavarman, organise cette cérémonie. Il s'agit de faire se réunir, au cours du mois de Phālguṇa, le « vrai » Bhadreśvara (celui de Vat Phu) et le Bhadreśvara du Phnom Dei/Bei (« siège » [āsaṇa] du précédent en amont d'Angkor). Les cortèges des deux dieux, dont la composition est donnée en détail, se rejoignent dans un sanctuaire désigné comme le « siège » (āsaṇa, à nouveau) de Bhadreśvara à Angkor, un temple localisé sur la rive orientale du Yaśodharataṭāka et qui pourrait être le Prasat Tor⁶¹⁵.

De ces exemples il ressort que les pèlerinages divins, annuels et célébrés en grande pompe, permettent d'entretenir et de renouveler les liens des dieux projetés dans la plaine avec la source de leur manifestation (le lieu saint périphérique). Or, les pèlerinages vers les lieux saints, la démultiplication des divinités K. J., leur installation jusque dans la capitale, les déplacements de ces divinités d'un sanctuaire à l'autre qui, ensemble,

⁶¹¹ K. 908, face D, st. CLVIII-CLX ; 1114 śaka [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

⁶¹² GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 167, n. 2.

⁶¹³ ESTÈVE, Julia, « L'inscription K. 237 [...] », art. cit., p. 174, n. 41.

⁶¹⁴ Ce paragraphe est issu de la réflexion que nous menons avec D. Goodall et É. Bourdonneau en vue d'une publication consacrée au temple dont cette inscription provient (le Phnom Dei/Bei d'Angkor).

⁶¹⁵ Pour une description de ce monument, v. TROUVÉ, Georges, « Le Prāsāt Tor. Description du monument et des vestiges avoisinants », *BEFEO*, t. 35, 1935, pp. 207-232 et BRUGUIER, Bruno, CHEVANCE, Jean-Baptiste et CUNIN, Olivier, *Les « marches » d'Angkor. Guide archéologique du Cambodge, Tome VI*, Phnom Penh, JSRC Printing House, 2020, pp. 423-435. C'est la mention de cette cérémonie et d'un āsaṇa de Bhadreśvara à l'est du Yaśodharataṭāka qui nous a, un temps, laissé penser que Banteay Samrae pouvait être une fondation śivaïte (cf. *supra*, Introduction générale).

engagent toute la société et participent à la construction du territoire, sont aussi contemporains d'un vaste mouvement de rénovation et de développement sans précédent du réseau routier angkorien et des fondations qui le bornent.

3.2. Entre capitale et lieux saints, cheminer au long des routes royales

Ce réseau routier, connu de longue date⁶¹⁶, est vraisemblablement antérieur au XII^e siècle⁶¹⁷. Il comprend cinq axes, ou cinq routes royales⁶¹⁸, qui rayonnent depuis la capitale vers des sites provinciaux qui appartiennent au cœur historique du royaume (**Annexes, II.1, II.8**). Ainsi, la route⁶¹⁹ du Nord-Est relie Angkor au temple de Vat Phu (à environ

⁶¹⁶ Des vestiges de ponts sont signalés dans la littérature dès la fin du XIX^e siècle (GARNIER, Francis, *Voyage d'exploration en Indo-Chine effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission présidée par M. Le Capitaine de Frégate Doudart de Lagrée*, Paris, Hachette, 1873, p. 183) et sont très tôt associés à un réseau de voies de communication (BRUGUIER, Bruno, « Les ponts en pierre du Cambodge ancien : aménagement ou contrôle du territoire ? », *BEFEO*, t. 87 [2], 2000, p. 529 citant HARMAND, Jules, « Les ponts de l'ancien Cambodge », *La Nature*, n° 8, 1880, pp. 225-226). Si É. Aymonier en fait brièvement mention (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. [...], op. cit.*, p. 108), c'est à É. Lunet de Lajonquière que l'on en doit le premier inventaire détaillé (LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire [...], op. cit.*, pp. XXI-XXX). Il dénombre cinq tracés : une « Voie du Sud ou Voie des Lacs », menant de la capitale au Tonle Sap, et reliant Angkor Vat et Vat Athvea, qu'il faut cependant distinguer des autres tracés (attendu qu'elle appartient tout entière à l'espace de la capitale). Sous sa plume encore, la « Voie du Sud-Est » file vers Kompong Thom ; la « Voie de l'Est » vers Chau Srei Vibol ; la « Voie du Nord-Ouest » vers Phimai et la « Voie de l'Ouest » vers Sdok Kak Thom. L'existence d'un sixième axe, orienté Nord et desservant Vat Phu est établi quelques années plus tard. Il est observé, de façon concomitante, que la « Voie de l'Est » se poursuit en fait jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay (GROSLIER, George, *Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les premiers siècles de notre ère*, Paris, Augustin Challamel, 1921, p. 95).

⁶¹⁷ PARMENTIER, Henri, *L'art architectural [...], op. cit.*, p. 120 ; GROSLIER, Bernard Philippe, « Pour une géographie [...] », art. cit., p. 248 ; HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, pp. 194-204. D'après ce dernier auteur, l'aménagement des routes a pu débuter au X^e siècle, se développer au XI^e puis être repris au XII^e siècle (*ibid.*, p. 204 et *id.*, « Historic Routes to Angkor: Development of the Khmer Road System [ninth to thirteenth centuries AD] in Mainland Southeast Asia », *Antiquity*, vol. 84, 2010, pp. 480-496).

⁶¹⁸ Si cette qualification, communément employée dans la littérature secondaire, fut popularisée par le roman d'André Malraux (*La voie royale*, Grasset, 1930), elle a au moins une occurrence épigraphique au XII^e siècle (K. 364, st. XXXII : cf. *infra*). L'espace interne de la capitale est lui-même parcouru de nombreuses voies de communication (IM Sokrithy, « Réseaux routiers [...] », *op. cit.*, pp. 15-21) avec, parmi elles, les canaux qui vont jusqu'à Roluos, ou la « Voie du Sud » vers Vat Athvea (sur cet axe en particulier, v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 277-280). Dans les régions périphériques il existe un réseau de routes secondaires qui maillent le territoire autour de certaines fondations religieuses (e.g. Banteay Chhmar, Phnom Chisor, Banteay Prei Nokor), sans bénéficier toutefois du même decorum que les cinq routes royales. Ces routes secondaires semblent alors davantage destinées à des déplacements locaux (HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, p. 129), par opposition aux routes qui joignent la capitale aux lieux saints périphériques.

⁶¹⁹ Au point de vue technique, ces routes se présentent plutôt comme des pistes : leur revêtement se

250 km de la capitale), la route de l'Est rejoint le Preah Khan de Kompong Svay (à environ 80 km)⁶²⁰, la route du Sud-Est, dédoublée, aboutit au Prasat Andet et à Sambor Prei Kuk (à environ 150 km), la route de l'Ouest file en direction de Sdok Kak Thom (à environ 130 km)⁶²¹ et, enfin, la route du Nord-Ouest relie Angkor à Phimai (à environ 240 km) et dessert notamment le sanctuaire de Phnom Rung.

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, tandis que des « temples d'étape » viennent jalonner la route de l'Est à intervalles réguliers⁶²², les cinq routes sont rénovées et dotées de ponts en latérite⁶²³. Des « maisons du Feu »⁶²⁴ sont édifiées, sous le règne de Jayavarman VII, le long de la route du Nord-Ouest et sur l'accotement nord de la route de l'Est, entre Beng Mealea et le Preah Khan de Kompong Svay (**Annexes, II.9**). L'implantation de ces monuments, dont le lien avec la route ne fait guère de doute⁶²⁵,

compose de sable limoneux et argileux naturellement présent sur place et tassé de manière à devenir praticable sans qu'il soit nécessaire de les couvrir d'un dallage (HENDRICKSON, Mitch, « La Voie Royale était-elle dallée ? Re-Appraising a Myth of the Angkorian Period Road System [Ninth to Fifteenth Centuries CE] », *Aséanie*, n° 26, 2010, pp. 95-98). Larges de 8 à 30 m et surélevées de 1 à 6 m par rapport au niveau du sol elles sont, en outre, doublées par un canal de sorte qu'elles fonctionnent comme des chaussées-digues permettant une circulation à la fois par voie terrestre et par voie fluviale (HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, pp. 130-131). Certaines voies parmi celles de la capitale comportent même une double piste avec un canal central (BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 107).

⁶²⁰ Ces deux axes, dont le tracé est commun de la capitale jusqu'à Beng Mealea, sont parfois dénombrés comme une seule et même route (BRUGUIER, Bruno, « Les ponts en pierre [...] », art. cit., pp. 532-533).

⁶²¹ Le tracé de la route disparaît peu après le Phnom Srok (HENDRICKSON, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, p. 178).

⁶²² Nous allons revenir en détail sur ce groupe de monuments, auquel Banteay Samrae appartient (cf. *infra*, Chapitre VI, 3.2).

⁶²³ Les ponts, ou du moins les balustrades à *nāga* qui les bordent, semblent relever du style du Bayon et pourraient avoir été édifiés sous le règne de Jayavarman VII (BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 107). Pour B. Bruguier, ces ponts en pierre seraient venus en remplacement de ponts en bois préexistants (BRUGUIER, Bruno, « Les ponts en pierre [...] », art. cit., pp. 540-542). En revanche, selon Cl. Jacques, les balustrades à *nāga* qui bordent les ponts de la route de l'Est doivent être considérées comme plus tardives et pourraient dater du XIII^e siècle (JACQUES, Claude et LAFOND, Philippe, *L'Empire khmer : cités et sanctuaires [V^e-XIII^e siècles]*, Paris, Fayard, 2004, p. 297). Il n'y a pourtant, selon nous, pas lieu de douter de leur attribution au style du Bayon.

⁶²⁴ Aussi désignées dans la littérature comme *dharmasālā* ou « gîtes d'étape » (cf. *infra*, Chapitre VI), ces édifices sont nommés *vahnigra* (litt. « maisons du Feu ») dans la stèle de Preah Khan (K. 908, st. XXV), qui en attribue la construction à Jayavarman VII (CÈDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXV. — Les gîtes d'étape à la fin du XII^e siècle », *BEFEO*, t. 40, 1940, pp. 347-349).

⁶²⁵ Ces monuments ont été, dès les premières études, pleinement associés aux aménagements routiers : « [...] les monuments du type de Teap Chei [*i.e.* les « maisons du Feu »] ne se trouvant qu'en bordure des grandes voies de communication, et leur orientation étant commandée par la direction de celles-ci, ils en sont partie intégrante » (LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire [...]*, *op. cit.*, p. XXX). V. aussi BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker [...]*, *op. cit.*, pp. 27-45 (« Les temples d'étape », « Les 'chapelles de gîtes d'étape' », « Les ponts »).

manifeste l'intérêt renouvelé de la royauté pour ce réseau routier, mais, surtout – c'est en tout cas la lecture que l'on proposera ici –, pour les sites qu'il dessert, en particulier les temples de Phimai et du Preah Khan de Kompong Svay.

3.2.1. Les routes comme structures « utilitaires »

Considérant les conquêtes et l'agrandissement du royaume au XII^e siècle, une part de l'historiographie a proposé de comprendre ces aménagements dans un cadre militaire : les routes auraient permis à Jayavarman VII de « [...] lancer au besoin ses troupes en tout point du pays »⁶²⁶. En réponse à l'attaque (ou aux attaques) de la capitale par les armées cāmes (ca. 1177)⁶²⁷, les réaménagements des routes et la construction du Preah Khan de Kompong Svay auraient ainsi soutenu la conquête du Campā et s'inscriraient dans une « politique systématique de conquête (ou de défense) »⁶²⁸. Les zones d'implantation des ponts et des fondations dites « d'étape » (« temples d'étape » et « maisons du Feu/gîtes d'étape ») constitueraient alors autant de « [...] villes de garnison situées à la périphérie d'Angkor »⁶²⁹ et les ponts seraient en particulier à comprendre dans le sens d'une « stratégie de contrôle militaire du territoire »⁶³⁰. Il a d'ailleurs été suggéré que le tracé des routes se soit poursuivi jusqu'aux espaces conquis sous le règne de Jayavarman VII⁶³¹. Mais, quoique la stèle de Preah Khan mentionne effectivement des

⁶²⁶ PARMENTIER, Henri, *L'art architectural [...]*, op. cit., p. 120.

⁶²⁷ Sur cet épisode cf. *supra*, Chapitre I, 4.2.

⁶²⁸ GROSLIER, Bernard Philippe, « Pour une géographie [...] », art. cit., p. 348.

⁶²⁹ BRUGUIER, Bruno, « Les ponts [...] », art. cit., p. 542. La même idée commande les réflexions récentes de V. L. Pérez Garcia, qui, tenant le fait religieux à bonne distance, s'efforce de démontrer le potentiel défensif de l'enceinte extérieure du sanctuaire de Phimai (PÉREZ GARCIA, Víctor Lluís, « Analysis of the Khmer Walled Defensive System of Vimayapura [Phimai City, Thailand]: Symbolism or Military Effectiveness? », *Manusya*, vol. 23, 2020, pp. 253-285).

⁶³⁰ BRUGUIER, Bruno, « Les ponts [...] », art. cit., p. 542.

⁶³¹ Il a ainsi été supposé que la route de l'Ouest ait pu rejoindre Lopburi, que la route de l'Est ait permis de rallier Thala Borivat puis Vijaya et que la route du Sud-Est se soit prolongée après le Prasat Andet vers Ba Phnom et le delta du Mekong (LE BONHEUR, Albert, *Angkor. Temples en péril*, Paris, Herscher, 1989, fig. 2). Dans une vision idéalisée (et erronée [cf. les critiques formulées par HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », op. cit., pp. 127-128]) des routes du royaume, Y. Ishizawa, qui omet celle de Vat Phu, propose de les poursuivre à l'ouest jusqu'à Muang Sing et Sukhothai et, à l'est, jusqu'à Oc Eo puis, le long du littoral cām, jusqu'à Hué via Phan Rang, Nha Trang, Vijaya et Trà Kiệu (ISHIZAWA, Yoshiaki et TAMURA, Hitoshi, *Along the royal roads to Angkor*, New York, Tokyo, Weatherhill, 1999,

routes de plus longue distance (notamment jusqu'à « la capitale de Campā »)⁶³², leur existence archéologique n'a jamais été établie⁶³³. Si les armées ont pu, au départ d'Angkor, emprunter les cinq routes royales, ce fut donc, *a priori*, seulement sur une distance limitée.

À côté de cette compréhension militaire, les routes ont aussi été analysées comme une infrastructure permettant de soutenir les échanges commerciaux et, ce faisant, de doter le royaume d'une économie florissante⁶³⁴. M. Vickery suggère en ce sens que l'établissement de ce réseau routier a pu être commandé par la nécessité de collecter et transporter par les routes les produits forestiers exportés vers la Chine *via* les ports du Campā⁶³⁵. Dès lors, les ponts s'intégreraient « [...] à des zones qui regroupaient les activités économiques liées à la chaussée et à la rivière, comme le transbordement des marchandises »⁶³⁶. Dans le même ordre d'idée, D. J. Welch souligne le rôle qu'a pu revêtir, dès le XI^e siècle, le temple de Phimai (et, avec lui, d'autres fondations religieuses « provinciales ») dans le contrôle de la production des matières premières et leur redistribution vers la capitale⁶³⁷. L'augmentation de l'exploitation des mines de fer du Phnom Daek et l'activité des fonderies du Preah Khan de Kompong Svay ont, à leur tour, conduit à considérer la route de l'Est comme particulièrement significative de ces phénomènes économiques et ont amené une part de l'historiographie à minimiser le rôle de cet axe sur le plan religieux⁶³⁸. Les travaux de M. Hendrickson démontrent d'ailleurs

passim).

⁶³² K. 908, st. CXXII-CXXV ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; Cœdès, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

⁶³³ HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, pp. 122-123.

⁶³⁴ IM Sokrithy, « Réseaux routiers [...] », *op. cit.*, p. 9. Les travaux de Philippe Braunstein, spécialiste d'histoire économique et technique du Moyen-Âge occidental et directeur du master de Im Sokrithy, ont certainement favorisé cette lecture.

⁶³⁵ VICKERY, Michael T., « Cambodia and its Neighbors [...] », art. cit., p. 8.

⁶³⁶ BRUGUIER, Bruno, « Les ponts [...] », art. cit., pp. 534-536 et *id.*, « Marches, pôles et réseaux dans le Cambodge ancien, document de synthèse », thèse d'habilitation à diriger des recherches, Paris, université Sorbonne-Nouvelle, 2008, p. 72.

⁶³⁷ WELCH, David J., « Late Prehistoric and Early Historic Exchange Patterns in the Phimai Region, Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 20, n° 1, 1989, pp. 11-26. L'auteur conclut que les temples « [...] collected goods through endowments and gifts and redistributed these goods as the elite saw necessary. The religious sanction that the temples gave to the political elite eased the task of monitoring and regulating production and exchange relationships in the Khmer state » (*ibid.*, p. 26).

⁶³⁸ Ainsi de Cl. Jacques qui souligne que « l'on a beaucoup glosé sur cet axe, en faisant notamment remarquer que depuis Angkor il se dirigeait presque exactement vers l'Est, et l'on a cherché à en tirer des

que les temples qui constituent les terminus des routes royales se trouvent – notamment Phimai, Vat Phu et le Preah Khan de Kompong Svay – dans des régions riches en matières premières (sel, fer, cuivre, or etc. : **Annexes, II.7**)⁶³⁹. Tout en admettant que le réseau routier ait pu servir des objectifs religieux ou militaires, M. Hendrickson suggère que ces derniers ne soient finalement que secondaires⁶⁴⁰. Il propose par conséquent de comprendre l'aménagement des routes d'abord sous l'angle d'un système permettant à la capitale de garantir son accès à ces ressources spécifiques et d'en contrôler la production et le transport⁶⁴¹. Les fondations religieuses qui, à intervalles réguliers, jalonnent les routes, auraient alors simplement permis de garantir aux transports de marchandises la protection des dieux⁶⁴².

3.2.2. *Les routes, vecteurs des mouvements dévotionnels*

Si des matières premières ont en effet pu être transportées *via* ces axes – s'agissant du fer on ne peut guère en douter –, nous observons que les routes royales ne desservent pas directement les sites d'extraction (parfois à plusieurs dizaines de kilomètres) mais d'abord et surtout les temples édifiés aux extrémités de chacune des routes. Or, il s'agit chaque fois de sanctuaires à l'importance toute particulière pour la royauté. Sambor Prei Kuk est l'ancienne capitale Īsanapura, le Preah Khan de Kompong Svay et Vat Phu comptent parmi les quatre grands lieux saints du Cambodge ancien, Phimai est un lieu saint bouddhique (abritant le K. J. Vimāya), Sdok Kak Thom – si tant est que la route se

conclusions symboliques. Maintenant que nous savons que le site du Preah Khan est industriel [*sic*], ne convient-il pas de laisser les symboles à l'écart pour se tourner vers un point de vue plus économique et réaliste ? » (JACQUES, Claude et LAFOND, Philippe, *L'Empire khmer* [...], *op. cit.*, p. 285).

⁶³⁹ HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, pp. 244-248.

⁶⁴⁰ « [...] the system was more than just military routes and pilgrimages trails » (HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, p. 253).

⁶⁴¹ HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, pp. 251-252 ; *id.*, « People around the Houses with Fire: Archaeological investigation of settlement around Jayavarman VII 'resthouse' temples », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 9, 2008, p. 74 ; *id.*, « A transport geographic perspective on travel and communication in Angkorian Southeast Asia (ninth to fifteenth centuries AD) », *World Archaeology*, vol. 43, n° 3, 2011, pp. 444-457.

⁶⁴² HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, p. 253 mentionnant une hypothèse de Cl. Jacques (sans référence).

poursuive réellement jusque-là – est étroitement associé à la fondation du culte du Devarāja⁶⁴³. Et la présence de matières premières à proximité de ces lieux a certainement contribué à faire la renommée des divinités *svayambhu* qui s’y sont, pour les Khmers, manifestées.

En outre, les réaménagements du XII^e siècle se concentrent surtout sur deux des cinq routes, qui font ainsi l’objet d’un traitement différencié. Il faut y insister : les « temples d’étape » sont uniquement édifiés sur la route de l’Est et, parmi les cinq tracés identifiés, seules les routes du Nord-Ouest et de l’Est sont jalonnées de « maisons du Feu ». Les temples desservis par ces deux routes, Phimai et le Preah Khan de Kompong Svay, ont en commun d’être des fondations bouddhiques dédiés à des divinités K. J. et qui font chacune l’objet d’importantes donations au XII^e siècle⁶⁴⁴. Si le Preah Khan de Kompong Svay joue à n’en pas douter d’une association étroite avec le minerai de fer, c’est, à nos yeux, d’abord en raison de la valeur symbolique conférée à ce matériau (cf. *supra*, 2.2.2.). L’approche économique, quoiqu’elle comporte une part effective de réalité, ne saurait par conséquent constituer l’explication première du rôle que revêt le réseau routier au XII^e siècle. Puisque les routes desservent d’abord des sanctuaires de lieu saint (dont la marginalité spatiale ne peut être envisagée sans souligner l’importance centrale qu’ils revêtent dans l’organisation religieuse du royaume), l’analyse doit selon nous tenir compte de la recrudescence contemporaine de la pratique des pèlerinages. Ce d’autant plus que la manière dont l’épigraphie désigne ces routes y fait précisément référence.

D’abord, nous rencontrons dans les textes plusieurs mentions de *vrah phlū* (litt. « le chemin sacré »). Si le terme *phlū* figure assez fréquemment dans le corpus, la mention spécifique de *vrah phlū* semble systématiquement associée au tracé des grandes routes royales⁶⁴⁵. Certains de ces *vrah phlū* peuvent en outre être identifiés. La route du Nord-

⁶⁴³ BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., pp. 115-166.

⁶⁴⁴ L’importance vraisemblable des pèlerinages vers Phimai comme motif de la construction des « maisons du Feu » sur cette route a déjà été soulevée par FINOT, Louis, « Dharmacâlās au Cambodge », *BEFEO*, t. 25, 1925, p. 421.

⁶⁴⁵ LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, « Angkor’s Roads: An Archaeo-Lexical Approach », [in] TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and States: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, vol. 2, Singapour, NUS Press,

Ouest (vers Phimai) paraît ainsi désignée, à la fin du X^e siècle, dans l'inscription K. 257 du Prasat Char⁶⁴⁶. De façon plus évidente, c'est sous ce nom que la route du Nord-Est (vers Vat Phu) est mentionnée, au XI^e siècle, dans l'inscription K. 353 du Prasat Kantop⁶⁴⁷. Mais, il existe d'autres terminologies en usage.

Au XI^e siècle encore, un piédroit du Prasat Ta Kom Thom désigne ce qui pourrait être la route du Nord-Ouest (qui passe à 1 km au nord du temple) comme *uttara rathyā*, c'est-à-dire dit la route « carrossable » qui borne le site au nord⁶⁴⁸. Précisons, à toutes fins utiles, que si le français « charriot » ou l'anglais « cart », « chariot », « oxcart », utilisés en traduction dans la littérature, convoquent l'idée d'un convoi de marchandises ou de personnes, le sanskrit *ratha* désigne surtout le char de la victoire (il est le char de combat à deux roues des héros de la mythologie), le véhicule des dieux et le char de procession. Lorsque le *ratha* convoque l'idée du mouvement, du déplacement, c'est de celui, régénérateur, du rite, du sacrifice (singulièrement, du sacrifice royal) et du pèlerinage dont il semble être question⁶⁴⁹. En regard, la route « carrossable » (sk. *rathyā*) nous apparaît d'abord comme celle sur laquelle peuvent circuler des *ratha* rituels. Cette circulation pourrait alors s'apparenter aux processions indiennes *rathayātrā* qui « [...] refers to the journey of the chariot that leads the gods from one resident temple to another »⁶⁵⁰.

2012, pp. 193, 196 et 206. La stèle de Samrong (K. 258, face A, l. 45 ; 1018 *śaka* [1096/1097] ; IC IV, pp. 175-205.), semble mentionner la rivière Siem Reap comme un *vraḥ phlu* (LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, p. 200). Étant donné l'importance que cette rivière revêt dans le paysage angkorien (BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », art. cit., p. 148) le trait n'a dès lors rien d'étonnant et participe au contraire à souligner la fonction religieuse et symbolique des routes désignées comme telles.

⁶⁴⁶ K. 257, piédroit Nord, l. 25-26 ; 916 *śaka* [994] ; IC IV, pp. 140-150. *Contra* LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, p. 202 : les auteurs considèrent que la route royale, située à 4 km au nord du Prasat Char en est trop éloignée pour que ce soit d'elle dont il soit fait mention dans le texte de l'inscription.

⁶⁴⁷ K. 353, piédroit Sud, l. 32 ; après 968 *śaka* [1046] ; IC V, pp. 133-142. V. LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, p. 204.

⁶⁴⁸ K. 248, l. 7 ; 982 *śaka* [1060] ; IC III, pp. 95-96. V. LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, *ibid.*, p. 204.

⁶⁴⁹ MUCCIARELLI, Elena, « The Steadiness of Non-steady Place: Re-adaptations of the Imagery of the Chariot », [in] FRESCHI, Elisa et MAAS, Philippe A. (éd.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 169-193.

⁶⁵⁰ BIGNAMI, Cristina, « Chariot Festivals: The Reuse of the Chariot as Space in Movement », [in] FRESCHI, Elisa et MAAS, Philippe A. (éd.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, p. 195. Les objets en bronze attestés pour la période comprennent d'ailleurs plusieurs pièces spécifiquement destinées à orner des charrettes, litières, palanquins etc., dont certaines sont clairement processionnelles (V. ESTÈVE, Julia et VINCENT, Brice, « L'about inscrit du musée

Sous le règne de Sūryavarman II, la stèle K. 364 rapporte que c'est en suivant le « chemin royal » (sk. *rājamārga*) que le roi d'Angkor envoie une procession jusqu'à Kuśasthalī (Ban That, au sud de Vat Phu) – autrement dit, le long de la route du Nord-Est – pour demander au vénérable d'être le hotar de son fils⁶⁵¹.

Les routes royales sont aussi désignées comme *adhvan*. Le terme figure d'abord dans une inscription du XI^e siècle, la stèle du Phnom Sres (non loin du tracé de la route de l'Ouest, à proximité du Preah Netr Preah), dont le texte rappelle que Sūryavarman I^{er} a fait creuser des réservoirs (sk. *nīrāsaya*) le long des « chemins » (sk. *adhvan*)⁶⁵². Sous le règne de Sūryavarman II, la stèle de Trapeang Don On, au nord-ouest d'Angkor, rapporte que le chef des bouviers royaux a quant à lui fait construire des ponts (sk. *setu* ; kh. *svān*) le long d'un « chemin » (sk. *adhvan* ; kh. *adhvā*) qui doit se trouver à proximité du temple, en même temps qu'il fait des donations aux grands lieux saints du royaume⁶⁵³. Le fait nous semble d'importance. C'est, selon toute vraisemblance, grâce aux libéralités royales que ce haut dignitaire reçoit à l'occasion du sacre qu'il engage ces constructions méritoires. La concomitance des donations aux grands lieux saints du royaume et de la construction des ponts, comme leur enregistrement épigraphique doit à nos yeux renvoyer au second plan les interprétations seulement matérialistes de ces structures. Ceci ne signifie évidemment pas qu'il n'en a jamais été fait un usage matériel, mais que l'économique ou le militaire sont ici déterminés par la vie culturelle et religieuse, en tant qu'elle englobe tous les aspects de la vie sociale. Sous le règne de Tribhuvanādityavarman, c'est encore par l'emploi du terme *adhvan* qu'est mentionnée une route qui doit être la route de l'Est, dans une strophe évoquant la construction des

national du Cambodge [K. 943] : nouveaux éléments sur le bouddhisme tantrique à l'époque angkorienne », *AA*, t. 65, 2010, pp. 133-158 et VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, pp. 128-129).

⁶⁵¹ K. 364, st. XXXII ; XII^e siècle ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XIII. [...] », art. cit., pp. 1-28.

⁶⁵² K. 1002, st. XXXV ; 944 *śaka* [1022] ; JACQUES, Claude, « Étude d'épigraphie cambodgienne, I. — La stèle du Phnom Srès (K. 1002) », *BEFEO*, t. 54, 1968, p. 617. La mention de ces réservoirs creusés le long des routes semble correspondre aux nombreux bassins identifiés par l'archéologie à proximité immédiate de leur tracé (HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, p. 147).

⁶⁵³ K. 254, face A, st. XV et face B, l. 16 ; 1051 *śaka* [1129/1130] ; *IC* III, pp. 180-192.

« temples d'étape », on va y revenir⁶⁵⁴. À la fin du siècle, la stèle de Preah Khan rapporte que les « maisons du Feu » sont à leur tour édifiées le long des *adhvan* du royaume⁶⁵⁵.

Il faut alors ajouter que, de façon significative, l'usage du terme *adhvan* se poursuit à l'époque moyenne sous la forme khmère *adhvā*. S. Pou démontre qu'il ne désigne pas seulement le chemin (ou la route) mais convoque l'idée d'un long chemin, d'un voyage : en un mot, d'un pèlerinage⁶⁵⁶. Il est aussi le « chemin pénible de la forêt » et cheminer sur un *adhvan* – dans un contexte bouddhique – s'apparente alors à une démarche de progression spirituelle⁶⁵⁷.

Que les routes du royaume soient donc désignées comme *vraḥ phlū*, *rathyā*, *rājamārga* ou *adhvan*, il ressort de ces exemples qu'elles sont fondamentalement associées aux pratiques rituelles de la royauté. Le trait semble d'autant plus vrai s'agissant des routes du Nord-Ouest et de l'Est : toutes deux sont en effet spécifiquement désignées comme des *adhvan* dans les deux inscriptions qui enregistrent la construction des fondations répétitives (« temples d'étape » et « maison du Feu ») qui les jalonnent (K. 1297 et K. 908). Si la fonction de ces deux types de fondations religieuses doit encore être précisée, insistons sur le fait que les routes sur lesquelles elles se trouvent mènent de la capitale vers le K. J. Vimāya (Phimai) et le K. J. Chpār Ransi (Preah Khan de Kompong Svay), soit deux Buddha suprêmes⁶⁵⁸ dont on sait, grâce à la stèle du Preah Khan d'Angkor (K. 908, st. CLVIII-CLX), qu'ils étaient annuellement amenés dans la capitale (cf. *supra*, 3.1.3.). Ces processions annuelles devaient donc logiquement emprunter les routes royales du Nord-Ouest et de l'Est, dans un sens puis dans l'autre. Autrement dit, les routes apparaissent comme le vecteur des mouvements dévotionnels, à la fois centrifuges et centripètes, qui structurent le calendrier rituel et participent ainsi à construire le territoire du royaume (entendu comme un produit du pouvoir).

⁶⁵⁴ K. 1297, st. XXXII (cf. *infra*, Chapitre VI).

⁶⁵⁵ K. 908, st. CXXII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

⁶⁵⁶ POU Saveros, *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*, Paris, EFEO, 1989, p. 91.

⁶⁵⁷ POU Saveros, « Inscriptions khmères K. 144 et K. 177 », *BEFEO*, t. 70, 1981, p. 109. Le trait apparaît en particulier déterminant pour l'interprétation de la fonction du sanctuaire de Vat Athvea (v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 278-280).

⁶⁵⁸ Nous allons y revenir dans les chapitres qui suivent.

En dotant les routes de ponts de pierre⁶⁵⁹, de « temples d'étape » et de « maisons du Feu » (tout comme en édifiant des hôpitaux jusqu'aux confins du territoire, ainsi à Say Fong), la royauté – en même temps qu'elle obtient des mérites – se démultiplie et se rend visible partout. La rénovation du réseau routier nous semble alors partie prenante de la reformulation, engagée par les souverains de la dynastie dite « de Mahādhara », des rapports de la royauté avec le territoire et avec le divin.

Insister sur le caractère rituel du réseau routier ne saurait cependant suffire à l'analyse. Il faut encore, pour comprendre de quoi il retourne, envisager la pluralité des dynamiques qui le parcourent. Sous le règne de Jayavarman VII, le réseau des fondations répétitives édifiées le long des *adhvan* du royaume apparaît commandé par deux sanctuaires bien spécifiques. Les hôpitaux sont ainsi rattachés au temple de Ta Prohm/Rājavihāra, nous l'évoquions en introduction de ce chapitre, et les « maisons du Feu » semblent quant à elle liées à celui de Preah Khan⁶⁶⁰. Jalon entre la capitale et la périphérie du royaume, ce double jeu de fondations apparaît aussi comme autant de projections des deux grands « temples-monastères » royaux sur le territoire. Le phénomène doit interroger en regard la fondation des « temples d'étape » et de Banteay Samrae, nous allons y revenir⁶⁶¹.

3.2.3. Une refondation de la capitale

Tandis que la périphérie du royaume est ainsi réinvestie « au plus loin », les souverains de la dynastie impriment, à partir du milieu du siècle, leur marque dans la capitale elle-même. Sūryavarman II engage, dans la partie sud de la ville, la construction du temple-montagne d'Angkor Vat – dans les galeries duquel se pressent autour du roi les dignitaires en charge des grandes provinces du royaume. Tribhuvanādityavarman fait

⁶⁵⁹ Le decorum des balustrades à *nāga* qui bordent les ponts semble, par ailleurs, bien futile à des armées en partance pour la guerre, au demeurant capables de traverser les cours d'eau sans pont de pierre.

⁶⁶⁰ STERN, Philippe, « Diversité et rythme des fondations royales khmères », *BEFEO*, t. 44 (2), 1951, p. 667.

⁶⁶¹ Cf. *infra*, Chapitre VI.

édifier, dans la ville royale, une « maison en pierre pour le feu bouddhique »⁶⁶² (sk. *vauddha-vahni-śīla-grha* ; K. 1297, face A, st. XXX) dont les officiants viennent d'ermitages de différentes obédiences (sk. *sarva-devāśrama-hautra*), que l'on suppose appartenir, là encore, à différentes provinces du royaume.

Si Jayavarman VII entreprend de rebâtir le palais royal⁶⁶³ et les terrasses qui le bordent⁶⁶⁴, il engage, surtout, une réorganisation complète de la capitale⁶⁶⁵. Il en transforme radicalement la structure en la dotant d'une enceinte carrée, bordée de douves, au centre de laquelle il fait ériger le temple-montagne du Bayon : ainsi surgit Angkor Thom. Ces travaux s'inscrivent au premier chef dans la droite ligne des reconfigurations successives de la ville⁶⁶⁶ et participent, d'une certaine manière, d'une longue histoire urbaine sud-est asiatique caractérisée par une certaine forme d'instabilité et de recomposition des sites urbains⁶⁶⁷. Mais, à côté de ce *continuum*, il faut prendre toute la mesure de l'évènement qui a lieu et souligner ce que cette refondation – car c'est bien de cela dont il s'agit – a de singulier. « Au moment même où le temple-montagne devient véritablement le centre géométrique de la ville, son sens et son 'intention' changent de manière essentielle »⁶⁶⁸ : pour la première fois, le temple-montagne est une fondation bouddhique et son enceinte se confond avec les remparts de la capitale. De plus, en même temps que les provinces du royaume bénéficient d'une représentation à l'intérieur même des chapelles du Bayon⁶⁶⁹, temple et ville royale se projettent sur la périphérie du

⁶⁶² Ainsi que l'a proposé B. Vincent dans le cadre du travail collectif que nous menons sur la stèle K. 1297, cette « maison du feu bouddhique » pourrait être le bâtiment qui se trouve dans la partie sud-est de l'enceinte du palais royal (v. le commentaire de B. Vincent dans la publication à venir de la stèle K. 1297 et la légende de la troisième photographie publiée dans ROCHE, Louise, « Cambodian Epigraphy Workshop: the stele K. 1297 », blogpost, 6 mai 2020 [en ligne : <https://dharma.hypotheses.org/2864>]).

⁶⁶³ GROSLIER, Bernard Philippe, « Fouilles du palais royal [...] », art. cit., pp. 195-196.

⁶⁶⁴ MARCHAL, Henri, « Notes sur les Terrasses des Éléphants, du Roi Lépreux et le Palais royal d'Ankor Thom », *BEFEO*, t. 37, 1937, pp. 347-360 et *id.*, « Modifications successives de la partie nord de la terrasse des éléphants d'Angkor Thom », *BEFEO*, t. 47 (2), 1955, pp. 617-620.

⁶⁶⁵ BOISSELIER, Jean, « Les anciennes capitales [...] », art. cit., p. 11 ; GAUCHER, Jacques, « Angkor Thom, une utopie réalisée ? Structuration de l'espace et modèle indien d'urbanisme dans le Cambodge ancien », *AA*, t. 59, 2004, pp. 58-86.

⁶⁶⁶ BOISSELIER, Jean, « Les anciennes capitales [...] », art. cit., pp. 8-12.

⁶⁶⁷ LOMBARD, Denys, « Pour une histoire des villes du Sud-Est asiatique », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 25 (4), 1970, pp. 842-856.

⁶⁶⁸ BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 298-301.

⁶⁶⁹ MUS, Paul, « Le symbolisme à Ankor-Tom [...] », art. cit., pp. 64-65.

royaume. Cette projection est alors tout autant symbolique, induite par les directions cardinales vers lesquelles sont tournées les tours à visages⁶⁷⁰, que matérielle, *via* les routes royales et les monuments qui les jalonnent.

L'historiographie a de longue date contesté la lecture d'un Jayavarman VII mégalomane proposée en son temps par G. Cœdès⁶⁷¹ et, si les raisons invoquées ne sont pas toujours identiques⁶⁷², nous en retenons cette caractéristique fondamentale : Jayavarman VII, qui se présente en souverain refondateur de la royauté angkoriennne, revêt les atours d'un *cakravartin* bouddhiste⁶⁷³. À travers la diffusion de ses « statues-portraits » c'est, d'ailleurs, l'image d'un roi dévot que l'on propulse depuis la capitale sur le territoire et, singulièrement, aux extrémités des routes du Nord-Ouest et de l'Est, dans les sanctuaires bouddhiques de Phimai et du Preah Khan de Kompong Svay⁶⁷⁴. Au centre de la capitale refondée, dans les galeries du Bayon, se joue un phénomène inverse. Du sacrifice en prélude à la guerre (galerie Est, aile sud), dédoublé en des espaces distincts à l'extérieur de la ville et à l'intérieur du palais royal, à l'écrasement des armées du Campā, par-delà le lac et les montagnes (en plusieurs épisodes) ; de la retraite en forêt

⁶⁷⁰ MUS, Paul, *ibid.*, pp. 57-68.

⁶⁷¹ CŒDÈS, George, « Études cambodgiennes : XIX. [...] », art. cit., p. 103 et *id.*, *Un grand roi du Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 38.

⁶⁷² B. Ph. Groslier, sans se départir du terme, insiste sur l'accès aux ressources comme moteur de l'agrandissement du royaume (GROSLIER, Bernard Philippe, « Agriculture et religion dans l'Empire angkorien », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, p. 113) ; Ch. Hawixbrock met en avant le caractère à la fois profondément bouddhique et éminemment politique de son action (HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., pp. 63-85) ; H. Multzer propose un abandon de l'idée de mégalomanie pour une lecture « religieuse et symbolique » (MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, « Les fondations de Jayavarman VII [...], *op. cit.*, *passim*).

⁶⁷³ Cf. *supra*, Chapitre I, 4.2.

⁶⁷⁴ Cinq images de ce type ont été identifiées. L'une pourrait provenir du Preah Khan, une autre proviendrait de Ta Prohm. Deux ont été retrouvées au Preah Khan de Kompong Svay et à Phimai, et une cinquième – avec plus de réserves – proviendrait de Vat Nokor (v. POTTIER, Christophe, « À propos de la statue portrait du roi Jayavarman VII au temple de Préah Khan de Kompong Svay », *AA*, t. 55, 2000, pp. 171-172 et *id.*, « Le Roi dans le temple : le cas de Jayavarman VII, de Phimai à Angkor », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 33, 2015, pp. 419-461). Une sixième doit être ajoutée à la liste : celle, acéphale, retrouvée à Chau Say Tevoda lors de la récente restauration du temple par la Chinese Team for Safeguarding Angkor et qui se trouve toujours *in situ* – du moins s'y trouvait encore lors de notre dernier passage, en 2020 –, à l'extérieur du monument (au pied de l'arbre qui jouxte le temple au nord) ; cette image est notamment mentionnée dans PREAP Chanmara et CHEA Socheat, « [braḥ param rūp braḥ pād Jayavarman dī 7] 'Les augustes images du roi Jayavarman VII' », *Khmer Renaissance*, n° 11, 2017, fig. 19-20).

du roi, que l'on voit sortir de la ville d'où émergent les tours d'Angkor Vat⁶⁷⁵ (galerie Ouest, aile nord), à la célébration d'un *indrābhiṣeka*⁶⁷⁶ (galerie Nord, aile ouest) : c'est le territoire du royaume tout entier (et sa population) qui est embrassé par la geste héroïque du souverain, déployée tout au long de la galerie extérieure du temple-montagne.

À la projection du roi, de la capitale vers les grands lieux saints et jusqu'aux confins du territoire – au travers d'une ubiquité profondément bouddhiste –, répond la résorption des provinces et des prises de guerre au cœur de la capitale, dont Jayavarman VII acte une refondation. Or, il y a là une intrication complexe : en même temps qu'elle fait se dérouler le récit de ses victoires ici-bas – sur un ennemi voisin bien identifié et au travers de scènes de batailles dont le réalisme frappe les observateurs⁶⁷⁷ – la royauté produit un discours qui impute au roi, en écho avec les textes des inscriptions, une restauration de l'ordre ayant valeur de réordonnement cosmique des mondes. En luttant contre ses ennemis, réels et allégoriques, Jayavarman VII met fin à un chaos par essence adharmique⁶⁷⁸ et apparaît plus que jamais comme ce restaurateur ou refondateur de la souveraineté angkoriennne⁶⁷⁹. Par l'inédite mise en récit, dans les galeries de son temple-montagne, de ses triomphes militaires sur le territoire vécu, ce sont alors les mondes, autant que le territoire, que ce roi – bouddhiste – semble réordonner depuis le centre de sa capitale.

⁶⁷⁵ BOURDONNEAU, Éric, CUNIN, Olivier et PHURKSASEMSUK Prakaido, « Images d'Angkor dans les galeries du Bayon et de Banteay Chhmar », Comité international pour la sauvegarde et le développement du site historique d'Angkor, Siem Reap, mardi 4 décembre 2018.

⁶⁷⁶ Autrement dit d'une seconde consécration royale, qui, dans un contexte bouddhique, s'apparente à une régénération du premier sacre (BOURDONNEAU, Éric, séminaire EHESS-Inalco, vendredi 5 avril 2019).

⁶⁷⁷ Le réalisme des scènes sculptées a notamment permis l'étude approfondie de l'armement (v. MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises III. — Les balistes du Bayon », *BEFEO*, t. 29, 1929, pp. 331-341 ; JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *L'armement* [...], *op. cit.*).

⁶⁷⁸ Dans la st. XIV des stèles des hôpitaux – ainsi de celle de Say Fong citée en introduction de ce chapitre (K. 368) – les victoires militaires (du roi) et les remèdes de la médecine (offerts par le roi à tous ses sujets) sont donnés comme deux faces, équivalentes, d'un processus de remembrement de Dharma (THOMPSON, Ashley, « The Suffering of Kings [...] », art. cit., pp. 97-98).

⁶⁷⁹ Cf. *supra*, Chapitre I., 4.2.

Conclusion

Au cours du XII^e siècle, l'extension sans précédent du royaume s'accompagne d'une intégration nouvelle des territoires gouvernés par Angkor. Si cet agrandissement peut donner l'impression d'une « [...] dilution progressive de l'espace, considéré comme plus dense en son centre (occupé par le roi) et comme plus diffus à la périphérie [...] »⁶⁸⁰, le territoire prend surtout une importance nouvelle car, pour la première fois de l'histoire, les rois s'en réclament. Et, parce que le territoire existe soudain, on en hiérarchise les structures. La nouvelle territorialité à l'œuvre au XII^e siècle nous semble ainsi procéder de va-et-vient constants entre extranéité et autochtonie, entre capitale et périphérie, entre le monde des hommes et celui des dieux. Ce sont ces rythmes, orchestrés par la royauté, qui, en structurant l'espace, construisent le territoire. Le roi, qui montre et investit les périphéries depuis la capitale en s'appuyant sur un réseau aristocratique territorialisé, apparaît alors comme le garant par excellence de la cohésion de ce territoire agrandi.

Le temps des rites – celui, notamment, des pèlerinages – rythme tout au long du siècle la mise en place de ce va-et-vient entre la ville royale et les différentes provinces, entre le roi d'Angkor et ses doubles, entre les fondations de la capitale et les lieux saints périphériques. Par ce mouvement qui polarise le royaume (et dont on devine les accents tantriques⁶⁸¹), la royauté prend possession du territoire, et, à intervalles temporels réguliers, le réordonne. Si donc la royauté s'affiche en conquérante ici-bas d'un espace qu'elle marque de son omniprésence alors qu'elle s'affirme, en même temps, comme absolue souveraine d'un royaume dont elle rejoue de manière inédite la fondation c'est, selon nous, parce que ce dualisme permet précisément aux rois d'investir leur vaste territoire, et de le gouverner.

Reprenant la formule de M. Hendrickson, disons alors que si les routes forment les « artères de l'empire »⁶⁸², c'est parce que la capitale est cet organe pulsatile qui attire à lui la périphérie – avec ses composantes étrangères et autochtones, humaines et

⁶⁸⁰ LOMBARD, Denys, « Pour une histoire des villes [...] », art. cit., p. 855.

⁶⁸¹ V. PADOUX, André, *Comprendre le tantrisme : les sources hindoues*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 86.

⁶⁸² HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*

matérielles, divines et terrestres – en même temps qu’il projette la royauté, qui en fait la synthèse, sur l’ensemble du territoire. Alors, pleinement, « la cité est le pays khmer »⁶⁸³, c’est-à-dire ce centre dans lequel on donne à voir les périphéries⁶⁸⁴. Or, ce centre est administré par une royauté qui s’affirme, nous allons le voir, comme une royauté bouddhique.

⁶⁸³ GAUCHER, Jacques, « Comprendre l’espace de la ‘cité’ angkorienne », *Museum International*, n° 213-214, vol. 54 (1-2), 2002, p. 32 citant une remarque de B. Ph. Groslier (sans référence).

⁶⁸⁴ À ce titre, l’hypothèse de B. Ph. Groslier de situer au XII^e siècle l’origine des cérémonies du Tāng Tok, c’est-à-dire la monstration des territoires dans la capitale, nous apparaît particulièrement pertinente (GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 132-133). Pour une description de cette fête rituelle à la période coloniale, v. LECLÈRE, Adhémard, *Cambodge. La crémation et les rites funéraires*, Hanoï, F.-H. Schneider, 1906, pp. 108-111.

Chapitre III. L'instauration d'une royauté bouddhique. Quelques éléments pour l'appréhender

jainaśrījayavarmāsīd dodyudyuśaśirāḥyabhāk·
yo namrāvanipendrāṇā(m) mūrddhany arppitaśāsanah

(K. 1297, face A, st. VII ; XI^e siècle *śaka* [règne de Tribhuvanādityavarman])

« VII. Il fut (un roi) bouddhiste (nommé) Śrī Jayavarman [VI],
qui a assumé la royauté en bras-ciel-ciel-lune (c.-à-d. en 1002 *śaka*),
dont l'ordre était placé sur la tête des rois prosternés. »

(GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 122)

Introduction

Les fondations religieuses, singulièrement les lieux saints, et les rites qui les animent polarisent le royaume. À travers eux, on l'a vu, les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (re)construisent leur territoire, en prennent et reprennent possession, en assurent la cohésion. En ce sens, les temples « [...] can be seen as the foundations of the Angkorian empire's complex structure of governance, in which religion was inseparable from power, a trait that continues in important ways to characterize the Cambodian state »⁶⁸⁵. Au cours de la période angkoriennne, cette structure (c'est-à-dire la manière dont les différentes composantes de la société et du pouvoir s'organisent en totalité) est largement organisée par une vision śivaïte du monde⁶⁸⁶. Au XII^e siècle, un renversement

⁶⁸⁵ THOMPSON, Ashley, « Buddhism in Cambodia. Rupture and Continuity », [in] BERKWITZ, Stephen C. (éd.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, p. 131.

⁶⁸⁶ Nous empruntons la notion de « vision du monde » – entendue au sens des représentations telles qu'elles sont vécues et construites par les sociétés – à BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, pp. 413, 464-469 et *passim* se référant notamment à VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, *op. cit.*, p. 397. V. aussi GODELIER, Maurice, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris,

s'opère : la nouvelle dynastie au pouvoir adopte une vision bouddhique du monde et transforme ainsi radicalement la structure dont procède le fonctionnement de la royauté khmère.

À la fin du siècle, le règne de Jayavarman VII constitue un « point de rebroussement » dans l'histoire du Cambodge⁶⁸⁷. Le culte du Devarāja s'y trouve reformulé sous des traits bouddhiques⁶⁸⁸ et, il faut y insister, « au moment même où le temple-montagne devient véritablement le centre géométrique de la capitale, son sens et son 'intention' changent de manière essentielle »⁶⁸⁹ : le Bayon est le dernier temple-montagne et le seul temple-montagne bouddhique de l'histoire du Cambodge. Toutefois, si le règne de Jayavarman VII forme, à n'en pas douter, une césure refondatrice dans l'histoire des pratiques religieuses royales khmères, il apparaît que cette transformation – *i.e.* la revendication royale de pratiques bouddhiques – s'engage près d'un siècle en amont, dès l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura » sur le trône d'Angkor. Elle s'adosse, de plus, à la longue évolution du bouddhisme et de la place qui lui est dévolue dans la société khmère ancienne. Elle interroge, encore, le développement du bouddhisme tantrique dans les pratiques religieuses angkoriennes depuis le X^e siècle. Elle questionne, enfin, les rapports noués entre bouddhisme, brahmanisme et royauté, ainsi que leur évolution.

Le sujet est vaste, complexe et a, disons-le, de quoi faire hésiter ! D'autant plus qu'en dépit de plusieurs contributions importantes, le bouddhisme khmer ancien demeure assez largement un champ de recherche à investir. « Although the numerous epigraphs, temples and statues which attest the presence of Buddhism in the ancient Khmer lands have been the object of [some] significant studies, [ancient] Khmer Buddhism itself is rather poorly known »⁶⁹⁰, notait ainsi Cl. Jacques en 2006. À cet égard, il est à nos yeux

CNRS Éditions, 2015 (*passim*), qui démontre combien réel, symbolique et imaginaire sont liés et, surtout, ne se trouvent pas à l'écart du monde social.

⁶⁸⁷ V. BOURDONNEAU, Éric, séminaire EHESS-Inalco, 6 et 13 novembre 2015.

⁶⁸⁸ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 93-96.

⁶⁸⁹ BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...], art. cit., p. 300.

⁶⁹⁰ JACQUES, Claude, « The Buddhist Sect of Śrīghana in Ancient Khmer Lands », [in] LAGIRARDE, François et KOANANTAKOOL Paritta Chalermpong (éd.), *Buddhist Legacies in Mainland Southeast Asia. Mentalities, Interpretations and Practices*, Paris, EFEO, 2006, p. 71.

significatif de relever que, dans la synthèse diachronique que I. Harris consacre à l'histoire du bouddhisme khmer, la période ancienne (« From Its Origins to the Fall of Angkor ») n'occupe que vingt-cinq pages, sur les deux-cent-trente que compte l'ouvrage, dédié pour moitié à la période contemporaine⁶⁹¹. Si le fait tient pour partie au nombre de sources disponibles – à l'évidence plus nombreuses pour les périodes plus récentes –, force est de constater que le fait religieux bouddhique est beaucoup demeuré à la marge dans l'historiographie des périodes préangkorienne et angkorienne. Et, si l'histoire que dresse I. Harris du bouddhisme khmer ancien offre une alternative en langue anglaise au récit établi en français par K. Bhattacharya quelques quarante-cinq ans plus tôt⁶⁹² – et l'étaye de quelques nouvelles sources épigraphiques découvertes entre-temps –, les connaissances apparaissent avoir assez peu progressé dans l'intervalle. Corollaire de cet état de l'art, et au-delà du seul cas cambodgien, P. Skilling observe d'ailleurs que « Southeast Asia is a neglected area in international Buddhist studies »⁶⁹³. Au sein de ce domaine « négligé », l'étude du bouddhisme Khmer du premier millénaire (jusqu'au XII^e siècle) apparaît donc plus marginale encore, dans les études bouddhiques comme dans les études khmères⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ HARRIS, Ian, *Cambodian Buddhism. History and Practice*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, pp. 1-25.

⁶⁹² BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Introduction historique », [in] *Les religions [...]*, op. cit., pp. 11-42. L'auteur fournit, dans cette introduction, une synthèse historique adossée aux travaux épigraphiques (ceux de G. Coëdès en particulier, publiés entre 1908 [date de la publication des inscriptions de Bat Cum, cf. *infra*] et les années 1940 [au cours desquelles paraissent *Les états hindouisés* et *Pour mieux comprendre Angkor*]) et aux travaux de P. Mus, sur le Bayon notamment.

⁶⁹³ SKILLING, Peter, *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia. Selected Papers*, Bangkok, Fragile Palm Leaves Foundation, Lumbini, Lumbini International Research Institute, 2009, p. 46. L'auteur, qui ne mentionne Angkor qu'au travers de quelques brèves allusions, déplore d'ailleurs – de façon peut-être un peu trop « dramatique » – le caractère lacunaire et discontinu des sources de l'histoire du bouddhisme en Asie du Sud-Est : « for South-East Asia we have no ancient, indigenous, continuous histories whatsoever. We do not even know the names or boundaries of many of the states that existed before the eleventh century, or understand much about their trade and international relations » (*ibid.*, p. 51). Si plusieurs travaux spécifiques ont toutefois permis de documenter les traces du bouddhisme en Asie du Sud-Est, ces données – souvent inconnues des études bouddhiques internationales – n'ont pas permis, dit encore P. Skilling, de construire « a narrative history of Buddhism [in South-East Asia] » (*ibid.*, pp. 52-53).

⁶⁹⁴ Si l'on compte quelques travaux récents, sur lesquels nous allons revenir, le contraste reste néanmoins saisissant lorsque l'on envisage les études, bien plus nombreuses, consacrées au bouddhisme khmer du second millénaire (et aux développements du *theravāda* [sur lesquels v. THOMPSON, Ashley [éd.], *Early Theravādin Cambodia. Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022]).

L'historiographie de ce début de XXI^e siècle accorde toutefois au bouddhisme sud-est asiatique ancien et, avec lui, au bouddhisme angkorien, un intérêt renouvelé. Parmi les problématiques abordées, c'est la diffusion et l'adoption de doctrines et pratiques tantriques qui retiennent alors l'attention des chercheurs. Au Cambodge, cette adoption est généralement comprise comme l'expression présumée d'une foi personnelle ou privée de certaines élites locales ou du souverain lui-même⁶⁹⁵. Disons, avant d'y revenir, qu'une telle explication peine cependant à emporter l'adhésion tant l'évolution des pratiques religieuses engage, à terme, l'ensemble de la structure culturelle cambodgienne⁶⁹⁶.

L'intérêt renouvelé que les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » accordent au bouddhisme participe selon nous des continuités et des ruptures qui caractérisent le XII^e siècle et permettent l'émergence d'une royauté bouddhique. Ces transformations de l'espace culturel angkorien nous semblent à bien des égards commander à la fondation de Banteay Samrae, dont nous postulons le caractère bouddhique, tantrique⁶⁹⁷. Aussi, le présent chapitre propose de faire le point sur les connaissances dont l'on dispose pour appréhender ces transformations (avant le règne de Jayavarman VII) et envisager Banteay Samrae au sein de celles-ci. Nous revenons, d'abord, sur la manière dont les membres de la dynastie dite « de Mahīdharapura » se réclament d'une pratique religieuse bouddhique (1.). Cherchant à éclairer ce qui crée les conditions pour qu'une telle revendication soit possible, nous procédons à un état des lieux des connaissances sur le bouddhisme tantrique au Cambodge tel qu'il se manifeste entre son introduction dans le royaume, au X^e siècle, et le XII^e siècle (2.). Nous réunissons, enfin, quelques éléments pour penser – au-delà de l'idée d'une « tolérance religieuse »⁶⁹⁸ – la complexe articulation des pratiques bouddhiques (revendiquées par la royauté) avec des pratiques brahmaniques qui ne sont pas pour autant abandonnées (3.).

⁶⁹⁵ A. Sanderson évoque une « personal faith » de Kīrtipaṇḍita (SANDERSON, Alexis, « The Śaiva religion [...] », art. cit., p. 428) ; J. Estève décrit les « croyances individuelles » et la « religiosité personnelle » de plusieurs souverains (ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, p. 408). Nous allons y revenir.

⁶⁹⁶ V. BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 93-96 et THOMPSON, Ashley [éd.], « Introduction », [in] *Early Theravādin Cambodia* [...], *op. cit.*, pp. 1-57.

⁶⁹⁷ Cf. *infra*, Chapitre V.

⁶⁹⁸ Cf. *supra*, Introduction générale.

1. « Mahīdharapura » : une aristocratie royale au bouddhisme revendiqué

Avec l'avènement de la dynastie dite « de Mahīdharapura », et pour la première fois à la période angkoriennne, des rois khmers se déclarent bouddhistes. Si le bouddhisme de Jayavarman VII est connu de longue date, de nouvelles données épigraphiques ont récemment permis d'établir que c'est une majorité des membres de la dynastie qui se revendiquent dévots du Buddha, dont – notamment – trois des quatre prédécesseurs de Jayavarman VII sur le trône d'Angkor.

Tandis que l'obédience religieuse des deux premiers rois de la dynastie est longtemps restée indéterminée, J. Estève suggérait, en 2009, l'hypothèse d'une inclination bouddhiste de Dharaṇīndravarman I^{er}. Elle évoquait à cet égard le lien établi dans la stèle de Samrong (K. 258, face C, st. III) entre ce dernier et le Jina ainsi que sa désignation, dans la même stèle, comme *śrīghana* (un épithète du Buddha) : « en lisant entre les lignes, il semble que le Buddha se soit manifesté au roi régnant Dharaṇīndravarman I^{er} »⁶⁹⁹. Elle ajoutait que les allusions, formulées dans la même stance III de la stèle de Samrong, « à des personnages ignorant leur propre refuge et à la compassion [pourraient indiquer] une orientation mahāyāniste »⁷⁰⁰. Le texte de la stèle K. 86 de Kuk Yeay Hom (également contemporaine du règne de Dharaṇīndravarman I^{er}) établit une comparaison entre Jayavarman VI et le fils de Śuddhodana⁷⁰¹, et laisse ainsi présager la possibilité d'une inclination bouddhique pour ce roi⁷⁰² ; la stèle inédite K. 1297 le présente quant à elle explicitement (mais *a posteriori*, l'inscription donnant Tribhuvanādityavarman comme roi régnant) comme un souverain *jaina* (bouddhiste)⁷⁰³. La même inscription évoque aussi Dharaṇīndravarman I^{er} comme un dévot (sk. *bhakta*)

⁶⁹⁹ ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, p. 358.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 358, n. 182.

⁷⁰¹ K. 86, face A, st. III ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287. Cette stance évoquant le roi est précédée d'un *maṅgala* qui contient un hommage à la Prajñāpāramitā (st. I) et au Buddha (st. II). Sur cette comparaison du roi avec le fils de Śuddhodana cf. *supra*, Chapitre II, 1.1.

⁷⁰² GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 122.

⁷⁰³ GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, *ibid.* ; JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016.

de Prajñāpāramitā⁷⁰⁴. En vertu de ces mentions épigraphiques, Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} apparaissent donc comme des souverains bouddhistes.

1.1. Mahāparamanirvāṇapada

Eu égard à la compréhension renouvelée que l'on a désormais de sa position dans les successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura »⁷⁰⁵, le roi Tribhuvanādityavarman fait à nos yeux un candidat sérieux à l'identification du *vraḥ pāda kamraten añ* Mahāparamanirvāṇapada (« [Celui qui se tient dans] le séjour de la grande et suprême délivrance »), honoré au Preah Khan d'Angkor à la fin du siècle, sous le règne de Jayavarman VII. Ce nom royal posthume (bouddhique) apparaît dans l'inscription K. 906 (E1)⁷⁰⁶ ; il avait d'abord été attribué à Dharaṇīndravarman II⁷⁰⁷, avant que J. Boisselier ne suggère, déjà, qu'il puisse s'agir de Tribhuvanādityavarman⁷⁰⁸.

Le texte, inscrit sur le piédroit nord de la porte orientale de l'édifice cruciforme édifié au-devant du *gopura* II Est du temple, mentionne un dieu K. J. Śrī Tribhuvanavarmesvara érigé à l'image (kh. *vraḥ rūpa*) du *vraḥ pāda kamraten añ* Mahāparamanirvāṇapada. Le même dieu Śrī Tribhuvanavarmesvara est aussi évoqué dans la stèle de fondation du temple⁷⁰⁹. À la suite de la mention du dieu principal du sanctuaire – un Lokeśvara Śrī Jayavarmesvara érigé à l'image du père de Jayavarman VII, Dharaṇīndravarman II (K. 908, face A, st. XXXIV) –, le texte de cette stèle enregistre l'installation d'une triade à l'est (comprendre : dans la partie orientale du temple). Śrī Tribhuvanavarmesvara est alors donné comme la divinité centrale de cette

⁷⁰⁴ K. 1297, face A, st. XIII ; XII^e siècle *śaka* ; v. l'édition en cours de cette stèle par A. Griffiths ; JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016.

⁷⁰⁵ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.

⁷⁰⁶ K. 906 (E1) ; XII^e siècle *śaka* ; CÈDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIX. [...] », art. cit., pp. 111-112.

⁷⁰⁷ CÈDÈS, George, *ibid.*, p. 111, note 2 ; FILLIOZAT, Jean, « Sur le çivaïsme et le bouddhisme [...], art. cit., p. 61.

⁷⁰⁸ BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 130.

⁷⁰⁹ K. 908, face A, st. XXXVI ; 1114 *śaka* (1192/1193) ; CÈDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

triade (K. 908, face A, st. XXXVI). Les lignes inférieures de l'inscription K. 906 (E1), gravée dans la chapelle abritant cette triade, sont, hélas, illisibles. Par conséquent, nous ne connaissons le nom que d'une seule des deux divinités qui accompagnaient le dieu Śrī Tribhuvanavarmesvara. Il s'agit en l'occurrence d'une divinité féminine désignée comme K. J. Śrī Mahīdhararājacūdāmaṇi (« [Celle qui est] le joyau des rois de Mahīdhara »), très vraisemblablement érigée à l'image d'une reine ou d'une princesse royale, un temps identifiée comme l'épouse de Dharaṇīndravarman II, Jayarājacūdāmaṇi⁷¹⁰.

Deux autres occurrences d'un dieu K. J. Śrī Tribhuvanavarmesvara figurent dans le corpus épigraphique du Cambodge ancien. C'est, pour l'une, la mention d'un don du roi Jayavarman VII à ce dieu en 1217/1218 (1139 *śaka* ; K. 1234⁷¹¹) et, pour l'autre, l'évocation d'une triade installée dans une chapelle du sanctuaire de Banteay Chhmar (K. 1314⁷¹²). De cette dernière on peut cette fois lire les trois noms : le K. J. Śrī Tribhuvanavarmesvara y figure entouré des K. K. A. Śrī Tribhuvanacūdāmaṇi (« [Celle qui est] le joyau des trois mondes » ou « [Celle qui est] le joyau de Tribhuvana »), placée à sa droite, et Śrī Yaśorājacūdāmaṇi (« [Celle qui est] le joyau de l'honorable roi » ou « [Celle qui est] le joyau du roi Yaśo »), placée à sa gauche. Bien que le nom des individus honorés sous leurs traits ne soit pas indiqué, il s'agit à n'en pas douter d'un homme de haut rang représenté avec deux femmes de son entourage immédiat, vraisemblablement un roi et ses épouses. Si, comme le proposait J. Boisselier⁷¹³, le nom de Śrī

⁷¹⁰ CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIX. [...] », art. cit., p. 111, n. 2 ; JACQUES, Claude, « À propos de la découverte [...] », art. cit., p. 423. Nous pensons cependant qu'il faut plutôt y chercher une princesse liée à Tribhuvanādityavarman.

⁷¹¹ JACQUES, Claude, *ibid.* Pour T. S. Maxwell toutefois, le don de Jayavarman VII doit être compris comme adressé au Tribhuvanavarmesvara de Banteay Chhmar plutôt qu'à celui de Preah Khan (MAXWELL, Thomas S., « A New Khmer and Sanskrit Inscription at Banteay Chhmar », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 10, 2009, p. 187).

⁷¹² MAXWELL, Thomas S., *ibid.*, p. 144.

⁷¹³ BOISSELIER, Jean, « La royauté khmère [...] », art. cit., p. 130 (repris dans HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., p. 68). *Contra* Cl. Jacques qui, avant la lecture de K. 1297 – et dans un paragraphe assez symptomatique d'une certaine approche positiviste de l'histoire angkorienne –, considérait que parmi les candidats possibles pour l'identification de ce nom posthume, Tribhuvanādityavarman, « [...] un mandarin autoproclamé roi suprême, est à éliminer. Il est d'autre part peu probable que Yaśovarman II, assassiné par Tribhuvanādityavarman, ait eu droit de sa part à des funérailles royales et donc qu'on lui ait jamais attribué un nom posthume. Nous devons dès lors renoncer à découvrir ce roi en toute certitude. Tout au moins sommes-nous certains qu'il s'agissait d'un grand roi et donc, puisque les noms posthumes des rois d'Angkor sont connus, que c'était très probablement le roi d'une partie du Cambodge alors indépendante d'Angkor, en même temps qu'il était proche de Jayavarman VII étant donné l'honneur que

Tribhuvanavarmesvara pourrait avoir été bâti sur le nom du roi Tribhuvanādityavarman, les divinités féminines qui lui sont associées semblent se rapporter, pour celle du Preah Khan (Mahīdhararājacūdāmaṇi), à la dynastie régnante et, pour celles de Banteay Chhmar (Tribhuvanacūdāmaṇi et Yaśorājacūdāmaṇi), aux noms de Tribhuvanādityavarman et Yaśovarman⁷¹⁴. Bien que les données manquent pour les identifier personnellement, ces déesses ont donc très probablement été érigées à l'image de princesses de haut rang ou de reines, liées aux souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura » et à Tribhuvanādityavarman en particulier. Ajoutons encore que, pour G. Cœdès, le site choisi pour la fondation du Preah Khan correspondrait au lieu d'une victoire de Jayavarman VII « [...] contre les Cāms qui avaient envahi le Cambodge et pris Angkor en 1177 ». Si Tribhuvanādityavarman a effectivement trouvé la mort lors de ces événements, quel que soit leur déroulé exact, nous pouvons supposer qu'un hommage posthume a pu ainsi lui être rendu par son cousin et successeur sur le lieu même (ou supposé tel) de la bataille, dans un temple honorant les ancêtres du roi, à commencer par son père.

Le nom de Mahāparamanirvāṇapada témoigne surtout de l'obédience bouddhiste du souverain ainsi honoré⁷¹⁵. Il faut alors ajouter que la stèle inédite K. 1297 précise que Tribhuvanādityavarman se trouvait, justement, sous la protection du Triple joyau (sk. *triratna*, st. XXII) et qu'il était *mauna*, bouddhiste (st. XLII)⁷¹⁶. Le roi semble avoir reçu une initiation bouddhique de la part de son frère, Tribhuvanādityapaṇḍita, mentionné dans la stèle K. 1297 comme *ṇṛpa-sad-guru* (K. 1297, st. XLVI-XLVII) et officiant en charge de procéder continuellement (sk. *sāda*) au *ratnābhiṣeka*, « la consécration du Joyau (qu'est le Buddha) »⁷¹⁷ (K. 1297, st. XVII). Il nous semble alors d'autant plus

ce dernier lui a rendu. Ceux-ci n'étaient certainement pas nombreux » [JACQUES, Claude, « À propos de la découverte [...] », art. cit., p. 424]).

⁷¹⁴ Un dieu Śrī Yaśovarmesvara est aussi installé, « avec 32 autres », au sud du dieu principal du sanctuaire du Preah Khan (K. 908, face B, st. XXXVII). L'inscription gravée sur le piédroit nord de la porte orientale de la chapelle Ouest de l'édifice R, entre les deuxième et troisième enceintes du monument, mentionne ce dieu à nouveau comme premier élément d'une triade : un K. J. (dont le nom est illisible) est installé dans cette chapelle à l'image du K. J. Śrī Yaśovarmesvara avec deux divinités féminines à l'image des K. A. Śrī Prthivīndralakṣmī et Śrī Bhūpendralakṣmī (K. 907 [S4] ; XII^e siècle *śaka* ; Cœdès, George, « Études cambodgiennes. XXXIX. [...] », art. cit., p. 113).

⁷¹⁵ FILLIOZAT, Jean, « Sur le çivaïsme et le bouddhisme [...] », art. cit., p. 61.

⁷¹⁶ K. 1297, face A, st. XLII ; v. l'édition en cours de cette stèle par A. Griffiths.

⁷¹⁷ V. la traduction en cours d'A. Griffiths.

vraisemblable que le K. J. Śrī Tribhuvanavarmesvara érigé au Preah Khan d'Angkor à l'image de Mahāparamanirvāṇapada, un nom royal posthume bouddhique, se rapporte au roi Tribhuvanādityavarman.

La compréhension renouvelée que nous avons de son règne pourrait aussi permettre d'envisager sous un jour nouveau la mention – dans une inscription gravée en pāli et en vieux khmer retrouvée à Dhanyapura (Dong Mae Nang Muang, dans la province actuelle de Nakhon Sawan, en Thaïlande)⁷¹⁸ – d'un roi (bouddhique) Dhammāsoka qui, en 1167, régnait au nord de Lavo⁷¹⁹. Eu égard à ce que l'on évoquait plus haut⁷²⁰, il nous paraît possible d'envisager que ce dernier soit un double (bouddhique) du roi (bouddhique) d'Angkor – qui, à cette date, n'est autre que Tribhuvanādityavarman –, nommé par lui localement⁷²¹. L'hypothèse mériterait bien entendu que l'on s'y attarde davantage, mais disons que la religion de Tribhuvanādityavarman et la compréhension que l'on a proposée de son lien à Lavodaya semble offrir une nouvelle perspective pour l'appréhender. Elle s'accorderait avec la place inédite donnée au bouddhisme au sein de l'aristocratie et des institutions royales sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura ».

1.2. Le bouddhisme : une pratique transmise entre les princesses de sang

Au sein de de cette aristocratie royale, plusieurs reines et princesses se réclament à leur tour d'une pratique religieuse bouddhique. S'agissant des épouses de Jayavarman VII, le fait est bien connu : la grande stèle du Phimeanakas⁷²² présente

⁷¹⁸ K. 966 ; 1089 *śaka* [1167] ; CÉDÈS, George, « Nouvelles données épigraphiques sur l'histoire de l'Indochine centrale », *JA*, vol. 246, 1958, p. 129.

⁷¹⁹ GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 146.

⁷²⁰ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.2. et Chapitre II, 1.2.2.

⁷²¹ H. Woodward, envisageant Dhammāsoka comme roi d'un royaume indépendant et se demandant quelle en était la localisation exacte, suggérait Lopburi (Lavo) comme une possible capitale (WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, *op. cit.*, p. 164 ; « the kingdom this 12th-century Dhammāsoka ruled has not been identified » [*id.*, « Angkor and Theravāda Buddhism », [in] THOMPSON, Ashley [éd.], *Early Theravādin Cambodia. Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, p. 65]). Le texte gravé en pāli suggère des pratiques *theravādin* et pourrait par ailleurs aller dans le sens d'un croisement de différentes traditions bouddhiques dans cette région de l'ouest du royaume (cf. *infra*, 2.3.).

⁷²² K. 485, face C, st. LIX-LX ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, pp. 161-181.

Indradevī et Jayarājadevī comme des princesses bouddhistes. La seconde, dit le texte, a été initiée par la première (K. 485, face C, st. LIX) après une longue période d'ascétisme. Indradevī se présente en effet – elle est l'auteur de l'inscription – comme ayant été nommée professeur en chef (sk. *adhyāpaka*) par le roi et ayant, à ce titre, enseigné la doctrine bouddhique, semble-t-il exclusivement à des femmes⁷²³, dans les « temples-monastères » de Nagendratuṅga, Tilakottara et Narendrāsrama⁷²⁴. L'initiation qu'elle annonce avoir dispensée à sa sœur a été interprétée par L. Finot⁷²⁵, puis G. Cœdès dans le sens d'une conversion de Jayarājadevī au bouddhisme : « elle pratiqua apparemment l'ascèse selon les rites hindouistes jusqu'au moment où sa sœur aînée Indradevī l'initia à la voie bouddhique »⁷²⁶. Eu égard aux nouvelles données dont on dispose depuis la publication de cette inscription par G. Cœdès, c'est cependant une autre hypothèse que nous proposons d'envisager.

Jayarājadevī s'est-elle vraiment « convertie » au bouddhisme ? A. Thompson a démontré qu'il n'y avait pas de rupture narrative dans le récit porté par le texte de la stèle du Phimeanakas : « for the epigraphic author Indradevī, however⁷²⁷, the king's return is prompted first and foremost by her sister, Queen Jayarājadevī; it is 'by her exertions' that the queen 'recovers her husband' (*pratilabhya yatnair/nātham*, st. LXVII) »⁷²⁸. Les efforts (sk. *yatna*) de la reine ainsi relatés semblent être ceux de l'ensemble du récit, soit

⁷²³ Si, comme le signale A. Thompson, « quoique l'éducation ait dû être accessible depuis longtemps à des femmes de la cour, pour la première fois, dans l'inscription du Phimeanakas, l'éducation des femmes est présentée comme une priorité royale » (THOMPSON, Ashley, « Mémoires [...] », *op. cit.*, p. 376). Cette instruction ne nous semble pas toutefois dispensée largement aux « femmes du peuple » (*ibid.*). La foule des femmes ici évoquée apparaît en effet présentée à la st. XCIX comme les femmes du roi (v. IC II, p. 180) ; ce sont donc, plus probablement, les femmes du palais qui devaient (seulement) bénéficier de cette instruction.

⁷²⁴ K. 485, face D, st. XCVIII-XCIX ; XII^e siècle *śaka* ; IC II, pp. 161-181.

⁷²⁵ Commentant ces stances, L. Finot souligne que, selon lui, l'ascèse est « une conception plus brahmanique que bouddhique » (FINOT, Louis, « Inscriptions d'Ankor [...] », art. cit., p. 375).

⁷²⁶ IC II, pp. 162-163. À leur suite, B. Ph. Groslier évoque à son tour sa « conversion au bouddhisme sous l'influence d'Indradevī » (GROSlier, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 140).

⁷²⁷ A. Thompson (THOMPSON, Ashley, « Making history: Cœdès and Indradevī », [in] *Engendering the Buddhist State. Territory, sovereignty and sexual difference in the inventions of Angkor*, London, New York, Routledge, 2016, pp. 120-142) commente ici l'interprétation proposée par G. Cœdès publiant la stèle, pour qui le retour du roi fut précipité par les événements politiques narrés aux stances LXV-LXVI (sur ces événements, cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.).

⁷²⁸ THOMPSON, Ashley, *Engendering* [...], *op. cit.*, p. 123.

à la fois les austérités auxquelles elle s'astreint (le *tapas* évoqué aux st. XL-LVIII) et l'adoration du Buddha (st. LIX-LX). Cette adoration prend la forme d'une adoration mentale à travers laquelle la princesse médite sur l'ensemble de la vie du Buddha, « [...] d'abord sous la forme de l'éléphant, puis ôtant l'enveloppe de son chignon, puis appliquée aux mortifications ... enfin suivant sa propre route »⁷²⁹. C'est, autrement dit, encore un exercice d'austérité auquel s'astreint Jayarājadevī dans le but d'obtenir « par la force de son vœu » le retour de son époux (st. LXI-LXIV).

À cette continuité narrative, il convient d'ajouter encore un élément. Si l'on apprend que la reine a été initiée par sa sœur aînée (st. LIX), les stances précédentes précisent que c'est parce qu'elle « avait cueilli la fleur de son bon dessein », en pratiquant l'ascèse, qu'elle est d'abord conduite « au séjour primitif de sa mère »⁷³⁰, puis initiée par sa sœur. Le texte stipule que la conduite de la reine dans le séjour de sa mère suivait une tradition dont le qualificatif n'est plus lisible (la stance est lacunaire). Or, il nous semble possible de définir l'orientation religieuse de cette tradition maternelle et de l'entendre comme une tradition – déjà – bouddhique.

En effet, la mère des deux épouses de Jayavarman VII n'est autre que la princesse Hiraṇyalakṣmī, commanditaire au bouddhisme revendiqué de la stèle K. 86 et de la fondation de Kuk Yeay Hom⁷³¹. À ce titre, le « séjour » de cette dernière, dans lequel est conduite Jayarājadevī, doit revêtir un caractère bouddhique. D'ailleurs, outre leur mère Hiraṇyalakṣmī, la grand-mère et l'arrière-grand-mère d'Indradevī et Jayarājadevī sont à leur tour mentionnées dans la stèle de Kuk Yeay Hom en des termes qui laissent penser qu'elles étaient, elles aussi, des princesses bouddhistes. Dans ce texte, Dharaṇīndralakṣmī – l'arrière-grand-mère maternelle, par ailleurs sœur de Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} – est désignée comme Maitrī⁷³² (soit une

⁷²⁹ Trad. IC II, p. 177.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ K. 86, face A, st. XII, face B, st. XV ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287 et GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit [...] », art. cit., p. 122. Les linteaux conservés de ce sanctuaire – qui relèvent du style d'Angkor Vat – présentent une iconographie bouddhique déjà signalée par G. Cœdès complétant les remarques d'É. Aymonier et É. Lunet de Lajonquière (on trouve ainsi des représentations de Lokeśvara à l'est, Prajñāpāramitā à l'ouest, et un Buddha au sud ; v. IC IV, p. 282).

⁷³² K. 86, face A, st. VI ; XI^e siècle *śaka* ; IC IV, pp. 280-287.

bénévolence toute bouddhique) en même temps qu'il est rappelé qu'elle a épousé un *yati* (Dharaṇīndrāditya) observant la doctrine du Buddha (sk. *śrīghanaśāsana* ; K. 86, face A, st. VII). Leur fille⁷³³, Rājendralakṣmī – la grand-mère maternelle d'Indradevī et Jayarājadevī – se trouve quant à elle décrite comme membre d'une lignée « pure » (sk. *prakṛtiṣṭha-gotrā*), descendante du Jina (sk. *jinānvaya* ; K. 86, face A, st. VII). Or, au vu de l'ascendance de Rājendralakṣmī, cette lignée « pure » et bouddhique ne nous semble autre que celle de la dynastie dite « de Mahīdharapura », dont les deux premiers souverains – Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er}, oncles et grands-oncles maternels de Rājendralakṣmī et Hiraṇyalakṣmī – sont épigraphiquement présentés, on l'a vu, comme des rois bouddhistes.

L'initiation que Jayarājadevī reçoit de sa sœur nous paraît en ce sens moins affaire de conversion que d'enseignement d'une pratique religieuse bouddhique déjà adoptée au sein de la lignée maternelle des deux épouses de Jayavarman VII. La sortie d'ascèse de la reine procèderait alors d'un long processus spirituel (visant au retour de Jayavarman VII), dont elle ne serait finalement qu'une étape. À travers ce récit, l'épouse royale fait d'autant plus figure d'une énergie indispensable à la prise de pouvoir du roi dans le monde (et sur le royaume)⁷³⁴. Si « ce texte [K. 485] a contribué à persuader plusieurs commentateurs que la ferveur bouddhique caractéristique du règne de Jayavarman VII avait sa source non dans le roi, mais dans ses épouses »⁷³⁵, il apparaît en tout état de cause que la pratique du bouddhisme au sein de la dynastie se trouve en partie assumée par les femmes et ce, dès la génération de Jayavarman VI.

L'adoption du bouddhisme par les membres féminins de l'aristocratie royale a-t-elle contribué à l'avènement des monarchies bouddhistes sud-est asiatiques, khmère en particulier ? C'est en tout cas l'hypothèse suggérée par H. Goonatilake, qui établit une comparaison entre la « conversion » des épouses de Jayavarman VII et celle de la reine laotienne Nang Keo-Keng-Ya (au XIV^e siècle) pour souligner le rôle des femmes dans

⁷³³ L'arbre généalogique des ascendants de Jayavarman VII se trouve au Chapitre I, **Figure 5**.

⁷³⁴ Cf. *supra*, Chapitre I, 2.2. et 4.1.

⁷³⁵ THOMPSON, Ashley, « Mémoires [...] », *op. cit.*, p. 377. V. aussi CÈDÈS, George, « Études cambodgiennes XXIV. [...] », *art. cit.*, p. 330.

l'importance prise par le bouddhisme en Asie du Sud-Est à la fin de la période médiévale⁷³⁶.

Il convient toutefois, pour prendre la mesure de ce qui se joue alors, de replacer l'évènement que constitue le bouddhisme revendiqué de cette aristocratie royale dans une plus longue histoire du bouddhisme khmer angkorien, en tant que celle-ci s'est trouvée récemment éclairée par de nouvelles études. Les traits tantriques, déjà soulignés⁷³⁷, du bouddhisme de Jayavarman VII retiennent d'autant plus l'attention que ces études récentes ont insisté sur le développement du bouddhisme ésotérique au Cambodge à partir du X^e siècle⁷³⁸. Pour comprendre les conditions qui font advenir, au XII^e siècle, la revendication de pratiques bouddhiques dans les rangs d'une aristocratie royale qui se présente comme descendante du Jina, il nous faut reprendre le récit du développement du bouddhisme ésotérique au Cambodge. Si, ce faisant, nous pouvons donner à notre lecteur l'impression de nous éloigner quelque peu de notre sujet, gardons à l'esprit que le but est ici d'y revenir « mieux armés » pour l'appréhender.

⁷³⁶ GOONATILAKE Hema, « The Role of Ancient Cambodian Women in the Promotion of Buddhism », [in] SORN Samnang (éd.), *La khmerologie : connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge. Proceedings of the International Conference on Khmer Studies, Phnom Penh, 26-30 août 1996*, vol. 2, Phnom Penh, université royale de Phnom Penh, 1998, pp. 786-796.

⁷³⁷ C'est au travers de l'histoire de l'art du style du Bayon et de son iconographie que ce trait particulier du bouddhisme de Jayavarman VII a surtout été soulevé : e.g. GOLOUBEW, Victor, « Sur quelques images khmères de Vajradhara », *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. 5, 1937, pp. 97-104 (qui soulignait alors encore prudemment que « nous savons bien peu de choses sur le Mahāyānisme au Cambodge. Nous ignorons notamment si les doctrines du Vajrayāna y étaient en vogue à l'époque où s'édifiait le Bayon [...] » [ibid., p. 100]) ; BOISSELIER, Jean, « Vajrapāṇi dans l'art du Bayon », [in] TOGAN, Zeki Velidi (éd.), *Proceedings of the 22nd Congress of Orientalists (Held in Istanbul, September 15th to 22nd, 1951)*, vol. II, Leyde, Brill, 1957, pp. 324-332 ; id., *Le Cambodge [...]*, op. cit., pp. 94, 328, 332, évoquant un « mahāyāna tantrique » ; WOODWARD, Hiram W., « Tantric Buddhism at Angkor Thom », *Ars Orientalis*, vol. 12, 1981, pp. 57-67 ; id., « The Jayabuddhamahānātha Images [...] », art. cit., pp. 105-110 ; LOBO, Wibke, « L'image de Hevajra et le tantrisme bouddhique », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, pp. 70-78 ; HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., pp. 76-78 ; SHARROCK, Peter D., « Garuḍa, Vajrapāṇi and religious change in Jayavarman VII's Angkor », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40 (1), 2009, pp. 111-151 ; ESTÈVE, Julia et VINCENT, Brice, « L'about inscrit [...] », art. cit., pp. 133-158.

⁷³⁸ V. WOODWARD, Hiram W., « The Karandavyūha Sūtra and Buddhist Art in 10th-Century Cambodia », [in] PAL Pratapaditya (éd.), *Buddhist Art: Form & Meaning*, Mumbai, Marg Publications, 2007, pp. 70-83 ; id., « Aspects of Buddhism in Tenth-century Cambodia », [in] LAMMERTS, Christian D. (éd.), *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2015, pp. 218-260 ; SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », op. cit., 2 vol ; id., « Kīrtipāṇita and the Tantras », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 10, 2009, pp. 203-237 ; GREEN, Phillip S. E., « The Vat Sithor inscription: Translation, Commentary, and Reflections on Buddhist Traditions in Tenth-Century Cambodia », thèse de doctorat en philosophie, université de Floride, 2014. Nous allons revenir en détail sur cette historiographie dans les pages qui suivent.

2. Le bouddhisme tantrique au Cambodge, X^e-XI^e siècles : quelques repères pour appréhender ses caractéristiques et son évolution

En amont du XII^e siècle – auquel nous allons bientôt revenir –, le bouddhisme est attesté au Cambodge dès la période préangkorienne sous des formes que l'historiographie identifie comme relevant à la fois du Petit et du Grand Véhicule (*hīnayāna*, *mahāyāna*) ; il connaît, au X^e siècle, une période de renouveau⁷³⁹. L'un des ressorts de ce renouveau est l'introduction de nouveaux moyens d'accès à la bouddhité, qui procèdent d'un ritualisme tantrique (*vajrayāna*)⁷⁴⁰. Mettre ce dernier en récit dans le contexte cambodgien, angkorien en particulier, implique toutefois de le définir en regard des évolutions récentes advenues au sein des études bouddhiques (en général).

Soulignons à cet égard que l'on constate un dynamisme grandissant de la recherche sur le bouddhisme ésotérique depuis une trentaine d'années⁷⁴¹. Auparavant, la portée et le rôle des courants ésotériques du bouddhisme avaient été – à la suite de la publication de l'ouvrage d'E. Burnouf sur le bouddhisme indien⁷⁴² – beaucoup minimisés au motif que *mahāyāna* et surtout *vajrayāna* constitueraient des formes déviantes ou décadentes

⁷³⁹ V. BOISSELIER, Jean, « Rôle des Nord-Est dans la renaissance du Bouddhisme Khmer du X^e siècle », [in] ISHIZAWA, Yoshiaki et KONO, Yasushi (éd.), *Study on Historic Cities in Lower Northeastern Thailand A.D. 8th-13th Centuries: Research Report*, Tokyo, Institute of Asian Cultures, 1992, pp. 257-266 ; WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., pp. 218-260.

⁷⁴⁰ Pour P. Sharrock, le *vajrayāna* nouvellement introduit se substitue alors au *mahāyāna* précédemment établi (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 203). Les récentes analyses produites au sein des études bouddhiques et les sources dont l'on dispose pour étudier les pratiques bouddhiques cambodgiennes à la période angkorienne tendent cependant à montrer la nécessité de penser ensemble ce qui est généralement défini comme deux véhicules distincts (cf. *infra*).

⁷⁴¹ Les premières synthèses consacrées au bouddhisme ésotérique, publiées au tournant des années 1980-1990, forment à cet égard un tournant dans l'étude du tantrisme et de ses manifestations (v. SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Boston, Shambala Publications, [1987] 2002 ; STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard, 1996).

⁷⁴² BURNOUF, Eugène, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, tome premier, Paris, Imprimerie royale, 1844, 647 p. Malgré le développement de l'étude et de l'édition de certains *Tantra* à partir des années 1920 (v. le résumé qu'en donne STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins* [...], *op. cit.*, pp. 19-20), l'idée d'une marginalité du tantrisme vis-à-vis de « l'orthodoxie » a continué de produire une certaine influence et l'étude du bouddhisme ésotérique est, parallèlement, demeuré un peu à la marge des études bouddhiques.

d'un bouddhisme « authentique » jugé seul orthodoxe (*i.e.* le désigné *hīnayāna*)⁷⁴³. Mais, au-delà de cette distinction entre les véhicules, c'est encore une question d'orthodoxie, cette fois vis-à-vis de l'Inde, qui a guidé, pour une large part, les approches du bouddhisme sud-est asiatique, moins envisagé finalement dans ses spécificités que dans sa conformité (ou non) avec les théologies indiennes⁷⁴⁴. Ainsi, par exemple, de K. Bhattacharya cherchant à savoir « [...] si l'auteur de l'inscription de Bat Cum [...] comprenait bien l'enseignement du Buddha »⁷⁴⁵.

Le renouvellement récent des approches – qui se manifeste notamment par la définition d'un caractère multipolaire de la diffusion du bouddhisme ésotérique et de ses réseaux à travers l'Asie tout entière⁷⁴⁶ – a contribué à un accroissement de l'intérêt porté aux indices de la présence locale de pratiques tantriques et insisté sur la diversité de ces dernières (en évitant de les taxer trop rapidement d'hétérodoxes). L'analyse rencontre cependant une première difficulté : celle de définir ce qui caractérise des pratiques bouddhiques tantriques.

2.1. Le bouddhisme tantrique, une définition

« L'étendue et la variété du phénomène tantrique [en général] le rendent peu aisé à définir et à cerner »⁷⁴⁷ avertit A. Padoux dans l'ouvrage qu'il consacre aux formes tantriques hindoues. Face à cette étendue, le risque est alors grand de ne fournir qu'une vision essentialisée du tantrisme (ici bouddhique), réduite à quelques grandes généralités

⁷⁴³ V. STRICKMAN, Michel, *ibid.*, pp. 17-19.

⁷⁴⁴ Sur cette lecture des pratiques bouddhiques à l'aune de leur écart à la « norme » (entendue comme une « orthodoxie » textuelle, du moins perçue comme telle par les orientalistes), v. KOURILSKY, Grégory, « L'orientalisme a-t-il (ré-)inventé le bouddhisme ? Réflexion à partir des sociétés bouddhiques de l'Asie du Sud-Est continentale », séminaire EFEO/master Asie, en visio-conférence, 2 novembre 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=sFP6TU1y4X0&t=144s> ; dernière consultation en date du 13 août 2022).

⁷⁴⁵ BHATTACHARYA, Kamaleswar, *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, EFEO, 1973, p. 137.

⁷⁴⁶ KIM, Jinah et LINROTHE, Rob, « Introduction: Buddhist Visual Culture », *History of Religions*, vol. 54 (1), 2014, pp. 1-4 ; ACRI, Andrea (dir.), *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2016.

⁷⁴⁷ PADOUX, André, *Comprendre [...]*, *op. cit.*, p. 19.

et obérant la pluralité de ses orientations et manifestations d'un bout à l'autre de l'Asie à travers les siècles. L'on s'efforcera cependant d'en donner une définition – parmi d'autres possibles – en insistant sur les aspects du bouddhisme ésotérique qui nous paraissent importants pour approcher ses manifestations angkoriennes.

Appréhender ce courant du bouddhisme pose d'abord des difficultés d'ordre doctrinal. En effet, « the esoteric Buddhist traditions encompassed a variety of different submovements and doctrinal and ritual innovations within (primarily Mahāyāna, or bodhisattva-oriented) Buddhism, beginning in the early-mid first millennium »⁷⁴⁸. Le caractère ésotérique des pratiques n'en facilite pas la compréhension ; les sources textuelles au fondement de ces traditions forment, de plus, une masse considérable qui, même passée au prisme de l'analyse philologique, demeure d'accès difficile⁷⁴⁹. Et, la littérature secondaire compte, en dehors des études khmères, un nombre pour le moins vertigineux de publications sur le sujet.

De ces débats (qui n'ont trouvé que peu d'échos au sein des études consacrées à la période angkoriennne), il ressort que le tantrisme apparaît aujourd'hui – sur le plan doctrinal – moins entendu au sens d'un véhicule distinct du *mahāyāna* que comme l'une des formes prises par ce dernier. L'adoption de pratiques rituelles tantriques dans un contexte mahāyānique⁷⁵⁰ se présente en ce sens comme une voie plus efficace pour

⁷⁴⁸ WEDEMEYER, Christian, *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology and Transgression*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 9-10.

⁷⁴⁹ Sur l'étendue de cette littérature, v. BAREAU, André, SCHUBRING, Walther et VON FÜRER-HAIMENDORF, Christoph, *Les religions de l'Inde, III. Bouddhisme, jainisme, religions archaïques*, Paris, Payot, 1966, pp. 203-206 ; SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, pp. 147-160 ; SKORUPSKI, Tadeusz, « The Canonical Tantras of the New Schools », [in] CABEZÓN, José Ignacio et JACKSON, Roger R. (éd.), *Tibetan Literature. Studies in Genre*, Boulder, Snow Lion, 1996, pp. 95-110 ; WILLIAMS, Paul et TRIBE, Anthony, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Londres, New York, Routledge, 2000, pp. 202-217.

⁷⁵⁰ A. Tribe souligne aussi combien tantrisme et *mahāyāna* ont pu être entremêlés sur le plan du langage, à tout le moins en Inde aux VIII^e-IX^e siècles : « Vilāsavajra's work falls in a period when there was a considerable literary output that embodies an impetus to encode, interpret and create tantric ritual and meditation in (at least in part) non-tantric Mahāyānist doctrinal terms. His *Nāmasaṃgīti* commentary strikingly exemplifies this process. It demonstrates how structures related to tantric praxis were encoded in terms of Mahāyānist doctrinal categories. At the same time, it also illustrates how such doctrinal categories may be modified to accommodate praxis related structures » (TRIBE, Anthony, *Tantric Buddhist Practice in India. Vilāsavajra's commentary on the Mañjuśrī-nāmasaṃgīti*, Londres, New York, Routledge, 2016, p. 6).

accéder à l'Illumination⁷⁵¹ (et, avant elle, atteindre ses objectifs mondains [*worldly goals*]⁷⁵²). Il y a ainsi, nous explique D. Snellgrove :

« [...] two approaches toward buddhahood, the slower but surer way as taught in the Mahayana sūtras, i.e. the way of the Bodhisattva [...], and the risky way as taught in the tantras, which could result in buddhahood in this very life, but which employed methods which only those of strong faculties should dare to use. So the Mahayana could be classified as twofold, as the System of Perfections (Pāramitānaya) and the System of Formulas (Mantranaya), the latter seemingly being the primary name under which the tantras were grouped »⁷⁵³.

Mais, le développement panasiatique et pluriséculaire du bouddhisme tantrique complique encore sa désignation. « Il se passera sans doute un certain temps avant que toutes les pièces du puzzle tantrique ne soient identifiées, et des années encore avant que l'on ne s'accorde sur la manière de les mettre en place »⁷⁵⁴ prévenait M. Strickman en 1996. Pris individuellement, aucun des termes *mantranaya* ou *mantrayāna* (« la voie des mantras »), *vajrayāna* (« le véhicule adamantin »), *tantrayāna* (« la voie des Tantra ») ou encore *guhyayāna* (« le véhicule secret ») – qui sont tour à tour associés au bouddhisme tantrique dans la littérature secondaire – ne semble à même d'embrasser l'ensemble des pratiques locales qui en relèvent⁷⁵⁵. À la suite d'A. Aciri et d'autres, nous utiliserons ici

⁷⁵¹ « Tantric praxis – the use of *mantras*, *maṇḍalas*, rites of consecration etc. – was being related to soteriological rather than purely instrumental goals. The notion that awakening itself could be achieved through such means had been articulated in the *Mahāvairocana-tantra* and the *Tattvasaṃgraha*, and the commentaries on these that were produced in the eighth century were concerned to elaborate the liberative potential of the tantric approach » (TRIBE, Anthony, *ibid.*).

⁷⁵² Le bouddhisme ésotérique se présente en effet comme un « movement centering on attaining its spiritual and worldly goals through ritual practices » (ORZECHE, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H., « Introduction: Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia: Some Methodological Considerations », [in] *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, p. 6). Sur l'aspect hautement ritualiste du tantrisme, v. aussi STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins* [...], *op. cit.*, pp. 24-25.

⁷⁵³ SNELLGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, p. 118.

⁷⁵⁴ STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins* [...], *op. cit.*, p. 37.

⁷⁵⁵ ORZECHE, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H., « Introduction [...] », art. cit., pp. 8-18 ; ACIRI, Andrea, « Introduction: Esoteric Buddhism Networks along the Maritime Silk Routes, 7th-13th Century AD », [in] *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2016, pp. 2-5.

les termes de tantrisme et d'ésotérisme comme équivalents pour désigner ce courant du bouddhisme⁷⁵⁶, que l'on pourrait donc définir comme la voie ritualiste et salvifique, particulièrement efficace⁷⁵⁷, du *mahāyāna*⁷⁵⁸.

Dans le contexte spécifique du Cambodge, il faut encore rappeler que les travaux de F. Bizot ont mis en évidence l'existence de traits tantriques dans la pratique *theravādin* aux périodes moderne et contemporaine⁷⁵⁹. Croisant la philologie, l'étude des mythes et l'ethnographie des pratiques rituelles, ce dernier propose ainsi d'entendre l'Asie du Sud-Est péninsulaire comme « [...] le lieu où sont restées vivantes des traditions témoignant de différents courants au sein du Theravāda, en particulier de courants ésotériques, voire tantriques, qui illustrent d'une certaine manière les témoignages des voyageurs chinois en Inde aux V^e-VI^e siècles, à propos de l'existence de moines adeptes à la fois du Grand et du Petit Véhicule »⁷⁶⁰. Les développements modernes et contemporains du bouddhisme khmer empruntent selon lui « [...] au tantrisme des Mōns (alors que ceux-ci occupaient le Centre et le Nord de la péninsule indochinoise), dont héritèrent les Birmans, les Taïs, puis les Khmers, à partir des XII^e-XIII^e siècles »⁷⁶¹.

Si la taxonomie à travers laquelle on choisit de désigner les pratiques tantriques du bouddhisme – et du bouddhisme khmer en particulier – soulève des problématiques complexes, l'on retiendra un aspect fondamental à travers lequel le tantrisme peut être

⁷⁵⁶ Quoique le mot tantrisme renvoie en tout premier lieu à la doctrine exposée dans les *Tantra*, il peut en effet recevoir une acception plus large que son rapport initial à ces textes et être dès lors entendu dans un sens très voisin d'ésotérisme (ACRI, Andrea, *ibid.*). H. Woodward rapporte d'ailleurs que : « Esoteric Buddhism and Tantric Buddhism are both valid names, the first because it indicates a body of secret practices, necessarily passed down from master to pupil, and the second because it implies dependence upon a body of texts called tantra » (WOODWARD, Hiram W., « Esoteric Buddhism in Southeast Asia in the Light of Recent Scholarship », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 35 [2], 2004, pp. 329-354).

⁷⁵⁷ Il est un « Result-Path » quand le bouddhisme non-ésotérique est un « Cause-Path » (WILLIAMS, Paul et TRIBE, Anthony, *Buddhist Thought* [...], *op. cit.*, p. 220).

⁷⁵⁸ A. Acri évoque ainsi le *mantranaya* comme « an esoteric salvific path within the Mahāyāna » (ACRI, Andrea, « Introduction [...] », *art. cit.*, p. 4).

⁷⁵⁹ E.g. BIZOT, François, *Le figuier à cinq branches. Recherches sur le bouddhisme khmer I*, Paris, EFEO, 1976 ; *id.*, *Le don de soi-même. Recherches sur le bouddhisme khmer III*, Paris, EFEO, 1981 ; *id.*, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est. Recherches sur le bouddhisme khmer IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 ; *id.*, *Le chemin de Laṅka : Phlūv braḥ dhamma Laṅkā*, Paris, Chiang Mai, Phnom Penh, EFEO, 1992.

⁷⁶⁰ BIZOT, François, « Ethnologie des sociétés de l'Asie du Sud-Est et de l'Océanie », *Annales de l'EPHE*, vol. 104, 1995, p. 45.

⁷⁶¹ BIZOT, François, « Bouddhisme d'Asie du Sud-Est », *Annales de l'EPHE*, vol. 106, 1997, p. 68.

appréhendé. Ce dernier se caractérise en effet par une présentification particulière de la divinité pour le dévot, qui implique l'union de ce dernier avec un dieu entendu comme primordial et identifié à la vacuité absolue. Ce dieu primordial est défini comme un Buddha suprême, premier (sk. *ādibuddha*), source de tous les Buddhas, né de lui-même et seigneur immanent de l'univers (il est au-delà de l'espace et du temps, au-delà des savoirs et des actions)⁷⁶². Réaliser cette union suprême – en d'autres termes, accéder à la bouddhité – est le moyen de parvenir au(x) but(s) visé(s) par le rituel⁷⁶³. Mais le processus d'union passe lui-même par un ensemble de pratiques rituelles⁷⁶⁴, nombreuses et complexes, qui permettent l'acquisition de pouvoirs surnaturels et confinent dès lors à un hyper-ritualisme, caractéristique du tantrisme en général (bouddhique et hindou)⁷⁶⁵.

Sans initiation toutefois, l'accès au rituel comme à la doctrine qui le commande ne sont pas permis⁷⁶⁶. La place des maîtres revêt à cet égard une éminence toute particulière dans les pratiques tantriques. L'*ācārya* est « [...] chargé d'initier longuement le novice aux doctrines et aux pratiques rituelles puis de lui donner une ordination spéciale [...] »

⁷⁶² V. SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, pp. 130-133. Le concept – complexe – d'*ādibuddha* est central dans les *maṇḍala* ésotériques des mondes indo-himalayens, chinois et japonais (quelle que soit la forme qu'il prenne : Mahāvairocana, Vairocana, Vajrasattva, Vajradhara, Akṣobhya, Mañjuśrī etc.). A. Tribe le définit, dans le contexte du *Nāmasaṃgīti* comme « [...] a figure seen as the embodiment of the gnosis (*jñāna*) underlying the state of Buddhahood » (TRIBE, Anthony, « Mañjuśrī as Ādibuddha: The Identity of an Eight-armed Form of Mañjuśrī Found in Early Western Himalayan Buddhist Art in the Light of Three Nāmasaṃgīti-Related Texts », [in] GOODALL, Dominic et alii (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, p. 539, n. 1). Si la tradition philologique tibétaine associe généralement le concept d'*ādibuddha* aux traditions du *Kālacakratānta* (transmis au Tibet au XI^e siècle), A. Tribe montre que l'idée d'un Buddha suprême qui sous-tend tous les autres se trouve déjà en substance dans le *Guhyasamāja* où c'est Mahāvairocana qui endosse ce rôle : « He [Mahāvairocana] emanates the five Tathāgatas (including Vairocana) of the *Tattvasaṃgraha*, just as he does in chapter 5 of *NMAA*. In the *Guhyasamāja* Mahāvairocana also has the name Bodhicittavajra, who is articulated as a separate figure in the *NMAA*. Over time, however, Vajradhara and Vajrasattva, names also associated with Mahāvairocana (and to some degree interchangeable) in this period, gained ascendancy as names of a sixth and primary Buddha. If the *Guhyasamāja* takes Mahāvairocana as the underlying nature of the five Tathāgatas, the *NMAA* takes this process two step further by identifying the Ādibuddha as Mahāvairocana's nature, and then positing the gnosis-being Mañjuśrī as the nature of the Ādibuddha » (TRIBE, Anthony, *Tantric Buddhist Practice* [...], *op. cit.*, p. 63). Si l'épigraphie angkorienne ne compte aucune occurrence du terme *ādibuddha* en tant que tel, le système du *Guhyasamāja* est en revanche évoqué de façon explicite dans la stèle de Sab Bāk (K. 1158), nous allons y revenir (cf. *infra*, 2.3.2. et Chapitre V).

⁷⁶³ STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins* [...], *op. cit.*, p. 25.

⁷⁶⁴ SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, p. 130.

⁷⁶⁵ PADOUX, André, *Comprendre* [...], *op. cit.*, p. 189. L'abondance de la littérature tantrique procède, pour une large part, de ce ritualisme exacerbé : un grand nombre de textes apparaît en effet consacré à la description et l'exégèse des rites.

⁷⁶⁶ WEDEMEYER, Christian, *Making Sense* [...], *op. cit.*, p. 9.

qui, à cause des pouvoirs particuliers qu'elle confère, porte le nom de la consécration royale, l'*abhiṣeka*, et lui ressemble aussi par la forme »⁷⁶⁷. Les milieux élitaires, royaux en particulier, sont d'ailleurs reconnus comme acteurs importants de la diffusion du bouddhisme ésotérique⁷⁶⁸ – ce que l'on a vu avec les épouses de Jayavarman VII – mais, plus encore, comme acteurs des rituels, ainsi par exemple du frère de Tribhuvanādityavarman, Tribhuvanādityapaṇḍita, en charge du *ratnābhiṣeka* (cf. *supra*, 1.1). « La participation royale au rituel tantrique est un thème qui imprègne la littérature tout entière [...] »⁷⁶⁹ souligne en outre M. Strickman insistant sur la relation particulière nouée entre les souverains et les grands maîtres tout au long de la période médiévale. « [Le rituel ésotérique de consécration] n'a pas seulement transformé les moines en rois tantriques, mais également les rois en maîtres tantriques »⁷⁷⁰, ajoute-t-il.

Gardant à l'esprit ces quelques éléments de définition, revenons maintenant plus précisément au cas angkorien en reprenant le récit des manifestations du bouddhisme tantrique dans le royaume, du X^e au XII^e siècle.

⁷⁶⁷ BAREAU, André, SCHUBRING Walther et VON FÜRER-HAIMENDORF, Christoph, *Les religions [...]*, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁶⁸ DAVIDSON, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York, Columbia University Press, 2002, *passim*. L'argument de R. Davidson – qui a suscité des réserves, notamment chez H. Woodward, ainsi que le rappelle A. Aciri (ACRI, Andrea, « Introduction: Esoteric Buddhism [...] », art. cit., p. 6) – ressort cependant à l'idée de l'adoption du tantrisme comme « simple » outil politique et confine de la sorte à une lecture quelque peu machiavélienne de l'action royale sud-asiatique à la période médiévale. A. Aciri souligne quant à lui que le phénomène de diffusion du bouddhisme tantrique peut être expliqué par une multiplicité de facteurs et suggère de dépasser l'opposition entre le modèle royal d'une part et le modèle marchand, d'autre part, en usant de la notion de « réseaux de relations » entendu que ces dernières étaient « [...] religious as much as economic, diplomatic, and political in nature » (v. ACRI, Andrea, *ibid.*, pp. 5-7, proposant un résumé de l'opposition entre « 'royal' vs. 'mercantile' paradigms »). L'on précisera pour notre part que les activités économiques ne sauraient être comprises comme un domaine à part des activités religieuses, politiques ou diplomatiques et que les réseaux de relations ainsi évoqués apparaissent largement commandés par l'activité des élites, singulièrement des élites royales.

⁷⁶⁹ STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins [...]*, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

2.2. Le tournant du X^e siècle

Plusieurs indices épigraphiques et iconographiques témoignent de l'introduction d'un bouddhisme tantrique dans le royaume khmer à partir du milieu du X^e siècle. La fondation du sanctuaire de Bat Cum (en 953) en constitue à cet égard, aux yeux des historiens, un repère chronologique important. Mais si, au XII^e siècle, ce sont les membres de la dynastie royale au pouvoir qui se réclament du bouddhisme, au X^e siècle, le renouveau des pratiques est le fait de fonctionnaires de haut rang⁷⁷¹. Passons ici brièvement en revue les acteurs de ce tournant que constitue le X^e siècle dans l'histoire du bouddhisme khmer et les doctrines qui pouvaient alors se trouver en circulation dans le royaume.

2.2.1. Une aristocratie bouddhiste non royale

Les acteurs du bouddhisme khmer sous les règnes de Rājendravarman (944/945-967) et Jayavarman V (968-1000/1001) appartiennent à des élites aristocratiques proches de la royauté, mais non royales. Si l'on compte des princes – les danseurs Kumāra et Vāsudeva⁷⁷² –, ceux-ci sont cependant extérieurs à la lignée royale principale⁷⁷³. Le fondateur de Bat Cum⁷⁷⁴, Kavīndrārimatha, est ministre⁷⁷⁵ (sk. *āptabhṛtya* ; *ativallabha*⁷⁷⁶ ; *anucara*) et architecte, chargé par le roi de la construction du Mebon

⁷⁷¹ BOURDONNEAU, Éric, Séminaire EHESS-Inalco, 18 juin 2021.

⁷⁷² K. 872 (Prasat Beng Vieng) ; 868 *śaka* [946] ; IC V, pp. 97-104.

⁷⁷³ La sœur de Vāsudeva est l'épouse de Rājendravarman (autrement dit, le prince est, par alliance, le beau-frère du roi).

⁷⁷⁴ K. 266, K. 267, K. 268 (Bat Cum) ; 875-882 *śaka* [953-960] ; CÉDÈS, George, « Les inscriptions de Bat Cum », *JA*, dixième série, t. XII, 1908, pp. 213-252.

⁷⁷⁵ K. 266, st. XV ; K. 267, st. XXVI ; K. 268, st. XXXI (Bat Cum) ; 875-882 *śaka* [953-960] ; CÉDÈS, George, *ibid.*, pp. 239, 245, 251.

⁷⁷⁶ D. Goodall a récemment proposé de traduire ce terme par « trustworthy servant » et « chief favourite » (GOODALL, Dominic et ANJANEYA SARMA, S. L. P., « Bat Chum [K. 266, K. 267, K. 268]. Draft prepared in the context of the ERC DHARMA project during reading sessions that began in May 2022 », inédit).

oriental (K. 268, st. XXXV)⁷⁷⁷. L'oncle de son épouse – qui installe des images bouddhiques (de Lokeśvara et Devī [Prajñāpāramitā]) – est un *bhṛtya*⁷⁷⁸ dénommé Vīrendravikhyāta, peut-être – supposons-nous – récipiendaire d'une charge militaire (il est « incoercible pour les ennemis » et dévoué au roi)⁷⁷⁹. L'auteur de la stèle de Vat Sithor⁷⁸⁰, Kīrtipaṇḍita, est présenté comme un *upāntacara* – ce qu'É. Aymonier traduit par « ministre »⁷⁸¹, G. Cœdès par « serviteur »⁷⁸² et Ph. Green par « 'close agent' or 'close emissary' »⁷⁸³) – et un *ācārya* (maître) dont il est précisé qu'il est *vidvān*, savant (K. 111, st. XIX). Kīrtipaṇḍita occupe en outre la fonction de *guru* royal (K. 111, st. XXXII) et officie – « en raison de son zèle à protéger l'orbe du royaume »⁷⁸⁴ (sk. *rāṣṭra-maṇḍala-rakṣa-artha*) – lors de certaines cérémonies rituelles palatiales (désignées comme *śāntikarman* et *puṣṭikarman*) que G. Cœdès interprète comme des rites expiatoires et destinés à obtenir la prospérité pour le royaume (K. 111, st. XXXVI)⁷⁸⁵. Kīrtipaṇḍita occupe ainsi une place éminente et influente auprès du roi Jayavarman V, qui le charge d'assurer protection et prospérité pour le royaume en usant de rituels qui ont été compris comme ésotériques⁷⁸⁶. À travers la mention de ces cérémonies palatiales, la royauté (śivaïte) semble recourir à l'expertise du maître (bouddhique) en raison de sa capacité à procéder à des rituels tantriques qui, par définition, « [...] mobilisent des forces divines

⁷⁷⁷ P. Sharrock souligne à cet égard que « the design of the Bat Chum towers and the decoration of its lintels is close, if on a smaller scale, to that of Rājendravarman's first Brahmanical temple the East Mebon » (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 225).

⁷⁷⁸ Sur ce terme cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.1.

⁷⁷⁹ K. 157 (Vat Kdei Car) ; 875 *śaka* [953] ; IC VI, pp. 123-127.

⁷⁸⁰ K. 111 (Vat Sithor) ; 890 *śaka* [968] ; IC VI, pp. 195-211.

⁷⁸¹ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : I. [...]*, op. cit., p. 262.

⁷⁸² IC VI, p. 204.

⁷⁸³ GREEN, Phillip S. E., « The Vat Sithor inscription [...] », op. cit., p. 149.

⁷⁸⁴ Trad. IC VI, p. 206.

⁷⁸⁵ IC VI, p. 206. Peter D. Sharrock en propose quant à lui la traduction suivante : « He was honoured and appointed by the king to perform inside the palace the peaceful (*śānti*), enriching (*puṣṭi*) and other rites (*karma*) in order to protect the territory of the kingdom (*rāṣṭra-maṇḍala*) » (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 216). Cet auteur souligne que *śānti* et *puṣṭi* sont deux des sacrifices védiques au feu ; il propose alors de comprendre les rituels menés par Kīrtipaṇḍita dans le palais royal comme relatifs au sacrifice du Feu (sk. *homa*).

⁷⁸⁶ SNELGROVE, David, « The Relationship of the Buddhism to the royal Brahmanical Cult in the Khmer Empire », [in] TORELLA, Raffaele (éd.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*, Rome, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001, pp. 797-833 ; ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., p. 370.

d'une puissance formidable, et les rendent visibles ici-bas de façon spectaculaire »⁷⁸⁷. La mobilisation de ces forces est alors mise, semble-t-il, au service de la protection du royaume ici-bas (sk. *rāṣṭra-maṇḍala-rakṣa-artha*).

Ce dernier aspect nous semble d'autant plus important à souligner que l'introduction de pratiques bouddhiques ésotériques au Cambodge – et, à travers elle, le renouveau du bouddhisme khmer dont ces individus sont, au X^e siècle, les acteurs – est contemporaine d'une attention nouvelle prêtée aux activités humaines, mondaines⁷⁸⁸. Tandis que le roi devient, à partir du X^e siècle, le « seigneur de la surface d'en-bas » (kh. *kamrateñ phdai karom*)⁷⁸⁹, l'ensemble des élites non royales accède à une visibilité nouvelle. « There is probably no reign [celui de Jayavarman V] in the history of the ancient Khmers in which more distinguished ministers, scholars, and dignitaries are mentioned in the inscriptions »⁷⁹⁰. Si la majorité de ces élites demeure attachée à des traditions brahmaniques – au sein d'une structure qui procède d'une vision du monde éminemment śivaïte⁷⁹¹ – les aspirations bouddhiques de certains grands personnages du royaume (qui bénéficient des libéralités royales) s'intègrent à une évolution de la société khmère sur le temps long qu'É. Bourdonneau définit comme un affermissement de la surface d'en-bas et dont le X^e siècle apparaît à bien des égards comme le point de départ⁷⁹².

⁷⁸⁷ STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins* [...], *op. cit.*, p. 42.

⁷⁸⁸ BOURDONNEAU, Éric, « Quelle histoire sociale du bouddhisme lors du 'Moyen-Âge' angkorien ? », séminaire EHESS-Inalco, 12 mars 2021.

⁷⁸⁹ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », *art. cit.*, p. 1351 ; *Id.*, « Nouvelles recherches [...] », *art. cit.*, pp. 99-100, 137 ; BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », *art. cit.*, pp. 97-98.

⁷⁹⁰ BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, p. 135.

⁷⁹¹ De cette vision śivaïte du monde vient d'émerger, à Koh Ker, le culte du *Devarāja* (v. BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », *art. cit.* et *id.*, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », *art. cit.*).

⁷⁹² « Dans de nombreux domaines, un seuil est ainsi franchi. Le développement et la spécialisation de l'administration, l'intensification de l'occupation du territoire (aussi bien que l'extension de celui-ci), une lente croissance économique articulée à ce que certains ont pu appeler un 'early age of commerce' (Wade 2009), mais aussi le déploiement de la narration et de l'usage du khmer dans la pratique épigraphique, ou encore le rôle nouveau du bouddhisme (*mahāyāna* et tantrique) dans les aspirations des échelons intermédiaires de la société (et entrant par là même en rivalité avec le śivaïsme dominé par le jeu royal) : ce sont là autant de phénomènes qui concourent à cet affermissement » (BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », *art. cit.*, p. 98). C'est d'ailleurs, nous l'avons rappelé au Chapitre I, au X^e siècle que ressurgit le *yuvarāja* dans les sources, en même temps qu'apparaît la quadripartition des charges officielles (cf. *supra*, Chapitre I, 2.1.). Ces deux phénomènes participent de la visibilité nouvelle alors donnée aux élites aristocratiques.

L'introduction de pratiques tantriques dans le bouddhisme khmer à cette date est aussi à mettre en regard de la première vague de diffusion panasiatique du bouddhisme ésotérique (VII^e-X^e siècle)⁷⁹³, dont nous observons qu'elle touche le Cambodge avec un léger décalage par rapport aux États maritimes⁷⁹⁴. Les renouvellements récents de l'étude de ce phénomène de diffusion ont montré que ce dernier, multidirectionnel, produit une « cosmopolis bouddhique » multipolaire et interconnectée⁷⁹⁵. Au sein de celle-ci, l'extraordinaire mobilité des acteurs et des textes du bouddhisme ésotérique semble soutenue par les échanges savants et diplomatiques noués entre les grands centres religieux, avec le patronage des cours royales⁷⁹⁶. L'activité rituelle des élites bouddhistes angkoriennes du X^e siècle tend, dès lors, à montrer que la société khmère prend part à ces échanges.

⁷⁹³ Si R. Linrothe, en se basant sur l'évolution iconographique des divinités courroucées de l'espace indo-tibétain, définit trois phases de développement du bouddhisme ésotérique (fin VI^e-VIII^e, VIII^e-X^e et fin X^e-XII^e siècle : LINROTHER, Rob, *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*, Boston, Shambala, 1999, pp. 13-14), A. Acri propose – au regard notamment des sources sud-est asiatiques – de compter deux vagues de diffusion, du VII^e au X^e, puis de la fin du X^e au XIII^e siècle (ACRI, Andrea, « Introduction: Esoteric Buddhism [...] », art. cit., p. 7, n. 20 ; *id.*, « Le bouddhisme tantrique en Asie du Sud-Est [VIII^e-XIV^e siècles], séminaire EHESS-Inalco, 19 mars 2021).

⁷⁹⁴ A. Acri retient le VII^e siècle comme début de la première vague de diffusion du tantrisme dans l'Asie maritime (ACRI, Andrea, *ibid.*, pp. 13-19 et Map 1.1, p. 16) et décrit le VIII^e siècle comme un « Tantric turn » (*ibid.*, p. 7). On ne rencontre pas, à notre connaissance, d'indices de la présence d'un bouddhisme tantrique au Cambodge avant le X^e siècle. Au contraire même, le bouddhisme semble se raréfier (si ce n'est quasiment disparaître) dans les sources du VIII^e-IX^e siècle.

⁷⁹⁵ L'expression emprunte à la « Sanskrit cosmopolis » de Sheldon Pollock (v. POLLOCK, Sheldon, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press, 2006). Le dynamisme de pôles autrefois considérés comme périphériques invite à les regarder comme une cosmopolis interconnectée et « scholarship needs to move beyond the paradigm envisaging a 'diffusionist spread of Esoteric Buddhism from a South Asian 'heartland' or 'motherland' to East and Southeast Asian 'peripheries', for cults were transmitted from multiple centres, and by no means followed a mono-directional pattern » (ACRI, Andrea, « Introduction: Esoteric Buddhism [...] », art. cit., p. 10). V. aussi KIM, Jinah et LINROTHER, Rob, « Introduction [...] », art. cit., p. 1. et LAMMERTS, Christian D. (éd.), *Buddhist Dynamics [...]*, op. cit., *passim*.

⁷⁹⁶ Ainsi, l'expansion du bouddhisme tantrique dans l'Asie maritime apparaît comme ayant été « [...] initially driven by a handful of exceptional masters endowed with a remarkably cosmopolitan vision and 'international' ambitions, who gained the support of the ruling elites of their times » (ACRI, Andrea, « Introduction: Esoteric Buddhism [...] », art. cit., pp. 7, 13-15).

2.2.2. Textes et doctrines : le Cambodge et la diffusion des Yogatantra

C'est par l'identification des textes introduits, ou vraisemblablement connus, à Angkor à cette époque que l'on peut appréhender la participation du Cambodge à cette première vague de diffusion du bouddhisme ésotérique. L'identification – permise par l'analyse des sources épigraphiques et iconographiques – de ces textes comme des doctrines qu'ils véhiculent peut nous fournir des éléments de compréhension des représentations et des pratiques culturelles partagées par les acteurs du bouddhisme khmer au X^e siècle et semble permettre, au moins en partie, la saisie de l'imaginaire qui organise le rapport qu'ils entretiennent avec le divin.

À Bat Cum, le ministre Kavīndrārimatha installe trois divinités, une dans chacune des tours du sanctuaire : le Jina (Buddha), Vajrapāṇi et Divyadevī (Prajñāpāramitā)⁷⁹⁷. Les stances d'invocation des inscriptions gravées sur les piédroits de chacune des trois tours évoquent soit le Buddha, Lokeśvara et Vajrapāṇi (tour Sud, K. 266, st. I-III), soit le Buddha, Vajrapāṇi et Prajñāpāramitā (tour Nord et tour centrale, K. 267-268, st. I-III). H. Woodward propose de comprendre la triade Buddha-Lokeśvara-Vajrapāṇi⁷⁹⁸ invoquée à la tour Sud comme un indice de la circulation, au Cambodge, du *Mahāvairocana Sūtra* (MVS ; ou *Mahāvairocanābhisaṃbodhi Tantra*)⁷⁹⁹. Ce texte compte parmi les *Tantra* les plus importants et les plus anciens du bouddhisme ésotérique⁸⁰⁰. Vraisemblablement issu de l'activité du monastère indien de Nālandā, le

⁷⁹⁷ K. 266, K. 267, K. 268 (Bat Cum) ; 875 *śaka* [953/954] ; CÉDÈS, George, « Les inscriptions de Bāt Cum », art. cit., pp. 213-252.

⁷⁹⁸ Dont on connaît par ailleurs des images, notamment la triade de Tuol Chi Tep, conservée au MNAAG, le *caitya* de Kbal Sre Yeay Yin, aussi au MNAAG, qui associe le Buddha sur le *nāga*, Lokeśvara, Prajñāpāramitā et Vajrapāṇi (BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer dans les collections du musée Guimet*, Paris, RMN, 2008, pp. 166-171 et 183-185) ou celui de Thma Puok, inscrit (K. 225 ; 911 *śaka* [989] ; IC III, p. 66-69), dont les stances d'invocation mentionnent le Buddha, Lokeśvara, Prajñāpāramitā, Vajrin/Vajrapāṇi, Maitreya et Indra, représentés sur le *caitya* et dont les images sont installées par un dénommé Padmavairocana (K. 225, st. XI). H. Woodward en mentionne encore d'autres (v. WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., fig. 7.2, 7.4, 7.6).

⁷⁹⁹ WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., p. 222.

⁸⁰⁰ V. HODGE, Stephen, « Considerations on the Dating and Geographical Origins of the *Mahāvairocanābhisaṃbodhi-sūtra* », [in] SKORUPSKI, Tadeusz (éd.), *The Buddhist Forum*, Vol. III, Londres, SOAS, New Delhi, Heritage Publishers, 1994, pp. 56-83. Classé parmi les *Caryātantra* dans les classifications tibétaines, le MVS « [...] provides a fairly coherent and comprehensive exposition of tantric

MVS acquiert une importance toute particulière en Chine et au Japon et sa diffusion hors de l'Inde⁸⁰¹ nous semble coïncider avec le « Tantric turn » identifié par A. Acri au VIII^e siècle. Au travers d'un dialogue entre le Buddha Vairocana et le *bodhisattva* Vajrapāṇi, le *MVS* expose notamment l'idée que la nature de Buddha se trouve en chaque individu et que l'Illumination est accessible en une vie. La doctrine ainsi véhiculée procède d'une « [...] ritual hermeneutic encompassing all of mantric practice and indeed all of the Mahāyāna »⁸⁰² ; elle introduit un rapport spécifique au divin, caractérisé par sa non-dualité. Le *MVS* fonde ainsi l'idée selon laquelle, par le truchement d'un ensemble de techniques rituelles, l'initié accède à la bouddhité à travers son union avec la divinité primordiale : il devient le corps, la parole et l'esprit de Mahāvairocana⁸⁰³. En regard, le Buddha installé à Bat Cum par Kavīndrārimatha pourrait avoir été une représentation de Mahāvairocana en tant que ce Buddha suprême et immanent auquel le dévot – ici le ministre lui-même – s'unit mentalement⁸⁰⁴. Les statues installées dans les tours de Bat Cum n'ont pas été retrouvées, mais il a été suggéré par ailleurs que l'image du Buddha suprême ait pris, dans les images angkoriennes, la forme d'un Buddha sur le *nāga*, soit une iconographie qui devient, à partir du X^e siècle, l'icône souveraine du bouddhisme

practices in relationship to a set of deities, with Vairocana as the central deity » (SKORUPSKI, Tadeusz, « The Canonical Tantras [...] », art. cit., p. 100).

⁸⁰¹ Le *MVS* a été traduit en chinois dans la première moitié du VIII^e siècle après que ses deux traducteurs ont voyagé en Inde, au Sri Lanka, et à Java (WOODWARD, Hiram W., « Esoteric Buddhism [...] », art. cit., pp. 338-339).

⁸⁰² ORZECZ, Charles D., « Esoteric Buddhism in the Tang: From Atikūta to Amohgavajra (651-780) », [in] ORZECZ, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, p. 276.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 277. Le *bodhisattva* écoutant le Buddha suprême n'est autre que le Buddha suprême lui-même (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 212).

⁸⁰⁴ Cette union est célébrée à Bat Cum même, dans l'inscription de la tour centrale dédiée au Buddha (K. 267, st. XXX) et dans une stance que G. Cœdès traduit de la manière suivante : « Ayant réalisé l'union caractérisée par l'identité de son propre esprit avec la nature divine du Buddha, il avait acquis la science des Yogins » (CÆDÈS, George, « Les inscriptions de Bât Cum », art. cit., p. 246). G. Cœdès, mettant en relation cette stance avec le *yantra* retrouvé à Bat Cum propose d'y voir un lien avec les principes du *kuṇḍalinī-yoga* (CÆDÈS, George, « Un *yantra* récemment découvert à Angkor », *JA*, vol. 240, 1952, pp. 465-477). Le *yantra* de Bat Cum est l'un des cinq *yantra* connus du Cambodge ancien, tous datés du X^e siècle (CHEA Socheat, « 'Saugatāsrama' [...] », *op. cit.*, p. 185). V. aussi BIZOT, François, « Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine », [in] STRICKMAN, Michel (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1981, pp. 155-191 et WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., pp. 232-236. De la présence de ce *yantra* à Bat Cum, P. Sharrock tire la conclusion suivante : « the clear implication is that Kavīndrārimathana [*sic*] was himself an accomplished yogin and his Buddhism was Tantric » (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 225).

khmer, nous allons y revenir⁸⁰⁵. En résumé, si l'image centrale de Bat Cum est aujourd'hui perdue, il s'agissait possiblement – selon P. Sharrock s'appuyant sur les propositions d'H. Woodward – d'une image de Buddha suprême, identifié à (Mahā)Vairocana et représenté sous les traits d'un Buddha sur le *nāga*⁸⁰⁶.

Étudiant l'iconographie de plusieurs images bouddhiques contemporaines – notamment des stèles figurant le Buddha sur le *nāga*, Lokeśvara, Vajrapāṇī et Prajñāpāramitā, ainsi que des images d'Avalokiteśvara à onze têtes –, H. Woodward suggère encore l'hypothèse que le *Kāraṇḍavyūha Sūtra* (KS) ait pu en constituer une source d'inspiration⁸⁰⁷. Ce texte – dédié à Avalokiteśvara et source du *mantra Oṃ maṇi padme hūṃ*⁸⁰⁸ – croise le système des Perfections avec celui des Mantras et insiste sur le pouvoir salvateur du *bodhisattva*⁸⁰⁹. Le X^e siècle est d'ailleurs marqué par un accroissement de l'intérêt des Khmers pour Avalokiteśvara/Lokeśvara, dont les images et les mentions épigraphiques augmentent alors de manière significative⁸¹⁰. Les triades regroupant le Buddha, Lokeśvara et Prajñāpāramitā, dont il n'existe à notre connaissance pas d'exemple antérieur au X^e siècle, connaîtront ensuite un succès exacerbé sous le règne de Jayavarman VII, soit une époque pour laquelle – et

⁸⁰⁵ Cf. *infra*, Chapitre V.

⁸⁰⁶ SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », *op. cit.*, pp. 36-37 et *id.*, « Kīrtipaṇḍita [...] », *art. cit.*, p. 227.

⁸⁰⁷ WOODWARD, Hiram W., « The *Karandavyūha Sūtra* [...] », *art. cit.*, pp. 70-83 ; *id.*, « Aspects of Buddhism [...] », *art. cit.*, pp. 221-226, 229, 2439-242. Pour cet auteur, l'iconographie de ces images semble emprunter à la fois au *MVS* et au *KS* : « nowhere else in the Buddhist world was the *Kāraṇḍavyūha* integrated with the *Mahāvairocana Sūtra* » précise-t-il (*ibid.*, p. 225). J. Boisselier signalait déjà que ce texte était vraisemblablement connu des Khmers depuis la seconde moitié du X^e siècle (BOISSELIER, Jean, « Précisions sur quelques images khmères d'Avalokiteśvara. Les bas-reliefs de Bantāy Čhmār », *AA*, t. 11 [1], 1965, p. 81) ; il mentionnait alors des allusions possibles au *KS* dans deux inscriptions datées de 970 (K. 417) et 982 (K. 214).

⁸⁰⁸ L'épigraphie khmère du X^e siècle a livré une mention explicite de ce *mantra*, inscrit au dos d'une stèle figurant Avalokiteśvara à huit bras (K. 1154 ; X^e siècle *śaka* ; POU Saveros, *Nouvelles inscriptions [...] II & III*, *op. cit.*, p. 129 et WOODWARD, Hiram W., « The *Karandavyūha Sūtra* [...] », *art. cit.*, pp. 72-74).

⁸⁰⁹ Avalokiteśvara est décrit dans le *KS* à la fois comme *īśvara* (seigneur) et *puruṣa* (homme cosmique) ; ce texte lui donne ainsi une place éminente (v. STUDHOLM, Alexander, *The origins of Oṃ Maṇi Padme Hūṃ. A study of Kāraṇḍavyūha sūtra*, New York, SUNY Press, 2002, pp. 37-60 [Chapter 3. Avalokiteśvara as the Buddhist *īśvara*]).

⁸¹⁰ GREEN, Philip S. E., « The Many Faces of Lokeśvara: Tantric Connections in Cambodia and Campā between the Tenth and Thirteenth Centuries », *History of Religions*, vol. 54 (1), 2014, p. 73.

face à la recrudescence des images du *bodhisattva*, notamment sous des formes irradiantes – Ph. Stern évoquait une « lokeçvarisation » des cultes⁸¹¹.

Comme le *MVS*, le *KS* a pu être transmis au Cambodge *via* le Campā où, souligne H. Woodward, l'épigraphie et l'iconographie des IX^e-X^e siècles contiennent des allusions à ces deux textes et aux divinités qui y sont mentionnées, à commencer par Avalokiteśvara⁸¹². Or, on sait par ailleurs que les rois cāms – qui subissent aux IX^e-X^e siècles plusieurs raids khmers⁸¹³ – ont entretenu des contacts réguliers avec la Chine des Tang et celle des Cinq Dynasties entre le milieu du VIII^e et le X^e siècle⁸¹⁴. Au début du IX^e siècle encore, un dignitaire cām, parent de l'aristocratie royale, s'est rendu à Java pour y mener à bien une mission diplomatique⁸¹⁵. Ces voyages sont à nos yeux signifiants au sens où la Chine et Java comptent parmi les centres importants des réseaux de la première vague de diffusion du bouddhisme ésotérique, reliés entre eux par les routes maritimes de commerce auxquelles le littoral cām – vers lequel sont dirigés les raids khmers – est directement connecté⁸¹⁶. Et cette période a été comprise comme une phase florissante du bouddhisme au Campā, qui fait alors l'objet d'un patronage royal⁸¹⁷.

La stèle khmère de Vat Sithor⁸¹⁸ livre quant à elle un précieux témoignage de la circulation des maîtres, des idées et des textes ésotériques au sein d'institutions monastiques soutenues par la royauté. L'éminent Kīrtipaṇḍita – dont Ph. Green propose d'envisager qu'il ait pu être un moine *mūlasarvāstivādin*⁸¹⁹ – est présenté dans cette

⁸¹¹ STERN, Philippe, *Les monuments khmers* [...], *op. cit.*, pp. 142-145.

⁸¹² WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », *art. cit.*, pp. 222-224.

⁸¹³ Sur les relations entre Khmers et Cāms à cette date, v. CÉDÈS, George, *Les États* [...], *op. cit.*, pp. 212-218.

⁸¹⁴ CÉDÈS, George, *Les États* [...], *op. cit.*, pp. 179, 228, 230.

⁸¹⁵ GRIFFITHS, Arlo, « The problem of the Ancient Name Java [...] », *art. cit.*, p. 66.

⁸¹⁶ Au VIII^e-IX^e siècle, le Campā – en raison notamment de sa position géographique entre l'Asie du Sud-Est insulaire et la Chine – semble ainsi avoir été un pôle important de cette diffusion (v. MABBETT, Ian, « Buddhism in Champa », [in] MARR, David G. et MILNER, A. C., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 1986, pp. 289-314 ; SCHWEYER, Anne-Valérie, « Buddhism in Campā », *Moussons*, n° 13-14, 2009, pp. 309-337).

⁸¹⁷ MABBETT, Ian, *ibid.*, pp. 297-304 ; CHUTIWONGS Nandana, « Le bouddhisme du Champa », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Trésors d'art du Vietnam, la sculpture du Champa V^e-XV^e siècles*, Paris, RMN, 2005, pp. 68-74.

⁸¹⁸ K. 111 ; 890 *śaka* [968] ; IC VI, pp. 195-211.

⁸¹⁹ GREEN, Phillip S. E., « The Vat Sithor inscription [...] », *op. cit.*, pp. 30, 79, 151-153 (prenant appui sur une observation de SNELGROVE, David, « The Relationship [...] », *art. cit.*, p. 819 et la mention, dans

inscription comme ayant rapporté deux textes d'un « pays étranger » (sk. *pararāṣṭra*), le *Lakṣagraṇṭha Abhiprajñā* et le *Tattvasaṅgrahaṭīkā*, afin d'en instituer l'étude au Cambodge, en même temps qu'il réinstaure celle du *Madhyavibhāga*⁸²⁰ (K. 111, st. XXVIII-XXIX). S'il est difficile de déterminer la région dans laquelle Kīrtipaṇḍita s'est rendu – qui pourrait être aussi bien le Campā voisin que Java, la Chine ou l'Asie du Sud – cette mention explicite de « pays étranger » nous semble attester qu'Angkor prend alors une part active dans les réseaux de diffusion du bouddhisme ésotérique.

Pour A. Sanderson, la *Lakṣagraṇṭha Abhiprajñā* se rapporte au *Prajñāpāramitā Sūtra* (ou une version de ce texte)⁸²¹ et la *Tattvasaṅgrahaṭīkā* au *Sarvatathāgatatattvasaṅgraha* (STTS)⁸²² – avec son (ou ses) commentaire(s) –, soit le

l'inscription, de *brahmapuṇya* [K. 111, st. LXI]). Le *mūlasarvāstivāda* est l'une des traditions monastiques de canon sanskrit du bouddhisme ancien (dit *hīnayāna*) ; il a pu inspirer le développement de certains points de doctrine du *mahāyāna* (v. BAREAU, André, « Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka », *BEFEO*, 1951, t. 44 [1], pp. 6-7 et *id.*, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, EFEO, 1955, p. 244). S'il est associé aux traditions de l'Abhayagirivihāra, on note que « the practice of Mahāyāna is compatible with any of the Vinaya schools [...] » (SKILLING, Peter, « The Advent of Therāvada Buddhism to Mainland Southeast Asia », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 20 (1), 1997, p. 98, n. 22). Signalons, de plus, que le *Mūlasarvāstivāda Vinaya* jouit d'une faveur toute particulière dans le bouddhisme ésotérique japonais Shingon (v. SHAYNE, Clarke, « Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks: The 'Mūlasarvāstivāda Vinaya' Revival in Tokugawa Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 33, n° 1, 2006, pp. 1-49). Que Kīrtipaṇḍita ait pu être un moine *mūlasarvāstivādin* adepte de pratiques ésotériques liées à la voie des *bodhisattva* ne semble donc pas faire difficulté sur le plan doctrinal. L'hypothèse questionne en revanche les liens noués entre différentes traditions bouddhiques dans la construction du bouddhisme khmer. À cet égard, la mention de *bhikṣu sthavira* dans l'inscription bouddhique K. 887 (905 *śaka* [983] ; *IC V*, pp. 153-155) pourrait, plutôt que désigner simplement « les 'anciens' des *bhikṣu* » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions* [...], *op. cit.*, p. 16), désigner justement des *mūlasarvāstivādin* (cf. *infra*, 2.2.). D'autant que, dans le Campā de la fin du premier millénaire, les sources chinoises mentionnent la présence dans ce royaume de moines appartenant à un *nikāya* désigné comme le *sarvāstivādanikāya*, qui pourrait se rapporter au (*mūla*)*sarvāstivāda* (MABBETT, Ian, « Buddhism in Champa », *art. cit.*, p. 295).

⁸²⁰ C'est-à-dire, précise A. Sanderson (SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion [...] », *art. cit.*, p. 427, n. 284), le *Madhyāntavibhāgaśāstra* de Maitreya, soit l'un des textes les plus importants des écoles Yogācāra. L'idée, véhiculée dans cette stance (K. 111, st. XXVIII), d'une nécessité de rallumer une flamme qui avait été éteinte nous semble à mettre en parallèle avec la quasi-absence de sources bouddhiques au Cambodge entre le VIII^e et le X^e siècle.

⁸²¹ G. Cœdès traduisait par « une foule de livres philosophiques » (*IC VI*, p. 205) ; A. Sanderson fait le lien avec le *Prajñāpāramitā Sūtra* (SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion [...] », *art. cit.*, p. 427, n. 284) ; P. Sharrock traduit par « one hundred thousand book(s) of higher wisdom » et précise que « *lakṣa* or 100,000 was conventionally used for large indistinct numbers. In the Chinese canon the *Prajñāpāramitā sūtras* are said to have consisted of 100,000 *gāthās* or *ślokas* of 32 syllables » (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », *art. cit.*, p. 205).

⁸²² SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion [...] », *art. cit.*, p. 427, n. 284. Pour P. Sharrock, ce deuxième texte serait plutôt le *Kosalālamkāratattvasaṅgrahaṭīkā*, soit un commentaire sur le STTS rédigé dans l'Inde Pāla au IX^e siècle (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », *art. cit.*, p. 208). G. Cœdès citait quant à lui, dans sa traduction de l'inscription, le commentaire rédigé au VIII^e siècle par Kamalaśīla sur l'œuvre philosophique de Śāntarakṣita (*IC VI*, p. 205). Le STTS s'attarde en particulier sur les pratiques de

texte principal des *Yogatantra*. L'inscription de Vat Sithor précise d'ailleurs que Kīrtipaṇḍita se consacre aux quatre *mudrā* (K. 111, st. XXXIII), c'est-à-dire aux quatre *mudrā* des *Yogatantra*⁸²³. Si ce dernier – qui suit un véhicule (sk. *yāna*) décrit comme *advaya-anuttaram* (K. 111, st. XXXIX)⁸²⁴ – apparaît alors comme « a follower of the Yogatantra form of the Buddhist Way of Mantras »⁸²⁵, le texte souligne l'interpénétration des pratiques ésotériques et exotériques et suggère ainsi la croyance de Kīrtipaṇḍita en une double voie d'accès à la bouddhité :

XLII. bāhyaṃ guhyaṃ ca saddharmmaṃ sthāpayitvā cakāra yaḥ |
pūjārthan tasya saṃghasyātitheś ca prthagāśramān ||

« Après avoir implanté la Bonne Loi, sous sa forme exotérique et ésotérique, il fit en vue de son culte, des *āśrama* séparés pour la communauté religieuse et pour les hôtes laïcs. »⁸²⁶

H. Woodward signale, dans une note, que l'on rencontre la même référence à cette double voie ésotérique et exotérique dans le *Sarvadurgatipariśodhana Tantra (SDPS)*,

méditation et de *yoga* inhérentes à chacune des étapes qui mènent le dévot à l'Illumination (SKORUPSKI, Tadeusz, « The Canonical Tantras [...] », art. cit., pp. 100-101). Pour A. Sanderson il pourrait s'agir à la fois du *STTS* et de son commentaire (Kīrtipaṇḍita « taught the Tantra teachings [*tantram*] of such texts as the *Tattvasaṃgraha* and its commentary » [SANDERSON, Alexis, *ibid.*]).

⁸²³ *Karmamudrā, samayamudrā, jñāna- ou dharmamudrā et mahāmudrā* (v. SNELLGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, pp. 265 et 267, n. 254). « A set of four *mudrā* is already referred to in the *STTS* », précise D. Snellgrove (*ibid.*, p. 252, n. 221 et pp. 265-269).

⁸²⁴ Si G. Cœdès traduisait le composé *advaya-anuttaram* par « véhicule suprême et sans second » et précisait en note de l'entendre au sens d'une mention du *mahāyāna* (*IC* VI, p. 206), P. D. Sharrock a plus récemment proposé de l'interpréter comme le « nondual-supreme-vehicule » et suggéré de le comprendre comme une référence au *vajrayāna* (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 206).

⁸²⁵ SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion [...] », art. cit., p. 427, n. 284. V. aussi BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions* [...], *op. cit.*, p. 34, qui signale Kīrtipaṇḍita comme l'adepte d'une tradition Yogācāra (mahāyāniste, mais absorbée par les *Yogatantra* [sur ce point, v. SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 211]), et souligne que la stèle de Vat Sithor (K. 111, st. XXVII) le présente comme connaisseur des doctrines de l'absence de soi (sk. *nairātmya*) et de la pure conscience (sk. *cittamātra*), soit des doctrines qui s'accommodent de rituels tantriques (suggérés dans la stèle de Vat Sithor par la mention des termes *mantra, mudrā, vajra* et *ghaṇṭa* ; v. BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Les religions du Cambodge ancien et l'épigraphie sanskrite », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry [dir.], *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, p. 45).

⁸²⁶ Trad. *IC* VI, p. 206.

un autre des textes classés parmi les *Yogatantra*⁸²⁷ : « I will learn the Good Law in its open and hidden form »⁸²⁸. P. Sharrock met d'ailleurs en évidence plusieurs indices de l'influence de ce texte au Cambodge – notamment à travers les développements de l'iconographie de Vajrapāṇi sous le règne de Jayavarman VII – et suggère qu'il a pu y être introduit en même temps que le *STTS*⁸²⁹, autrement dit au X^e siècle. Les deux textes (attribués au même auteur⁸³⁰), décrivent la même série de *maṇḍala* (en particulier le *vajradhātu-maṇḍala*) dans lesquels Śākyamuni se trouve au centre, en tant que *sambhogakāya* (« corps de gloire ») de Mahāvairocana⁸³¹, tandis que Vajrapāṇi y figure comme maître des cérémonies et, sous la forme de Trailokyavijaya, comme agent de la conversion au bouddhisme des divinités hindoues (de Śiva en particulier, qui devient le *tathāgata* Bhasmeśvara-nirghoṣa⁸³²), des huit planètes et des huit rois des *nāga*⁸³³. Sur le plan rituel, on notera que l'enseignement consigné dans le *SDPS* vise notamment à procurer aux morts une meilleure renaissance et aux vivants une meilleure vie ici-bas ; et que ce texte commande, en contexte tibétain, aux rites funéraires⁸³⁴.

Il est aussi probable, propose P. Sharrock, que Kīrtipaṇḍita – qui officie lors de rituels, fonde des *āśrama*, restaure et installe des images – ait eu connaissance du *Kriyāsamgraha(-pañjikā)*⁸³⁵. Ce dernier texte est un recueil de rituels adossés aux doctrines véhiculées par les grands textes des *Yogatantra* et basés en particulier sur le

⁸²⁷ SKORUPSKI, Tadeusz, *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies: Sanskrit and Tibetan texts with introduction, English translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983, preface, p. vii.

⁸²⁸ WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., p. 253 n. 67.

⁸²⁹ SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », *op. cit.*, p. 150.

⁸³⁰ Les deux textes sont attribués à Buddhaguhya, un sage du monastère de Vikramaśīla ayant vécu au VIII^e siècle et qui est aussi l'auteur d'un commentaire du *MVS* (sur lequel v. HODGE, Stephen, *The Mahāvairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary*, Londres, Routledge, 2003, 572p.).

⁸³¹ « The Tantra [*i.e.* the *STTS*] describes how Śākyamuni is instructed by Vairocana and the celestial host of *tathāgatas* on how to achieve the *pañca abhisambodhi* – the five ultimate 'enlightenment-revelation' stages to becoming a perfectly enlightened Buddha in the *sambhoga-kāya* of Mahāvairocana. Having achieved the steps, the Buddha then proceeds to the summit of Mount Sumeru and pronounces the *STTS*, before returning to his earthly body to *simulate* his celestial achievement under the bodhi tree, in a way humans would find easier to comprehend » résume P. Sharrock (SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 213).

⁸³² Le récit de la conversion de Śiva se retrouve dans la plupart des textes classés parmi les *Yogatantra*.

⁸³³ SHARROCK, Peter D., « Garuḍa [...] », art. cit., pp. 129-130.

⁸³⁴ SKORUPSKI, Tadeusz, *The Sarvadurgatipariśodhana* [...], pp. vii, xxix.

⁸³⁵ SHARROCK, Peter D., « Kīrtipaṇḍita [...] », art. cit., p. 216.

vajradhātu-maṇḍala tel que décrit dans le *STTS*⁸³⁶. Il traite à la fois de la construction des monastères et de la recherche du bon *ācārya*, et semblerait à cet égard avoir été rédigé « [...] as a guidebook for the lay sponsor of the new monastery as well as a ritual manual for the teacher (*ācārya*) who then is in charge of the balance of the construction »⁸³⁷. Les exégèses du texte soulignent que les rituels décrits sont des rituels publics, nécessitant un patronage royal et la participation active de la population⁸³⁸. Le trait nous apparaît d'autant plus important à souligner que l'activité rituelle de Kīrtipaṇḍita bénéficie directement du soutien royal⁸³⁹. Étant donné, par ailleurs, ses fonctions de *guru* royal et d'officiant lors de cérémonies rituelles palatiales, il nous semble envisageable de considérer que, lorsqu'il se rend en « pays étranger » et en rapporte des textes, il le fait avec l'assentiment du roi, si ce n'est à sa demande et *via* un financement royal.

Le développement de l'ésotérisme dans les pratiques bouddhiques khmères à cette période pourrait ainsi se rapporter, du moins sous certains aspects, à ce que R. M. Davidson définit comme un « institutional esoterism » (qu'il oppose au « *siddha* esoterism » des milieux érémitiques, moins pertinent en contexte cambodgien⁸⁴⁰). Cet ésotérisme institutionnel repose sur un réseau de moines prêchant aux élites – ainsi de Kīrtipaṇḍita, *guru* royal et, possiblement, moine – et de monastères financés par les royautés⁸⁴¹. En regard, et tenant compte des rituels palatiaux conduits par Kīrtipaṇḍita à la demande du roi, il nous paraît réducteur de continuer d'interpréter le bouddhisme au

⁸³⁶ V. SKORUPSKI, Tadeusz, « An Analysis of the *Kriyāsaṃgraha* », [in] HARRISON, Paul et SCHOPEN, Gregory, *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama on the Occasion of His 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf, Indica et Tibetica Verlag, 1998, pp. 181-196.

⁸³⁷ PAYNE, Richard K., « From Vedic India to Buddhist Japan: Continuities and Discontinuities in Esoteric Ritual », [in] ORZECZ, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, p. 1052.

⁸³⁸ TANEMURA, Ryugen, « The *Kriyāsaṃgrahapañjikā* of Kuladatta and its Parallels in the Śaiva Pratiṣṭhāntaras », [in] GOODALL Dominic et alii (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G. J. S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, pp. 511-513.

⁸³⁹ La stèle de Vat Sithor est une ordonnance royale de Jayavarman V (K. 111, st. L-LI).

⁸⁴⁰ Le deuxième terme de l'opposition proposée par R. Davidson, en ce qu'il induit une forme d'indépendance des milieux *siddha*, semble peu opérant au Cambodge. Les pratiques des ermites khmers apparaissent en effet difficilement dissociables de l'institution royale : les occurrences sont nombreuses d'ermites qui offrent leur *tapas* au souverain angkorien ou bénéficient de son soutien (v. la thèse en cours de Chloé Chollet [EPHE-PSL/EFEO] sur les traditions érémitiques du Cambodge ancien).

⁸⁴¹ DAVIDSON, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism* [...], *op. cit.*, p. 114.

X^e siècle comme « [...] a private faith for the Khmer intelligentsia »⁸⁴² ou une « personal faith »⁸⁴³. La distinction stricte entre ce qui relèverait d'un « privé », personnel, et s'opposerait au « public », officiel, est, ici comme ailleurs⁸⁴⁴, à nuancer. En outre, la portée historique du phénomène bouddhique au Cambodge ne saurait selon nous réduire l'explication de son adoption par les élites khmères aux choix personnels de quelques-uns. La notion de « choix individuel » semble du reste quelque peu anachronique.

Une voie d'analyse possible pour appréhender le tournant du X^e siècle pourrait en revanche se trouver au croisement de la compréhension des doctrines religieuses et de l'attention nouvelle prêtée alors aux activités humaines⁸⁴⁵. Si l'on se souvient, avec P. Mus, que « dans la perspective canonique, en refusant de maintenir ici-bas ou de transporter dans aucune espèce d'au-delà le type dont il fournissait l'exemple [...] le Buddha l'a délibérément situé là où il faut, *c'est-à-dire dans l'homme* »⁸⁴⁶, l'on pourrait envisager que l'accent mis, dans les doctrines mahāyānistes (exotériques et ésotériques), sur l'Illumination – et la possibilité de l'atteindre en une vie – ait trouvé une résonance particulière dans la société khmère, précisément à un moment de son histoire où l'on voit émerger une prise en considération toujours plus grande des activités mondaines⁸⁴⁷.

2.3. Le XI^e siècle : le bouddhisme khmer à la croisée des traditions ?

Tandis que les sources qui mentionnent le bouddhisme dans le Cambodge du X^e siècle, en insistant sur la croyance en une double voie ésotérique et exotérique, attestent de l'introduction – liée à la première vague de diffusion panasiatique du bouddhisme

⁸⁴² CONTI, Pia, « Tantric Buddhism in Phimai: A New Reading of Its Iconographic Message », [in] REVIRE, Nicolas et MURPHY, Stephen A. (éd.), *Before Siam. Essays in Art and Archaeology*, Bangkok, River Books, The Siam Society, 2014, p. 379.

⁸⁴³ SANDERSON, Alexis, « The Śaiva religion [...] », art. cit., p. 428 (évoquant Kīrtipaṇḍita).

⁸⁴⁴ V. BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », art. cit., *passim*.

⁸⁴⁵ BOURDONNEAU, Éric, séminaire EHESS-Inalco, 12 mars 2021.

⁸⁴⁶ MUS, Paul, « Esquisse d'une situation sociologique du Bouddhisme », *Esprit*, vol. 239 (6), 1956, p. 962.

⁸⁴⁷ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., p. 1351 ; *Id.*, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 100, 137. Ces éléments pourraient à l'avenir nous amener à questionner collectivement la périodisation admise de l'histoire ancienne du Cambodge et, peut-être, à envisager de faire débiter la période angkorienne au X^e siècle (plutôt qu'en 802), au règne de Yaśovarman I^{er} (889-910).

ésotérique – de pratiques tantriques dans le royaume, on assiste, au XI^e siècle, à une évolution de ces pratiques en même temps que, sur le trône d'Angkor, un changement de dynastie s'opère avec l'avènement de Sūryavarman I^{er} (r. 1002/1010-1050).

Cette évolution, ou actualisation, des pratiques (et des doctrines) nous semble pour partie liée à l'extension vers l'ouest du territoire d'Angkor, qui s'engage dès le règne de ce souverain⁸⁴⁸. Elle doit également être envisagée en regard de la deuxième vague de diffusion du bouddhisme ésotérique en Asie, qui confère notamment à Vajrasattva une place éminente dans les représentations et les cultes⁸⁴⁹. Elle semble s'accompagner d'une visibilité nouvelle accordée, dans les sources épigraphiques, aux communautés monastiques. L'annexion de Lavo nous paraît en particulier mettre Angkor en contact direct avec des communautés (*mūla*)*sarvāstivādin* implantées dans ce territoire. Il faut à cet égard envisager, dans la construction du bouddhisme khmer à cette époque, un croisement entre plusieurs traditions.

2.3.1. Des moines (*mūla*)*sarvāstivādin* à Lavo ?

Dans cette région de l'ouest du royaume, le roi khmer Sūryavarman I^{er} charge le général Śrī Lakṣmīpativarman de représenter son autorité sur les Mōns qui vivent là (K. 1198, st. XXII-XXIV)⁸⁵⁰. Au XI^e siècle, ces populations et le territoire qu'elles habitent (celui des anciennes cités de Dvāravatī) sont, de longue date, culturellement bouddhistes⁸⁵¹, mais adeptes d'un bouddhisme qui semble plutôt suivre les doctrines

⁸⁴⁸ Cf. *supra*, Chapitre II, 1.2.2.

⁸⁴⁹ ACRI, Andrea, « Introduction [...] », art. cit., pp. 19 *sqq.*

⁸⁵⁰ Cf. *supra*, Chapitre II, 1.2.2. (K. 1198 ; 931 *śaka* [1009/1010] ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « The Present State [...] », art. cit. et v. l'édition en cours de cette stèle, commencée par Gerdi Gerschheimer et Dominique Soutif, dont Arlo Griffiths et Chhom Kunthea poursuivent la préparation).

⁸⁵¹ V. DUPONT, Pierre, *L'archéologie mōne de Dvāravatī*, Paris, EFEO, 1959, 2 vol. ; CHUTIWONGS Nandana, « Le bouddhisme à Dvāravatī et à Hariphunchai », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN, MNAAG, 2009, pp. 59-73.

anciennes (le désigné *hīnayāna*, ou voie des auditeurs [*śrāvakayāna*]), c'est-à-dire antérieures au *mahāyāna*⁸⁵².

L'interprétation qu'il fait de la stèle K. 410 – retrouvée dans les environs de Lavo (à Sāl Sūn) et datée du règne de Sūryavarman I^{er} (après 1025 [947 *śaka*]) – conduit G. Cœdès à fonder l'hypothèse d'une coexistence, dans la région, de deux courants du bouddhisme : l'un relevant du *mahāyāna*, l'autre attaché à des traditions plus anciennes et dans lequel l'épigraphiste propose de faire le lien avec le bouddhisme de Dvāravatī⁸⁵³. Ainsi, nous dit-il, « [...] sous [le règne de Sūryavarman I^{er}] résidaient côte à côte à Lavo des moines appartenant aux deux écoles du bouddhisme (*bhikṣu mahāyāna, sthavira*) [...] »⁸⁵⁴. Son interprétation se base en particulier sur la lecture des lignes 5-7 de l'inscription K. 410 (kh. *vrah paṃnvas bhikṣu mahāyāna sthavira*, « ceux qui ont pris les ordres comme moines [*bhikṣu*] dans [la secte] Mahāyāna ou [dans la secte] Sthavira »⁸⁵⁵). Toutefois, la mention de moines dont il est précisé qu'ils sont *mahāyāna sthavira* doit plutôt être comprise, semble-t-il, comme une seule communauté monastique, et non deux ordres distincts⁸⁵⁶. Les sources chinoises du VII^e siècle font en effet mention de l'existence, en Inde, de *mahāyāna sthavira* ; une expression dans laquelle il a été suggéré de comprendre une évocation des (*mūla*)*sarvāstivādin*⁸⁵⁷. Quoique cette mention et son

⁸⁵² Cœdès, George, « Les Mōns de Dvāravatī », *Artibus Asiae*, vol. 23 (*Supplementum*), 1966, pp. 112-116. L'auteur rapporte d'ailleurs que le *theravāda* connaît un essor en Birmanie au XI^e siècle (*ibid.*, p. 115). Il faut toutefois préciser que, si l'on a beaucoup écrit que le bouddhisme des Mōns était un bouddhisme *theravādin* de langue pâlie, les études récentes ont montré l'usage répandu, dans l'épigraphie bouddhique de ces territoires, du sanskrit et des langues vernaculaires (e.g. LORILLARD, Michel, « Pour une géographie [...] », art. cit., p. 123). Pour F. Bizot, selon qui ce sont les Mōns qui « [...] transmirent leur bouddhisme, en premier aux Birmans, ensuite aux Thaïs et aux Khmers », ce bouddhisme serait un *theravāda non-mahāvihāravāsin*, on va y revenir (BIZOT, François, *Le bouddhisme des Thaïs. Brève histoire de ses mouvements et de ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Éd. des Cahiers de France, 1993, pp. 13, 26-27).

⁸⁵³ Cœdès, George, *Les États [...]*, *op. cit.* p. 253.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ K. 410 ; après 947 *śaka* [1025] ; trad. Cœdès, George, *RS II*, p. 10.

⁸⁵⁶ REVIRE, Nicolas, « The Enthroned Buddha in Majesty: An Iconological Study », thèse de doctorat en langues et civilisations orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2016, p. 103 n. 14 et *id.* « Back to the Future: The Emergence of Past and Future Buddhas in Khmer Buddhism », [in] THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravadin Cambodia: Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, p. 266 n. 36.

⁸⁵⁷ REVIRE, Nicolas, « Introduction à l'étude des bouddhas en *pralambapādāsana* dans l'art de Dvāravatī : le cas du Wat Phra Men-Nakhon Pathom », mémoire de master en langues et civilisations orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 44 n. 110 citant RAY, Nihar Ranjan, *Sanskrit Buddhism in Burma*, Bangkok, Orchid Press, (1936) 2002, pp. 22-36. Plusieurs auteurs ont en outre signalé des indices

interprétation ont pu susciter l'interrogation des spécialistes du bouddhisme indien⁸⁵⁸, l'on pourrait envisager – au moins à titre d'hypothèse de travail – que les moines *mahāyāna sthavira* de Lavo aient pu être des (*mūla*)*sarvāstivādin*, c'est-à-dire des moines ordonnés dans le *vinaya* de langue sanskrite des écoles Sarvāstivāda et Mūlasarvāstivāda (soit deux *nikāya* majeurs du bouddhisme *hīnayāna* non-*mahāvihāravāsin*⁸⁵⁹).

Il faut par ailleurs signaler que, si le canon *sarvāstivādin* est associé aux développements du bouddhisme dit *hīnayāna*, plusieurs auteurs – en particulier dans les études bouddhiques japonaises – ont montré qu'il a pu inspirer le développement de certains points de doctrine du *mahāyāna*⁸⁶⁰. Les parallèles mis en évidence par les spécialistes suggèrent que « the authors of the Mahāyāna texts were versed in Sarvāstivādin doctrine »⁸⁶¹. Kūkai (774-835) lui-même se serait appuyé sur le *Mūlasarvāstivāda Vinaya* pour établir, au Japon, la discipline monastique des moines Shingon (c'est-à-dire dans un courant ésotérique du bouddhisme)⁸⁶². Si, dans la stèle K. 410 de Lavo, la mention de *bhikṣu mahāyāna sthavira* est bien à comprendre au sens de moines (*mūla*)*sarvāstivādin*, l'on aurait ici – près d'un siècle après la stèle de Vat Sithor et Kīrtipaṇḍita, dont Ph. Green suggérerait qu'il ait pu être un moine *mūlasarvāstivādin* – un autre témoignage de la présence sur le territoire angkorien de communautés monastiques dont les règles procéderaient de ces *nikāya*. Le trait nous apparaît d'autant plus important à signaler que, parmi les hypothèses fondées par F. Bizot pour expliquer les particularités du bouddhisme khmer contemporain (notamment dans ses aspects « tantrisants »), on rencontre l'idée que les traditions de l'Abhayagirivihāra

de la présence de *mūlasarvāstivādin* au VII^e siècle en Thaïlande (v. le résumé qu'en donne REVIRE, Nicolas, *ibid.*).

⁸⁵⁸ V. TOURNIER, Vincent, « Mahākāśyapa, His Lineage, and the Wish for Buddhahood: Reading Anew the Bodhgayā Inscriptions of Mahānāman », *Indo-Iranian Journal*, vol. 57 (1-2), 2014, p. 44 n. 166.

⁸⁵⁹ WYNNE, Alexander, « On the Sarvāstivādins and Mūlasarvāstivādins », *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, vol. 9, 2008, pp. 247-269 ; WILLEMEN, Charles, DESSEIN, Bart et COX, Collet, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leyde, Boston, Brill, 1998, pp. 1-137.

⁸⁶⁰ V. HIRAKAWA, Akira, « The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stupas », *The Memoirs of the Toyo Bunko*, n° 22, 1963, pp. 57-106 (v. en particulier la partie consacrée aux 'Sarvāstivādin Doctrines and Mahāyāna Buddhism', pp. 59-69) ; FUJITA, Yoshimichi, « The Bodhisattva Thought of the Sarvāstivādins and Mahāyāna Buddhism », *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, vol. 96, 2009, pp. 99-120.

⁸⁶¹ HIRAKAWA, Akira, *ibid.*, p. 63.

⁸⁶² SHAYNE, Clarke, « Miscellaneous Musings [...] », art. cit., pp. 1-49. Cf. *supra*, n. 819.

(auxquelles se rattachent les [*mūla*]*sarvāstivādin*) – c’est-à-dire des traditions qui ne sont pas celles, assez largement dominantes, du Mahāvihāra – aient pu avoir une certaine influence⁸⁶³.

L’analyse mérite certainement d’être poursuivie à l’avenir tant elle offre des perspectives pour penser l’histoire des constructions doctrinales et sociales du bouddhisme khmer sur le temps long. Les éléments que l’on a évoqués permettent en particulier de questionner la présence de traditions bouddhiques comprises comme relevant du bouddhisme dit *hīnayāna* dans le Cambodge angkorien des X^e-XI^e siècles et leur articulation au *mahāyāna* (dans ses développements exotériques et ésotériques). En effet, en même temps que l’épigraphie mentionne, à Lavo, des *bhikṣu mahāyāna sthavira*, plus au nord (mais toujours dans ces régions de l’ouest nouvellement annexées par la royauté khmère), la stèle K. 1158 de Sab Bāk⁸⁶⁴ atteste quant à elle d’une pratique bouddhique observée dans ses développements doctrinaux les plus ésotériques.

2.3.2. *Vajrasattva comme ādibuddha ou la diffusion des Mahāyogatantra*

Cette inscription – qui donne Udayādityavarman II (r. 1049/1050-1066) comme souverain régnant – provient de l’actuelle province de Nakhon Ratchasima, en Thaïlande, soit une région (l’Isān) elle aussi vraisemblablement conquise par Sūryavarman I^{er} au début du XI^e siècle. Elle est, semble-t-il, la plus ancienne attestation textuelle, dans les sources khmères, d’une vénération des cinq Jinas et de Vajrasattva⁸⁶⁵, qui y apparaît désigné comme leur source et fait ainsi figure d’*ādibuddha* (quoiqu’il ne soit pas désigné par ce terme).

⁸⁶³ *Contra* G. Kourilsky pour qui le concile d’Anurādhapura, en 1160, ayant imposé les traditions du Mahāvihāra, il ne resterait que peu voire pas de traces de l’Abhayagiri dans le bouddhisme sud-est asiatique contemporain (KOURILSKY, Grégory, séminaire EHESS-Inalco, 9 avril 2021).

⁸⁶⁴ K. 1158 ; 988 *śaka* [1065/1066] ; CHIRAPAT Prapandvidya, « The Sab Bāk inscription. Evidence of an Early Vajrayana Buddhist Presence in Thailand », *Journal of the Siam Society*, vol. 78 (2), 1990, pp. 11-14 et ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, pp. 442-552 (commentaire) et 541-546 (édition). Le texte mentionne par ailleurs des fondations déjà évoquées dans la stèle de Vat Sithor (ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, pp. 449-451 citant VICKERY, Michael T., « Some new proposals for certain problems of the history of Angkor », Séminaire EFEO, lundi 27 septembre 2004).

⁸⁶⁵ ESTÈVE, Julia et VINCENT, Brice, « L’about inscrit [...] », *art. cit.*, p. 136.

Le *maṅgala* de l'inscription (st. I-II) invoque en effet les *pañca sugata* (à savoir Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava/Ratnaketu, Amitabha/Lokeśvara et Amoghasiddhi/Amoghavajra), puis Vajrasattva comme le sixième d'entre eux, qui est désigné comme leur « réceptacle » (sk. *ādhāra*) c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, un Buddha suprême (un *ādibuddha*) dont émanent et dans lequel se résorbent les cinq Jinas⁸⁶⁶. Il est ensuite fait mention d'un texte, le *Guhyasamāja* (cité comme Śrī Samāja ; K. 1158, st. III⁸⁶⁷), et d'une lignée de *guru* (dont l'auteur de l'inscription, Vraḥ Dhanus) qui en suivaient la doctrine, justement exposée dans ce texte aux cinq Jinas par Vajradhara en tant qu'*ādibuddha*⁸⁶⁸. L'un des *bhagavat* (« vénérable ») mentionnés par l'inscription, Campakapāda, est en outre présenté comme un enseignant exerçant à Chpār Ransī (K. 1158, st. VIII), c'est-à-dire le sanctuaire bouddhique du Preah Khan de Kompong Svay⁸⁶⁹ dont on a déjà évoqué l'importance qu'il prendra au XII^e siècle pour les souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura »⁸⁷⁰.

Le texte auquel l'inscription de Sab Bāk fait allusion, le *Guhyasamāja*, compte parmi les *Mahāyogatantra* des *Anuttarayogatantra* des classifications tibétaines⁸⁷¹ ; il est l'un des plus importants *Tantra* des traditions ésotériques⁸⁷². Ces textes, qualifiés de

⁸⁶⁶ U. Hammar souligne que le *Kālacakratāntra* attribue différents épithètes à l'*ādibuddha* qui est ainsi désigné comme : « omniscient, without qualities, master of jinas [nous soulignons], without mental constructions, unchanging or indestructible, bliss (*akṣarasukha*), non-dual, progenitor of the Buddhas, simultaneously arisen master of *jinas*, beyond origination and dissolution, non-dual wisdom and method, pure yoga (*śuddhayoga*), without causal connection (*nirānvaya*), supreme (*parama*), the one who first (*ādi*) obtained Buddha-hood, without beginning in time, without termination, indivisible *vajrayoga*, endless Buddha, the supreme unchanging (*paramākṣara*) » (HAMMAR, Urban, *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm, université de Stockholm, 2005, pp. 200-201).

⁸⁶⁷ L'identification est de P. Chirapat selon qui : « Śrisamāja appears to be the short form of Śriguhyasamāja which is a form of Tantra » (CHIRAPAT Prapandvidya, « The Sab Bāk inscription [...] », art. cit., p. 13, n. 3).

⁸⁶⁸ Sur l'idée d'un Buddha suprême sous-tendant tous les autres et sa présentation dans le *Guhyasamāja* où il est Mahāvairocana/Vajradhara/Vajrasattva, v. TRIBE, Anthony, *Tantric Buddhist Practice [...]*, op. cit., p. 63.

⁸⁶⁹ Sur Chpār Ransī dans cette inscription, v. ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., pp. 444-447.

⁸⁷⁰ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.

⁸⁷¹ G. Samuel rappelle que les *Anuttarayogatantra* (soit la quatrième classe des *Tantra* bouddhiques) comprennent en fait deux groupes de textes : les *Mahāyogatantra* et les *Yoginītantra* – parmi lesquels le *Hevajratāntra*, le *Cakrasaṃvaratantra* et le *Kālacakratāntra* (SAMUEL, Geoffrey, *The Origins of Yoga and Tantra Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 259-260).

⁸⁷² BAHULKAR, S. S., « Reviewed Work: *Yoga of the Guhyasamājatantra* by Alex Wayman », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 69 (1/4), 1988, p. 384.

« transgressifs » en raison du caractère violent et sexuel de certains rituels et pratiques yogiques, introduisent une évolution des doctrines et des pratiques tantriques en leur conférant un niveau de sophistication inédit (qui, pour certains aspects, peut dépasser l'entendement des Buddhas eux-mêmes⁸⁷³). Parmi les enseignements qui y sont exposés, on rencontre en particulier l'idée que le but des pratiques ésotériques, dans leurs formes les plus avancées, est de devenir soi-même un Buddha⁸⁷⁴. Ces pratiques « [...] include both the transgressive initiation rituals and the idea of a sexual yoga that is intended to produce a state of experience of enlightenment »⁸⁷⁵. Ce faisant, le pratiquant dûment initié et maîtrisant les enseignements du *Guhyasamāja* acquiert un certain nombre de pouvoirs. Ces pouvoirs lui permettent non seulement d'atteindre l'Illumination mais, ici-bas, de « [...] promise to deliver for the community such services as striking fear in foes, protecting crops from rain, curing poisoning, curing diseases afflicting whole towns and villages, as well as alleviating more personal afflictions as goiter, boils, and dermatological and other diseases »⁸⁷⁶. Si les *Mahāyogatantra* – dont le *Guhyasamāja* – traitent de concepts ésotériques complexes, ils attribuent donc, en parallèle, un rôle social et pragmatique aux grands maîtres qui accomplissent les rituels et enseignent les doctrines exposées dans les textes.

Dans la stèle K. 1158 de Sab Bāk, ces maîtres sont désignés comme vénérables (sk. *bhagavat*), un terme à prendre ici, selon nous, moins comme un qualificatif que comme la désignation d'une fonction rituelle de ces individus au sein de la communauté monastique. Ces derniers pourraient, de plus, avoir été liés à d'autres maîtres éminents du bouddhisme ésotérique, en dehors du Cambodge. En effet, P.-D. Szántó a récemment proposé de voir dans l'inscription de Sab Bāk et la mention du *Guhyasamāja* une

⁸⁷³ Ainsi, en particulier, dans le chapitre 5 du *Guhyasamāja* où l'enseignement de Vajradhara laisse les Buddhas « stupéfaits et étonnés » (v. WEDEMEYER, Christian, *Making Sense* [...], *op. cit.*, p. 127 et DAVIDSON, Ronald M., *Indian Esoteric Buddhism* [...], *op. cit.*, p. 291).

⁸⁷⁴ WEDEMEYER, Christian, *Making Sense* [...], *op. cit.*, p. 184. L'idée ainsi exposée dans les *Tantra* rejoint celle, déjà développée dans les textes mahāyānistes, du *tathāgatagarbha*, soit la nature de Buddha comme « matrice » présente en tous les êtres (v. RUEGG, David Seyfford, *La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra. Études sur la sotériologie et la gnoseologie du Bouddhisme*, Paris, EFEO, 1969, qui exclut toutefois les *Tantra* de son étude).

⁸⁷⁵ SAMUEL, Geoffrey, *The Origins* [...], *op. cit.*, p. 263.

⁸⁷⁶ WEDEMEYER, Christian, *Making Sense* [...], *op. cit.*, p. 186.

référence à Vāgīśvarakīrti, un savant indien bouddhiste actif au début du XI^e siècle, notamment auteur d'un manuel d'initiation au système exposé dans le *Guhyasamāja*⁸⁷⁷. Son argument repose sur une certaine ressemblance de la stance III de la stèle K. 1158 (qui cite donc le Śrī Samāja [*Guhyasamāja*]) et le pénultième vers d'un *Prakaraṇa*⁸⁷⁸ attribué à Vāgīśvarakīrti, le *Tattvaratnāvalokavivaraṇa*, qui mentionne une dévotion au Śrī Samāja⁸⁷⁹. Le *guru* Vraḥ Dhanus de la stèle de Sab Bāk avait-il connaissance de ce traité exégétique ? Pour P.-D. Szántó, l'hypothèse est plausible. L'auteur propose même que le *paramaguru* mentionné dans la stèle (K. 1158, st. XX) ait pu être Vāgīśvarakīrti lui-même⁸⁸⁰, dont les *guru* khmers aurait reçu l'enseignement. L'hypothèse – qui mériterait peut-être davantage d'investigations – nous permet d'envisager un autre réseau de diffusion du bouddhisme ésotérique, non pas seulement maritime mais terrestre, de l'Inde du Nord-Est vers le Cambodge *via* les réseaux de savants spécialistes issus de monastères influents. D'ailleurs, pour P. Skilling, « in the eleventh century the Malay Peninsula and the Khmers lands participated in the intellectual, ritual, and iconographic world of Pālā culture »⁸⁸¹.

Les conquêtes vers l'ouest de Sūryavarman I^{er} ont-elles permis aux Khmers d'entrer en relation avec ces réseaux terrestres *via* les royaumes môns ? Si la chose semble vraisemblable, il faut sans doute aussi considérer, dans une perspective panasiatique, que le tournant des X^e-XI^e siècles correspond, en Chine, à une nouvelle impulsion donnée aux traductions de textes bouddhiques sous le haut patronage de l'État ; une impulsion qui voit l'émergence d'une classification à part des textes ésotériques dans les bibliographies

⁸⁷⁷ SZÁNTÓ, Péter-Dániel, « On Vāgīśvarakīrti's Influence in Kashmir and among the Khmers », [in] GOODALL, Dominic *et alii* (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G. J. S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, pp. 184-187.

⁸⁷⁸ Les *Prakaraṇa* sont des traités, relativement brefs, qui font l'exégèse de tel ou tel point doctrinal (v. SZÁNTÓ, Péter-Dániel, « Tantric Prakaraṇas », [in] *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, Leyde, Boston, Brill, 2015, pp. 756-761).

⁸⁷⁹ *śrīsamāje parā yasya bhaktir niṣṭhā ca nirmalā | tasya vāgīśvarasyeyam kīrtir vimatināśinī ||* « This is the work to dispel all opposed opinions of Vāgīśvara[kīrti], whose dedication to the glorious [Guhyasamāja] is supreme and whose devotion is without blemish » (SZÁNTÓ, Péter-Dániel, « On Vāgīśvarakīrti's Influence [...] », art. cit., p. 185).

⁸⁸⁰ *Ibid.*, pp. 186-187.

⁸⁸¹ SKILLING, Peter, « Geographies of Intertextuality: Buddhist Literature in Pre-Modern Siam », *Aséanie*, n° 19, 2007, p. 97. Il faut en outre rappeler que les raids menés en Inde par les Ghaznévides provoquent le déplacement des communautés bouddhistes vers l'espace himalayen, l'Asie de l'Est et du Sud-Est. Le monastère de Nālandā est détruit à la fin du XII^e siècle.

chinoises, notamment du *Guhyasamājatantra*, traduit en chinois par Dānapāla en 1002⁸⁸². C'est donc à envisager le bouddhisme angkorien au sein de la pluralité de ces dynamiques qu'il nous faudra à l'avenir travailler.

Au XII^e siècle, tandis que les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » se réclament du bouddhisme, ce dernier se trouve donc – en particulier dans ses développements ésotériques – solidement et depuis assez longtemps implanté dans les pratiques religieuses du royaume. À travers ce que l'on perçoit de l'activité des élites aristocratiques et savantes des X^e-XI^e siècles, le Cambodge nous semble prendre une part active aux échanges intellectuels qui fondent la « cosmopolis bouddhique », au sein de laquelle se développent et circulent les doctrines ésotériques. Si ces deux siècles contribuent à mettre en place un imaginaire que l'on va retrouver au XII^e siècle, la revendication royale d'une pratique bouddhique dans les rangs de la dynastie dite « de Mahīdharapura » forme alors une inflexion nouvelle dans l'histoire du bouddhisme angkorien.

3. Pratiques bouddhiques et brahmaniques au XII^e siècle : une articulation complexe

Tandis que plusieurs rois, reines et princesses se réclament d'une pratique bouddhique (cf. *supra*, 1.), on compte néanmoins de grands maîtres śivaïtes parmi les dignitaires qui se trouvent toujours, au XII^e siècle, au service de l'institution royale.

⁸⁸² V. ORZECZ, Charles D., « Esoteric Buddhism under the Song: An Overview », [in] ORZECZ, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, pp. 425-426. Au vu des textes en circulation au sein de cette « cosmopolis bouddhique » multipolaire, on peut certainement admettre que « [...] the monastic centres of the region [*i.e.* Southeast Asia] supported a high level of scholarship » (SKILLING, Peter, *ibid.*, p. 96).

Jusqu'ici surtout expliquée comme l'expression de choix supposément individuels, permis par une tolérance perçue comme caractéristique des religions angkoriennes⁸⁸³, cette coexistence des pratiques continue d'interroger⁸⁸⁴. Elle trouve certainement une part d'explication dans les rapprochements doctrinaux et rituels qui ont été dessinés entre les modèles śivaïtes et le développement du bouddhisme ésotérique⁸⁸⁵, mais nulle part ailleurs qu'au Cambodge – à notre connaissance – on ne rencontre une imbrication aussi marquée. Cette imbrication suggère selon nous que les Khmers ont attaché à ces deux sphères religieuses des fonctions différentes au sein d'une seule et même structure, dont la royauté est le pivot.

3.1. De grands maîtres śivaïtes au service du roi

Divākarapaṇḍita, prêtre officiant pour le *līṅga* du temple-montagne du Baphuon sous le règne d'Udayādityavarman II (1049/1050-1066), devient ensuite, on l'a évoqué⁸⁸⁶, maître des rituels royaux puis *vraḥ guru*. En cette qualité, il préside à la fois aux cérémonies de sacre des bouddhistes Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} et à celles de Sūryavarman II, seul roi non bouddhiste de la dynastie⁸⁸⁷. Autrement dit, les rituels qui encadrent le processus de ces sacres restent – alors même que Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I^{er} se réclament du bouddhisme – ancrés dans une tradition śivaïte que l'institution royale angkorienne fait perdurer.

⁸⁸³ V. ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, pp. 19-62 et cf. *supra*, Introduction générale.

⁸⁸⁴ V. BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation [...] », *op. cit.*, pp. 405-415.

⁸⁸⁵ SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Age [...] », art. cit., pp. 124-242.

⁸⁸⁶ Cf. *supra*, Chapitre I, 2.3. et 3.1.

⁸⁸⁷ Si son nom posthume (Paramaviṣṇuloka) laisse entendre que ce roi était viṣṇuïte, la stèle K. 1297 le décrit comme *śaiva* (K. 1297, st. XIV). Son lien avec le V. K. A. Virendrādhīpativarman (qui installe une image de Trailokyavijaya à Phimai, cf. *infra*) et les donations qu'il fait à Cāmpesvara et à Liṅgapura (K. 1297, st. XVI-XVII), rapportées dans une stèle, K. 1297, qui évoque surtout le Preah Khan de Kompong Svay (et pourrait en provenir), attestent cependant à leur tour l'étroite articulation, sous son règne, des différentes sphères religieuses au fondement de la structure culturelle angkorienne. À cet égard, la mention de Sūryavarman II réunissant un double royaume (cf. *supra* Chapitre I, 3.1.) ne pourrait-elle pas s'entendre au sens de cette interconnexion des pratiques religieuses ?

Alors qu'il rétablit les hommages au Śiva de Vat Phu, Jayavarman VI charge Divākarapaṇḍita d'y nommer un nouveau vénérable⁸⁸⁸. S'agit-il de Bhūpendrapaṇḍita (I^{er}), dont les ancêtres officiaient déjà pour le K. J. Bhadreśvara ? Sous les règnes de Sūryavarman II, Tribhuvanādityavarman et Jayavarman VII, la lignée des Bhūpendrapaṇḍita – trois individus de la même famille partagent ce nom-titre – se trouve en effet particulièrement distinguée dans le corpus épigraphique. Ces hauts dignitaires sont présentés dans les stèles K. 364⁸⁸⁹, K. 1222⁸⁹⁰ et K. 692⁸⁹¹ comme des lettrés śivaïtes⁸⁹², en charge notamment du culte du K. J. Bhadreśvara à Vat Phu pour le compte de la royauté.

Mais, outre leur fonction à Vat Phu, ces lettrés śivaïtes exercent aussi divers rôles au sein du palais, c'est-à-dire dans l'entourage immédiat des souverains successifs de la dynastie dite « de Mahīdharapura ». Le premier obtient le titre de *paṇḍit* royal sous le règne de Jayavarman VI (K. 364, *sarga* III, st. XV). Il exerce comme inspecteur des biens et fondations religieuses ; il a la charge du jugement d'affaires religieuses et civiles (K. 364, *sarga* III, st. XXV) et celle d'inspecteur des magistrats sous les règnes de Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman I^{er} et Sūryavarman II (K. 692, st. XLVIII). Le deuxième – également *paṇḍit* royal – occupe, sous le règne de Sūryavarman II, la charge de *sabhāpati* et celle de *sausnātika*⁸⁹³ (K. 692, st. L). Il est aussi maître des conseillers, sacrificateur du *koṭihoma*, maître des présidents de cour et chargé par le roi du jugement d'affaires religieuses et civiles (K. 692, st. LIV). Sous le règne de Tribhuvanādityavarman, le troisième⁸⁹⁴ organise, sur ordre du roi, une cérémonie en faveur du K. J. Bhadreśvara à Angkor (K. 1222, face Sud, st. XVI-XXVII). Pour le

⁸⁸⁸ K. 366, l. 15 ; 1061 *śaka* [1139/1140] ; IC V, pp. 288-295 ; cf. *supra*, Chapitre II, 3.1.1.

⁸⁸⁹ K. 364 ; XII^e siècle [règne de Sūryavarman II] ; FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie XIII. [...] », art. cit., pp. 1-28.

⁸⁹⁰ K. 1222 ; XII^e siècle [règne de Tribhuvanādityavarman] ; inédite, v. l'édition en cours de Dominic Goodall.

⁸⁹¹ K. 692 ; 1111 *śaka* [1189/1190 ; règne de Jayavarman VII] ; IC I, pp. 227-249.

⁸⁹² Ces lettrés appartiennent à un milieu *śaivasiddhāntin* (GOODALL, Dominic et REVIRE, Nicolas, « East and West—New Inscriptions from Funan, Zhenla and Dvāravatī », *BEFEO*, t. 107, 2021, p. 288).

⁸⁹³ Si le terme *sabhāpati* est généralement traduit par « président de cour », la signification de *sausnātika* est moins claire pour G. Cœdès qui note que « ce terme désigne vraisemblablement une fonction en rapport avec les ablutions du roi » (IC I, p. 247, n. 4).

⁸⁹⁴ Dont le *guru*, brahmane (sk. *vipendra*) et *mahārājaguru*, a par ailleurs prodigué un enseignement śivaïte à Sūryavarman II (K. 1222, face Est, st. XVII, XIX).

compte du roi Jayavarman VII, il occupe la charge de *sabhāpati* et celle de chef des magistrats royaux (K. 692, st. LX-LXI). Il est encore probablement le Bhūpendrapaṇḍita qui installe des images (brahmaniques) dans l'une des chapelles du Preah Khan d'Angkor⁸⁹⁵, signe supplémentaire de sa proximité avec le roi (bouddhiste).

Ces hauts dignitaires śivaïtes voient non seulement leur activité se maintenir au cours du siècle mais toujours bénéficier du soutien des souverains. Tandis que la majorité des membres de la dynastie régnante se réclament du bouddhisme, plusieurs hautes fonctions (notamment sacerdotales et juridiques) demeurent donc l'apanage d'une élite śivaïte qui, ainsi, participe directement au fonctionnement de l'institution royale angkorienn⁸⁹⁶.

3.2. Des lieux saints bouddhiques pour le royaume

Parallèlement, et tandis que la royauté recompose ses rapports avec le territoire, le renouveau que l'on observe des hommages rendus aux divinités de lieu saint distingue en particulier deux *kamraten jagat* bouddhiques dont les routes qui les relient à la capitale font l'objet, dans la seconde moitié du siècle, d'un intérêt renouvelé⁸⁹⁷. Ces deux divinités sont, à la différence du Śiva de Vat Phu, installées en plaine. Ce sont, au nord-ouest d'Angkor, le K. J. Vimāya (Phimai) et, à l'est, le K. J. Chpār Ransi (Preah Khan de Kompong Svay), dont les mentions épigraphiques ne sont, semble-t-il, pas antérieures au X^e siècle⁸⁹⁸. Honorés tout au long du XII^e siècle et amenés dans la capitale à intervalles réguliers, ces dieux habitent des temples (Phimai et le Preah Khan de Kompong Svay)

⁸⁹⁵ K. 629 ; XII^e siècle ; CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes. XXXIX. [...] », art. cit., p. 115.

⁸⁹⁶ G. Cœdès notait à cet égard, pour le règne de Jayavarman VII : « [...] on constate cependant que les brahmanes continuaient à jouer à la Cour un rôle qui ne devait pas être négligeable » (CÆDÈS, George, *Les États [...]*, op. cit., p. 316). Pour A. Sanderson, « [...] even when royal support for Buddhism was at its most fervent, it seems to have been unwilling or unable to oust Śaivism completely from the circle of royal and state ritual » (SANDERSON, Alexis, « The Śaiva religion [...] », art. cit., p. 427).

⁸⁹⁷ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.

⁸⁹⁸ La plus ancienne mention du toponyme Chpār Ransī se trouve dans une inscription datée de 842 *śaka* (920/921), la K. 682 (ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., p. 433 ; ESTÈVE, Julia et VINCENT, Brice, « L'about inscrit [...] », art. cit., p. 149).

qui font montre d'un agencement iconographique hybride⁸⁹⁹ et qui relèvent d'une pratique bouddhique ésotérique. L'on observe que l'activité cultuelle que ces deux temples convoquent mobilise, outre les rois, d'autres réseaux d'acteurs que ceux que l'on vient de mentionner.

Le caractère tantrique du culte rendu à Phimai est établi depuis les travaux d'H. Woodward⁹⁰⁰. Quant au K. J. Chpār Ransi il est, dans la stèle de Sab Bāk, désigné comme le Buddha Śrī Samantaprabheśvara⁹⁰¹, c'est-à-dire le seigneur (sk. *īśvara*) des Samantaprabhā, soit des *bodhisattva* parvenus à l'état de Buddha (sk. *tathāgata-bhūmi*)⁹⁰². Le nom donné au dieu du Preah Khan de Kompong Svay dans cette inscription nous semble ainsi pouvoir faire référence à un Buddha suprême (un *ādibuddha*), en tant que source des *bodhisattva* accomplis. La même stèle de Sab Bāk mentionne, en outre, l'enseignement dispensé en ce lieu par Campakapāda, vénérable versé dans l'étude du *Guhyasamāja* (cf. *supra*, 2.3.2.). Ajoutons que le *maṅgala* de la stèle inédite K. 1297 (liée au Preah Khan de Kompong Svay dont elle pourrait provenir) évoque notamment le Buddha et Vajrasattva qui est duel et non duel (sk. *dvayādvayaṃ* ; K. 1297, st. I). En regard, le K. J. Chpār Ransi du Preah Khan de Kompong Svay – dont l'image pourrait être, faisons-nous l'hypothèse, celle du Buddha paré assis sur le *nāga* du style d'Angkor Vat, datée du 3^e quart du XII^e siècle et conservée au MNAAG⁹⁰³ – nous semble s'inscrire, à tout le moins aux XI^e-XII^e siècles, dans des pratiques tantriques.

L'inscription K. 397 – gravée dans le *gopura* II Sud du temple de Phimai (qui ouvre au sud) – enregistre, sous le règne de Dharaṇīndravarman I^{er}, l'installation en ce lieu d'un dieu désigné comme le *kamrateṇ jagat senāpati* Trailokyavijaya, général des

⁸⁹⁹ Sur l'hybridité de l'iconographie de Phimai, que nous évoquons en introduction de cette thèse, v. DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie de Phimai », art. cit. et CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit. Si les vestiges de l'iconographie du temple du Preah Khan de Kompong Svay attestent pareillement l'existence d'une hybridité iconographique, le site ayant été, dans le dernier quart du XX^e siècle, la cible d'un pillage massif et systématique, la plupart des images du monument sont aujourd'hui détruites ou manquantes.

⁹⁰⁰ V. le résumé qu'en donne VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, pp. 32-34.

⁹⁰¹ K. 1158, st. V ; 988 *śaka* [1065/1066] ; ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, p. 444.

⁹⁰² HAR, Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, (1932) 1970, p. 291.

⁹⁰³ Sur cette image, v. BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, pp. 242-245. L'hypothèse que nous soulevons ici très brièvement repose sur l'association entre l'iconographie khmère du Buddha sur le *nāga* et le concept d'*ādibuddha* (cf. *infra*, Chapitre V, 2.1.).

armées (kh. *senāpati*) de la divinité principale du temple, le K. J. Vimāya⁹⁰⁴, un Buddha à son tour possiblement représenté sous les traits d'un Buddha sur le *nāga*⁹⁰⁵. Le K. J. *senāpati* Trailokyavijaya est installé en 1108 (1030 *śaka*) par un dignitaire, le V. K. A. Virendrādhīpativarman de Chok Vakula⁹⁰⁶. Ce dernier assiste, dans le défilé d'Angkor Vat, à la cérémonie qui précède le départ des armées du roi Sūryavarman II⁹⁰⁷ : il est donc un dignitaire de très haut rang, qui se tient au plus près du roi. En 1112/1113, son fils, le *teñ tvan* Prasān, fait une donation au K. J. Vimāya⁹⁰⁸.

B. Vincent a proposé de comprendre l'image du K. J. *senāpati* Trailokyavijaya, général du K. J. Vimāya, comme une évocation en miroir des liens du V. K. A. Virendrādhīpativarman avec les rois d'Angkor⁹⁰⁹. Ici comme ailleurs⁹¹⁰, les images divines honorées apparaissent ainsi refléter l'organisation sociale du royaume. Au K. J. Vimāya, honoré tout au long du siècle par les souverains de la dynastie dite « de Mahīdharapura », le V. K. A. Virendrādhīpativarman donne un général. Ce général, parce qu'il est Trailokyavijaya (le « vainqueur des trois mondes »), est, au plan doctrinal, à la fois une émanation du Buddha suprême (qui apparaît sous les traits du K. J. Vimāya) et un protecteur de celui-ci. Il est, autrement dit, une divinité agissante sur les mondes ; à l'image, peut-être, d'un V. K. A. Virendrādhīpativarman agissant (sur le monde, ou sur

⁹⁰⁴ K. 397, l. 1 ; 1034 *śaka* [1112/1113] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., pp. 345-352.

⁹⁰⁵ Lorsqu'il édite l'inscription K. 397, G. Cédès signale ainsi qu'il « [...] est presque certain que Vimāya désigne ici quelque aspect particulier du Buddha » (CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., p. 346). Si Cl. Jacques a un temps mis en doute cette identification (arguant que le K. J. Vimāya ait pu être le « gardien de la cité » plutôt que le dieu principal du temple, dont il semble en outre mettre en cause le caractère bouddhique [WOODWARD, Hiram, *The Art and Architecture* [...], *op. cit.*, p. 150 n. 126 citant JACQUES, Claude, *Angkor : Cities and Temples*, Bangkok, Asia Books, 1997, p. 150]), l'identification du K. J. Vimāya comme un Buddha (la stèle du Preah Khan d'Angkor le désigne comme le *sugata* Vimāya [K. 908, st. CLIX]) et comme le dieu principal du temple de Phimai fait aujourd'hui pleinement consensus. Étudiant le caractère tantrique de l'iconographie de Phimai, H. Woodward a suggéré que ce K. J. Vimāya a pu être représenté sous les traits d'un Buddha sur le *nāga* (WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture* [...], *op. cit.*, p. 149). À l'heure actuelle, c'est une image du Buddha sur le *nāga* du style du Bayon (non paré) qui se trouve installée dans la *cella* du temple.

⁹⁰⁶ K. 397, l. 1 ; 1034 *śaka* [1112/1113] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., pp. 345-352 ; K. 954 ; XI^e siècle *śaka* ; IC VII, pp. 126-127.

⁹⁰⁷ K. 298.7 ; XI^e siècle *śaka* ; CÉDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 202.

⁹⁰⁸ K. 397, l. 24-25 ; 1034 *śaka* [1112/1113] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., pp. 345-352.

⁹⁰⁹ VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 35.

⁹¹⁰ BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », art. cit., pp. 142-144.

l'ouest du royaume) pour le compte de la royauté. Cette idée nous semble, à certains égards, faire écho à la protection de l'orbe du royaume permise par les rituels tantriques conduits par un Kīrtipaṇḍita à la demande de Jayavarman V (cf. *supra*, 2.2.1.) et, plus largement, avec l'importance accordée aux préoccupations mondaines dans le bouddhisme ésotérique. La nécessité de protection du royaume pourrait alors s'entendre au regard de l'extension du territoire d'Angkor. La fonction du sanctuaire de Phimai et son rapport à la capitale serait en ce sens à différencier de celle endossée par le Preah Khan de Kompong Svay, qui, en plus d'être géographiquement situé au cœur de l'espace du royaume, compte parmi les quatre grands lieux saints « antiques » honorés par la royauté.

La stèle K. 1297 enregistre, on l'a évoqué, l'activité de Tribhuvanādityapaṇḍita, frère de Tribhuvanādityavarman, qui assure, en plus de ses fonctions curiales, les cérémonies dédiées au K. J. Chpār Ransi, le Buddha suprême du Preah Khan de Kompong Svay auquel les cinq souverains de la dynastie font des donations. La même inscription mentionne un disciple de Tribhuvanādityapaṇḍita, le dénommé Kīrtipaṇḍita (II). Ce dernier, dont il est précisé qu'il est bouddhiste (K. 1297, st. LII)⁹¹¹, est aussi décrit comme maître du Pañcarātra (sk. *pañcarātrādhīpa*) ; sa réputation est celle d'un expert du Siddhānta (sk. *siddhāntasūyāśaprajñā*) et il est maître des *maṇḍala* (sk. *maṇḍalādhīpa*) pendant les rites (K. 1297, st. L). Il est autrement dit présenté comme spécialiste à la fois des doctrines bouddhiques, śivaïtes et viṣṇuïtes. Quoiqu'elle soit bien entendu l'expression d'une forme de tolérance religieuse, cette mention de la triple expérience de Kīrtipaṇḍita doit surtout selon nous interroger la manière dont s'articulent ces trois sphères religieuses dans les pratiques khmères du XII^e siècle, c'est-à-dire la manière dont elles font système pour la royauté qui les gouverne⁹¹².

⁹¹¹ V. l'édition en cours de cette stèle par A. Griffiths.

⁹¹² Les occurrences épigraphiques relative à l'invocation ou l'installation contemporaine de dieux et d'images relevant de chacune de ces sphères religieuses (sur lesquelles v. ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., pp. 307-409) nous semblent pareillement pouvoir être questionnées en regard des fonctions auxquelles chacune de ces sphères se rapporte (pour la royauté et pour le royaume). Sur les valeurs et fonctions différenciés associées à Śiva et à Viṣṇu et la manière dont elles sont articulées dans le contexte royal de Koh Ker, v. BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., p. 134.

Si ces sphères religieuses mobilisent des réseaux d'acteurs différents, on voit, avec Kīrtipaṇḍita (II), qu'elles peuvent étroitement se croiser et, surtout, que la royauté interagissant avec l'ensemble de ces réseaux les fait finalement fonctionner comme un tout au service de l'institution royale et du royaume. Ce, d'autant plus que la mention des grandes cérémonies qui font, à intervalles réguliers, se déplacer et se rencontrer les différents dieux⁹¹³ suggère de les appréhender moins comme des sphères indépendantes qui se tolèrent que comme les différentes composantes d'une même structure rituelle, au service de la royauté qui en assure l'efficacité. La question est alors celle, nous semble-t-il, de la fonction endossée par chacune de ces divinités (et les sanctuaires qui les abritent) dans l'organisation sociale et culturelle du royaume. C'est dans cette perspective de recherche que nous interrogeons, dans les deuxième et troisième parties de cette thèse, le statut et la fonction du sanctuaire de Banteay Samrae.

Conclusion

Si le Bayon donne à voir, à la fin du siècle, la conversion de l'ensemble du royaume khmer au bouddhisme salvateur⁹¹⁴, ce glissement dans « l'intention » qui préside à la fondation du temple-montagne de Jayavarman VII est rendu possible par l'évolution des pratiques qui voit, depuis le X^e siècle et l'introduction au Cambodge d'un bouddhisme de tradition tantrique, le bouddhisme se développer peu à peu jusqu'à être massivement revendiqué par l'aristocratie royale.

Tandis que les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » rétablissent une régularité des hommages dans les quatre grands lieux saints du royaume (dont trois sont

⁹¹³ Le phénomène est décrit, nous le disions au chapitre précédant, dans la stèle de Preah Khan où il est dit que sont amenés chaque année dans ce temple une foule de dieux dont le Buddha de l'Est (selon toute vraisemblance le K. J. Chpār Ransi), le Buddha de Vimāya/Phimai, Bhadreśvara (de Vat Phu) et Cāmpesvara (K. 908, face D, st. CLVIII-CLX ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÆDÈS, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., pp. 255-302).

⁹¹⁴ Pour B. Ph. Groslier les dieux installés dans les chapelles du Bayon racontent « [...] toute l'histoire de la conversion du vieux Kambuja çivaïte, qui avait fait son temps, par le roi libérateur et le bouddhisme salvateur » (GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 116).

brahmaniques), le K. J. Chpār Ransi du Preah Khan de Kompong Svay et le K. J. Vimāya de Phimai bénéficient d'une attention toute particulière – qui s'exprime notamment par le traitement différencié accordé aux routes qui y conduisent, jalonnées de fondations nouvelles⁹¹⁵. Parallèlement, le XII^e siècle compte aussi de grandes lignées de maîtres śivaïtes, nommés par les rois à des fonctions prestigieuses. Si le phénomène a été interprété comme l'expression d'une tolérance religieuse royale vis-à-vis de l'ensemble des cultes, nous considérons qu'il pourrait plutôt relever d'une différenciation des fonctions associées aux rituels brahmaniques et aux cultes bouddhiques dont l'articulation contribue à garantir l'harmonie et la protection de la royauté et du royaume, dont le territoire est agrandi. Dans la première moitié du siècle en particulier, l'initiation du roi demeure śivaïte tandis que, à Phimai notamment, la protection du royaume semble en partie prise en charge par les cultes bouddhiques. La coexistence des cultes, orchestrée par la royauté, nous semble alors faire système.

Au XII^e siècle, en même temps que la monarchie se rend visible ici-bas, dans le territoire et, ce faisant, investit la périphérie du royaume, le bouddhisme, jusque-là pratiqué en périphérie de la royauté (par des élites aristocratiques non royales), acquiert une centralité inédite. Alors que s'affermir la « puissance d'en-bas », le pays khmer participe à la diffusion panasiatique d'un *mahāyāna* au ritualisme tantrique, qui met l'accent sur les aspects salvifiques de la doctrine et porte l'idée que la révélation se trouve aussi dans le monde des phénomènes et que chaque être peut devenir, s'il reçoit le bon enseignement, un Buddha. L'on décèle alors, dans cet espace du X^e-XII^e siècle, et du XII^e siècle en particulier, un glissement du rapport de la royauté au divin dont les grandes caractéristiques sont, en puissance, celles du monde moderne. C'est en ce sens que la période de domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (1080/1081-*ca.* 1220) peut selon nous être interprétée à l'aune de l'émergence d'une royauté bouddhique.

⁹¹⁵ Cf. *supra*, Chapitre II.

DEUXIÈME PARTIE – Banteay Samrae, une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman

Introduction

Le temple de Banteay Samrae constitue l'un des pôles du territoire du royaume dont la cohésion est renouvelée par l'activité relationnelle du réseau commandé par les rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura »⁹¹⁶. Il compte parmi les fondations majeures édifiées dans la plaine d'Angkor au cours du XII^e siècle. Pourtant, en dépit de la restauration par anastylose dont il a fait l'objet au milieu du XX^e siècle et de sa notoriété relative dans la communauté scientifique, Banteay Samrae demeurerait peu étudié et auréolé d'une myriade d'hypothèses contraires.

Plusieurs guides de visite du site archéologique d'Angkor en ont livré des descriptions générales et quelques considérations – discordantes – sur sa date et son obédience⁹¹⁷. K. Bhattacharya, dans les années 1950, et V. Roveda, en 2013, ont publié une partie de l'iconographie du monument⁹¹⁸. Nous allons revenir plus loin sur ces travaux, mais signalons dès à présent qu'ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées. Le premier postule que l'iconographie du temple pourrait le désigner comme une fondation śivaïte, lorsque le second admet au contraire qu'elle semble attester d'une obédience bouddhique. Aucune de ces deux études ne prend cependant en compte l'ensemble de l'iconographie du monument. Quant aux guides de visite publiés par

⁹¹⁶ Cf. *supra*, Première partie.

⁹¹⁷ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, pp. 237-244 ; PARMENTIER, Henri, *Angkor* [...], *op. cit.*, pp. 151-156 ; JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor* [...], *op. cit.*, pp. 164-167 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, pp. 281-365.

⁹¹⁸ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., pp. 294-308 ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., pp. 58-66.

M. Glaize et J. Laur, qui mentionnent à leur tour une partie des images, ils attribuent à Banteay Samrae une orientation viṣṇuïte⁹¹⁹.

Certains éléments du décor architectural de Banteay Samrae ont fourni à J. Boisselier des exemples pour mener à bien une analyse stylistique des monuments rattachables au style d'Angkor Vat et au style de Beng Mealea. L'auteur s'est alors trouvé en mesure de préciser la datation relative du temple⁹²⁰, sans toutefois mentionner les remaniements dont il a fait l'objet. Ces remaniements, en tant qu'ils attestent d'une activité de fondation dynamique en ce lieu, nous semblent surtout désigner Banteay Samrae comme une fondation d'importance, dont il convient de travailler à définir la place dans le paysage religieux angkorien du XII^e siècle.

La question du statut comme celle de la fonction du temple dans ce paysage religieux n'ont pas réellement été posées par nos prédécesseurs. Si, depuis les travaux de B. Ph. Groslier⁹²¹, Banteay Samrae se trouve régulièrement intégré à ce groupe de sanctuaires aux caractéristiques architecturales semblables, édifiés à intervalles réguliers le long de la route orientale d'Angkor et désignés, on l'a évoqué, sous le nom de « temples d'étape »⁹²², son appartenance supposée à ce groupe ne suffit cependant pas à le caractériser. D'autant qu'un *distinguo* est, d'une part, toujours appliqué à Banteay Samrae (qui compte deux enceintes architecturées quand le reste des monuments associés à ce groupe n'en compte qu'une seule) et que, d'autre part, la définition de ce groupe de temples, de leur datation, de leur obédience et de leur fonction n'est, nous allons le voir, pas sans poser à son tour une série de problèmes.

Si donc les travaux qui le mentionnent ont tour à tour mis en lumière plusieurs des caractéristiques du monument, le temple de Banteay Samrae n'a jamais fait l'objet d'une étude monographique qui aurait permis de comprendre la place qu'il occupe dans l'histoire angkoriennne. Très peu de publications lui sont entièrement consacrées, nombre

⁹¹⁹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, pp. 237-244 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, pp. 281-365.

⁹²⁰ BOISSELIER, Jean, « Bēñ Mālā [...] », *art. cit.*, *passim*.

⁹²¹ GROSlier, Bernard Philippe, *RCA* 1968.

⁹²² C'est à ce titre que des mentions de Banteay Samrae figurent dans les travaux récents menés sur les routes angkoriennes et les monuments qui les jouxtent (sur ces travaux cf. *supra*, Chapitre II, 3.2.).

de ses spécificités n'ont jamais été mentionnées et son évocation intervient la plupart du temps très succinctement, au sein d'études dont le cœur du propos se trouve ailleurs. Si sa construction est de longue date attribuée au XII^e siècle, son inscription dans la chronologie des règnes et son obédience suscitaient nombre d'hésitations et d'hypothèses contradictoires. Force est même de constater que le questionnaire adressé au monument peinait à dépasser ces obstacles, inlassablement remis sur le métier. Si la présomption d'une obédience bouddhique a récemment gagné quelque timide conviction (sans que tous les doutes à ce sujet ne soient pour autant dissipés)⁹²³, les interrogations quant à la date du monument et son attribution à un règne particulier se heurtaient toujours à la confusion qui régnait quant à la compréhension des successions royales au XII^e siècle, en particulier après la disparition de Sūryavarman II dans les sources épigraphiques connues alors. Ainsi, des années 1930 à aujourd'hui, l'historiographie a continué de se heurter au problème de la datation de Banteay Samrae dans le XII^e siècle⁹²⁴.

Les premières hypothèses établies quant aux étapes de la construction de Banteay Samrae, sa datation et son obédience – formulées *volens nolens* durant le chantier de restauration et, de façon épisodique, dans les décennies suivantes – achoppent à nos yeux sur un défaut plus général de questionnement adressé à l'ordonnancement du temple et ses remaniements, au type de fondation dont il relève, à son inscription dans le paysage et dans le réseau des fondations religieuses contemporaines, à l'agencement de ses images et l'identité des statues de culte retrouvées *in situ*. Ces manquements nous semblent résulter – au moins en partie – du fait que la constitution de la documentation relative au monument procède surtout, à Banteay Samrae comme ailleurs⁹²⁵, de travaux patrimoniaux mus par un objectif de sauvegarde et de mise en valeur du site d'Angkor. Par conséquent, bien que les architectes, les archéologues et les historiens de l'art qui se

⁹²³ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 79. Cf. *supra*, Introduction générale.

⁹²⁴ C'est d'ailleurs presque toujours la question de la datation de Banteay Samrae qui nous a été posée lors de nos échanges avec d'autres chercheurs. Ainsi d'E. Uchida qui – alors que nous nous rencontrions par hasard à Banteay Ampil – nous demandait notre « conviction » quant à la date de construction de Banteay Samrae et des « temples d'étape » en nous disant qu'ils étaient selon lui postérieurs à Angkor Vat (comm. pers., 2018) ou, plus récemment, de P. Sharrock qui nous partageait son hypothèse d'une contemporanéité de Phimai et Banteay Samrae, suggérant ainsi de dater ce dernier du règne de Jayavarman VI (comm. pers., 2022).

⁹²⁵ V. ROYÈRE, Pascal, *Le Baphuon : de la restauration à l'histoire architecturale*, Paris, EFEO, 2016, pp. 25-26.

sont succédé sur le terrain ont relevé la plupart des particularités morphologiques et stylistiques du bâti visible, la connaissance de Banteay Samrae a progressé par à-coups, sans réelle problématique scientifique d'ensemble. Quoiqu'il constitue donc un monument bien connu des khmérologues, sa compréhension demeurerait lacunaire et son histoire tout entière à écrire.

L'étude des images de Banteay Samrae et de leur hybridité – en tout cas telle que nous entendons la mener – ne saurait s'affranchir de la compréhension préalable du lieu dans lequel elles se trouvent (et qui détermine leur médialité⁹²⁶). Disons en ce sens que, si Banteay Samrae est un *site* archéologique, on proposera plutôt de l'entendre ici comme *lieu*, c'est-à-dire comme un espace rituel pour l'analyse duquel « [...] on privilégie d'une part les interactions au contact en son sein et les relations distantes avec d'autres espaces »⁹²⁷. Ce faisant, nous cherchons à appréhender la fondation de Banteay Samrae et la sculpture de ses images comme la manifestation d'un phénomène social et culturel à part entière, inscrit dans une époque, des dynamiques et un territoire particuliers (que l'on a décrit dans la première partie de cette thèse). Il s'agit, autrement dit, de le donner à voir – autant que faire se peut – dans l'écheveau complexe des pratiques et des représentations au sein desquelles il est engagé. La compréhension du temple comme *lieu* nous semble alors fondamentale pour appréhender les images qui en constituent le décor et en accompagnent l'usage. À un premier niveau d'analyse, le lieu impose ses contraintes et ses propriétés au décor sculpté⁹²⁸ ; son ordonnancement, sa symbolique, les pratiques qu'il convoque déterminent alors les choix de représentation. Les images se trouvent, à cet égard, engagées dans une situation spécifique, concrète et monumentale dont il convient de prendre la mesure : c'est donc par l'étude du lieu que doit débiter l'analyse. En l'occurrence, et en gardant à l'esprit le contexte historique que l'on a évoqué dans les chapitres précédents, cela suppose de dater le plus précisément possible le monument,

⁹²⁶ Cf. *supra*, Introduction générale.

⁹²⁷ LÉVY, Jacques, « 'Lieu' 3. », [in] LÉVY, Jacques et LUSSAULT, Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003 (<https://www.espacestemps.net/en/articles/lieu-3/> ; dernière consultation en date du 19 octobre 2021).

⁹²⁸ BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images [...]*, *op. cit.*, p. 47.

d'en comprendre l'organisation spatiale, d'en interroger l'orientation religieuse, de questionner son statut dans le paysage religieux du royaume afin d'étudier l'agencement des images – dans la mesure du possible en regard à la fois des sources qui sont les nôtres et de l'état de la recherche en histoire du Cambodge ancien – « [...] en rapport avec le fonctionnement symbolique, liturgique et social du lieu rituel »⁹²⁹.

Ce lieu rituel, quel est-il ? Édifié immédiatement à l'est du Yaśodharataṭāka⁹³⁰, connecté à la route de l'Est qui mène d'Angkor au Preah Khan de Kompong Svay, Banteay Samrae se présente comme un temple « à plat » (par opposition aux temples-montagnes), doté de deux enceintes architecturées concentriques (**Figure 6**). Son organisation générale ne déroge pas au modèle absolu de l'architecture religieuse dans le monde indianisé⁹³¹. Présentons-la rapidement, avant d'y revenir plus loin en détail.

Au cœur du dispositif architectural s'élève une tour abritant le *garbhagṛha* (ou la *cella*, c'est-à-dire le saint des saints). Cette tour forme un axe vertical qui polarise l'espace sacré ; la hauteur de son soubassement et de sa superstructure, supérieure au reste des édifices, souligne à nos yeux son importance symbolique en tant que « maison du dieu ». La tour de Banteay Samrae ouvre à l'est mais son orientation connaît un léger décalage vers le nord-est⁹³². Elle est précédée d'un *maṇḍapa* édifié en enfilade suivant la même orientation cardinale. L'ensemble constitué de la tour et du *maṇḍapa* détermine un axe de symétrie longitudinal qui commande le reste des développements architecturaux du monument. Deux « bibliothèques »⁹³³, symétriquement disposées le long de cet axe,

⁹²⁹ VOYER, Cécile et BOSCANI LEONI, Simona, « Chapitre 2. La peinture murale : l'image et le lieu rituel », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 65.

⁹³⁰ Rappelons que le *baray* oriental d'Angkor (le Yaśodharataṭāka) a été construit à la fin du IX^e siècle par le roi Yasovarman I^{er} (r. 889-910) qui lui donne son nom. L'ouvrage est ainsi présent dans le paysage depuis plus de deux siècles au moment où advient la construction de Banteay Samrae. Sur la position de Banteay Samrae vis-à-vis du *baray*, cf. *supra*, **Figure 1**.

⁹³¹ Cf. *supra*, Introduction générale.

⁹³² Ce décalage léger vers le nord-est – fréquent dans les monuments angkoriens – semble commandé par des motifs astrologiques. L'orientation, ainsi décalée par rapport au plein est, correspond en effet à l'azimut du soleil levant lors du solstice d'été (v. PARIS, Pierre, « L'importance rituelle du Nord-Est et ses applications en Indochine », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 303-334 et *Id.*, « Le Nord-Est ou Levant d'été, particulièrement en Indochine », *BSEI*, nouv. série, n° 25 [3], 1950, pp. 237-261).

⁹³³ Si certains de ces édifices semblent bien avoir été dédiés au stockage des manuscrits (CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes VI. — Des édicules appelés 'bibliothèques' », *BEFEO*, t. 11, 1911, pp. 405-406 ; GOODALL, Dominic, « What Information can be Gleaned from Cambodian Inscriptions about Practices Relating to the Transmission of Sanskrit Literature? », [in] VERGIANI, Vincenzo, CUNEO, Daniele

s'élèvent à proximité immédiate du *maṇḍapa*, de part et d'autre de celui-ci. Les deux enceintes architecturées enchâssent le dispositif fondamental du sanctuaire (composé de la tour abritant la *cella* et du *maṇḍapa*). Elles sont toutes deux ouvertes aux quatre directions cardinales par des *gopura*. La première enceinte est constituée d'une galerie aveugle et redoublée, sur sa face interne, par une berme pourtournante ; la deuxième enceinte forme un déambulatoire redoublé, sur sa face interne également, par un portique étroit. Le *gopura* II Est a ceci de particulier qu'il se présente comme une simple porte (nous le désignons dans les pages qui suivent comme le *gopura*/porte II Est).

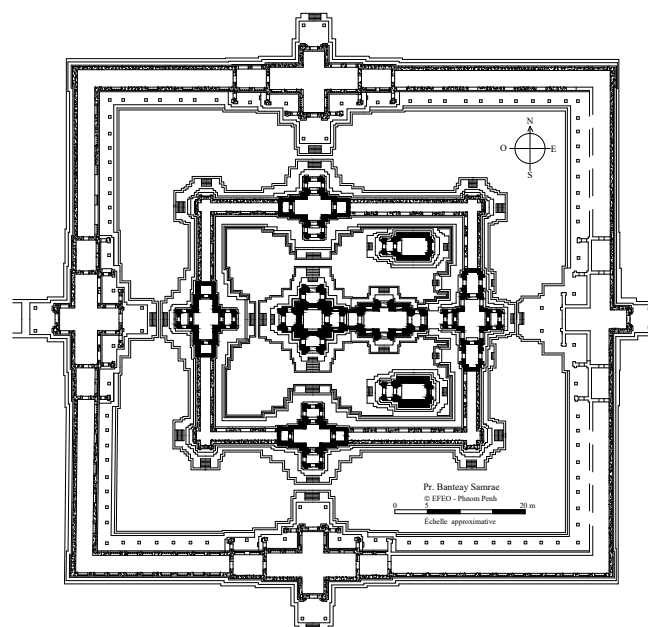


Figure 6 — Vue en plan du temple de Banteay Samrae (EFEO, Phnom Penh)

et FORMIGATTI Camillo Alessio (éd.), *Indic Manuscript Cultures through the Ages, Material, Textual and Historical Investigations*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 138-145), d'autres – ainsi, justement, de la « bibliothèque » Sud(-Est) de Banteay Samrae, on va y revenir (cf. *infra*, Chapitre VIII) – pourraient avoir abrité le culte du Feu (SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, pp. 238, 331-333). Par conséquent, nous faisons le choix de conserver la dénomination de bibliothèque pour ces édifices, mais de l'indiquer entre guillemets. V. aussi KAPOOR, Shivani *et alii*, « Libraries or Fire Shrines? Reinterpreting the Function of 'Annex Buildings' in Khmer Śaiva Temples from the Prism of Early Śaivism », [in] ACRI, Andrea et SHARROCK, Peter D. (éd.), *The Creative South. Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia*, vol. 1, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2022, pp. 222-288.

Cherchant à formuler des réponses aux hésitations que l'on a évoquées, l'enjeu des trois chapitres qui suivent est de définir ce qui fonde la singularité du temple de Banteay Samrae en tant qu'édifice cultuel et lieu rituel du XII^e siècle angkorien. À cet égard, nous nous demandons à travers quel dispositif le monde des hommes entre-t-il, à Banteay Samrae (c'est-à-dire en ce *lieu*) en relation avec le monde des dieux ? Comment ce dispositif peut-il être historicisé et caractérisé ?

Le Chapitre IV propose de préciser la datation relative du monument dans son siècle. Nous revenons, d'abord, sur les travaux menés sur le site par nos prédécesseurs et les questions laissées alors en suspens. Puis, au moyen d'une analyse systématique des marqueurs stylistiques remarquables qui caractérisent Banteay Samrae et en regard des nouvelles données dont l'on dispose pour comprendre les successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura », nous démontrons que la fondation du temple s'inscrit dans un horizon chronologique relatif qui correspond au règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177).

Si les hésitations au sujet de l'obédience du sanctuaire ont été largement alimentées par le caractère hybride de son décor sculpté (qui a été vu mais qui, à bien des égards, n'a pas été regardé), nous démontrons, au Chapitre V, que l'analyse du dispositif cultuel et d'une partie du dispositif iconographique – notamment celui de la tour-sanctuaire – permet de penser Banteay Samrae comme une fondation bouddhique, et de le rattacher à une tradition tantrique.

La date et l'obédience de Banteay Samrae ainsi précisées, nous interrogeons, dans le Chapitre VI, la manière dont le bâti définit et structure le domaine du temple – un domaine qui s'avère bien plus vaste que ce qui en avait été dit jusque-là. Cherchant à définir le type de fondation dont il s'agit, à en interroger le statut (sa place dans le paysage religieux du royaume) comme la fonction (l'activité qui définit son rôle), nous revenons sur la notion de temple « à plat » et questionnons les caractéristiques des désignés « temples d'étape » et l'appartenance de Banteay Samrae à ce groupe ; en regard, nous proposons de définir Banteay Samrae comme un « temple-monastère ».

Chapitre IV. La datation de Banteay Samrae : un essai de chronologie relative

« On ne rétablit, en effet, jamais une date, on ne contrôle et, en somme, on n'interprète jamais un document que par insertion dans une série chronologique ou un ensemble synchrone. »

(BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, A. Colin, [1949] 1952, p. 65)

Introduction

Le bon état de conservation général dont fait montre le temple de Banteay Samrae à l'heure actuelle tient, pour une large part, aux travaux de dégagement, de restauration et d'aménagement menés sur le site par la Conservation d'Angkor, sous l'égide de l'EFEO, entre 1928 et 1946⁹³⁴. Outre la restitution des élévations du monument, ces travaux ont permis de soulever une part des interrogations que suscite Banteay Samrae, à travers notamment la mise en évidence de plusieurs indices de remaniements architecturaux. Ces travaux ont aussi permis d'établir quelques premières hypothèses de datation, Banteay Samrae étant reconnu depuis lors comme un temple du XII^e siècle, rattachable au style d'Angkor Vat et probablement édifié après la construction du temple-montagne éponyme⁹³⁵. La datation relative du monument continuait pourtant, on l'a dit, de poser problème.

⁹³⁴ L'état de conservation actuel du monument résulte aussi de la protection dont il fait l'objet depuis 1992, date de son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO. Depuis 2014, la Stone Conservation Unit de l'Autorité Nationale APSARA assure, avec l'aide de la German International Cooperation (GIZ [Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit]), une campagne de restauration visant la consolidation du grès des *nāga*-balustrades et de plusieurs linteaux de la première enceinte (comm. pers. Cécile de Oliveira [GIZ], avril 2020).

⁹³⁵ « Chronique », *BEFEO*, t. 30, 1930, p. 582 ; *RCA* juill. 1930 ; MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 11, p. 128 ; *id.*, *RCA* mai 1934 ; LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 253-254 ; *id.*, *RCA* mars 1936 ; GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 237. Une datation antérieure à Angkor Vat a été proposée en son temps par AYMONTIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 5.

En l'absence d'inscription retrouvée *in situ*, les hypothèses formulées pour la datation du temple se fondent sur des critères stylistiques. Il faut alors brièvement rappeler que, dans les approches traditionnelles de l'histoire de l'art, la datation des monuments par l'analyse stylistique procède d'une méthode taxonomique d'identification de marqueurs qui opère par la mise en série de similitudes et de différences, permettant ainsi de classer les objets les uns par rapport aux autres, selon leurs caractéristiques propres, et dont la succession chronologique relative s'établit en regard des sources textuelles contemporaines⁹³⁶. Au Cambodge, la chronologie des styles de l'art khmer s'adosse à l'identification de jalons, soit les monuments représentatifs d'une certaine manière de construire et sculpter, pour lesquels on a retrouvé des inscriptions indiquant une date de fondation ou le nom d'un commanditaire ou donateur connu par ailleurs. En regard des repères chronologiques absolus ainsi définis, l'identification d'une manière comparable pour l'édification d'un monument anépigraphe suggère de l'inscrire dans un horizon chronologique contemporain. De même, la statuaire en ronde-bosse peut être distinguée par une série de marqueurs dont on peut appréhender l'évolution dans le temps : modelé, vêtement, coiffure, parures. L'adoption de ce système – introduit par Ph. Stern et retravaillé depuis – a produit une chronologie relative de l'art khmer aujourd'hui bien établie, du moins dans ses évolutions les plus marquantes⁹³⁷. Et, si les premières chronologies stylistiques⁹³⁸ s'avèrent désormais obsolètes dans leur succession relative, elles demeurent selon nous toujours pertinentes quant au choix des marqueurs à partir desquels les styles sont différenciés. Les obstacles à l'élaboration de la chronologie relative des monuments du XII^e siècle apparaissent cependant nombreux et les hésitations quant à la datation de Banteay Samrae ne font alors pas exception.

⁹³⁶ Sur cette méthode d'analyse, v. WIRTH, Jean, *La datation de la sculpture médiévale*, Genève, Librairie Droz, 2004, *passim*.

⁹³⁷ Sur les marqueurs stylistiques et la chronologie relative de l'art khmer angkorien, v. STERN, Philippe, *Le Bayon d'Angkor* [...], *op. cit.* ; *Id.*, « Évolution du linteau khmer », *RAA*, t. VIII, 1934, pp. 251-256 ; *Id.*, *Les monuments khmers* [...], *op. cit.* ; CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), « Quelques notes sur l'évolution du pilastre dans l'art d'Angkor », *RAA*, t. IX, 1935, pp. 158-164 ; *Ead.*, *L'art khmer. Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Éd. d'art et d'histoire, 1940, 136 p. ; PARMENTIER, Henri, *L'art khmer classique* [...], *op. cit.* ; BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.* ; BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*

⁹³⁸ L'on en trouvera un bon résumé, quoique vieilli dans sa forme, dans AUBOYER, Jeanine, « À propos d'art khmer », *La revue de l'art ancien et moderne*, t. LX, n° 327, 1931, p. 105-114.

En effet, la datation relative de ces monuments se heurte à un certain manque de repères chronologiques absolus pour tous les temples édifiés entre le style du Baphuon (associé au règne d'Udayādityavarman II [1049/1050-1066] et inscrit dans le troisième quart du XI^e siècle) et le style du Bayon (associé au règne de Jayavarman VII [1182/1183-ca. 1220] et daté de la fin du XII^e au début du XIII^e siècle). H. Parmentier constatait d'ailleurs qu'à cette époque :

« [...] l'histoire de l'art khmer devient alors pendant près de 100 ans, entre Udayādityavarman II et Jayavarman VII, des plus délicates et il n'y paraît qu'un point de repère, très mal délimité d'ailleurs, Angkor Vat, dont la longue édification paraît s'enfermer entre le premier et le dernier quart du XII^e siècle. Le manque de précisions provient du fait que l'habitude a été prise de porter les inscriptions de fondation sur des stèles plutôt que sur les édifices mêmes et qu'elles nous échappent encore quand les monuments encombrés par la ruine n'ont pas été déblayés. »⁹³⁹

Ou, ajoutera-t-on, quand ces stèles ont été pillées.

Les travaux de l'historien de l'art khmer J. Boisselier ont toutefois tempéré le constat établi, dans les années 1930, par H. Parmentier. Au début des années 1950 (soit peu de temps après l'achèvement de la restauration par anastylose de Banteay Samrae), ce dernier entreprend de préciser la chronologie des monuments du XII^e siècle et s'attèle à un exercice de chronologie stylistique relative des temples rattachés au style d'Angkor Vat⁹⁴⁰. Son analyse, publiée en 1952, le conduit à considérer Beng Mealea et Banteay Samrae – pour lequel il ne fait toutefois pas mention de remaniements – à la fois comme strictement contemporains et postérieurs à l'édification d'Angkor Vat. Ses travaux, qui situent le style du décor architectural de ces monuments à la transition entre le style d'Angkor Vat et celui du Bayon, définissent ainsi un style de Beng Mealea. En l'état des connaissances de l'époque quant à la chronologie des successions royales, et arguant que les règnes des successeurs de Sūryavarman II furent courts et troublés,

⁹³⁹ PARMENTIER, Henri, *L'art architectural hindou* [...], *op. cit.*, p. 111.

⁹⁴⁰ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », *art. cit.*, pp. 187-226.

J. Boisselier considère la construction de Beng Mealea et Banteay Samrae comme concomitante de la fin de ce dernier règne, soit dans les années 1140⁹⁴¹. S'il débute son propos en soulignant que la datation des monuments du XII^e siècle demeure l'une des plus problématiques de l'architecture angkoriennne et que tous les « [...] monuments rattachables au style d'Angkor Vat constituent un ensemble tout à la fois homogène par l'architecture et le décor, mais confus par l'absence de toute précision épigraphique »⁹⁴², force est de constater qu'il parvient à y apporter des précisions notables.

La proposition d'un style de Beng Mealea n'a pourtant pas réellement fait florès dans l'historiographie. Cela tient, de nouveau, aux hésitations existantes quant à l'histoire événementielle de ce moment du XII^e siècle. La pratique historiographique consistant à rattacher un style à un règne achoppait ici sur les difficultés posées par la succession de Sūryavarman II. Et O. Cunin pointait encore, en 2004, le manque d'études architecturales consacrées aux édifices du style d'Angkor Vat, parmi lesquels Banteay Samrae, et les problèmes conséquemment posés pour situer ces monuments dans la chronologie de ce style, discutée seulement, rappelle-t-il, par J. Boisselier⁹⁴³. Il lui apparaissait alors impératif qu'« [...] une étude exhaustive du Preah Khan de Kompong Svay ainsi qu'une analyse comparative des monuments dits du style d'Angkor Vat au Cambodge et en Thaïlande soient entreprises à l'avenir » et soulignait que « l'économie de telles études constitue en effet de nos jours un important handicap pour la poursuite de la compréhension de l'évolution de l'architecture khmère du XII^e siècle »⁹⁴⁴.

Les hésitations formulées quant à l'obédience de Banteay Samrae ont aussi, d'une certaine manière, contribué aux imprécisions de datation. Il nous apparaît en effet que les auteurs favorables à une datation du monument rattachable au règne de Sūryavarman II (1113/1114-1150) sont plutôt tenants d'une obédience brahmanique⁹⁴⁵, tandis que ceux qui postulent une obédience bouddhique en attribuent plus volontiers la construction au

⁹⁴¹ BOISSELIER, Jean, *ibid.*, p. 225.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 187.

⁹⁴³ CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, p. 458.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 458.

⁹⁴⁵ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 237 le date du milieu du XII^e siècle (sans toutefois mentionner Sūryavarman II). BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, pp. 190-192 met explicitement la construction de Banteay Samrae au crédit de ce roi.

règne supposé du père de Jayavarman VII, Dharaṇīndravarman II, seule personnalité bouddhique identifiée alors pour ce moment de l'histoire angkoriennne (*i.e.* avant l'avènement de Jayavarman VII en 1182/1183)⁹⁴⁶. Si cette distinction ne fonctionne pas pour l'ensemble des auteurs, disons qu'elle nous semble témoigner d'une tendance générale dans la manière dont Banteay Samrae a été appréhendé, intuition après intuition.

Ces imprécisions dans la datation relative des temples du XII^e siècle ont donné lieu, dans une historiographie récente, à une critique du recours à la chronologie des styles pour la datation des monuments khmers. À côté du travail des historiens de l'art khmer, établissant une forme de « chrestomathie » des monuments et de leur décor, une frange de l'archéologie cherche alors à établir une datation « sûre » (entendre par-là : quantitativement démontrable) et tente de dater ces monuments au moyen de mesures archéométriques, nous allons y revenir dans les pages qui suivent⁹⁴⁷. D'autres, ainsi de l'archéologue W. Southworth, mettent en doute la chronologie relative des styles, faisant valoir son caractère trop indépendant de toute datation absolue et la nécessité de la compléter par l'examen d'autres marqueurs⁹⁴⁸. Ce dernier auteur propose, pour définir et dater les styles, de prêter davantage attention aux techniques de construction *via* l'examen de la structure architecturale des monuments. Passant les travaux des historiens de l'art au prisme d'un doute méthodique, mais ignorant une large part des témoignages épigraphiques, la proposition de W. Southworth s'avère toutefois selon nous peu convaincante. Sa suggestion d'associer le style du Baphuon aux premiers rois de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (de Jayavarman VI à Sūryavarman II), comme sa proposition selon laquelle « the periodization of the Angkor Wat style would thereby encompass the reigns of Jayavarman VIII (c.1245-1295), Indravarman III (1295-1307),

⁹⁴⁶ DAGENS, Bruno, *Les khmers, op. cit.*, p. 290 ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 77.

⁹⁴⁷ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « The Construction Process of the Angkor Monuments Elucidated by the Magnetic Susceptibility of Sandstone », *Archaeometry*, vol. 45, issue 2, 2003, pp. 221-232. Nous présentons et discutons, dans ce chapitre, les résultats de cette étude à propos de Banteay Samrae (cf. *infra*, 2.).

⁹⁴⁸ SOUTHWORTH, William A., « The date of Angkor Wat », [in] KARLSTRÖM, Anna et KÄLLÉN, Anna (éd.), *Fishbones and glittering emblems: papers from Eurasea*, Stockholm, Östasiatiska Museet, 2002, pp. 381-390 ; *id.*, « The Date of the Baphuon and the Later Chronology of Angkor », [in] BACUS, Elisabeth A., GLOVER, Ian et SHARROCK, Peter D. (éd.), *Interpreting Southeast Asia's Past. Monument, Image and Text*, Singapour, NUS Press, 2008, p. 27.

and Indrajayavarman (1307-1327) », nous apparaissent alors comme une alternative pour le moins audacieuse aux chronologies jusqu'ici admises.

Pour résumer ici très rapidement ces chronologies, rappelons que si la construction du Baphuon a pu débuter au début du XI^e siècle⁹⁴⁹, son attribution au règne d'Udayādityavarman II (1049/1050-1066) ne fait pas difficulté⁹⁵⁰. En regard, le style éponyme s'inscrit dans un horizon chronologique qui court du milieu du XI^e siècle environ, jusqu'aux dernières années du règne de Harṣavarman III (1066-1080/1081). La double mention épigraphique du V. K. A. Śrī Vīrendrādhīpativarman de Chok Vakula, à Phimai d'abord, puis à Angkor Vat (aux côtés de Sūryavarman II identifié sous son nom posthume), donne quant à elle un horizon chronologique auquel se fier pour la datation relative du style d'Angkor Vat (*ca.* première moitié du XII^e siècle), dont relèvent ces deux monuments⁹⁵¹. Et les inscriptions de fondation retrouvées dans les temples de Ta Prohm (1186/1187) et de Preah Khan (1192/1193) constituent à leur tour un repère temporel probant pour la chronologie relative du style du Bayon⁹⁵².

Les progrès effectués quant à l'histoire des successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura »⁹⁵³ nous permettent aujourd'hui d'adosser l'analyse stylistique à de nouveaux repères. Prenant, à un premier niveau d'analyse, le style comme outil de datation, ce chapitre propose alors un essai de chronologie relative. Nous revenons, d'abord, sur le déroulé du chantier d'anastylose, au cours duquel plusieurs marqueurs stylistiques ont été identifiés et les traces de remaniements pour la première fois observées (1.). Puis, nous discutons la tentative – selon nous infructueuse – de

⁹⁴⁹ ROYÈRE, Pascal, *Le Baphuon : de la restauration [...]*, *op. cit.*, p. 24. Nous avons par ailleurs suggéré que la construction du Baphuon a pu même plus précisément débuter sous le règne de Jayavīravarman (ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, p. 7).

⁹⁵⁰ ROYÈRE, Pascal, *ibid.*

⁹⁵¹ K. 397 (Phimai), l. 1, 24 ; 1034 *śaka* (CÆDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., pp. 349-350) ; K. 298.7 (Angkor Vat), l. 2-3 ; XI^e siècle *śaka* (CÆDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 202). V. aussi CÆDÈS, George, « À propos de la date d'édification d'Angkor Vat », *JA*, onzième série, t. XV, avril-juin 1920, pp. 96-100.

⁹⁵² K. 273 ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., pp. 44-86 ; K. 908 ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÆDÈS, George, « La stèle du Práh Khān [...] », art. cit., pp. 255-302. Sur la chronologie interne du style architectural du Bayon, v. CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, *passim*.

⁹⁵³ Cf. *supra*, Chapitre I.

datation archéométrique dont Banteay Samrae a fait l'objet (2.). Procédant ensuite à l'examen des styles mis en œuvre dans le monument, dont l'appréhension systématique faisait défaut, nous démontrons qu'il existe à Banteay Samrae trois séquences stylistiques distinctes (3.). Confrontant ces séquences à la chronologie révisée que nous avons proposée des successions royales au sein de la dynastie dite « de Mahīdharapura », nous nous trouvons alors en mesure de fonder de nouvelles hypothèses pour préciser la datation de Banteay Samrae, son rattachement à un règne et la compréhension des styles qui y sont mis en œuvre (4.).

1. La documentation existante sur le bâti : substantielle mais lacunaire

Le caractère fondateur, mais épars, de la documentation existante – notamment consignée dans les archives de la Conservation d'Angkor au fil des années – nécessite d'abord d'en reprendre le cours pour, d'une part, donner à voir, dans un même commentaire, l'ensemble des opérations menées sur le monument et pour, d'autre part, confronter notre analyse au récit de la restauration du temple.

1.1. Dégagement du site et premières intuitions

Le premier signalement scientifique du temple de Banteay Samrae figure dans le troisième volume du *Cambodge* d'É. Aymonier⁹⁵⁴. L'auteur y évoquait de manière succincte l'ordonnancement général des structures architecturales. Quelques sept années plus tard, É. Lunet de Lajonquière livrait, dans son *Inventaire*, une description plus détaillée⁹⁵⁵. Il établissait un premier plan du temple (**Annexes, IV.1**) et décrivait

⁹⁵⁴ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 5.

⁹⁵⁵ LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire* [...], *op. cit.*, p. 221.

rapidement quelques reliefs narratifs, sans toutefois proposer d'identification iconographique⁹⁵⁶ ; il soulignait le soin particulier apparemment porté à la construction et au décor. Ce travail d'inventaire fut complété en 1924 par H. Marchal, qui fait alors établir une première documentation photographique du monument⁹⁵⁷. À ce stade de la connaissance du temple toutefois, aucune hypothèse n'est véritablement formulée quant à sa datation – É. Aymonier note tout au plus que l'édifice lui « [...] a paru être plus ancien qu'Angkor Vat »⁹⁵⁸ – et son obédience ne fait pas encore l'objet d'un questionnement.

Les opérations sur le terrain débutent au mois de décembre 1928. À cette date, H. Parmentier décide, en qualité de directeur du service archéologique de l'EFEO, de lancer une campagne de débroussaillage. Celle-ci se poursuit jusqu'en juillet 1930⁹⁵⁹ et permet aux équipes d'établir un relevé dessiné de la partie centrale du monument⁹⁶⁰. À la suite de ces travaux, Banteay Samrae fait l'objet d'une nouvelle campagne de photographies (**Annexes, IV.2-3**). C'est alors qu'H. Parmentier suggère de considérer ce temple comme contemporain de Beng Mealea – encore considéré à cette date comme un « prototype » d'Angkor Vat –, quoique peut-être légèrement antérieur à ce dernier monument⁹⁶¹.

H. Marchal – fort de son expérience récente à Banteay Srei, dont le chantier a débuté en 1931⁹⁶² – évoque, au mois de mai 1934, la faisabilité d'une restauration de Banteay Samrae par anastylose. Convaincu de l'intérêt qu'il y aurait de procéder à l'anastylose d'au moins un monument pour chaque période de l'art khmer, il avance que la restauration de Banteay Samrae donnerait ainsi à voir l'architecture d'une période qu'il qualifie d'intermédiaire, entre Preah Vihear et Prasat Prei⁹⁶³. Il s'étonne, au même

⁹⁵⁶ *Ibid.*, fig. 70, p. 222 (plan), et pp. 223-225 (commentaires du fronton oriental du *mandapa* et des demi-frontons de la « bibliothèque » Sud).

⁹⁵⁷ « Chronique », *BEFEO*, t. 24, 1924, p. 317.

⁹⁵⁸ AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 5.

⁹⁵⁹ *RCA* déc. 1928, janv. 1929, juill. 1930 ; MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 7, p. 111.

⁹⁶⁰ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 7, p. 113.

⁹⁶¹ « Chronique », *BEFEO*, t. 30, 1930, p. 582 ; *RCA* juill. 1930.

⁹⁶² Sur les travaux d'H. Marchal à Banteay Srei, v. BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », *art. cit.*, pp. 137-139.

⁹⁶³ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 11, p. 128 ; *RCA* mai 1934.

moment, de la curieuse implantation de la galerie de première enceinte, édifiée en butée contre les façades latérales aveugles des *gopura* I Est et I Nord. Il constate, en outre, l'existence d'une amorce de maçonnerie évoquant la forme d'un mur d'enceinte construit en saillie sur les mêmes façades, et recouvert par la galerie. H. Marchal propose alors de considérer que « [...] les pavillons des *gopura* 1 furent prévus comme interrompant un mur d'enceinte et non une galerie » (**Annexes, IV.4**)⁹⁶⁴. Le temple semble ainsi avoir connu au moins deux états différents. L'état de conservation du monument à cette date et les connaissances de l'époque ne l'autorisent cependant pas à discuter plus avant son observation.

Une fois le site débroussaillé, les ouvriers mobilisés par la Conservation d'Angkor commencent à travailler plus spécifiquement au dégagement du temple et au nettoyage des différents espaces et édifices qui le composent⁹⁶⁵. En décembre 1935, H. Marchal inscrit Banteay Samrae au programme d'une visite de la Société des Études Indochinoises à Angkor. Ce petit évènement a pour effet d'accélérer les travaux de dégagement et, notamment, la remise en état de la piste par laquelle on accède à la face nord du temple et dont la mauvaise condition avait jusque-là compliqué l'approche du monument.

1.2. Le chantier d'anastylose (1936-1946)

Alors que les dégagements suivent leur cours, H. Marchal conseille de débiter l'anastylose par les parties externes du *gopura* I Est, dont il souligne la bonne conservation du soubassement. Il préconise en outre, compte tenu de l'évidente solidité de la plupart des murs en élévation, de ne pas déposer l'intégralité des maçonneries comme à Banteay Srei, mais de procéder plutôt au cas par cas, selon les parties des édifices, de sorte qu'il ne faille remonter que les parties supérieures, les plus écroulées⁹⁶⁶. C'est alors à J. Lagisquet – architecte DPLG affecté aux travaux publics dans le service

⁹⁶⁴ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 11, pp. 128-129. La même observation est consignée pour le *gopura* I Ouest quelques mois plus tard (*Id.*, *JFCA* n° 12, p. 209).

⁹⁶⁵ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 12, p. 194-195.

⁹⁶⁶ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 12, p. 194-195 ; *RCA* déc. 1935.

des bâtiments civils en Annam et détaché à l'EFEO depuis l'été 1935⁹⁶⁷ – que la supervision du chantier est confiée.

1.2.1. Premières opérations (J. Lagisquet)

De manière à pouvoir restituer avec exactitude les blocs en façade, une campagne de photographies avant travaux est réalisée en janvier 1936, à l'aube de la restauration proprement dite⁹⁶⁸. Ces précautions, prises par H. Marchal et J. Lagisquet en amont du chantier officiellement ouvert en février 1936, nous amènent à considérer que l'état actuel du monument correspond fidèlement à celui dans lequel il se trouvait avant l'anastylose, en particulier pour ce qui concerne la position des frontons. Ceci d'autant plus que le choix a été fait de ne pas déposer l'intégralité des maçonneries du monument et que le rythme de la restauration, édifice par édifice, de même que les avancées du chantier consignées dans les archives de la Conservation d'Angkor signalent la maîtrise du procédé⁹⁶⁹ et nous font admettre la position actuelle des images sculptées sur les élévations comme identique à celle qui était la leur lors du dégagement du site.

Suivant les recommandations d'H. Marchal, J. Lagisquet fait débiter le dégagement des soubassements des édifices orientaux (*gopura* II et I)⁹⁷⁰. Mais, nécessité faisant loi, ce dernier entreprend dans le même temps de prolonger la piste d'accès à la face nord jusqu'aux abords du *gopura* II Est, de manière à la rendre carrossable afin de faciliter l'entrée des véhicules sur le chantier. Ces travaux logistiques préalables mettent au jour, à l'est du monument, une chaussée longue de près de 200 m, pavée de latérite et joutée de bassins. Cette découverte modifie conséquemment le calendrier du chantier de

⁹⁶⁷ H. Marchal assure lui-même la formation de J. Lagisquet durant les premiers temps du chantier à Banteay Samrae (POUJOL, Isabelle, « Biographie », [in] COLL., *Henri Marchal, un architecte à Angkor*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2020, pp. 26-27).

⁹⁶⁸ RCA janv. 1936.

⁹⁶⁹ L'achèvement récent du chantier d'Angkor Vat permet par ailleurs le transfert des ouvriers d'un site à l'autre et les travaux à Banteay Samrae s'ouvrent donc avec une équipe expérimentée, déjà formée aux problématiques posées par la restauration des monuments angkoriens (LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, p. 235).

⁹⁷⁰ RCA fév. 1936.

restauration. Le dégagement des *gopura* orientaux se trouve mis à l'arrêt et les efforts se concentrent sur le dégagement de cette structure. J. Lagisquet observe que des vestiges de lions et de balustrades à *nāga* affleurent à l'emplacement de la chaussée. Une première, puis une deuxième terrasse (respectivement appareillées en latérite et en grès) sont identifiées à l'extrémité ouest de la chaussée, au-devant du *gopura* II Est. J. Lagisquet – qui évoque une ressemblance de cette voie d'accès au temple avec la chaussée d'Angkor Vat, quoiqu'en des proportions différentes – dresse un croquis de l'implantation de la chaussée, des bassins, de la terrasse cruciforme en grès en indiquant la position du décor architectural retrouvé (**Annexes, IV.5**), puis s'attèle au dégagement et à la restauration des deux terrasses⁹⁷¹ (**Annexes, IV.6**).

Ph. Stern et G. de Coral-Rémusat, qui visitent le chantier de Banteay Samrae au mois de mars 1936 à l'invitation de H. Marchal, soulignent la proximité stylistique des lions retrouvés aux abords de la chaussée orientale avec les exemples connus à Angkor Vat ; ils notent une certaine similitude formelle de la terrasse cruciforme en grès avec celle implantée au-devant du monument T des Preah Pithu. Observant que le style des colonnettes et du fronton du *gopura*/porte II Est paraît plutôt relever du style du Bayon, ces derniers proposent de dater l'édification de Banteay Samrae à la fois de la période d'Angkor Vat et de celle du Bayon⁹⁷².

En parallèle de ces travaux, les équipes s'attèlent aussi au dégagement de la *cella*, qui livre un piédestal (brisé)⁹⁷³, et au sondage du puits de fondation (dont la profondeur totale atteint 3,40 m)⁹⁷⁴. Un repérage aérien permet en outre d'observer l'existence

⁹⁷¹ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 238, 241-243, 245-251, 253-254, 258, 265, 270-273, 277-278, 280-281, 286, 289, 295, 303 ; *Id.*, *JFCA* n° 13, pp. 2, 5, 9, 12, 17, 22-24, 27-31, 36-40, 43, 46 ; *RCA* fév.-août 1936 ; « Chroniques », *BEFEO*, t. 36, 1936, p. 610.

⁹⁷² Propos rapportés par LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 253-254 ; *RCA* mars 1936.

⁹⁷³ V. LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 269-270. Si J. Lagisquet en propose une reconstitution dessinée, il s'attarde peu sur cet objet : « il semble que ce puits ait déjà été fouillé car de grosses pierres formant sans doute un socle ou un piédestal ont été redressées verticalement le long des murs du sanctuaire central » dit-il seulement (*ibid.*, p. 270). Ces « grosses pierres », qui se trouvent toujours dans la *cella* du temple à l'heure actuelle (**Annexes, V.1**), sont – à n'en pas douter – un piédestal mouluré, de section carrée et de grande taille (mesurant environ 1 m de côté), cf. *infra*, Chapitre V.

⁹⁷⁴ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 263, 265, 267, 269-270, 272-273, 277, 295. Le dégagement livre abondance de sable, des blocs de latérite constituant les parois du puits que J. Lagisquet fait remonter, et quelques blocs de grès probablement tombés des élévations et placés à cet endroit – hautement sacré – du sanctuaire par, supposons-nous, les populations locales (J. Lagisquet ne le précise pas). La pratique perdure encore de nos jours (les temples angkoriens demeurent des lieux puissants) et la *cella* de Banteay Samrae

originale d'une seconde chaussée, qui part de l'ouest du monument pour se poursuivre jusqu'à la digue est du *baray* oriental d'Angkor et au long de laquelle J. Lagisquet constate la présence de plusieurs bornes⁹⁷⁵. Mais, ces dernières ne jouxtent pas l'intégralité de la chaussée remarquera plus tard M. Glaize⁹⁷⁶ : leur implantation s'arrête à environ 200 m du *gopura* II Ouest et la chaussée n'est dallée que sur le tronçon bordé de bornes. L'observation ne suscite cependant guère de questionnement. La découverte de débris de tuiles là où le dallage s'interrompt fait seulement supposer que « quelque construction de peu d'importance en matériaux légers » devait se trouver là⁹⁷⁷.

Au départ de J. Lagisquet, réaffecté à Hué en août 1936, c'est d'abord H. Marchal qui assure la supervision des travaux avant que M. Glaize (affecté comme membre permanent de l'EFEO à compter du mois de décembre 1936) ne prenne à son tour la direction du chantier. H. Marchal achève la restauration des terrasses de la chaussée orientale et souligne encore, en marge du récit détaillé de l'avancée du chantier, la proximité stylistique du monument avec Angkor Vat⁹⁷⁸. À l'automne 1936, la terrasse cruciforme en grès remontée, il décide de faire cesser le débroussaillage de l'extrémité orientale de cette chaussée afin de débiter, enfin, l'anastylose du *gopura* I Est, qui avait été retardée par ces découvertes et les restaurations qu'elles nécessitaient⁹⁷⁹. Les dégagements de la cour II, côté est, et des soubassements du *gopura* I Est occupent l'automne 1936⁹⁸⁰.

abrite un amas de petits morceaux de grès (colonnettes, dés de soutien des *nāga*-balustrades etc.) ramassés çà et là dans le monument. J. Lagisquet déplore n'avoir retrouvé aucune trace du dépôt de fondation ; s'il ne commente pas la nature du sable retrouvé dans le puits, nous pensons utile de signaler qu'à Neak Pean M. Glaize dit avoir retrouvé à l'intérieur du puits (qui atteint une profondeur de 6,50 m) une couche de 3,45 m de « sable pur » (*RCA* mars 1938).

⁹⁷⁵ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, p. 243 ; *Id.*, *JFCA* n° 13, p. 12 ; *RCA* fév., juin 1936.

⁹⁷⁶ GLAIZE, Maurice, *RCA* fév., juin 1946.

⁹⁷⁷ *Id.*, *JFCA* n° 16, p. 331. Sur cette zone du monument cf. *infra*, Chapitre VI.

⁹⁷⁸ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 13, pp. 59-60, 63-64, 69, 77, 126 ; *RCA* sept.-oct. 1936.

⁹⁷⁹ *Id.*, *JFCA* n° 13, pp. 126-127 ; *RCA* oct. 1936.

⁹⁸⁰ *Id.*, *JFCA* n° 13, p. 147.

1.2.2. *Au fil du chantier : « le mystère se complique » (M. Glaize)*

C'est finalement M. Glaize, devenu en 1937 inspecteur du service archéologique puis conservateur des monuments d'Angkor, qui assure la supervision du chantier d'anastylose du monument, des premiers démontages effectifs jusqu'à l'achèvement des travaux, en 1946.

Le chantier du *gopura* I Est, dont les voûtes se trouvaient dans un état d'équilibre instable, débute en janvier 1937. Pour cet édifice comme pour les suivants, la dépose s'effectue pierre par pierre et assise par assise. Les pierres sont numérotées et marquées d'une lettre pour éviter toute erreur dans le remontage des élévations du monument⁹⁸¹ ; elles sont entreposées aux abords immédiats de chaque édifice⁹⁸². À la restauration du *gopura* I Est succèdent celles de la tour – dont la dernière pierre du motif de couronnement est remontée le lundi 8 avril 1940⁹⁸³ –, des deux « bibliothèques », des autres *gopura* I et de la galerie de première enceinte (**Annexes, IV.7**), puis des *gopura* II et de la galerie de deuxième enceinte, dont les derniers remontages s'achèvent en 1944. L'anastylose fut limitée dans la plupart des cas aux porches, aux parties hautes des élévations ainsi qu'aux voûtes : parmi l'ensemble des édifices, seuls le *mandapa* et la « bibliothèque » Nord ont fait l'objet d'une complète reconstruction. En 1946, l'ultime étape de la restauration du monument vise à redresser les bornes de la chaussée orientale⁹⁸⁴. M. Glaize ne verra pas ces bornes redressées puisqu'il est rapatrié en France avec sa famille dès la fin du mois de juillet 1946⁹⁸⁵. Mais, son nom demeure lié à Banteay Samrae et la nécrologie rédigée à sa mort par L. Malleret dans le *BEFEO*, souligne, à l'appui d'une verve emphatique, la réussite de sa restauration du monument :

⁹⁸¹ M. Glaize note à ce sujet que « l'anastylose se fait donc avec toutes garanties d'exactitude » (*RCA* oct. 1939).

⁹⁸² Pour le *gopura* I Est par exemple, les blocs sont déposés dans la partie orientale de la cour II (GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, p. 171).

⁹⁸³ GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 15, p. 114.

⁹⁸⁴ *Id.*, *JFCA* n° 16, pp. 334-335 ; *RCA* fév.-juin 1946.

⁹⁸⁵ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 16, p. 333.

« La restauration avait restitué des verticales au temple de Banteay Samrae et la combinaison de matériaux tels que le grès et la latérite procurait une impression d'harmonie colorée où jouaient des ombres et des clartés sous la tendre lumière du matin. Je me rappelle que Mme Glaize avait voulu planter à un angle de cour un *bougainvillea* dont les fleurs mauves s'associaient avec bonheur à tout le reste de l'enceinte. On était saisi dès l'entrée par l'élégance des lignes, la clarté de la composition architecturale, la somptuosité du décor, l'esprit d'invention des sculpteurs dans le cadre des thèmes inspirés principalement d'un grand poème héroïque de la légende de Viṣṇu. Le résultat était une démonstration éclatante, après la réussite de la reconstruction de Banteay Srei par Henri Marchal, de ce que pouvaient obtenir des architectes méthodiques, des procédés dits de 'l'anastylose'. »⁹⁸⁶

La beauté de Banteay Samrae ainsi redressé séduit l'œil de l'archéologue-conservateur célébrant les résultats techniques obtenus par l'architecte-restaurateur. Mais, elle demeure tout empreinte de questions non résolues. Au fil du chantier, M. Glaize énumère en effet à son tour – et à de multiples reprises – des « bizarreries » architecturales qu'il interprète comme autant de traces de remaniements du projet initial de construction. « Le mystère se complique ! » s'exclame-t-il face à ces indices, sans toutefois pousser plus avant le questionnaire.

Outre l'implantation *a posteriori* de la galerie de première enceinte déjà mentionnée par H. Marchal, M. Glaize repère l'existence d'un double soubassement des *gopura* I : le soubassement actuel masque un premier soubassement, entièrement sculpté, qui ne se poursuit pas le long de la galerie mais s'arrête au droit des *gopura*⁹⁸⁷. Cette découverte tend à confirmer l'hypothèse de H. Marchal selon laquelle un simple mur constituait à l'origine la première enceinte, remaniée ensuite de façon à devenir une galerie. M. Glaize observe, d'autre part, que le plan et les élévations des *gopura* de deuxième enceinte diffèrent nettement de ceux de la première enceinte (**Annexes, IV.8**). Il propose d'en

⁹⁸⁶ MALLERET, Louis, « Maurice Glaize (1886-1964) », *BEFEO*, t. 53 (2), 1967, pp. 319-320.

⁹⁸⁷ GLAIZE, Maurice, *RCA* nov. 1938 ; *Id.*, *RCA* mars 1941. Aujourd'hui, la maçonnerie restaurée du second soubassement invisibilise le soubassement antérieur.

déduire que le monument a été doté d'une seconde enceinte à la suite d'un changement de parti pris dont résulterait, selon lui, un agrandissement du site⁹⁸⁸. La restauration du *gopura*/porte II Est lui permet par ailleurs de mettre au jour, au-dessous, le soubassement en latérite d'un corps de bâtiment plus important dont le plan correspond rigoureusement à ceux des trois autres *gopura* de deuxième enceinte⁹⁸⁹. Il note que ce *gopura* monumental initial devait être relié à la chaussée orientale par le biais des terrasses identifiées par J. Lagisquet⁹⁹⁰. M. Glaize estime que les abords de ce *gopura* et la terrasse en latérite furent possiblement remblayés lors d'une transformation de l'accès oriental du monument⁹⁹¹. Il suggère, à proportion de la datation stylistique plus tardive des colonnettes et du fronton du *gopura*/porte II Est proposée par Ph. Stern et G. de Coral-Rémusat (cf. *supra*, 1.2.1.), de reconnaître dans cette transformation un ultime ajustement du plan du sanctuaire.

À l'issue des chantiers qu'il conduit à Angkor, M. Glaize fait la synthèse de ses observations dans le guide qu'il rédige à l'attention des futurs visiteurs⁹⁹². Après de nécessaires indications géographiques précisant l'itinéraire à suivre pour parvenir à Banteay Samrae, son propos débute par un résumé – à valeur ici de récit « folklorique » – de la légende, associée au temple, du jardinier devenu roi⁹⁹³. Il souligne, avec satisfaction, la réussite de la restauration qu'il a conduite et qui, d'un « document informe et sans personnalité »⁹⁹⁴, a selon lui révélé un « des plus beaux monuments du groupe d'Angkor et des plus complets »⁹⁹⁵. Il en propose ensuite une description succincte (adaptée aux exigences de visite) et signale les traces de remaniements du

⁹⁸⁸ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1940 ; *Id.*, *RCA* 1942 (rapport annuel).

⁹⁸⁹ *Id.*, *RCA* août-sept. 1944.

⁹⁹⁰ *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, pp. 239-240.

⁹⁹¹ GLAIZE, Maurice, *RCA* oct. 1944.

⁹⁹² *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, pp. 237-244. Convaincu de l'intérêt touristique du monument, M. Glaize demande d'ailleurs au résident supérieur de bien vouloir financer la prolongation de la piste du Grand circuit jusqu'à Banteay Samrae (GLAIZE, Maurice, *RCA* sept. 1943). Il entreprend aussi d'élargir la voie d'accès nord du monument, aménagée en son temps par J. Lagisquet (*RCA* mars-avr. 1944).

⁹⁹³ Sur cette légende cf. *supra*, Chapitre II, 2.2.2. et *infra*, Chapitre VIII.

⁹⁹⁴ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 238.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 239.

gopura II Est et de la galerie de première enceinte. Il ajoute plusieurs hypothèses quant à l'identification iconographique de certains frontons, nous y reviendrons⁹⁹⁶.

Les travaux d'anastylose autorisent l'appréhension du monument en élévation et les observations consignées au fil du chantier offrent de préciser le plan dressé autrefois par É. Lunet de Lajonquière – qui était déjà, il faut le souligner, assez juste dans sa compréhension des choses alors même que le temple n'était pas encore débroussaillé (**Annexes, IV.1 et IV.8** en regard). La restauration permet aux architectes de l'EFEO d'observer et de décrire plusieurs traces de remaniements pressentis et ces observations sont l'occasion de quelques premières hypothèses sur la datation. La plupart des éléments du décor architectural ont été rapprochés du style d'Angkor Vat et datés plutôt du milieu du XII^e siècle. Les quatre *gopura* de première enceinte, au départ reliés par un mur, ont vu leur soubassement redoublé alors que l'enceinte est transformée en galerie. Mais, l'évènement n'est pas daté, et peu, voire pas, questionné. Pour M. Glaize, les *gopura* de deuxième enceinte, plus grands, auraient été ajoutés *a posteriori*. Le *gopura* II Est initial a, enfin, été réduit dans son emprise au sol un peu plus tardivement, dans un horizon chronologique qui correspond au style du Bayon. C'est, selon toute vraisemblance, au même moment que la terrasse qui se trouve au-devant aurait été remblayée.

Si la restauration se présente assurément comme une réussite, force est de constater que la compréhension historique de Banteay Samrae reste, à l'issue du chantier, assez superficielle. Ainsi, à l'issue des dix années de travaux nécessaires à l'anastylose, Banteay Samrae est tenu pour un « [...] très pur spécimen de l'art classique de la meilleure époque »⁹⁹⁷, mais son histoire demeure encore presque tout entière à écrire. Sa datation, enfermée entre le style d'Angkor Vat et celui du Bayon, se heurte directement aux difficultés existantes pour établir la chronologie relative des monuments du XII^e siècle (nous les évoquions en introduction de ce chapitre).

⁹⁹⁶ Cf. *infra*, Chapitre VII.

⁹⁹⁷ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 239.

2. Un essai de datation archéométrique (E. Uchida)

Après 1946 et l'achèvement de la restauration du monument, les études qui mentionnent Banteay Samrae décrivent une partie des images narratives et commencent à interroger l'obédience du temple et son intégration au groupe des « temples d'étape » ; nous y reviendrons dans les deux prochains chapitres. La question de la datation du monument ressurgit quant à elle dans les années 2000-2010, au moment où Banteay Samrae fait à nouveau l'objet de travaux de terrain. Le temple est alors intégré à un projet d'étude archéométrique des blocs de grès utilisés pour la construction des monuments d'Angkor dans le cadre d'une opération menée par une équipe de l'université Waseda de Tokyo sous l'égide du professeur E. Uchida⁹⁹⁸ (équipe dont les travaux procèdent des activités de l'unité de pétrologie de la Japanese Government Team for Safeguarding Angkor [JSA]).

À partir de données mathématiquement mesurables (*i.e.* la composition minéralogique, la composition chimique et la susceptibilité magnétique) ce projet d'étude pétrographique visait au départ trois objectifs : la description du matériau employé, l'identification des carrières de provenance des blocs de grès et l'évaluation de l'état de détérioration de ces derniers⁹⁹⁹. À ces buts premiers s'en adjoint bientôt un quatrième : l'identification de séquences chronologiques de construction¹⁰⁰⁰. Ni la composition minéralogique, ni la composition chimique des grès gris à marron-jaunâtre des monuments angkoriens – ceux dont l'usage est le plus fréquent, notamment pour les

⁹⁹⁸ Le professeur E. Uchida est rattaché au département des sciences de la terre et d'ingénierie environnementale. Ses travaux portent sur la géochimie des ressources minérales (<http://www.uchida.env.waseda.ac.jp/Member/uchida.html> ; dernière consultation en date du 20 novembre 2020).

⁹⁹⁹ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials of the Angkor monuments, Cambodia. The magnetic susceptibility and the orientation of the bedding plane of the sandstone », *Journal of Mineralogy, Petrology and Economic Geology*, vol. 93, issue 11, 1998, p. 412.

¹⁰⁰⁰ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, *ibid.*, pp. 417-419 ; UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period of the Khmer Temples along the East Royal Road to Preah Khan of Kompong Svay and the provenance of Sandstone Blocks Based on Their Magnetic Susceptibility », *Archaeological Discovery*, vol. 1, issue 2, 2013, pp. 37-48.

parties sculptées¹⁰⁰¹ – ne permettent cependant pas de les distinguer (**Annexes, IV.9**)¹⁰⁰² ; les mesures de susceptibilité magnétique relevées manifestent en revanche des variations significatives qui, aux yeux d'E. Uchida, peuvent constituer un outil de datation.

2.1. Méthode : mesurer la susceptibilité magnétique

Comprenons d'abord de quoi il s'agit. La susceptibilité magnétique est, en physique, la faculté d'un matériau à réagir par une aimantation induite lorsqu'on le soumet à un champ magnétique¹⁰⁰³. À cette propriété fondamentale correspond une grandeur adimensionnelle qui équivaut – puisque l'aimantation induite est proportionnelle à l'excitation magnétique appliquée au matériau considéré – au rapport de cette aimantation au champ magnétique qui la produit. Autrement dit, la susceptibilité magnétique consiste en une grandeur indicatrice de l'intensité de ce magnétisme réactionnel. Appliqué à la géologie, ce procédé de mesure, révélateur d'une certaine teneur en minéraux magnétiques, permet de comparer des roches entre elles et de localiser des gisements. Pour l'archéologie¹⁰⁰⁴, la mesure de susceptibilité magnétique est un outil géophysique d'analyse qui présente l'avantage d'être non invasif. Qui plus est, les mesures peuvent être prises sur le terrain de manière rapide et directe au moyen d'un instrument portable¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰¹ L'observation est ancienne, on la trouve (pour la première fois ?) dans GARNIER, Francis (dir.), *Voyage d'exploration* [...], *op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁰² UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., p. 415 ; UCHIDA, Etsuo, *et alii*, « The Construction Process [...] », art. cit., p. 211.

¹⁰⁰³ V. PIRE, Bernard, « Magnétisme (notions de base) », *Encyclopædia Universalis* (<https://www.universalis.fr/encyclopedie/magnetisme-notions-de-base/> ; dernière consultation en date du 8 décembre 2020).

¹⁰⁰⁴ Sur l'apport de cet outil à l'archéologie, v. AITKEN, Martin J., WEBSTER, Graham et REEDS, A., « Notes and News. Magnetic prospecting », *Antiquity*, vol. 32, issue 128, 1958, pp. 270-271 ; HULIN, Guillaume, « Caractérisation des sols et des structures archéologiques par la mesure de paramètres magnétiques », [in] THIÉBAULT, Stéphanie et DEPAEPE, Pascal (dir.), *L'archéologie au laboratoire*, Éd. de La Découverte, 2013, pp. 221-232.

¹⁰⁰⁵ Il s'agissait, dans le cas présent, d'un kappamètre KT-5 et d'un mesureur de susceptibilité magnétique SM-20, tous deux fabriqués par la société ZHintruments (UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., p. 417 ; UCHIDA, Etsuo, *et alii*, « The Construction Process [...] », art. cit., p. 211).

Les campagnes de mesure réalisées par les équipes de E. Uchida, d'abord centrées sur des temples de la région d'Angkor (dont Banteay Samrae)¹⁰⁰⁶, ont ensuite été élargies aux sites de Koh Ker¹⁰⁰⁷ et Preah Vihear¹⁰⁰⁸, avant d'être complétées par une opération menée sur les monuments qui longent la route orientale d'Angkor jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay¹⁰⁰⁹. Les données réunies semblent donc suffisamment nombreuses pour permettre leur comparaison. Dans chacun des monuments intégrés à l'étude, les équipes précisent avoir pris la mesure de 50 blocs de grès, sélectionnés au hasard¹⁰¹⁰. Pour chaque bloc, la mesure est prise sur une seule face¹⁰¹¹.

2.2. Résultats : discussion des interprétations proposées

Les mesures obtenues montrent que la susceptibilité magnétique des grès employés pour la construction des monuments angkoriens varie dans un intervalle compris entre $0,7 \times 10^{-3}$ et 6×10^{-3} (en unités de base du système international, SI)¹⁰¹². En regard, E. Uchida propose de partager les édifices étudiés en huit groupes de grandeur

¹⁰⁰⁶ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., pp. 411-426 ; UCHIDA, Etsuo *et alii*, « The Construction Process [...] », art. cit., pp. 221-232 ; UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process and the sandstone quarries during the Angkor period based on the magnetic susceptibility », *Journal of Archaeological Science*, vol. 34, issue 6, 2007, pp. 924-935.

¹⁰⁰⁷ UCHIDA, Etsuo, TSUDA, Kojiro et SHIMODA, Ichita, « Construction sequence of the Koh Ker monuments in Cambodia deduced from the chemical composition and magnetic susceptibility of its laterite », *Heritage Science*, vol. 2, issue 10, 2014, n. p. [en ligne : [10.1186/2050-7445-2-10](https://doi.org/10.1186/2050-7445-2-10)] ; UCHIDA, Etsuo et SAKURAI, Yuichiro, « Construction sequence of the Koh Ker Monuments Constrained by the Chemical Composition and Magnetic Susceptibility of its bricks », *Archaeological Discovery*, vol. 6, issue 2, 2018, pp. 173-185.

¹⁰⁰⁸ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Determining the construction sequence of the Preah Vihear monument in Cambodia from its sandstone block characteristics », *Heritage Science*, vol. 5, issue 42, 2017, n. p. [en ligne : [10.1186/s40494-017-0155-0](https://doi.org/10.1186/s40494-017-0155-0)].

¹⁰⁰⁹ UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...] », art. cit., pp. 37-48 ; UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Supply ranges of stone blocks used in masonry bridges and their construction period along the East Royal Road in the Khmer Empire, Cambodia », *Heritage Science*, vol. 8, issue 46, 2020, n. p. [en ligne : [10.1186/s40494-020-00385-0](https://doi.org/10.1186/s40494-020-00385-0)].

¹⁰¹⁰ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., p. 417 ; UCHIDA, Etsuo *et alii*, « The Construction Process [...] », art. cit., p. 211 ; UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...] », art. cit., p. 41.

¹⁰¹¹ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., p. 925.

¹⁰¹² UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., p. 417.

magnétique moyenne similaire et chronologiquement successifs. Désignés d'abord comme « groupes 1 à 8 »¹⁰¹³, puis « étapes I à VIII », ils apparaissent découpés en subdivisions (ex. « étape VIa ») dans les publications ultérieures (**Annexes, IV.10-11**)¹⁰¹⁴. Ces huit groupes (ou huit étapes) et leurs subdivisions suivent la chronologie des styles de l'architecture angkorienne telle que précédemment établie par les historiens de l'art, du style de Preah Ko (fin du IX^e siècle) au style du Bayon (fin XII^e- début XIII^e siècle). C'est d'ailleurs par les noms donnés à ces périodes stylistiques successives que les groupes ou étapes sont désignés par E. Uchida dans ses publications.

Parce qu'il préjuge que des mesures de grandeur proche constituent un indice mathématique de la contemporanéité des monuments étudiés, E. Uchida tient la mesure de la susceptibilité magnétique pour un outil de datation. Les huit groupes (ou étapes) initiaux et leurs subdivisions deviennent ainsi, selon lui, huit (puis onze¹⁰¹⁵ et treize¹⁰¹⁶) phases de construction, suivant toujours la chronologie des styles précédemment établie.

Attendu que chaque « signature » magnétique fournit une indication géologique relative à la formation et à l'extraction des grès, les phases de construction identifiées sont mises en regard de sept zones de carrières (respectivement désignées dans les publications par des lettres, de A à G : **Annexes, IV.11**). La variation de la susceptibilité magnétique et la succession corrélatrice des styles architecturaux sont alors interprétées comme autant d'indices de périodes successives d'activité dans ces sept zones d'extraction. Comparant les données de susceptibilité magnétique relevées sur les monuments d'une part, et, d'autre part, celles prises dans les sites de carrières identifiés aux abords du Phnom Kulen, E. Uchida estime que les carriers auraient d'abord exploité la partie orientale du relief puis seraient progressivement remontés vers les piémonts septentrionaux¹⁰¹⁷.

¹⁰¹³ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, *ibid.*

¹⁰¹⁴ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « The Construction Process [...] », art. cit., pp. 209-220 ; UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., p. 925.

¹⁰¹⁵ UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...] », art. cit., p. 41.

¹⁰¹⁶ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « The Sandstone Quarries of the Angkor Monuments in the Southeastern Foothills of Kulen Mountain », *Archaeological Discovery*, vol. 8, 2020, p. 213. Force est de constater que l'importance du nombre des publications tend à diluer l'argumentaire...

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

À Banteay Samrae, les mesures de susceptibilité magnétique relevées s'échelonnent entre $1,9 \times 10^{-3}$ et $4,3 \times 10^{-3}$ unités SI (**Annexes, IV.9-11**)¹⁰¹⁸. En première analyse, E. Uchida rapproche Banteay Samrae du style d'Angkor Vat (groupe 5) et le date de la fin du XI^e siècle ou du début du XII^e siècle¹⁰¹⁹. Prenant ensuite pour référence les traces de remaniements identifiées par M. Glaize, il interprète finalement la variabilité des mesures relevées comme équivalente à quatre phases de construction du monument suivant des stades correspondant aux étapes V, VIa-c, VI d et VIIIb de sa chronologie globale¹⁰²⁰. Les étapes VI à VIII se rapportant au style du Bayon, la datation qu'il propose en définitive pour la construction de Banteay Samrae se trouve par conséquent abaissée et ramenée à la fin du XII^e siècle. En regard, les blocs ayant servi à la construction proviendraient de zones de carrière notées E, F et G. E. Uchida propose alors de comprendre l'ordre de construction des édifices de Banteay Samrae comme suit (**Figure 7 et Annexes, IV.12**).

Phases à Banteay Samrae (phasage global correspondant)	Datation stylistique correspondante	Susceptibilité magnétique relevée	Édifices concernés
1 (V)	« Plein style » d'Angkor Vat	$3,5-4,3 \times 10^{-3}$	Tour, « bibliothèques », <i>gopura</i> I Sud, <i>gopura</i> I Nord, <i>gopura</i> II Sud, <i>gopura</i> II Ouest, <i>gopura</i> II Nord
2 (VIa-c)	« Début du style » du Bayon	$2,5-2,9 \times 10^{-3}$	<i>Gopura</i> I Est, <i>gopura</i> I Ouest
3 (VI d)	« Début du style » du Bayon	2×10^{-3}	Terrasse cruciforme, berme de l'enceinte I
4 (VIIIb)	« Fin du style » du Bayon	$1,9-2,3 \times 10^{-3}$	<i>Gopura</i> /porte II Est, chaussées

Figure 7 — Les étapes de la construction de Banteay Samrae d'après UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., pp. 931-933

¹⁰¹⁸ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., pp. 931-932.

¹⁰¹⁹ UCHIDA, Etsuo, OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials [...] », art. cit., Table 1, p. 413.

¹⁰²⁰ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., pp. 931-933.

Si les méthodes d'investigation archéométriques en archéologie suscitent un engouement certain, les interprétations proposées des données obtenues dans le cadre de cette étude nous inspirent néanmoins de sérieuses réserves. On s'étonne, au premier chef, que seuls cinquante blocs aient été mesurés par monument. Un échantillon de mesures plus large offrirait, à n'en pas douter, davantage de précision quant à la susceptibilité magnétique moyenne des grès employés. Nous restons également circonspecte face au choix fait « au hasard » des blocs mesurés, ce d'autant plus dans un temple comme Banteay Samrae dont on sait depuis son dégagement qu'il a fait l'objet de remaniements. Les publications ne précisent d'ailleurs pas quels ont été, sur les édifices, les blocs précis dont la mesure a été prise. Il nous semble, de plus, tout aussi surprenant que la possibilité d'une exploitation contemporaine de plusieurs zones de carrière ne soit à aucun moment évoquée. Étant donné l'ampleur et le nombre des monuments édifiés pour le seul XII^e siècle, il n'y aurait assurément rien de très stupéfiant à cela¹⁰²¹.

De façon plus problématique, l'interprétation des données obtenues à Banteay Samrae se heurte, en outre, à une mauvaise interprétation des remarques formulées par M. Glaize vis-à-vis de l'ordre de construction des édifices du temple. Nous lisons en effet sous la plume d'E. Uchida le raccourci suivant : « as noted by Glaize (1944) and also based on the above facts [*i.e.* la susceptibilité magnétique des grès], the inner gallery is thought to have been constructed after the outer gallery »¹⁰²². Or, le propos nécessite pour le moins d'être nuancé. M. Glaize tient les quatre *gopura* de première enceinte comme relevant d'une première phase de construction du monument ; et s'il estime, à l'instar d'H. Marchal, que la galerie (en latérite) a effectivement été ajoutée *a posteriori*, c'est parce qu'elle a selon lui probablement remplacé le mur qui faisait initialement office d'enceinte I – mur dont les publications d'E. Uchida ne font pas mention. Quant à la postériorité de la galerie et des *gopura* de deuxième enceinte sur les *gopura* et le mur de

¹⁰²¹ O. Cunin, ayant participé aux premières campagnes menées par E. Uchida à Angkor, souligne d'ailleurs que « le recoupement des données issues des monuments avec celles des sites d'extraction du grès [...] n'a pu être possible » ; il ajoute que « [...] seule une partie de l'ensemble des carrières ayant servi lors de la construction des monuments d'Angkor nous est connue, ces dernières ne présentant pas un potentiel suffisant par rapport au volume du matériau mis en œuvre dans ces temples » (CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, p. 299).

¹⁰²² Sur le style de ces éléments cf. *infra*, 3.

première enceinte elle ne souffre, pour M. Glaize, aucun doute¹⁰²³. De surcroît, les correspondances stylistiques qu'E. Uchida met en regard des grandeurs archéométriques relevées pour chaque édifice ne s'accordent pas avec les marqueurs identifiés par les historiens de l'art et leur chronologie relative. Contrairement à ce qu'énonce E. Uchida, les élévations et les décors des *gopura* I Est et I Ouest ou le mobilier des chaussées sont ainsi difficilement rattachables au style du Bayon¹⁰²⁴. Ajoutons encore que, sur le plan qu'il publie du monument en indiquant les étapes de construction estimées (**Annexes, IV.12**), la galerie de deuxième enceinte, pourtant appareillée en latérite, se trouve colorisée (et donc datée) au même titre que les structures en grès qui, seules, ont fait l'objet de mesures de susceptibilité magnétique.

Pour innovant que soit l'outil employé, les interprétations proposées tombent en somme bien à côté de ce que les titres des publications – au demeurant très accrocheurs – veulent bien annoncer. En fait d'« élucidation »¹⁰²⁵, les résultats publiés ne démontrent rien qui ne soit déjà connu au moment où E. Uchida écrit : Banteay Samrae est un monument du XII^e siècle, qui présente des caractéristiques du style d'Angkor Vat et d'autres du style du Bayon, qui a connu des remaniements et donc, selon toute vraisemblance, plusieurs phases de travaux. La méthode utilisée précise d'autant moins la chronologie du chantier de construction qu'elle se cantonne à une datation finalement très générale, qui reprend à mauvais escient les grandes catégories stylistiques de l'architecture khmère du XII^e siècle et véhicule même des considérations erronées quant au style de certains édifices du monument. En ce sens, cette méthode ne nous paraît pas fournir de résultats probants pour affiner la datation de Banteay Samrae dans son siècle. Elle ajoute, même, à la confusion.

¹⁰²³ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1940 ; *Id.*, *RCA* 1942 (rapport annuel) ; *Id.*, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, pp. 240-242.

¹⁰²⁴ Cf. *infra*, 3.1, 3.2. Depuis les constatations de Ph. Stern et G. de Coral-Rémusat, seul le *gopura*/porte II Est se trouve formellement rattaché au style du Bayon (*JFCA* n° 12, pp. 253-254 ; *RCA* mars 1936).

¹⁰²⁵ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., p. 925.

3. L'identification de trois séquences stylistiques

Si l'archéométrie ne nous paraît pas fournir de résultats probants quant à la datation de Banteay Samrae, les connaissances établies sur les styles de l'art khmer nous semblent en revanche, et en dépit des critiques qui leur ont été adressées, toujours à même de fournir un cadre d'observation pertinent. D'autant plus qu'en l'absence d'étude monographique consacrées au monument, aucune analyse stylistique systématique n'avait été véritablement entreprise à Banteay Samrae.

Suivant une méthode qui est en propre celle de l'histoire de l'art, notre analyse repose sur la reconnaissance, à Banteay Samrae, de plusieurs marqueurs stylistiques identifiés par ailleurs et qui constituent autant de « fossiles directeurs » pour la datation des monuments angkoriens du XII^e siècle. L'étude du vocabulaire architectural et décoratif mobilisé dans le temple nous conduit alors à identifier trois séquences stylistiques distinctes. Sans grande surprise en regard de ce que l'on a évoqué plus haut, nous observons ainsi la présence de marqueurs du style d'Angkor Vat, de marqueurs du style de Beng Mealea et de marqueurs du style du Bayon¹⁰²⁶. Nous prenons, à un premier niveau d'analyse, ces trois séquences comme successives et témoignant d'un aménagement du monument en trois temps. Le rythme de la construction peut alors être défini comme suit : un premier état du monument, des finitions et des ajouts, une dernière modification.

3.1. Des marqueurs du style d'Angkor Vat : un premier état du monument ?

Pourquoi l'impression d'ensemble qui se dégage de l'architecture de Banteay Samrae a-t-elle renvoyé tous les observateurs à ce que l'on connaît du style d'Angkor

¹⁰²⁶ Nous avons récemment publié une partie de cette analyse (v. ROCHE, Louise, « Le sanctuaire de Banteay Samrae à Angkor : une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman », *AA*, t. 75, 2020, pp. 43-60).

Vat ? La formule adoptée pour les élévations du temple (une tour précédée d'un *maṇḍapa* sans pilier) est, d'abord, très fréquente dans les monuments de ce style. La verticalité des arêtes de la tour, accentuée par la silhouette ogivale de la superstructure à quatre faux-étages ponctués d'antéfixes nombreuses, en apparaît également comme un marqueur important (**Annexes, IV.13 et IV.14-15** [Phimai et Angkor Vat¹⁰²⁷] en regard). La hauteur des soubassements et des élévations – qui ont conservé leurs épis de faîtage – contribue largement à cet effet de verticalité spécifique au style d'Angkor Vat. Autre marqueur distinctif, les fenêtres percées dans les murs latéraux des avant-corps, et singulièrement ceux des deux « bibliothèques », constituent à leur tour des éléments identifiés comme caractéristiques du style d'Angkor Vat¹⁰²⁸. Certains piédroits de Banteay Samrae sont ornés d'un décor ornemental « en tapisserie », habité ou non, presque partout inachevé lorsqu'il existe. Ce type de décor mural – qui appartient à ce que F. Bizot désigne comme les « ensembles ornementaux illimités d'Angkor »¹⁰²⁹ – se développe autour des baies tout au long du XII^e siècle, dans les styles d'Angkor Vat et du Bayon¹⁰³⁰, contribuant aux harmonies d'ensemble des décors des temples.

Outre cette impression d'ensemble donnée par les lignes architecturales du monument dont le caractère élancé s'avère spécifique au style d'Angkor Vat, l'examen attentif de l'encadrement des frontons et d'une partie de la statuaire (ornementale et cultuelle) retrouvée à Banteay Samrae, montre que ces objets sont, à leur tour, tous rattachables à ce style. Eu égard à la chronologie relative des styles, ces objets donnent un *terminus post quem* pour la datation de Banteay Samrae.

¹⁰²⁷ La comparaison avec Phimai et Angkor Vat offre de replacer les monuments dans un ensemble stylistique balisé par des repères épigraphiques (cf. *supra*, introduction de ce chapitre).

¹⁰²⁸ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, pp. 69, 71.

¹⁰²⁹ BIZOT, François, « Les ensembles ornementaux illimités d'Angkor », *AA*, t. 21, 1970, pp. 109-150.

¹⁰³⁰ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, pp. 144, 180.

3.1.1. Les frontons des édifices de l'enceinte I

L'évolution formelle des images sculptées en relief sur les élévations des temples ne permet pas de les replacer dans des séquences stylistiques aussi précises et différenciables que celles identifiées pour l'architecture ou la statuaire. Plusieurs travaux évoquant la composition des images sculptées sur les tympans en ont cependant livré une première chronologie relative¹⁰³¹. Si l'on en connaît des exemples antérieurs – à Banteay Srei notamment –, au tournant des XI^e-XII^e siècles le tympan sculpté d'une scène narrative apparaît alors communément adopté dans les monuments¹⁰³². Deux types de composition sont employés : la composition unique, où le tympan est occupé entièrement par une image narrative à l'agencement toujours pyramidal et dont la composition devient par endroits nettement plus dense que dans les occurrences antérieures au style d'Angkor Vat, confinant parfois à un enchevêtrement complexe de personnages ; et la composition en registres distincts (c'est-à-dire visuellement séparés par un bandeau ornemental), inemployée avant le XII^e siècle et qui devient très commune dans le style du Bayon, en particulier dans les images bouddhiques¹⁰³³. Dans ce type de composition, la figure ou la scène principale, sculptée en partie haute du tympan, s'accompagne d'un à trois registres figurant le plus souvent, mais pas uniquement, des groupes d'orants alignés. À Banteay Samrae, nous rencontrons des compositions des deux types (composition unique et à registres), qui s'avèrent proches de ce que l'on connaît à Angkor Vat (**Annexes, IV.16-17**) et à Beng Mealea (**Annexes, IV.18-19**). Nous reviendrons plus en détail sur ces compositions et leurs iconographies dans les chapitres qui suivent¹⁰³⁴. Disons, pour

¹⁰³¹ En particulier les travaux pionniers en la matière de G. de Coral-Rémusat (CORAL-RÉMUSAT, Gilberte [de], « Le temple d'Angkor Vat et sa position dans l'art khmère », *La revue de l'art ancien et moderne*, t. LX, n° 327, 1931, p. 70 [citant une remarque de V. Goloubew] ; *Id.*, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, 1940, p. 70).

¹⁰³² À Phimai, « on the pediment's tympana narrative reliefs have entirely supplanted all foliage scrolls and only a comparatively narrow un-sculpted space exists between the tympanum and the frame of the pediment » (ROVEDA, Vittorio, « The Archaeology of Khmer Images », *Aséanie*, n° 13, 2004, p. 29).

¹⁰³³ G. de Coral-Rémusat souligne que les compositions à registres, « [...] particulièrement bien adapté[es] à l'iconographie bouddhique, domine[nt] dans le style du Bayon, en raison peut-être de l'influence grandissante du Mahāyāna » (CORAL-RÉMUSAT, Gilberte [de], *L'art khmer* [...], *op. cit.*, 1940, p. 70).

¹⁰³⁴ Cf. *infra*, Chapitre V et Chapitre VII.

l'heure, qu'elles vont globalement dans le sens d'une datation stylistique relative de Banteay Samrae au mitan du XII^e siècle, entre le style d'Angkor Vat et celui du Bayon.

Le lien étroit que les images des tympan entretiennent avec leurs encadrements – les deux parties étant sculptées précisément sur les mêmes blocs – autorise d'emblée à considérer leur contemporanéité. Or, et les historiens de l'art khmer y ont insisté, les formes de l'encadrement des frontons (c'est-à-dire le traitement du rampant et du bandeau qui entourent le tympan) constituent quant à elles, pour peu qu'on y prête attention, un marqueur fiable pour identifier des séquences stylistiques dans les monuments angkoriens. C'est donc à l'encadrement des frontons, plus spécifiquement ceux des édifices de la première enceinte, que nous nous intéressons dans les lignes qui suivent, en excluant les tympan, leurs compositions et leurs iconographies à ce stade de l'analyse.

L'encadrement des frontons des édifices de la première enceinte de Banteay Samrae apparaît répondre au même schéma pour la tour, le *maṇḍapa*, les « bibliothèques » et les quatre *gopura* de première enceinte. À un détail près, sur lequel nous reviendrons (cf. *infra*, 3.2.2.), et à l'exclusion du *gopura*/porte II Est (cf. *infra*, 3.3.1.), l'encadrement des frontons des *gopura* de deuxième enceinte répond à un schéma similaire.

Les rampants des frontons de Banteay Samrae décrivent tous la même courbe surbaissée au profil assez souple qui s'achève par des protomés de *nāga* polycéphales crachés par un *makara*. La courbe des rampants relève ainsi du style d'Angkor Vat, dont Ph. Stern a par ailleurs souligné que la réapparition du *makara* à la base en est un élément tout à fait spécifique¹⁰³⁵. La ligne médiane du corps des rampants est occupée par un rang de perles rondes, bordé de petites feuilles et ponctué de rosaces. De part et d'autre, l'on rencontre une bande lisse puis, sur les deux bords, un nouveau rang de perles, plus petites, et, à nouveau, une bordure de petites feuilles. La formule est, avec quelques infimes

¹⁰³⁵ STERN, Philippe, *Le Bayon d'Angkor* [...], *op. cit.*, pp. 117-119.

variantes, communément adoptée dans tous les monuments de ce style¹⁰³⁶. L'extrados des rampants est quant à lui constitué d'un décor de feuilles assez grandes reproduisant un motif flammé. À la pointe des frontons (soit au niveau du fleuron foliacé tripartite qui coiffe l'extrados), on rencontre à Banteay Samrae, de façon régulière mais pas systématique, la représentation de petits personnages, isolés ou groupés et formant alors une scénette¹⁰³⁷ (e.g. **Cat. 162**). Ce type de motif naît au XII^e siècle, précisément dans le style d'Angkor Vat, et, si on le trouve encore au début du style du Bayon, il en disparaît assez rapidement¹⁰³⁸. Il peut donc être, à son tour, considéré comme un marqueur du style d'Angkor Vat.

Les bandeaux sont traités de façon rectiligne et se composent de plusieurs moulures droites, ornées de lotus en boutons et de rangs de pétales. Ils forment en ce sens une fausse poutre à retour d'équerre (**Annexes, IV.16, 18**) qui les rend caractéristiques du style d'Angkor Vat (**Annexes, IV.20**). Ce type de bandeau semble apparaître à la fin du XI^e siècle, au Prasat Khna Sen Keo (dont le décor procède encore largement du style du Baphuon), et demeurer en usage dans l'ensemble des monuments du style¹⁰³⁹. Il connaît toutefois quelques variantes et si le type de la fausse poutre à retour d'équerre semble à première vue uniformément adopté à Banteay Samrae (à l'exception du *gopura*/porte II Est, nous y reviendrons), l'on observe, dans les monuments du style d'Angkor Vat, la coexistence de ce type avec celui de la poutre droite sans moulure, à rang de pétales¹⁰⁴⁰.

Or, il s'avère justement que des exemples de bandeaux à rang de pétales existent à Banteay Samrae. Nous les rencontrons seulement sur les frontons qui ne surmontent pas de porte (réelle ou fausse) : ce sont ainsi les bandeaux des frontons des faces latérales des

¹⁰³⁶ CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer [...], op. cit.*, 1940, p. 67 (citant en exemple les rampants des frontons d'Angkor Vat [avec une distinction de densité des motifs entre les étages], Chau Say Tevoda, Thommanon, Banteay Samrae et le Preah Khan de Kompong Svay).

¹⁰³⁷ Précisons, puisque la remarque nous a été faite, qu'il s'agit bien ici de scénettes (autrement dit de petites scènes) et non de saynètes, terme exclusivement employé pour mentionner un type spécifique de pièces de théâtre bouffon du Siècle d'or espagnol (<https://www.cnrtl.fr/definition/sayn%C3%A8te> ; dernière consultation en date du 12 juin 2020).

¹⁰³⁸ CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer [...], op. cit.*, p. 67.

¹⁰³⁹ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...], op. cit.*, p. 166.

¹⁰⁴⁰ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., pp. 203-204 (**Annexes, IV.20**). Pour J. Boisselier, les bandeaux droits seraient antérieurs à ceux dont la poutre présente un retour d'équerre (*ibid.*).

gopura de première enceinte, soit ceux actuellement masqués par la galerie (**Cat. 105b, 106b, 132b, 133b, 148b, 163b**). L'on notera que le même *distinguo* est appliqué aux bandeaux des frontons du temple de Banteay Ampil¹⁰⁴¹ – comparable à bien des égards à Banteay Samrae –, où le type à retour d'équerre est utilisé pour les frontons surmontant des portes et le type à rang de pétales pour les frontons surmontant des murs (**Annexes, IV.21a, b, c**). Disons alors que ce *distinguo* pourrait s'avérer à nos yeux révélateur d'un possible usage différencié des styles en fonction des espaces de l'édifice¹⁰⁴². En ce sens, si l'analyse des monuments par le style de leur décor architectural permet d'envisager leur datation relative, elle offre aussi de considérer la manière dont les styles sont employés dans l'espace rituel, nous allons y revenir.

3.1.2. *Des images ornementales*

Nāga et lions de la chaussée orientale

Autre marqueur distinctif, la statuaire ornementale associée à la chaussée orientale s'inscrit, elle aussi, dans le style d'Angkor Vat. Cette chaussée, mise au jour par les équipes menées par J. Lagisquet (cf. *supra*, 1.2.1.) est bordée de balustrades à *nāga* (ou *nāga*-balustrades). Apparue d'abord à Bakong, puis à Preah Vihear – sous la forme d'un corps de serpent à tête et queue, posé sur le sol ou à même un mur¹⁰⁴³ –, la balustrade à *nāga* connaît son plein épanouissement au XII^e siècle, précisément dans le style d'Angkor Vat. À cette période, le corps du serpent s'allonge et connaît une surélévation par rapport au sol (il est alors supporté par des dés de soutien moulurés, comme c'est le cas à Banteay

¹⁰⁴¹ Monument pareillement rattaché au style d'Angkor Vat, Banteay Ampil (IK 560) se trouve dans la province de Siem Reap, dans le district de Sutnikom, à quelques 15 km à l'est de Banteay Samrae. Il compte – avec Thommanon, Chau Say Tevoda, Prasat Chrei, Prasat Pram, Prasat Toap Chei II, Prasat Supheap Tbong et Prasat (Trapeang) Chambok – parmi les désignés « temples d'étape » (cf. *infra*, Chapitre VI).

¹⁰⁴² Il existe toutefois des exemples où le bandeau à rang de pétales apparaît à la base de frontons surmontant une porte (e.g. cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM12872 [Thommanon]).

¹⁰⁴³ E.g. CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer* [...], *op. cit.*, Pl. XXXVII-129.

Samrae). Désormais amphibènes, les *nāga*-balustrades sont dotés de têtes aux deux extrémités de leur corps¹⁰⁴⁴.

Ce qui subsiste des *nāga*-balustrades de la chaussée orientale (**Annexes, IV.22a, b**) fait montre d'une forme heptacéphale des serpents dont l'abdomen est souligné par un lotus rond stylisé et le dos marqué par la présence d'une tête de *kāla* dépourvue de mâchoire inférieure. Les têtes présentent un museau allongé et fin, surmonté par des yeux exorbités. La partie basse des têtes est encadrée par ce qui s'apparente à des favoris perlés redescendant en pointe sur le cou. Au sommet, nous remarquons la présence de petites cornes ; le contour des nimbes, formés de plusieurs rangs de feuilles, dessine des redents flammés. Ce type de *nāga* nous apparaît relativement proche de celui rencontré à Angkor Vat (**Annexes, IV.23a, b**) ou à Chau Say Tevoda (**Annexes, IV.24a, b**), avec toutefois quelques différences. L'ornementation du *kāla* dorsal est plus simple à Banteay Samrae qu'à Angkor Vat ; les *nāga* d'Angkor Vat et de Chau Say Tevoda ne portent pas de cornes et leurs nimbes sont moins redentés, affectant une forme en « chapeau de gendarme » dont l'arête offre un contour plus adouci qu'à Banteay Samrae.

Outre les *nāga*-balustrades, les lions d'échiffres positionnés au droit des escaliers de la terrasse cruciforme de la chaussée orientale, cambrés et dressés sur leurs quatre pattes, apparaissent également très proches des lions d'Angkor Vat (**Annexes, IV.25-26**). Leur crinière, formant une sorte de casque de boucles très ornementales et symétriques, est pareillement traitée avec beaucoup de stylisation ; un plastron de boucles stylisées recouvre leur buste bombé. Notons, par ailleurs, que la statuaire ornementale du XII^e siècle semble accorder aux figures léonines une importance renouvelée et que la présence de ces lions à Banteay Samrae paraît ainsi s'inscrire dans ce renouveau¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴⁴ Sur l'évolution des balustrades à *nāga*, v. STERN, Philippe, *Le Bayon d'Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 138 ; CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, p. 107 ; BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., p. 216 ; *Id.*, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁴⁵ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., p. 216. La mauvaise conservation des lions d'Angkor Vat et de Beng Mealea n'autorise cependant que peu de remarques sur leur style.

Des *dvārapāla*

Le mardi 31 décembre 1935, H. Marchal fait état de la découverte de quatre *dvārapāla* retrouvés couchés côte-à-côte sur le sol, à cinq ou six mètres au nord de l'angle nord-ouest de la deuxième enceinte (**Annexes, IV.27**)¹⁰⁴⁶. En juillet 1944, M. Glaize, avec l'aval de G. Cœdès, fait installer ces *dvārapāla* à l'intérieur du *gopura* II Nord, en les adossant à la paroi nord, de part et d'autre de l'entrée (**Annexes, IV.28a**)¹⁰⁴⁷. Ils ne s'y trouvent plus à l'heure actuelle (**Annexes, IV.28b**) et nous supposons qu'ils ont été déplacés vers le dépôt de la Conservation d'Angkor¹⁰⁴⁸.

Ces gardiens des portes du temple, de haute stature, sont figurés dans une attitude hiératique caractéristique du style d'Angkor Vat. Les proportions sont géométriques, les épaules anguleuses ; les jambes massives et lourdes. Les visages sont abîmés mais semblent assez carrés. Tous portent le même costume en tissu pré-plissé au drapé stylisé et maintenu par une ceinture orfèvrée. L'étoffe, assez longue, tombe jusqu'au bas des cuisses ; elle apparaît nouée en double chute en ancre (surtout visible sur le *dvārapāla* couché au deuxième plan sur la photographie d'archives présentée en **Annexes, IV.27**). Le modelé et le costume de ces quatre statues apparaissent ainsi relever de ce qui a été défini comme le style d'Angkor Vat. L'extrémité du tissu forme un drapé en poche plaquée sur la cuisse gauche que J. Boisselier signale avoir rencontré à la fois chez les *dvārapāla* de Banteay Samrae et ceux de Beng Mealea¹⁰⁴⁹.

Sur le plan de l'iconographie, ces *dvārapāla* sont distingués deux à deux par le traitement de leurs coiffures. Sur la photographie d'archives présentée en **Annexes, IV.27**, le *dvārapāla* allongé au centre, à droite, porte un diadème et les cheveux noués en *jaṭā*. Celui allongé au premier plan de la photographie porte une coiffure en boucles formant comme un couvre-nuque prolongé jusqu'aux épaules et surmontée d'un couvre-

¹⁰⁴⁶ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 12, p. 299.

¹⁰⁴⁷ GLAIZE, Maurice, *RCA* juill. 1944 ; *id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244. Rédigeant le rapport, M. Glaize souligne qu'aucun piédestal correspondant n'a été mis au jour dans le monument et suggère que ces images n'auraient jamais été mises en place et seraient donc restées sur le sol à proximité du monument. Le choix de les installer dans le *gopura* II Nord résulte de la proximité de cet édifice avec le lieu de découverte des statues.

¹⁰⁴⁸ Nous n'avons pas pu accéder au DCA pour vérifier cette hypothèse.

¹⁰⁴⁹ BOISSELIER, Jean, « Précisions sur la statuaire du style d'Ankor Vāt », *BEFEO*, t. 46 (2), 1952, p. 236, fig. 25.

chignon étagé. Nous observons le même traitement de la coiffure sur un autre *dvārapāla* du style d'Angkor Vat, retrouvé à Banteay Srei et conservé au MNC¹⁰⁵⁰. La masse des boucles se fait cependant plus évasée dans le cou du *dvārapāla* de Banteay Samrae. Les deux autres *dvārapāla* retrouvés à Banteay Samrae font respectivement montre des deux mêmes coiffures (à *jaṭā* pour l'un, en boucles pour l'autre), documentées dans le fonds d'archives photographiques de l'EFEO¹⁰⁵¹. Puisque les *dvārapāla* vont par paire – installés de part et d'autre d'une porte – il nous semble envisageable de voir dans ces deux types de coiffure un distinguo opéré entre *dvārapāla* farouche et *dvārapāla* paisible.

3.1.3. Des images cultuelles

La documentation d'archives produite par l'EFEO au XX^e siècle rend également compte de la découverte, à Banteay Samrae, de plusieurs images cultuelles – pourtant presque jamais évoquées dans l'historiographie¹⁰⁵². Sans s'attarder, à ce stade de notre argumentaire, sur leurs iconographies, nous les passons ici au crible de l'analyse stylistique.

Une divinité masculine assise

En 1936, le corps d'une statue masculine acéphale, apparemment dotée de deux bras (brisés)¹⁰⁵³, a été mis au jour par les équipes de J. Lagisquet dans la cour de première enceinte, du côté sud, à quelques mètres au nord du *gopura* I Sud (**Annexes, IV.29** et

¹⁰⁵⁰ V. DALSHEIMER, Nadine, *Les collections du musée national de Phnom Penh. L'art du Cambodge ancien*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2001, pp. 150-151.

¹⁰⁵¹ V. Cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM07615.

¹⁰⁵² Seul M. Glaize évoque, en une phrase, l'une des images ainsi retrouvées (en l'occurrence la divinité masculine assise) indiquant qu'elle est la seule (nous soulignons) divinité mise au jour à l'intérieur du temple (GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 244). Une telle perte d'information, dans la décennie même du chantier d'anastylose, au cours duquel plusieurs images cultuelles ont été trouvées, a, pour le moins, de quoi interroger.

¹⁰⁵³ La question du nombre de bras revêt ici une importance toute particulière (cf. *infra*, Chapitre V).

Cat. 2)¹⁰⁵⁴. Assise jambes croisées sur un socle d'une vingtaine de centimètres de hauteur, elle mesure, avec le socle, 105 cm (soit, sans le socle, environ 85 cm). Dans les archives de la Conservation d'Angkor¹⁰⁵⁵, J. Lagisquet indique que le dos de la statue est mieux conservé et se prêterait avantageusement à l'analyse stylistique. Il n'en existe toutefois pas de photographie et nous n'avons pas pu accéder nous-même au DCA, où elle se trouve, pour examiner la pièce. Nous travaillons donc uniquement avec les vues de face, seules disponibles dans la documentation d'archives.

Cette statue revêt une frontalité toute géométrique caractéristique de la statuaire du style d'Angkor Vat, que l'on perçoit en particulier dans le traitement des épaules, anguleuses, larges et hautes¹⁰⁵⁶. Le buste est traité en diabolos ; la jambe droite est marquée par une arête tibiale commune aux représentations masculines de ce style¹⁰⁵⁷. La partie du *sampot* visible sur la documentation d'archives fait montre d'un costume en tissu pré-plissé aux incisions verticales doté d'un large pan rabattu sur la ceinture. Ce costume bénéficie ainsi du traitement accordé aux vêtements masculins dans le style d'Angkor Vat. Le dieu représenté porte des brassards et un large collier pectoral à pendeloques en forme de griffes et médaillon central. Son collier et ses brassards, traités avec abondance de détails, sont caractéristiques de la finesse ornementale des parures du style d'Angkor Vat¹⁰⁵⁸. Ces parures et le vêtement de la statue procèdent d'une manière comparable à ceux, par exemple, du Buddha paré sur le *nāga* provenant du Preah Khan de Kompong Svay, daté du style d'Angkor Vat (vraisemblablement, selon T. Zéphir, du troisième quart du XII^e siècle¹⁰⁵⁹) et conservé au MNAAG (**Annexes, IV.30**)¹⁰⁶⁰ ; ou à

¹⁰⁵⁴ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 265, 269 ; *RCA* mars 1936. La tête et les bras, activement recherchés par J. Lagisquet, n'ont pas été retrouvés. Suite à sa découverte, la statue a été, un temps, placée dans l'avant-corps oriental de la *cella* du temple (*RCA* juill. 1943). C'est ainsi qu'elle figure sur certaines photographies prises par G. Nafilyan (GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, fig. 97). Il ne faut cependant pas s'y tromper, il s'agit là d'une reconstitution, la statue n'ayant absolument pas été retrouvée à l'intérieur de la *cella*.

¹⁰⁵⁵ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, p. 269.

¹⁰⁵⁶ Sur les caractéristiques générales de la statuaire en ronde-bosse du style d'Angkor Vat, v. BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, Cat. 66, pp. 226-229, Cat. 67, pp. 230-231, Cat. 68, pp. 232-235 et Cat. 71, pp. 242-245. Les lignes qui suivent sont largement inspirées par les analyses publiées dans cet ouvrage.

¹⁰⁵⁷ BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁶⁰ Il s'agit de l'image que l'on a proposé d'identifier au K. J. Chpār Ransi (cf. *supra*, Chapitre III, 3.2.).

ceux du Lokeśvara provenant de Beng Mealea, aussi daté du troisième quart du XII^e siècle et conservé à l'ANM (**Annexes, IV.31**)¹⁰⁶¹. Si le modelé de ces trois images paraît très proche, les pectoraux de la divinité retrouvée à Banteay Samrae sont toutefois moins accusés que ceux du Buddha du Preah Khan de Kompong Svay et du Lokeśvara de Beng Mealea ; l'ombilic est aussi placé plus bas sur l'abdomen de la statue de Banteay Samrae que dans les deux comparants que nous convoquons.

En dépit de ces différences légères, l'on constate une proximité stylistique certaine entre ces trois images qui, en outre, proviennent toutes de monuments édifiés au XII^e siècle le long de la route orientale d'Angkor. Nous allons revenir plus loin sur ce point, comme sur l'identité de la divinité retrouvée à Banteay Samrae. Disons, à ce stade de l'enquête, que le style de cette image atteste d'une activité culturelle rattachable à l'horizon chronologique admis pour la statuaire du style d'Angkor Vat, plus vraisemblablement vers le milieu ou le troisième quart du XII^e siècle.

Un Buddha sur le nāga

La documentation compilée lors du chantier d'anastylose au début des années 1940 fait aussi état de la découverte, en plusieurs fragments, d'une image de Buddha sur le *nāga*, en grès, mesurant 120 cm de hauteur (**Annexes, IV.32** [tête] et **Cat. 1** [corps et tête]). La tête, puis le corps de la statue ont été mis au jour lors du dégagement du quadrant nord-est de la cour de deuxième enceinte¹⁰⁶².

Le Buddha est assis jambes croisées en posture de méditation, les mains (cassées) esquissant vraisemblablement la *dhyānamudrā*, sur le corps d'un *nāga* à deux enroulements conservés et dont la surface est très épaufrée. Du capuchon polycéphale ne subsiste que la proéminente tête centrale. La sculpture présente à son tour le caractère empesé et frontal des rondes-bosses du style d'Angkor Vat, marquées par un certain

¹⁰⁶¹ Sur cette image, cf. *infra*, Chapitre VI.

¹⁰⁶² GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 16, pp. 141, 143. La statue se trouve aujourd'hui au DCA.

archaïsme¹⁰⁶³. Le buste – en mauvais état¹⁰⁶⁴ – est laissé nu, mais l'on devine, au mince pli formé sur l'abdomen juste au-dessus des avant-bras, la présence d'un vêtement inférieur. Le modelé du corps et celui du visage se caractérisent par le recours à une géométrie aux lignes assez sèches, caractéristique de ce style. L'arcade sourcilière est continue et tranchante ; elle marque une inflexion légère à la jointure avec le nez. Les yeux, dont l'iris semble marqué – pour autant que l'on puisse en juger sur la photographie d'archives – accusent une exophtalmie légère, commune dans la statuaire du style d'Angkor Vat. Le nez, droit, est épaté ; la bouche est petite et les commissures des lèvres, charnues, esquissent un très léger sourire. Les épaules sont carrées, anguleuses ; le contour du buste affecte une forme en diabololo caractéristique, encore, du style d'Angkor Vat. Le Buddha est coiffé d'un *mukuta* conique et d'un large diadème au décor incisé, infléchi sur les tempes, qui revêt un caractère très ornemental, lui aussi caractéristique de la sculpture de ce style. D'ailleurs, pour J. Boisselier, « [...] le diadème associé à un haut *mukuta* conique à décor gravé n'existe que dans le style d'Ankor Vat »¹⁰⁶⁵. Hormis cette parure de tête, le Buddha retrouvé à Banteay Samrae ne porte aucun autre ornement : ni pendants d'oreilles, ni collier, ni brassards, ni bracelets. Il s'avère en ce sens iconographiquement assez proche d'un Buddha sur le *nāga* provenant des environs de Sisophon, daté du style d'Angkor Vat et conservé au MNC (**Annexes, IV.33**)¹⁰⁶⁶. Le capuchon polycéphale de ce dernier présente, en outre, la même proéminence de la tête centrale du *nāga* que le Buddha de Banteay Samrae. Le Buddha de Sisophon a cependant les yeux mi-clos, ce qui n'est pas le cas de celui de Banteay Samrae ; son diadème, plus large, ne présente pas l'inflexion temporale de celui de Banteay Samrae. Il semble néanmoins s'inscrire dans une séquence stylistique similaire.

Nous allons revenir sur cette image du Buddha sur le *nāga* retrouvée à Banteay Samrae¹⁰⁶⁷ ; disons, pour l'heure, que sa présence atteste pareillement d'une activité

¹⁰⁶³ V. BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer [...]*, op. cit., Cat. 66, pp. 226-229, Cat. 67, pp. 230-231, Cat. 68, pp. 232-235 et Cat. 71, pp. 242-245.

¹⁰⁶⁴ M. Glaize le décrit comme « mutilé et corrodé » (*RCA* janv. 1944).

¹⁰⁶⁵ BOISSELIER, Jean, « Précisions sur la statuaire [...] », art. cit., p. 249.

¹⁰⁶⁶ DALSHIMER, Nadine, *Les collections [...]*, op. cit., Cat. 66, pp. 148-149.

¹⁰⁶⁷ Cf. *infra*, Chapitre V.

culturelle – bouddhique – rattachable à l’horizon chronologique admis pour la statuaire du style d’Angkor Vat.

Une tête diadémée à écarter

Les archives photographiques de l’EFEO donnent aussi Banteay Samrae comme lieu de provenance d’une tête de divinité parée d’un *mukuṭa* conique, d’un diadème et de pendants d’oreilles, relevant assez distinctement du style d’Angkor Vat (**Annexes, IV.34**). Ce cliché ne date pas de la découverte de l’objet mais a été pris en 1962 lors des travaux d’inventaire et de documentation menés au DCA par L. Ionesco et J. Nafilyan sous l’égide de B. Ph. Groslier¹⁰⁶⁸. Il constitue la seule documentation d’archives disponible pour cette tête, dont les circonstances de découverte ne sont aucunement documentées dans les pages relatives à Banteay Samrae au sein des *Journaux de fouilles* et des *Rapports de la Conservation*. Nous nous demandons, dès lors, si la provenance indiquée ne résulterait pas d’une erreur advenue lors de ces travaux d’inventaire, attribuant ainsi par inadvertance cette tête à Banteay Samrae. Eu égard au peu d’informations dont nous disposons à l’égard de cette tête – qui semble par ailleurs peut-être un peu grande (18,7 cm) pour correspondre à la divinité acéphale (**Cat. 2**) – et au doute corollaire quant à sa provenance, nous choisissons de l’écarter de la présente étude.

3.2. Un deuxième ensemble : des marqueurs du style de Beng Mealea

À côté de ces objets formellement rattachables au style d’Angkor Vat, nous observons à Banteay Samrae plusieurs marqueurs pouvant se rapporter à ce que J. Boisselier a défini comme le « style de Beng Mealea ».

Pour l’historien de l’art, ce style – qui emprunte nombre de caractéristiques au style d’Angkor Vat et en constitue une sorte de subordonné – formerait un style de transition pour le décor architectural des monuments du XII^e siècle. C’est, selon lui, à Beng Mealea

¹⁰⁶⁸ GROSLIER, Bernard Philippe, *RCA* 1962 (rapport annuel).

et dans les monuments de style semblable que l'on trouverait les indices d'un passage de la période d'Angkor Vat à celle du Bayon¹⁰⁶⁹. Il proposait en conséquence une inversion de la chronologie relative jusqu'à lui admise des monuments de ce style, en particulier Beng Mealea : quoique longtemps considéré comme un « prototype » d'Angkor Vat, J. Boisselier suggérait qu'il lui soit, en fait, légèrement postérieur. L'analyse amenait l'auteur à faire, d'une part, l'hypothèse d'une relative contemporanéité de construction pour Angkor Vat, Thommanon et Chau Say Tevoda. Il suggérait, d'autre part, que Beng Mealea et Banteay Samrae – pour lequel il ne fait toutefois pas mention de remaniements, à l'exception des modifications apportées au *gopura*/porte II Est¹⁰⁷⁰ – soient contemporains et que leur construction ait été postérieure à celle de Thommanon (dont il suppose l'antériorité sur Angkor Vat). Il considérait cependant le décor de Chau Say Tevoda et celui de la tour centrale d'Angkor Vat comme ayant été achevés après Beng Mealea et Banteay Samrae¹⁰⁷¹.

La distinction proposée par J. Boisselier entre style d'Angkor Vat et style de Beng Mealea ne concerne pas la statuaire¹⁰⁷². Mais, la statuaire du style d'Angkor Vat retrouvée à Banteay Samrae (cf. *supra*, 3.1.3.), dont la datation relative semble plutôt se rapporter au milieu ou troisième quart du XII^e siècle, pourrait en tout état de cause s'avérer contemporaine du décor architectural rattachable au style de Beng Mealea et donc être aussi intégrée, d'une certaine manière, à cette deuxième séquence.

À Banteay Samrae, l'analyse des colonnettes, des linteaux, des bases de pilastres des *gopura* I comme des *gopura* II, et celle de l'encadrement des frontons des *gopura* II nous conduit à considérer ces objets comme relevant du style de Beng Mealea tel que défini par J. Boisselier. À en croire la chronologie relative proposée par ce dernier, ces objets pourraient alors s'avérer légèrement postérieurs aux frontons des *gopura* I ou à

¹⁰⁶⁹ BOISSELIER, Jean, « Bĕñ Mālā [...] », art. cit., pp. 187-188.

¹⁰⁷⁰ Le fait nous paraît pour le moins surprenant. J. Boisselier a travaillé à Siem Reap et se trouve mentionné dans les archives comme adjoint au conservateur (*RCA* 1949-1950, 1953-1954 [*passim*]). Il a, en 1949-1950, directement travaillé avec H. Marchal qui fut le premier à signaler les remaniements de la première enceinte du temple (cf. *supra*, 1.1.). J. Boisselier méconnaissait-il vraiment les traces de remaniements observées par H. Marchal et M. Glaize ? Une hypothèse possible est qu'il a pu considérer que, sauf le *gopura*/porte II Est, l'ensemble des édifices de Banteay Samrae relevait du style de Beng Mealea.

¹⁰⁷¹ BOISSELIER, Jean, « Bĕñ Mālā [...] », art. cit., pp. 222-223.

¹⁰⁷² BOISSELIER, Jean, « Précisions sur la statuaire [...] », art. cit., pp. 227-252.

l'édification de la chaussée orientale. L'on pourrait ainsi considérer, en première approximation, que, si la fondation du monument est advenue au cours d'une période marquée par l'emploi du style d'Angkor Vat, le décor architectural aurait ensuite été complété – dans un intervalle de temps très proche – alors que s'opérait un glissement des pratiques décoratives vers le style de Beng Mealea.

3.2.1. *D'un style l'autre : colonnettes, linteaux, pilastres et apsaras*

Rappelons rapidement que les encadrements de porte sont constitués de colonnettes, qui soutiennent le linteau, et de pilastres, qui soutiennent le fronton. C'est donc dans un ordre colonnettes-linteaux-pilastres que nous menons l'analyse dans les lignes qui suivent.

Les colonnettes des *gopura* I et II de Banteay Samrae, de style semblable et d'aspect particulièrement standardisé, reposent sur un dé orné d'une figure de *ṛṣi* assis en tailleur sous une arcature crénelée de feuilles (**Annexes, IV.35-36**). Si la présence de cette figure s'avère caractéristique des colonnettes du XII^e siècle (dans les styles d'Angkor Vat, de Beng Mealea comme dans celui du Bayon), les colonnettes de Banteay Samrae se rapportent plus spécifiquement au type dit « à languettes » ou type dit « de Beng Mealea »¹⁰⁷³. Ces colonnettes, à base heptagonale, conservent en effet de petites languettes latérales formant un angle droit à leur point de jonction intérieur (**Annexes, IV.37**). Le décor du fût s'articule symétriquement autour d'une bague centrale et présente une alternance de bagues petites et moyennes aux quarts et aux huitièmes de leur hauteur. Entre les bagues du sommet et de la base du fût, de largeur plus importante, on compte dix divisions. Nous observons toutefois une légère variation de la largeur des bagues entre les colonnettes des *gopura* de la première enceinte et celle des *gopura* de la deuxième.

Les linteaux de Banteay Samrae présentent une certaine variété de composition, malheureusement, leur état dégradé ne permet que trop rarement d'en faire l'analyse

¹⁰⁷³ BOISSELIER, Jean, *ibid.*, p. 201 et *Id.*, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 162.

complète. Celle-ci ne permettrait d'ailleurs peut-être pas, en l'état de nos connaissances, de préciser la datation du monument et de ses remaniements. Comme le souligne J. Boisselier, il apparaît en effet difficile de dresser une chronologie relative de la typologie des linteaux que l'on rencontre dans les monuments du style d'Angkor Vat et de Beng Mealea¹⁰⁷⁴. La plupart de ceux que l'on peut observer à Banteay Samrae sont des linteaux à branche avec tête de *kāla* à crocs¹⁰⁷⁵ surmontée d'une figure centrale, soit un type répandu au XI^e siècle et, au XII^e, dans les styles d'Angkor Vat et de Beng Mealea. Selon les linteaux, la branche apparaît abaissée seulement au centre, ou infléchiée à plusieurs reprises. À l'endroit de ces infléchissements, on voit parfois surgir, entre les entrelacs végétaux, un motif de hampe ou des petits personnages qui semble apparaître dans les styles d'Angkor Vat et de Beng Mealea¹⁰⁷⁶. Du linteau narratif, ou « à scène »¹⁰⁷⁷ (sans branche), que l'on rencontre par exemple à Vat Ek, à Phimai puis à Angkor Vat et dans le style du Bayon – toujours pour des linteaux intérieurs –, on ne trouve à Banteay Samre qu'un seul exemple : le linteau surmontant la porte de l'*antarāla* (**Cat. 9**). La disposition en frise, et non en scène, des personnages représentés, tendrait toutefois, selon l'approche chronologique de J. Boisselier, à en faire un linteau de la seconde moitié du XII^e plutôt que des premières décennies du même siècle¹⁰⁷⁸.

Les bordures latérales des pilastres sont quant à elles ornées de rangs perlés entre lesquels s'épanouissent des crosses végétales peu opulentes et au relief peu marqué, à enroulements tantôt montants, tantôt descendants¹⁰⁷⁹, qui naissent de fleurettes ou de la

¹⁰⁷⁴ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., p. 201.

¹⁰⁷⁵ Ph. Stern proposait, dans un élan d'anthropomorphisme, de voir en ces crocs, qui apparaissent au XII^e siècle, dans le style d'Angkor Vat, « [...] de véritables dents de sagesse car ils poussent tardivement et se maintiennent jusqu'à la fin de l'art khmer [angkorien] » (STERN, Philippe, « Évolution du linteau khmer », art. cit., p. 255).

¹⁰⁷⁶ STERN, Philippe, « Évolution du linteau khmer », art. cit., p. 256 ; BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 154.

¹⁰⁷⁷ L'expression se rencontre sous la plume de J. Boisselier qui décrit ces linteaux comme assez fréquents surtout aux débuts du style d'Angkor Vat, à Phimai en particulier (BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 154). On en connaît aussi au Preah Khan de Kompong Svay et, à en juger par la chronologie proposée, ils pourraient se rapporter aux fondations que Jayavarman VI fait en ce lieu (v. l'édition en cours de la stèle K. 1297, st. VIII-IX).

¹⁰⁷⁸ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., pp. 200-201.

¹⁰⁷⁹ CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), « Quelques notes sur l'évolution du pilastre [...] », art. cit., p. 162. Les crosses ont plutôt tendance à s'enrouler vers le haut dans le style d'Angkor Vat et vers le bas dans le style du Bayon. Ce détail semble à nouveau rattacher Banteay Samrae à un style d'Angkor Vat « finissant ».

bouche de plusieurs têtes de *kāla*. Au-dessus de ces fleurettes ou *kāla*, à intervalles réguliers sur toute la hauteur du pilastre, jaillit un lotus pouvant porter un personnage, lequel est le plus souvent bûché – mais dont la présence apparaît caractéristique des monuments du XII^e siècle¹⁰⁸⁰. Quant aux bases de pilastres, elles accueillent – lorsque cette partie a été conservée – une iconographie figurative, souvent narrative (*e.g.* **Cat. 20-33** [bases de pilastre de la tour]). La présence de cette iconographie sur les bases de pilastres est entendue comme une autre spécificité du style d'Angkor Vat et du style de Beng Mealea¹⁰⁸¹. À Phimai, soit au début du siècle, l'on rencontre plutôt des figures animales isolées mises en lien avec les crosses végétales au-dessus et remplissant une fonction de gardiens¹⁰⁸² ; ces figures se muent ensuite en véritables scènes mythologiques. À Angkor Vat, ces bases historiées, nouvellement apparues, ne sont pas d'un usage constant et ne se trouvent pas isolées du décor de feuillages et de chevrons qui recouvre la face du pilastre¹⁰⁸³. À Banteay Samrae, l'on observe que ces scènes gagnent en importance. Certaines se détachent même sur un fond lisse (*e.g.* **Cat. 136-137**), encadrées par les crosses de feuillage qui se développent au-dessus¹⁰⁸⁴. Comme à Angkor Vat, ces scénettes coexistent avec la représentation de personnages isolés, figurés assis. Lorsqu'une figure unique occupe la base du pilastre elle est presque systématiquement isolée par une arcature. Cette coexistence de scènes narratives sur fond lisse ou foliacé et de figures isolées, à arcature ou non, semble spécifique du style d'Angkor Vat comme de Beng Mealea. Ces bases historiées sont en revanche absentes dans les monuments du style du Bayon, où un personnage féminin dansant et isolé les remplace¹⁰⁸⁵.

Seuls les angles de la tour accueillent, sur le nu des murs de façade, des représentations d'*apsaras*. Ces figures sont restées à l'état d'ébauche et apparaissent tout

¹⁰⁸⁰ CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰⁸¹ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 172.

¹⁰⁸² BOISSELIER, Jean, *ibid.*

¹⁰⁸³ À ce titre, les bases de pilastres conservées à Thommanon et Chau Say Tevoda apparaissent plus proches de ce que l'on rencontre à Angkor Vat que des développements narratifs existants à Banteay Samrae et Beng Mealea. Elles pourraient indiquer l'antériorité relative de ces deux temples ou témoigner de l'activité d'un atelier différent (*cf. infra*, 4.2.).

¹⁰⁸⁴ Les pilastres du *gopura* II Ouest font exception : ils sont totalement dépourvus d'une telle iconographie, les entrelacs végétaux occupant toute leur hauteur.

¹⁰⁸⁵ BOISSELIER, Jean, « Bñ Mālā [...] », *art. cit.*, p. 206.

juste esquissées en gravure. L'évanescence de ces représentations empêche d'en proposer une analyse stylistique solide. Mais, la plus aboutie d'entre elle, l'*apsaras* de l'angle sud-est (**Annexes, IV.38**), dont les cheveux détachés sont surmontés d'une coiffe à trois pointes et qui se trouve isolée par une arcature à *nāga*, semble proche, de l'avis de J. Boisselier (qui l'utilise comme comparant), des *apsaras* sculptées à Beng Mealea¹⁰⁸⁶.

3.2.2. *Quand les nāga se parent d'un collier*

Les encadrements des frontons des *gopura* de deuxième enceinte – rampants et bandeaux – sont traités de manière semblable à ceux de la première enceinte (cf. *supra*, 3.1.1.), à un détail original près : les colliers à pendeloques sculptés au cou des *nāga* des rampants (**Annexes, IV.39**). Nous observons que ces colliers figurent aussi au cou des *nāga* de la balustrade qui ceint la berme pourtournante redoublant la galerie de première enceinte (**Annexes, IV.40a, b**).

Regardons ces *nāga*-balustrades. De proportions moindres que ceux de la chaussée orientale, les cobras adoptent ici une forme pentacéphale. Les têtes émanent d'un rinceau végétal qui n'est pas sans rappeler le dispositif des rampants à *nāga* crachés par un *makara* marquant l'encadrement des frontons. Un lotus rond stylisé orne leur face antérieure ; on note l'absence de *kāla* sur leur face postérieure. Les museaux s'allongent plus finement que pour les *nāga* de la chaussée. Des cornes pourvoient les têtes, et les bouches s'ouvrent sur des dents acérées. On retrouve les favoris stylisés des *nāga* de la chaussée mais, cette fois, ils forment une courbe remontante très ornementale évoquant des pendants d'oreilles ; entre ceux-ci, une barbiche se dessine. Au-dessus de la tête de *nāga* centrale figure une image de Garuḍa, destinée à un développement important dans le style du Bayon¹⁰⁸⁷. Sur la face postérieure des têtes, un motif fleuri marque la jonction entre l'arête dorsale des *nāga* – dont les écailles apparaissent en gravure – et leur nimbe,

¹⁰⁸⁶ BOISSELIER, Jean, *ibid.*, p. 214.

¹⁰⁸⁷ STERN, Philippe, *Le Bayon* [...], *op. cit.*, pp. 142-143 ; CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer* [...], *op. cit.*, p. 108 ; BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, pp. 202-203 ; BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, p. 341.

formé de plusieurs rangs foliacés. Le contour découpé des nimbes individualise chacune des cinq têtes.

En dehors de la très grande originalité de leurs parures, les *nāga*-balustrades de la première enceinte de Banteay Samrae semblent résulter d'une combinaison d'éléments connus à la fois à Angkor Vat et à Beng Mealea (**Annexes, IV.41a, b**). Le style fleuri décoratif de l'arrière des têtes – qui participe du caractère très ornemental de ces deux styles – paraît assez proche de ce que l'on rencontre à Angkor Vat, de même que l'apparition d'une figure de Garuḍa dans le nimbe. Si les figures de *nāga* à cornes et barbiche sont caractéristiques du style de Beng Mealea¹⁰⁸⁸, les nimbes apparaissent toutefois beaucoup plus découpés à Banteay Samrae. Faut-il y voir un indice de postériorité des *nāga* de Banteay Samrae sur ceux de Beng Mealea¹⁰⁸⁹ ? Disons que ces quelques éléments pourraient suggérer une antériorité relative de la balustrade à *nāga* de la chaussée orientale (plus proche d'Angkor Vat) sur celle de la première enceinte qui s'avèrerait dès lors contemporaine de Beng Mealea ou légèrement postérieure.

La forme et les proportions des *nāga* de la berme de Banteay Samrae sont surtout, selon nous, très proches du style des balustrades à *nāga* disposées à l'aplomb des terrasses de la première enceinte du Preah Khan de Kompong Svay (**Annexes, IV.42a, b**)¹⁰⁹⁰. De taille moindre que les *nāga* d'Angkor Vat ou de Beng Mealea, les *nāga* de ce dernier monument ne portent pas de collier. Leurs museaux sont fins et allongés, pareillement ouverts sur des dents acérées. Ils sont dotés d'une barbiche et de cornes. On y retrouve

¹⁰⁸⁸ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 202.

¹⁰⁸⁹ À Beng Mealea ils affectent une forme en « kakochnick » (v. Cliché EFEO, Fonds Guy et Jacqueline Nafilyan, NAFI00460) dont l'évolution semble ensuite donner lieu à l'apparition d'une ligne plus dentelée (CORAL-RÉMUSAT, Gilberte [de], *L'art khmer* [...], *op. cit.*, pp. 106-107).

¹⁰⁹⁰ En l'état, la datation du Preah Khan de Kompong Svay apparaît cependant tout aussi imprécise, d'autant plus qu'il a fait l'objet de nombreux ajouts (la stèle K. 1297 signale d'ailleurs des donations faites à ce temple par tous les rois de Jayavarman VI à Tribhuvanādityavarman ; l'épigraphie de Jayavarman VII le mentionne également [cf. *supra*, Chapitre II, 3. ; Chapitre III, 3.2.]). Si le style de ses vestiges le désigne assurément comme un édifice du XII^e siècle, certaines parties tiennent du style d'Angkor Vat quand d'autres relèvent assez nettement du style du Bayon. H. Parmentier proposait d'ailleurs de voir en ce monument l'interface stylistique entre les deux styles (PARMENTIER, Henri, *L'art architectural hindou* [...], *op. cit.*, p. 361). J. Boisselier s'y oppose, arguant que les nombreux ajouts ultérieurs pourraient affecter l'analyse stylistique (BOISSELIER, Jean, « Bēn Mālā [...] », *art. cit.*, p. 187). Quoiqu'il en soit, certains édifices et éléments décoratifs du Preah Khan de Kompong Svay présentent une ressemblance formelle certaine avec Banteay Samrae et d'autres monuments que J. Boisselier rattache au style de Beng Mealea (cf. *infra*, 4.2.).

un motif de favoris mais qui, cette fois, vient nimer le cou en trois boucles. Le traitement de la face postérieure des têtes participe du même style fleuri décoratif, très ornemental ; les têtes sont individualisées par des nimbes foliacés, les écailles sont gravées de part et d'autre de l'arête dorsale. La parenté stylistique que l'on observe entre les *nāga*-balustrades de la berme de Banteay Samrae et ceux de la première enceinte du Preah Khan de Kompong Svay autorise alors à postuler entre eux une probable contemporanéité.

En regard de l'analyse que nous faisons des *nāga*-balustrades, les rampants des frontons des *gopura* de la deuxième enceinte pourraient s'inscrire dans un horizon chronologique légèrement plus tardif que les frontons des *gopura* de la première enceinte, dont les *nāga* (bien que témoignant pareillement d'un certain souci porté au détail ornemental) ne portent pas de collier. Nous observons par ailleurs que les *nāga* des rampants de certains frontons du sanctuaire de Chau Say Tevoda portent quant à eux un collier. Ce monument, dont J. Boisselier suggérait que la décoration ait pu être achevée après celle de Beng Mealea et Banteay Samrae¹⁰⁹¹, compte aussi une chaussée bordée de bornes dont la silhouette s'avère très proche de celle des bornes de Beng Mealea et de Banteay Samrae.

3.2.3. *Les bornes de la chaussée occidentale*

La forme des bornes de la chaussée occidentale de Banteay Samrae concourt à rattacher une part non négligeable de ce monument au style de Beng Mealea. De type quadrangulaire, évasées en partie haute et couronnées d'un bouton de lotus (**Annexes, IV.43**), ces bornes correspondent en effet à ce que J. Boisselier identifie comme des bornes du « type de Beng Mealea » (**Annexes, IV.44-45**)¹⁰⁹². Leur silhouette râblée et le caractère plus épanoui du lotus qui les coiffe – proche du couronnement des bornes du style du Bayon – les distinguent cependant des bornes de Beng Mealea (plus allongées et

¹⁰⁹¹ BOISSELIER, Jean, « Bēñ Mālā [...] », art. cit., pp. 222-223.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 209.

dont le lotus est en bouton). Les bornes de la chaussée orientale de Chau Say Tevoda (**Annexes, IV.46**) correspondent également au type de Beng Mealea, mais en des proportions plus proches des bornes de Banteay Samrae. Elles sont toutefois dépourvues du décor qui souligne la bague médiane de celles de Banteay Samrae. Si ces trois monuments procèdent d'un horizon stylistique et chronologique semblable, les bornes de la chaussée occidentale de Banteay Samrae – avec leur couronnement en lotus épanoui proche des exemples connus dans le style du Bayon – pourraient-elles s'avérer postérieures à celles de Beng Mealea et Chau Say Tevoda ? Ou les détails iconographiques qui les caractérisent marquent-ils la spécificité de la chaussée qu'elles jouxtent (à l'ouest et « arrimant » Banteay Samrae au Yaśodharataṭāka, on va y revenir) ?

3.3. Des marqueurs du style du Bayon : une troisième phase d'aménagement

Si la plupart des structures du temple de Banteay Samrae et des objets qui s'y trouvent sont ainsi rattachables aux styles d'Angkor Vat et de Beng Mealea, l'analyse met en évidence une troisième séquence stylistique qui pourrait correspondre, eu égard à la chronologie des styles, à une troisième phase d'aménagement du monument. Au contraire du *continuum* qui caractérise les deux premières séquences stylistiques observables à Banteay Samrae, la rupture introduite par cette troisième séquence apparaît plus marquée.

3.3.1. Le gopura/porte II Est

Il est admis de longue date – depuis la visite, en 1936, de Ph. Stern et son épouse, G. de Coral-Rémusat sur le chantier de restauration – que le *gopura*/porte II Est, dont le décor demeure inachevé, relève du style du Bayon (**Annexes, IV.47**). Les colonnettes qui encadrent cette porte, à six divisions et aux bagues de largeur égale marquent en effet une

évolution assez nette vers ce style¹⁰⁹³. Alors que les bandeaux droits des frontons du reste des édifices du temple se rapportaient distinctement au style d'Angkor Vat, le bandeau du fronton de ce *gopura*/porte II Est présente des moulures obliques aux extrémités affamées, s'aplatissant sous les *nāga* du rampant (**Annexes, IV.48**). Ce phénomène d'abaissement de l'angle des moulures du bandeau est admis comme caractéristique du style du Bayon (**Annexes, IV.20**)¹⁰⁹⁴. La composition du tympan, en registres, reflète d'ailleurs le succès de ce type de scène dans le style du Bayon, après son apparition dans le style d'Angkor Vat. Hormis son décor, la structure architecturale de cette porte la distingue du reste du monument. E. Uchida signale ainsi que la section carrée des blocs de latérite employés pour cet édifice diffère de la stéréotomie rectangulaire que l'on rencontre dans les autres *gopura*¹⁰⁹⁵.

3.3.2. Des images du style du Bayon

Parmi les statues mises au jour à Banteay Samrae, deux relèvent du style du Bayon. Leur présence dans le monument atteste d'une activité culturelle vraisemblablement contemporaine de la modification du *gopura*/porte II Est.

Une tête de dvārapāla

Lorsqu'en juillet 1941, M. Glaize fait dégager l'intérieur du *gopura* II Ouest, ses équipes en ressortent une tête diadémée haute de 22 cm (**Annexes, IV.49**)¹⁰⁹⁶. La pièce est abîmée au niveau du front et de l'œil gauche sans que cela n'entrave l'analyse stylistique et iconographique.

¹⁰⁹³ CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmer* [...], *op. cit.*, p. 61.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 68 ; BOISSELIER, Jean, « Bēñ Mālā [...] », art. cit., p. 204 et *Id.*, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁹⁵ UCHIDA, Etsuo *et alii*, « Consideration on the construction process [...] », art. cit., pp. 931-932. Sur le plan qu'il publie (**Annexes, IV.12**), il apparaît toutefois regrettable que l'intégralité des structures en latérite qui composent la base du *gopura* originel et une partie de la galerie soient rattachées à ce dernier état du monument sans plus de nuance.

¹⁰⁹⁶ GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 15, p. 220.

La rondeur du masque et le modelé sensible du visage apparaissent d'emblée caractéristiques de la statuaire du style du Bayon. De même, les yeux, ouverts et légèrement étirés en amande, le nez épais et les lèvres ourlées rapprochent la statue des œuvres de ce style. Le diadème à médaillon central et le couvre-chignon conique à trois rangées de pétales terminé en bouton de lotus¹⁰⁹⁷ semblent, en outre, assez proches de ceux du *dvārapāla* terrible provenant du Preah Thkol ou d'une tête de *dvārapāla* du Phnom Chisor, toutes deux datées du style du Bayon et conservées à Paris, au MNAAG¹⁰⁹⁸. En regard de ces deux pièces, la tête retrouvée dans le *gopura* II Ouest de Banteay Samrae est, selon nous, celle d'un *dvārapāla* d'aspect paisible. L'on supposera alors qu'il était installé au-devant du *gopura*, à l'ouest, et qu'un *dvārapāla* farouche devait l'accompagner.

Une divinité féminine

L'année suivante, les travaux de dégagement menés dans le *gopura* I Nord au début du mois de mars entraînent la découverte, à l'intérieur, d'une divinité féminine debout, adossée à une stèle ogivale, et haute de 93 cm (**Cat. 3**)¹⁰⁹⁹.

La silhouette de la déesse est gracile et longiligne. Ses épaules et ses hanches sont étroites ; les seins rapprochés. Autrement dit, le canon de cette image répond aux caractéristiques identifiées pour la statuaire féminine du style du Bayon¹¹⁰⁰. La rondeur du masque et son expression naturaliste s'y rapportent pareillement. Le costume, fait d'un tissu imprimé de fleurettes, brodé d'un galon perlé et retenu par une ceinture orfèvrée à pendeloques, comporte un pan antérieur en pointe dont la partie supérieure est repliée en forme de petite ancre trilobée. Ce détail pourrait éventuellement constituer un indice de datation basse et amener à considérer cette image à l'aune de la production statuaire de la fin du XII^e ou du début du XIII^e siècle¹¹⁰¹. La déesse est richement parée d'un diadème,

¹⁰⁹⁷ V. aussi Cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM07733.

¹⁰⁹⁸ BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, Cat. 100, pp. 332-334 et Cat. 244, p. 440.

¹⁰⁹⁹ GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 15, p. 278.

¹¹⁰⁰ BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, Cat. 88, pp. 294-295.

¹¹⁰¹ V. BOISSELIÉ, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 259.

de pendants d'oreilles, de brassards et de bracelets. De sa main gauche, elle tient ce qui ressemble à un bouton de lotus, sa main droite est brisée. Si les attributs manquent pour l'identifier, disons que l'originalité de sa coiffure à triple couvre-chignon nous semble constituer un indice intéressant pour établir son identité, nous allons y revenir¹¹⁰². Retenons à ce stade de l'analyse qu'elle participe de l'occupation de Banteay Samrae dans le style du Bayon, c'est-à-dire sous le règne de Jayavarman VII.

4. Une proposition de chronologie relative pour la construction de Banteay Samrae

Résumons brièvement ce qui vient d'être dit.

La fondation de Banteay Samrae s'inscrit dans le style d'Angkor Vat ; le style des élévations et du décor architectural de la tour, du *maṇḍapa*, des « bibliothèques » et des quatre *gopura* de première enceinte nous semble désigner ces édifices comme la partie la plus ancienne du monument. À en juger par le style des *nāga*-balustrades qui la bordent, la chaussée orientale doit, selon nous, être envisagée au sein de ce premier ensemble stylistique.

La typologie des colonnettes de l'ensemble du monument (à l'exception de celles du *gopura*/porte II Est), qui participent du style de Beng Mealea, invite cependant à une datation basse de Banteay Samrae dans le style d'Angkor Vat. C'est aussi une datation basse qu'il faut vraisemblablement attribuer à la statuaire du style d'Angkor Vat retrouvée dans le temple. Au moment de la fondation du temple, les quatre *gopura* de première enceinte, dont le décor relève du style d'Angkor Vat, étaient reliés par un mur. Leurs soubassements ont ensuite – dans un intervalle de temps très bref au regard de la chronologie relative – été redoublés pour supporter la transformation du mur en galerie. Les colliers des *nāga* de la berme pourtournante de première enceinte, qui jouxte la

¹¹⁰² Cf. *infra*, Chapitre V.

galerie sur sa face interne, comme ceux de l'encadrement des frontons de deuxième enceinte, suggèrent à leur tour une postériorité relative de ces objets sur les édifices de la première enceinte. Les bornes de la chaussée occidentale semblent appartenir au même ensemble stylistique, proche des caractéristiques du style de Beng Mealea tel que défini par J. Boisselier.

Une troisième séquence stylistique identifiable dans le monument est quant à elle rattachable au style du Bayon. Relativement plus tardive, elle concerne le *gopura*/porte II Est (dont la transformation, inachevée, semble être allée de pair avec le remblai de la première terrasse), la tête de *dvārapāla* retrouvée au *gopura* II Ouest et la divinité féminine installée dans le *gopura* I Nord. Cette séquence fournit un *terminus post quem* pour les remaniements du monument.

4.1. Un monument du règne de Tribhuvanādityavarman

J. Boisselier a souligné l'étroite imbrication des styles d'Angkor Vat et de Beng Mealea et mentionné une certaine forme de contemporanéité qui lie les deux monuments éponymes. Ainsi, dit-il, « [...] le temps nécessaire à l'achèvement d'Angkor Vat a été sensiblement plus long que pour Beng Mealea qui, si nos conclusions sont exactes, aurait été commencé après Angkor Vat, mais achevé un peu plus tôt »¹¹⁰³. En regard, les deux premières séquences stylistiques identifiées à Banteay Samrae, assez homogènes et se rapportant à des chronologies stylistiques relativement proches, inscrivent Banteay Samrae dans une datation basse du style d'Angkor Vat qui correspond globalement à ce que l'on connaît du postulat d'un style de Beng Mealea. Or, si ces séquences stylistiques ont été autrefois rattachées à la fin du règne de Sūryavarman II, elles nous semblent pouvoir plutôt s'inscrire dans le troisième quart du XII^e siècle.

Nous avons précédemment démontré que l'hypothèse d'une période de troubles et d'affaiblissement du pouvoir après la disparition de Sūryavarman II au mitan du XII^e

¹¹⁰³ BOISSELIER, Jean, « Bēn Mālā [...] », art. cit., p. 220.

siècle n'était plus à retenir, du moins pas telle quelle¹¹⁰⁴. La richesse et le nombre des constructions monumentales données comme stylistiquement postérieures à la construction d'Angkor Vat en était déjà un premier indice ; le renouvellement des connaissances quant au règne de Tribhuvanādityavarman (que permet en particulier l'analyse des données des stèles K. 1222 et K. 1297) en constitue un second.

Si donc J. Boisselier estimait, eu égard aux troubles supposés du troisième quart du siècle, que les monuments du style de Beng Mealea ne pouvaient guère avoir été construits après la fin du règne de Sūryavarman II¹¹⁰⁵, les nouvelles données épigraphiques auxquelles nous avons désormais accès nous incitent plutôt à abaisser cette datation et suggèrent de considérer ce style comme étant concomitant du règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150- *ca.* 1177). Bien entendu, les styles identifiés par l'histoire de l'art ne sauraient être circonscrits par des dates fixes ou suivre strictement les successions royales ; ces dernières donnent toutefois un horizon chronologique vraisemblable aux évolutions stylistiques. Le rapprochement proposé du style de Beng Mealea avec le règne de Tribhuvanādityavarman nous semble en ce sens ouvrir la voie à la possibilité d'une révision de la périodisation des monuments du style d'Angkor Vat où l'on pourrait tenir compte des nuances patentes, possiblement d'un règne à l'autre, au sein de cette grande tendance stylistique.

Considérant la proximité des deux premières séquences stylistiques identifiées à Banteay Samrae, et sans exclure la possibilité que les travaux aient pu débiter sous le règne de Sūryavarman II, nous proposons alors de reconnaître aux différentes phases de construction du sanctuaire de Banteay Samrae la chronologie suivante (**Figure 8**).

¹¹⁰⁴ Cf. *supra*, Chapitre I, 3.

¹¹⁰⁵ BOISSELIER, Jean, « Běñ Mālā [...] », art. cit., p. 226.

Séquences	Objets concernés	Correspondance stylistique	Chronologie des règnes
1	Tour-sanctuaire, <i>maṇḍapa</i> , « bibliothèques », <i>gopura</i> I, <i>nāga</i> de la chaussée orientale, lions de la terrasse	Style d'Angkor Vat	(Fin du règne de <i>Sūryavarman II</i> [1112/13-1149/50]?) Règne de Tribhuvanādityavarman (1149/50-ca. 1177)
2	Colonnnettes, bases de pilastre, galerie I, <i>nāga</i> de la berme pourtournante, <i>gopura</i> II, bornes de la chaussée occidentale	Style de Beng Mealea	Règne de Tribhuvanādityavarman (1149/50-ca. 1177)
3	<i>Gopura</i> /porte II Est, <i>dvarapāla</i> du <i>gopura</i> II Ouest, divinité féminine du <i>gopura</i> I Nord	Style du Bayon	Règne de Jayavarman VII (1182/83-ca.1220)

Figure 8 — Les séquences stylistiques de Banteay Samrae et leur chronologie relative

De ce point de vue, même les parties les plus anciennes de Banteay Samrae (rattachables au style d'Angkor Vat) pourraient ainsi possiblement dater du règne de Tribhuvanādityavarman, par ailleurs assez long pour envisager que différentes phases de travaux (notamment le remaniement de la galerie I) en soient contemporaines. Attendu que le style de Beng Mealea ne concerne pas directement la statuaire, nous excluons du tableau présenté en **Figure 8** les images cultuelles et ornementales du style d'Angkor Vat que l'on a évoquées (le Buddha sur le *nāga* et la divinité masculine assise). Rappelons, toutefois, que le style de ces images nous incite à leur attribuer une datation basse dans le style d'Angkor Vat. Leur présence dans le monument concourt donc à nous faire admettre une datation relative du troisième quart du XII^e siècle pour la fondation de Banteay Samrae et ses premières évolutions (c'est-à-dire les deux premières séquences stylistiques, et, donc, le remaniement de la galerie). Cette datation relative se trouve possiblement confirmée par la mention, dans la stèle K. 1297, d'une construction des « temples d'étape » comme faisant suite à un ordre de Tribhuvanādityavarman, nous allons bientôt y revenir¹¹⁰⁶. Si c'est à ce roi qu'il nous semble falloir attribuer la fondation de Banteay Samrae, la construction de l'ensemble des édifices à l'exclusion du

¹¹⁰⁶ Cf. *infra*, Chapitre VI.

gopura/porte II Est et la modification de l'enceinte I, il est cependant encore une hypothèse à envisager.

4.2. Le style de Beng Mealea ou la possibilité d'un style régional

Parce qu'il est une manière de faire, le style peut constituer un outil d'analyse qui permet, entre autres, de construire une chronologie relative. C'est à ce titre, et en première analyse, que les séquences stylistiques identifiées à Banteay Samrae peuvent correspondre à trois étapes successives de la construction du temple. Si le style du Bayon demeure étroitement lié au règne de Jayavarman VII¹¹⁰⁷, nous proposons de rapprocher les deux premières séquences stylistiques du règne de Tribhuvanādityavarman et, ainsi, d'inscrire la construction de Banteay Samrae et son premier remaniement dans le troisième quart du XII^e siècle. Première étape de notre mise en récit du monument, cette hypothèse de datation offre de lever une part du « mystère » évoqué en son temps par M. Glaize (cf. *supra*, 1.2.2.).

Toutefois, comme dans la plupart des temples khmers, le décor architectural de Banteay Samrae n'a pas été achevé. En témoignent notamment les *apsaras* de la tour, restées à l'état d'ébauche. L'inachèvement du décor, les traces de remaniements et l'horizon stylistique resserré dans lequel s'inscrivent la plupart des marqueurs évoqués compliquent à l'évidence la datation relative du monument. La proximité chronologique des marqueurs du style d'Angkor Vat et ceux du style de Beng Mealea invite en outre à considérer que les remaniements sont intervenus au cours même du processus de construction du monument, alors qu'on en poursuivait l'aménagement. Ces deux séquences stylistiques semblent ainsi s'inscrire dans une certaine forme de continuité. Si l'analyse stylistique permet de proposer une datation de Banteay Samrae dans le troisième quart du XII^e siècle et de l'attribuer au règne de Tribhuvanādityavarman, ce faible

¹¹⁰⁷ L'on pourrait toutefois s'interroger sur la date relative d'apparition de ce style et questionner encore sa chronologie.

intervalle chronologique relatif entre la première et la deuxième séquence stylistique identifiée doit interroger. Il nous invite en particulier à questionner ce qu'est un style.

Rappelons brièvement que le style procède d'un choix opéré dans l'association des motifs, dont l'évolution est fonction du goût, de la commande, des générations etc... Les comparaisons formelles peuvent nous conduire à envisager que les styles s'enchaînent successivement et c'est ainsi que l'on en tire une chronologie relative. Mais, l'on peut aussi se demander dans quelle mesure la diversité des assemblages stylistiques observée à Banteay Samrae pourrait-elle se lire à travers d'autres logiques ?

D'une part, si le remaniement de l'enceinte I et les séquences stylistiques dans lesquelles s'inscrivent les objets afférents suggèrent deux phases de construction, la coexistence des styles d'Angkor Vat et de Beng Mealea dans le décor architectural des édifices de la première enceinte invite, on l'a dit, à les penser dans un *continuum*. Nous observons, d'autre part, que les parties du monument rattachables au style d'Angkor Vat et les parties rattachables au style de Beng Mealea distinguent les frontons des *gopura* de la première enceinte et ceux de la deuxième. Les deux styles apparaissent ainsi employés dans deux espaces distincts du temple et contribuent à les caractériser l'un par rapport l'autre. En écho au *distinguo* que l'on suggérerait dans l'emploi du bandeau à équerre ou du bandeau droit pour les *gopura* I (cf. *supra*, 3.1.1.), l'on entrevoit ici la possibilité d'un emploi du style différencié selon la fonction des espaces. Nous questionnerons cette distinction dans les chapitres qui suivent à l'aune des choix opérés dans l'agencement des images. Mais, ce *distinguo* pourrait aussi trouver une part d'explication dans l'hypothèse de la présence, sur le chantier, de plusieurs mains ou plusieurs ateliers à qui le décor des différents espaces du temple a été confié.

Beng Mealea, qui donne son nom au style défini par J. Boisselier, et Banteay Samrae sont tous deux situés à l'est de la capitale, au centre-est de la province actuelle de Siem Reap. Des marqueurs du style de Beng Mealea se rencontrent aussi, avec des marqueurs du style d'Angkor Vat, dans la plupart des « temples d'étape », édifiés le long de la route orientale d'Angkor jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay. C'est donc une vaste région Est-Centre-Est d'Angkor (de Chau Say Tevoda au Preah Khan de Kompong

Svay) dans laquelle le style de Beng Mealea semble avoir été exclusivement employé au XII^e siècle. La circonscription régionale de ce style nous incite ainsi à envisager la possibilité qu'il soit lié à la pratique d'un atelier local.

L'existence d'ateliers est demeurée longtemps assez peu étudiée. M. Polkinghorne souligne ainsi que « [...] in the process of understanding the artistic chronology of the Khmer empire the artists and workshops that created the works have not been systematically considered. On the whole scholars have not analysed patterns of motif use in ancient Khmer decorative material to investigate the existence of workshops »¹¹⁰⁸. Si J. Boisselier signalait déjà qu'« il n'existe qu'un nombre infime de monuments où la décoration a été entièrement achevée (Banteay Srei) et, en général, les temples présentent, pour la plupart, tous les degrés de la progression du travail »¹¹⁰⁹, plusieurs aspects de cette progression du travail des artisans-sculpteurs sont désormais documentés.

Au cours des chantiers de construction, les artisans-sculpteurs travaillaient vraisemblablement en groupe, chacun ayant un rôle défini à l'intérieur de l'atelier¹¹¹⁰. Le partage des tâches pouvait ainsi s'établir comme suit : certains venaient d'abord grossièrement graver le motif à sculpter (c'est ce que l'on observe, par exemple, pour les *apsaras* inachevées de la tour de Banteay Samrae), d'autres s'employaient ensuite à faire émerger le motif, tandis que d'autres encore, ayant la maîtrise de leur art, s'ingéniaient à réaliser les détails et les finitions¹¹¹¹. Nous avons par ailleurs suggéré l'hypothèse que la sculpture du décor architectural et celle des images narratives a pu mobiliser, au Baphuon, des groupes de sculpteurs différents¹¹¹². M. Polkinghorne souligne aussi que, « when similarity and difference in motif combinations can be identified across the landscape it is possible to substantiate the prevalence of particular workgroups commissioned for

¹¹⁰⁸ POLKINGHORNE, Martin, « Artists and Ateliers: Khmer Decorative Lintels of the Ninth and Tenth Centuries », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 8, 2007, p. 221.

¹¹⁰⁹ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 139.

¹¹¹⁰ *Ibid.* Sur le sujet, v. aussi ROYÈRE, Pascal, « L'art du bâtisseur au XI^e siècle à Angkor », communication présentée à l'auditorium du MNAAG le 26 février 2009 ; retransmise le 3 avril 2014 (« Hommage à Pascal Royère [1965-2014] », Auditorium du MNAAG).

¹¹¹¹ POLKINGHORNE, Martin, « Khmer decorative lintels and the allocation of artistic labour », *AA*, t. 63, 2008, p. 24.

¹¹¹² ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...], *op. cit.*, p. 75.

different sites »¹¹¹³. Si le modèle généralement admis pour la diffusion des styles est d'ordre centrifuge, l'auteur propose encore de considérer l'existence de styles développés par des ateliers de la périphérie du royaume, dont l'influence a pu gagner la capitale¹¹¹⁴. Les pratiques décoratives apparaissent en ce sens liées au reste des pratiques sociales qui commandent l'aménagement des temples.

Les motifs spécifiques au style de Beng Mealea pourraient alors être le fait d'un atelier particulier, implanté dans la périphérie orientale d'Angkor sous le règne de Tribhuvanādityavarman. À Banteay Samrae, c'est à cet atelier supposé qu'aurait été commandée la réalisation des colonnettes, de la *nāga*-balustrade de la berme, du rampant des frontons des *gopura* II et des bornes de la chaussée occidentale. Cet atelier régional a-t-il succédé à un atelier venu depuis la capitale ? Disons que le nombre et l'ampleur des monuments édifiés au XII^e siècle a pu mobiliser plusieurs ateliers de façon contemporaine ou presque, et l'on pourrait trouver là une forme d'explication à la coexistence, dans certains temples de la région, de marqueurs du style d'Angkor Vat et de marqueurs du style de Beng Mealea.

Conclusion

Connu comme un monument du XII^e siècle, rattachable au style d'Angkor Vat mais mal situé à l'intérieur de cette période, la datation relative de Banteay Samrae demeurait pour le moins confuse. L'analyse des marqueurs stylistiques observables dans le monument – qui n'avait pas été engagée de façon systématique auparavant – nous permet d'identifier trois séquences stylistiques : la première se rapportant au style d'Angkor Vat, la deuxième au style de Beng Mealea et la troisième au style du Bayon. Ce nouvel examen du décor architectural nous permet de préciser la datation du monument et, en regard des nouvelles données dont nous disposons quant à l'histoire des successions royales au sein

¹¹¹³ POLKINGHORNE, Martin, « Artists and Ateliers [...] », art. cit., p. 221.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

de la dynastie dite « de Mahīdharapura », de l'intégrer à une séquence chronologique relative. Nous proposons ainsi de dater la majeure partie des travaux engagés à Banteay Samrae (ceux qui relèvent de la première et de la deuxième séquence stylistique) du règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177).

Mais, outre les questions de chronologie, il apparaît que le style de Beng Mealea pourrait être le fait d'un atelier régional actif à la même époque. L'hypothèse de ce dernier style comme représentatif de l'activité d'un atelier spécifique nous semble constituer une piste à explorer pour en poursuivre l'étude à l'avenir. L'emploi différencié des styles, et leur association avec le reste des pratiques sociales, doit également nous amener à questionner le statut et la fonction des parties du monument dans lesquelles ils sont employés et à confronter l'identification des séquences stylistiques aux dispositifs mis en œuvre pour l'aménagement du lieu rituel, dont il convient désormais d'interroger l'obédience.

Chapitre V. Le dispositif culturel et iconographique : Banteay Samrae, une fondation bouddhique ésotérique

« La destination du temple est un problème ;
Peut-être fut-il bouddhique ? »

(PARMENTIER, Henri, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 156)

Introduction

Outre les questions de datation, le caractère anépigraphique de Banteay Samrae et l'hybridité de son iconographie ont contribué à entretenir un doute persistant quant à sa destination religieuse. D'un auteur à l'autre, Banteay Samrae est interprété tour à tour comme une fondation bouddhique¹¹¹⁵, viṣṇuïte¹¹¹⁶ ou śivaïte¹¹¹⁷. Si l'absence d'inscription nous empêche effectivement de connaître d'emblée le nom du dieu auquel le temple était dédié, les images qui s'y trouvent permettent cependant de fonder une hypothèse en la matière ; c'est ce que l'on souhaite en tout cas démontrer dans les pages qui suivent. Ce sont pourtant ces mêmes images qui ont alimenté les hésitations quant à l'obédience du temple.

Les hypothèses avancées dans l'historiographie en faveur de telle ou telle orientation religieuse reposent – lorsqu'elles sont argumentées – sur l'identité des thèmes iconographiques ponctuellement reconnus parmi les frontons du temple (principalement

¹¹¹⁵ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, p. 94 ; HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., p. 66 ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, *Les temples [...]*, *op. cit.*, pp. 58, 71 et 74 ; DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 290 ; ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 77.

¹¹¹⁶ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 237 ; BRIGGS, Lawrence P., *The Ancient Khmer Empire*, *op. cit.*, p. 192 ; LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 281.

¹¹¹⁷ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 307.

ceux des *gopura*). Ainsi, c'est parce qu'il identifie, au cours du chantier d'anastylose¹¹¹⁸, plusieurs frontons sculptés de mythes viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes, ainsi que des scènes du *Rāmāyaṇa*, que M. Glaize se positionne en faveur d'un culte viṣṇuïte à Banteay Samrae¹¹¹⁹. S'il remarque, à la suite de G. Coédès, que plusieurs images bouddhiques ont été sculptées dans le sanctuaire, il en déduit que « [...] la présence de ces scènes bouddhiques dans un temple viṣṇuïte et le fait que par endroits certains motifs de sculpture – probablement bouddhiques eux aussi – ont été bûchés, notamment sur les pilastres, donnent une curieuse indication sur l'esprit de tolérance religieuse du fondateur du monument »¹¹²⁰. Après avoir d'abord supposé un changement d'obédience du temple au cours de son histoire¹¹²¹, il suggère l'existence d'une possible « dualité de culte » à Banteay Samrae¹¹²².

À la certitude viṣṇuïte de M. Glaize succède l'hésitation de H. Parmentier : « la destination du temple est un problème ; peut-être fut-il bouddhique »¹¹²³ écrit-il, sans détailler les motifs de son intuition, que nous imaginons toutefois reposer sur le caractère bouddhique d'une partie de l'iconographie. L'hypothèse d'une obédience śivaïte du temple, soulevée par K. Bhattacharya remarquant la position centrale de Śiva, entre Brahmā et Viṣṇu, sur le fronton supérieur de l'entrée orientale du *maṇḍapa* (**Cat. 56**)¹¹²⁴, reste quant à elle sans lendemain. Quelques années plus tard, J. Boisselier classe Banteay Samrae parmi les monuments attestant l'existence d'une architecture bouddhique à Angkor¹¹²⁵. S'il ne donne pas davantage de détails quant à ce qui justifierait cette

¹¹¹⁸ Au fur et à mesure de l'avancée du chantier, les frontons sculptés, déposés des façades et reconstitués au sol, font l'objet d'un nettoyage et, pour certains, d'une documentation photographique (v. GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, pp. 148, 200-201). Dans ses rapports, M. Glaize consigne à leur propos certains éléments de description et propose quelques identifications (cf. *infra*, Chapitre VII).

¹¹¹⁹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...], op. cit.*, p. 237. La parenté stylistique, soulignée à maintes reprises, de Banteay Samrae avec le style d'Angkor Vat – dont le temple éponyme est tenu pour un temple-montagne viṣṇuïte – a certainement joué en faveur d'une telle hypothèse.

¹¹²⁰ *RCA*, mars 1940 ; GLAIZE, Maurice, *ibid.*, p. 243.

¹¹²¹ Banteay Samrae aurait pu, selon lui, avoir été d'abord bouddhique, puis viṣṇuïte (GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, p. 178 ; *RCA* janv. 1937).

¹¹²² *RCA* janv. 1944.

¹¹²³ PARMENTIER, Henri, *Angkor [...], op. cit.*, p. 156.

¹¹²⁴ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 307. Sur cette image cf. *infra*, Chapitre VII et Chapitre VIII.

¹¹²⁵ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...], op. cit.*, p. 94.

interprétation, nous supposons que celle-ci repose, à nouveau, sur la présence d'images bouddhiques (bûchées) parmi les reliefs du sanctuaire.

L'hypothèse d'une obédience bouddhique de Banteay Samrae, évoquée d'abord à la marge, semble ensuite admise comme une possibilité crédible, alors même qu'elle n'a toujours pas fait l'objet d'une démonstration en tant que telle¹¹²⁶. Dans le même temps, l'hypothèse de M. Glaize, en faveur d'un culte viṣṇuïte, reparaît sous la plume de J. Laur¹¹²⁷, quand d'autres auteurs évitent de statuer sur la question¹¹²⁸.

Tout en soulignant que l'étude de l'iconographie pourrait apporter des réponses à la question de l'obédience des temples du XII^e siècle dont l'iconographie est hybride, V. Roveda – dans l'étude qu'il consacre à l'iconographie bouddhique des temples « brahmaniques » angkoriens¹¹²⁹ – ne parvient pas à se départir des hésitations. Si le titre de son article suggère que les monuments évoqués ont abrité un culte brahmanique, Banteay Samrae y apparaît pourtant d'abord présenté comme une fondation assurément bouddhique (« in a Buddhist temple such as Banteay Samrae [...] »¹¹³⁰) alors que l'auteur rappelle, quelques lignes plus loin, qu'il s'agit toujours d'une hypothèse à démontrer (« [...] by examining the primary location where Buddhist reliefs are placed in the temple, it may be possible to confirm the Buddhist dedication of Banteay Samrae »¹¹³¹), en particulier parce que, explique-t-il, l'identité du dieu installé dans la *cella* principale du temple demeure inconnue. Le dispositif iconographique, suggère-t-il alors, « [...] rather

¹¹²⁶ HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., p. 66 ; MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, *Les temples [...]*, op. cit., pp. 58, 71, 74 ; DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, op. cit., p. 290. Ce dernier auteur postule d'ailleurs que l'ensemble des « temples d'étape », avec Beng Mealea, ont été des fondations bouddhiques édifiées par Dharaṇīndravarman II et dédiées à Lokeśvara (DAGENS, Bruno, « Les tours à visages du Bayon et leur signification », [in] *Traités, temples et images du monde indien. Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p. 237, n. 28), nous allons revenir plus loin sur cette hypothèse (cf. *infra*, Chapitre VI).

¹¹²⁷ LAUR, Jean, *Angkor [...]*, op. cit., p. 281. Les hypothèses proposées dans les guides rédigés par M. Glaize et J. Laur semblent revêtir une certaine actualité pour le grand public : lors des journées de travail que nous avons consacrées à la couverture photographique du monument *in situ*, la plupart des guides-conférenciers que nous avons croisés sur place présentaient aux visiteurs Banteay Samrae comme une fondation viṣṇuïte du règne de Sūryavarman II.

¹¹²⁸ JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor [...]*, op. cit., pp. 164-167 ; BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan [...]*, op. cit., pp. 27-33.

¹¹²⁹ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography in Brahmanical Temples of Angkor », art. cit., pp. 56-81. Cf. *supra*, Introduction Générale.

¹¹³⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹¹³¹ *Ibid.*

than indicating a ‘syncretism’ or the religious affiliation of the founder king, may indicate a hierarchical affirmation, the submission of a wide pantheon to the god who occupies the centre of the *cella*, whose identity is rarely known in Khmer temples »¹¹³². La question de l’obédience du temple restait donc ouverte.

Au regard des travaux de nos prédécesseurs, la question de l’identification des images et de leur agencement semble se trouver au cœur du problème que pose l’obédience du sanctuaire. Cette question achoppe à bien des égards sur l’absence d’étude monographique consacrée à Banteay Samrae, qui aurait permis d’envisager l’ensemble des images du temple (ornementales, narratives et cultuelles). Pourtant, dès lors que les travaux d’anastylose démarrent sur le site, ces images sont en partie documentées et trois images cultuelles sont mises au jour, on l’a évoqué¹¹³³. Ces trois statues n’ont toutefois jamais fait l’objet d’une analyse ; elles ne sont même presque jamais mentionnées dans la littérature. Seul M. Glaize signale, dans son guide pour la visite d’Angkor, que « les fouilles n’ont livré à l’intérieur du temple qu’une seule statue [nous soulignons] en ronde-bosse, sous forme d’un tronc masculin paré et de belle facture, dans la posture assise »¹¹³⁴. Or, ces trois images constituent des indices probants quant à l’orientation du culte pratiqué à Banteay Samrae, en particulier lorsqu’on les envisage avec le reste de l’iconographie mobilisée¹¹³⁵. Autrement dit, lorsqu’on s’attèle à l’étude monographique du temple, c’est-à-dire lorsqu’on approche les images dans leur ensemble, avec le monument dans lequel elles se trouvent et en regard du contexte historique de sa fondation, nous pouvons lever un certain nombre des hésitations qui se posent.

La présence et le nombre d’images bûchées attestent d’abord de l’importance de l’iconographie bouddhique à Banteay Samrae (1.). L’analyse du dispositif iconographique de la tour-sanctuaire – c’est-à-dire de la partie centrale, la plus sacrée, du lieu rituel – nous permet de fonder une hypothèse quant à l’identité du dieu qui y était

¹¹³² *Ibid.*, p. 79.

¹¹³³ Cf. *supra*, Chapitre IV.

¹¹³⁴ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244.

¹¹³⁵ L’analyse doit ainsi prendre en compte tout à la fois les images cultuelles et les images en reliefs sculptées sur les façades (ce que Ch. Hawixbrock désigne comme les « niveaux iconographiques » des monuments khmers ; HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », *art. cit.*, pp. 65-66).

installé et de démontrer le caractère bouddhique, ésotérique, de la fondation de Banteay Samrae (2.). L'identité des deux autres images cultuelles retrouvées dans le monument s'accorde, en outre, avec cette orientation qui nous semble alors s'être maintenue de la fondation du monument jusqu'au règne de Jayavarman VII au moins (3.).

1. Les figures bâchées : un « bruit de fond » bouddhique ou la puissance d'effet des images

Le trait a beaucoup été évoqué : une part non négligeable des figures sculptées parmi les images des façades des édifices du temple (linteaux, frontons, demi-frontons, bases de pilastres et bandes pilastre) a été volontairement effacée¹¹³⁶. Si les scènes auxquelles elles s'intégraient ont été épargnées, la surface de ces figures a été méthodiquement burinée, de telle sorte que l'on en devine aujourd'hui seulement les contours ou l'empreinte. Or, la destruction volontaire de certaines figures spécifiques n'est pas propre à Banteay Samrae : elle a touché, le phénomène est connu, un grand nombre de monuments édifiés dans la région d'Angkor au XII^e siècle, notamment ceux, nombreux, datés du règne de Jayavarman VII.

Quelles étaient ces figures ? Aux premiers temps de la recherche le phénomène fut d'abord interprété comme une volonté bouddhiste d'effacer les « habitants trop

¹¹³⁶ Les images en relief contenant au moins une figure distinctement bâchée sont les suivantes (l'on y reviendra en détail dans les pages qui suivent) : Cat. 4-7, Cat. 9, Cat. 13-18, Cat. 25, Cat. 36, Cat. 38-39, Cat. 44-45, Cat. 48-49, Cat. 55, Cat. 58, Cat. 68, Cat. 74-75, Cat. 84, Cat. 87-88, Cat. 91-92, Cat. 100, Cat. 104, Cat. 105a-106a, Cat. 116-117, Cat. 120-122, Cat. 127, Cat. 129, Cat. 135, Cat. 137, Cat. 141, Cat. 143, Cat. 149-150, Cat. 152, Cat. 155, Cat. 157-158, Cat. 165-167, Cat. 183 (53 images, soit environ 1/5^e des images du temple). À cette liste, il faut ajouter les (très) nombreuses figures bâchées surgissant des rinceaux sculptés sur les bandes pilastre dans l'ensemble des parties du monument (cf. *supra*, **Annexes, IV.35**). Certaines images très érodées pourraient en outre avoir contenu une image bâchée, mais il est impossible d'en être certain. En regard, le compte que l'on donne des images contenant une figure bâchée est un nombre « plancher », auquel il faut ajouter d'une part les figures bâchées des bandes pilastre et, d'autre part, la possibilité que l'érosion de certaines images ait conduit à la disparition de certaines figures bâchées.

reconnaissables de l'olympé brahmanique »¹¹³⁷. Mais, depuis l'étude de H. Dufour et Ch. Carpeaux sur le Bayon¹¹³⁸, il est communément admis que ces destructions visaient exclusivement des figures bouddhiques, dans des sanctuaires bouddhiques. Le phénomène semble, en outre, être allé de pair avec l'éviction de certaines images bouddhiques en ronde-bosse. C'est en tout cas ce dont atteste la fameuse cache de Banteay Kdei, dans laquelle près de deux cents fragments d'images du Buddha sur le *nāga*, décapités ou brisés avant enfouissement, ont été mis au jour¹¹³⁹. À côté de ces images cultuelles soustraites aux espaces rituels, certaines figures en bas-relief – au Bayon notamment – ont fait l'objet d'une transformation ou, plus précisément, d'une sivaïsation¹¹⁴⁰. Resculptée en *ṛṣi* ou, le plus souvent, en *liṅga*, leur iconographie a ainsi été réactualisée. Mais, la majorité des images bâchées est demeurée en l'état : des figures ostensiblement effacées. Leurs contours et les déprédations qui les ont visées les rendent, en même temps, reconnaissables en partie. Est-ce alors l'acte de destruction lui-même, volontairement visible (et, en ce sens, exemplaire¹¹⁴¹), qui importait ?

À Banteay Samrae, aucune image bâchée n'a été transformée en *liṅga* ou en *ṛṣi*. Nous observons que, si les déprédations touchent toutes les parties du monument, elles y sont réparties de façon inégale. Les images de la tour ont été particulièrement (et presque intégralement) visées¹¹⁴² ; s'agissant du *maṇḍapa*, des « bibliothèques » et des *gopura* I, ce sont seulement certains frontons, bases de pilastre et bandes pilastre qui ont été

¹¹³⁷ MOURA, Jean, *Le royaume [...], op. cit.*, p. 298. V. aussi FOURNEREAU, Lucien, *Les ruines d'Angkor. Étude artistique et historique sur les monuments khmers du Cambodge siamois*, Paris, E. Leroux, 1890, p. 158.

¹¹³⁸ DUFOUR, Henri et CARPEAUX, Charles, *Bas-reliefs publiés par les soins de la commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour, avec la collaboration de Charles Carpeaux : 1. Galeries extérieures, 2. Galeries intérieures*, Paris, E. Leroux, 1913, 2 vol.

¹¹³⁹ Sur cette cache, v. MASAKO, Marui, « La découverte de statues bouddhiques dans le temple de Banteay Kdei (traduit de l'anglais par Gérard Fouquet) », *Aséanie*, n° 10, 2002, pp. 77-79.

¹¹⁴⁰ FINOT, Louis, « Inscriptions d'Ankor », art. cit., pp. 291, 295 ; PARMENTIER, Henri, « Notes d'archéologie indochinoise VIII. — Modifications subies par le Bayon au cours de son exécution », *BEFEO*, t. 27, 1927, pp. 162-163.

¹¹⁴¹ Sur cette notion, v. BARTHOLEYNS, Gil, DITTMAR, Pierre-Olivier et JOLIVET, Vincent, « Des raisons de détruire une image », *Images Re-Vues*, n° 2, 2006 [en ligne : 10.4000/imagesrevues.248].

¹¹⁴² Sur l'ensemble des images de la tour, si l'on compte dix-huit images contenant au moins une figure bâchée sur quarante-quatre images cataloguées, ces déprédations ont visé cinq linteaux (sur neuf), six frontons (sur sept), une base de pilastre (sur quatorze) et, sur la superstructure, six demi-frontons (sur quinze) : cf. **Cat. 4, Cat. 5, Cat. 6, Cat. 7, Cat. 9, Cat. 13-18, Cat. 25, Cat. 36, Cat. 38-39, Cat. 44-45 et Cat. 48.**

impactés, en proportion moindre que pour la tour¹¹⁴³. Les images de la deuxième enceinte n'ont globalement pas été touchées : une seule figure, sculptée sur un demi-fronton du *gopura* II Sud, y a été effacée (**Cat. 183**). En regard de ce que l'on connaît par ailleurs à Angkor nous pouvons, sans grand risque d'erreur, faire l'hypothèse que l'ensemble des images bûchées à Banteay Samrae relèvent d'une iconographie bouddhique (ou, du moins, comprise comme telle au moment de son effacement). Cette iconographie apparaît dominante dans les parties centrales du monument, soit les plus touchées par les déprédations.

Il faut toutefois préciser que l'iconographie bouddhique n'a nulle part été détruite *in globo*. Plusieurs scènes bouddhiques sculptées à Banteay Samrae comme ailleurs n'ont fait l'objet d'aucun effacement (*e.g.* : **Cat. 42-43**). H. Parmentier l'a, en son temps, déjà souligné, un seul type iconographique bien particulier semble avoir été soustrait aux ensembles d'images : les figures du Buddha (ou identifié comme tel) assis en posture de méditation et, semble-t-il, paré¹¹⁴⁴. On le distingue à Banteay Samrae, de façon assez nette, sur des figures bûchées identifiées comme étant les cinq Jinas sculptés au-dessus de certains linteaux du monument, on va y revenir (*e.g.* : **Cat. 4**, cf. *infra*, 2.2.1.). C'est ce type de représentation spécifique – un Buddha assis et paré – qu'il faut alors, selon toute vraisemblance, restituer derrière chaque image bûchée¹¹⁴⁵.

¹¹⁴³ Pour le *maṇḍapa*, on dénombre trois images (**Cat. 49**, **Cat. 55**, **Cat. 58**) contenant une figure bûchée (sur un total de treize images ; linteaux, frontons et bases de pilastres compris). On trouve, à la « bibliothèque » Sud, trois images bûchées (sur douze, **Cat. 68**, **Cat. 74-75**) et trois encore à la « bibliothèque » Nord (sur quinze, **Cat. 84**, **Cat. 87-88** ; la différence du nombre total d'images cataloguées sur les deux « bibliothèques » ne doit pas étonner, elle tient au fait que deux bases de pilastres sont manquantes à la « bibliothèque » Sud). Au *gopura* I Est, ce sont dix images qui contiennent au moins une figure bûchée (sur trente cataloguées, **Cat. 91-92**, **Cat. 100**, **Cat. 104**, **Cat. 105a-106a**, **Cat. 116-117**, **Cat. 120-121**) ; au *gopura* I Sud, quatre images sur quinze (**Cat. 122**, **Cat. 129**, **Cat. 135**, **Cat. 137**) ; au *gopura* I Ouest, cinq images sur quatorze (**Cat. 141**, **Cat. 143**, **Cat. 149-150**, **Cat. 152**) et au *gopura* I Nord, six images sur quatorze (**Cat. 155**, **Cat. 157-158**, **Cat. 165-167**).

¹¹⁴⁴ PARMENTIER, Henri, « Notes d'archéologie indochinoise VIII. [...] », art. cit., pp. 162-163. Pour B. Dagens, au Bayon, ces images se rapporteraient à des représentations du Buddha méditant ou prêchant (DAGENS, Bruno, « Étude sur l'iconographie du Bayon (frontons et linteaux) », *AA*, t. 19, 1969, p. 140).

¹¹⁴⁵ V. Roveda propose plusieurs hypothèses de reconstruction de ce qu'il nomme la « negative evidence » des figures bûchées (ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., pp. 57 *sqq.*, fig. 5.1b, 5.3b, 5.10). Toutefois, dans les reconstructions qu'il propose, le Buddha n'est pas paré et la *bhūmisparśamudrā* qu'il restitue ne fait l'objet d'aucun argumentaire. Les costumes monastiques qu'il propose apparaissent repris d'images plus tardives. Il ne le précise pas lui-même mais semble s'être inspiré des exemples connus notamment à Preah Palilay (v. ROVEDA, Vittorio, *Images [...]*, *op. cit.*, fig. 6.48, p. 238, fig. 6.63, p. 242 et pp. 452-453), que l'on retrouve sur des rondes-bosses de la fin du XII^e ou début du XIII^e siècle (*e.g.* : un Buddha sur *nāga* provenant d'Angkor Vat et une triade avec un Buddha sur le *nāga* provenant du Preah

De quand datent ces destructions ? Par quoi furent-elles motivées ? Vu les monuments affectés, la disparition de Jayavarman VII donne à ce phénomène un *terminus post quem*. La śivaïsation de certaines images conduit G. Cœdès à suggérer une corrélation entre ces destructions, d'une part, et les attestations épigraphiques d'un śivaïsme sectaire pratiqué dans le cercle royal au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle, d'autre part¹¹⁴⁶. L'historien propose de comprendre cette « fureur iconoclaste », ainsi qu'il la désigne, comme une réaction brahmanique au bouddhisme de Jayavarman VII, la restauration d'une orthodoxie śivaïte ayant, selon lui, commandé la destruction des images bouddhiques ou leur transformation. Il fait alors l'hypothèse que Jayavarman VIII (r. 1243-1295) – dont le nom posthume, Paramésvarapāda, le désigne comme un dévot de Śiva, et dans l'entourage duquel exerçaient plusieurs savants śivaïtes éminents – ait pu être le ou l'un des commanditaires à l'origine de cette vaste campagne iconoclaste qui aurait, peut-être, connu plusieurs vagues jusqu'au règne de Jayavarmādiparamesvara (après 1327)¹¹⁴⁷. Arguant que le gendre et successeur de Jayavarman VIII, Śrīndravarman (r. 1295-1307), et le successeur de ce dernier, Śrīndrajayavarman (r. 1307-1327), apparaissent dans l'épigraphie comme bienfaiteurs de fondations bouddhiques, M. Vickery suggère quant à lui de comprendre les destructions d'images comme une réaction *theravādin* au bouddhisme mahāyānique tantrique de Jayavarman VII – réaction qui serait advenue après l'abdication de Jayavarman VIII¹¹⁴⁸. Au croisement de ces deux hypothèses, il a plus récemment été proposé d'envisager le phénomène comme l'expression d'une actualisation des rapports bouddhisme-brahmanisme (et, singulièrement, bouddhisme-śivaïsme) à Angkor, dans un contexte où

Khan de Kompong Svay, tous deux conservés au MNC [v. DALSHEIMER, Nadine, *Les collections [...]*, *op. cit.*, pièce n° 78, p. 167 et pièce n° 119, p. 222]). Ce costume – non attesté, à notre connaissance, dans le style d'Angkor Vat – consiste en un vêtement couvrant l'épaule gauche et dont une bande d'étoffe retombe sur le buste. Les images du Buddha reconstituées par V. Roveda à Banteay Samrae nous semblent ainsi se rapporter à une iconographie quelque peu anachronique avec la datation du monument.

¹¹⁴⁶ CŒDÈS, George, *Les États [...]*, *op. cit.*, pp. 316-317.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 384-385 et 411-412.

¹¹⁴⁸ VICKERY, Michael T., « Bayon [...] », art. cit., p. 119. Pour A. Forest, qui ne conteste pas le caractère śivaïte de cet iconoclasme, la déprédation des images mahāyāniques du Buddha a été « [...] une condition nécessaire de passage au Theravāda, d'une part par la distance sinon la rupture radicale que cette réaction śivaïte a introduite vis-à-vis du Mahāyāna, d'autre part et parallèlement, par l'exaltation – nette sur les bas-reliefs du Bayon – d'un śivaïsme ascétique pavant la voie à l'ascète bouddhique. Il est d'ailleurs intéressant de constater que l'ascète brahmane sera, de diverses manières, bouddhisé » (FOREST, Alain, « De la religion au Cambodge comme phénomène historique », *Péninsule*, vol. 64, 2012, p. 46).

les pratiques bouddhiques royales évoluent de nouveau sous l'effet du développement de pratiques dites *theravādin*¹¹⁴⁹ aux XIII^e-XIV^e siècles¹¹⁵⁰.

Si la compréhension de cet épisode dépasse le cadre de la présente thèse, nous retenons, à un premier niveau d'analyse, que la nécessité d'effacer ou de cacher certaines images indique, d'une part, que les monuments touchés (et parmi eux, Banteay Samrae) se trouvaient toujours en activité à cette période, plus d'un siècle après leur fondation et, d'autre part, que le culte alors pratiqué impliquait de ne plus y associer des représentations de Buddhas assis et parés. Autrement dit, les représentations qui convenaient autrefois (c'est-à-dire au XII^e siècle) se trouvent, dans la seconde moitié du XIII^e siècle et au début du XIV^e, en désaccord avec les pratiques religieuses et la « vision du monde » qu'elles impliquent, elles-mêmes dissemblables de celles qui avaient cours au XII^e siècle. Si l'acte de destruction indique, en creux, l'existence d'un hiatus culturel (et cultuel) à même de nous renseigner sur l'orientation religieuse des monuments touchés, il souligne surtout la puissance d'effet des images¹¹⁵¹.

Si sa présence devient en effet insupportable à tel point qu'il faille la détruire, c'est parce que l'image rend présent ce qu'elle représente (ce que J.-C. Schmitt nomme la « présentification » des sujets¹¹⁵²). Détruire l'image c'est ainsi anéantir la présence qu'elle convoque, supprimer sa puissance. Si l'on évince, aux XIII^e-XIV^e siècles, ces figures de l'iconographie des temples, c'est que leur présence en ce lieu trouble – voire empêche – la bonne tenue des rites et contrevient à la symbolique globale dans laquelle s'inscrivent désormais les sanctuaires. À rebours, nous pouvons considérer que, lors de leur production, les images s'accordaient avec la destination du temple, qu'elles étaient en règle avec cette dernière et propices au culte que l'on y pratiquait. La remarque nous semble d'importance pour aborder le caractère hybride de l'iconographie de Banteay Samrae, dont le nombre de figures bûchées souligne dès l'abord un « bruit de fond » bouddhique qui caractérise en particulier le dispositif iconographique de la première

¹¹⁴⁹ Sur l'usage des termes *theravāda*, *hinayāna*, *vajrayāna*, cf. *supra*, Chapitre III, 2.

¹¹⁵⁰ MIKAELIAN, Grégory, Séminaire EHESS-Inalco, vendredi 19 mai 2017.

¹¹⁵¹ BARTHOLEYNS, Gil *et alii*, « Des raisons de détruire [...] », art. cit.

¹¹⁵² SCHMITT, Jean-Claude, « Introduction », art. cit., pp. 12-13.

enceinte du temple. Par les sujets qu'il mobilise (et qu'il rend ainsi présents, actifs, dans l'espace rituel du temple), ce dispositif nous permet de fonder une hypothèse quant à l'obédience de Banteay Samrae.

2. Le dispositif de la tour : une installation bouddhique ésotérique

Au cœur de la première enceinte, à l'intérieur de la tour, dans l'obscurité de la *cella* et au milieu de débris de balustres aujourd'hui déposés en ce lieu, on trouve, brisé et renversé sur le sol, le piédestal carré et mouluré, d'environ 1 m de côté, qui supportait l'image de culte principale du sanctuaire (**Annexes, V.1**)¹¹⁵³. Quel était le dieu installé sur ce piédestal ? Contrairement à ce qui a été beaucoup dit, celui-ci – son image – ne nous est pas totalement inconnu. Disons, du moins, que l'une des images mises au jour lors du chantier d'anastylose nous permet d'envisager que la tour-sanctuaire de Banteay Samrae ait été dédiée à une forme de Buddha suprême, représenté sous les traits d'un Buddha sur le *nāga*.

2.1. Le dieu de Banteay Samrae : un Buddha sur le *nāga*

Reprenons ici l'analyse de la statue du Buddha sur le *nāga* retrouvée lors du chantier d'anastylose (**Annexes, IV.32** [tête] et **Cat. 1** [corps et tête]) et que l'on a proposé de rattacher au style d'Angkor Vat¹¹⁵⁴. Cette iconographie du Buddha assis sur les enroulements du *nāga* ne connaît pas d'occurrence au Cambodge avant le tournant du X^e siècle¹¹⁵⁵ ; elle devient, à partir de cette date, l'icône centrale du bouddhisme khmer¹¹⁵⁶. À cet égard, il nous semble vraisemblable de considérer cette statue retrouvée

¹¹⁵³ Sur son dégagement lors du chantier d'anastylose, v. LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 269-270.

¹¹⁵⁴ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.1.3.

¹¹⁵⁵ Cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.

¹¹⁵⁶ Signe de l'importance progressive prise par cette iconographie dans le bouddhisme khmer, le Buddha installé par Jayavaman VII à la fin du siècle au centre du royaume, dans la tour centrale du Bayon, est une

à Banteay Samrae comme l'image de culte principale installée à l'intérieur de la *cella* de la tour-sanctuaire lors de la fondation du temple, dans le troisième quart du XII^e siècle. À titre d'hypothèse de travail, nous proposons d'envisager que son déplacement dans le quadrant nord-est de la cour de deuxième enceinte, où elle a été retrouvée brisée¹¹⁵⁷, pourrait avoir été contemporain de la destruction des images bouddhiques des temples de la région d'Angkor, dont Banteay Samrae, aux XIII^e-XIV^e siècles. À cette date, et à l'instar de ce qui a été observé à Banteay Kdei, l'image du Buddha sur le *nāga* aurait été ainsi écartée de l'espace rituel.

La statue donne à voir le Buddha coiffé d'un large diadème au décor incisé. Il s'agit, autrement dit, d'un Buddha paré correspondant à un type de représentation que P. Dupont – cherchant à déceler les influences de l'art khmer – désigne comme les Buddha sur le *nāga* de type « khmer » (ou « type II »¹¹⁵⁸). Il en distingue deux sous-catégories : les Buddhas à parure « complète » (avec pendants d'oreilles, collier, brassards et bracelets)¹¹⁵⁹ et les Buddhas seulement parés d'un diadème, ainsi de celui retrouvé à Banteay Samrae. Ce type « khmer » se rencontre, d'après l'auteur, à partir de la fin du XI^e siècle et caractérise notamment la production statuaire bouddhique du style d'Angkor Vat, dont relève l'image de Banteay Samrae (**Annexes, V.2 a.-e.**). Il nous semble, après un premier aperçu¹¹⁶⁰, que ces images proviennent en particulier de la

image monumentale du Buddha sur le *nāga* (v. cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM06112 [**Annexes, V.3**]).

¹¹⁵⁷ GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 14, p. 176 ; *JFCA* n° 16, pp. 141, 143.

¹¹⁵⁸ Il propose de considérer comme le « type I » les Buddha sur le *nāga* sans parure et coiffés d'un *uṣṇiṣa* classique, « à l'indienne » ; ce type I correspondrait selon lui aux premières images khmères du Buddha sur le *nāga*, à partir du X^e siècle. La recrudescence de ces images du Buddha sur le *nāga* sans parure dans le style du Bayon, où l'*uṣṇiṣa* prend la forme d'un ornement orfèvre ou ponctué de pétales de lotus, forme, pour P. Dupont, un « type III » parmi les images angkoriennes en ronde-bosse du Buddha sur le *nāga* (DUPONT, Pierre, « Les Buddha sur *nāga* dans l'art khmer », *Artibus Asiae*, vol. 13 (1-2), 1950, pp. 48 et 57-62). J.-P. Gaston-Aubert a repris récemment l'argument de P. Dupont en faveur d'une influence mène (aussi régulièrement évoquée par H. Woodward), sur le développement de l'iconographie khmère du Buddha sur le *nāga* en proposant de relier l'origine des formes des Buddha sur le *nāga* angkorien à l'art de Dvāravatī (GASTON-AUBERT, Jean-Pierre, « Nāga-Buddha Images of the Dvāravatī Period: A Possible Link between Dvāravatī and Angkor », *Journal of the Siam Society*, vol. 98, 2010, pp. 116-150).

¹¹⁵⁹ P. Dupont évoque notamment celui provenant du Preah Khan de Kompong Svay et aujourd'hui conservé au MNAAG (v. BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, Cat. 71, pp. 252-255). Il suggère que cette « mode » (de la parure complète) n'a pas duré très longtemps (*ibid.*, p. 52).

¹¹⁶⁰ Il sera pertinent de mener à l'avenir une étude approfondie de ces images, en particulier de celles dont la provenance est connue, pour envisager les représentations khmères du Buddha sur le *nāga* au travers d'un corpus étendu.

région d'Angkor et des régions situées à l'est et à l'ouest de la capitale (de Phimai/Battambang au Preah Khan de Kompong Svay). Le trait mérite assurément d'être approfondi mais disons, en première approximation, que les sanctuaires ayant abrité des images du Buddha parés sur le *nāga* rattachables au style d'Angkor Vat nous paraissent singulièrement provenir en majorité de lieux situés le long des routes de l'est (qui aboutit au Preah de Kompong de Svay) et de l'ouest/nord-ouest (jusqu'à Phimai), soit précisément celles réinvesties par la royauté sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura »¹¹⁶¹.

P. Dupont souligne que ces têtes coiffées de diadème sont communes aux images bouddhiques et aux images brahmaniques¹¹⁶². Il suggère alors que les ornements gravés des *mukuta* de ces Buddhas de « type khmer » pourraient « [...] dériver de la coiffure vishnouïte angkorienne »¹¹⁶³ et se demande « [...] s'il n'y a pas eu à l'origine des Buddhas de la catégorie II, ceux de type khmèr, quelque contamination vishnouïte »¹¹⁶⁴. Alors qu'il achève la présentation de sa classification formelle des Buddhas sur le *nāga* dans l'art khmer, P. Dupont souligne que « notre connaissance du bouddhisme khmèr est encore insuffisante pour nous permettre d'attacher une étiquette iconographique ou doctrinale à chacun des types que l'on peut déjà différencier »¹¹⁶⁵. De fait, l'identification de ces images fait débat dans l'historiographie.

¹¹⁶¹ Cf. *supra*, Chapitre II, 3. et Chapitre III, 3.2.

¹¹⁶² Dans le même ordre d'idée, G. Cœdès rapporte que nombre des images khmères du Buddha sur le *nāga* ont été prises comme des formes de Viṣṇu par les premiers observateurs (Cœdès, George, « 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 », *Ars Asiatica*, n° 5, 1923, p. 34). S'il y a assurément un parallèle à dresser entre les deux iconographies et les mythes auxquels elles renvoient (d'une manière générale dans le monde indianisé), les images khmères de Viṣṇu sur le *nāga* le présentent toujours couché, tandis que le Buddha est toujours assis. L'iconographie sud-indienne connaît en revanche quelques images de Viṣṇu assis sur les enroulements du *nāga* (nous pensons notamment à celle de la grotte n° 3 de Bādāmi [VI^e siècle], ou celle, plus tardive, du Chennakesava de Somnathpur [XII^e siècle]). Le trait invite assurément à questionner à l'avenir les rapports tissés, au Cambodge, entre viṣṇuïsme et bouddhisme (et leur fonction, en particulier vis-à-vis de la protection du royaume).

¹¹⁶³ DUPONT, Pierre, « Les Buddha [...] », art. cit., p. 50.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

2.1.1. Une identification iconographique complexe et débattue

Disons, en première analyse, que l'image du Buddha sur le *nāga* renvoie d'abord à l'anecdote bien connue de la vie de Śākyamuni qui, après son Éveil et plongé dans une méditation alors qu'éclatait un orage, bénéficia de la protection du *nāga* Mucilinda qui l'abrita jusqu'à l'arrêt des pluies. Mais, dans cet épisode, le Bienheureux ne saurait être paré puisqu'il s'est délesté de ses atours princiers avant d'atteindre l'Éveil. À cet égard, la présence de parures dans les images khmères du Buddha sur le *nāga* – qui posent, nous dit G. Cœdès, « [...] un des problèmes les plus délicats de l'iconographie khmère »¹¹⁶⁶ – a suscité l'interrogation des chercheurs et il ne reste aujourd'hui plus guère qu'A. Gail pour continuer de désigner les images khmères du Buddha paré sur le *nāga* comme autant de « Mucilinda Buddhas »¹¹⁶⁷.

Si tous les khmérologues s'accordent à dire que le sens de cette iconographie ne saurait être restreint à l'épisode de Mucilinda (même si, de fait, il y fait bien entendu référence), les difficultés qui se font jour dans la compréhension de ce qu'était le bouddhisme angkorien alimentent le débat autour de l'identification de ces images. Il nous semble alors qu'il existe dans l'historiographie deux grandes tendances interprétatives qui, loin d'être exclusives, se mêlent aussi parfois l'une à l'autre. Disons, pour présenter les termes du débat (et avant de revenir en détail sur ces interprétations), que certains auteurs – ainsi de G. Cœdès – suggèrent d'appréhender ces images plutôt dans un contexte tantrique (ou, du moins, « tantrisant »), quand d'autres – en premier lieu, P. Mus – retiennent surtout une lecture plus « autochtone » en s'attardant notamment sur la place du serpent dans les représentations culturelles khmères.

¹¹⁶⁶ CŒDÈS, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 33.

¹¹⁶⁷ GAIL, Adalbert, « The Buddha and the *nāga* Mucilinda », [in] « Serpents in Angkor. Apotheosis of a Decorative Motif », *Pandanus* 12/2, vol. 6 (2), 2012, pp. 46-49. L'auteur admet toutefois que « the meaning of the Mucilinda Buddha most probably surpasses the mere representation of an historical event in the life of the Buddha » (*ibid.*, p. 48), mais il conteste l'hypothèse d'y voir une représentation de Vairocana (sur cette idée cf. *infra*, 2.1.2.). Son argument selon lequel les cinq Jinas n'étaient « not at all popular in the Khmer empire » (GAIL, Adalbert, « Notes on Khmer Iconography », *AA*, t. 72, 2017, p. 151) ne tient cependant pas, en particulier à Banteay Samrae (cf. *infra*, 2.2.).

Les parures que porte le Buddha dans nombre d'images sud-est asiatiques (qu'il soit ou non représenté sur le *nāga*) lui confèrent, d'abord, un caractère assurément royal. L. Finot suggéra d'y voir un rapprochement possible avec le *Jambūpati Sūtra*, arguant que « puisque le Buddha a porté au moins une fois le costume royal [dans le récit porté par ce texte], il ne saurait être défendu de le représenter sous cet aspect : donc le Buddha couronné du diadème, vêtu d'or et de bijoux, chaussé de brodequins élégants, sera simplement le Buddha en tant que Rājādhirāj [...] »¹¹⁶⁸, c'est-à-dire sous l'aspect de « roi des rois » qu'il prit pour convertir Jambūpati. Pourtant, nous dit P. Mus, les images sud-est asiatiques du Buddha paré sont plus anciennes que ce texte – même si des versions antérieures à celle connue à l'heure actuelle ont pu se trouver en circulation – et, surtout, leur succès s'accorde mal, selon lui, avec la relative confidentialité de ce *sūtra* « généralement peu connu »¹¹⁶⁹. Avant P. Mus, G. Cœdès soulignait déjà l'existence possible, en Asie du Sud-Est, d'une version ancienne de ce texte arguant qu'il lui semblait en reconnaître une évocation sur le linteau ouest de la *cella* centrale du temple de Phimai¹¹⁷⁰ (une scène interprétée depuis par B. Dagens comme un hommage rendu au Buddha par un donateur royal¹¹⁷¹, par N. Chutiwongs comme « the Buddha's ascent to heaven »¹¹⁷² et par H. Woodward comme une scène funéraire¹¹⁷³). L'épigraphiste ajoute que le caractère royal des images du Buddha paré se retrouve dans leur désignation, par les Khmers du XX^e siècle, en tant que « Buddha revêtu des insignes royaux »¹¹⁷⁴.

Cherchant à identifier l'iconographie de ces images du Buddha vêtu comme un roi et assis en méditation sur les enroulements du *nāga*, G. Cœdès rappelle surtout qu'on les rencontre fréquemment – en particulier à la fin du XII^e siècle – comme la figure centrale de triades : le Buddha sur le *nāga* se trouve alors encadré par Lokeśvara et Prajñāpāramitā. Or, nous dit-il, l'épigraphie khmère fait à plusieurs reprises mention de

¹¹⁶⁸ FINOT, Louis, « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. 17, 1917, p. 69.

¹¹⁶⁹ MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises II. — Le Buddha paré. Son origine indienne. Çākyamuni dans le mahāyānisme moyen », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, p. 155.

¹¹⁷⁰ CÆDÈS, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 33.

¹¹⁷¹ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie de Phimai », art. cit., p. 19.

¹¹⁷² CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit., p. 15.

¹¹⁷³ WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, op. cit., p. 151-152.

¹¹⁷⁴ CÆDÈS, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 32. L'auteur rappelle également que, dans l'inscription K. 268 de Bat Cum, le Buddha est désigné comme *adhirāja* (*ibid.*, p. 39).

cette triade divine. Il évoque en particulier la stèle K. 214 du Phnom Banteay Neang¹¹⁷⁵ dont les stances d'invocation convoquent, à la fin du X^e siècle, la Vérité Suprême telle que manifestée dans les trois corps du Buddha (st. I), le *bodhisattva* Lokeśvara (st. II) et la déesse Prajñāpāramitā (st. III)¹¹⁷⁶. En regard, G. Cœdès suggère de comprendre le Buddha dans ces triades (où il n'est pas toujours paré) « [...] moins [comme] le Maître sous sa forme humaine et historique que comme la manifestation de l'Absolu, comme le Dieu suprême des adeptes du mahāyāna »¹¹⁷⁷. Il fait alors le rapprochement avec les images tibétaines du Buddha suprême ou primordial (sk. *ādibuddha*), dont Vajrasattva est l'émanation¹¹⁷⁸. Dans cette hypothèse, résume P. Mus commentant l'article de G. Cœdès :

« Le Buddha transcendant des triades serait donc bien l'Ādi-buddha. Ce Buddha transcendant est d'autre part identifié à Çākyaṃuni par la tradition commune du Nord, et le fait que le sculpteur khmèr l'assied volontiers sur un *nāga* montre assez que de telles conceptions lui étaient familières. »¹¹⁷⁹

Le fait que le Buddha paré de ces images khmères soit représenté assis sur le *nāga* tiendrait, pour G. Cœdès, au fait que ce dernier serait simplement devenu « le siège, l'*āsana* ordinaire du Bienheureux »¹¹⁸⁰. Mais qu'en est-il pour les figures du Buddha sur le *nāga* non incluses dans des triades ? La conclusion de l'épigraphiste laisse la question ouverte : « si, dans certains groupes, notamment les triades, il s'agit du Buddha primordial, Intelligence suprême et Vérité absolue, je ne prétends pas que ce soit le cas pour les innombrables représentations isolées, sur pierre ou en métal. Le type, une fois

¹¹⁷⁵ K. 214, face A, st. I-III ; 903 śaka [982] ; IC II, pp. 202-206.

¹¹⁷⁶ Cœdès, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 37 et *id.*, IC II, p. 202 citant KERN, Hendrick, *Over den aanhefeneer Buddhistische inscriptie uit Battambang*, Versl. en Med., Amsterdam, Letterkunde, 4^e Reeks, Deel III, 1899, p. 65.

¹¹⁷⁷ Cœdès, George, *ibid.*, p. 38.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹¹⁷⁹ MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises II. [...] », art. cit., p. 156.

¹¹⁸⁰ Cœdès, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 39.

créé, a pu être adopté par les sculpteurs khmers pour les idoles de Çākyamuni, Amitābha et autres Buddhas »¹¹⁸¹.

Tout en jugeant « saisissante » l'hypothèse de G. Cœdès, P. Mus avance que faire remonter au X^e siècle la pénétration, au Cambodge, du concept d'un *ādibuddha* lui apparaît quelque peu prématuré :

« C'est au contraire à une époque où nous ne connaissons aucune image de l'Ādi-buddha que nous voyons apparaître la figure parée, à une place et dans un rôle qui, s'ils ne conviennent point au Bhagavat du Petit Véhicule, rentrent pourtant dans ce que le mahāyānisme attribue à la personnalité du Buddha historique, agrandie comme on sait. »¹¹⁸²

Il en veut notamment pour preuve les images indiennes Pāla montrant le Buddha Śākyamuni paré et esquissant la *dharmacakramudrā* ou la *bhūmisparśamudrā*¹¹⁸³. P. Mus suggère alors de déceler dans les images du Buddha paré des représentations du Buddha en tant que Cakravartin/Lokottara, c'est-à-dire comme un Buddha terrestre (Śākyamuni) en tant que manifestation d'un être transcendant¹¹⁸⁴. Cet aspect de la doctrine, rappelle P. Mus, est exposé dans *Le Lotus de La Bonne Loi*, « [le Buddha] n'est point Çākyamuni, fils de Çuddhodana : ce n'est là qu'une apparence manifeste pour sauver les esprits communs, à qui la réalité transcendante est inaccessible »¹¹⁸⁵. Commentant l'interprétation de G. Cœdès, P. Mus argue qu'aucun *ādibuddha* n'apparaît mentionné dans les sources alors même qu'y est évoquée la doctrine des trois corps (*trikāya*)¹¹⁸⁶. Partant, il démontre que l'iconographie du Buddha paré (avec ou sans *nāga*) peut être interprétée, dans les mondes mahāyānistes en général, comme une traduction plastique du *sambhogakāya* (le corps glorieux du Buddha s'adressant aux *bodhisattva*) sous un

¹¹⁸¹ *Ibid.*

¹¹⁸² MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises II. [...] », art. cit., pp. 156-157.

¹¹⁸³ *Ibid.*, pp. 160-162 et Pl. IX.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 170-172.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁸⁶ Sur cette doctrine, v. LA VALLÉE POUSSIN, Louis (de), « XXXI. Studies in Buddhist Dogma: The Three Bodies of a Buddha [*trikāya*] », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 38, issue 4, 1906, pp. 943-977.

aspect royal qui, lui-même adossé à des traditions plus anciennes, procéderait de la conception du Buddha Lokottara, seigneur de l'univers¹¹⁸⁷. Par glissement, ce « Buddha-roi » serait ensuite devenu, nous dit encore P. Mus, le Buddha transcendant qui se montre sous l'apparence humaine d'un Śākyamuni *cakravartin*, paré d'attributs royaux¹¹⁸⁸. Pour cet auteur, « si la figure parée en est venue, par le progrès des doctrines, à représenter le Saṃbhogakāya, elle ne fut à l'origine que l'image du Cakravartin souverain des trois mondes, et c'est ce dont ses noms au Cambodge témoignent encore »¹¹⁸⁹. L'iconographie khmère du Buddha sur le *nāga* renverrait alors directement à la doctrine du *trikāya* et pourrait dès lors justifier la désignation du Buddha, fréquente dans l'épigraphie angkorienne, comme Trailokyavijaya, le « vainqueur des trois mondes ». Attendu que le *nāga* des images khmères est toujours représenté avec trois enroulements, cette dernière hypothèse a particulièrement retenu l'attention des historiens de l'art khmer, notamment W. Lobo¹¹⁹⁰. W. Lobo ajoute aussi l'idée selon laquelle l'énergie spirituelle latente (la *kuṇḍalinī*) s'apparente à un serpent déployé le long de la colonne vertébrale du *yogin*, ce dont l'enroulement du *nāga* et le déploiement de ses têtes au-dessus du Buddha seraient, selon elle, la représentation¹¹⁹¹.

S'appuyant sur la compréhension qui avait cours du Devarāja (actualisée depuis¹¹⁹²), P. Mus propose de comprendre la figuration du Buddha sur le *nāga* au Bayon (qui n'est pas paré : **Annexes, V.3**), sous le règne de Jayavarman VII, comme son équivalent bouddhique : un Buddhārāja, perçu comme « moi subtil » du souverain¹¹⁹³. Il pose alors la question de savoir ce « que signifiait, pour un Khmère du douzième siècle,

¹¹⁸⁷ MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises II. [...] », art. cit., pp. 266, 273-274. *Contra* BOISSELIER, Jean, « A refutation of the theory of Paul Mus on the image of the crowned Buddha. Translation of a lecture given by Jean Boisselier in french, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987 » (translated by Janine Gray), *SPAFA Digest (1980-1990)*, vol. 8, n° 2, 1987, pp. 22-28, pour qui « le Buddha paré est toujours considéré comme apparitionnel et qu'il ne saurait en aucun cas être regardé comme le Corps de Béatitude, visible aux seuls Bodhisattva » (p. 26).

¹¹⁸⁸ MUS, Paul, *ibid.*, pp. 153-278 (en particulier les pp. 170-201).

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 274.

¹¹⁹⁰ LOBO, Wibke, « Cat. 76, Buddha paré protégé par le *nāga* », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, pp. 272-273 ; BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer* [...], *op. cit.*, p. 243.

¹¹⁹¹ LOBO, Wibke, *ibid.* *Contra* GAIL, Adalbert, « Notes on Khmer Iconography », art. cit., p. 148 qui qualifie cette hypothèse de « pure speculation ».

¹¹⁹² Nous renvoyons aux travaux d'É. Bourdonneau sur le sujet (cf. Bibliographie).

¹¹⁹³ MUS, Paul, « Angkor vu du Japon », *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann, 1977, p. 123.

l'image d'un Bouddha sur *nāga* ? »¹¹⁹⁴. Insistant sur le caractère chthonien du serpent, qui « signifie et régit la profondeur du sol », P. Mus suggère d'entendre les représentations khmères de Buddha sur le *nāga* comme l'image d'un « grand génie du sol »¹¹⁹⁵. Au Bayon, à la fin du XII^e siècle, il explique :

« Le Bouddha-roi n'est donc plus ici un simple lexique des formes, mais une véritable proposition. C'est le sol, le génie du sol, et dans ce cadre architectural, le génie du sol national, nous 'offrant' un joyau, le Joyau des joyaux, le Bouddha, ou tout au moins l'image du Bouddha. Jayavarman VII [le 'moi subtil' du souverain] sur le *nāga*, au centre du Bayon, c'est comme un très grand génie de village, à la mesure du royaume. »¹¹⁹⁶

Alors que le temple-montagne devient pour la première fois le centre de la capitale – et apparaît à cet égard comme « centre véritable de notre 'surface d'en-bas' en ajustant, dans une parfaite homothétie, l'enceinte du sanctuaire et celle de la ville »¹¹⁹⁷ – la proposition de P. Mus, en distinguant le Buddha sur le *nāga* du Bayon¹¹⁹⁸, semble ainsi fournir un axe de lecture possible pour penser l'évolution de cette iconographie, et son importance, dans le monde khmer. Mais, le Buddha de Banteay Samrae est antérieur à l'évènement que constitue la fondation du Bayon. Et, en demeurant centrées sur des pratiques mahāyāniques et à l'exclusion assumée des traditions ésotériques¹¹⁹⁹, les analyses de P. Mus masquent le fait, aujourd'hui établi, que le succès des formes parées du Buddha méditant sur le *nāga* apparaît symptomatique de la présence d'un bouddhisme de tradition tantrique au Cambodge, qui se développe à partir du X^e siècle¹²⁰⁰. Ce bouddhisme tantrique caractérise en particulier, au XII^e siècle, l'orientation

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ *Ibid.* Quelques pages plus loin, P. Mus décrit encore l'image du Buddha sur le *nāga* retrouvée au Bayon comme « un Bouddha-roi assis sur le *nāga* national au centre du royaume » (*ibid.*, p. 139).

¹¹⁹⁷ BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., p. 301.

¹¹⁹⁸ Sur ce Buddha particulier et son lien à Jayavarman VII, v. aussi GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 297-306.

¹¹⁹⁹ MUS, Paul, « Études indiennes [...] », art. cit., pp. 169, 276.

¹²⁰⁰ Cf. *supra*, Chapitre III, 2. et 3.2.

des cultes rendus à Phimai et au Preah Khan de Kompong Svay, dont la stèle K. 1297 signale l'importance sous le règne de Tribhuvanādityavarman. Autrement dit, la question de savoir ce « que signifiait, pour un Khmer du douzième siècle [et plus spécifiquement du troisième quart du XII^e siècle], l'image d'un Buddha sur *nāga* ? »¹²⁰¹, nécessite selon nous d'être (re)posée en regard de ce contexte, dont la connaissance a été récemment renouvelée. Parmi la richesse des sens non nécessairement exclusifs les uns des autres que convoque cette iconographie – et tout en gardant à l'esprit les précautions qui s'imposent en regard de la compréhension encore balbutiante que l'on a du bouddhisme Khmer ancien – c'est alors la proposition de G. Coëdès d'y voir une forme de Buddha suprême, ou primordial (un *ādibuddha*), qui retient notre attention pour appréhender l'image installée à Banteay Samrae.

2.1.2. L'hypothèse d'un *ādibuddha*

Dans le contexte d'un intérêt scientifique nouveau porté aux aspects tantriques du bouddhisme angkorien¹²⁰², l'hypothèse du Buddha sur le *nāga* comme représentation d'une forme de Buddha suprême, ou d'*ādibuddha*, proposée en son temps par G. Coëdès, a été récemment réaffirmée par H. Woodward et P. Sharrock.

Reprenant à son compte l'analyse de l'image du Buddha sur le *nāga* du Bayon, H. Woodward souligne que l'on peut l'entendre au sein d'une triade qu'il formerait avec l'image de Lokeśvara et celle de Prajñāpāramitā, respectivement installées par Jayavarman VII au Preah Khan et à Ta Prohm. Le Buddha protégé par le *nāga* serait alors « [...] a supreme Buddha in the embrace of an autochthonous spirit of the waters. On the plane of concepts the message is that Avalokiteśvara's compassion (*karuṇā*) and the perfection of wisdom (*prajñāpāramitā*) together engender Buddhahood »¹²⁰³.

¹²⁰¹ MUS, Paul, « Angkor vu du Japon », art. cit., p. 129.

¹²⁰² Cf. *supra*, Chapitre III, 2.

¹²⁰³ WOODWARD, Hiram W., « The Bāyon-Period Buddha Image in the Kimbell Art Museum », *Archives of Asian Art*, vol. 32, 1979, p. 72. V. aussi : *id.*, « Some Buddha Images and the Cultural Developments of the Late Angkorian Period », *Artibus Asiae*, vol. 142 (2-3), 1980, p. 158. La lecture que fait H. Woodward de ces images semble largement influencée par l'importance qu'il accorde au KS dans le nouveau

H. Woodward entend ce Buddha suprême du centre du royaume comme étant Mahāvairocana ; Vajrasattva, qui en est l'émanation, serait selon lui représenté par les tours à visage du Bayon, Angkor Thom devenant, dans cette perspective, un *maṇḍala* ésotérique¹²⁰⁴. Si cette interprétation du Buddha sur le *nāga* pris dans une triade rejoint celle proposée par G. Cœdès – en y intégrant la lecture plus autochtone de P. Mus –, H. Woodward tend à interpréter comme transcendantales toutes les images du Buddha sur le *nāga*, paré ou non, y compris lorsque ce dernier ne se trouve pas représenté au sein d'une triade. À sa suite, P. Sharrock – insistant sur l'importance possible que revêtaient le *STTS* et le *SDPS* dans le bouddhisme khmer à partir du X^e siècle¹²⁰⁵ – suggère de voir dans l'iconographie du Buddha sur le *nāga* au Cambodge une représentation de Śākyamuni en tant que Sarvavid-Vairocana ou Mahāvairocana¹²⁰⁶ (soit une idée qui, à certains égards, fait aussi écho à la proposition de P. Mus que l'on a résumée plus haut) : « it is possible that the primordial Khmer Buddha seated on a Nāga throne is a local expression of the conception of Vairocana, the fifth transcendental Buddha who presides over the events of the *Tattvasaṃgraha-tantra* and holds the central position in the *vajradhātu-mahāmaṇḍala* »¹²⁰⁷. Si H. Woodward continue de désigner ces images comme des « *nāga*-protected Buddha »¹²⁰⁸, arguant que « the key concepts are more likely to involve the serpent's transformative powers and its ability to help transport the

tantrique du bouddhisme khmer au X^e siècle (WOODWARD, Hiram W., « The *Karandavyūha Sutra* [...] », art. cit., pp. 70-83 ; *id.*, « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., pp. 221-226, 229, 2439-242 et cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.2.).

¹²⁰⁴ *Id.*, « Tantric Buddhism at Angkor Thom », art. cit., pp. 61-62.

¹²⁰⁵ SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon [...] », *op. cit.*, p. 150 ; *id.*, « Kīrtipaṇḍita and the Tantras », art. cit., p. 213. Sur ces textes et leur possible circulation au Cambodge : cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.2.

¹²⁰⁶ SHARROCK, Peter D., « Nāga-enthroned Buddha of Angkor », [in] BUNKER, Emma et LATCHFORD, Douglas, *Khmer Bronzes: New Interpretations of the Past*, Chicago, Art Media Resources, 2011, pp. 481-491 (*n.d.a.* : cet ouvrage ne peut être mentionné sans signaler que D. Latchford a été inculpé en 2019 par la justice américaine pour trafic d'antiquités cambodgiennes et pillage [en ligne : <https://www.justice.gov/usao-sdny/press-release/file/1221291/download>]) ; *id.*, « Serpents and Buddhas », [in], TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and States: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 19-22.

¹²⁰⁷ *Id.*, « Kīrtipaṇḍita and the Tantras », art. cit., p. 221.

¹²⁰⁸ WOODWARD, Hiram W., « Aspects of Buddhism [...] », art. cit., p. 226.

soul to heavenly realm »¹²⁰⁹, P. Sharrock préfère quant à lui parler de « *nāga*-enthroned Buddha ». Il souligne que le Buddha n'est pas, dans les représentations khmères, protégé par le *nāga* – l'expression renvoyant selon lui par trop directement au mythe de Mucilinda –, mais véritablement assis sur lui comme sur un trône¹²¹⁰.

L'identification du Buddha sur le *nāga* proposée par G. Cœdès, discutée par P. Mus, puis reprise et étendue par H. Woodward et P. Sharrock appelle sans doute de plus amples développements ; elle mériterait d'être, à l'avenir, questionnée et approfondie, notamment au moyen d'une étude conjointe des images khmères du Buddha sur le *nāga* (dans toutes leurs variations iconographiques¹²¹¹) et des textes bouddhiques, en particulier tantriques (avec leurs exégèses). Ceci étant dit, l'interprétation de l'image du Buddha sur le *nāga* comme représentation d'un Buddha suprême (ou, du moins, comme prise de corps dans le monde du Buddha primordial) nous permet de proposer une interprétation du dispositif iconographique mis en œuvre au niveau de la tour-sanctuaire de Banteay Samrae.

¹²⁰⁹ WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...], op. cit.*, pp. 139 et 151-152 (commentant le linteau de Phimai que nous évoquions plus haut) : le *nāga* endosse selon lui un rôle psychopompe et fait alors figure de transport vers un royaume céleste dans lequel règne le Buddha.

¹²¹⁰ SHARROCK, Peter D., « Serpents and Buddhas », art. cit., p. 16.

¹²¹¹ Les images de Buddha sur le *nāga* apparaissent en effet, dans le corpus des images khmères, prises dans différentes situations iconographiques dont il conviendrait qu'elles soient répertoriées, documentées et analysées plus en détail qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. Outre les types précédemment décrits par P. Dupont (cf. *supra*), il nous semblerait en particulier pertinent de prêter attention aux variations qui se font jour dans la composition des triades (le plus souvent, le Buddha sur le *nāga*, Lokeśvara et Prajñāpāramitā ; parfois, le Buddha sur le *nāga*, Prajñāpāramitā et Vajrapāṇī). La stèle du Prasat Phnom Kambot (v. cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM00860) montre quant à elle une série de cinq Buddhas sur le *nāga* (qui pourraient donc être non l'*ādibuddha*, mais les cinq Jinas) et attesterait en ce sens d'une variation de l'interprétation du motif iconographique. Outre la nécessité de documenter ces variations iconographiques, les quelques études qui ont été consacrées aux images khmères du Buddha sur le *nāga* apparaissent assez peu ancrées dans un questionnement historique sur les pratiques du bouddhisme dans le Cambodge angkorien ; leur localisation sur le territoire et au sein des temples n'a pas réellement suscité l'interrogation des chercheurs jusqu'ici. Le propos dépasse assez largement le cadre de la présente thèse, mais la question posée par P. Mus (à savoir, « que signifiait, pour un Khmer du douzième siècle, l'image d'un Buddha sur *nāga* ») demeure à nos yeux toujours d'actualité. Les variations qui se font jour dans les représentations khmères du Buddha sur le *nāga* entre le X^e et le début du XIII^e siècle forment en ce sens un matériau précieux pour étudier les spécificités des représentations et des pratiques du bouddhisme khmer dans la « Buddhist cosmopolis » à l'époque médiévale. L'ambition d'un tel projet de recherche pourrait être d'interroger, à partir de l'étude des images dont la provenance est connue, l'imaginaire qui commande l'installation d'un Buddha sur le *nāga* au Cambodge et son évolution du X^e au XII^e/XIII^e siècle.

2.2. Les images de la tour : une hiérarchie d'émanations

Les images de la tour-sanctuaire sont parmi les moins évoquées dans l'historiographie qui mentionne le temple. Bûchées, par endroit très érodées, elles demeurent d'interprétation difficile. Les rares mentions qui en sont faites s'accordent, en raison des déprédations, sur leur caractère bouddhique mais peinent à les expliquer. À bien y regarder pourtant, les sujets et l'agencement de ces images répondent, selon nous, à une certaine logique, qui s'accorde avec l'identité du dieu que l'on suppose avoir été installé dans la *cella*. Envisager ces images sous l'angle de leur caractère relationnel donne alors une indication assez claire sur la destination religieuse du sanctuaire.

De quoi se compose le corpus des images de la tour ? Le décor sculpté de la tour-sanctuaire (**Cat. 4-48**) comprend quatre linteaux surmontant les portes de la *cella*, auxquels s'ajoutent les quatre linteaux des avant-corps. Les frontons des avant-corps sont systématiquement gigognes¹²¹², de sorte que l'on en compte huit dont un, celui de l'avant-corps oriental, est factice (puisqu'adossé au couvrement de l'*antarāla*). La superstructure à quatre faux-étages décroissants compte quant à elle un fronton à chaque étage, soit quatre par face. Le décor des avant-corps est complété par des bases de pilastre figuratives à raison de quatre par avant-corps (seulement deux pour l'avant-corps Est, qui ouvre sur l'*antarāla*)¹²¹³.

Sur l'ensemble de ces différents supports, quarante-quatre images ont été sculptées ; il s'en trouvait quarante-cinq à l'origine (le fronton du quatrième faux-étage de la face nord de la superstructure est manquant). À ces quarante-cinq images en relief il faut donc ajouter l'image cultuelle du Buddha sur le *nāga* que l'on suppose avoir été installée à l'intérieur de la tour (**Cat. 1**). La tour est ainsi l'édifice proportionnellement le plus riche en images de l'ensemble du temple (elle concentre à elle seule 1/5^e des images cataloguées, sans compter les images ornementales [les *apsaras* et les motifs des bandes pilastre notamment]).

¹²¹² Afin de les distinguer, nous évoquons le fronton inférieur comme fronton de l'avant-corps et le fronton supérieur comme fronton pignon de l'avant-corps.

¹²¹³ Sur les faces internes et externes de chaque porche.

2.2.1. Au-dessus des linteaux, les cinq Jinas

Au-dessus de chacun des quatre linteaux qui surmontent les portes de la *cella* on trouve une frise de cinq figures sculptées sous une arcature formant niche (**Cat. 4-7**)¹²¹⁴. Quoique méthodiquement bûchées, ces cinq figures demeurent identifiables. Il s'agit de divinités représentées assises (possiblement en méditation) et parées (**Annexes, V.4**) Parce que représentées en série de cinq, ces figures peuvent être identifiées aux cinq Jinas (Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi)¹²¹⁵ soit les cinq Buddhas cosmiques des traditions tantriques, émanés d'un Buddha primordial, dont on rencontre des attestations au Cambodge depuis les X^e-XI^e siècles¹²¹⁶.

Outre les quatre portes de la *cella*, nous observons que ce motif de frise avec les cinq Jinas est reproduit ailleurs à Banteay Samrae. En dépit de leur très mauvais état de conservation, on reconnaît ainsi une frise similaire à l'aplomb du linteau oriental du *maṇḍapa* (**Cat. 49**) et des linteaux des deux portes est et ouest de la pièce centrale du *gopura* I Est (**Cat. 91-92**). Au-dessus des linteaux des portes de la pièce centrale des *gopura* I Sud, I Ouest et I Nord, la pierre a été épannelée en vue de recevoir, nous semble-t-il, un motif identique, sans toutefois que la sculpture ait été achevée (**Cat. 122-123, 138-139, 153-154**). Il nous semble cependant plausible de considérer qu'une représentation des cinq Jinas y avait été prévue et se trouvait donc mobilisée à la fois dans le sanctuaire central et les *gopura* I (**Annexes, V.5**). Le dispositif iconographique, par la répétition des Jinas aux quatre portes de la *cella*, sur le *maṇḍapa* et le *gopura* I Est (avec peut-être le

¹²¹⁴ Les cinq niches sont encore nettement visibles à l'est, au sud et au nord. On en devine la présence à l'ouest mais, après la deuxième niche à gauche, le relief se perd dans l'érosion.

¹²¹⁵ À notre connaissance, l'iconographie khmère ne connaît pas de représentation des *pañcarakṣā*. Si B. Dagens évoque, sans nommer Banteay Samrae, des frises de Jinas existant dans les « temples d'étape » en général (DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie de Phimai », art. cit, p. 27), B. Vincent à sa suite mentionne les cinq Jinas figurés au-dessus du linteau oriental de la *cella* de Banteay Samrae et au Preah Khan de Kompong Svay ; citant B. Dagens, il signale que « ces cinq *jina* se trouvent en règle générale figurés dans les autres temples d'étape » (VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, pp. 62-63). Si l'on observe une connaissance globale de l'existence de ces frises de Jinas, ces dernières n'ont toutefois pas fait l'objet d'une analyse en tant que telle.

¹²¹⁶ Les Jinas apparaissent en particulier figurés sur le *caitya* de Kbal Sre Yeay Yin (fin du X^e siècle, conservé au MNAAG), puis invoqués dans l'inscription de Sab Bāk (K. 1158). V. le résumé que donne N. Revire des occurrences attestées de représentations ou mentions épigraphiques des cinq Jinas au Cambodge, du X^e au XII^e siècle ; en particulier, pour le XII^e siècle, à Phimai et au Preah Khan de Kompong Svay (REVIRE, Nicolas, « Back to the Future [...] », art. cit., pp. 232-235).

reste des *gopura* de première enceinte) produit un effet de rayonnement qui, par écho, met en relation ces différents édifices et leurs images.

Si l'on peut de prime abord supposer que ces séries de cinq Jinas sont, chaque fois, identiques entre elles, nous observons que la frise sculptée à l'aplomb du linteau oriental de la *cella* (soit au-dessus du seul accès effectif) bénéficie d'un traitement ornemental qui la singularise. Les espaces entre les niches sont scandés de têtes de *kāla* quand, sur les trois autres linteaux de la *cella*, il s'agit de protomés de *nāga* derrière lesquels se dresse une figure de *garuḍa* (**Annexes, V.6-7**). Sans doute faut-il y voir une manière de souligner l'importance de la porte est de la *cella* (seule ouverture véritable et dont l'orientation détermine le reste des développements architecturaux du temple).

Les déprédations dont ont souffert ces images ne permettent pas d'en approfondir réellement l'analyse iconographique. Certains détails se font jour cependant, en particulier sur la frise de la porte orientale de la *cella*, la mieux conservée. Si le Jina sculpté à dextre (**Annexes, V.4**) semble être représenté en posture de méditation, les mains reposant dans le giron dont il est difficile de dire si elles tenaient ou non un attribut (on aurait toutefois envie d'y voir le joyau tenu par Ratnasambhava), ce n'est pas tout à fait le cas de celui figuré à senestre (**Annexes, V.6**). Il apparaît en ce sens possible d'envisager que les Jinas étaient, sur ce linteau au moins, individualisés. La main gauche du dernier Jina (ou, peut-être, la main supérieure gauche) nous semble relevée et tenant un attribut qui pourrait être un *vajra*. Vu sa position du côté nord du linteau oriental (à senestre), il pourrait selon nous s'agir d'Amoghasiddhi tenant le double *vajra*.

La représentation des cinq Jinas connaît des précédents, à Phimai notamment. Mieux conservé, le linteau nord de la *cella* de ce dernier sanctuaire donne en effet à voir cinq Buddhas dotés de trois (quatre) têtes et six bras (**Annexes, V.8**). Le Buddha central – plus grand que les quatre autres –, compris par P. Chirapat comme étant Vajrasattva¹²¹⁷, a été interprété par P. Conti comme une représentation d'Akṣobhya tel

¹²¹⁷ CHIRAPAT Prapandvidya, « Trailokyavijaya and Vajrasattva. The Prominent Vajrayāna Buddhist Deities of Vimaya, Nakhonratchasima Province, Thailand », [in] PANDE, Anupa et DHAR, Parul Pandya (dir.), *Cultural Interface of India with Asia: Religion, Art and Architecture*, New Delhi, D.K. Printworld, National Museum Institute, 2004, p. 215.

que décrit dans le *Guhyasamāja*¹²¹⁸. Dressant un parallèle avec les stances d’invocation de la stèle de Sab Bāk, cette dernière propose alors de considérer que, puisque les cinq Jinas figureraient sur ce linteau, « Vajrasattva, the sixth deity of Sap Bak, may also have had a place in the temple. He could have been represented by the central icon of the temple, possibly a *nāga*-enthroned Buddha »¹²¹⁹. N. Chutiwongs propose d’ailleurs de comprendre les quatre linteaux de Phimai comme formant « a four-fold set, conjointly conveying the message the All-are-One Principle [in which] each of the four main personages unfolds one of the four facets/aspects of the Absolute according to Buddhist esoteric points of view »¹²²⁰, l’Absolu étant incarné par le Buddha sur le *nāga* vraisemblablement installé dans la *cella*¹²²¹. Cette lecture de l’iconographie de Phimai repose sur la représentation, en particulier développée dans le domaine himalayen, des Jinas comme chef des cinq familles de Buddhas et figurés dans un *maṇḍala*.

Ce système selon lequel les cinq Jinas émanent d’un Buddha suprême est attesté, on l’a dit, dans la stèle K. 1158 de Sab Bāk. Si cette inscription n’est contemporaine ni de Phimai, ni de Banteay Samrae, elle constitue cependant un jalon d’importance pour l’histoire du bouddhisme angkorien et de ses développements ésotériques¹²²². Elle est de plus, semble-t-il, la plus ancienne source textuelle cambodgienne mentionnant une vénération des cinq Jinas et de Vajrasattva comme le sixième d’entre eux, c’est-à-dire comme un *āḍibuddha*¹²²³. Les stances d’invocation de la stèle énoncent ainsi :

I. śrīpañcasugatā yāḍau śrīghanānām vibhāvakaḥ

śrīghanās ca sudebānām śrīpradātṛṇ namāmi tām ||

II. vajrasatvas tu śaṣṭhaḥ sadvোধisatvaprabhur varah

ādhāraḥ sarvavuddhānām tan namāmi vimuktaye ||

¹²¹⁸ CONTI, Pia, « Tantric Buddhism [...] », art. cit., pp. 386-387.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 387.

¹²²⁰ CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit., p. 13.

¹²²¹ WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, op. cit., p. 149.

¹²²² K. 1158 ; 988 *śaka* [1065/1066] ; CHIRAPAT Prapandvidya, « The Sab Bāk inscription [...] », art. cit., pp. 11-14 et ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., pp. 442-552 (commentaire) et 541-546 (édition).

¹²²³ Cf. *supra*, Chapitre III, 2.3.2.

« I. Les Cinq Buddha qui, à l'origine, furent les créateurs des Śrīghana et (sont eux-mêmes) les Śrīghana des excellents dieux, je me prosterne devant eux qui sont les donateurs de gloire.

II. Vajrasattva, le Sixième (Buddha), qui est l'excellent maître des Bodhisattva existants et le réceptacle de tous les Buddha, je m'incline devant lui pour la délivrance. »¹²²⁴

Émanés d'une entité transcendante, absolue et unique, les cinq Jinas attestent, au terme de leur évolution tantrique¹²²⁵, d'une conception quintuple de la bouddhité subsumée dans un sixième Buddha, primordial. Le système de pensée mobilisé dans la stèle de Sab Bāk – qui procède du *Guhyasamāja* et décrit la chaîne d'émanations et de résorptions qui se déploie depuis cette forme bouddhique primordiale vers les cinq Jinas et, au-delà, vers le reste des divinités jusqu'au monde des hommes – nous semble alors constituer un système semblable à celui qui régit les images de la tour de Banteay Samrae ; disons, du moins, qu'il ouvre une voie d'analyse possible pour interpréter le dispositif iconographique de la tour-sanctuaire.

¹²²⁴ K. 1158, st. I-II ; 988 *śaka* [1065/1066] ; trad. ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, p. 544. Signalons qu'il existe aussi deux traductions anglaises de ces stances. Chirapat P. propose : « 1. First, I salute the five Buddhas, who are the manifestations of the celebrated elements, who are the celebrated bodies of gods and who are the bestowers of fortune; 2. For salvation I salute the Vajrasattva who is the sixth [Dhyānibuddha], the bearer of all the Buddhas and the highest master of the holy Bodhisattva » (CHIRAPAT Prapandvidya, « The Sab Bāk inscription [...] », art. cit., p. 12). P. Conti publie quant à elle une traduction de T. Skorupski : « 1. In the first instance, the glorious five Sugatas are the originators of the Śrīghanas and the Śrīghanas of the excellent gods. I bow to them, the givers of glory; 2. But Vajrasattva is the sixth (as) the pre-eminent lord of the existing Bodhisattvas, (and) the repository (or foundation) of all the Buddhas. I bow to him for the sake of deliverance » (CONTI, Pia, « Tantric Buddhism [...] », art. cit., p. 393).

¹²²⁵ V. MUS, Paul, « Barabudur. Les origines du stūpa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée. Cinquième partie : la valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 839-878 ; SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, pp. 189-198.

1.2.2. Des bodhisattva aux quatre portes de la cella

Le décor des quatre linteaux qui surmontent les portes de la *cella* s'agence autour d'une branche infléchie au centre (est, sud, nord ; **Cat. 4-5, 7**) ou au centre et au quart (ouest ; **Cat. 6**), qui naît de la bouche d'un *kāla* (est, sud ; **Cat. 4-5**) ou est attachée à un couple d'animaux atlantes (ouest, nord ; **Cat. 6-7**). Au-dessus de cette branche, apparaît chaque fois une figure seule ou un groupe de figures. On distingue encore des traces de peinture rouge-brun subsistant dans les interstices des rinceaux et des figures, en particulier sur le linteau oriental (**Annexes, V.9**).

À l'est (**Cat. 4 ; Annexes, V.9**), la figure sculptée au centre du linteau est un dieu paré, assis sur un trône au-devant d'une arcature formant niche. Main gauche posée sur le genou et tenant de la main droite (ramenée au niveau de la poitrine) ce qui ressemble à un fruit ou un bouton de lotus. Pourrait-il s'agir d'une forme de Mañjuśrī (Kumārabhūta)¹²²⁶ ? Le *bodhisattva*, qui fait souvent figure de médiateur et d'enseignant, est une incarnation de la sagesse transcendante, émanation de Vairocana¹²²⁷.

Le centre du linteau sud est occupé par un dieu *caturbhuja* représenté debout au-devant d'une arcature, paré, et dans une attitude de danse évocatrice du combat (**Cat. 5 ; Annexes, V.10**). De ses bras inférieurs, il empoigne deux *asura* par les cheveux ; de sa main supérieure gauche, il brandit un *vajra* et, de sa main supérieure droite, un objet qui pourrait être une clochette ou une conque. S'il a été identifié comme un Viṣṇu¹²²⁸, nous proposons d'y voir plutôt, puisque le dieu tient un *vajra*, une représentation du

¹²²⁶ Sur l'iconographie de ce *bodhisattva* en dehors du domaine cambodgien, v. MALLMAN, Marie-Thérèse (de), *Étude iconographique sur Mañjuśrī*, Paris, EFEO, 1964, pp. 35-36, 43 ; PULLEN, Lesley S., « Re-Interpretation of Mañjuśrī in Central and East Java », *Humaniora*, vol. 33 (2), 2021, pp. 157-168 (notamment fig. 1-7).

¹²²⁷ Il nous semble signifiant, dans cette perspective, de signaler qu'à Tháp Bánh Ít (Bình Định, Vietnam) on a retrouvé plusieurs statues khmères en pierre figurant notamment un Buddha sur le *nāga* et un Mañjuśrī (v. cliché EFEO, Fonds Vietnam, EFEO_VIE00169) ainsi qu'une image en bronze du Buddha sur le *nāga* ; ces images sont notamment mentionnées par VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 543, Cat. 111.

¹²²⁸ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244 ; BHATTACHARYA Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 295 (qui y voit le « triomphe de Viṣṇu ») ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods* [...], *op. cit.*, p. 396.

bodhisattva Vajrapāṇī¹²²⁹, qui incarne la puissance de l'Éveil et se trouve parfois interprété comme personnification de la défaite de Māra. Nous allons voir que ce dernier trait fait écho au reste des images de la même façade (cf. *infra*, 2.2.4.).

La figure centrale du linteau ouest a complètement disparu (**Cat. 6**). Elle prenait place entre deux orants agenouillés sur un trône émergeant d'une tige végétale de part et d'autre de laquelle sont figurés deux *haṃsa* montés par des cavaliers (**Annexes, V.11**). Ce sont encore des oiseaux, en l'occurrence des paons, qui tiennent lieu de monture à la divinité, bûchée, figurée au centre du linteau nord de la *cella* (**Cat. 7 ; Annexes, V.12**). Puisque ce sont des *bodhisattva* qui figurent à l'est et au sud, il est à nos yeux vraisemblable que l'un des deux linteaux restant, probablement celui de l'ouest, ait accueilli une représentation d'Avalokiteśvara.

En dépit des incertitudes qui subsistent étant donné l'état de conservation des linteaux ouest et nord, nous proposons de comprendre le dispositif iconographique de la *cella* au travers de l'hypothèse suivante. Autour d'un Buddha suprême (ou *ādibuddha*) prenant les traits d'un Buddha sur le *nāga* (que l'on suppose donc avoir été installé dans la tour), se déploient, dans les quatre directions cardinales, l'image répétée des cinq Jinas et les figures des *bodhisattva* qui leur sont associés (**Annexes, V.13**). L'on retrouverait ainsi à Banteay Samrae le système de chaîne d'émanations déjà mentionné dans la stèle de Sab Bāk un siècle plus tôt. Le dispositif mis en œuvre évoque alors un agencement en *maṇḍala* et la circulation supposée du *MVS* et du *STTS* au Cambodge¹²³⁰ pourrait éventuellement orienter l'analyse en regard des représentations complémentaires du *Garbhadhātu-maṇḍala* ou du *Vajradhātu-maṇḍala*, qui placent tous deux Mahāvairocana au centre, entouré des Jinas et de divinités appartenant aux quatre familles de Buddhas. L'identité précise du Buddha suprême (qui peut être, selon les textes, Mahāvairocana, Vairocana, Vajradhara, Vajrasattva, Māñjuśrī etc.) installé à Banteay Samrae n'est cependant pas aisée à établir. Constituée au fil d'une longue histoire, l'identité de ce

¹²²⁹ L'installation d'une image de Vajrapāṇī à Bat Cum (dans la tour sud), au X^e siècle, fait supposer à H. Woodward que c'est à cette date que remonte l'introduction au Cambodge du *MVS* (cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.2.).

¹²³⁰ Cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.2.

Buddha connaît certaines variations d'une école et d'un texte à l'autre¹²³¹. C'est alors par l'examen de ces textes que l'enquête sur les images de Banteay Samrae (et plus généralement sur les dispositifs iconographiques bouddhiques du Cambodge ancien) pourra, croyons-nous, être à l'avenir approfondie.

1.2.3. Les linteaux des avant-corps

Au centre du linteau de l'avant-corps Est de la tour (**Cat. 8**), au-dessus d'une tête de *kāla*, se trouve un dieu dansant sur sa jambe droite, la jambe gauche fléchie, sous une arcature formant une sorte de mandorle. Paré et coiffé d'un chignon, il semble doté de six ou huit bras (**Annexes, V.14**). Les attributs qu'il tenait et la position de ses mains supérieures, ramenées sur le devant du buste, ont disparu avec l'érosion de la pièce mais, la tonalité bouddhique des linteaux et de l'image de culte de la *cella* nous amène à penser qu'il s'agit, là encore, d'une divinité bouddhique, tantrique, qui pourrait alors être une forme de Trailokyavijaya, le « vainqueur des trois mondes », que le *STTS* donne comme une émanation du Jina Akṣobhya (associé à l'Est).

La position dansante du dieu figuré sur ce linteau oriental n'est, par ailleurs, pas sans évoquer celle du dieu représenté dansant au linteau est de la *cella* de Phimai¹²³² (**Annexes, V.15**). L'image de Phimai, qui fait montre d'une composition mobilisant davantage de détails – et au centre de laquelle le dieu danse en *ardhaparyāṅka* sur une peau d'éléphant –, est toutefois plus complexe que celle de Banteay Samrae. Le dieu dansant sur sa jambe gauche, la jambe droite fléchie, est doté de trois têtes visibles et huit bras ; ses mains supérieures, ramenées sur le devant de son buste, esquissent un geste d'argumentation (sk. *vitarkamudrā*). Il est représenté avec dix Buddhas parés et assis en méditation (en partie haute du linteau) et dix divinités dansant sur des cadavres (deux dieux tenant *vajra* et *ghaṇṭā*, ainsi que huit déesses). Ce dieu dansant au centre du linteau

¹²³¹ SNELGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, pp. 189-198.

¹²³² Le linteau est de Phimai ne se trouve pas au niveau de l'accès principal, le temple ouvrant au sud. Au linteau sud de Phimai, on trouve un Buddha sur le *nāga* en position centrale (DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...], art. cit., p. 19).

de Phimai a été interprété soit comme Trailokyavijaya ou (Cakra)Saṃvara¹²³³, soit comme Hevajra/Sambara en tant que contrepartie bouddhique de Śiva Gajasamhāramurtī¹²³⁴ ou encore comme Trailokyavijaya tel que décrit dans la *Sādhanaṃālā*¹²³⁵. P. Conti propose d'y voir Cakrasaṃvara/Trailokyavijaya, accompagné de Hevajra et Vajrapāṇī¹²³⁶ ; S. Suebsantiwongse, se fondant notamment sur les mentions de Trailokyavijaya dans l'iconographie de Phimai, sur le *Cakrasaṃvara* (dont il n'existe cependant pas de preuve textuelle de sa circulation au Cambodge), sur le *STTS* et la *Sādhanaṃālā*, suggère de reconnaître plutôt Trailokyavijaya que Cakrasaṃvara¹²³⁷. Les deux divinités, toutes deux émanées d'Akṣobhya (émané lui-même de Vajrasattva en tant qu'*ādibuddha*), apparaissent cependant difficiles à dissocier dans les représentations, d'autant que, dans les doctrines, l'une semble s'être substituée à l'autre au fil des siècles¹²³⁸.

Les linteaux des avant-corps Sud, Ouest et Nord sont beaucoup plus érodés, à tel point qu'il est impossible d'identifier les divinités représentées au Sud (**Cat. 10**) et à l'Ouest (**Cat. 11**). Au centre du linteau Nord en revanche, M. Glaize a reconnu Viṣṇu Garuḍavāhana (**Cat. 12**)¹²³⁹. Le dieu se tient jambes légèrement fléchies sur les épaules d'un Garuḍa en attitude de marche et écartelant un *nāga*. À partir de la taille, la figure du dieu est très érodée de sorte que l'on ne distingue ni le nombre de bras, ni les attributs qu'il tenait. Mais, vu la couleur tantrique des images que l'on vient d'évoquer, il nous

¹²³³ VALLIBHOTAMA Nai Mani, *Guide to Phimai antiquities in the province of Nakhon Ratcha Sima*, Bangkok, The Fine Arts Department, 1961 cité par SUEBSANTIWONGSE Saran, « Cakrasaṃvara or Trailokyavijaya: Ascertaining the Identity of a Tantric Deity at Phimai through Sanskrit Manuscripts », *Advancing Southeast Asian Archaeology*, vol. 1, 2019, p. 108.

¹²³⁴ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., p. 19.

¹²³⁵ CHIRAPAT Prapandvidya, « Trailokyavijaya and Vajrasattva [...] », art. cit., p. 216 ; CHUTIWONGS Nandana, « Sycetism [...] », art. cit., pp. 17.

¹²³⁶ Dans son argumentaire, elle rapporte que la *mudrā* esquissée par le Cakrasaṃvara de Phimai est rare et qu'elle ne connaît qu'une seule autre occurrence « in a pedestal at Banteay Samré » (CONTI, Pia, « Tantric Buddhism [...] », art. cit., p. 389). Elle ne donne toutefois ni référence, ni photographie. À notre connaissance, aucun piédestal du temple ou figuré dans les images du temple ne comporte une telle représentation. Vu l'état d'érosion de la figure du linteau oriental de la tour de Banteay Samrae, il nous semble difficile d'en décrire la *mudrā* esquissée par le dieu.

¹²³⁷ SUEBSANTIWONGSE Saran, « Cakrasaṃvara or Trailokyavijaya [...] », art. cit., pp. 107-113.

¹²³⁸ LINROTHE, Robert, *Ruthless Compassion*, Londres, Serindia Publications, 1999, p. 278 cité par CONTI, Pia, « Tantric Buddhism [...] », art. cit., p. 389.

¹²³⁹ RCA mars 1939.

semble envisageable d'y reconnaître plutôt un *dharmapāla*, qui pourrait être Mahākāla sur l'être anthropomorphe. La proximité de ce dernier avec Viṣṇu sur Garuḍa et la confusion possible des deux iconographies a été signalée, en d'autres lieux, par M.-T. de Mallman¹²⁴⁰. Les deux identifications n'apparaissent cependant pas nécessairement exclusives l'une de l'autre. L'iconographie khmère connaît en effet de nombreux jeux de double sens, on l'a signalé par ailleurs¹²⁴¹. Si la plupart des difficultés que l'on rencontre pour identifier les sujets représentés procèdent assez largement de notre relative méconnaissance de l'imaginaire des Khmers du XII^e siècle et de leurs référents culturels, certaines images semblent néanmoins jouer d'une volontaire ambiguïté. Peut-être qu'ici – c'est-à-dire dans un temple dont le décor se caractérise par son hybridité – il s'agit en définitive moins de voir Mahākāla *ou* Viṣṇu, mais Viṣṇu *et* Mahākāla : l'ambivalence iconographique se fait alors porteuse de sens, elle confère au dispositif mis en œuvre une complexe polyphonie dont la cohérence apparaît lorsque l'on envisage les images dans leur agencement d'ensemble.

Disons alors, en dépit des hésitations qui subsistent, que les images des linteaux des avant-corps nous semblent participer à leur tour d'un dispositif iconographique bouddhique, qui dessine un *maṇḍala* et fait intervenir autour d'un *ādibuddha*, les cinq Jinas, des *bodhisattva* et des divinités protectrices (*dharmapāla* ou *vidyārāja*), dont un possible Trailokyavijaya, à l'est, et Mahākāla/Viṣṇu, au nord.

La composition du linteau de l'*antarāla* (**Cat. 9**) le distingue du reste des linteaux du temple et nous semble ainsi singulariser l'accès à la tour¹²⁴². En effet, il s'agit du seul linteau narratif (ou « à scène ») de l'ensemble du monument : il est uniquement occupé par des figures, sans ornementation végétale. La figure centrale est bûchée. La forme en auréole qui subsiste au niveau de ce qui était sa tête nous semble cependant se rapporter à la représentation du capuchon d'un *nāga* polycéphale. Autrement dit, nous aurions là

¹²⁴⁰ MALLMAN, Marie-Thérèse (de), « Divinités hindoues dans le tantrisme bouddhique », *AA*, t. 10 (1), 1964, p. 74. Le trait vient, là encore, questionner les rapports entre viṣṇuïsme et bouddhisme.

¹²⁴¹ ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, pp. 93-95.

¹²⁴² Le même effet de singularité apparaît à Banteay Ampil, où le linteau qui précède la *cella* est aussi le seul linteau « à scène » du monument. L'érosion très importante dont il a été malheureusement victime empêche de voir correctement les figures qui y étaient sculptées. Tout ce que l'on peut en dire c'est qu'il nous semble reconnaître, à droite, une figure masculine agenouillée.

une autre figure du Buddha sur le *nāga*. Supportée par un *gaṇa* atlante, cette figure centrale bûchée est entourée d'orantes¹²⁴³ et, à la rangée supérieure, de porteuses de lotus. À gauche, deux figures très érodées apparaissent debout et s'éloignent du Buddha central. Nous n'avons pas connaissance d'un dispositif similaire ailleurs dans l'iconographie khmère. Le Buddha figuré sur ce linteau nous semble néanmoins faire écho à celui installé dans la tour et participe du sens global de l'iconographie déployée sur la tour-sanctuaire. Cet effet d'écho existe à Phimai où le linteau précédant l'accès principal à la *cella* (dans laquelle se trouve le K. J. Vimāya possiblement représenté sous les traits d'un Buddha sur le *nāga*¹²⁴⁴) est occupé, au centre, par la représentation d'un Buddha sur le *nāga*¹²⁴⁵.

1.2.4. Des scènes bouddhiques aux frontons de la tour

Le caractère lacunaire des scènes sculptées sur les frontons de la tour, victimes à la fois du bûchage et de l'érosion, nous empêche de reconnaître, individuellement, les sujets représentés. On ne peut hélas pas dire grand-chose du fronton pignon de la face est, excepté que l'on y voit une figure centrale bûchée (soit, selon toute vraisemblance, une image de Buddha assis) encadrée de *vidyādhara* (Cat. 13). Il apparaît en revanche possible de dégager de l'observation des frontons des avant-corps sud (Cat. 14), ouest (Cat. 16) et nord (Cat. 18) et des frontons pignons (Cat. 15, 17, 19) plusieurs éléments significatifs. Le registre supérieur de chacun des trois frontons procède, d'abord, d'une composition similaire (Cat. 14, 16, 18). Autour d'une figure centrale bûchée encadrée de *vidyādhara* (derrière laquelle il faut, selon toute vraisemblance, restituer un Buddha assis), se tiennent deux assistants (au sud et au nord) ou deux orants (à l'ouest). Sur les registres inférieurs, chaque fronton donne à voir une scène originale.

¹²⁴³ V. Roveda décrit les figures sculptées sur ce linteau comme « ten princesses and the Buddha » (ROVEDA, Vittorio, « Buddhist iconography [...] », art. cit., p. 63). S'il interprète la figure centrale bûchée comme étant un Buddha assis, il n'évoque pas la possibilité d'un Buddha sur le *nāga* (*ibid.*, fig. 5.10).

¹²⁴⁴ WOODWARD, Hiram W., *The Art and Architecture [...]*, op. cit., p. 149.

¹²⁴⁵ Sur l'iconographie de ce linteau sud de la *cella* de Phimai, v. DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., p. 19.

Au fronton sud (**Cat. 14**), ce sont deux figures féminines qui encadrent le Buddha bûché trônant, au registre supérieur, sur un piédestal recouvert d'une étoffe. Agenouillées sur des piédestaux, elles tiennent, pour l'une, un éventail et, pour l'autre, un lotus (**Annexes, V.16**). La scène du registre inférieur est très érodée. En partie haute, on distingue une figure d'archer qui s'apprête à décocher une flèche en direction du registre supérieur. Les quelques formes observables qui se détachent de l'érosion suggèrent une scène dynamique évoquant une lutte et qui contraste avec le calme du registre supérieur. Par comparaison avec ce que l'on connaît ailleurs dans l'iconographie angkorienne du XII^e siècle (**Annexes, V.17**), nous rejoignons l'opinion de V. Roveda selon laquelle cette scène pourrait être interprétée comme une représentation des assauts de Māra¹²⁴⁶. La représentation que l'on a évoquée de Vajrapāṇī (comme incarnation de la puissance de l'Éveil et personnification de la défaite de Māra ; cf. *supra*) au linteau sud de la *cella* nous semble alors participer de la même thématique narrative. Le fronton pignon (**Cat. 15**) fait apparaître, au-dessus d'un registre d'orants, une figure bûchée représentée au-dessous d'un arbre et encadrée de *vidyādhara* : selon toute vraisemblance donc, un Buddha en méditation. La présence de l'arbre – dont les branches pourraient le désigner comme un pipal – combinée à la représentation des assauts de Māra sur le fronton de l'avant-corps, pourrait nous inciter à considérer cette scène comme évoquant l'Éveil. Une scène de lutte figure sur le motif de couronnement du fronton.

Les images sculptées sur les deux frontons de l'avant-corps ouest se caractérisent par la place accordée à la représentation du monde chthonien (**Cat. 16, 17**). La figure du motif de couronnement est bûchée. Le registre supérieur du fronton est occupé, au centre, par une figure bûchée, encadrée par deux *vidyādhara* et flanquée de deux orantes dont la largeur du cou semble les désigner comme des *nāgī*. Les seins tombants de la figure de gauche pourraient la désigner comme une « démonsse », mais l'état de conservation de la sculpture nous incite là encore à la plus grande prudence. Au registre médian, trois caryatides dansantes soutiennent la scène du registre supérieur tandis que, dans l'écoinçon gauche, une figure féminine est représentée agenouillée en prière. Une mince bordure, soutenue par des bustes de caryatides, définit le registre inférieur. La scène qui

¹²⁴⁶ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 66.

y est représentée semble se dérouler en deux temps (**Annexes, V.18**). À droite, on distingue les jambes d'un personnage allongé (possiblement féminin à en croire le *sarong* qui l'habille¹²⁴⁷) ; derrière ses jambes, on reconnaît un motif de flammes tandis qu'un *garuḍa* le survole. À gauche, une conversation rassemble trois figures assises, les mains jointes en attitude de prière. Au centre, se trouve une figure masculine ; elle est flanquée à gauche d'une *nāgī* et, à droite, de ce qui semble être un *garuḍa*. Quel est le sujet représenté ? Deux scènes comparables, mais qui demeurent également non identifiées, figurent parmi les images du sanctuaire de Ta Prohm¹²⁴⁸ (**Annexes, V.19-20**). La première donne à voir, au registre médian, un personnage allongé survolé par un *garuḍa* tandis qu'au registre supérieur une *nāgī* et un dieu *caturbhuja* sont figurés de part et d'autre d'une divinité bûchée¹²⁴⁹. La seconde montre, au-dessus d'un registre occupé par sept *nāgī* orantes, une *nāgī* et un *garuḍa* rendant hommage à une figure centrale bûchée (selon toute vraisemblance, une image du Buddha). Le dispositif iconographique du fronton de Banteay Samrae (et, avec lui, des frontons de Ta Prohm) pourrait-il correspondre à une évocation du *Suyonandījātaka*(*Sussondi*)-*Jātaka* ou du *Kuṇāla-Jātaka* ? Les deux récits, très proches, mettent en scène l'enlèvement d'une reine de grande beauté par le *bodhisattva* ayant pris les traits d'un jeune *garuḍa*. Le fronton pignon est quant à lui agencé en deux registres. Le registre inférieur accueille des figures d'orants installés dans des niches dont la sculpture semble inachevée. Le registre supérieur, dont la figure centrale est bûchée, est occupé, en partie basse, par la représentation du corps d'un serpent (**Annexes, V.21**). Des compositions similaires sont attestées à Banteay Kdei et Beng Mealea, sans identification. Premier élément d'hybridité que nous rencontrons,

¹²⁴⁷ L'histoire de l'art khmer distingue par convention le *sampot* (noué entre les jambes) comme vêtement masculin et le *sarong* (jupe longue) comme vêtement féminin. S'il existe quelques exemples de divinités féminines portant un *sampot* (nous pensons en particulier à la *devī* de Koh Ker, conservée au MNAAG), il n'y a, à notre connaissance, aucun exemple de divinité masculine portant un *sarong*. L'usage concourt avec ce que l'on observe des pratiques vestimentaires contemporaines où les femmes peuvent revêtir soit la jupe longue (en kh. *sampot samloy* ; *sarong* étant un mot malais), soit le *sampot* noué entre les jambes (kh. *sampot chong kben*), qui est un vêtement unisexe ; et, si les hommes peuvent à l'occasion revêtir un *sarong*, c'est seulement dans le cadre domestique.

¹²⁴⁸ La comparaison avec le fronton dont nous reproduisons une photographie en **Annexes, V.20**, est signalée (sans proposition d'identification) par ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 66.

¹²⁴⁹ Pour ce fronton, la base de données de la photothèque de l'EFEO suggère : « parinirvana (?) » (<https://collection.efeo.fr/ws/web/app/collection/record/223987> ; dernière consultation en date du 6 janvier 2022).

le motif de couronnement du fronton est occupé par une représentation de Kṛṣṇa Govardhanadhara (**Cat. 17**)¹²⁵⁰.

Le fronton de l'avant-corps nord est partagé en trois registres (**Cat. 18**). Le registre inférieur est occupé par une troupe de musiciens et le registre médian par des figures d'orants. La figure représentée sur un piédestal au centre du registre supérieur, encadrée par des *vidyādhara*, a été bûchée. Elle est accompagnée par deux divinités agenouillées de part et d'autre du piédestal et toutes deux dotées de quatre bras. Le dieu à droite se trouve, en outre, pourvu de quatre têtes (trois sont visibles). Cette assemblée a été identifiée par M. Glaize comme une « triade brahmanique à figure centrale bûchée »¹²⁵¹ et par V. Roveda comme Brahmā et Viṣṇu rendant hommage au Buddha¹²⁵². Ce dernier souligne que ce genre de triade, où l'on voit les dieux hindous subordonnés au Buddha, se retrouve sur plusieurs frontons des temples bouddhiques rattachés au règne de Jayavarman VII (il cite en particulier Ta Prohm, Banteay Kdei et Ta Nei)¹²⁵³. Deux piliers sont disposés de part et d'autre du piédestal selon un dispositif attesté par ailleurs dans l'iconographie khmère, à Banteay Samrae notamment, et qui peut selon nous se rapporter aux images sud-est asiatiques du Buddha méditant entre deux *stūpa*¹²⁵⁴. La scène figurée au fronton pignon ressemble quant à elle à une représentation du Grand Départ¹²⁵⁵, à

¹²⁵⁰ Faut-il y voir un effet d'écho avec la représentation de la même scène au fronton ouest de l'attique du *maṇḍapa* (**Cat. 57**) ?

¹²⁵¹ RCA mars 1939.

¹²⁵² ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 63.

¹²⁵³ *Ibid.*

¹²⁵⁴ E.g. cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM13461 (Neak Pean). À Banteay Samrae nous en relevons une seule autre occurrence, sur une base de pilastre du *gopura* I Sud (**Cat. 137**), où il se rencontre de nouveau autour d'un piédestal supportant une figure bûchée. Des piliers similaires ont, semble-t-il, été ajoutés après bûchage sur l'un des bas-reliefs sculptés en façade du *gopura* IV Est de Ta Prohm (au-dessus du registre où se trouve le piédestal encadré de poteaux où figure Preah Thoranī [v. ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 234]). Nous en relevons aussi des exemples à Banteay Chhmar. Ce dispositif nous semble comparable aux représentations sud-est asiatiques du Buddha méditant entre deux *stūpa* dans des images à la fois plus anciennes (dans l'art de Dvāravatī notamment : e.g. le Buddha sur le *nāga* du Wat Pradu Songtham, conservé au Musée National de Bangkok) et plus tardives (v. SKILLING, Peter, « An Untraced Buddhist Verse Inscription from [Pen]Insular Southeast Asia », [in] LAMMERTS, Christian D. [éd.], *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, Singapour, ISEAS-Yusuf Ishak Institute, 2015, pp. 50-51, fig. 2.25 et 2.26). Leur présence, dans une iconographie qui, dans sa globalité, s'avère plutôt tantrique, interroge. Il y a là probablement matière à questionner le croisement de différentes traditions au fondement du bouddhisme angkorien (cf. *supra*, Chapitre III, 2.3.).

¹²⁵⁵ C'est en tout cas la proposition faite par V. Roveda (*ibid.*, p. 66), pour laquelle nous n'avons pas d'objection.

laquelle assiste un brahmane, figuré dans l'écoinçon (**Cat. 19**). L'association entre une scène d'hommage rendu au Buddha par deux divinités *caturbhujā* et la représentation d'un cheval existe ailleurs, notamment dans le fronton de Ta Nei brièvement évoqué par V. Roveda (qui ne mentionne pas le cheval).

Si les scènes figurées aux frontons des avant-corps demeurent d'interprétation difficile, elles apparaissent indubitablement bouddhiques et s'accordent, à nos yeux, avec l'iconographie mise en œuvre autour de la *cella*. Les sujets représentés nous semblent alors pouvoir être interprétés dans le sens d'un nouveau cercle d'émanations de l'Absolu bouddhique installé dans la *cella* : autour de l'*ādibuddha*, après les Jinas, les *bodhisattva*, les divinités protectrices, on se trouve donc toujours en présence d'une narration bouddhique.

1.2.5. Des Jātaka sur la superstructure

Avec ses pièces d'accent, ses antéfixes, ses frontons, ses *nāga* d'angle, la superstructure de la tour-sanctuaire est riche d'images. Les frontons des faux-étages, sculptés de scènes narratives, alternent, à chaque niveau, avec la représentation d'un *dikpāla* juché sur une monture tricéphale (à l'est, au sud et à l'ouest) ou assis sur un piédestal (au nord). On reconnaît ainsi Indra sur Airāvata à l'est ; au sud, Yama sur le buffle ; Varuṇa sur le *haṃsa* à l'ouest et Kubera au nord (**Annexes, V.22a-d**).

Les scènes des frontons sont, pour la plupart, en très mauvais état de conservation. Certaines images, bûchées, se rapportent vraisemblablement à la représentation de figures de Buddha (**Cat. 36, 38-39, 44-45, 48**). Les images de la face Est sont particulièrement endommagées et demeurent d'interprétation difficile. La présence d'un éléphant dans l'une des scènes (**Cat. 35**) et les interactions entre les personnages figurés (**Cat. 34, 37**) nous incitent cependant à les considérer comme étant très vraisemblablement des images de *Jātaka*, en particulier parce que c'est ce type d'iconographie que l'on retrouve sur les autres faces de la superstructure.

Les images des frontons du premier et du deuxième faux-étage de la face sud (**Cat. 38-39**) se distinguent par la posture dynamique des figures secondaires qui semblent attaquer la figure centrale. L'image sculptée au fronton du premier faux-étage (**Cat. 38**) pourrait renvoyer aux assauts de Māra (déjà figurée sur le fronton de l'avant-corps, cf. *supra*). Au fronton du deuxième faux-étage (**Cat. 39**), malgré le bûchage et l'érosion, on distingue, de part et d'autre de la figure centrale, les jambes de deux personnages en attitude fendue ; derrière chacun se tient un personnage agenouillé. Une telle composition en évoque d'autres comparables, à Ta Nei et au Prasat Chrei notamment, qui montrent le *bodhisattva* entre deux personnages qui l'attaquent en brandissant des bâtons ou des lances dans sa direction et qu'ils semblent lui enfoncer au niveau du cou (**Annexes, V.23-24**)¹²⁵⁶. Ce dispositif iconographique connaît des occurrences au Bengale et à Pagan (aux XI^e-XIII^e siècles), dans des images qui donnent à voir le Buddha émacié, perturbé dans sa méditation par deux villageois qui lui enfoncent des bâtons dans les oreilles (ou, selon les versions, lui remplissent les oreilles de poussière)¹²⁵⁷. L'image se rapporterait ainsi à un épisode de la vie de Śākyamuni et s'inscrirait de cette manière dans un horizon narratif cohérent avec les images des frontons de l'avant-corps sud (qui montrent les assauts de Māra et, peut-être, l'Éveil du Buddha ; cf. *supra*). Mais, l'iconographie angkorienne du XII^e siècle ne connaît pas de représentation du Buddha émacié et, en tenant compte de la scène figurée juste au-dessus (sur le fronton du troisième faux-étage de la superstructure [**Cat. 40**]), il nous semble possible d'envisager une seconde interprétation.

Cette dernière image donne à voir un Buddha assis en méditation, flanqué de deux personnages agenouillés, tenant ce qui ressemble à un joyau et dans lequel V. Roveda

¹²⁵⁶ B. Dagens souligne que l'iconographie est assez fréquente dans les monuments datés du règne de Jayavarman VII (il note qu'on la trouve « [...] au moins douze fois à Ta Prohm et on en trouve un exemple antérieur à l'époque du Bayon sur le fronton Ouest du pavillon Sud du Prasat Chrei » [DAGENS, Bruno, « Étude sur l'iconographie du Bayon [...] », art. cit., p. 142]). Il suggère qu'il puisse s'agir d'une représentation du *Vidhurapaṇḍita-Jātaka* tout en observant que « [...] l'emploi de ce stratagème précis [les bâtons] n'est pas indiqué [dans le texte] » (*ibid.*).

¹²⁵⁷ BAUTZE-PICRON, Claudine, « Buddhist Book Covers from Eastern India: The Book Covers of Manuscript SL68 at the Collège de France, Paris », [in] *Religion and Art: New Issues in Indian Iconography and Iconology*, Londres, British Association for Southeast Asian Studies, 2008, pp. 171-172 ; *ead.*, « The Emaciated Buddha in Southeast Bangladesh and Pagan (Myanmar) », [in] *Miscellanies about the Buddha image*, Oxford, Archaeopress, 2008, p. 77, fig. 1 et p. 81, fig. 6.

propose de reconnaître Bhaiṣajyaguru¹²⁵⁸. Les deux personnages représentés de part et d'autre de la divinité centrale semblent porter un cordon brahmanique. Or, ce détail pourrait selon nous faire écho avec l'interprétation que Cl. Bautze-Picron donne de la représentation, sur l'ais d'un manuscrit Pāla-Sena¹²⁵⁹, du *bodhisattva* paré flanqué de deux figures tenant des marteaux et tendant une main vers sa couronne, qu'elle compare aux images du Buddha émacié attaqué par les villageois. Elle identifie ces deux figures comme les brahmanes cherchant à récupérer le joyau de l'Illumination (*bodhiratna*) attaché à la tête du roi Mañicūḍa (un récit rapporté dans le *Mañicūḍavadāna*)¹²⁶⁰. Les brahmanes coupent la tête de Mañicūḍa, puis, après l'avoir entendu, lui remettent le joyau dans les mains. Si la figure centrale de la scène qui nous occupe est bâchée à Banteay Samrae (**Cat. 39**) comme à Ta Nei (**Annexes, V.23**), au Prasat Chrei en revanche il s'agit clairement d'une figure parée (**Annexes, V.24**), donc dotée d'attributs royaux ou princiers. À Ta Nei, on observe que les deux attaquants portent un cordon brahmanique ; de même que la figure assise à droite sur le fronton du Prasat Chrei. Les deux frontons de la face sud de la superstructure de Banteay Samrae pourraient alors se rapporter aux deux temps de ce récit : le fronton du deuxième faux-étage montrant le roi se faisant couper la tête et, juste au-dessus, seraient figurés les brahmanes ayant remis le joyau dans les mains de Mañicūḍa. L'hypothèse nous semble d'autant plus intéressante que ce sont, de même, des récits de dons et de sacrifice que l'on retrouve aux faces ouest et nord, dont certains frontons – mieux conservés – portent des représentations de *Jātaka* qui ont été identifiés.

Les frontons du premier et du deuxième faux-étage de la face nord ont ainsi été reconnus comme une représentation du *Viśvantara-Jātaka*¹²⁶¹. Le premier montre Jūjaka s'avancant au-devant du chariot (**Cat. 42**), tandis qu'au second le roi donne au brahmane ses deux enfants (**Cat. 43**). Les deux frontons des niveaux supérieurs (**Cat. 44-45**), dont

¹²⁵⁸ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », p. 59.

¹²⁵⁹ Ais peints d'un manuscrit sur ôles (*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā Sūtra*), XI^e siècle (MS-SL68, Collège de France, Bibliothèque d'études indiennes).

¹²⁶⁰ BAUTZE-PICRON, Claudine, « Buddhist Book Covers [...] », art. cit., p. 171.

¹²⁶¹ GLAIZE, Maurice, *RCA* mars 1940 (citant une remarque de G. Coëdès) ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, op. cit., p. 396 ; *id.*, « Buddhist Iconography [...] », p. 64 : tous rapportent cette image au *Vessantara-Jātaka* (soit la version pâlie).

la figure centrale est chaque fois bûchée, pourraient se rapporter à la même narration : on reconnaît un brahmane (Jūjaka ?) à gauche sur le fronton du troisième faux-étage. Si la représentation de ce *Jātaka* nous semble, à Banteay Samrae, s'inscrire dans un contexte tantrique (et donc se rapporter plus vraisemblablement à la version sanskrite de ce texte), on note qu'elle connaît un succès particulier dans l'iconographie dite *theravādin* des périodes qui suivent le XII^e siècle¹²⁶² ; son apparition dans le style d'Angkor Vat pourrait plaider, propose D. Tuy, en faveur de la circulation de textes en pāli coexistant avec les sources sanskrites dans le royaume angkorien sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura »¹²⁶³. Le succès de ce *Jātaka* dans l'ensemble de l'Asie bouddhique a toutefois produit bien des versions du récit, non seulement les versions canoniques en sanskrit et en pāli mais des versions vernaculaires¹²⁶⁴, dont on peut imaginer que certaines pouvaient se trouver aussi en circulation dans le royaume au XII^e siècle.

Seuls trois des quatre frontons de la face nord de la superstructure ont été conservés. L'iconographie du fronton du premier faux-étage (**Cat. 46**), où l'on reconnaît une balance et une figure royale assise, une jambe relevée a été identifiée comme une représentation du *Śibi-Jātaka*¹²⁶⁵. Au fronton du deuxième faux-étage (**Cat. 47**), assez érodé, nous distinguons, à gauche, une figure masculine assise sur un piédestal et, à droite, ce qui semble être une figure féminine. La scène demeure d'interprétation difficile. La figure centrale du fronton du troisième faux-étage est bûchée (**Cat. 48**). Encadrée par deux

¹²⁶² V. BOWIE, Katherine A., « The historical vicissitudes of the *Vessantara Jataka* in mainland Southeast Asia », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 49 (1), 2018, pp. 34-62.

¹²⁶³ V. TUY Danel, « Reading and interpreting *Jātaka* tales during the Angkorian period », [in] THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravadin Cambodia: Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, pp. 107-144. L'auteur souligne que les traditions mahāyāniques comme les traditions *theravādin* se réfèrent aux récits de *Jātaka* (*ibid.*, p. 127). Autrement dit, la représentation de *Jātaka* ne permet pas, à elle seule, de déterminer la tradition bouddhique dans laquelle ces images s'inscrivent. Cherchant à identifier les sources textuelles ayant inspiré les sculpteurs, Tuy D. propose de rapprocher les représentations de ce *Jātaka* à Thommanon et à Chau Say Tevoda des versions rédigées en pāli (et donc se rapportant plutôt au *Vessantara* qu'au *Viśvantara*). Toutefois, vu le caractère tantrique de l'iconographie de la tour de Banteay Samrae nous plaidons plutôt en faveur d'une version sanskrite (ou, ce serait à questionner, d'une version chinoise [sur les échanges du royaume avec la Chine, cf. *supra*, Chapitre II, 2.]).

¹²⁶⁴ V. LIENHARD, Siegfried, « La légende du prince Visvantara dans la tradition népalaise », *AA*, t. 34, 1978, pp. 139-142. L'auteur présente notamment un manuscrit népalais dont le texte s'ouvre avec deux stances d'invocation en sanskrit qui rendent hommage à Vajrasattva et Lokeśvara-Lokanātha (*ibid.*, p. 149). Le contexte cultuel de la représentation du *Viśvantara-Jātaka* à Banteay Samrae s'inscrit dans une tradition qui nous semble dès lors comparable à celles des domaines himalayens, c'est-à-dire dans un contexte mahāyānique ésotérique.

¹²⁶⁵ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », p. 64.

bustes (féminins ?) atlantes, elle est accompagnée par deux brahmanes agenouillés de part et d'autre.

Les images de la superstructure de la tour de Banteay Samrae nous semblent ainsi jouer d'un effet de cohérence d'ensemble en tant qu'elles se rapportent principalement à des récits de *Jātaka* qui exaltent des vertus royales et font intervenir des brahmanes (que l'on voit représentés sur les quatre faces de la superstructure, aux **Cat. 37, 40, 42-44, 48**). Au regard du contexte historique et religieux contemporain de la fondation de Banteay Samrae et du caractère ésotérique que l'on identifie à propos du dispositif iconographique de la *cella*, ces récits pourraient selon nous se rapporter à une tradition plutôt sanskrite que pâlie. D'autant que, ainsi que le signale D. Tuy, entre les images de *Jātaka* identifiées dans les monuments de la période angkorienne (dans un intervalle chronologique qui court du milieu du XII^e siècle à la fin du règne de Jayavarman VII), et celles connues à la période moyenne (c'est-à-dire dans un contexte assurément *theravādin*), les *Jātaka* disparaissent des représentations et « the absence of any surviving artistic productions related to *jātaka* during the more than three centuries following the decline of Angkor challenges the notion of continuity »¹²⁶⁶. Il nous semble alors possible d'interpréter ce hiatus des représentations dans le sens d'un changement de tradition, d'un *mahāyana* ésotérique au *theravāda*. Toutefois, la question qui nous occupe ici est moins celle de l'identification des sources textuelles ayant pu inspirer les images, que la manière dont les récits portés par elles se trouvent agencés entre eux à Banteay Samrae.

1.2.6. *L'iconographie à dominante brahmanique des bases de pilastres*

Les portes des avant-corps de la tour centrale se distinguent de celles du reste du monument par un redoublement des bases de pilastres sculptées. Sont sculptées, comme partout ailleurs, les bases des pilastres qui encadrent la porte (ce que l'on appellera bases de pilastres internes ; **Cat. 20-25**), auxquelles s'ajoutent les bases des pilastres des faces latérales des avant-corps (ce que l'on appellera bases de pilastres externes ; **Cat. 26-32**).

¹²⁶⁶ TUY Danel, « Reading and interpreting *Jātaka* [...] », art. cit., p. 131.

Parmi les premières, deux sont trop érodées pour être identifiées (**Cat. 21, 23**), mais ne semblent pas avoir été bûchées, à la différence de la figure de la base du pilastre ouest de l'avant-corps nord qui, bûchée, devait quant à elle accueillir une figure bouddhique assise, du moins comprise comme telle (**Cat. 25**). Les trois autres images des bases internes sont des scènes brahmaniques de duel et opposent Vālin à Dundubhī (**Cat. 20**), Sugrīva à Vālin (**Cat. 22**) et Kṛṣṇa à Keśin (**Cat. 24**). Ces scènes de duel sont chaque fois positionnées sur le pilastre de gauche.

Les images des bases externes, en meilleur état de conservation, apparaissent sculptées en moins haut relief et davantage mêlées au fond de rinceaux végétaux duquel elles surgissent. Cinq sont des scènes de lutte : on y observe ainsi un archer qui pourrait être Rāma attaquant Māricā (**Cat. 26**), un dieu (peut-être Kṛṣṇa) luttant contre un *asura*-lion (**Cat. 27**)¹²⁶⁷, deux lutteurs affrontant un *kāla* (**Cat. 31**), Durgā Mahiṣāsura-mardini (**Cat. 30**)¹²⁶⁸ et Viṣṇu-Kṛṣṇa luttant contre deux *asura* jumeaux (**Cat. 33**). Les trois autres représentent Viṣṇu Anantaśayin (**Cat. 28**), Sītā captive de Rāvaṇa (**Cat. 29**) et une triade brahmanique regroupant Brahmā et Viṣṇu autour de Śiva¹²⁶⁹ (**Cat. 32**).

Le dispositif iconographique en *maṇḍala* de la tour positionne ainsi les divinités brahmaniques à la périphérie d'une narration bouddhique largement dominante dans cet édifice central. Si l'iconographie des *gopura* mobilise des images plus majoritairement brahmaniques, nous allons y revenir¹²⁷⁰, l'identité des deux autres images cultuelles mises au jour à Banteay Samrae s'accorde selon nous avec l'idée que ce temple ait été une fondation bouddhique.

¹²⁶⁷ Aucun combat de Kṛṣṇa contre un lion ne figure dans les sources textuelles ; l'iconographie khmère semble cependant en compter plusieurs occurrences (v. ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods* [...], *op. cit.*, pp. 97-99).

¹²⁶⁸ C'est par comparaison avec la même scène représentée ailleurs dans le monument (**Cat. 91, 162**) que l'on identifie ici la Tueuse de buffle.

¹²⁶⁹ Si l'on reconnaît ici Śiva et non le Buddha (représenté entre Brahmā et Viṣṇu au fronton de l'avant-corps nord de la tour [**Cat. 18**]) c'est essentiellement parce que, dans cette triade, la divinité centrale n'a pas été bûchée.

¹²⁷⁰ Cf. *infra*, Chapitres VII et VIII.

3. Les images cultuelles des *gopura* I

À l'heure actuelle, on trouve des vestiges de piédestaux dans les *gopura* I Est, I Sud et I Nord. Toutefois, les archives de la Conservation d'Angkor, peu disertes sur ces objets, ne permettent pas de documenter leur contexte de découverte. En revanche – nous l'évoquions au chapitre précédent –, outre l'image du Buddha sur le *nāga*, deux autres images cultuelles dont la découverte est documentée dans les archives ont été mises au jour, pour l'une, dans le *gopura* I Nord et, pour l'autre, dans la cour de première enceinte, entre la tour et le *gopura* I Sud. Ces deux images, de style différent, sont à nos yeux des divinités bouddhiques.

3.1. Un *bodhisattva* au *gopura* I Sud

La statue masculine assise (acéphale) relevant du style d'Angkor Vat (**Cat. 2**)¹²⁷¹ et placée un temps par M. Glaize à l'intérieur de la tour¹²⁷² devait selon nous occuper la salle centrale du *gopura* I Sud, à proximité immédiate duquel elle a donc été retrouvée. On l'a évoqué, cette image s'avère stylistiquement proche d'un Buddha sur le *nāga* provenant du Preah Khan de Kompong Svay, conservé au MNAAG (**Annexes, IV.30**)¹²⁷³, et du Lokeśvara de Beng Mealea, conservé à l'ANM (**Annexes, IV.31**). Elle procède du même horizon chronologique que les images de la tour, en particulier celle, cultuelle, du Buddha sur le *nāga* ; autrement dit, elle s'inscrit dans les deux premières séquences stylistiques que l'on a identifiées au chapitre précédent.

La position assise de cette divinité, d'une part, et le caractère bouddhique du dispositif iconographique et cultuel de la tour, d'autre part, semblent la désigner comme une figure bouddhique. En l'absence de sa tête (et en l'absence d'archives concernant celle présentée en **Annexes, IV.34**), de ses bras et donc de ses attributs, il est à l'évidence

¹²⁷¹ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.1.3.

¹²⁷² Où elle a été photographiée par G. Nafilyan (GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, fig. 97).

¹²⁷³ Dont on a supposé, au Chapitre III, qu'il pourrait être l'image du K. J. Chpār Ransi, un Buddha suprême.

difficile de l'identifier. Il faut cependant signaler que sa découverte a été prise comme exemple pour construire l'hypothèse selon laquelle une image de Lokeśvara devait se trouver dans la « bibliothèque » Sud de chacun des « temples d'étape », dont Banteay Samrae¹²⁷⁴. Nous allons revenir en détail dans le prochain chapitre sur l'association de Banteay Samrae à ce groupe de temples et sa définition¹²⁷⁵, mais présentons déjà en quelques mots cette hypothèse.

Elle a été formulée à la suite de prospections entreprises dans les années 1960 par B. Ph. Groslier et B. Dagens¹²⁷⁶ et établie par comparaison avec un dispositif observé, non dans les « temples d'étape », mais à Beng Mealea, que B. Ph. Groslier propose de comprendre comme une fondation bouddhique du troisième quart du XII^e siècle¹²⁷⁷. À Beng Mealea, nous dit-il, « [...] dans la bibliothèque I Sud-Est on a trouvé l'admirable Lokeśvara qui est de cet art [celui de l'ANM]. La Prajñāpāramitā doit nous attendre dans la bibliothèque I Nord-Est. J'ajoute tout de suite que les bâtiments annexes Nord et Sud, où dominent les figurations bouddhiques, me semblent être les prototypes des panthéons familiaux que les temples de Jayavarman VII reprendront dans ce qu'on appelle 'les salles aux danseuses' et les 'palais' annexes. [...] Dans les temples d'étape qui jalonnent la route reliant ces trois monuments [Angkor Vat, Beng Mealea et le Preah Khan de Kompong Svay] nous trouvons dans les bibliothèques certainement un Lokeśvara identique à celui de Beng Mealea, et probablement donc une Prajñā »¹²⁷⁸. Autrement dit, le dispositif iconographique qui verrait l'installation d'une image du *bodhisattva*

¹²⁷⁴ DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 197, qui rapporte que « [...] les cinq ou six exemplaires connus, rigoureusement semblables, ne se distinguent que par une facture plus ou moins soignée ». B. Vincent se fait l'écho de B. Dagens et mentionne la statue de Banteay Samrae qui nous occupe comme étant l'une de ces images (VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 62).

¹²⁷⁵ Cf. *infra*, Chapitre VI, 3.2.

¹²⁷⁶ Comm. pers. B. Dagens qui nous a signalé, dans un courriel en date du 16 décembre 2019, qu'il avait pu observer lors de ses prospections avec B. Ph. Groslier, dans la cour de chaque « temple d'étape », « une pseudo-bibliothèque contenant une image d'Avalokiteśvara (assis à quatre bras avec toujours les mêmes gestes et attributs) ou les fragments d'une telle image ou au moins le socle correspondant à une telle statue ». Il cite en particulier l'image de Lokeśvara du Prasat Chrei (qui est en fait la même que B. Ph. Groslier évoque comme provenant de la « bibliothèque » de Beng Mealea [cf. *infra*] et qui se trouve aujourd'hui à l'ANM [Annexes, IV.31]), ainsi que deux autres images similaires, à Banteay Ampil et au Prasat (Trapeang) Chambok. Il évoque également, dans ce même courriel, les fragments d'une image comparable mis au jour à Chau Say Tevoda par l'équipe chinoise en charge de la restauration du temple (cf. *infra* et Annexes, V.25a).

¹²⁷⁷ GROSLIER, Bernard Philippe, *Inscriptions* [...], *op. cit.*, p. 148.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 258.

Lokeśvara dans la « bibliothèque » Sud-Est de chacun des « temples d'étape » est assumé dans ces lignes par B. Ph. Groslier moins comme une observation que comme une déduction, qu'il opère par comparaison avec le Lokeśvara de Beng Mealea et les cultes rendus à Lokeśvara et Prajñāpāramitā sous le règne de Jayavarman VII.

Pourtant, B. Dagens évoque quant à lui le « systématisme » avec lequel ces statues ont été trouvées dans les « temples d'étape »¹²⁷⁹. Un « systématisme » qu'il convient cependant, nous semble-t-il, de sérieusement nuancer. Le Lokeśvara provenant supposément du Prasat Chrei, pierre angulaire de l'hypothèse formulée par B. Dagens, provient en fait de Beng Mealea¹²⁸⁰. Aucune image de Lokeśvara n'est à notre connaissance répertoriée pour les Prasat Supheap Tbong, Prasat Pram et Prasat Toap Chei II. La statue de Lokeśvara évoquée par B. Dagens pour le Prasat (Trapeang) Chambok, qu'il dit avoir observée *in situ*¹²⁸¹, ne semble pas avoir été rapportée à la Conservation ; le mauvais état de la route ne nous a pas permis d'accéder à ce monument et, étant donné les pillages advenus au Preah Khan de Kompong Svay depuis les années 1960 et la visite des deux archéologues en ces lieux, il nous paraît peu probable que la statue – si statue il y avait – s'y trouve toujours. B. Dagens décrit encore une statue de Lokeśvara de mauvaise facture observée à Banteay Ampil, qu'il signale avoir vue à la Conservation dans les années 1990, sur laquelle nous n'avons pas pu réunir davantage d'informations à ce jour. La mise au jour récente, à Chau Say Tevoda, d'une divinité *caturbhuja* assise (de facture toutefois bien plus mauvaise que celle de Beng Mealea ; **Annexes, V.25a**) pourrait bien en revanche aller dans le sens de l'hypothèse proposée par B. Dagens et B. Ph. Groslier, d'autant qu'une tête de Lokeśvara du style d'Angkor Vat (de bien meilleure facture que le corps auquel elle ne paraît pas correspondre) a été retrouvée dans le même temple (**Annexes, V.25b**)¹²⁸². Mais, ce serait

¹²⁷⁹ DAGENS, Bruno, Les Khmers, *op. cit.*, p. 197.

¹²⁸⁰ La confusion a été récemment de nouveau signalée (BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker* [...], *op. cit.*, p. 28 et fig. 6 [Fiche de la Conservation d'Angkor]).

¹²⁸¹ Comm. pers. courriel en date du 16 décembre 2019.

¹²⁸² Cette tête se trouve actuellement conservée dans les réserves du musée d'Hô Chí Minh-Ville (comm. pers. B. Vincent, qui nous a communiqué le cliché qu'en a fait B. Porte [**Annexes, V.25b**]). Il pourrait s'agir de celle signalée retrouvée dans le sanctuaire central par H. Parmentier (*RCA*, avril 1927).

finallement le seul exemplaire véritablement attesté d'une image de Lokeśvara dans un « temple d'étape ».

En effet, quoique stylistiquement très proche de l'image de Lokeśvara provenant de Beng Mealea, la divinité masculine assise de Banteay Samrae semble relever d'un type iconographique à deux bras et non quatre¹²⁸³, et ne saurait par conséquent procéder de la même identification. C'est en tout cas ce dont témoignent les archives compilées lors de sa découverte et qui décrivent bien une statue à deux bras (brisés)¹²⁸⁴. Nous n'avons malheureusement pas pu accéder nous-même à la Conservation pour le vérifier, mais É. Bourdonneau, qui a récemment vu cette statue sur place, nous a signalé qu'il n'y avait pas lieu de considérer qu'elle ait eu quatre bras¹²⁸⁵. Nous proposons, en regard, de désigner cette image comme étant simplement un *bodhisattva*. L'image cultuelle retrouvée au *gopura* I Nord, quoique plus tardive, pourrait en revanche nous suggérer des précisions quant à son identité.

3.2. Une Sarasvatī au *gopura* I Nord

L'image d'une déesse retrouvée à l'intérieur du *gopura* I Nord se rapporte, on l'a dit¹²⁸⁶, au style du Bayon, peut-être à une datation basse au sein de ce style (**Cat. 3**). Elle semble ainsi postérieure – d'une quarantaine d'années au maximum – aux deux autres

¹²⁸³ Une main tenant un flacon, identique à la main supérieure gauche du Lokeśvara de Beng Mealea est référencée dans la base de données de la photothèque de l'EFEO comme provenant de Banteay Samrae (Cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM19290_3). Pourtant, les archives demeurent muettes à son sujet. Seule la découverte d'une main tenant une conque, soit un attribut qui s'avère somme toute assez différent (d'autant que la main au flacon est bien conservée et donc identifiable) est enregistrée dans le récit du dégagement des terrasses de la chaussée orientale (LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, p. 281). Se pourrait-il que la photographie de la main au flacon ait été mal référencée ? Et que la main provienne d'ailleurs ? Vu le précédent noté plus haut (cf. *supra*, Chapitre IV, 3.1.3.), l'hypothèse d'une erreur d'enregistrement ne nous semble pas impossible. D'autant plus que les clichés numérotés 19290 forment une série de douze mains photographiées à la Conservation d'Angkor en juin 1969 : la main tenant une conque évoquée par J. Lagisquet dans le *Journal* pourrait-elle être celle qui se trouve sur le cliché 19690_2 (enregistrée comme provenant du Mebon oriental, au lieu donc de Banteay Samrae) ?

¹²⁸⁴ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 265, 269 ; *RCA* mars 1936.

¹²⁸⁵ Comm. pers., fév. 2020.

¹²⁸⁶ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.3.2.

images cultuelles que l'on vient d'évoquer. La coiffure de cette déesse, à triple couvre-chignon, fait toute son originalité et permet d'en proposer une identification.

Quoique rare, la coiffure portée par cette déesse n'est pas unique. Nous pensons notamment à cette autre déesse, pareillement rattachable au style du Bayon, donnée comme provenant du Prasat Srangae¹²⁸⁷ (**Annexes, V. 26**). Comme la déesse de Banteay Samrae, la déesse du Prasat Srangae tient un bouton de lotus dans la main gauche. L'attribut qu'elle tient dans sa main droite semble être une conque. Si la main droite de la déesse de Banteay Samrae est manquante, la cassure d'arrachement que l'on distingue au centre de son vêtement, au-dessous de la chute en ancre, pourrait indiquer qu'elle tenait un attribut long (rattaché au *sarong* au niveau de la cassure). Mais, par comparaison avec la déesse du Prasat Srangae, il nous semble vraisemblable de considérer qu'elle tenait une conque. Qui sont ces déesses à la coiffure en triple chignon portant lotus et conque ?

L'on retrouve la coiffure en triple couvre-chignon de ces deux déesses sur une divinité masculine conservée au MNAAG¹²⁸⁸. De provenance exacte inconnue, mais à son tour rattachable au style du Bayon (et donc contemporaine des deux déesses), la statue représente un dieu assis en aisance royale et adossé à un chevet trilobé (**Annexes, V.27**). Pour T. Zéphir, le triple couvre-chignon dont ce dieu est coiffé évoque « [...] l'agencement capillaire à trois mèches (*triśikhā*) des divinités juvéniles dans la tradition indienne »¹²⁸⁹. L'hypothèse apparaît d'autant plus plausible qu'il existe au MNAAG une représentation de Skanda sur le paon, provenant de Kdei Ang et datée des VI^e-VII^e siècles, dont la coiffure forme un triple chignon comparable¹²⁹⁰. Outre sa coiffure, la divinité

¹²⁸⁷ V. BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, Pl. XXXIX, fig. 1. Le Prasat Srangae, qui se compose de trois tours partageant un même soubassement, se trouve à quelques 350 m à l'est de Preah Ko. Il abrite plusieurs inscriptions datant du règne d'Indravarman et une stèle du début du XI^e siècle, érigée par les descendants des fondateurs, qui désigne ce lieu comme l'*āsrama* Śrī Bhadrēsvaranivāsa (K. 933 ; 934 *śaka* [1013] ; IC IV, pp. 45-52). La statue du style du Bayon qui y a été retrouvée atteste que les cultes y ont perduré au moins jusqu'au règne de Jayavarman VII. Sur la photographie d'archives que nous présentons en **Annexes, V.26**, cette déesse figure avec deux autres divinités féminines, également décrites dans la légende du cliché comme provenant du Prasat Srangae.

¹²⁸⁸ BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer [...]*, *op. cit.*, Cat. 86, p. 290. Nous remercions É. Bourdonneau d'avoir attiré notre attention sur cette image.

¹²⁸⁹ *Ibid.*

¹²⁹⁰ *Ibid.*, Cat. 16, p. 63.

masculine du musée Guimet porte un *channavīra* (des sautoirs croisés) sur la poitrine. T. Zéphir signale que l'association de la *triśikhā* et du *channavīra* pourrait convenir à des représentations de Kārttikeya/Skanda ou Kāma/Pradyumna, mais qu'on la rencontre, dans un contexte bouddhique, sur des images javanaises du *bodhisattva* Mañjuśrī¹²⁹¹. En regard, il propose de reconnaître dans le dieu du musée Guimet une possible représentation de Mañjuśrī, ou quelque aspect de ce dernier.

La déesse au triple couvre-chignon retrouvée au *gopura* I Nord de Banteay Samrae nous paraît assurément relever d'une iconographie bouddhique, mobilisée dans un contexte cultuel bouddhique. Sa coiffure pourrait alors la désigner comme la parèdre d'un Mañjuśrī. Elle serait ainsi Sarasvatī (litt. « celle qui possède [*vatī*], le lac, l'étang ou la vaste étendue d'eau [*saras*] »), consort du *bodhisattva* dans le bouddhisme *mahāyāna*¹²⁹², dont le lotus et la conque sont des attributs fréquents.

La continuité d'une pratique d'installation d'images cultuelles bouddhiques dans le temple, de la première à la troisième séquence stylistique identifiée – c'est-à-dire dans un intervalle temporel équivalent à une ou deux générations tout au plus – nous incite à penser que la statuaire de style du Bayon n'a pas remplacé les images précédemment installées, mais qu'elle est venue compléter le dispositif existant. Tout en gardant à l'esprit leur différence stylistique (mais sans y voir de hiatus dans les cultes pratiqués en ce lieu) ne pourrait-on pas comprendre ensemble les deux images cultuelles des *gopura* I ? Le *bodhisattva* installé au *gopura* I Sud, c'est-à-dire en pendant de la Sarasvatī installée ensuite dans le *gopura* I Nord, pourrait alors être une forme de Mañjuśrī.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 290 citant KLOKKE, Marijke J. et LUNSINGH SCHEURLEER, Pauline, *Divine Bronze. Ancient Indonesian Bronzes from A.D. 600 to 1600*, Leyde, Brill, 1988, pp. 73, 82.

¹²⁹² FOUCHER, Alfred, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, vol. II, Paris, A. Leroux, 1905, p. 89 ; BHAGWANT, Sahai, *Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities*, New Delhi, Abhinav Publications, 1975, p. 141.

Conclusion

L'analyse du dispositif iconographique de la tour et des images cultuelles installées dans le monument permettent à nos yeux de lever les hésitations qui avaient court quant à la destination religieuse de Banteay Samrae. Dès lors que l'on regarde ensemble les images et leur agencement, Banteay Samrae apparaît comme une fondation bouddhique, rattachable à des traditions ésotériques, et dédiée à une forme de Buddha suprême prenant la forme d'un Buddha sur le *nāga*.

Installé – faisons-nous l'hypothèse – dans la *cella* de la tour-sanctuaire, cette forme d'*ādibuddha* (dont l'image est rattachable au style d'Angkor Vat) se manifestait au sein d'un dispositif iconographique en *maṇḍala* faisant intervenir autour d'elle les cinq Jinas (projetés, au-delà de la tour, à l'entrée du *maṇḍapa* et aux portes du *gopura* I Est), des *bodhisattva*, des divinités bouddhiques protectrices du Dharma, des scènes de la vie du Buddha, des *Jātaka* et, au-dessous, des divinités brahmaniques. Si les scènes rituelles angkoriennes mobilisent le plus souvent, en particulier sous le règne de Jayavarman VII, le Buddha sur le *nāga* dans des triades au sein desquelles il prend place entre Lokeśvara et Prajñāpāramitā, il nous semble qu'il se trouvait entouré, à Banteay Samrae, par un autre couple divin : Sarasvatī et un *bodhisattva*, qui pourrait être une forme de Mañjuśrī, respectivement vénérés au *gopura* I Nord et au *gopura* I Sud.

L'installation, dans le *gopura* I Nord, d'une image rattachable au style du Bayon – que l'on identifie donc comme la déesse bouddhique Sarasvatī – atteste à nos yeux du maintien de la destination religieuse du temple depuis sa fondation, sous le règne de Tribhuvanādityavarman, jusqu'au règne de Jayavarman VII. Autrement dit, Banteay Samrae n'a pas changé d'obédience au cours du XII^e siècle, pas plus qu'il n'aurait abrité l'étonnante « dualité de culte » évoquée en son temps par M. Glaize. Le nombre des images bûchées nous incite en outre à envisager que le temple était toujours une fondation bouddhique aux XIII^e-XIV^e siècles ou, à tout le moins, perçue comme telle, au même titre que d'autres grandes fondations angkoriennes également touchées par ces déprédations. C'est à cette date, supposons-nous, que le Buddha sur le *nāga* de la tour centrale aurait

été écarté du lieu rituel. Ce lieu rituel, bouddhique, nous semble, nous allons le voir, constituer un « temple-monastère » à l'est d'Angkor.

Chapitre VI. Le lieu rituel : un « temple-monastère » à l'est d'Angkor

« [Le temple], même s'il est en terrain plat, remplit la fonction d'un 'haut lieu' par où le monde des hommes entre en relation, en communication avec le monde des dieux. »

(CÆDÈS, George, *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, 1947, p. 94)

Introduction

L'analyse stylistique proposée au Chapitre IV nous a fourni une voie d'entrée, parmi d'autres possibles, pour l'étude du monument et a notamment permis d'en affiner la datation relative. Nous avons ainsi démontré que Banteay Samrae est une fondation du troisième quart du XII^e siècle, contemporaine du règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177). Les trois séquences stylistiques identifiées s'inscrivent dans un intervalle de temps qui court du milieu du siècle au règne de Jayavarman VII (1182/1183-*ca.* 1220). L'analyse du dispositif cultuel et d'une partie du dispositif iconographique nous a conduit à considérer Banteay Samrae comme une fondation bouddhique ésotérique, dédiée à une forme suprême du Buddha, et demeurée comme telle vraisemblablement jusqu'aux XIII^e-XIV^e siècles, période à laquelle nombre des images du temple ont été bûchées et l'image cultuelle principale vraisemblablement déplacée. Ces éléments précisés, il convient d'interroger le statut de cette fondation, c'est-à-dire ce qu'elle représente en tant que lieu rituel, la position qu'elle occupe dans le paysage religieux angkorien de la seconde moitié du XII^e siècle.

Mais, il importe d'abord de revenir sur les remaniements dont le monument a fait l'objet. Ces remaniements témoignent-ils d'un « changement de parti pris », ainsi que le

suggérerait M. Glaize¹²⁹³ ? Le « parti pris » est entendu chez l'architecte au sens de la manière dont le projet architectural et ses modifications éventuelles ont été formalisés. Sur le plan technique, une approche archéologique du bâti permet d'appréhender les transformations de l'édifice en envisageant les ajouts, les mutations ou les enlèvements qui peuvent modifier les dispositions initiales. À cet égard, la tradition historiographique a distingué repentirs et modifications. Les premiers concerneraient la correction de défauts d'ordre structurels¹²⁹⁴ ou des reconstructions de tout ou partie des monuments ; les secondes affecteraient l'ordonnancement du plan. J. Boisselier a défini plusieurs types de modifications du plan observables dans les monuments angkoriens. Il évoque ainsi l'ajout quelque peu hétéroclite de constructions au sein d'un espace sacré sur le temps long, sans obéir, dit-il, à un plan précis, et l'ajout de constructions qui s'intègrent à l'ordonnancement général, que ce soit sur un temps relativement court (il donne l'exemple de Preah Vihear) ou plus long (Vat Phu) ; il mentionne aussi des ajouts qui, selon lui, « modernisent » des dispositions plus anciennes (mais qui peuvent alors constituer des repentirs, la frontière entre ces catégories étant, de son propre aveu, relativement poreuse)¹²⁹⁵. Donnant Banteay Samrae en exemple, il suggère encore que « des changements intervenus presque en cours de construction peuvent traduire l'adoption d'un nouveau parti, développant les dispositions premières et amenant un resserrement des espaces libres »¹²⁹⁶.

Toutefois, au-delà des aspects techniques, les modifications architecturales peuvent aussi nous permettre d'interroger les pratiques de fondation sur le plan d'une histoire culturelle de ces monuments. Nous l'évoquions en introduction, construire, ou faire construire un temple, c'est rendre un culte aux dieux¹²⁹⁷. À ce titre, les modifications architecturales sont, d'abord, l'un des témoins de l'activité rituelle engagée dans les temples ; le parti architectural et ses modifications éventuelles sont commandés par l'organisation des cultes. En conséquence, les options choisies pour les aménagements et

¹²⁹³ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1940 ; *Id.*, *RCA* 1942 (rapport annuel).

¹²⁹⁴ Ainsi, par exemple, de l'ajout des escaliers en butée au Baphuon (ROYÈRE, Pascal, « Note architecturale relative au troisième étage du Baphuon », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 2, 2001, p. 51).

¹²⁹⁵ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 119.

¹²⁹⁶ *Ibid.*

¹²⁹⁷ Cf. *supra*, Introduction générale.

réaménagements des monuments « disent » quelque-chose de leur statut ou de l'évolution de leur fonction au sein du réseau qu'ils forment (entre eux et avec la société qui les érige).

Il faut à cet égard souligner que le paysage religieux angkorien a longtemps été divisé entre, d'une part, des monuments tenus pour être des fondations royales et, d'autre part, des temples considérés comme des fondations « privées ». La compréhension de Banteay Samrae s'est d'ailleurs heurtée à ce schéma. L'absence d'inscription retrouvée dans le monument et la corollaire indétermination de l'identité du commanditaire a conduit certains auteurs à envisager le temple comme une fondation royale¹²⁹⁸, quand d'autres proposaient d'y voir la fondation d'un dignitaire¹²⁹⁹. É. Bourdonneau a toutefois récemment proposé une actualisation, selon nous convaincante, de cette opposition royale/privée. Prenant le cas de Banteay Srei, il démontre que, s'il s'agit effectivement d'un temple familial dont la fondation est financée par le *vrah guru* qui y honore les membres de sa famille, il ne saurait être compris comme un temple « privé » au sens d'un lieu indépendant de l'activité rituelle de la royauté : Banteay Srei est un lieu saint pour le royaume¹³⁰⁰. Ceci étant dit, c'est en tant que fondation royale que nous proposons de comprendre Banteay Samrae.

Partant d'une compréhension renouvelée du domaine du temple (1.), nous cherchons, dans ce chapitre, à interroger le statut de la fondation et de ses remaniements dans le contexte de l'émergence d'une royauté bouddhique qui réinvestit, et agrandit, son territoire. Nous proposons, en première analyse, de le caractériser comme un grand temple « à plat » (2.). S'il se trouve intégré au réseau des « temples d'étape », son statut nous semble être celui d'un « temple-monastère », dont la fonction serait de commander à ce réseau (3.). Ce sont ces dynamiques croisées qui font, à nos yeux, de Banteay Samrae un 'haut lieu' bouddhique de la plaine d'Angkor dans la seconde moitié du XII^e siècle.

¹²⁹⁸ DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, op. cit., p. 290 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the Gods* [...], op. cit., p. 393.

¹²⁹⁹ LAUR, Jean, *Angkor* [...], op. cit., p. 281 ; JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor* [...], op. cit., p. 164.

¹³⁰⁰ BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », art. cit., pp. 142-146.

1. Une compréhension renouvelée du domaine du temple

Reprenons, d'abord, la description des espaces du monument. Les enceintes concentriques enchâssent le dispositif fondamental du temple (composé de la tour et du *maṇḍapa*). Elles délimitent, au plus large, une entité territoriale dont les bornes circonscrivent, de façon presque cadastrale, le domaine du temple (c'est-à-dire le domaine du dieu). Les études indianistes y ont insisté¹³⁰¹, la fondation d'un temple a pour prélude une révélation ou une installation du divin en un lieu et débute par la délimitation rituelle d'un terrain, quadrangulaire le plus souvent, attribué à la divinité dont il devient le domaine. L'espace ainsi consacré détermine une vaste aire sacrificielle au sein de laquelle on fait se déployer une architecture – représentative du cosmos¹³⁰² et propice au culte – destinée à abriter les images cultuelles et les rituels qui leur sont adressés. Le temple – qui manifeste visuellement la présence du dieu (et permet de « loger un dieu dans le monde des hommes »¹³⁰³) – consiste donc en un espace orienté, défini et enclos qui met en relation un dedans, microcosme circonvenu, et un dehors¹³⁰⁴ ; un intérieur, divin, et un extérieur, mondain. Mais, la distinction entre le dehors et le dedans est poreuse et, surtout, itérative : chaque enceinte, chaque édifice, chaque porte, rejoue à son tour cette mise en relation.

Il convient alors de rendre compte, d'une part, de ce qui singularise chacun des espaces du temple et les édifices qu'ils abritent et, d'autre part, de la manière dont ces espaces s'articulent entre eux. Pour cela, nous décrivons les structures qui composent le temple à partir du centre – l'habitation du dieu principal (le Buddha sur le *nāga* installé dans la tour) – pour gagner la périphérie, suivant par-là les usages historiographiques¹³⁰⁵.

¹³⁰¹ V. KRAMRISCH, Stella, *The Hindu Temple*, *op. cit.*, pp. 3-17 ; REINICHE, Marie-Louise, « Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad », [in] GALEY, Jean-Claude (éd.), *L'espace du temple (II) : les sanctuaires dans le royaume*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1986, pp. 76-78 (cf. *supra*, Introduction générale).

¹³⁰² MEISTER, Michael W., « Seeds and Mountains [...] », art. cit., p. 135.

¹³⁰³ DAGENS, Bruno, *Le temple indien, miroir du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 12.

¹³⁰⁴ REINICHE, Marie-Louise, « Le temple dans la localité [...] », art. cit., pp. 79-80.

¹³⁰⁵ V. PARMENTIER, Henri, « Première partie : le monument », [in] PARMENTIER, Henri, GOLOUBEV, Victor et FINOT, Louis, *Le temple d'Iṣṭarapura [...]*, *op. cit.*, 1926, p. 2 ; DAGENS, Bruno, *Le temple [...]*, *op. cit.*, pp. 17-18.

La description veut ici mettre en lumière l'agencement du monument, c'est-à-dire la manière dont l'architecture structure – et, partant, hiérarchise – le domaine du dieu. Nous commençons par décrire les structures architecturales connues, dont on a mis en évidence, au Chapitre IV, les caractéristiques stylistiques (1.1.). Mais ce domaine est, nous allons le voir, bien plus vaste que ce que l'on en a dit jusqu'ici (1.2.).

1.1. L'agencement monumental du bâti visible

Le dispositif fondamental du temple (soit les édifices de la cour I) est enchâssé dans deux enceintes maçonnées ouvertes aux quatre orientes par des *gopura* dont la surface au sol est doublée entre la première et la deuxième enceinte. La deuxième enceinte, la plus large, mesure 83×77 m et enclot un espace dont la superficie égale 6391 m^2 . Au sein de cet espace, la première enceinte dessine un rectangle de 44×38 m (cf. *supra*, **Figure 6**)¹³⁰⁶.

Espace névralgique du dispositif architectural et cultuel mis en œuvre, cette cour de première enceinte, la plus étroite, est intégralement pavée en latérite (**Annexes, VI.1**). Ce pavement contribue, selon toute vraisemblance, à souligner le caractère particulièrement sacré de cette zone du monument, au sein de laquelle s'élève le sanctuaire proprement dit : le *garbhagṛha* (la *cella*), de plan carré (de 3×3 m), abrité par la tour et la superstructure, et dont le *maṇḍapa* précède l'accès (**Annexes, VI.2**). Les élévations de tous les édifices de la cour I, et l'ensemble de leurs soubassements – les « bibliothèques » y compris –, sont appareillés en grès, matériau plus noble¹³⁰⁷ s'il en est que la latérite dont l'usage s'avère, à l'inverse, prédominant pour la galerie de première enceinte et les structures de l'enceinte II. Cette distinction dans le choix des matériaux souligne l'importance rituelle et hiérarchique de cette partie centrale du monument, distinguée

¹³⁰⁶ Ces mesures sont données par GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...], op. cit.*, pp. 240-241.

¹³⁰⁷ V. PARMENTIER, Henri, « La construction dans l'architecture khmère classique », *BEFEO*, t. 35, 1935, p. 266 *sqq.*

aussi par le style comme par l'iconographie de son décor¹³⁰⁸ et qui commande le reste des développements architecturaux autour d'elle.

La question de la hiérarchie de l'espace sacré rejoint, à Banteay Samrae comme ailleurs, des problématiques dont la complexité dépasse le cadre du présent travail et nécessite l'étude de sources autres que celles mobilisées ici. Rappelons néanmoins que, de façon générique, la hiérarchie engagée par l'architecture ressort, en première approximation, d'une variation de la densité de la présence divine, plus concentrée au centre du sanctuaire, plus diffuse à mesure que l'on s'en éloigne¹³⁰⁹. Elle procède également du système cosmographique, lui-même hiérarchisé, dont le sanctuaire est la représentation. Autour d'une divinité souveraine (au cœur du dispositif) – en l'occurrence, le Buddha sur le *nāga* que l'on suppose installé dans la tour centrale –, se déploient d'autres divinités. La tour, demeure du dieu au sens strict, figure un axe du monde ; elle est l'axe du monument en tant qu'elle polarise le reste des édifices qui peuvent, pour certains d'entre eux, former des chapelles – les « maisons » de divinités secondaires qui s'agencent autour de la « maison » du dieu principal.

Mais, la configuration hiérarchique des espaces fonctionne aussi, d'une certaine manière, de pair avec la hiérarchie constitutive de la société et celle qui commande les rites. Le temple n'est pas un édifice d'accueil et les dévots ne pénètrent les lieux que jusqu'à un certain point. En Inde, l'opposition du pur et de l'impur, et le rang social qui en dépend, détermine en effet la possibilité, pour l'individu, d'approcher le dieu du temple et à quelle distance¹³¹⁰. L'ensemble de la société ne saurait ainsi avoir été indifféremment admis dans les sanctuaires et, à l'intérieur de ces derniers, pouvoir pénétrer dans l'enceinte extérieure ne signifie pas que l'on est forcément autorisé à pénétrer plus avant¹³¹¹. Il y a, de même, chez les officiants en charge du culte une hiérarchie de rangs et de statuts : ils n'accèdent pas tous de façon égale aux différents espaces du temple, ils

¹³⁰⁸ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.1. et Chapitre V, 2.

¹³⁰⁹ DAGENS, Bruno, *Le temple [...], op. cit.*, p. 137.

¹³¹⁰ Sur cette question, v. DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, *passim*.

¹³¹¹ On précisera que si les dévots qui œuvrent en tant que commanditaires – et sont en ce sens des « sacrificants » (sk. *yajamāna*) – peuvent vraisemblablement assister au rituel, ils n'en assument pas la réalisation, laquelle est impartie aux seuls officiants (DAGENS, Bruno, *Le temple [...], op. cit.*, pp. 34-35).

ne sont pas tous indifféremment en charge des mêmes cultes. À distance de l'Inde, les distinctions hiérarchiques qui structurent la société angkoriennne relèvent d'un système original, à la fois comparable et spécifique¹³¹². Ces distinctions – dont l'étude demande encore largement à être poursuivie pour le Cambodge ancien – semblent à leur tour établir un ordre de préséance, strictement codifié, qui encadre les modalités d'accès des individus au domaine du dieu et définit des interdits¹³¹³. Il demeure cependant difficile, en l'état des connaissances, d'identifier précisément les catégories sociales ou les individus qui, au XII^e siècle et à Banteay Samrae spécifiquement, pouvaient accéder à tel ou tel niveau de l'espace sacré, ou prendre part aux rituels et à quelles conditions. Mais, selon toute vraisemblance, l'accès au « saint des saints », c'est-à-dire au dieu lui-même, en sa « maison », devait être très réglementé, soumis à une variabilité calendaire (tous ne pouvant pas nécessairement participer à l'ensemble des rituels) et strictement réservé à un certain clergé et aux grands du royaume.

1.1.1. La tour, axis monumentum

La tour, de plan carré redenté, permet l'accès à la *cella* par sa face orientale (Annexes, VI.2). Un *antarāla* – ou étroit couloir en retrait – la précède et la relie au *maṇḍapa*. Ainsi, si la tour ouvre symboliquement aux quatre orientes, seule la porte orientale en constitue un accès véritable ; les portes sud, ouest et nord forment, on l'a dit, des ouvertures fictives, selon un dispositif classique de l'architecture religieuse du monde indianisé et à l'usage particulièrement systématique dans les temples khmers¹³¹⁴. Les quatre avant-corps qui précèdent chacune des portes de la tour sont chacun dotés de

¹³¹² V. SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions* [...], *op. cit.*, 183 p. ; CHAKRAVARTI, Adhir Kumar, « The Caste System in Ancient Cambodia », *Journal of Ancient Indian History*, vol. IV (1-2), 1971, pp. 14-59 ; MABBETT, Ian, « *Varṇas* in Angkor and the Indian Caste System », *The Journal of Asian Studies*, vol. 36 (3), 1977, pp. 429-442 ; POU Saveros, « *brāhmaṇa*, *ācārya* et *paṇḍita* [...] », *art. cit.*, pp. 215-245.

¹³¹³ À distance de Banteay Samrae, la stèle de Lolei (K. 323, st. LXVII-LXXXII ; 811 *śaka* [889] ; ISCC, p. 211) liste ainsi les catégories d'individus admises dans le domaine du dieu – en l'occurrence Śiva – et celles qui ne le sont pas. Elle précise comment doivent être vêtus ou parés les dévots et les châtiments auxquels s'exposent les contrevenants.

¹³¹⁴ DAGENS, Bruno, « Le temple indien en Asie du Sud-Est [...] », *art. cit.*, p. 213.

fenêtres latérales. Mais, seules les fenêtres de l'avant-corps oriental – unique accès véritable – sont pourvues de balustres. On observe en revanche la distinction inverse pour les baies du *maṇḍapa*, où les fenêtres de l'avant-corps oriental sont, cette fois, les seules dépourvues de balustres. L'utilisation des balustres semble alors liée à la nécessité de dissimuler en partie les rituels qui se tiennent à l'intérieur¹³¹⁵. L'absence de balustres pour les avant-corps sud, ouest et nord de la tour pourrait trouver une part d'explication dans le fait que ces avant-corps débouchent sur des fausses portes, qui occultent déjà l'intérieur de la *cella*. L'absence de balustres sur les baies de l'avant-corps oriental du *maṇḍapa* semble quant à elle distinguer cet accès vers le Buddha installé dans la tour.

Les avant-corps sud, ouest et nord de la tour sont accessibles depuis le niveau de la cour I au moyen d'escaliers ménagés dans la masse du soubassement (**Annexes, VI.3**). Les deux premières marches, en accolade, sont des éléments rapportés et positionnés en butée contre la base du soubassement. Presqu'invisibles si l'on ne se trouve pas face à eux, ces escaliers, qui « entrent » dans le soubassement pour mener à la tour, jouent d'un effet perspectif inverse à celui des avant-corps qui « surgissent » de la façade. Le dispositif de frontons gigognes qui surmonte ces derniers renforce l'effet de projection visuelle des portes de la *cella* vers l'extérieur, dans les quatre directions cardinales. On retrouve le même procédé visuel employé pour les autres édifices qui composent le temple. L'architecture souligne ainsi la projection du divin (et la hiérarchie des émanations construite par l'iconographie¹³¹⁶), de la *cella* vers le reste du lieu rituel et, au-delà, vers l'espace mondain. Le même mouvement semble aussi pris en charge par l'augmentation de la taille des *gopura* de deuxième enceinte vis-à-vis des *gopura* de première enceinte.

Les élévations de la tour reposent sur un soubassement cruciforme à redents, entièrement mouluré, dont la hauteur totale atteint 2,9 m¹³¹⁷. Il s'agit du soubassement le

¹³¹⁵ Les baies ouvrent les espaces autant qu'elles les ferment, ou les dissimulent aux regards. À l'endroit des portes, on observe, sur le sol des seuils, des charnières ménagées dans les emmarchements qui indiquent que des battants, en bois, permettaient de moduler l'ouverture et la fermeture des espaces et ce pour l'ensemble des édifices du temple (de la tour aux *gopura*).

¹³¹⁶ Cf. *supra*, Chapitre V, 2.2.

¹³¹⁷ Ce soubassement est formé de deux plateformes. La première, la plus haute, mesure 2,24 m ; elle est complétée par une seconde, plus petite, d'une hauteur de 0,66 m (**Annexes, VI.2**).

plus haut de tous les édifices du temple. La superstructure qui coiffe la tour compte, on l'a évoqué, quatre faux-étages régulièrement décroissants. Elle est dotée d'un motif de couronnement lotiforme à plusieurs rangs de pétales ; la hauteur totale de l'édifice, de la base de la tour au sommet de la superstructure, atteignant 18,09 m. Autrement dit, compte tenu de la hauteur du soubassement, le point sommital du motif de couronnement¹³¹⁸ de la superstructure culmine à 20,99 m au-dessus du sol de la cour I. La superstructure – qui, en reproduisant la montagne céleste, signale le lieu précis du temple où se trouve le dieu – domine ainsi très largement le reste des constructions : sa hauteur se joue des enceintes, dont on ne saurait par ailleurs deviner le nombre exact sans les franchir (**Annexes, VI.4**). L'effet perspectif qui fait du sommet de la superstructure la ligne de visée axiale, ou le « point de fuite céleste »¹³¹⁹, de l'espace du temple souligne ainsi à la fois sa position hiérarchique dans le monument et, sans être le centre géométrique exact du dispositif, son association symbolique avec l'axe du monde.

Le soubassement sur lequel repose le *maṇḍapa* mesure 1,95 m, soit une hauteur inférieure d'un mètre à celle du soubassement de la tour. Ce décalage contribue selon nous à mettre en évidence la superstructure de la tour – dont la base se trouve au même niveau que le faîte du faux-étage en attique du *maṇḍapa* (**Annexes, VI.2**) – et à en accentuer la verticalité. Édifié dans l'axe de la *cella* à laquelle il donne accès, le *maṇḍapa* consiste en un bâtiment quadrangulaire de 7 m de long pour 2,50 m de large, composé d'une seule pièce. Il est ouvert aux quatre orientes et ces ouvertures sont toutes les quatre effectives. L'accès principal, à l'est – c'est-à-dire le seuil qui met en relation le reste du monument avec le dieu installé dans la tour (et inversement) – ouvre sur la berme pourtournante qui enserre la cour de première enceinte, on va y revenir (cf. *infra*, 1.1.3.).

¹³¹⁸ Ce motif de couronnement en pierre devait supporter un élément rapporté en métal. Si ce dernier n'a pas été retrouvé, quelques exemplaires en bronze doré ont été conservés par ailleurs. De tels éléments se trouvent en outre attestés dans les représentations d'architecture sculptées sur les bas-reliefs (c'est d'ailleurs le cas dans certaines images de Banteay Samrae, cf. **Cat. 100, Cat. 126, Cat. 130, Cat. 159**). On en connaît plusieurs types : si le motif de *triśula* semble le plus répandu (CLOUET, Sébastien, « Les bronzes ornementaux du Vat Reach Bo de Siem Reap et du Musée National du Cambodge [XI^e-XIII^e siècles], mémoire de master 2 en archéologie, Faculté des Lettres-Sorbonne Université, 2019, Pl. XIVa-b, XV, XVI), les bas-reliefs des monuments du style du Bayon témoignent aussi de l'usage de motifs de *vajra*, de *triratna* ou même de *stūpa* miniature (BOISSELIÉ, Jean, *Le Cambodge [...], op. cit.*, p. 185).

¹³¹⁹ DUMARÇAY, Jacques, « IV. Angkor Vat, la composition en perspective », [in] *Les effets perspectifs de l'architecture de l'Asie méridionale*, Paris, EFEO, 1983, pp. 31-34.

Cet accès est distant d'environ 1,5 m de la porte centrale de la façade occidentale du *gopura* I Est.

Les portes latérales sud et nord du *maṇḍapa* sont dépourvues d'avant-corps en saillie, mais bénéficient d'un encadrement de porte classique avec colonnettes et linteau, puis pilastres et frontons gigognes. On accède à ces portes latérales depuis le niveau de la cour par des escaliers. De part et d'autre de ces portes, quatre fenêtres à double rangées de balustres – deux sur la face nord, deux sur la face sud – éclairent (tout en le dissimulant) l'espace intérieur.

1.1.2. Les « bibliothèques »

L'architecture des deux « bibliothèques » – édifiées symétriquement au sud et au nord du *maṇḍapa*, dans la partie orientale de la cour I – est strictement identique. L'on accède à ces deux édifices directement depuis le niveau de la cour. Construites selon un plan barlong, mesurant 9 m de long pour 4,5 m de large, les deux « bibliothèques » ouvrent à l'ouest. Elles abritent une unique salle, précédée d'un avant-corps. Leurs élévations reposent sur une plateforme (haute de 0,33 m), elle-même soutenue par un soubassement mouluré haut de 1,22 m, l'ensemble portant la base des élévations à 1,55 m au-dessus du niveau de la cour I (**Annexes, VI.5**), en deçà donc des soubassements de la tour et du *maṇḍapa*.

Des escaliers ménagés dans la masse du soubassement permettent d'accéder à ces édifices. Pour chacune des deux « bibliothèques », l'escalier occidental rejoint un avant-corps doté de fenêtres latérales, tandis qu'à l'est, l'emmarchement débouche sur une fausse-porte. À peine 0,35 m sépare toutefois la base orientale du soubassement des « bibliothèques » et l'implantation de la berme qui, ce faisant, obstrue l'accès aux escaliers orientaux (**Annexes, VI.6a, b**). L'effet d'étroitesse ainsi produit nous incite à considérer les « bibliothèques » comme appartenant à une première phase du chantier de construction du monument. L'ajout de la berme a eu pour effet de resserrer l'espace de la cour I et donne, le long des « bibliothèques », une impression d'étranglement qui fait dire

à M. Glaize qu'« il semble que ce 'repentir' n'ait pas été d'inspiration très heureuse : le premier dispositif laissait en effet beaucoup plus d'air à l'entour des bâtiments, notamment des deux 'bibliothèques' qui se trouvent aujourd'hui littéralement coincées dans les angles »¹³²⁰. Heureuse ou non¹³²¹, c'est bien « l'inspiration » ayant commandé les remaniements qui doit ici interroger. La question est alors de savoir pourquoi a-t-on jugé nécessaire d'ajouter un espace manifestement dédié à la circumambulation autour de la cour de première enceinte, très peu de temps après la construction des « bibliothèques » et des *gopura* I ? À un premier niveau d'analyse, disons que cet aménagement s'inscrit dans les pratiques de donations et de refondations qui animent la vie religieuse angkorienne. Les inscriptions enregistrent en effet régulièrement la donation d'éléments architecturaux : on pourra par exemple mentionner le mur en latérite (sk. *śarkaraughopala* ; litt. « pierre de gravier »), long de 2702 « brasses » (sk. *vyāma*), cité parmi la liste des biens donnés au temple de Ta Prohm¹³²² ou le creusement du *baray* de Vat Phu (à l'initiative du *vrah guru* Divākarapaṇḍita)¹³²³. À cet égard, l'ajout de la berme s'inscrit dans ces pratiques de donation, qui visent l'obtention de mérites pour leurs commanditaires. L'aménagement spécifique d'un espace de circumambulation doit cependant être aussi interrogé en regard du remaniement de la première enceinte et de ses dispositifs successifs.

¹³²⁰ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 242.

¹³²¹ Le commentaire de M. Glaize s'avère à cet égard symptomatique d'une compréhension des temples assez largement dominée par la raison technicienne où « selon les époques et les auteurs, 'les qualités et les défauts' des bâtisseurs khmers sont diversement appréciés » (BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., p. 310).

¹³²² K. 273, face C, st. LXXX ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÈDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., p. 77, n. 3. On trouve une évocation semblable dans la stèle de Preah Khan, qui mentionne un mur et des chaussées en latérite (K. 908, face C, st. CIV-CVI ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÈDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., p. 294).

¹³²³ K. 194/K. 383, face A, l. 42 ; 1041 *śaka* [1119/1120] ; CÈDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les stèles de Sdōk [...] », art. cit., p. 139.

1.1.3. *Les dispositifs de première enceinte*

Nous avons démontré que les *gopura* de première enceinte appartenaient à la même séquence stylistique que les édifices de la cour I (tour, *maṇḍapa*, « bibliothèques »). La galerie en latérite ne faisait en revanche manifestement pas partie du projet initial, H. Marchal, puis M. Glaize y ont insisté¹³²⁴. Ce remaniement semble être intervenu tôt dans l'histoire du monument, au cours même du chantier de construction. Il faut en ce sens envisager, d'une part, deux états distincts du dispositif de première enceinte (ou deux dispositifs successifs) et, d'autre part, penser ensemble la galerie et la berme.

Les gopura I, des « chapelles » ?

Les *gopura* I Sud, Ouest et Nord, identiques, affectent un plan cruciforme. Ils comprennent chacun une pièce centrale et deux petites salles latérales (**Annexes, VI.7** et cf. *supra*, **Figure 6**). Leurs élévations reposent sur un soubassement crénelé dont la hauteur s'amenuise entre la pièce centrale (à environ 1,8 m de hauteur) et les salles latérales (à environ 1,5 m). Le faux-étage en attique, de forme oblongue, se présente comme une projection du plan de la pièce centrale. Huit baies à balustres éclairent l'intérieur de ces trois *gopura* à raison de quatre par façade – soit deux pour chacune des salles latérales et quatre pour la pièce centrale. Les avant-corps qui précèdent les portes sont aussi, sur chacune des faces internes et externes de ces édifices, dotés de fenêtres latérales. Sur la face externe, un escalier ménagé dans la masse du soubassement permet l'accès à ces *gopura* depuis le niveau de la cour II ; sur la face interne, l'avant-corps ouvre directement sur la berme pourtournante.

Le *gopura* I Est (**Annexes, VI.8**) – autrement dit le *gopura* principal de cette enceinte étant donné l'orientation de la tour – se distingue des trois précédents puisqu'il s'agit d'un *gopura* à trois entrées, la première s'effectuant par la pièce centrale, les deux secondaires *via* les salles latérales. La pièce centrale, de plan cruciforme et dotée d'un

¹³²⁴ Cf. *supra*, Chapitre IV, 1.

faux-étage en attique, affecte une forme similaire à celle des autres *gopura*. Éclairé par quatre fenêtres latérales à balustres (deux sur chaque façade), cet espace est ouvert par deux portes précédées chacune d'un avant-corps à fenêtres latérales. L'avant-corps ouest, qui débouche sur la plateforme menant au *maṇḍapa*, s'avère toutefois plus étroit que son homologue oriental, dont la saillie sur la façade (c'est-à-dire vers l'extérieur) est plus prononcée. À l'instar de ce que l'on observe pour les *gopura* I Sud, Ouest et Nord, une distinction de hauteur existe entre le soubassement du corps central et celui des salles latérales du *gopura* I Est. Cinq escaliers ménagés dans la masse du soubassement permettent l'accès à cet édifice à raison de trois sur la face est (soit un pour chaque porte) et deux sur la face ouest (un pour chaque porte latérale, la porte centrale débouchant sur cette face au niveau de la berme pourtournante). Les quatre escaliers latéraux permettent le franchissement de l'enceinte, de la cour II à la cour I ; l'unique escalier central, à l'est, fait face à l'escalier ouest du *gopura* II Est¹³²⁵.

La distinction de hauteur existante entre les salles centrales et les salles latérales des *gopura* I nous semble possiblement jouer d'une hiérarchie entre une divinité souveraine, installée dans la pièce centrale, et ses subordonnées, vraisemblablement installées dans les salles latérales¹³²⁶. Les *gopura* de première enceinte de Banteay Samrae, dont deux ont livré des images cultuelles (cf. *supra*, Chapitres IV et V), pourraient ainsi constituer de véritables « chapelles » et non plus seulement des portes.

Or, un tel glissement de la fonction des *gopura* compte parmi les innovations du XII^e siècle. En effet, si des images cultuelles se trouvent déjà installées à l'intérieur des *gopura* en amont du XII^e siècle, elles se trouvaient alors plutôt associées à une logique de passage. Ainsi, par exemple, au *gopura* II Est du Prasat Thom de Koh Ker (au X^e siècle) les images – dont l'iconographie renvoie par ailleurs à la notion de seuil (entre deux mondes) – apparaissent installées contre les murs, de part et d'autre de la salle par

¹³²⁵ Il est masqué, sur la photographie présentée en **Annexes, VI.8**, par un pont de bois ainsi disposé pour faciliter l'accès au *gopura* des visiteurs contemporains.

¹³²⁶ B. Dagens notait ainsi que la structure des *gopura* khmers les désigne, à la différence des pavillons d'entrée indiens, comme des chapelles (DAGENS, Bruno, « Le temple indien en Asie du Sud-Est [...] », art. cit., p. 217). La généralisation qu'il propose nous semble toutefois à nuancer : tous les *gopura* khmers ne sauraient être compris comme des chapelles.

laquelle passe le dévot¹³²⁷. S'il reste difficile de déterminer la position des images dans les *gopura* I de Banteay Samrae, O. Cunin indique que deux types de *gopura* coexistent à la fin du XII^e siècle : ceux des enceintes extérieures des grandes fondations (Ta Prohm, Banteay Kdei, Preah Khan, Preah Khan de Kompong Svay, Angkor Thom) sont des pavillons monumentaux de plain-pied qui, s'ils comptent des petites chapelles latérales, matérialisent d'abord le passage de l'enceinte¹³²⁸ et les autres, surélevés et dont le sol porte les traces d'installation de dais abritant, selon toute vraisemblance, une divinité installée au centre de l'espace, qui semblent bien plutôt constituer des chapelles à part entière¹³²⁹. C'est à ce dernier type que pourraient correspondre les *gopura* I Sud, Nord et Ouest de Banteay Samrae. Ces « *gopura*/chapelles » auraient abrité une ou plusieurs divinités (une par salle, voire davantage), jouant à la fois d'une hiérarchie entre elles (entre les divinités installées dans la pièce centrale et celles qui occupaient peut-être les salles latérales) et avec la divinité souveraine du temple, c'est-à-dire le Buddha sur le *nāga* que l'on suppose avoir été installé dans la tour. Si la fonction de passage demeure peut-être prégnante pour les salles latérales du *gopura* I Est (disons, du moins, que la question se pose), le sol de la pièce centrale de cet édifice – le mieux conservé parmi les quatre *gopura* I – présente cependant, aux angles, de petites cavités quadrangulaires destinées à accueillir les mâts d'un dais qui pourrait donc avoir à son tour abrité une divinité.

Le mur d'enceinte I

Lorsqu'au cours de l'anastylose des *gopura* de première enceinte, les équipes travaillant sous l'égide de M. Glaize mettent au jour au droit de ces édifices un soubassement antérieur à celui actuellement visible, l'architecte note que le décor sculpté de ce premier soubassement, discontinu et propre à chaque *gopura*, a été achevé¹³³⁰. Les frontons des faces latérales des quatre *gopura*, aujourd'hui largement masqués par la

¹³²⁷ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., fig. 9, p. 1367.

¹³²⁸ CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, p. 48 et fig. 29-31, p. 49.

¹³²⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹³³⁰ Cf. *supra*, Chapitre IV, 1.

voûte de la galerie, ont à leur tour été sculptés¹³³¹ (**Cat. 105b, Cat. 106b, Cat. 132b, Cat. 133b, Cat. 148b, Cat. 163b**). Au-dessous, on distingue les traces de départ d'un mur médian à la silhouette campaniforme et appareillé en latérite (**Annexes, VI.9a, b**). La postériorité du décor sur la construction et la consécration des temples n'étant plus à démontrer¹³³², une telle implantation de la galerie suggère bien l'antériorité du mur, que ce dernier ait été démoli au moment de l'érection de la galerie ou qu'il ait été amorcé sans être jamais véritablement achevé.

Le dispositif initial de première enceinte, constitué d'un mur campaniforme entrecoupé par des *gopura* aux soubassements indépendants, apparaît également adopté pour d'autres temples présumés contemporains, ainsi, par exemple, de Banteay Ampil (cf. *supra*, **Annexes IV.21a**) ou du Prasat Pram (**Annexes, VI.10**). Autrement dit, ce dispositif d'enceinte évoque celui communément adopté dans les « temples d'étape », nous allons y revenir (cf. *infra*, 3.2.).

Une galerie inaccessible et un déambulatoire ouvert

Lors du chantier d'anastylose, M. Glaize observe encore que le second soubassement, continu, soutient les élévations de la galerie I (en latérite) et celles de la berme pourtournante (en grès), de sorte qu'il forme – à tout le moins visuellement – une seule et même structure maçonnée qui supporte ensemble les *gopura*, la galerie et la berme. Le second soubassement des *gopura*, la galerie et la berme apparaissent alors contemporains d'un deuxième état de la première enceinte¹³³³.

La galerie de première enceinte – dont M. Glaize déplorait, avec quelque sévérité, la pauvreté et la monotonie « heureusement animée » par les quelques épis de faîtage

¹³³¹ M. Glaize note à ce propos que, à la face sud du *gopura* I Ouest, « [...] les vestiges de décor et du registre inférieur d'ascètes de l'ancien fronton, demeurés intacts sous la voûte, sont absolument à l'état de neuf : preuve qu'ils ne sont restés que bien peu de temps exposés aux intempéries, la galerie étant venue remplacer très vite le mur d'enceinte » (GLAIZE, Maurice, « Chronique de l'année 1941. Cambodge », *BEFEO*, t. 42, 1942, p. 225).

¹³³² MARCHAL, Henri, *L'architecture comparée* [...], *op. cit.*, p. 123 ; POLKINGHORNE, Martin, « Artists and Ateliers [...] », *art. cit.*, p. 220.

¹³³³ GLAIZE, Maurice, « Chronique de l'année 1941 [...] », *art. cit.*, p. 225.

ayant pu être remplacés¹³³⁴ – ne communique pas avec les *gopura*. Ses espaces internes, larges d'environ 1,5 m, sont inaccessibles. Côté cour I, des baies régulièrement implantées ponctuent les façades de la galerie¹³³⁵ ; côté cour II, les façades de la galerie sont aveugles (**Annexes, VI.11-12**). Le soubassement externe, la base et le couvrement de la galerie apparaissent soulignés par des moulurations sommaires. Les quatre angles externes de la galerie sont ponctués de pavillons aveugles, ouverts symboliquement par des fausses portes et « accessibles », depuis le niveau de la cour II, par des escaliers ménagés dans le soubassement (**Annexes, VI.11**). Les encadrements en grès des fausses portes de ces pavillons sont inégalement achevés¹³³⁶.

Quelle était la fonction de cette galerie inaccessible ? Constatant l'absence de porte et le fait que certaines baies aient été murées, M. Glaize suggère que les espaces intérieurs de la galerie « [...] donnent plutôt l'impression de geôles ou de magasins que de lieux de méditation ou de repos »¹³³⁷. Il semble pourtant très peu probable que l'on pénétrait à l'intérieur de la galerie, seulement ouvertes par des fenêtres (à balustres qui plus est). Il faut alors selon nous considérer l'ajout de la galerie et de la berme – dispositif à notre connaissance sans équivalent – comme un ensemble. Si l'une, inaccessible, forme un faux déambulatoire, l'autre permet une circulation effective, à ciel ouvert, en surplomb de la cour I (**Annexes, VI.12-13**).

Large d'environ 1,40 m, la berme est appareillée en grès et bordée d'une balustrade à *nāga* dont nous avons précédemment évoqué la proximité stylistique avec les *nāga*-balustrades des terrasses de la première enceinte du Preah Khan de Kompong Svay¹³³⁸. Cette balustrade s'interrompt à six reprises sur le parcours de la berme. Cinq de ces

¹³³⁴ *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241.

¹³³⁵ Ces baies sont presque partout pourvues de balustres (toutes n'ont cependant pas été conservées). Deux baies du tronçon nord-ouest sont murées par des blocs de latérite.

¹³³⁶ Les linteaux des fausses portes des pavillons de l'angle sud-est ont été achevés et leur état de conservation est satisfaisant (**Cat. 168-169**). D'autres sont inachevés, ainsi à l'angle nord-est où l'on distingue les traces de la gravure précédant la sculpture du motif (**Cat. 171**). Certains sont manquants (à l'ouest) ou presque complètement érodés (**Cat. 170, Cat. 172**). La surface des colonnettes et des fausses portes a fait l'objet d'une préparation mais le décor sculpté y a été à peine esquissé (angle sud-est, côté est ; angle nord-est, côté est) ou n'a jamais été commencé.

¹³³⁷ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241. L'idée de geôles, étonnante dans un temple, doit avoir été inspirée à M. Glaize par la légende du jardinier Samrae régicide, sur laquelle nous allons revenir (cf. *infra*, Chapitre VIII).

¹³³⁸ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.2.2.

interruptions correspondent aux portes des quatre *gopura* de première enceinte (les portes latérales du *gopura* I Est et les portes axiales des *gopura* I Sud, I Ouest et I Nord). À chacune de ces interruptions, un escalier communiquant avec la cour a été ménagé dans le soubassement de la berme, dans l'axe de la porte. La sixième interruption – à nos yeux la plus significative – apparaît au milieu du tronçon oriental, soit au niveau d'une zone qui met en relation le *gopura* I Est et l'entrée orientale du *maṇḍapa*. À cet endroit précis, le prolongement du soubassement du *maṇḍapa* forme une plateforme – haute d'environ 0,35 m et dont la largeur égale celle de la porte du *maṇḍapa* – qui se surajoute à la berme et entrecoupe *de facto* la circulation. La position axiale de cette plateforme vis-à-vis du *maṇḍapa* et de l'axe déterminé par l'ouverture orientale de la tour pourrait alors indiquer que la circulation le long de la berme, et autour de la cour I, débute et s'achève précisément en ce point, dans l'axe de l'ouverture de la *cella*.

La contemporanéité relative de la galerie et de la berme suggère selon nous que le remaniement de la première enceinte de Banteay Samrae visait à monumentaliser la circumambulation rituelle autour du dispositif fondamental du temple. La circulation autour du « saint des saints » embrasse ainsi tous les édifices de la cour de première enceinte, soit la tour, le *maṇḍapa* et les deux « bibliothèques ». Elle s'effectue à 1,5 m au-dessus du sol, soit 1,4 m en-deçà de la base de la tour – et, donc, au-dessous du dieu qui s'y trouve installé – c'est-à-dire sensiblement à même hauteur que les « bibliothèques » et les *gopura* I.

Au point de vue technique, alors que l'on décidait d'ajouter à la première enceinte un espace de circumambulation, il n'était vraisemblablement pas possible (sous peine d'écroulement) de percer les murs latéraux des *gopura* pour y ménager un passage vers la galerie¹³³⁹. L'on trouvera ici une raison technique au redoublement de la galerie par la berme. Si cette dernière porte une part d'explication, l'on ne saurait toutefois s'en contenter tant la présence de la berme singularise l'espace rituel de Banteay Samrae dans les pratiques d'aménagement des temples angkoriens. Sur ce point, l'enquête méritera d'être poursuivie.

¹³³⁹ Contrairement à ce qu'évoque J. Laur (LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 284), les murs latéraux des *gopura* n'ont pas été « bouchés » : ils n'ont jamais été ouverts.

1.1.4. Une deuxième enceinte réorientée ?

La deuxième enceinte se compose d'une galerie qui, contrairement à la galerie I, dispose quant à elle d'un espace de déambulation interne effectif. Quatre *gopura* interrompent son tracé dans les quatre directions cardinales. Ces *gopura* permettent à la fois l'accès à la galerie II et l'accès à la cour II, dont le sol s'avère partiellement dallé en latérite¹³⁴⁰. À l'instar de l'implantation des *gopura* I Sud et I Nord, la position des *gopura* II Sud et II Nord admet un léger décentrement vers l'ouest. Ils se trouvent, de cette manière, pareillement alignés sur l'axe nord-sud de la tour. Nous l'évoquions précédemment, la deuxième enceinte a également fait l'objet d'un remaniement (à l'endroit du *gopura* II Est, dont le style du décor s'avère plus tardif).

La galerie II

La face externe de la galerie II oppose au regard un très haut mur de latérite édifié sur un soubassement sommairement mouluré, l'ensemble atteignant près de 6 m de hauteur. Sur les faces est et ouest, un décrochement du mur souligne les extrémité nord et sud des façades (**Annexes, VI.14**). Ce décrochement semble évoquer un pavillon d'angle, mais il ne marque que l'un des côtés de l'angle. Si les façades est, ouest et nord sont aveugles, la façade sud se trouve quant à elle percée d'une succession de baies hautes à balustres qui la distingue des trois autres (**Annexes, VI.15**). À l'intérieur, la galerie offre un espace de déambulation continu large d'environ 2,5 m, communiquant avec les *gopura* et régulièrement éclairé par des fenêtres à balustres qui donnent sur la cour II (**Annexes, VI.16**).

Un étroit péristyle à piliers en grès redouble cette galerie sur sa face intérieure, selon un dispositif que l'on rencontre aussi dans les galeries d'Angkor Vat et d'autres monuments de la deuxième moitié du XII^e siècle¹³⁴¹. Une charpente de bois recouvrait ce

¹³⁴⁰ GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, p. 155. Ce dallage partiel a été identifié lors du chantier d'anastylose dans la partie orientale de la cour.

¹³⁴¹ Angkor Vat semble avoir été le premier monument doté d'un tel système de redoublement des galeries, sur le côté interne ou le côté externe, qui apparaît ensuite employé au Bayon (BOISSELIER, Jean, *Le*

bas-côté ; les mortaises destinées à accueillir les extrémités des poutres demeurent d'ailleurs encore nettement visibles au-dessus des piliers (**Annexes, VI.17**). L'absence de voûte en pierre conjuguée à la présence de débris de tuiles, retrouvés de façon récurrente le long de la galerie¹³⁴², atteste l'existence d'une charpente en bois bardée de tuiles qui devait couvrir l'ensemble du dispositif galerie-péristyle. Le même système a, selon toute vraisemblance, été adopté pour le couvrement des *gopura* II¹³⁴³. Là encore, le choix des matériaux nous semble souligner les distinctions hiérarchiques qui structurent l'espace du temple.

Les gopura II Sud, Ouest et Nord

Édifiés sur un soubassement cruciforme redenté dont les faces intérieures et extérieures ne sont pas symétriques (**Annexes, VI.18**), les *gopura* II Sud, Ouest et Nord sont identiques en plan. De taille deux fois plus importante que les *gopura* I, ils se composent d'une pièce centrale cruciforme, mesurant environ 14 × 10 m (*n.b.* la pièce centrale des *gopura* I Sud, Ouest et Nord mesure environ 7 × 5 m), et de deux salles latérales, longues d'environ 4,5 m et offrant un accès à la galerie II. De facture différente des *gopura* I, les accès médians de ces édifices ne sont pas soulignés par un avant-corps mais par un porche à deux piliers, sur la face externe comme sur la face interne (**Annexes, VI.18-20**), selon un dispositif qui semble naître à Angkor Vat et que l'on rencontre ensuite jusqu'au style du Bayon (ainsi, par exemple, au Preah Khan de Kompong Svay, à Ta Prohm ou à Preah Khan, où l'on voit même le développement de porches à quatre piliers), confirmant ainsi l'appartenance de Banteay Samrae aux grandes fondations de la deuxième moitié du XII^e siècle. La face interne des ailes de ces *gopura* est redoublée par la continuation du péristyle de la galerie (**Annexes, VI.18, 20**).

Cambodge [...], op. cit., p. 85) et dans d'autres monuments de ce dernier style. Ce type de galerie redoublée d'un péristyle coexiste avec celui, plus fréquent, des galeries dont une face est ouverte, le mur étant alors remplacé par un double rang de piliers (ainsi à Angkor Vat, au Preah Khan de Kompong Svay, à Ta Prohm, Preah Khan etc.).

¹³⁴² GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, p. 152.

¹³⁴³ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...], op. cit.*, p. 240.

Les élévations de ces édifices sont principalement appareillées en latérite, l'usage du grès y étant réservé à l'encadrement des porches à piliers, des portes et des baies. Ce sont ainsi les seuils et les ouvertures qui apparaissent soulignés par l'usage différencié des matériaux. Ces baies sont au nombre de dix-huit : quatre pour les salles latérales (deux à deux), huit pour le corps de la pièce centrale (quatre à quatre) tandis que deux baies latérales éclairent l'aile de cette dernière pièce saillant sur la face interne. Côté péristyle, trois demi-porches dont l'encadrement est également en grès prolongent les divisions latérales intérieures de ces édifices (**Annexes, VI.20**). La hauteur du soubassement est égale à celle des *gopura* I. Si, depuis l'extérieur, l'on accède aux *gopura* II Sud et II Nord par des escaliers ménagés dans le soubassement, le porche du *gopura* II Ouest en est dépourvu : ce *gopura* ouvre sur un remblai (**Annexes, VI.19**), nous allons y revenir. Sur les faces internes de ces trois *gopura*, les porches donnent accès à la cour II *via* des escaliers qui font face à ceux des *gopura* I.

Ces *gopura* constituaient-ils, à l'instar de leurs homologues de première enceinte, des « chapelles » ? La question se pose, mais disons que nous sommes moins encline à les envisager comme tels. Aucun dispositif cultuel n'a été retrouvé à l'intérieur ou dans leurs abords immédiats ; leur monumentalité et l'accès qu'ils permettent à la galerie II en font des espaces plus ouverts que les *gopura* I. L'insistance portée sur les seuils et les ouvertures par l'usage différencié des matériaux, de même que les *dvārapāla* retrouvés à proximité nous semblent, en outre, mettre particulièrement l'accent sur le caractère liminaire de ces édifices qui matérialisent le passage vers les espaces plus internes du temple.

Le gopura/porte II Est

Côté cour II, le soubassement en latérite dont l'anastylose a permis le dégagement au niveau du *gopura* II Est atteste qu'une élévation monumentale similaire en plan à celle que l'on trouve au sud, à l'ouest et au nord de cette deuxième enceinte devait avoir été prévue dans le projet initial de construction (**Annexes, VI.21**). Les décrochements du soubassement apparaissent en effet identiques à ceux des autres *gopura* II (cf. **Annexes,**

VI.21 et **VI.20** en regard). L'élévation de ce *gopura* Est monumental a-t-elle jamais été achevée ? Cet édifice se résume, en l'état du monument, à une simple porte (**Annexes, VI.22a, b**). Ph. Stern et G. de Coral-Rémusat ont reconnu, dans le fronton et les colonnettes qui encadrent la porte orientale de ce *gopura*/porte II Est, un style plus tardif que celui en usage dans le reste du monument¹³⁴⁴. L'interprétation admise est, en conséquence, l'hypothèse d'une transformation de l'accès oriental de la deuxième enceinte à la fin du XII^e siècle, dans le style du Bayon. Mais cette transformation est elle-même inachevée, comme en témoigne la face ouest de la porte, laissée brute d'ornementation (**Annexes, VI.22b**).

L'amoindrissement de l'accès oriental à la deuxième enceinte laisse M. Glaize assez circonspect. L'édifice ainsi remanié et ses « [...] proportions ridicules, ne pouvait raisonnablement constituer l'entrée principale d'un temple de l'importance de Banteay Samrae [...] »¹³⁴⁵ note-t-il à ce propos. Si les proportions du *gopura*/porte II Est interrogent en effet, il apparaît néanmoins que cet édifice n'était pas, au contraire de ce que l'on en a dit jusqu'ici, l'accès principal du temple, dont le domaine circonscrit s'étend, nous allons le voir, au-delà de la deuxième enceinte. La modification dont cet édifice a fait l'objet a surtout pour effet de donner à la deuxième enceinte une focalisation occidentale (alors même que la tour et la première enceinte admettent une focalisation orientale). Cette focalisation occidentale de la deuxième enceinte semble alors attacher tout particulièrement Banteay Samrae à la rive du Yaśodharataṭāka.

1.2. Une troisième enceinte, un *baray* à l'est et le Yaśodharataṭāka

Au-delà du bâti visible, l'analyse conjointe des photographies aériennes¹³⁴⁶, des vues satellites¹³⁴⁷ et des récents relevés LiDAR¹³⁴⁸ nous permet d'appréhender sous un

¹³⁴⁴ Propos rapportés par LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 12, pp. 253-254 ; *RCA* mars 1936.

¹³⁴⁵ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 240.

¹³⁴⁶ V. Cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM12586.

¹³⁴⁷ V. ©Google Earth.

¹³⁴⁸ Des prospections LiDAR (« Light Detection And Ranging », ou altimétrie laser aéroportée) ont été menées sur plusieurs zones de la région d'Angkor, dont Banteay Samrae, dans le cadre du KALC, Khmer

autre angle l'espace du temple. Ce faisant, le monument considéré s'avère différent de ce que l'on en connaissait jusqu'alors : en effet, il apparaît que trois enceintes¹³⁴⁹, et non deux, structurent le domaine de Banteay Samrae.

La troisième enceinte, constituée d'une levée de terre, délimite un espace quadrangulaire d'environ 630 × 430 m (**Annexes, VI.23**). La cour ainsi circonscrite – qui est aujourd'hui le lieu d'une activité agricole et forestière – est un espace non pavé, dont on décèle un aménagement en quadrillage qui devait compter des édifices en matériaux périssables. Ce type d'aménagement – que l'archéologie récente a désigné comme l'espace « résidentiel » du temple¹³⁵⁰ – correspond à un dispositif connu par ailleurs, dans les grandes fondations du XII^e siècle, et qui permet d'abriter et de structurer les activités (rituelles) de la population attachée au service du temple, dont une partie devait vraisemblablement vivre sur place. Cette population est évoquée, à la fin du siècle, dans les stèles de fondation de Ta Prohm, où l'on trouve la mention de quelques 79 365

Archaeology LiDAR Consortium (EVANS, Damian *et alii*, « Uncovering archaeological landscapes at Angkor using lidar », *PNAS*, vol. 110 [31], 2013 [en ligne : [10.1073/pnas.1306539110](https://doi.org/10.1073/pnas.1306539110)]).

¹³⁴⁹ Nous avons, un temps, cru compter quatre enceintes. Mais, ce que nous interprétions (à partir du relevé LiDAR) comme une (première) troisième enceinte (au tracé certes peu lisible) semble plutôt correspondre aux remblais formés autour de la deuxième enceinte au moment des travaux de dégagement et d'anastylose (comm. pers. É. Bourdonneau, sept. 2021). Pareillement induit en erreur par l'observation des dépressions formées le long de ces remblais (visibles sur les photographies aériennes), J. Laur suggérait quant à lui d'y voir des douves bordant la deuxième enceinte (LAUR, Jean, *Angkor [...], op. cit.*, p. 282). La comparaison avec les relevés LiDAR pris au-dessus du reste des « temples d'étape » (cf. *infra*, 3.2.1.) pourrait éventuellement suggérer un premier état avec une deuxième enceinte en levée de terre, inachevée et très vite monumentalisée. Les activités culturelles, agricoles et archéologiques qui se sont succédé là depuis le XII^e siècle rendent cette zone du relevé LiDAR quelque peu difficile à lire.

¹³⁵⁰ Il faut y insister, l'espace du temple – y compris à l'intérieur de son enceinte la plus large – constitue un espace sacré et, même si des activités quotidiennes (par ailleurs liées aux rites) s'y déroulent et que certaines populations (dont l'activité procède du domaine religieux) devaient y résider (les stèles de Ta Prohm et Preah Khan indiquent qu'une partie des individus au service de ces temples était logée sur place), il ne saurait s'agir d'un mode d'habiter profane. À l'exception du cas très particulier d'Angkor Thom, l'espace de la cour III ne saurait à nos yeux constituer une « aire résidentielle » au sens (profane) où certains archéologues – tenant à bonne distance le fait religieux – tendent à le suggérer (e.g. : EVANS, Damian *et alii*, « Uncovering archaeological landscapes [...] », art. cit. ; CARTER, Alison *et alii*, « Urbanism and Residential Patterning in Angkor », *Journal of Field Archaeology*, vol. 43, issue 6, 2018 [en ligne : [10.1080/00934690.2018.1503034](https://doi.org/10.1080/00934690.2018.1503034)] ; KLASSEN, Sarah *et alii*, « Diachronic Modeling of the Population within the Medieval Greater Angkor Region Settlement Complex », *Science Advances*, vol. 7, issue 19, 2021 [en ligne : [10.1126/sciadv.abf.8441](https://doi.org/10.1126/sciadv.abf.8441)]).

personnes¹³⁵¹, ou de Preah Khan, où sont mentionnées quelques 97 840 personnes¹³⁵² (toutes attachées au service du dieu et dont certaines résident dans l'espace des temples).

La datation relative que l'on a proposée de la terrasse cruciforme et de la chaussée orientale (dont le tracé se trouve pleinement intégré à la troisième enceinte) nous incite à considérer cette enceinte comme contemporaine de la première séquence stylistique du monument. Le dispositif de clôture du temple par une enceinte quadrangulaire en levée de terre évoque aussi, nous allons y revenir, celui communément adopté dans les « temples d'étape ». En ce sens, plutôt qu'un agrandissement du temple¹³⁵³, les remaniements de Banteay Samrae nous semblent advenus à l'intérieur de la structure existante sans contrevenir à la cohérence globale du monument, dont la hiérarchie des espaces n'a pas été modifiée.

Sur un plan technique, l'emploi du grès est, on l'a dit, dominant pour les édifices de la cour I (dont la berme), c'est-à-dire réservé au plus près du dieu principal (qu'un nombre vraisemblablement restreint d'officiants pouvaient approcher). À mesure que l'on s'éloigne du cœur du dispositif et de son axe, nous observons que cet éloignement va de pair avec un usage plus marqué de la latérite : ainsi pour la galerie de première enceinte et les édifices de deuxième enceinte. L'usage du grès pour la chaussée orientale et la terrasse cruciforme nous semble à cet égard souligner l'accès au monument qui se trouve dans l'axe de la tour. Dans l'espace du temple qualifié de « résidentiel », on observe l'abandon de l'usage de la pierre au profit de matériaux périssables et de terre : ainsi de la troisième enceinte et des structures qui devaient mailler cet espace. L'aménagement de la cour III apparaît structuré, à l'est et à l'ouest, par l'implantation des chaussées¹³⁵⁴ dont l'identification d'une troisième enceinte nous permet de renouveler la compréhension.

¹³⁵¹ K. 273, face B, st. LXIII-LXVII ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., pp. 44-86.

¹³⁵² K. 908, face C, st. LXXIV-LXXVII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÆDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

¹³⁵³ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1940 ; *Id.*, *RCA* 1942 (rapport annuel) ; BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan* [...], *op. cit.*, p. 33.

¹³⁵⁴ Le monument ne semble pas avoir compté de chaussée au sud, ni au nord. L'actuelle voie d'accès au temple par sa face nord résulte des travaux d'aménagement du site entrepris par J. Lagisquet (cf. *supra*, Chapitre IV, 1.2.1.).

1.2.1. Une compréhension renouvelée des chaussées

La chaussée orientale

La chaussée orientale, tout entière incluse à l'intérieur du quadrilatère défini par la troisième enceinte s'interrompt à quelques mètres du tracé de cette dernière ; son tracé polarise l'espace oriental de la cour III. Rythmée par quatre tronçons de longueur égale (d'une cinquantaine de mètres chacun) et ponctuée par trois escaliers d'accès, la chaussée est jouxtée par deux bassins – nécessaires à l'activité rituelle –, quadrangulaires et symétriques l'un à l'autre par rapport à l'axe du monument dont la chaussée matérialise le prolongement (**Annexes, VI.23-24**). À l'extrémité ouest de cette chaussée, l'on rencontre le double système de terrasses mis au jour par J. Lagisquet et qui précède l'accès à la deuxième enceinte.

La terrasse cruciforme (ou terrasse II : **Annexes, VI.24-25**) est maçonnée en latérite, parementée en grès et bordée de balustrades à *nāga*. Sa plateforme centrale, également cruciforme, est légèrement surélevée ; les bas-côtés, qui supportent la balustrade, reposent sur des colonnes. Des escaliers permettent d'accéder à cette terrasse sur ses faces est, sud et nord. Précisons que les terrasses cruciformes à double niveau, du type de cette terrasse II, apparaissent d'usage courant au XII^e siècle. Elles sont en général qualifiées de « terrasses royales »¹³⁵⁵ et constituent une sorte de parvis du temple qui, dans les monuments du style du Bayon, se trouve directement accolé au *gopura* oriental¹³⁵⁶. À Banteay Samrae, la terrasse ne communique pas avec le *gopura* mais avec une seconde terrasse, la terrasse I (**Annexes VI.26**).

La terrasse I se présente comme une plateforme quadrangulaire coffrée en latérite. La partie occidentale de cette structure semble avoir été laissée inachevée puis remblayée : son profil demeure sur cette face assez peu lisible. La mise au jour de la face orientale, parementée en grès, donne quant à elle à voir, de façon bien plus nette, un

¹³⁵⁵ MECQUENEM, Jean (de), « Les terrasses cruciales au Cambodge », *Gazette des Beaux-arts*, t. 15, 1936, pp. 257-274 ; MARCHAL, Henri, « Notes sur les Terrasses [...] », art. cit., p. 350.

¹³⁵⁶ CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, pp. 52-53.

dispositif à trois passages (**Annexes, VI.26-27**) : au centre, un dallage de grès met cette plateforme en relation avec la terrasse cruciforme tandis que des escaliers ont été aménagés dans la maçonnerie sur les ailes latérales, au nord et au sud. Nous observons que la hauteur de la plateforme est moindre au niveau des escaliers qu'à l'aplomb de la partie centrale. La découverte d'une grande quantité de tuiles à la jonction de cette structure et de la terrasse cruciforme¹³⁵⁷, conjuguée à l'absence de blocs de maçonnerie alentour, suggère que la terrasse I a pu être recouverte d'un auvent, au moins dans sa partie centrale (la plus haute). Quelle était la fonction de cette structure ? Si Banteay Samrae comptait une stèle de fondation, une hypothèse à nos yeux envisageable serait que celle-ci ait été installée à cet endroit de la terrasse I¹³⁵⁸.

La chaussée occidentale

Les travaux d'anastylose l'ont établi : la chaussée occidentale de Banteay Samrae se compose de deux tronçons. En effet, un dallage de latérite, encore partiellement visible, pave cette chaussée depuis la digue orientale du *baray* sur une longueur d'environ 200 m et s'interrompt à environ 180 m à l'ouest du *gopura* II Ouest¹³⁵⁹ : seule cette partie dallée de la chaussée est joutée de bornes. À environ 200 m à l'ouest du *gopura* II Ouest, soit à quelques mètres de l'interruption du dallage, M. Glaize rapporte que des débris de tuiles ont été mis au jour, leur présence laissant supposer qu'un bâtiment édifié en matériaux légers avait pu s'élever à ce niveau de la chaussée¹³⁶⁰.

Si ces observations n'ont alors guère suscité plus de questionnements, l'analyse des images aériennes démontre que la partie de la chaussée dallée et flanquée de bornes se trouve en fait à l'extérieur de l'enceinte en levée en terre (**Annexes, VI.23**) : la zone autour de laquelle des débris de tuiles ont été mis au jour recoupe le tracé de cette

¹³⁵⁷ LAGISQUET, Jacques, *JFCA* n° 13, p. 24.

¹³⁵⁸ Les inscriptions des temples angkoriens se trouvent en effet toujours au seuil des temples, dans les embrasures des portes ou, pour les stèles, à proximité immédiate des pavillons d'entrée (v. BOURDONNEAU, Éric, « Les curieuses inscriptions du Cambodge anciens », [in] KOUAMÉ, Nathalie *et alii*, *Encyclopédies des historiographies : Afriques, Amériques, Asies*, vol. 1, Paris, Presses de l'Inalco, 2020 [en ligne : [10.4000/books.pressesinalco.23542](https://doi.org/10.4000/books.pressesinalco.23542)]).

¹³⁵⁹ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin-juil. 1946. Cf. *supra*, Chapitre IV, 1.2.2.

¹³⁶⁰ GLAIZE, Maurice, *ibid.*

enceinte. Nous supposons alors que ces tuiles ont pu former la couverture d'un *gopura* III Ouest. L'existence de la troisième enceinte et celle, supposée, de ce *gopura* livrent à nos yeux une explication vraisemblable à la division en deux tronçons de la chaussée. À l'ouest du monument, le tronçon externe de la chaussée occidentale met en lien de façon directe et monumentale le temple de Banteay Samrae et le Yaśodharataṭāka (et constitue alors la chaussée proprement dite) ; entre le supposé *gopura* III Ouest et le *gopura* II Ouest, le remblai (ou tronçon de chaussée dépourvu de bornes), qui affecte une surélévation par rapport au niveau du sol de la cour III, offre un passage entre les deux édifices. Le tronçon extérieur à l'enceinte III participe à la focalisation occidentale du monument aussi induite par l'amenuisement du *gopura*/porte II Est.

Si l'existence d'un *gopura* III Ouest nous semble constituer une hypothèse vraisemblable, la question se pose de savoir s'il existait un *gopura* III Est. Les prises de vue aériennes et LiDAR sont, à cet endroit, d'interprétation plus difficile. Aucun vestige d'édifice ne se fait jour à ce niveau de l'enceinte. Mais, compte tenu de l'orientation de la tour et du tracé de la chaussée orientale, l'on peut supposer qu'une ouverture était prévue sur la face orientale de l'enceinte III, d'autant plus que Banteay Samrae était doté d'un *baray* à l'est (cf. *infra*). En comparaison, la petite taille du *gopura*/porte II Est – dont M. Glaize s'étonnait qu'il eût pu constituer l'entrée d'un monument tel que Banteay Samrae – doit être interrogée en regard des ouvertures du temple au niveau de la troisième enceinte.

1.2.2. D'un baray à l'autre

Eu égard à cette compréhension renouvelée du domaine du temple, il apparaît donc que Banteay Samrae est enchâssé dans trois enceintes concentriques. L'intérieur de la troisième enceinte couvre une superficie de 27 ha. Le tronçon bordé de bornes de la chaussée ouest est, en regard, extérieur à l'enceinte III (**Figure 9**).

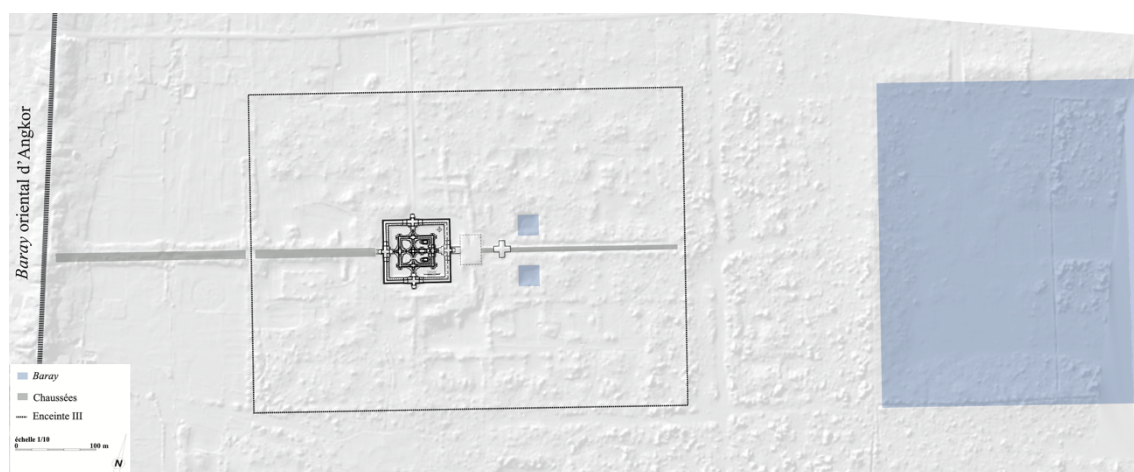


Figure 9 — Le domaine de Banteay Samrae (d’après le relevé LiDAR ©KALC/2012 et le plan des enceintes I et II ©EFEO/Phnom Penh)

Toutefois, si cette enceinte III enclot l’espace sacré et délimite ainsi, au plus strict, le domaine du temple, ce dernier « déborde » aussi hors de son enceinte la plus large. Il est en effet un espace du temple hors-les-murs – c’est-à-dire hors du champ sacrificiel délimité par l’enceinte extérieure –, nécessaire à l’activité rituelle, et « le temple n’est pas un espace clos sur lui-même »¹³⁶¹. Hors-les-murs de Banteay Samrae, on rencontre, d’abord, deux *baray*.

Le premier se trouve à l’est du monument et appartient en plein au dispositif mis en œuvre à Banteay Samrae. Creusé suivant la même orientation est-nord-est que le temple, sa largeur égale celle de la troisième enceinte à laquelle il nous semble donc lié (Annexes, VI.23 et Figure 9). Si ce *baray* est aujourd’hui complètement asséché (Annexes, VI.28), nous observons qu’il était alimenté, au niveau de son angle nord-ouest, par les eaux provenant du Phnom Bok et du canal déversoir oriental du Yaśodharataṭāka, soit le second *baray* auquel Banteay Samrae se trouve associé.

Depuis le (supposé) *gopura* III Ouest jusqu’à la digue du Yaśodharataṭāka, la chaussée mesure 204 m et occupe une largeur hors-œuvre de 7,79 m¹³⁶². À mi-parcours,

¹³⁶¹ REINICHE, Marie-Louise, « Le temple dans la localité [...] », art. cit., p. 80. V. aussi DAGENS, Bruno, *Le temple [...]*, op. cit., pp. 132-139 sqq.

¹³⁶² Ces mesures sont données par GLAIZE, Maurice, *RCA* février & juin 1946.

son tracé entrecoupe le cours actuel du *sdiñ* o’Tor dont les eaux ont fait s’écrouler en partie la structure qui supporte la chaussée (**Annexes, VI.29**). Les deux dernières bornes, à l’ouest, s’élèvent au pied de la pente orientale de la digue du *baray* oriental d’Angkor ; elles sont à l’heure actuelle à demi enterrées par les sédiments (**Annexes, VI.30**). Les réaménagements urbains de la digue, sur laquelle passe aujourd’hui une piste carrossable, et les effets de la sédimentation ne nous permettent pas de vérifier les observations de M. Glaize qui indiquait que la mouluration du dallage en latérite de la chaussée s’arrête net à son extrémité, en équerre, comme en butée à quelque chose, sans qu’aucun élément d’escalier ou d’embarcadère construit en matériaux pérennes n’ait toutefois été retrouvé¹³⁶³. Mais, quelques blocs de latérite épars demeurent visibles sous la végétation couvrant l’accotement oriental de la piste sommitale de la digue, dans l’axe de la chaussée. Ces quelques blocs sont-ils les maigres vestiges d’une structure implantée sur la digue, dans l’axe du temple et la continuité de la chaussée ? Nous faisons en tout cas l’hypothèse qu’il devait à tout le moins se trouver quelque aménagement en cet endroit de la digue, qui permette d’accéder à la chaussée depuis la rive du Yaśodharataṭāka, et inversement.

En reliant l’enceinte III à la digue du Yaśodharataṭāka, cette chaussée double l’orientation du temple et le met en relation directe avec le *baray* oriental d’Angkor. Autrement dit, Banteay Samrae est un monument qui « regarde » à la fois vers l’est et vers l’ouest (ou, à en croire la chronologie relative que l’on a proposée, possiblement tour à tour vers l’est puis vers l’ouest). S’il faut encore interroger la fonction d’un tel dispositif, gageons pour l’heure que, si l’on a pour habitude de situer Banteay Samrae comme jouxtant le *baray* oriental d’Angkor, lors de certaines cérémonies c’est le Yaśodharataṭāka qui se trouvait arrimé à Banteay Samrae. Le trait est bien sûr exagéré, mais il nous permet, nous allons le voir, de questionner la fondation de Banteay Samrae en regard du reste des pratiques rituelles qui construisent et animent le territoire angkorien dans la seconde moitié du XII^e siècle.

¹³⁶³ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1946.

2. Caractériser le domaine du dieu

La compréhension renouvelée que nous avons désormais du domaine de Banteay Samrae nous permet d'en donner quelques premiers éléments de caractérisation.

Banteay Samrae n'est pas un temple-montagne et, en ce sens, il ne relève pas d'une manifestation royale au même titre que ces dernières fondations¹³⁶⁴. Dès lors, quel est-il ? Banteay Samrae est un temple de plaine à la superficie importante, circonscrit par trois enceintes, doté d'un *baray* à l'est et dont les développements architecturaux s'organisent en plan selon une double focalisation tout à fait inaccoutumée et qui inclut le Yaśodharataṭāka dans l'espace du temple. Sa taille, le nombre de ses enceintes¹³⁶⁵ et les modifications qui lui ont été apportées – preuves de l'intérêt qu'il suscitait¹³⁶⁶ – le désignent, très prosaïquement, comme une fondation d'envergure. Parmi les traits qui permettent de le caractériser – et sans perdre de vue son obédience bouddhique –, nous proposons d'abord de l'envisager à la fois comme un grand temple (2.1.) et comme un temple « à plat » (2.2.).

2.1. Un grand temple

Banteay Samrae est un grand temple au sens où H. Parmentier et J. Boisselier¹³⁶⁷ décrivent certains monuments dont ils postulent une importance particulière – sans la préciser toutefois –, arguant que l'on y trouve des aménagements spécifiques qui semblent, par leur présence ou par leur taille, refléter l'attention singulière dont ils ont fait l'objet.

¹³⁶⁴ Sur les temples-montagnes, v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 285-301.

¹³⁶⁵ Dans l'opposition qu'il fonde entre fondations « modestes » et « grandes » fondations, J. Boisselier note que « dans les grands ensembles peuvent exister plusieurs enceintes [...] » (BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 52).

¹³⁶⁶ C'est, selon toute vraisemblance, en raison de l'importance et de la renommée de Banteay Samrae qu'on y a engagé des réaménagements (l'acte en soi engendrant l'obtention de mérites).

¹³⁶⁷ PARMENTIER, Henri, *L'art architectural hindou* [...], *op. cit.*, p. 118 ; BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge* [...], *op. cit.*, p. 64.

La galerie voûtée de première enceinte serait notamment (depuis son apparition au XI^e siècle) l'apanage de temples à l'aura toute particulière ; d'autant qu'il semblerait que, dans ces grandes fondations (du moins perçues comme telles par les historiens de l'art), les galeries soient systématiquement ponctuées de pavillons d'angle¹³⁶⁸, ce qui est le cas à Banteay Samrae (cf. *supra*, 1.1.3.). Le remplacement du mur d'enceinte par une galerie voûtée pourrait alors signaler un accroissement de l'importance de la fondation, une évolution de son statut ou de sa fonction (davantage qu'un changement d'obédience). L'ajout contemporain de la berme semble être allé de pair avec la nécessité de créer un espace de déambulation interne : est-ce à dire que ce besoin rituel n'avait pas lieu d'être auparavant ? Ou que l'évolution des pratiques engagées dans le temple rendait sa monumentalisation indispensable ? Disons, à ce stade, que l'interrogation achoppe à bien des égards sur la difficulté plus générale que l'on éprouve pour caractériser les usages des dispositifs monumentaux mis en œuvre dans les temples khmers, dont les descriptions architecturales tiennent souvent à distance les pratiques rituelles.

La troisième enceinte de Banteay Samrae – qui enclot l'espace du temple à l'intérieur d'une aire considérable – constitue-t-elle ce que Ph. Stern et J. Boisselier désignent comme une « enceinte de domaine »¹³⁶⁹ ? Pour les deux historiens de l'art, les très grandes enceintes des monuments de la fin du XII^e siècle, du règne de Jayavarman VII en particulier (J. Boisselier cite notamment le Preah Khan, Ta Prohm et Banteay Kdei), constitueraient « une agglomération urbaine autour du temple »¹³⁷⁰. Si la notion « d'agglomération urbaine » – comme celle, plus récente, d'espace « résidentiel » – nous semble à nuancer, les pratiques de fondation au XII^e siècle engagent assurément un accroissement de la superficie globale des temples et traduisent ainsi une évolution de la perception de l'espace sacré¹³⁷¹. S'agissant des temples « à plat », cette évolution est antérieure aux grandes fondations de Jayavarman VII. La troisième enceinte

¹³⁶⁸ *Ibid.*

¹³⁶⁹ BOISSELIER, Jean, *Le Cambodge [...]*, *op. cit.*, pp. 52, 104 (indiquant que l'expression est celle de Ph. Stern).

¹³⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁷¹ Le trait est particulièrement exacerbé pour les temples-montagne d'Angkor Vat et du Bayon (MEISTER, Michael W., « Mountains and Cities in Cambodia: Temple Architecture and Divine Vision », *International Journal of Hindu Studies*, vol. 4, n° 3, 2000, p. 266 ; BOURDONNEAU, Éric, « Angkor [...] », *art. cit.*, p. 70).

de Banteay Samrae participe en effet d'un schéma de construction commun au groupe désigné des « temples d'étape » (cf. *infra*, 3.2.1.).

2.2. Un temple « à plat »

Les structures qui composent ensemble le domaine du dieu de Banteay Samrae se déploient sur un même plan horizontal : il s'agit donc d'un grand temple « à plat », au sens littéral, autrement dit d'un monument dont les développements axiaux s'étirent en plan. Le caractériser de la sorte revêt bien entendu une certaine banalité, mais l'évidence n'a pas ici la naïveté qu'on pourrait lui prêter tant l'historiographie récente recourt régulièrement à la mention de temple « à plat » pour désigner une variété considérable de monuments aux situations historiques et topographiques bien différentes. Cette désignation nous semble pourtant intéressante pour caractériser Banteay Samrae.

La désignation de temple « à plat » s'oppose, au premier chef, à celle de temple-montagne – la fondation royale par excellence du Cambodge ancien, structurée par son apparence de montagne. Les grandes formules architecturales rencontrées au Cambodge sont en effet précisément définies à travers ce dualisme. Pour Ph. Stern, « tout au moins dans les fondations importantes et royales, *deux types différents de temples khmers* semblent exister [...] : la '*tour-sanctuaire*' (*pràsàt*) d'une part, la '*pyramide à degrés*' du '*temple-montagne*' (symbolisant la montagne divine, centre du monde des dieux) d'autre part »¹³⁷². Pour cet auteur, les tours-sanctuaires (qui sont donc « à plat ») constituent, lorsqu'elles sont des fondations royales (de Preah Ko au Preah Khan [d'Angkor], nous dit-il), des « temples aux ancêtres ». Si Ph. Stern esquisse alors une différence fonctionnelle entre les formes architecturales mobilisées, les essais de typologie des monuments khmers du XII^e siècle se fondent, dans leur très large majorité, sur une analyse des plans qui n'interroge que peu le statut des fondations (leur situation les unes

¹³⁷² STERN, Philippe, « Diversité et rythme [...] », art. cit., p. 650.

par rapport aux autres), ou leurs fonctions respectives, notant tout au plus une différence de « parti »¹³⁷³ ou une plus ou moins grande proximité formelle à un modèle supposé¹³⁷⁴.

En regard, apparaissent aujourd'hui finalement désignés comme temples « à plat » tous les temples qui ne sont pas des temples-montagnes. L'expression se trouve employée dans un sens très général pour désigner des monuments de dates différentes et qui peuvent être à la fois des temples « à plat » de plaine (e.g. Preah Ko, Banteay Srei, le Prasat Khna Sen Keo, Phnom Wan, Phimai, Beng Mealea, le Preah Khan de Kompong Svay, Ta Prohm etc.) et des temples « à plat » de colline, c'est-à-dire des monuments au plan axé s'étirant le long des flancs d'un relief (ainsi de Preah Vihear ou de Phnom Rung par exemple)¹³⁷⁵. Nous observons que l'utilisation de l'expression temple « à plat » comme synonyme de plan axé conduit à l'effacement de l'opposition fonctionnelle esquissée par Ph. Stern en son temps. Le temple-montagne d'Angkor Vat apparaît, par exemple, désigné comme une combinaison du temple-montagne et du temple « à plat »¹³⁷⁶ ou tenu, en regard de son plan, comme modèle de certains temples « à plat »¹³⁷⁷.

Cet effacement catégoriel – qui peut s'avérer intéressant à condition de prêter attention au contexte des multiples bouleversements qui caractérisent le XII^e siècle¹³⁷⁸ – atteint une dimension paroxystique à travers la manière dont on a interprété le renouvellement des formes induit par le développement, dans la seconde moitié du XII^e siècle, des grands temples « à plat » (ceux du règne de Jayavarman VII [e.g. Banteay

¹³⁷³ DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, op. cit., pp. 256-257 (comparant les plans d'Angkor Vat et Beng Mealea pour définir l'un comme le miroir de l'autre).

¹³⁷⁴ DUMARÇAY, Jacques et ROYÈRE, Pascal, *Cambodian Architecture, Eighth to Thirteenth Centuries*, Leyde, Boston, Brill, 2001, p. 24 (comparant notamment les plans de Thommanon, Ta Keo et Banteay Samrae en évaluant leur « conformity with the model » [i.e., selon eux, le sanctuaire central de Vat Phu, précédé d'un *maṇḍapa*]).

¹³⁷⁵ Ainsi d'O. Cunin qui, commentant les dispositifs de *maṇḍapa* devant la tour, cite comme exemples de temples « à plat » tout à la fois Beng Mealea, plusieurs des « temples d'étape » (dont Banteay Samrae), Phimai, Banteay Srei (tous « à plat » en plaine) mais aussi Phnom Rung (au plan axé et établi sur une colline) et le Prasat Thom de Koh Ker, un temple-montagne à la configuration axée bien particulière (CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », op. cit., p. 375), soit des fondations aux statuts pourtant bien différents.

¹³⁷⁶ AUBOYER, Jeanine, « L'art khmer du IX^e au XIII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 14^e année, n° 54, 1971, p. 124.

¹³⁷⁷ DUMARÇAY, Jacques et ROYÈRE, Pascal, *Cambodian Architecture* [...], op. cit., p. 89 (où le Preah Khan de Kompong Svay [à « plat »] est présenté comme une postérité possible d'Angkor Vat [montagne]).

¹³⁷⁸ En particulier le développement du bouddhisme dans les rangs de l'aristocratie royale et la redéfinition du rapport de la royauté (et, avec elle, de la société) au divin.

Kdei, Ta Prohm, Preah Khan, Banteay Chhmar], mais aussi, avant cette date, Beng Mealea ou le Preah Khan de Kompong Svay : c'est-à-dire des temples « à plat » de plaine dotés de ce qui a été défini comme une « enceinte de domaine »). O. Cunin postule ainsi un lien direct entre les templions des pyramides des temples-montagne les plus anciens, les galeries, puis le développement de ces dernières au XII^e siècle, jusqu'à leur mue en système de galeries concentriques « [...] à l'origine d'un nouveau type de complexe religieux durant le XII^e siècle : les temples plats. Ce type de temples reprend le développement des temples montagnes mais déployé horizontalement. Ils sont donc une succession coaxiale de galeries, de pavillons d'axe et d'angle dont l'épicentre n'est autre que le *naos* »¹³⁷⁹. Si le rapprochement comparatif temples-montagne/grands temples « à plat » peut avoir quelque vertu heuristique, en particulier pour discuter des relations que ces fondations (et les dieux qu'elles abritent) entretiennent entre elles et reflètent l'évolution des pratiques sociales, nous observons cependant qu'il a conduit à une certaine négation de leurs spécificités¹³⁸⁰.

Prenant l'expression de temple « à plat » comme en partie synonyme de plan axé, O. Cunin suggère notamment une équivalence à l'identique entre les temples de Phnom Rung et de Phimai, tous deux qualifiés de « grands monuments à plat »¹³⁸¹ au regard de leur plan et dans le cadre d'une comparaison avec le Preah Khan de Kompong Svay et Beng Mealea. Or, si la comparaison entre ces deux monuments s'avère effectivement intéressante à plus d'un titre, l'on ne saurait les comprendre comme des fondations identiques. Il s'agit en effet de tenir compte non seulement de ce qui les rapproche : en

¹³⁷⁹ CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, p. 29 et p. 372 (citant HAWIXBROCK, Christine, « Jayavarman VII [...] », art. cit., p. 79).

¹³⁸⁰ L'on pense en particulier à la comparaison entre Angkor Vat et Beng Mealea. Les deux monuments ont cependant ceci d'antagoniste que l'un est fondamentalement un temple-montagne, l'autre, donc, un temple « à plat » : quoiqu'il existe entre eux certaines ressemblances stylistiques et architecturales (qui permettent assurément leur comparaison sur le plan des chronologies stylistiques relatives), ils ne sauraient répondre du même statut ou endosser la même fonction dans l'organisation rituelle du royaume et l'on ne saurait les résumer comme équivalents. J. Boisselier a d'ailleurs mentionné la différence de parti pris qui a pu commander les deux fondations en soulignant que « [...] si, sensiblement dans le même temps, les architectes ont conçu deux monuments si proches par le plan et si dissemblables par l'élévation, c'est qu'ils pourraient répondre à des programmes différents » (BOISSELIER, Jean, « Bēn Mālā [...] », art. cit., p. 193).

¹³⁸¹ CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...] », *op. cit.*, p. 428.

l'occurrence leur proximité géographique et chronologique¹³⁸² et la ressemblance de leur plan ; mais aussi de ce qui les éloigne, c'est-à-dire, d'abord, leur obédience et leur implantation dans le paysage. Phnom Rung s'élève sur le sommet aplati d'un ancien volcan, à la périphérie (c'est-à-dire en retrait, voire en surplomb) des activités humaines, tandis que Phimai est édifié en plaine, au cœur même de la ville. Le promontoire du Phnom Rung, le Pr̥thuśailesvara des inscriptions, est un lieu saint dédié à Śiva¹³⁸³ ; quand Phimai est un lieu saint bouddhique, dédié au K. J. Vimāya¹³⁸⁴. S'il y a donc une équivalence à penser entre les deux monuments (et, à travers eux, entre le temple « à plat » de colline [*i.e.* axé] et le temple « à plat » de plaine) ce serait plutôt, d'une part, en lien avec le regain d'intérêt que l'on constate à partir de la fin du XI^e siècle pour la vénération des lieux saints du royaume¹³⁸⁵ et, d'autre part, en regard de l'articulation de deux pratiques religieuses, l'une fidèle aux traditions śivaïtes sectaires, l'autre inscrite dans une pratique tantrique du bouddhisme *mahāyāna*, qui, on l'a vu, prend, au XII^e siècle, une dimension royale. Autrement dit, l'analyse doit tenir compte à la fois des ressemblances formelles et de la singularité de chacun des monuments ; elle doit être articulée à l'étude des représentations et des pratiques qui structurent la société. Dans le cas de Phnom Rung et de Phimai, les similitudes que l'on peut dégager de l'observation de l'agencement monumental nous semblent d'abord liées à cette caractéristique commune : ces deux fondations sont, d'abord, des lieux saints qui, en tant que tels, donnent lieu à des pratiques régulières de pèlerinage. La comparaison doit souligner leurs différences, en tout premier lieu leur obédience religieuse – qui paraît en tout état de cause attribuer au śivaïsme et au bouddhisme des domaines géographiques distincts.

Au-delà des considérations formelles, si la désignation de Banteay Samrae comme un grand temple « à plat » peut à nos yeux constituer une première manière de le caractériser c'est surtout en regard de l'évolution globale des représentations – dont

¹³⁸² Phnom Rung et Phimai ont été édifiés à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e siècle, dans la province actuelle de Nakhon Ratchasima, sur des sites chacun occupés de longue date (v. WOODWARD, Hiram W., « Chapter Three: The Cambodian Expansion », [in] *The Art and Architecture* [...], *op. cit.*, pp. 117-165).

¹³⁸³ K. 384 ; XI^e siècle *śaka* ; IC V, pp. 297-305.

¹³⁸⁴ K. 397, l. 2 ; 1034 *śaka* [1112/1113] ; CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XVII. [...] », art. cit., pp. 345-352 (cf. *supra*, Chapitre III, 2.4.1.).

¹³⁸⁵ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.

procède l'évolution des formules architecturales –, qui voit notamment les divinités de lieux saints « descendre » dans la plaine sous l'effet d'une accélération de cet « affermissement de la puissance d'en-bas » que l'on a évoqué précédemment (et dont la diffusion du bouddhisme au sein de la société khmère pourrait avoir été l'un des facteurs). L'analyse doit alors interroger la manière dont le temple s'inscrit dans l'espace vécu, ici-bas.

3. La fondation et son réseau

Banteay Samrae n'est pas, il faut y insister, un dispositif clos sur lui-même. À ce titre, si l'examen du dispositif mis en œuvre *dans* le monument constitue une première étape pour la compréhension de ce qui a commandé sa fondation, il apparaît nécessaire d'y associer une observation de ce qui se trouve *autour* de lui et en *relation* avec lui. Il ne s'agit cependant pas tant de replacer Banteay Samrae sur la carte et de lister les sites avoisinants, que de tenter d'approcher la manière dont Banteay Samrae s'intègre à ce territoire (et « interagit » avec lui). La compréhension renouvelée que nous avons proposée du domaine du temple nous permet en effet d'interroger à nouveaux frais cette intégration. Il s'agit alors d'esquisser un premier examen des rapports que Banteay Samrae peut nouer avec ce qui l'environne et d'envisager l'espace cultuel (ou, plus largement, culturel) auquel il s'intègre et dont il est partie prenante. L'entreprise connaît bien entendu des limites, mais, on l'a vu, nous ne sommes pas totalement démunis pour appréhender le territoire du royaume khmer au XII^e siècle et les dynamiques qui s'y croisent¹³⁸⁶. C'est à l'intersection de ces dynamiques que l'on peut appréhender le statut de Banteay Samrae dans le paysage religieux angkorien.

¹³⁸⁶ Cf. *supra*, Chapitre II.

3.1. Le temple et le territoire : Banteay Samrae dans l'espace vécu

L'intégration du temple au territoire s'avère d'abord perceptible aux environs immédiats du monument à travers l'investissement de cet espace hors-les-murs que l'on évoquait plus haut. Ce hors-les-murs ne connaît toutefois pas de délimitation stricte.

Recourons, à nouveau, aux études indianistes : le dieu dédicataire d'un temple domine un territoire qui lui appartient et qui n'est en réalité pas complètement délimité¹³⁸⁷, ou dont les contours peuvent s'avérer difficiles à tracer. La connexité intérieur/extérieur induite à chaque enceinte, et plus spécifiquement au niveau de la plus extérieure (ici, la troisième), invite à intégrer au domaine du dieu un espace « hors champ » (*i.e.* à l'extérieur du *ksetra* sacrificiel proprement dit). Aux alentours immédiats du monument enclos dans sa troisième enceinte – alentours qui comprennent donc, à Banteay Samrae, la chaussée occidentale et le *baray* à l'est –, il faut aussi très certainement ajouter les terres ou villages donnés au dieu qui habite le temple, et dont l'éloignement géographique à ce dernier peut être important. Le phénomène est abondamment documenté dans l'épigraphie¹³⁸⁸, certes ailleurs qu'à Banteay Samrae où, rappelons-le, aucune inscription n'a été retrouvée, mais le constat demeure à nos yeux opérant. À ce (ou ces) territoire(s), plus ou moins proches, qui appartiennent en propre à la divinité installée en son domaine – c'est-à-dire qui lui sont rituellement offerts en « propriété » et fournissent au temple un certain nombre de biens – il faut ensuite, en deuxième cercle, prendre en considération le territoire sur lequel on peut supposer que le temple exerce une certaine attraction.

Cette attractivité du temple sur le territoire – construite au travers des représentations et des pratiques sociales dans lesquelles il est engagé – tient d'abord au fait que le lieu de culte (ou le lieu du culte) est par essence l'endroit de l'intermédiation entre les hommes et les dieux¹³⁸⁹. Mais, s'en tenir à cela, c'est-à-dire au temple comme

¹³⁸⁷ REINICHE, Marie-Louise, « Le temple dans la localité [...] », art. cit., p. 80.

¹³⁸⁸ V. SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, p. 13.

¹³⁸⁹ La citation de G. Cédès mise en exergue de ce chapitre ne dit pas autre chose et souligne, à juste titre, cette dimension très verticale du temple.

interface entre le territoire des hommes ici-bas et le monde des dieux, revient à l'envisager dans sa seule dimension verticale, en le tenant finalement à l'écart du territoire : il est, dans cette perspective, un « îlot » indépendant des « objets » qui l'entourent. C'est cette dernière vision qui a beaucoup dominé la compréhension des temples khmers dans l'historiographie. Les approches anthropologiques du religieux en Inde y ont pourtant insisté, le temple s'inscrit aussi dans une dimension horizontale en tant qu'il se trouve engagé « [...] dans des réseaux sociaux plus ou moins denses, plus ou moins territorialisés, c'est-à-dire [dans] des organisations sociales [...] permettant de relier des lieux entre eux »¹³⁹⁰. Si la remarque ainsi formulée s'applique dans le contexte de l'Inde contemporaine, et ne saurait donc être transposée à l'identique pour les temps et les lieux qui nous occupent, nous avons vu qu'il était possible d'approcher en partie les réseaux et les pratiques sociales qui construisent et animent le territoire angkorien¹³⁹¹.

À distance de l'Inde et de la période angkorienne, une note de J. Népote parue dans un bulletin de l'AEFEK nous livre une piste pour penser l'espace (au sens d'espace vécu) au sein duquel s'élève le temple, et ainsi tenter d'appréhender sa dimension plus horizontale. L'auteur, évoquant l'organisation spatiale de la société khmère, explique que ce qui intéresse les Cambodgiens est de savoir :

« [...] par rapport à quel 'objet' d'importance se trouvent fleuves, montagnes, capitale provinciale ; et comment l'on y parvient. Conception avant tout anecdotique et linéaire de l'espace, où le site ne trouve pas sa place en soi, à l'intersection de coordonnées géométriques et quantifiables dans l'absolu, mais au terme d'une succession empirique de plans et de points n'acquérant de valeur que par leur situation respective. Peu importe que la ligne ne soit pas intrinsèquement droite ; ce qui compte est son déroulement ; peu importe que l'emplacement ne soit pas exactement reconnu ; ce qui compte est la qualité de la relation avec le point fort de l'ensemble. Bref une saisie essentiellement concrète et existentielle, pragmatique et spécifique. »¹³⁹²

¹³⁹⁰ CLAVEYROLAS, Mathieu et DELAGE, Rémy, « Introduction », [in] *Territoires du religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2016, p. 18.

¹³⁹¹ Cf. *supra*, Chapitre II.

¹³⁹² NÉPOTE, Jacques, « Notes sur la façon dont les Cambodgiens perçoivent l'espace et le temps », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 12, juin 2007 (<https://www.aefek.fr/baefek12.html> ; dernière consultation en date du 31 octobre 2021).

Si le constat ne saurait être transposé à l'identique au XII^e siècle, admettons qu'il offre une heuristique intéressante. Par rapport à quels autres « objets » remarquables implantés sur le territoire, Banteay Samrae est-il situé ou mis en relation ?

Au nord du temple, le canal qui le borde à l'est rejoint l'exutoire du *baray*. Les deux longs murs parallèles de cette structure, distants d'une trentaine de mètres et s'étirant sur une longueur de près de 100 m, appareillés en latérite (et hauts de 3,5 m), correspondent au Kraol Romeas (« l'enclos des rhinocéros ») mentionné par É. Aymonier¹³⁹³. De part et d'autre de cette structure on trouve deux champs de tertres, soit des monticules de terre rigoureusement alignés¹³⁹⁴. Immédiatement au nord de l'angle nord-ouest de ce second champ de tertres se trouve le Prasat Tor, dans lequel a été érigée, sous le règne de Jayavarman VII, la stèle K. 692 (que nous évoquions en première partie de cette thèse). Il apparaît ainsi que la zone qui jouxte la digue orientale du *baray*, du Prasat Tor à Banteay Samrae, se trouve (ré)investie dans la seconde moitié du XII^e siècle¹³⁹⁵.

B. Ph. Groslier supposait pourtant que le Yaśodharataṭāka (creusé sous le règne de Yaśovarman I^{er}, au tournant des IX^e-X^e siècles) se trouvait, à cette date, assez largement envasé¹³⁹⁶ ; à sa suite, J. Dumarçay a suggéré qu'il devait être complètement asséché, et ce depuis le milieu du XI^e siècle¹³⁹⁷. Pourtant, la fondation de Banteay Samrae (et, surtout, le tracé de sa chaussée occidentale, qui le relie à la digue du *baray*) et celle, légèrement plus tardive, du Prasat Tor nous incitent à penser que le Yaśodharataṭāka exerçait toujours une certaine attraction. En outre, la mention, dans la stèle K. 1222, d'une procession

¹³⁹³ Sur cette structure (IK 542), v. AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : III*. [...], *op. cit.*, p. 4 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire* [...], *op. cit.*, p. 227 ; FLETCHER, Roland *et alii*, « The water management network of Angkor, Cambodia », *Antiquity*, vol. 82, 2008, p. 665 et fig. 5b, p. 667. Cette structure a livré une statue masculine acéphale assise – qui relève vraisemblablement du style du Bayon – dont la sculpture du *sampot* semble inachevée (v. Cliché EFEO, Fonds Cambodge, CAM19397). La posture de méditation de la divinité ainsi représentée l'inscrit dans un horizon iconographique bouddhique qui pourrait donner une orientation quant à l'obédience religieuse à laquelle rattacher le Kraol Romeas.

¹³⁹⁴ Sur ces tertres, v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », *art. cit.*, pp. 323-326 et cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹³⁹⁵ On pourrait aussi ajouter que la stèle de Preah Khan signale que Jayavarman VII fait encore ériger « 10 pavillons pour les oblations sur le bord de l'étang de Yaśodhara » (K. 908, st. CXXI ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; trad. CÉDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », *art. cit.*, p. 296). Ce sont donc, globalement, l'ensemble des abords du *baray* oriental qui sont alors réinvestis.

¹³⁹⁶ GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », *art. cit.*, p. 179.

¹³⁹⁷ DUMARÇAY, Jacques, « Notes d'architecture khmère », *BEFEO*, t. 79 (1), 1992, p. 138.

rituelle qui, partie du Phnom Dei/Bei d'Angkor, rejoint cette rive orientale du Yaśodharataṭāka qu'elle semble traverser¹³⁹⁸, nous amène à considérer qu'il y avait non seulement toujours de l'eau dans le *baray*, mais que sa profondeur permettait – dans la quinzaine claire du mois de Phālguna (en février-mars) – la navigation¹³⁹⁹. Le choix du lieu de la fondation de Banteay Samrae nous semble alors pour partie lié aux activités que convoquent le Yaśodharataṭāka, on va y revenir¹⁴⁰⁰.

À partir de là, c'est-à-dire de cette zone à l'est du *baray* qui concentre une part de l'activité rituelle dans la seconde moitié du XII^e siècle, le domaine de Banteay Samrae est intégré au réseau des canaux et chaussées-digues qui maillent le territoire angkorien. Deux d'entre eux jouxtent les abords directs du temple (**Annexes, VI.23**). À l'est de l'enceinte III, un premier canal bordé par une double piste coule sur un axe nord-sud depuis l'exutoire du Yaśodharataṭāka jusqu'à un embranchement. Là, le canal croise une chaussée-digue qui, filant en diagonale¹⁴⁰¹, relie l'angle sud-est de la troisième enceinte de Banteay Samrae à la chaussée-digue qui mène d'Angkor à Chau Srei Vibol¹⁴⁰² (cf. *supra*, **Figure 1**). Ce dernier sanctuaire jouxte la route orientale d'Angkor qui, plus à l'est encore, se poursuit jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay. À l'ouest, le cours actuel du *sdiṅ* o'Tor (perpendiculaire à la chaussée ouest du temple) correspond au tracé d'un second canal, parallèle à la digue orientale du Yaśodharataṭāka et prolongé, à partir de l'angle sud-ouest de Banteay Samrae, par une chaussée-digue qui croise, de nouveau, la route orientale d'Angkor et se poursuit cette fois en droite ligne vers le sud jusqu'à l'angle nord-ouest de l'Indrataṭāka, le *baray* de Lolei, où il rejoint le canal Angkor-Lolei (cf. *supra*, **Figure 1**)¹⁴⁰³. La reconstruction de la tour sommitale de la pyramide de

¹³⁹⁸ K. 1222, face sud, st. XVI-XXVI ; XI^e siècle *śaka* (règne de Tribhuvanādityavarman) ; v. l'édition en cours de cette stèle par D. Goodall.

¹³⁹⁹ Le très faible tirant d'eau des embarcations ne nécessitait par ailleurs pas que la profondeur du *baray* soit très importante (GROSLIER, George, « La batellerie cambodgienne [...] », art. cit., p. 199).

¹⁴⁰⁰ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁴⁰¹ À l'est de cette chaussée-digue, au sud du *baray* de Banteay Samrae, l'on distingue sur le relevé LiDAR (cf. *supra*, **Annexes, VI.23**) la présence d'une structure qui pourrait selon nous faire penser au labyrinthe construit au sud de la douve d'Angkor Vat (sur ce dernier, v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., p. 279) ; cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁴⁰² B. Ph. Groslier a signalé que ce canal Angkor-Chau Srei Vibol devait remonter au XI^e siècle (GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », art. cit., p. 181).

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 174.

Bakong au XII^e siècle (dans le style d'Angkor Vat)¹⁴⁰⁴ et l'installation d'images nouvelles au Prasat Sraṅgae, dont une Sarasvatī du style du Bayon¹⁴⁰⁵, attestent que l'ancienne capitale d'Indravarman, loin d'être abandonnée, connaît à son tour un regain d'attention.

Arrimé au Yaśodharataṭāka par sa chaussée occidentale, Banteay Samrae se trouve, par sa face sud et *via* le maillage des voies de communication, directement mis en relation avec les autres sanctuaires desservis par ces mêmes voies ; il constitue à cet égard l'un des pôles en regard desquels nous pouvons appréhender la manière dont le territoire est construit (par les pratiques rituelles). La mise en relation du temple avec ces différents « objets d'importance » doit nous amener à penser Banteay Samrae à la fois dans son individualité (le monument à l'intérieur de son enceinte la plus large, avec son *baray*) et dans le cadre plus global de cet espace construit à l'est du Yaśodharataṭāka, (ré)investi au XII^e siècle (en particulier dans la seconde moitié du siècle) et relié au reste du territoire par une trame plus ou moins serrée, plus ou moins directe. Or, cet aspect relationnel nous semble constituer un facteur déterminant pour appréhender la fonction de la fondation de Banteay Samrae et son statut dans le royaume en questionnant, notamment, son appartenance au groupe désigné des « temples d'étape ».

3.2. Banteay Samrae, un « temple d'étape »

Banteay Samrae se trouve fréquemment mentionné dans l'historiographie, on l'a dit, parmi ce groupe de sanctuaires connus sous la désignation de « temples d'étape ». Mais, qu'appelle-t-on « temples d'étape » ? L'expression désigne des sanctuaires aux caractéristiques architecturales et stylistiques semblables, rattachés au style d'Angkor Vat et situés à proximité immédiate de la route qui mène de la capitale au Preah Khan de Kompong Svay, majoritairement au sud de celle-ci (sauf Banteay Ampil et Thommanon, au nord). *A minima*, ces temples se composent d'une tour ouvrant à l'est ou au nord-est, dotée de quatre avant-corps (dont trois ouvrent sur des fausses portes) et précédée d'un

¹⁴⁰⁴ V. ALVARES, Sharon, « L'iconographie du temple de Bakong de sa fondation au XIII^e siècle », *Histoire de l'art*, n° 20, 1992, pp. 27-38.

¹⁴⁰⁵ Cf. *supra*, Chapitre V, 3.2.

maṇḍapa. Deux « bibliothèques » (une seule à Thommanon) et une enceinte en latérite – interrompue par des *gopura* à passage réel ou fictif dont le nombre et la forme connaissent une variabilité d'un temple à l'autre – complètent le dispositif. Toutefois, la liste des monuments qui répondent de ce schéma de construction n'est pas fixe. Dans son acception historiographique la plus large, elle comprend dix temples qui sont, d'est en ouest : le Prasat (Trapeang) Chambok, le Prasat Supheap Tbong, le Prasat Pram, le Prasat Toap Chei II, le Prasat Chrei, Banteay Ampil, parfois Chau Srei Vibol, Banteay Samrae, Chau Say Tevoda et Thommanon (**Annexes, VI.31**). Aucun de ces monuments – dont près de la moitié est aujourd'hui assez ruinée et envahie par la végétation – n'a livré d'inscription.

3.2.1. L'identification d'un groupe

Dès les années 1930, G. Trouvé et H. Marchal signalaient l'existence de temples faisant montre d'un dispositif architectural similaire et jalonnant, selon un intervalle régulier, l'accotement méridional de la route orientale d'Angkor. G. Trouvé s'attardait sur la similitude formelle du Prasat Chrei avec le Prasat Pram et le Prasat Supheap Tbong¹⁴⁰⁶. H. Marchal notait la ressemblance stylistique de ces temples avec Banteay Samrae et, pour le Prasat Pram, avec Chau Say Tevoda¹⁴⁰⁷. Il faisait l'hypothèse d'un lien entre certaines de ces structures, au sud de la route, et les « *dharmaśālā* » (c'est-à-dire les « maisons du Feu ») sises au nord du même axe (mais seulement sur le tronçon oriental) et étudiées par L. Finot¹⁴⁰⁸. Une décennie plus tard, H. Parmentier postulait la

¹⁴⁰⁶ TROUVÉ, Georges Alexandre, *JFCA* 1932 (s. n.), pp. 4-11.

¹⁴⁰⁷ MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 8, p. 294 ; *JFCA* n° 9, p. 100 ; *RCA* 1932. Peu après c'est au tour du temple de Banteay Ampil d'être mentionné par H. Marchal au titre de sa ressemblance avec Banteay Samrae (*JFCA* n° 12, p. 217 ; *JFCA* n° 14, p. 172 ; *RCA* mai 1938).

¹⁴⁰⁸ FINOT, Louis, « Dharmāçâlās [...] », art. cit., pp. 417-422 ; ANONYME, « Chronique de l'année 1932 », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 524-525. L'existence de ces structures a d'abord été mentionnée par É. Lunet de Lajonquière, qui proposait d'identifier ces sites comme des « gîtes d'étape », au sens de lieux de halte pour les pèlerins, répondant au type architectural de Toap Chei I (LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire [...]*, op. cit., pp. XXVIII-XXX). Ces édifices sont nommés *vahni-grha* (litt. « maisons du Feu »), on l'a évoqué, dans la stèle de Preah Khan (K. 908, st. XXV), qui en attribue la construction à Jayavarman VII (CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXV. [...] », art. cit., pp. 347-349).

contemporanéité du Prasat Chrei et des temples de Thommanon, de Banteay Samrae, de Banteay Ampil, du Prasat Pram et du Prasat Supheap Tbong. Il rapprochait ces monuments du style d'Angkor Vat, tout en supposant que leur construction ait pu être postérieure à celle du temple-montagne éponyme¹⁴⁰⁹.

À la suite de ces premières intuitions, B. Ph. Groslier propose en 1968 une terminologie pour ces temples, et les réunit en un corpus donné : celui des désignés « temples d'étape ». Il énonce à son tour l'hypothèse d'un double système architectural déployé de part et d'autre du tronçon oriental de la route (entre Beng Mealea et le Preah Khan de Kompong Svay) : au nord, des « maisons du Feu » dont la facture les rapproche du style du Bayon et, au sud, un ensemble de temples antérieurs à ces dernières¹⁴¹⁰. Il note que le parti architectural de ces temples est identique et qu'ils relèvent d'un style homogène ; il propose, à l'instar de H. Parmentier, de les rattacher au style d'Angkor Vat et au règne de Sūryavarman II¹⁴¹¹. B. Ph. Groslier estime que Chau Say Tevoda constitue le premier édifice de la série à avoir été construit et que « [...] les *dharmasālā* de Jayavarman VII [ne] furent qu'une imitation et une transposition bouddhique » de ces monuments qu'il suppose avoir été, d'abord, hindous¹⁴¹². Dans « La cité hydraulique [...] », il isole deux tronçons de la route qu'il pense chronologiquement distincts : la

¹⁴⁰⁹ PARMENTIER, Henri, *L'art architectural hindou* [...], *op. cit.*, p. 113. L'appartenance du Prasat Toap Chei II au style d'Angkor Vat avait déjà été pressentie en 1924 (ANONYME, « Chronique », *BEFEO*, t. 24, 1924, p. 318).

¹⁴¹⁰ GROSLIER, Bernard Philippe, *RCA* 1968. Le terme « temples d'étape » est alors inventé en référence aux « gîtes d'étape » d'É. Lunet de Lajonquière (c'est-à-dire les temples appelés « *dharmasālā* » par L. Finot, *i.e.* les « maisons du Feu » [sk. *vahni-grha*]). V. aussi GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, pp. 118, 148.

¹⁴¹¹ Il écrit : « En reconnaissant les petits monuments échelonnés tout du long [de la route] et qui n'étaient d'ailleurs que plus ou moins vaguement signalés, j'ai réalisé qu'il existait deux systèmes. Au nord de la route une suite de dharmasala de l'art de Jayavarman VII. Au sud de la chaussée antique, une série de petits temples, identiques de parti, homogènes de style, et remontant à l'art de Suryavarman II, qui correspondent à une première série de 'temples d'étape' s'échelonnant d'Angkor avec Chau Say Tevoda au grand Preah Khan avec le Prasat Chambok. C'est une découverte essentielle car elle confirme pleinement les relations du Preah Khan 173 avec Angkor Vat, d'une part, et remet les dharmasala dans une perspective plus large d'autre part » (GROSLIER, Bernard Philippe, *RCA* 1968 ; v. aussi *RCA* 1970).

¹⁴¹² GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 118. Il postule une « réappropriation de ces édifices, de leur reconsécration au bouddhisme [par Jayavarman VII] » (*ibid.*, p. 120) et fait alors l'hypothèse qu'une image de Lokeśvara a pu se trouver dans chacun des « temples d'étape » (*ibid.*, p. 258 et cf. *supra*, Chapitre V, 3.1.). *Contra* B. Dagens qui voit dans les « temples d'étape » des fondations bouddhiques de Dharaṇīndravarman II : évoquant tout à la fois le Preah Khan de Kompong Svay, Beng Mealea et les « temples d'étape », il signale que « tous ces monuments sont incontestablement bouddhiques, mais ont ceci de particulier que le bouddhisme y est discret » (DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 178).

première division, reliant Angkor à Chau Srei Vibol aurait été selon lui amorcée au XI^e siècle, tandis que la seconde, de Banteay Samrae au Preah Khan de Kompong Svay, appartiendrait pleinement au XII^e siècle¹⁴¹³. Depuis récemment, ces temples – dans leur acception la plus large – sont évoqués à l’aune des études consacrées au réseau routier angkorien (dont la fonction religieuse se trouve alors, on l’a dit, largement minimisée)¹⁴¹⁴.

Quoique le terme « temples d’étape » réponde d’un usage historiographique communément adopté depuis les travaux de B. Ph. Groslier, ces temples – dont certains demeurent encore difficiles d’accès¹⁴¹⁵ – pâtissent d’un manque d’études spécifiques et demeurent un groupe mal connu¹⁴¹⁶. De leurs premières évocations à leur intégration à un modèle économique plus englobant, centré sur l’axe routier et les matières premières qui pouvaient y circuler, ils n’ont laissé d’être mentionnés, tout en restant à la marge des recherches. Bien que les travaux consacrés aux routes angkoriennes contribuent à leur donner une visibilité nouvelle, ces monuments constituent un corpus mal documenté et dont les contours sont variables.

Premier exemple de cette variabilité, le temple de Chau Srei Vibol apparaît tantôt pleinement intégré au groupe des « temples d’étape », au motif de sa proximité avec la route orientale¹⁴¹⁷, tantôt considéré comme le premier du genre en raison de son plan

¹⁴¹³ GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », art. cit., pp. 181-184.

¹⁴¹⁴ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.2.

¹⁴¹⁵ Dans le cadre des missions que nous avons effectuées sur le terrain, nous nous sommes rendue dans la plupart de ces sites à l’hiver 2018 (tronçon occidental) et l’hiver 2019 (tronçon oriental). Jusqu’au Prasat Chrei inclus, les monuments sont plutôt faciles d’accès et dégagés (à l’exception des espaces internes du Prasat Chrei). Après le Prasat Chrei et jusqu’au Preah Khan de Kompong Svay, prudence est de mise car la région n’est apparemment pas complètement déminée (comm. pers. Ch. Pottier). Les Prasat Toap Chei II et Prasat Pram (auxquels nous avons pu accéder avec A. Tauch et grâce à l’intermédiaire des villageois riverains), sont très ruinés et envahis de végétation. La présence supposée de mines nous a toutefois retenus d’engager une véritable prospection autour des structures. Le mauvais état de la piste après le bourg de Khvav en direction de l’est (où nous nous sommes embourbés avant de rebrousser chemin) et, dans le sens inverse, à l’ouest du Preah Khan de Kompong Svay, ne nous a pas permis de visiter les Prasat Supheap Tbong et Prasat (Trapeang) Chambok, pour lesquels nous travaillons à partir de la (maigre) documentation existante.

¹⁴¹⁶ BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker [...]*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴¹⁷ Une datation basse de Chau Srei Vibol (après Beng Mealea) a été proposée par PARMENTIER, Henri, « La construction dans l’architecture khmère classique », *BEFEO*, t. 35, 1935, p. 273 et *Id.*, *L’art khmer classique [...]*, *op. cit.*, p. 338. Tout en admettant au contraire une datation haute pour ce site, B. Ph. Groslier ne l’écarte pas complètement du groupe et en déduit que la construction des « temples d’étape » a débuté au XI^e siècle (GROSLIER, Bernard Philippe, « La cité hydraulique [...] », art. cit., pp. 181-184) ; son argument est repris par la suite (*e.g.* JACQUES, Claude et LAFOND, Philippe, *L’Empire khmer [...]*, *op. cit.*, p. 286). E. Uchida ne discute pas la datation de Chau Srei Vibol mais, sans l’écarter complètement du

différent et de son style plus ancien¹⁴¹⁸, voire comme un monument à écarter du groupe¹⁴¹⁹. Construit sur le sommet d'une colline naturelle, dépourvu de *maṇḍapa* et entouré de larges douves, Chau Srei Vibol témoigne en effet d'un parti architectural assez différent des autres « temples d'étape ». En outre, le style du décor (qu'il s'agisse des colonnettes, des bandes pilastre, des frontons, ou même du traitement des *sampot* des quelques figures sculptées encore visibles sur les images narratives des frontons et des linteaux) et celui de la galerie tendent à rattacher ce monument au XI^e siècle et au style du Baphuon (**Annexes, VI.32a-b**), alors que le reste des « temples d'étape » s'inscrit dans la chronologie relative des monuments du style d'Angkor Vat.

Parmi les neuf autres « temples d'étape » considérés par l'historiographie, le Prasat (Trapeang) Chambok, le Prasat Supheap Tbong, le Prasat Pram, le Prasat Toap Chei II, le Prasat Chrei et Banteay Ampil affichent, pour B. Bruguier et E. Uchida comparant les plans de ces temples, de telles ressemblances formelles qu'ils seraient finalement à eux seuls le groupe des « temples d'étape » ou, à tout le moins, le « cœur » de ce groupe (**Annexes, VI.33**)¹⁴²⁰. Pour B. Bruguier, si certains rapprochements stylistiques et iconographiques peuvent être établis entre ces six temples d'une part et, d'autre part, les sanctuaires de Thommanon et Chau Say Tevoda ainsi qu'avec Banteay Samrae, il souligne néanmoins que « plusieurs points rendent l'assimilation de ces édifices à la typologie des temples d'étape hasardeuse : le décor en tapisserie à Chau Say Tevoda, l'absence d'une deuxième bibliothèque et de pavillons d'entrée latéraux à Thommanon ou leur traitement à la manière de passage (Chau Say Tevoda, Banteay Samrae),

groupe des « temples d'étape », signale plusieurs des particularités architecturales qui l'en distinguent (UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...] », art. cit., pp. 38-41).

¹⁴¹⁸ HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, p. 142 ; BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker* [...], *op. cit.*, p. 33. Ces auteurs considèrent que Chau Srei Vibol a été édifié sous le règne de Sūryavarman I^{er} et avancent, suivant en cela l'hypothèse de B. Ph. Groslier, que les aménagements de la route orientale débutèrent au XI^e siècle. Tout en l'écartant du reste des monuments du groupe, ils considèrent alors Chau Srei Vibol comme une fondation prototypique de ces aménagements. Pour S. Chea, Chau Srei Vibol pourrait même, dans un premier état, avoir été fondé dès la fin du IX^e siècle, sous le règne de Yaśovarman (CHEA Socheat, « 'Saugatāsrama' [...] », *op. cit.*, p. 37, 74).

¹⁴¹⁹ VINCENT, Brice, « *Samrit* [...] », *op. cit.*, p. 61.

¹⁴²⁰ BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker* [...], *op. cit.*, pp. 30-33 ; UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...] », art. cit., pp. 38-39.

l'inachèvement des enceintes (Chau Say Tevoda, Thommanon) ou leur transformation lors d'un agrandissement (Banteay Samrae) »¹⁴²¹ (**Annexes, VI.34-35**). Les hésitations exprimées par B. Bruguier apparaissent assez largement partagées. Si la ressemblance des six temples orientaux a été souvent soulignée, les différences relevées avec Banteay Samrae, Chau Say Tevoda et Thommanon¹⁴²² ont en particulier conduit à supposer que ces deux derniers monuments auraient été les « prototypes » des autres « temples d'étape ». Ils constitueraient ainsi les « modèles » à partir desquels ont été édifiés les temples du tronçon oriental¹⁴²³. Mais, là encore, il n'existe pas de consensus. Pour certains auteurs, c'est Thommanon qui constitue le premier monument du genre quand, pour d'autres, ce serait plutôt Chau Say Tevoda¹⁴²⁴. Banteay Samrae est en général mentionné au sein du groupe avec la mention d'un « *distinguo* » (essentiellement sa plus grande superficie et sa deuxième enceinte architecturée).

Bien que le mauvais état de conservation des sanctuaires du tronçon oriental de la route en complique l'analyse, plusieurs éléments permettent pourtant d'admettre que l'ensemble de ces monuments participe d'un même horizon chronologique global et d'un

¹⁴²¹ BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker [...]*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴²² Parmi ces différences, sont en particulier relevés un intervalle kilométrique moins régulier (12-15 km entre les cinq temples du tronçon oriental ; 20 km entre le Prasat Chrei et Banteay Ampil ; 26 km entre Banteay Ampil et Banteay Samrae ; 9 km entre Banteay Samrae et Chau Say Tevoda, d'après les distances données par BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker [...]*, *op. cit.*, p. 29) et une différence d'échelle de la première enceinte (32 × 37 m pour le « groupe des six » contre 30 × 32 m pour Chau Srei Vibol ; 35 × 40 m pour Banteay Samrae [M. Glaize donne 44 × 38 m, cf. *supra*, 1.1.] ; 40 × 44 m pour Chau Say Tevoda ; 38 × 44 m pour Thommanon, d'après les mesures données par UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...], art. cit., p. 39, Table 1).

¹⁴²³ BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker [...]*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴²⁴ DUMARÇAY, Jacques et ROYÈRE, Pascal, *Cambodian architecture [...]*, *op. cit.*, p. 82 donnent Thommanon comme « prototype » ; en revanche pour GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...], *op. cit.*, p. 118 et pp. 159, 256, 259, comme pour CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon [...], *op. cit.*, pp. 180, 444 et DAGENS, Bruno, *Les Khmers*, *op. cit.*, p. 54, il s'agirait plutôt de Chau Say Tevoda. Rappelons aussi que J. Boisselier – qui écrit avant que B. Ph. Groslier ne désigne les « temples d'étape » en ces termes – postule une très légère antériorité de Thommanon sur Chau Say Tevoda (BOISSELIER, Jean, « Bēn Mālā [...], art. cit., p. 222). On a déjà évoqué plus haut les réserves que nous avons quant aux interprétations des mesures de susceptibilité magnétique relevées sur les monuments angkoriens, aussi nous ne nous y attarderons pas à nouveau. Relevons simplement que les travaux archéométriques conduits dans ce cadre sur les « temples d'étape » ont abouti aux mêmes conclusions que les auteurs précédents : Thommanon et Chau Say Tevoda seraient légèrement antérieurs, le premier étant lui-même possiblement antérieur au second (UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period [...], art. cit., pp. 43-46). Les différences stylistiques relevées pourraient aussi toutefois être fonction du travail d'ateliers différents (cf. *supra*, Chapitre IV, 4.2.).

même parti architectural. Les analogies formelles entre Banteay Samrae et Banteay Ampil ont été, d’abord, abondamment relevées dans les publications anciennes et la documentation d’archives de la Conservation d’Angkor¹⁴²⁵. Les colonnettes, les pilastres ou les vestiges de bornes retrouvés dans les « temples d’étape » participent du style de Beng Mealea (**Annexes, VI.36a-f**) et apparaissent, en ce sens, contemporains de leurs homologues étudiés à Banteay Samrae¹⁴²⁶. Si Thommanon et Chau Say Tevoda sont généralement considérés comme stylistiquement plus proches d’Angkor Vat que de Beng Mealea et tenus pour cette raison comme légèrement antérieurs au reste des « temples d’étape », la différence pourrait aussi – étant donné leur situation géographique, dans la capitale – être fonction de l’activité d’un autre atelier et relever alors moins d’une disparité chronologique que d’une variation régionale¹⁴²⁷.

Un regard sur les récentes images LiDAR donne encore quelques éléments supplémentaires pour appréhender la régularité de l’agencement monumental de ces fondations. En effet, qu’il s’agisse du Prasat (Trapeang) Chambok, du Prasat Supheap Tbong, du Prasat Pram, du Prasat Toap Chei II, du Prasat Chrei ou de Banteay Ampil, tous observent le même agencement de l’espace (**Annexes, VI.37a-f**). Le bâti visible (le sanctuaire central, les « bibliothèques », l’enceinte en latérite) se trouve chaque fois enchâssé dans deux enceintes concentriques en levées de terre dont la plus large inclut la chaussée orientale de chacun des temples. Le dispositif nous semble alors correspondre à celui de la troisième enceinte de Banteay Samrae, qui inclut pareillement la chaussée orientale (**Annexes, VI.23**). Si les remaniements de Banteay Samrae distinguent son aménagement de celui des autres « temples d’étape », le premier état du monument leur est structurellement similaire : un mur d’enceinte I en latérite et une vaste enceinte extérieure en levée de terre intégrant la chaussée orientale. Il est toutefois le seul à être doté d’une deuxième enceinte architecturée, d’une chaussée ouest et d’un *baray*. Compte

¹⁴²⁵ LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire [...], op. cit.*, p. 240. « C’est évidemment le même style et la même époque mais le décor est plus fruste et moins intéressant [à Banteay Ampil], le plan moins important. Je remarque que l’enceinte 1 constituée par un simple mur de latérite montre l’état ancien, tout au moins prévu de Banteay Samrae » (MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 12, p. 217). V. aussi les remarques consignées à ce propos par M. Glaize, qui conduit le débroussaillage de Banteay Ampil au cours de l’année 1938 (*JFCA* n° 14, p. 172 ; *RCA* mai 1938).

¹⁴²⁶ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.2.1.

¹⁴²⁷ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3., *passim* et 4.2.

tenu de la densité d'occupation urbaine aux abords d'Angkor Thom, on ne peut guère fonder les mêmes observations à l'endroit de Thommanon et Chau Say Tevoda (**Annexes, VI.38**). Tout au plus notera-t-on que Thommanon est ceint de douves¹⁴²⁸, ce qui le distingue assurément du reste du groupe.

3.2.2. Des fondations royales ?

L'actualité de la recherche en matière d'épigraphie angkorienne permet de verser encore un élément au dossier des « temples d'étape ». En effet, le texte de la stèle K. 1297 pourrait contenir une allusion à ces monuments et permettrait d'attribuer leur fondation au roi Tribhuvanādityavarman lui-même. Dans le récit des fondations de ce roi que la stèle enregistre, entre la mention d'une donation faite à la tour (centrale ?) du Varṃśārāma/Preah Khan de Kompong Svay (K. 1297, st. XXXI) et l'énonciation d'une série d'autres aménagements qui semblent se rapporter, à nouveau, à ce dernier sanctuaire (K. 1297, st. XXXIII-XL), on lit ceci¹⁴²⁹ :

XXXII. prāsādāṃś cāṣṭa yaḥ kuryā•d adhvan̄y adhvan̄i sanmate •

sarva-(p)r[āsāda](m e)kaikaṃ • (sa)-gehaṃ su-sīlā-mayam

Le terme *adhvan* se rapportant, dans le corpus épigraphique, aux routes du royaume¹⁴³⁰, A. Griffiths propose de traduire la strophe de la manière suivante :

¹⁴²⁸ Désignées par M. Glaize comme un « bassin-fossé » entourant le temple (GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 169).

¹⁴²⁹ V. JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016 et l'édition en cours de la stèle menée par A. Griffiths.

¹⁴³⁰ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.2.2. et les notes inédites d'A. Griffiths sur la traduction de cette strophe.

« Et il fit huit tours sur chaque [étape de la] célèbre route ; chacune des tours, avec sa demeure respective, réalisée en une pierre de qualité. »¹⁴³¹

Si la formule *adhvany adhvani* peut s'entendre sur le plan grammatical soit dans un sens distributif (« sur chacune des routes »), soit dans un sens itératif (« chaque étape de la route »)¹⁴³², la mention de la fondation contemporaine de huit *prāsāt* évoque des monuments formant une série¹⁴³³. Le style des « temples d'étape » s'inscrivant dans la chronologie relative du style d'Angkor Vat et Banteay Samrae étant à nos yeux datable du règne de Tribhuvanādityavarman, le groupe des « temples d'étape » fait assurément un bon candidat aux huit *prāsāt* évoqués dans cette stance¹⁴³⁴. D'autant que, si l'on pense au double système évoqué par H. Marchal et B. Ph. Groslier, la stèle de Preah Khan rapporte que les « maisons du Feu » sont édifiées le long des *adhvan* du royaume (en particulier « de Yaśodharapura à la capitale de Campā », c'est-à-dire sur la route de l'Est)¹⁴³⁵. Le récit porté par la stèle K. 1297 situant la plupart des fondations évoquées au Preah Khan de Kompong Svay, l'*adhvan* le plus évident dans ce contexte semble être la route orientale d'Angkor (et *adhvany adhvani* serait alors à prendre dans un sens itératif).

Tribhuvanādityavarman aurait ainsi engagé la fondation d'un ensemble de temples au long d'un des axes par lesquels la royauté tisse son rapport avec le territoire (et avec

¹⁴³¹ Une deuxième possibilité envisagée (mais qui semble moins probable étant donné les usages du terme *adhvan* dans l'épigraphie angkorienne [cf. *supra*, Chapitre II, 3.2.2.]) serait que *adhvan* se rapporte ici aux chaussées du Preah Khan de Kompong Svay : « Et sur chacune des célèbres chaussées il fit huit tours (secondaires) ; chacune des tours, avec sa demeure respective, réalisée en une pierre de qualité » (A. Griffiths, édition provisoire de K. 1297, inédit).

¹⁴³² Nous reprenons ici les remarques formulées sur cette stance par D. Goodall et A. Griffiths (v. l'édition en cours de la stèle K. 1297).

¹⁴³³ Cf. Jacques faisait alors le premier le rapprochement avec les « temples d'étape » (JACQUES, Claude, « De la fragilité de notre science historique », séminaire EFEO, Paris, Maison de l'Asie, lundi 4 avril 2016).

¹⁴³⁴ Les débats autour de la compréhension de cette stance ont échoué sur la question du nombre. Mais, la stèle enregistre seulement les fondations de Tribhuvanādityavarman (il pourrait donc y avoir eu des fondations antérieures relevant d'une fonction similaire) et, si l'on écarte l'un ou l'autre des monuments dont le bâti les distingue du reste du groupe, la liste peut être réduite à huit (Chau Say Tevoda, Banteay Samrae, Banteay Ampil, Prasat Chrei, Prasat Toap Chei II, Prasat Pram, Prasat Supheap Tbong et Prasat [Trapeang] Chambok). Autrement dit, le nombre ne nous semble pas constituer ici un réel problème : la question est davantage de savoir ce que sont ces temples (ce qu'ils représentent, la fonction qu'ils endossent).

¹⁴³⁵ K. 908, face D, st. CXXII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÉDÈS, George, « La stèle du Prāh Khān [...] », art. cit., pp. 255-302.

le Buddha de l'Est, le K. J. Chpār Ransi). Comme pour les *yaśodharāśrama* qui les précèdent ou les « maisons du Feu » et les hôpitaux après eux, la fondation des « temples d'étape » bénéficie ainsi d'un enregistrement épigraphique et ces monuments apparaissent comme des fondations royales répétitives formant réseau et mettant en relation plusieurs « haut lieux » du territoire, à commencer par la capitale et le Preah Khan de Kompong Svay. À nos yeux, la fonction de ces sanctuaires doit alors être comprise en regard des mouvements dévotionnels qui animent l'axe au long duquel ils sont édifiés¹⁴³⁶.

Toutefois, si le grand temple « à plat » que constitue Banteay Samrae peut être défini à certains égards comme un « temple d'étape », les remaniements dont il a fait l'objet, le *baray* dont il est doté et sa mise en relation directe avec le Yaśodharataṭāka le distinguent du reste du groupe ainsi constitué. Comment dès lors interpréter sa singularité au sein de ce réseau ? Une hypothèse selon nous vraisemblable serait de considérer Banteay Samrae comme un « temple-monastère ».

3.3. Banteay Samrae, un « temple-monastère » ?

Dans la compréhension qu'il proposait des temples « à plat » royaux, Ph. Stern établissait le modèle selon lequel chaque roi khmer se devait d'ériger un temple-montagne et un temple « à plat » aux ancêtres, auxquels s'ajoutaient ce que l'auteur nommait des « travaux d'intérêt public », comme les *baray*, presque toujours suivant le même ordre chronologique¹⁴³⁷. Il déterminait ainsi une série de « couples » statutaires : Bakong-Preah Ko, Pre Rup-Mebon oriental, Bayon-Ta Prohm/Preah Khan. L'avènement, qu'il situait au X^e siècle, d'un nouveau type de fondation (le « temple-mausolée »), vient toutefois compliquer ce modèle, singulièrement à Koh Ker¹⁴³⁸. La césure pressentie par Ph. Stern au X^e siècle dans la pratique d'un culte royal aux ancêtres nous apparaît éclairée par les

¹⁴³⁶ Cf. *supra*, Chapitre II, 3.

¹⁴³⁷ STERN, Philippe, « Diversité et rythme [...] », art. cit, pp. 650-655.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 655.

travaux récents d'É. Bourdonneau sur Koh Ker et le Devarāja¹⁴³⁹. La création de ce culte, à Koh Ker au X^e siècle, s'accompagne en effet de l'apparition d'une nouvelle formule architecturale qui fait se rejoindre, dans le dispositif mis en œuvre au sein même de la capitale, d'une part, les puissances divines associées aux lieux saints de la périphérie du royaume et, d'autre part, celles convoquées dans les « temples aux ancêtres ». On trouve là – après les expérimentations dont Preah Ko serait la première occurrence, et Lolei ou le Mebon (placés au centre d'un *baray*), une première reformulation – une troisième étape de l'évolution de ces temples « à plat » lorsqu'ils sont associés aux ancêtres. Pour la période qui va de la fin du X^e siècle à l'avènement de Jayavarman VII, Ph. Stern affirmait que « tout grand temple construit à plat peut être 'temple royal aux ancêtres' »¹⁴⁴⁰. À la fin du XII^e siècle, l'hommage rendu aux ancêtres du roi prendrait encore une nouvelle forme à travers la dimension doublement monumentale avec les fondations de Ta Prohm et Preah Khan¹⁴⁴¹.

Ces deux dernières fondations – qui sont donc deux grands temples « à plat » bouddhiques – sont dédiées, pour l'une, à Prajñāpāramitā érigée à l'image de la mère du roi et, pour l'autre, à Lokeśvara à l'image de son père. Le nom du sanctuaire de Ta Prohm, Śrī Rājavihāra¹⁴⁴², le désigne comme un monastère (sk. *viḥāra*). La stèle de Preah Khan mentionne des cellules monastiques (sk. *kuṭi*) et stipule que la fondation abrite des professeurs (sk. *adhyāpaka*)¹⁴⁴³. En regard, Ta Prohm et Preah Khan sont alors parfois désignés comme des « temples-monastères »¹⁴⁴⁴. Or, le parti architectural dont relève Banteay Samrae nous semble procéder de la double évolution que l'on a appelée des formules architecturales employées pour les temples « à plat » (aux ancêtres) et pour les

¹⁴³⁹ V. BOURDONNEAU, Éric, « Nouvelles recherches [...] », art. cit., pp. 95-141 ; *id.*, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1343-1382 ; *id.*, « La stèle de Sdok [...] », art. cit., pp. 115-166 ; BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue [...] », art. cit., pp. 81-129.

¹⁴⁴⁰ STERN, Philippe, « Diversité et rythme [...] », art. cit., p. 679.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 682.

¹⁴⁴² K. 273, st. XXXV ; 1108 *śaka* [1186/1187] ; CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », art. cit., p. 74 (qui lisait alors *rājaviḥāra*, une lecture corrigée ensuite par G. Cœdès lui-même (*id.*, « Études cambodgiennes XXXIV. [...] », art. cit., p. 347).

¹⁴⁴³ K. 908, st. CVII-CVIII ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CÆDÈS, George, « La stèle du Práh Khàn [...] », art. cit., pp. 64, 294.

¹⁴⁴⁴ La désignation des grands temples « à plat » bouddhiques du règne de Jayavarman VII comme des « temples-monastères » se trouve chez CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), *L'art khmèr [...]*, *op. cit.*, p. 24. V. aussi BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'État [...] », *op. cit.*, p. 455, n. 126.

temples de lieux saints installés en plaine. Parce qu'il est un grand temple « à plat » bouddhique, sa fondation revêt quelques traits de parenté avec les « temples-monastères » fondés sous le règne de Jayavarman VII.

Il faut alors ajouter que les sanctuaires de Preah Khan et de Ta Prohm ont pour rôle d'encadrer le fonctionnement administratif et rituel des deux séries de fondations répétitives édifiées par Jayavarman VII le long des *adhvan* du royaume : les hôpitaux (administrés depuis Ta Prohm [K. 273, st. CXX ; K. 368, st. XXXVIII]) et les « maisons du Feu » (administrées depuis Preah Khan [K. 908, st. CXXII-CXXVI]). À la fin du siècle, ce double jeu de fondations répétitives, dont l'activité est commandée par la royauté depuis la capitale, structure à bien des égards les rapports centre-périphérie. Il participe, nous l'avons vu au Chapitre III, des dynamiques qui construisent le territoire.

Parce qu'il s'intègre à la série des « temples d'étape » autant qu'il y est singularisé (et ce dès les premières phases de sa construction), nous proposons d'envisager que Banteay Samrae ait endossé, au sein de ce groupe, une fonction semblable à ce qui sera celle de Ta Prohm pour les hôpitaux et de Preah Khan pour les « maisons du Feu ». Depuis sa localisation au seuil de la capitale, à l'est du Yaśodharataṭāka, il serait ainsi – dès sa fondation sous le règne de Tribhuvanādityavarman – un « temple-monastère » qui, depuis les faubourgs de l'est de la capitale, commande au réseau des fondations répétitives, bouddhiques et royales (les « temples d'étape ») qui jalonnent la route orientale jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay, c'est-à-dire jusqu'au grand lieu saint bouddhique dont le dieu – le K. J. Chpār Ransi, un Buddha suprême – est régulièrement amené dans la capitale¹⁴⁴⁵ (**Figure 10**).

¹⁴⁴⁵ Cf. *supra*, Chapitre II, 3. et **Annexes, II.8-9 ; Annexes, VI.31**.

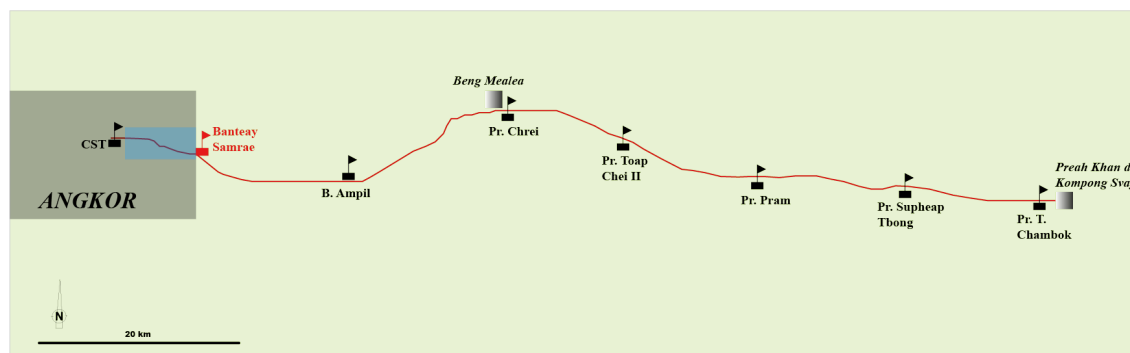


Figure 10 — À l'est d'Angkor : Banteay Samrae et les « temples d'étape » (d'après HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire [...] », *op. cit.*, fig. 8.22b)

Dans cette perspective, les derniers réaménagements du temple – qui s'inscrivent dans le style du Bayon (et peuvent donc être datés du règne de Jayavarman VII)¹⁴⁴⁶ – nous semblent possiblement liés au déploiement, par ce dernier roi, d'un redoublement du réseau des fondations répétitives installées le long de la route orientale d'Angkor (« temples d'étape » puis « maisons du Feu »). Banteay Samrae serait-il alors, à cette date, l'un des « temples-monastères » évoqués dans la grande stèle du Phimeanakas (Nagendratuṅga, Tilakottara et Narendrāsrama ; K. 485, face D, st. XCVIII-XCIX) et dans lesquels la reine Indradevī elle-même exerce comme *adhyāpaka*¹⁴⁴⁷ ?

Conclusion

Jalonné de ces grandes fondations qui font du royaume une représentation intégrée de l'univers, accordée aux harmonies cosmiques, le territoire est structuré par le calendrier social des rites qui reconstruit, de façon cyclique, cette harmonie et, ainsi, la garantit : « si le temple est une image du monde, il reste une image à construire qui ne s'anime qu'à l'occasion des cultes ou à la faveur des croyances »¹⁴⁴⁸. Les choix opérés

¹⁴⁴⁶ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.3. et Chapitre V, 3.2.

¹⁴⁴⁷ Cf. *supra*, Chapitre II, 1.2.

¹⁴⁴⁸ GALEY, Jean-Claude, « Introduction », art. cit., p. 17.

dans les partis pris architecturaux, l'appréhension de l'espace hors-les-murs du sanctuaire comme la relation qu'il noue avec les « objets » avoisinants (plus ou moins proches) apparaissent alors définis – et constamment redéfinis – par ce calendrier qui engage, dans une même dynamique et sous l'égide de la royauté, les monuments et la société qui les érige¹⁴⁴⁹, le territoire et les hommes qui l'habitent, et qui, ce faisant, réactualise à intervalles réguliers la mise en rapport des hommes avec leurs dieux, celle des dieux souverains avec leurs subordonnés (à l'échelle du royaume et dans l'enceinte du temple) et, donc, des lieux rituels entre eux.

Les conceptions religieuses qui encadrent l'activité de construction dans le monde indianisé offrent un point d'entrée pour appréhender les logiques spatiales à l'œuvre dans l'ordonnement du monument. Banteay Samrae est en ce sens un cosmogramme orienté, polarisé et dont l'espace est rigoureusement hiérarchisé. Mais, l'ordonnement du monument n'est pas seulement cette donnée architecturale tangible, ce site dont on peut faire l'expérience. Il fait aussi du temple un lieu construit socialement : à la fois produit des représentations culturelles et ancré dans les pratiques d'un territoire vécu. Le temple apparaît alors comme un « dispositif » au sens foucaldien, c'est-à-dire un ensemble d'éléments hétérogènes, constamment adaptés et réajustés, qui procède autant qu'il modèle les rapports entre la société, la royauté et le divin.

Reprenant la formule de G. Coëdès que nous citons à l'incipit de ce chapitre, disons que si Banteay Samrae est un « haut lieu » du territoire angkorien, c'est – d'abord – parce qu'il est un lieu bas, un temple « à plat » de la plaine et de la capitale, le « point fort de l'ensemble »¹⁴⁵⁰ : c'est-à-dire un « temple-monastère » bouddhique pris dans le réseau des fondations (royales) qui se déploie à partir de lui et

¹⁴⁴⁹ La comparaison avec d'autres lieux peut ici, *mutatis mutandis*, nous éclairer. Évoquant les grandes fêtes Néwar, qui « [...] ont presque toujours pour but de renouveler l'ordre socio-cosmique, parfois même de commémorer la fondation de la cité [...] », G. Toffin souligne qu'elles « s'accompagnent par ailleurs de processions de divinités selon des itinéraires consacrés, la revivification du tissu social allant toujours de pair avec la reconstitution des différentes parties de l'espace urbain » (TOFFIN, Gérard, « La Notion de ville dans une société asiatique traditionnelle : l'exemple des Néwar de la vallée de Kathmandou », *L'Homme*, vol. 22 [4], 1982, p. 105).

¹⁴⁵⁰ Cf. la citation de J. Népote que nous mentionnons plus haut (NÉPOTE, Jacques, « Note sur la façon [...] », art. cit.).

qui en définit la fonction au sein d'un territoire tout entier construit et animé par l'activité rituelle de la royauté.

TROISIÈME PARTIE – D’un monde, l’autre. Sens et effets de l’iconographie de Banteay Samrae

Introduction

Les images sculptées sur les élévations de Banteay Samrae constituent un corpus en soi : celui du décor d’un sanctuaire. Ce sanctuaire est, nous l’avons démontré dans la deuxième partie de cette thèse, une fondation bouddhique, dédiée à une forme de Buddha suprême prenant les traits d’un Buddha sur le *nāga*, dont le statut pourrait être celui d’un « temple-monastère » et dont la fonction procède des « temples d’étape »¹⁴⁵¹. Si nous rattachons sa fondation et la majeure partie de ses aménagements au règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177), l’histoire architecturale du monument est complexe. Les trois séquences stylistiques identifiées peuvent être entendues, à certains égards, comme des phases d’aménagement successives ou, pour les deux premières, comme un reflet de l’activité d’ateliers différents¹⁴⁵². À ce titre, nous pouvons distinguer trois ensembles d’images sur les façades du temple : les images du sanctuaire central et de la première enceinte (soit la tour, le *maṇḍapa*, les « bibliothèques » et les *gopura* I, qui appartiennent à la première séquence stylistique), celles des *gopura* II (dont les encadrements de frontons se rapportent à la deuxième séquence stylistique identifiée) et le fronton du *gopura*/porte II Est (qui relève de la troisième séquence stylistique). Les différences notées dans l’emploi des styles tendent aussi à distinguer les deux enceintes.

Au regard du faible intervalle chronologique qui sépare ces trois séquences (une quarantaine d’années, au maximum), l’on ne saurait toutefois penser ces trois ensembles indépendamment les uns des autres. D’autant que, on l’a dit, le temple n’a

¹⁴⁵¹ Cf. *supra*, Chapitres V et VI.

¹⁴⁵² Cf. *supra*, Chapitre IV.

vraisemblablement pas changé d'obédience au cours de la seconde moitié du XII^e siècle, période pendant laquelle son occupation semble avoir été continue. En ce sens, la totalité des images sculptées sur les élévations de Banteay Samrae accompagne, dans un même mouvement d'ensemble, la manifestation du Buddha que l'on suppose avoir été installé dans la tour (où il a pu demeurer, proposons-nous, jusqu'aux XIII^e-XIV^e siècles) et celle des divinités retrouvées pour les *gopura* I Sud (un *bodhisattva*) et, un peu plus tard, I Nord (Sarasvatī, à la fin du siècle). Si notre analyse de l'agencement des images dans l'espace du temple tient compte des différentes séquences stylistiques, nous faisons le choix de questionner surtout, dans les chapitres qui suivent, la manière dont la distribution d'ensemble produit du sens, en ce lieu.

Les quelques huit siècles et demi qui nous séparent de la fondation de Banteay Samrae interrogent cependant la représentativité archéologique de cette distribution d'ensemble ; d'autant que la restauration par anastylose dont le monument a fait l'objet pose aussi la question de l'authenticité de la position actuelle de chaque image dans le temple. Le récit de cette restauration tel que consigné dans les archives¹⁴⁵³ nous amène cependant à considérer que la distribution observable aujourd'hui – pour les images sculptées sur les élévations – correspond à celle existant au moment du dégagement du monument. Nous partons alors du postulat que la position des images n'a pas été modifiée entre la fin de la période angkoriennne et les dégagements archéologiques de la première moitié du XX^e siècle. Le bûchage de certaines figures et le déplacement – que nous supposons contemporain – de l'image cultuelle du Buddha sur le *nāga* constitueraient à cet égard la seule transformation anthropique visible dont les images de Banteay Samrae ont fait l'objet après le règne de Jayavarman VII et jusqu'à l'anastylose du temple¹⁴⁵⁴. En

¹⁴⁵³ Cf. *supra*, Chapitre IV, 1.2.

¹⁴⁵⁴ Il nous apparaît par ailleurs important de noter que les images narratives manquantes ou érodées n'ont pas été resculptées lors du chantier d'anastylose. Cette pratique – selon nous questionnable, si ce n'est regrettable sur le plan scientifique – apparaît désormais assez commune dans les méthodes actuelles de restauration des temples khmers (ainsi par exemple à Ta Prohm et, surtout, à Chau Say Tevoda). La comparaison de l'état actuel des images avec les photographies d'archives rend compte en revanche d'une érosion manifestement assez rapide des figures entre les années 1940 et aujourd'hui. Entre la fin du chantier d'anastylose et aujourd'hui, si l'érosion a endommagé certains reliefs, d'autres présentent des traces d'arrachements volontaires, qui seraient advenus donc entre les années 1940 et – supposons-

considérant les emplacements iconographiques disponibles¹⁴⁵⁵, il apparaît que Banteay Samrae compte finalement peu d’images manquantes parmi les reliefs sculptés sur les élévations (**Figure 11**).

	Emplacements iconographiques disponibles ¹⁴⁵⁶	Corpus actuel	<i>dont présentant des figures bâchées</i>
Tour + <i>antarāla</i>	7 frontons 9 linteaux 14 bases	7 frontons 9 linteaux 14 bases	<i>6 frontons 5 linteaux 1 bases</i>
Superstructure	16 frontons	15 frontons	<i>6 frontons</i>
<i>Maṇḍapa</i>	5 frontons 4 linteaux 6 bases	5 frontons 4 linteaux 5 bases	<i>1 fronton 1 linteau 1 base</i>
« Bibliothèques »	8 frontons et 8 demi-frontons 6 linteaux 8 bases	8 frontons et 8 demi-frontons 6 linteaux 6 bases	<i>1 frontons et 1 demi-fronton - 4 bases</i>
<i>Gopura I</i> et pavillons d’angle de l’enceinte I	36 frontons 28 linteaux 24 bases	34 frontons 25 linteaux 23 bases	<i>8 frontons 3 linteaux 12 bases</i>
<i>Gopura II</i>	16 frontons et 18 demi- frontons 6 linteaux 8 bases	16 frontons et 18 demi-frontons 5 linteaux 6 bases	<i>1 demi-fronton</i>
TOTAL D’IMAGES	227	214	51

Figure 11 — La représentativité du corpus des images de Banteay Samrae

Au vu de ce petit exercice arithmétique¹⁴⁵⁷, et quoique certaines figures soient bâchées ou certaines scènes érodées au point d’en rendre par endroit l’interprétation

nous – l’inscription du site au patrimoine de l’Unesco au début des années 1990 (il faut vraisemblablement dater ces arrachements, au vu des pillages documentés par ailleurs, des années 1980-90).

¹⁴⁵⁵ Par emplacements iconographiques nous entendons l’espace figuratif disponible pour la représentation (nous empruntons la notion d’espace figuratif à GAUTIER, Patrick, « Analyse de l’espace figuratif par dipôles. La tombe décorée n° 100 de Hiérakonpolis », *Archéo-Nil*, n° 3, 1993, p. 37) c’est-à-dire, ici, l’espace disponible sur les supports architecturaux dédiés à la sculpture d’une image en relief : nous considérons, dans le cas présent, les frontons, les linteaux et les bases de pilastres.

¹⁴⁵⁶ Par « disponibles », nous entendons les emplacements iconographiques prévus si l’on considère les élévations complètes.

¹⁴⁵⁷ L’on ne saurait toutefois accorder trop d’importance à ces chiffres : ils n’ont d’autre fonction que celle de donner un ordre d’idée général de la représentativité globale du corpus des images conservées sur les élévations de Banteay Samrae.

difficile¹⁴⁵⁸, le corpus – auquel manquent donc treize images – nous semble néanmoins suffisamment représentatif pour permettre l'analyse.

Parmi les 214 images sculptées sur les élévations que nous cataloguons (Volume 3), toutes ne sont pas des images narratives à proprement parler. Mais, leur position les unes par rapport aux autres sur l'encadrement des portes de chacun des édifices du temple et les effets d'écho, de répétition ou d'opposition qui peuvent se nouer entre les sujets ou les figures qu'elles représentent produisent une mise en récit de ces édifices, de leurs seuils et de leur franchissement. L'on pense par exemple à l'iconographie des linteaux, souvent plus ornementale que narrative, mais qui porte néanmoins, on va le voir, une part du récit d'ensemble et contribue à lui donner du sens. C'est ce récit d'ensemble que nous souhaitons questionner.

Alors même que l'achèvement de la restauration du monument – en 1946 – autorisait l'étude exhaustive de l'iconographie de Banteay Samrae, ce récit d'ensemble n'a toutefois jamais été appréhendé comme tel. Si M. Glaize soulignait combien « peu de temples présentent une iconographie aussi complète dans un tel état de conservation »¹⁴⁵⁹, près de la moitié des images conservées n'ont jamais été mentionnées. Les images évoquées dans l'historiographie appartiennent en majorité à l'iconographie déployée sur les *gopura*¹⁴⁶⁰ et sont signalées ou brièvement commentées toujours individuellement. Les images de la tour, lorsqu'elles sont – très succinctement et partiellement – évoquées, le sont toujours en dernier. Si l'absence d'étude monographique consacrée au monument a eu pour corollaire l'absence d'étude exhaustive de son iconographie, force est en outre de constater que l'historiographie donne à voir une certaine adéquation entre la sélection des images commentées et les hypothèses formulées quant à l'obédience du temple. Ainsi, M. Glaize, qui postule une

¹⁴⁵⁸ Malgré cela, une hypothèse d'identification ou, *a minima*, une compréhension de leur composition demeure souvent possible.

¹⁴⁵⁹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243.

¹⁴⁶⁰ K. Bhattacharya en donne l'explication suivante : « les plus abondantes informations iconographiques, dans ce temple, viennent, cependant, des *gopura* » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 297). Nous avons pourtant vu, au Chapitre V, combien les images de la tour pouvaient nous renseigner.

destination viṣṇuïte du monument, évoque surtout sur les représentations des *gopura* I et II renvoyant à des mythes viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes ou au *Rāmāyaṇa*¹⁴⁶¹. K. Bhattacharya, pour qui Banteay Samrae est une fondation śivaïte, revient surtout sur une partie des images brahmaniques et décrit quelques-unes des représentations épiques¹⁴⁶². S'ils signalent tous deux que le monument compte des images bûchées, vraisemblablement bouddhiques précisent-ils, aucun ne s'y attarde. V. Roveda, qui postule au contraire une destination bouddhique du sanctuaire, commente quant à lui une douzaine de ces images bûchées¹⁴⁶³. J. Laur mentionne surtout les images brahmaniques des *gopura* et, tout en soulignant à son tour que « peu de temples khmers comportent des représentations à caractère religieux aussi abondantes et aussi complètes que celles existant à Banteay Samre », il constate que cette iconographie « [...] demeure encore pour l'instant un des sujets les plus hermétiques de l'art de l'ancien Cambodge »¹⁴⁶⁴.

Les images de Banteay Samrae se distinguent, il est vrai, par l'originalité des sujets représentés comme par la singularité de leur agencement global. L'étonnement qu'elles suscitent a fait alors immédiatement déplorer l'impossibilité à identifier la plupart d'entre elles et l'« obscurité » dans laquelle elles laissent l'observateur, d'autant plus démuni que le temple est anépigraphe¹⁴⁶⁵. L'hybridité manifeste du corpus de ces images – jamais étudié de façon exhaustive – est restée associée à l'expression d'une forme de tolérance religieuse imputée au fondateur du temple.

Si l'originalité des images complique le travail d'identification des scènes, ces difficultés d'interprétation résultent de plusieurs facteurs. Déterminer, d'abord, le sujet des scènes et l'identité des divinités représentées suppose de *reconnaître* – c'est-à-dire

¹⁴⁶¹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, pp. 241 et 243-244.

¹⁴⁶² Après avoir évoqué quelques-unes des images brahmaniques, ou supposées telles, de la tour (pour laquelle il commente trois pilastres et un linteau), du *maṇḍapa* (un linteau et deux frontons) et de la « bibliothèque » Nord (deux frontons), K. Bhattacharya propose une étude des « thèmes épiques et légendaires » (surtout les images inspirées du *Rāmāyaṇa*), des « thèmes vishnouïtes », des « thèmes çivaïtes », des « divinités diverses » et des scènes empruntées « à la vie familière et aux légendes locales » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », *art. cit.*, pp. 295-297, 297, 299, 303, 303-307, 308).

¹⁴⁶³ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », pp. 58-66.

¹⁴⁶⁴ LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 359.

¹⁴⁶⁵ « Ce côté obscur [des images] ne permet pas d'assigner actuellement une destination religieuse précise au temple de Banteay Samrae, compte tenu que l'on n'a retrouvé aucune inscription se rapportant à ce monument, ce qui aurait permis de faire avancer nos connaissances », remarque J. Laur (*ibid.*).

d'y retrouver certains traits distinctifs connus par ailleurs – les éléments qui les composent, les attributs tenus par les dieux, des postures ou des gestuelles caractéristiques de telle ou telle iconographie. Autrement dit, identifier les images implique une connaissance préalable tant des sujets que des manières possibles de les représenter. Dans le cas présent, la difficulté est donc double. L'identification des images procède, d'une part, de la connaissance des textes, entendons par-là à la fois la connaissance des sources textuelles qui se trouvaient en circulation au Cambodge au XII^e siècle¹⁴⁶⁶ et la culture que l'on en a, individuellement, en tant que chercheur, au XXI^e siècle. Elle suppose, d'autre part, une connaissance étendue des corpus d'images. Or, les comparaisons des images entre elles ne sont pas toujours aisées à établir. Outre les difficultés que l'on a évoquées au sujet de la compréhension des monuments du XII^e siècle rattachables au style d'Angkor Vat, le corpus des images khmères est incomplètement documenté ; en dépit de plusieurs contributions majeures, il demeure insuffisamment étudié. De plus, l'iconographie narrative bouddhique qui se développe à cette période n'a pas d'antécédent, de sorte que l'on ne dispose pas, pour ces images en particulier, de comparaisons antérieures au XII^e siècle. Les dispositifs hybrides au sein desquels cette iconographie apparaît ont en outre, on l'a dit¹⁴⁶⁷, fait l'objet de bien peu d'études. Si l'on envisage de se tourner vers les productions immédiatement postérieures, il apparaît que les derniers siècles de la période angkoriennne (XIII^e-XV^e) ont, d'une part, livré nettement moins d'images et qu'ils sont, d'autre part, marqués par une évolution des pratiques religieuses vers un bouddhisme *theravādin* qui concourt à la production d'images issues d'une tradition différente de celle mobilisée par la royauté au XII^e siècle, inscrite dans des pratiques mahāyāniques et ésotériques. Hors des images angkoriennes, la recherche de comparables plus lointains, dans les corpus d'images des mondes voisins (cām, thaï, birman, indien, himalayen ou chinois), se heurte autant à l'étendue de ces corpus qu'à l'inexpérience que nous en avons. Il faut ajouter que, si la recherche consacrée à l'iconographie khmère compte plusieurs études sérieuses, le volume de ces travaux est sans commune mesure avec ceux dédiés à l'iconographie indienne, himalayenne ou

¹⁴⁶⁶ Et, de façon corollaire, la connaissance des traditions alors suivies par la société khmère (cf. *supra*, Chapitre III).

¹⁴⁶⁷ Cf. *supra*, Introduction générale.

chinoise. Elle ne souffre pas non plus la comparaison avec les études consacrées aux images médiévales occidentales, pour lesquelles existent des dictionnaires iconographiques, répertoires, thésaurus et bases de données dans une abondance qui nous laisse rêveuse¹⁴⁶⁸.

Cela étant, nous ne sommes pas complètement démunis pour comprendre le système de représentation mis en œuvre à Banteay Samrae. En questionnant la manière dont sont articulés les sujets au sein du corpus global des images du temple, nous proposons d'analyser le récit ainsi construit par ces images. L'étude de leur agencement dans l'espace rituel nous permet en particulier de mettre en évidence une série de configurations signifiantes. Au-delà de son hybridité, l'iconographie déployée à Banteay Samrae nous semble alors caractérisée par une dimension eschatologique et ritualiste. Confronter cette ritualité que l'on décèle dans les images à une compréhension contextualisée du lieu rituel peut à nos yeux éclairer l'une des fonctions dévolues à ce temple ; fonction que l'on propose d'entendre comme funéraire.

Parce que ce corpus n'avait jamais fait l'objet d'une approche monographique, qui aurait permis d'envisager de façon exhaustive l'iconographie du temple, nous procédons, au Chapitre VII, à une description de ces images. Nous cherchons alors à mettre en évidence les éléments qui permettent l'identification des sujets et l'analyse de leur distribution dans l'espace rituel. Au Chapitre VIII, nous questionnons le sens des images et de leur agencement. Mettant en regard les thèmes iconographiques choisis, leur agencement dans l'espace rituel et la particularité de la situation géographique de ce dernier, à l'est du Yaśodharataṭāka auquel il est arrimé par sa chaussée ouest, nous proposons de comprendre Banteay Samrae comme un sanctuaire engagé dans des représentations et des pratiques rituelles eschatologiques et funéraires. L'étude

¹⁴⁶⁸ Le développement d'un travail d'indexation des images khmères adossé à la création d'une base de données – sur le modèle de ce qui se fait en d'autres lieux (v. ANGHEBEN, Marcello *et alii*, « Images médiévales et nouvelles technologies de l'information : lecture d'images et indexation par le contenu », *Le médiéviste et l'ordinateur, Varia*, 2005 (<http://lemo.irht.cnrs.fr/varia/images-ntic.htm> ; dernière consultation en date du 3 juin 2021) ; « Indexer les images médiévales : du langage documentaire à la recherche scientifique », colloque organisé au CESC de l'université de Poitiers les 2 et 3 juin 2021 auquel nous avons assisté en ligne [pour un aperçu du programme : <http://ahloma.ehess.fr/2021/04/16/indexer-les-images-medievales-du-langage-documentaire-a-la-recherche-scientifique> ; dernière consultation en date du 2 juin 2021]) – nous semble à cet égard constituer une piste à développer à l'avenir afin de se doter d'outils documentaires qui font actuellement défaut aux études khmères.

contextuelle du dispositif iconographique nous permet ainsi de fonder une hypothèse de compréhension de la vision d'un « ordered world »¹⁴⁶⁹ construite par les images de Banteay Samrae, c'est-à-dire dans ce « temple-monastère » bouddhique édifié à l'est du *baray*.

¹⁴⁶⁹ MEISTER, Michael W., « Seeds and Mountains [...] », art. cit., p. 135 ; cf. *supra*, Introduction générale.

Chapitre VII. L'ornement des seuils : les images dans l'espace du temple

« L'image ne peut être dissociée du dispositif qui la rend perceptible, et même s'il nous est difficile, sinon impossible, de connaître avec précision les conditions de réception de telle ou telle image, il n'en demeure pas moins nécessaire, pour que l'analyse soit aussi complète que possible, de s'interroger également sur le support de l'image, son type de mobilité ou d'implantation dans un espace déterminé. »

(LISSARRAGUE, François, « Images dans la cité », *Mètis*, n° 9-10, 1994, p. 237)

Introduction

À Banteay Samrae comme ailleurs, les images sont sur les seuils. Le systématisme que l'on observe dans la présence d'images à cet emplacement particulier, sur des supports conçus pour les recevoir, montre – avant même d'interroger le contenu iconographique de ces images – l'attention portée à ces points de passage, la gravité de leur franchissement et, de façon corollaire, l'importance des divisions architecturales dans la conception de l'espace rituel. Sculptées sur le grès des encadrements de porte, les images accompagnent et mettent en récit leur franchissement, réel ou symbolique. C'est à ce titre qu'elles sont l'ornement du temple.

Le rôle ornemental qui leur est ainsi prêté a été entendu, en d'autres lieux, comme essentiel au sens où il « [...] renvoie à l'acception médiévale des termes *ornamentum* et *ornatus*, traductions latines du grec *kosmos*, liées à l'idée d'organisation, d'ordre, comme à celle d'un agencement intentionnel, une forme voulue d'organisation. Le but de l'ornement est de fournir tout ce qui est nécessaire au bon fonctionnement de l'objet, ou

du lieu auquel il se rattache »¹⁴⁷⁰. Le fait que nombre d'images sculptées à Banteay Samrae aient été bûchées *a posteriori* rend compte, on l'a évoqué, de l'importance que revêt cet ornement qui, partant, ne saurait être réduit à sa seule fonction décorative (qui elle-même n'est d'ailleurs pas anecdotique : pour être efficient, le lieu rituel doit être beau). Ornement fondamental du lieu sacré, les images sont indissociables de son (bon) fonctionnement. Elles ne s'accordent pas seulement avec le symbolisme cosmologique manifesté par l'ordonnancement de l'architecture mais participent à sa construction et l'ordonnent. Cet ordonnancement des lieux rituels par les images permet – parce que les agencements iconographiques sont chaque fois différents – d'interroger les spécificités de chaque sanctuaire.

L'effet produit par ces images en leur lieu ne peut être cependant questionné qu'à la condition de les envisager comme un ensemble et non, comme cela a été beaucoup le cas jusqu'à présent, comme autant d'objets indépendants les uns des autres, aussi remarquables dans leur forme qu'anecdotiques sur le fond. À un premier niveau d'analyse, et parce que ces images sont sur les seuils, les sujets qu'elles véhiculent participent aux tensions qui traversent l'architecture : orientation cardinale, intérieur/extérieur, hiérarchie, axialité/centralité/latéralité. Elles magnifient les ouvertures du lieu rituel autant qu'elles les protègent et mettent en récit le passage d'un espace à un autre.

Au sein du temple, chaque image est prise dans un espace triple : celui de chaque façade (de chaque seuil), celui de chaque édifice et celui, plus global, du lieu rituel en entier, avec ses divisions. À chacun de ces niveaux, l'on peut encore distinguer une hiérarchie des supports : frontons, linteaux et bases de pilastres. Ces espaces et ces supports offrent différentes possibilités dans le choix des thèmes, leur représentation, leur distribution et leur mise en relation. Ce faisant, l'ensemble des images de Banteay Samrae nous apparaît à bien des égards, pour reprendre ici les mots des historiens du GAHOM, comme « [...] un tissu associatif qui n'est pas d'une seule pièce, susceptible qu'il est de

¹⁴⁷⁰ PEREIRA, Maria Cristina C. L., « La sculpture monumentale : l'image dans le monastère », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 84.

combiner des nœuds fermes et des associations plus souples au sein d'un tramage dont les fils peuvent jouer par endroits de manière assez distendue »¹⁴⁷¹. Pour l'appréhender, la notion d'agencement nous semble alors préférable à celle de programme.

Parce que l'idée d'un programme « [...] conduit le plus souvent à attribuer à l'œuvre une unité entièrement planifiée par ses concepteurs et une cohérence assimilable à celle d'un discours doctrinal ou pastoral »¹⁴⁷², elle se prête à nos yeux assez peu à l'analyse des images de Banteay Samrae (comme à l'appréhension du décor des temples khmers en général). En effet, postuler qu'il existe un programme univoque et prédéfini conduit souvent « [...] soit à forcer l'œuvre pour la faire coïncider avec ce cadre rigide, soit, à l'inverse, à conclure à l'absence de tout programme, abandonnant ainsi les images à l'incohérence, au bricolage ou à l'aléatoire »¹⁴⁷³. Approcher l'ensemble des images du temple au prisme de la notion d'un agencement nous permet en revanche de « [...] considérer l'œuvre dans sa configuration effective, objective, plutôt qu'en la référant à une intentionnalité, au reste insaisissable. Il convient [autrement dit] d'analyser l'œuvre telle qu'elle a été produite, dans le déploiement du travail créatif et de la pensée figurative. Une intention préside certes à ce travail et certains éléments peuvent en être programmés, mais ce moment est intrinsèquement dépassé dans l'agencement final. La pensée des images (et des rapports entre les images) est produite au cours même de son procès de production, et c'est en ces termes qu'il convient de l'analyser »¹⁴⁷⁴, en évitant, donc, de prendre trop immédiatement notre étonnement (ou notre incompréhension) pour conséquence d'un supposé hasard dans la distribution de ces images.

L'enjeu du présent chapitre est alors de présenter l'agencement global des images dans le temple. Pour l'appréhender, il convient de décrire l'ornementation des seuils, édifice par édifice, et de reprendre ou d'identifier – autant que possible – les sujets représentés. Ce travail d'identification nous permet déjà, en première analyse, de mettre

¹⁴⁷¹ BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier, « Chapitre I. Lieu ecclésial [...] », art. cit. [en ligne : [10.4000/imagesrevues.1608](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.1608)].

¹⁴⁷² BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier, « Faut-il recourir à la notion de 'programme' ? », [in] *Les images dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 69.

¹⁴⁷³ *Ibid.*

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*

en évidence quelques séquences thématiques, effets d'écho ou d'opposition. Les lignes de force qui se dégagent de l'observation des images donnent à voir à la fois la cohérence globale de leur agencement et les jeux, nombreux, d'entrecroisements des thèmes dans l'espace du temple. Il apparaît dès lors que l'analyse précédemment produite sur l'organisation iconographique hybride des « temples d'étape »¹⁴⁷⁵ est, à travers l'exemple de Banteay Samrae, à repenser sous un nouveau jour.

1. Une différenciation des enceintes ou la cohérence globale de l'agencement des images

Lorsque l'on envisage les images à l'échelle globale du temple, il apparaît d'abord qu'elles participent à la différenciation des deux premières enceintes. Cette différenciation opère à nos yeux sur trois plans : stylistique, iconographique et monumental.

On a déjà évoqué le glissement observable dans le style des encadrements de frontons entre la première et la deuxième enceinte¹⁴⁷⁶, nous n'y revenons pas. Sur le plan iconographique, les images bouddhiques occupent principalement les espaces centraux (la tour notamment), tandis que les images brahmaniques sont plus nombreuses dans les espaces périphériques (en particulier les *gopura* II) : autrement dit, les choix opérés dans l'agencement des images de Banteay Samrae ont à première vue conduit à placer les images bouddhiques principalement au centre et les images brahmaniques majoritairement en périphérie¹⁴⁷⁷, dans un schéma de répartition qui a été qualifié d'englobant¹⁴⁷⁸, nous allons y revenir. D'une enceinte à l'autre, la différence de taille que l'on observe entre les *gopura* I et les *gopura* II a, de plus, une incidence directe sur les

¹⁴⁷⁵ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., pp. 26-27.

¹⁴⁷⁶ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.2.2.

¹⁴⁷⁷ À l'échelle de la tour, la localisation des images brahmaniques – sur les bases de pilastres – les place, de même, à la périphérie des images bouddhiques.

¹⁴⁷⁸ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., pp. 26-27 ; cf. *supra*, Introduction générale.

images dont ces édifices sont le support. La monumentalité des *gopura* II – où les parties sculptées, autour des portes, sont les seules appareillées en grès – va de pair avec des frontons plus grands et des linteaux plus longs que ceux des *gopura* I, des « bibliothèques » ou du sanctuaire central. Si l'ensemble des images de Banteay Samrae est sculpté en assez haut relief, il nous semble que ce relief s'accroît encore du centre vers la périphérie de l'espace architectural. Certaines figures parmi les frontons des *gopura* I et, surtout, des *gopura* II se détachent presque complètement de leur support, dans un surgissement qui confine à la tridimensionnalité (e.g. **Cat. 126**, **Cat. 192**, **Cat. 209**). À cet égard, la technique de sculpture employée nous semble participer de la projection du divin, du centre vers la périphérie, et marque une gradation de la tour vers les *gopura* II ; elle contribue à la différenciation des espaces du temple.

Ces remarques générales peuvent être complétées par l'examen attentif des choix opérés dans l'agencement des linteaux (1.1.) et dans la composition des frontons (1.2.), qui nous semblent tout particulièrement participer à construire cette différenciation des espaces, tout en créant des effets d'échos. Les tensions ainsi produites par les images attestent à nos yeux de la cohérence globale de leur agencement.

1.1. L'agencement des linteaux

L'on a précédemment discuté de l'iconographie et de l'agencement des linteaux de la tour (**Cat. 4-12**)¹⁴⁷⁹, que l'on peut résumer de la manière suivante : aux quatre portes de la *cella* les 5 Jinas et un *bodhisattva*, des *dharmapāla* aux linteaux des avant-corps et une scène avec le Buddha sur le *nāga* (bûché) au linteau de l'*antarāla* (**Figure 12**). Les frises de Jinas sculptées au-dessus des linteaux de la *cella* sont répétées, on l'a dit, au niveau de l'entrée orientale du *maṇḍapa* et des portes du *gopura* I Est (cf. *supra*, **Annexes, V.5**).

¹⁴⁷⁹ Cf. *supra*, Chapitre V, 2.2.

Le linteau de la porte orientale du *maṇḍapa* (**Cat. 49**) est occupé par la représentation d'Indra – roi-gardien de l'est – juché sur l'éléphant tricéphale¹⁴⁸⁰ (**Figure 12**). La trompe de la tête centrale de cet éléphant se prolonge dans les branches du linteau ; de part et d'autre, le motif de tête de *kāla* y est dédoublé. Ce dédoublement, qui est un hapax dans le décor du sanctuaire, contribue à singulariser ce seuil, qui mène vers la *cella*. Le motif choisi pour le décor du linteau de l'avant-corps du *maṇḍapa* (**Cat. 50**) semble être seulement animalier : on y distingue un lion, dont la tête est érodée, attaquant l'arrière-train du *kāla* central. Là encore, il s'agit d'un hapax dans le décor du sanctuaire.

Le linteau de la porte sud de cet édifice est très érodé (**Cat. 51**). Néanmoins, la posture de combat de la figure centrale toujours en partie visible se rapporte selon nous à la possible représentation d'une lutte de Kṛṣṇa contre quelque *asura* ; le motif des luttes kṛṣṇaïtes étant, d'ailleurs, assez fréquent dans l'iconographie khmère, notamment sur les linteaux. Le dieu semble ici écarter les pattes arrière du *kāla*. Si l'image ne se rapporte, à notre connaissance, à aucune source textuelle en particulier, on en connaît d'autres occurrences, par exemple sur un linteau du Phra That Narai Jaeng Waeng, où l'on voit Kṛṣṇa combattant un *kāla*/lion dont il écarte pareillement les pattes arrière (**Annexes, VII.1**). Le motif nous semble alors d'autant plus intéressant à signaler : il suggère que les images ne sont pas seulement inspirées par les textes mais en développent les thèmes narratifs (ici les combats de Kṛṣṇa contre des animaux). Autrement dit, l'inspiration du motif de Kṛṣṇa combattant un *kāla*/lion pourrait ne pas se trouver dans les textes, mais dans les images elles-mêmes¹⁴⁸¹. Au linteau nord (**Cat. 52**), à son tour très érodé, on distingue une divinité triple (ou trois divinités) sur une monture constituée de trois protomés du même animal et qui devait faire figure de divinité gardienne.

¹⁴⁸⁰ Déjà identifié par BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 296.

¹⁴⁸¹ L'appréhension de ce phénomène demeure encore difficile étant donné la documentation lacunaire des images khmères dans leur ensemble. Mais, entreprendre une étude sérielle de ces images – motif par motif – nous semble indispensable à l'avenir pour appréhender la construction et les développements de la pensée figurative mise en œuvre dans les temples angkoriens, c'est-à-dire pour engager une étude de l'iconographie non plus seulement dans son rapport aux textes (indiens), mais dans son rapport aux images (entre elles) – à la fois au sein du corpus des images khmères et, plus largement, avec les images sud-est asiatiques et indiennes. On signalera à cet égard que l'iconographie de Kṛṣṇa luttant contre un félin existe ailleurs, notamment dans les images sud-indiennes (peut-être de façon moins fréquente que dans les images khmères, mais ce serait une chose à vérifier), dans la sculpture cōla en particulier (v. LOIZEAU, Rachel, *Traditions narratives dans la sculpture du Karnataka. Les représentations épiques, l'enfance de Kṛṣṇa et autres mythes puraniques dans les temples hoysala [XII^e-XIII^e siècles]*, Paris, PUPS, 2017, p. 320).

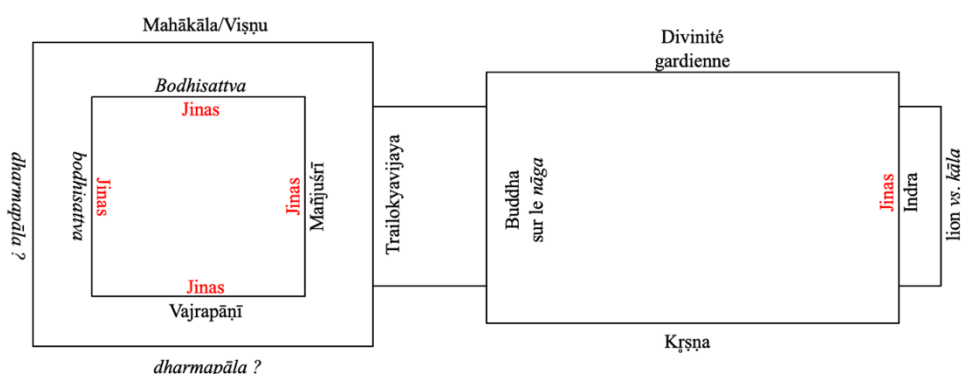


Figure 12 — L'agencement des linteaux de la tour et du *maṇḍapa*

Autant les linteaux de la porte orientale et de l'avant-corps du *maṇḍapa* singularisent ce seuil, autant la répétition des frises de Jinas nous semble produire un effet d'écho. On observe ainsi une séquence cohérente entre les linteaux du sanctuaire central (de la *cella* à l'entrée orientale du *maṇḍapa*), qui mettent en relation des divinités de différents ordres, et ceux des portes de la pièce centrale du *gopura* I Est, aussi surmontés de frises de Jinas (**Figure 13**). La figure apotropaïque d'Indra se trouve à son tour répétée au linteau de l'avant-corps est de ce dernier *gopura*¹⁴⁸² (**Cat. 93**). Si le *kāla* central est unique (non dédoublé), on observe, dans cette image, une démultiplication des têtes d'Airāvata sur la branche du linteau ; derrière chaque tête se trouve un cornac. Cette projection de l'éléphant sur toute la longueur du linteau participe à son tour d'un jeu d'émanations, qui semble s'accroître au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre. Si la figure du linteau occidental est trop érodée pour être identifiée (**Cat. 92**), nous reconnaissons la déesse Durgā Mahiṣāsura-mardini¹⁴⁸³ au centre du linteau oriental (**Cat. 91**). Visuellement, la disposition de ces linteaux nous paraît alors établir un parallèle signifiant entre les *bodhisattva* de la *cella*, Indra au *maṇḍapa* et Durgā, tous figurés au-dessous des cinq Jinas.

¹⁴⁸² M. Glaize identifiait déjà Indra sur ce linteau (*RCA* oct. 1937).

¹⁴⁸³ La déesse est figurée en posture de combat, la jambe droite sur le buffle et la jambe gauche sur le lion. Nous identifions le même dispositif iconographique reproduit à trois reprises dans le temple, sur trois supports différents : la base du pilastre nord de l'avant-corps ouest de la tour (**Cat. 30**), le linteau oriental du *gopura* I Est (**Cat. 91**) et le fronton ouest de l'attique du *gopura* I Nord (**Cat. 162**).

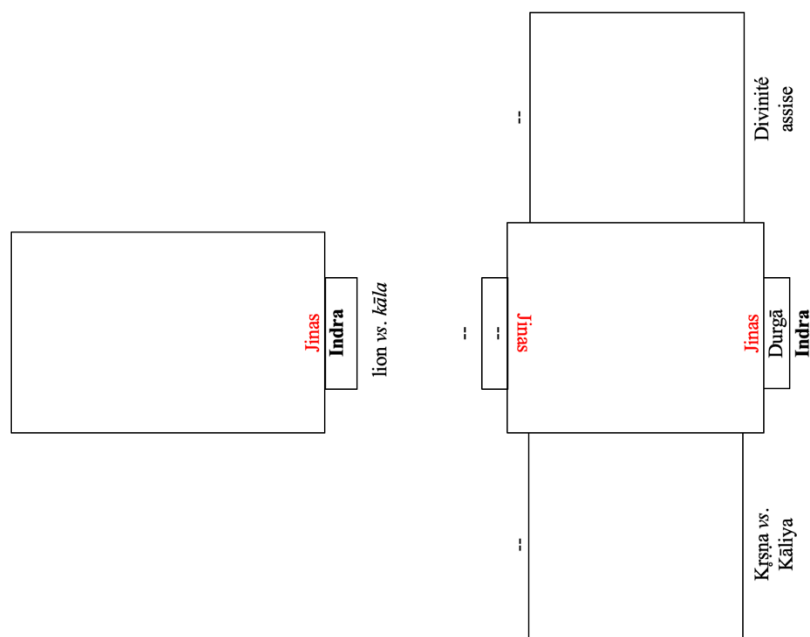


Figure 13 — L'agencement des linteaux orientaux du *maṇḍapa* et des linteaux du *gopura* I Est

L'importante érosion des linteaux de la façade ouest du *gopura* I Est (**Cat. 92, 94, 96 et 98**) rend difficile l'identification des figures qui y étaient sculptées (dans les schémas que nous présentons, nous indiquons ces linteaux par deux tirets). On trouve, sur les linteaux des portes latérales sud et nord de la façade orientale, une représentation de Kṛṣṇa combattant le *nāga* Kāliya¹⁴⁸⁴ (**Cat. 95**) et une divinité assise, qui fait figure de divinité gardienne et dont l'identité pourrait procéder de celle de ces divinités que A. Chouléan identifie à Kāla, le Temps personnifié¹⁴⁸⁵ (**Cat. 97**).

Au-dessus des linteaux des portes des *gopura* I Sud, Ouest et Nord, on l'a mentionné, la pierre a été épannelée : on a émis plus haut l'hypothèse que des frises de Jinas aient été prévues, sans que la sculpture en soit jamais achevée¹⁴⁸⁶. Mais, en l'état, ces frises distinguent les linteaux du sanctuaire central et du *gopura* I Est d'une part (avec

¹⁴⁸⁴ Déjà identifiée par M. Glaize (*RCA* oct. 1937 ; GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 243), l'iconographie de ce linteau est aussi mentionnée par BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 301 et ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, *op. cit.*, p. 395.

¹⁴⁸⁵ ANG Chouléan, « La mort-rennaissance [...] », art. cit. p. 94.

¹⁴⁸⁶ Cf. *supra*, Chapitre V, 1. Nous les indiquons par deux tirets rouges sur le schéma présenté à la Figure 14.

frises de Jinas) et, d'autre part, ceux des *gopura* I Sud, Ouest et Nord (sans frises de Jinas). Le reste de l'iconographie des linteaux de ces trois derniers édifices s'organise comme suit (**Figure 14**).

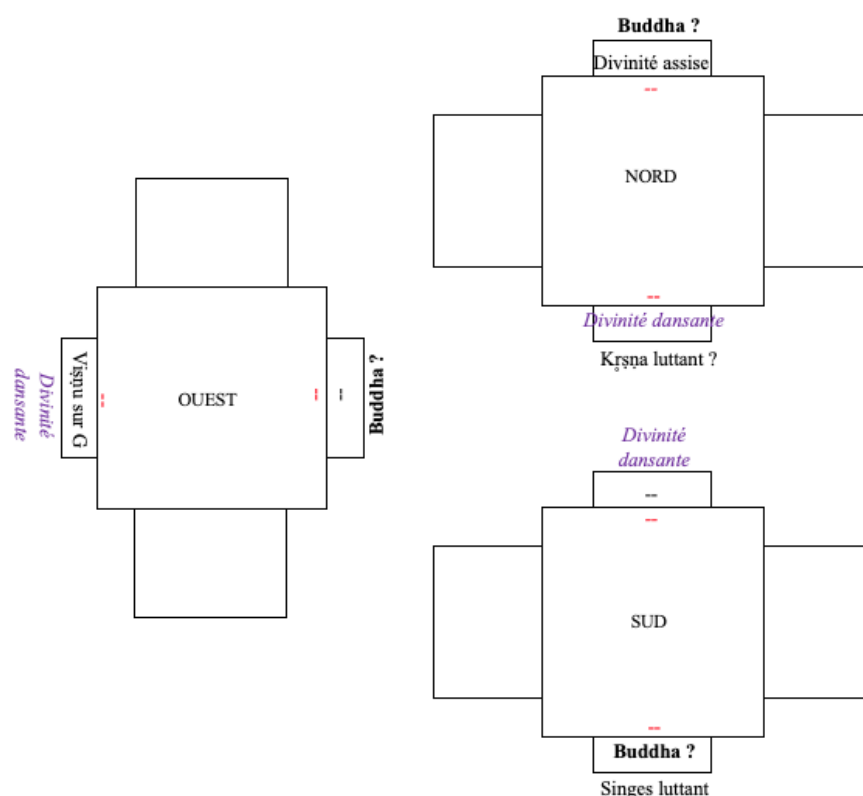


Figure 14 — L'agencement des linteaux des *gopura* I Sud, I Ouest et I Nord

Les linteaux des portes nord et sud du *gopura* I Sud sont assez érodés (**Cat. 122-123**). On note l'absence de tête de *kāla*, les représentations se composant ici d'une tige végétale centrale au sommet de laquelle devait se trouver une figure. Au linteau de la porte sud (**Cat. 122**), cette figure se trouvait sous une arcature et semble avoir été bâchée. Nous proposons par conséquent d'y voir – avec prudence vu l'état de conservation du linteau – un possible Buddha assis. Les linteaux des avant-corps, dont le

centre est chaque fois sculpté d'une tête de *kāla*, sont occupés par des singes luttant¹⁴⁸⁷ (**Cat. 124**) et une divinité dansante à quatre bras (**Cat. 125**). Il s'agit en l'occurrence d'une divinité masculine dont les mains inférieures sont brisées. Dans ses mains supérieures, elle tient un disque et ce qui semble être une conque. Le visage est érodé mais la divinité paraît coiffée d'un chignon. Elle danse sur un bouton de lotus formant piédestal et soutenu par deux *apsaras* caryatides.

Le linteau de la porte est du *gopura* I Ouest est trop érodé pour permettre l'identification de la figure qui devait se trouver au-dessus du motif de *kāla* central (**Cat. 139**). Au linteau de la porte ouest en revanche, on reconnaît une représentation de Viṣṇu sur Garuḍa (**Cat. 138**), qui pourrait aussi être – au regard de ce que l'on évoquait au Chapitre V à propos du linteau de l'avant-corps nord de la tour (**Cat. 12**) – une sorte de Viṣṇu/Mahākāla¹⁴⁸⁸. Le linteau de l'avant-corps ouest donne à voir une divinité dansante à dix bras (**Cat. 140**) que V. Roveda propose d'identifier comme étant le dieu Śiva¹⁴⁸⁹. Le dieu danse directement sur la tête du *kāla*, encadré par deux petites déesses (assez érodées). Il ne tient pas d'attribut ; ses mains principales esquissent un geste d'argumentation. La posture du dieu et sa représentation à une tête et dix bras ne sont alors pas sans évoquer les images de Śiva dansant sculptées au fronton de la porte principale (sud) du *maṇḍapa* de Phimai (**Annexes, VII.2a**) et au fronton de la porte principale (est) du *maṇḍapa* de Phnom Rung (**Annexes, VII.2b**) dont les compositions sont très proches, aussi, de la représentation de Śiva dansant au fronton de la porte sud du *gopura* II Sud (cf. *infra*). Mais l'identification de la divinité de ce linteau reste à

¹⁴⁸⁷ V. Roveda a proposé d'identifier cette image comme représentant le combat de Vālin et Sugrīva (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395). Mais, la figure centrale est un singe luttant au corps-à-corps avec ce qui semble être l'arrière-train du *kāla*, de part et d'autre duquel sont figurés deux autres singes, aussi dans une attitude de lutte (un bras levé). Si cette représentation de singes affrontés peut effectivement être comprise comme une référence possible au combat de Vālin et Sugrīva, ce n'est toutefois pas exactement ce combat qui est figuré ici. Là encore, une étude sérieuse des images khmères pourra permettre à l'avenir d'appréhender les variations existantes sur un même thème (ici des luttes simiesques) et, ainsi, de concevoir la construction des images par les images (plutôt que seulement en regard de leurs inspirations textuelles).

¹⁴⁸⁸ D'autant plus que, comme nous le pensons, la sculpture d'une frise de Jinas juste au-dessus a pu avoir été initialement prévue, mais jamais achevée. L'iconographie de ce linteau pourrait ainsi se rapporter à la fois à la représentation de Viṣṇu Garuḍavahana et de Viṣṇu/Mahākāla en tant que *dharmapāla*.

¹⁴⁸⁹ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395.

préciser¹⁴⁹⁰. Dans le contexte bouddhique ésotérique de Banteay Samrae, l'on pourrait aussi y reconnaître une forme d'Hevajra. Une figure bûchée – vraisemblablement un Buddha –, assise sur un piédestal soutenu par trois caryatides, apparaît au centre du linteau de l'avant-corps est (**Cat. 141**).

Au linteau de la porte sud du *gopura* I Nord (**Cat. 154**), on trouve encore une divinité dansante, à quatre bras, tenant ce qui semble être un disque dans la main supérieure gauche. Le dieu danse sur une mince plateforme soutenue par trois atlantes (ou caryatides) au-dessous desquels une orante est figurée, les mains en *añjalimudrā*. De part et d'autre de cette orante dont le visage est érodé, des poissons sont sculptés dans le prolongement des branches du décor végétal. Au centre du linteau nord, se tient une divinité assise et tenant ce qui semble être la tige d'un lotus (**Cat. 153**). L'image centrale du linteau de l'avant-corps sud est une scène de lutte : un dieu *caturbhuja* (Viṣṇu/Kṛṣṇa), dont les mains supérieures tiennent le disque et la conque, met à mort un *asura* qu'il empoigne par les cheveux, écrase de son pied gauche et dont il s'apprête à transpercer le flanc avec une lance (**Cat. 156**). À la droite du dieu, un ascète se tient en *añjalimudrā*. La composition de cette scène nous évoque les représentations attestées par ailleurs du meurtre de Kaṃsa – à Phimai notamment, où Kaṃsa est pareillement figuré avec des yeux exorbités et des crocs (**Annexes VII.3**) – mais la lance est inhabituelle dans les représentations de ce récit. Elle pourrait alors faire écho à un autre combat : celui au cours duquel Rāvaṇa, armé de sa lance, blesse Lakṣmaṇa (*Rmy* VI, Ch. C), représenté par exemple à Angkor Vat (**Annexes, VII.4**) ou à Banteay Samrae (**Cat. 176** ; on va y revenir). Lakṣmaṇa ne saurait toutefois être représenté comme un *rākṣasa* et, si la composition dessine un certain écho entre les deux combats, il faut plus certainement reconnaître ici un combat viṣṇuïte. La figure centrale du linteau de l'avant-corps nord nous semble bûchée (**Cat. 155**). Ce qu'il en reste nous incite à la considérer comme une figure assise (en l'occurrence sur un bouton de lotus) positionnée sous un arbre dont les feuilles pourraient le désigner comme un pipal. Nous proposons d'identifier cette dernière

¹⁴⁹⁰ On note la proximité plastique de cette divinité avec celle, également dansante et dotée de dix bras, figurée au linteau de la fausse porte orientale de la tour d'angle sud-est de la galerie de première enceinte (**Cat. 168**).

figure comme un possible Buddha. Si, au linteau sud, le *kāla* figure entre des lions, il est, au linteau nord, encadré par des éléphants.

Au vu de ce bref inventaire de l'iconographie des linteaux et de leur distribution, l'agencement des thèmes sculptés sur les linteaux des *gopura* I Sud, Ouest et Nord nous semble jouer d'une double opposition entre des divinités dansantes (en violet sur la **Figure 14**) et des divinités assises ; entre des divinités brahmaniques et des divinités bouddhiques (en gras sur la **Figure 14**). Aux *gopura* I Nord et I Sud, les divinités dansantes (à quatre bras et tenant un disque) sont orientées vers l'intérieur de l'espace sacré, tandis que les figures de Buddha sont orientées vers l'extérieur. On note aussi une alternance de la position de ces images sur les deux *gopura*, du linteau de la porte au linteau de l'avant-corps, dans un effet de miroir inversé entre le *gopura* Nord et le *gopura* Sud. Au *gopura* Ouest en revanche, la divinité dansante (Śiva, à dix bras) se trouve orientée vers l'extérieur de l'espace sacré, tandis que le Buddha occupe le linteau de l'avant-corps intérieur. Si les frises de Jinas représentées au-dessus des linteaux de la tour, du *maṇḍapa* et du *gopura* I Est participent de l'orientation de la *cella* et de l'axialité fondée par l'ouverture vers l'est du monument, l'effet produit par l'agencement des linteaux des *gopura* I Sud, Ouest et Nord tend à singulariser l'accès occidental de la première enceinte. Au regard des séquences stylistiques identifiées plus haut¹⁴⁹¹, cette singularisation pourrait ainsi attester l'existence d'une double orientation du monument avant même que n'en soit remaniée la deuxième enceinte. La singularisation de l'accès occidental de Banteay Samrae nous semble, de plus, répétée dans l'agencement des linteaux des *gopura* de deuxième enceinte.

Ces linteaux, plus longs que leurs homologues de première enceinte, paraissent aussi sculptés d'une iconographie plus répétitive. La représentation d'une tête de *kāla* au centre des linteaux des *gopura* II apparaît en effet systématique (le linteau de la porte nord du *gopura* II Sud est cependant complètement érodé)¹⁴⁹² ; elle ne l'est pas sur les

¹⁴⁹¹ Cf. *supra*, Chapitre VI, 1.1.

¹⁴⁹² Si le motif de *kāla* central est employé dans la majorité des linteaux du temple, dans certains linteaux parmi les édifices de l'enceinte I le *kāla* est remplacé par des atlantes/caryatides ou une tige végétale. L'on observe que les accès symboliquement les plus « sensibles » : les *gopura* II, les linteaux des portes externes des *gopura* I, les seuils orientaux de la tour au *gopura* I Est, sont systématiquement pourvus d'un linteau à *kāla*.

linteaux de première enceinte dont les compositions (avec ou sans *kāla*) sont plus variées. Aucune frise de Jinas (qu'elle soit visible ou même possible) ne se trouve sur les linteaux de cette deuxième enceinte qui, parce que les avant-corps sont ici des espaces ouverts (des porches), se trouvent directement surmontés chacun par un fronton. Aux linteaux de la porte sud du *gopura* II Sud (**Cat. 174**), de la porte est du *gopura* II Ouest (**Cat. 189**) et des portes nord et sud du *gopura* II Nord (**Cat. 201-202**), une divinité assise (souvent en mauvais état), se trouve chaque fois figurée au-dessus du *kāla*. Au linteau de la porte ouest du *gopura* II Ouest en revanche (**Cat. 188**), le *kāla* – positionné légèrement plus haut – occupe tout l'espace central et aucune divinité ne se trouve au-dessus. Ce dispositif iconographique singularise encore cet accès de la deuxième enceinte ; l'absence de base de pilastre figurative aux portes du *gopura* II Ouest distingue aussi cet édifice du reste du monument. Ces éléments nous semblent à mettre en relation avec la focalisation occidentale de la deuxième enceinte que l'on a identifiée plus haut et qui semble donc se trouver également prise en charge par les images.

1.2. La composition des frontons

Les scènes narratives sculptées sur les frontons s'inscrivent dans le cadre délimité de cet élément architectural ; les choix opérés pour la composition des scènes apparaissent alors déterminés par la forme pyramidale de cet espace figuratif particulier. À l'intérieur de ce cadre, on relève une variété dans la composition des scènes que l'on peut notamment caractériser à travers un double système : les frontons monoscéniques et les frontons à registres. Parmi les frontons à registres, l'on peut encore distinguer ceux dont la narration s'établit en plusieurs scènes sculptées sur les différents registres et ceux qui comportent une scène principale, au-dessous de laquelle se trouvent un ou plusieurs registres d'orants alignés. Avant de nous intéresser aux sujets représentés, observons, en première approche, comment sont répartis ces différents types de composition dans l'espace du temple.

Aucun fronton à composition monoscénique n'apparaît parmi les images – majoritairement bouddhiques – du sanctuaire central (tour et *maṇḍapa*)¹⁴⁹³, où tous les frontons relèvent d'un type de composition à registres. Si l'on trouve des exemples de monoscénie aux frontons des « bibliothèques » (**Cat. 68-69, 79**), des *gopura* de première (**Cat. 101, 126, 127**) comme ceux de deuxième enceinte (**Cat. 175, 181, 190-192, 203-204, 209**), il apparaît que ce type de composition est majoritaire pour la sculpture des frontons des *gopura* de deuxième enceinte (**Annexes, VII.5**).

Parmi les frontons à plusieurs registres narratifs – c'est-à-dire les frontons dont la narration s'établit en une, deux ou trois scènes séparées par un bandeau horizontal – on compte, d'abord, les frontons des avant-corps de la tour (**Cat. 14, 16, 18**). Relèvent également de cette catégorie la plupart des frontons du *maṇḍapa* (**Cat. 53, 54, 55, 57**), à l'exception du fronton est de l'attique (**Cat. 56**), à deux registres d'orants. Le fronton de l'avant-corps ouest de la « bibliothèque » Sud (**Cat. 66**), le fronton est de l'attique de la « bibliothèque » Nord (**Cat. 82**), le fronton de l'avant-corps ouest du *gopura* I Est (**Cat. 100**), celui de la porte latérale sud de la face ouest du même édifice (**Cat. 102**), les frontons nord et est de l'attique du *gopura* I Sud (**Cat. 129, 131**), le fronton de l'avant-corps ouest du *gopura* I Ouest (**Cat. 142**), ceux des avant-corps nord et sud du *gopura* I Nord (**Cat. 157-158**) et le fronton ouest de l'attique du même *gopura* (**Cat. 162**), les frontons de l'avant-corps sud et de la porte nord du *gopura* II Sud (**Cat. 176-177**) et celui, enfin, de la porte sud du *gopura* II Nord (**Cat. 205**) sont aussi des frontons à plusieurs registres narratifs. Ce type de composition nous semble alors avoir été privilégié pour la sculpture des frontons des édifices centraux et ceux de la première enceinte (**Annexes VII.6**). Le reste des frontons du monument présente donc une composition à un, deux ou trois registres d'orants, jamais identiques.

Comme l'agencement des linteaux, la distribution des types de composition nous semble ainsi opérer un *distinguo* entre la première et la deuxième enceinte du temple. Ce

¹⁴⁹³ Nous n'incluons ici ni les frontons des faux-étages de la tour (**Cat. 34-48**), ni les demi-frontons, mais seulement les frontons des portes. Notons néanmoins que, parmi les demi-frontons des ailes latérales des « bibliothèques » et des *gopura* II on observe l'existence à la fois de compositions à registres (**Cat. 71, 84, 180, 207-208**) et de compositions monoscéniques (**Cat. 70, 72-73, 83, 85-86, 179, 194-195**), ces dernières étant majoritaires.

distinguo est toutefois moins strict dans sa répartition que celui qui oppose le style des encadrements des frontons des deux enceintes¹⁴⁹⁴. Plutôt qu'une pratique d'atelier, la différenciation opérée dans le choix des compositions narratives doit alors être questionnée en regard des iconographies représentées et de leur sens¹⁴⁹⁵. Si les éléments qui, dans l'agencement des images, concourent à la différenciation des enceintes permettent une première entrée dans le dispositif iconographique du temple et la manière dont il ordonne l'espace rituel, il convient, avant d'aller plus loin dans l'analyse, de présenter les images sculptées, édifice par édifice, de procéder à leur description iconographique et, autant que faire se peut, à leur identification.

2. L'animation des seuils : un inventaire descriptif des sujets représentés

Bien que tous les sujets représentés ne soient pas identifiés ou identifiables en l'état actuel de nos connaissances (certaines images, très érodées, demeureront hélas, non analysables), il nous semble que, pour la plupart des images dont l'identification continue de poser problème, on peut *a minima* les rattacher à des thématiques génériques (procession, combat, etc.) ou déterminer leur orientation bouddhique ou brahmanique. Le but de cet inventaire est alors de présenter les iconographies mobilisées dans le temple et donner quelques premiers éléments d'analyse, que nous approfondirons ensuite.

Dans la mesure où nous avons déjà étudié, au Chapitre V, les images de la tour, nous n'y revenons pas et débutons la description par les images du *maṇḍapa*. Par convention, et sauf si l'identification de séquences ou d'échos thématiques appelle un autre rythme, nous procédons par façade et dans le sens de la *pradakṣiṇa* en commençant par la porte principale de chaque édifice. Pour chacun, nous présentons d'abord

¹⁴⁹⁴ Cf. *supra*, Chapitre IV, 3.2.2. et 4.2.

¹⁴⁹⁵ Nous avons observé ailleurs que le travail de sculpture ne devait pas mobiliser les mêmes artisans pour les parties strictement ornementales (dont les encadrements de fronton) et les images figuratives, narratives en particulier (v. ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, p. 75).

l'iconographie des frontons, puis celle des bases de pilastres. Nous ne revenons sur l'iconographie des linteaux que l'on vient d'évoquer que si nous le jugeons nécessaire pour appréhender le dispositif iconographique d'une même façade.

2.1. Les images du *maṇḍapa*

Le *maṇḍapa* compte cinq frontons, dont deux en attique. Le fronton de l'avant-corps oriental est trop érodé (déjà sur les photographies d'archives) pour que la scène représentée soit identifiable (**Cat. 53**). Les menus détails qui subsistent – notamment les postures dynamiques des quelques figures ou parties de figures visibles – nous amènent cependant à considérer que ce fronton faisait se déployer, sur plusieurs registres, une scène de combat. Pourrait-on y trouver un écho avec le combat animalier figuré sur le linteau de la même porte (**Cat. 50**) ?

Les frontons des portes latérales sud et nord donnent à voir ce que nous proposons d'identifier de façon générique comme des scènes de procession. Au sud (**Cat. 54**), la narration se déploie sur quatre registres. Si l'érosion nous empêche de discerner l'ensemble des figures représentées on reconnaît, au registre inférieur, une troupe de musiciens. Les deux registres médians sont occupés par des orants en *añjali*. Au deuxième registre, deux orants (le second pourrait être une femme) sont assis derrière une balustrade dont la forme rappelle celle qui borde la berme pourtournante du temple. Autrement dit, la scène sculptée se déroule dans un lieu rituel construit, architecturé et qui présente quelque ressemblance avec l'architecture réelle de Banteay Samrae¹⁴⁹⁶. Ces orants assistent à la scène (érodée) qui se déroule à droite sur le même registre. S'il demeure difficile de comprendre ce dont il s'agit, on note, au centre, la présence de jambes qui nous semblent se trouver en posture de danse (on distingue un pied au-dessous de la balustrade) et, à droite, une tête dont le port penché trahit une attitude dynamique. Au troisième registre, les orants, au nombre de sept, sont agenouillés en ligne. Le centre du

¹⁴⁹⁶ Le cas n'est pas unique, plusieurs scènes narratives sculptées à Banteay Samrae comptent des éléments d'architecture dont la forme renvoie directement à des formes architecturales angkoriennes (v. **Cat. 54** [une balustrade], **Cat. 100, 126, 129** [une tour-sanctuaire], **Cat. 158** [une salle à piliers], **Cat. 207** [un porche]).

registre supérieur était occupé par une figure debout (très érodée mais dont on devine les pieds et l'extrémité basse du long vêtement), encadrée par quatre orants vêtus de *sampot* et agenouillés en posture d'hommage. Le premier, à gauche, porte les cheveux longs et noués en chignon sur la nuque ce qui pourrait le désigner comme un ascète (sk. *ṛṣi*), mais il porte un *sampot* ; son torse est abîmé, il est difficile de dire s'il portait un cordon brahmanique. Mais, nous verrons que les figures de brahmanes jouent un rôle important dans l'iconographie du temple¹⁴⁹⁷. Précisons que, dans les lignes et pages qui suivent, lorsque nous désignons une figure comme un brahmane c'est parce que nous identifions qu'elle porte une longue barbe et un cordon brahmanique en travers du torse. Sans cordon brahmanique visible, nous parlons préférentiellement d'ascètes. En dépit des détails érodés, le dispositif iconographique de ce fronton n'est, à nos yeux, pas sans rappeler celui du linteau ouest de la *cella* de Phimai (**Annexes, VII.7**). La scène qui s'y déroule, au-devant d'un temple dont on distingue l'architecture à droite, est un hommage au Buddha, debout, vêtu d'un costume monastique : c'est sans doute une image comparable qu'il faut restituer à l'endroit de la figure centrale du registre supérieur du fronton de Banteay Samrae. À Phimai, le registre inférieur du linteau fait intervenir des danseuses, figurées au centre entre des piliers, et des musiciens, positionnés de part et d'autre (à l'extérieur de l'espace circonscrit par les piliers). Au registre supérieur, un brahmane (à gauche) et un donateur royal encadrent la figure du Buddha. Derrière eux, de part et d'autre, une foule de brahmanes, princes et princesses, au-dessous d'éventails et de parasols, assistent à la scène. La plupart d'entre eux portent ce qui semble être des urnes. Une petite scène d'hommage est figurée à l'intérieur de l'architecture à droite. L'interprétation de cette image n'est pas résolue¹⁴⁹⁸, mais il nous semble que le linteau de Phimai et le fronton de Banteay Samrae participent d'une iconographie comparable, qui s'inscrit dans un cadre rituel bouddhique.

¹⁴⁹⁷ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁴⁹⁸ Nous l'évoquions au Chapitre V, c'est ce linteau que G. Cœdès prend comme une évocation du *Jambūpati-sūtra* (CÆDÈS, George, « Bronzes khmers [...] », art. cit., p. 33). Pour B. Dagens, il s'agit d'un hommage royal au Buddha debout et paré (DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., p. 19) ; N. Chutiwongs considère qu'il s'agit de l'accession du Buddha au Ciel (CHUTIWONGS Nandana, « Syncretism [...] », art. cit., p. 15). H. Woodward observe que la présence des urnes pourraient renvoyer à des rites funéraires (WOODWARD, Hiram, *The Art and Architecture [...]*, op. cit., pp. 151-152).

La procession figurée au fronton de la porte nord se répartit quant à elle sur trois registres (**Cat. 55**). Le registre inférieur et le registre médian donnent à voir une scène nautique. Des bateliers sur un *sampan*¹⁴⁹⁹ dont la figure de proue est une tête de *nāga* traversent une étendue d'eau dans laquelle sont représentés des poissons. Au registre médian, plusieurs personnages aux vêtements différents¹⁵⁰⁰ portent un poisson vers, croyons-nous, la scène du registre supérieur. Si ces personnages se dirigent de la droite vers la gauche, le meneur du groupe se retourne pour regarder derrière lui. Le personnage au centre de ce petit groupe, en *sarong*, porte un trident. Au registre supérieur, deux personnages très érodés sont agenouillés devant le piédestal d'une figure bûchée qui, selon toute vraisemblance, devait être une figure bouddhique assise. Si J. Laur décrit cette image comme une « scène de pêche »¹⁵⁰¹, il pourrait s'agir, selon V. Roveda, de la représentation d'un *Jātaka*¹⁵⁰². Cet auteur ne propose pas d'identification plus précise de l'image de Banteay Samrae, mais évoque d'autres scènes nautiques sur des frontons de Ta Nei (**Annexes, VII.8**) et Preah Khan pour lesquels il suggère, « with somme reservations », qu'il puisse s'agir du *Sīlānisamsa Jātaka*¹⁵⁰³. Cette identification du *Sīlānisamsa Jātaka* pour les frontons de Preah Khan et de Ta Nei se trouve en fait déjà chez M. Bénisti (non mentionnée par V. Roveda)¹⁵⁰⁴. À Banteay Samrae, le centre du bateau est complètement érodé : il est alors difficile de savoir si l'on y trouvait le même grand personnage central identifié à Ta Nei comme le Buddha sous les traits d'une divinité de la mer, d'autant que la hauteur du registre ne semble pas le permettre. En revanche, la ressemblance nous paraît étroite avec le bateau à proue en forme d'animal

¹⁴⁹⁹ L'identification du bateau comme un *sampan* a été proposée par M. Glaize (*RCA* oct. 1938). Le *sampan* est une embarcation à fond plat utilisée en rivière ou en eaux abritées.

¹⁵⁰⁰ Si M. Glaize suggérait que les coiffures des bateliers du registre inférieur ne ressemblent pas aux coiffures khmères habituelles (*RCA* oct. 1938), le *sarong* du personnage central du registre médian ne pourrait-il pas se rapporter en particulier à un vêtement indien ou insulindien ?

¹⁵⁰¹ LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 365.

¹⁵⁰² ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396.

¹⁵⁰³ *Ibid.* p. 251 et fig. 6.88-87, p. 253. V. Roveda n'établit pas de lien entre ces images et celle de Banteay Samrae.

¹⁵⁰⁴ BÉNISTI, Mireille, « Notes d'iconographie khmère I. — Deux scènes nautiques », *BEFEO*, t. 51 (1), 1963, pp. 96-97. La proposition de M. Bénisti se fonde sur la comparaison avec une plaque de la pagode Maṅgalacheti à Pagan, qui représente une scène nautique et porte une inscription qui identifie l'image comme étant le *Samuddhavāṇija Jātaka*. Mais, à la différence des images khmères – dont celle de Banteay Samrae – le bateau de la plaque birmane n'a pas de proue à tête de *nāga* (*ibid.*, p. 96).

aquatique identifié à Ta Nei comme le roi des *nāga* transformé en bateau pour le salut du saint disciple ayant médité sur les Trois Joyaux¹⁵⁰⁵. À Preah Khan, l'un des acteurs de la scène tient un trident, tout comme le personnage central du registre médian du fronton de Banteay Samrae. La scène nous semble à cet égard participer de la même iconographie et nous considérons ce fronton du *maṇḍapa* comme une représentation évoquant vraisemblablement le *Sīlānisaṃsa Jātaka*. Toutefois, contrairement aux images de Preah Khan et Ta Nei, limitées à la représentation de la scène, l'image du *maṇḍapa* de Banteay Samrae met en lien la narration du *Jātaka* avec l'hommage rendu au Buddha (bûché) figuré au registre supérieur.

Le fronton est de l'attique comporte trois registres (**Cat. 56**). Le registre inférieur et le registre médian sont sculptés de deux groupes d'orants parés et vêtus de *sampot*, tous agenouillés et les mains jointes en *añjali* ; ils sont positionnés de profil, le corps orienté vers le centre du fronton (ceux assis à gauche regardent vers la droite ; ceux assis à droite regardent vers la gauche). Deux atlantes occupent le centre du registre inférieur. Au registre supérieur, on trouve un dieu assis en posture d'aisance royale sur un piédestal, entouré par deux divinités *caturbhuja* agenouillées. Celle de droite est dotée de quatre têtes (trois sont visibles), celle de gauche, plus abîmée, tient une massue dans la main inférieure gauche. Cette triade divine a été identifiée comme une représentation de la Trimūrti : Śiva au centre, avec Brahmā et Viṣṇu¹⁵⁰⁶. La scène figurée au fronton ouest de l'attique relève, de même, d'une iconographie brahmanique, dont l'interprétation ne fait pas non plus difficulté (**Cat. 57**). Nous proposons d'y reconnaître une représentation de Kṛṣṇa soulevant le mont Govardhana ; la narration de l'épisode étant déployée sur deux registres. Cette iconographie est répétée plusieurs fois dans le monument (cf. *infra*). Un premier écho nous semble pouvoir être identifié entre la représentation de cette scène au fronton ouest de l'attique du *maṇḍapa* et sa figuration, en forme de rappel, sur l'extrados

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁵⁰⁶ GLAIZE, Maurice, *RCA* janv. 1938 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 296 ; LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 364 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, *op. cit.*, p. 395 ; TAING Manica, « Étude comparative des programmes iconographiques des frontons de Banteay Srei, Angkor Vat et Banteay Samrè », mémoire de master 2 en études indiennes, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2007, p. 73. Aucun de ces auteurs ne se réfère explicitement aux travaux de ses prédécesseurs quant aux identifications proposées.

du fronton pignon de l'avant-corps ouest de la tour (**Cat. 17**). Hormis ce détail de l'extrados, si les images brahmaniques sont, sur la tour, sculptées en position basse (sur les bases de pilastres), elles apparaissent, sur le *maṇḍapa*, en surplomb des processions bouddhiques des portes sud et nord.

La base du pilastre sud de l'avant-corps oriental du *maṇḍapa* présente un Buddha (bûché) possiblement figuré sur le *nāga* dont on devine les capuchons (**Cat. 58**). Une divinité assez érodée, figurée debout – peut-être dansante – sur un piédestal se trouve au pilastre est de la porte Sud (**Cat. 60**). Les bases de pilastres de la porte nord sont occupées par deux scènes de lutte : à l'ouest, il s'agit du combat de Vālin et Sugrīva (**Cat. 62**) et, à l'est, deux ou plusieurs personnages combattent dans une lutte au corps-à-corps (**Cat. 61**). La position de cette dernière image, en pendant du combat de Vālin et Sugrīva, pourrait suggérer d'y reconnaître une lutte épique. Si l'on comprend la scène comme opposant seulement deux acteurs, le vaincu semble écartelé par le vainqueur : le dispositif évoque en ce sens des scènes comparables, au Baphuon, dans lesquelles on a reconnu Bhīma tuant Duḥśāsana ou Jarāsandha¹⁵⁰⁷ (**Annexes, VII.9a, b**).

La répartition des thèmes bouddhiques et brahmaniques sur les frontons du *maṇḍapa* nous semble alors – et quoique l'identification du fronton de l'avant-corps oriental demeure difficile – procéder par niveaux : les thèmes brahmaniques (Trimūrti, Govardhanadhara) sont positionnés sur l'attique (est et ouest), les thèmes bouddhiques sur les frontons des portes (sud et nord, du moins). Au vu de l'état de conservation des bases de pilastres des portes est et sud, l'agencement des thèmes à ce niveau reste en revanche plus complexe d'interprétation.

¹⁵⁰⁷ Sur la proximité plastique de ces deux combats au Baphuon, v. ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, pp. 94-95. La différenciation des deux combats se fait, au Baphuon, en regard des séquences narratives au sein desquelles se trouvent ces deux images.

2.2. Les images des « bibliothèques »

Chaque « bibliothèque » comprend quatre frontons (un pour l'avant-corps ouest, un pour la fausse porte est, deux en attique), quatre demi-frontons (deux par façades, sur les bas-côtés) et trois linteaux. Le traitement des bases de pilastres diffère entre la « bibliothèque » Sud et la « bibliothèque » Nord. Pour chacune, on décrira d'abord les images de la face ouest, à commencer par l'avant-corps, puis celle de la face est (d'abord les frontons, puis les demi-frontons).

2.2.1. La « bibliothèque » Sud

Le fronton de l'avant-corps ouest de la « bibliothèque » Sud relève d'une composition à registres narratifs (**Cat. 66**). La scène qui y est représentée a été reconnue dès les travaux d'anastylose comme figurant l'ordalie de Sītā¹⁵⁰⁸. Au centre du registre supérieur (**Annexes, VII.10a**), c'est le Feu (Agni) lui-même, représenté comme un ascète, qui porte la princesse dans les flammes représentées sur un haut piédestal au-devant duquel est figuré un orant en *añjali*. Si, dans les sources textuelles, Agni disperse le bûcher, il semble ici au contraire offrir Sītā aux flammes. Un dispositif iconographique semblable – où Agni offre la princesse aux flammes – est adopté pour la représentation de cette scène à Chau Say Tevoda (**Annexes, VII.10b**). À Banteay Samrae, de part et d'autre du groupe central, Rāma (reconnaissable à son arc) et un personnage au faciès démoniaque (Rāvaṇa ?) assistent à l'ordalie, chacun sur un piédestal de taille moindre que celui du Feu (à Chau Say Tevoda les deux personnages figurés de part et d'autre du Feu dont les flammes jaillissent à même le sol sont assis sans piédestal). Le fronton de Banteay Samrae mobilise davantage d'acteurs qu'à Chau Say Tevoda : on reconnaît

¹⁵⁰⁸ GLAIZE, Maurice, *RCA* nov. 1937. Si, pour J. Laur, « la signification de cette scène reste encore mystérieuse » (LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 364), V. Roveda l'identifie à nouveau comme l'ordalie de Sītā, à laquelle assistent « two registers of agitated monkeys » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, *op. cit.*, pp. 140, 396). Pour M. Taing en revanche, il s'agit du retour de Rāma à Ayodhyā (TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 72).

notamment Lakṣmaṇa qui se tient derrière le piédestal de Rāma. Deux ascètes orants, coiffés d'un chignon, sont figurés dans les écoinçons. Les deux registres inférieurs, inexistant à Chau Say Tevoda (où le fronton est un fronton pignon, tronqué), sont occupés par une assemblée agitée de singes et de *rākṣasa* assistant à la scène¹⁵⁰⁹. Le linteau de l'avant-corps¹⁵¹⁰ est érodé mais l'on y distingue encore des figures de singes (**Cat. 64**), qui font à nos yeux écho à la scène du *Rāmāyaṇa* sculptée sur le fronton. Et c'est encore une scène de la même épopée qui se trouve au demi-fronton ouest du bas-côté nord (**Cat. 70**) : sur cette image, un archer s'apprête à décocher une flèche en direction du sommet d'un arbre. V. Roveda a proposé d'identifier cette scène comme une représentation de l'enlèvement de Sītā par Virādha (*Rmy* III, Ch. II-III)¹⁵¹¹. Mais, la position de l'archer pourrait, selon nous, renvoyer tout autant à cet enlèvement qu'au concours d'archerie au cours duquel Rāma obtient Sītā pour épouse (*Rmy* I, Ch. LXVII)¹⁵¹², sans qu'il faille d'ailleurs nécessairement considérer l'une ou l'autre de ces identifications comme exclusive. L'on retiendra que la princesse et épouse royale se trouve au cœur du récit porté par cette façade.

Le demi-fronton du bas-côté sud, en partie érodé, est partagé en deux registres (**Cat. 71**). Au registre inférieur se trouvent deux orants (positionnés une main sur l'épaule opposée, la deuxième ramenée à la taille) tandis que la scène sculptée au registre supérieur montre le combat d'un dieu *caturbhuja* contre un petit personnage très abîmé. Nous

¹⁵⁰⁹ L'image de cette assemblée nous semble ici proche de l'évocation textuelle : « Pendant qu'elle s'avavançait dans le feu s'élevait une intense et prodigieuse clameur des singes et des *rākṣasa* qui criaient au malheur » (*Rmy* VI, Ch. CXVI, st. 36 ; trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Gallimard, [1994] 1999, p. 1186).

¹⁵¹⁰ La figure centrale du linteau de la face est, qui se trouvait au-dessus d'un *kāla*, est complètement érodée (**Cat. 65**). Le linteau de la porte intérieure est occupé par une divinité gardienne assise dans une niche au-dessus d'un *kāla* (**Cat. 63**).

¹⁵¹¹ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396.

¹⁵¹² Dans l'iconographie khmère, Rāma ne brise pas l'arc mais décoche une flèche en hauteur (v. MARTINI, François, « En marge du Rāmāyaṇa cambodgien », *BEFEO*, t. 38, 1938, pp. 286 *sqq.*, commentant la représentation de cet épisode à Angkor Vat). Si cet auteur souligne que ce geste se trouve dans la version khmère du texte et en conclue qu'« en représentant Rāma s'apprêtant à décocher une flèche, le sculpteur khmère n'a donc fait que suivre le texte de l'épopée cambodgienne » (*ibid.*, p. 291), nous proposons – à proportion de la datation plus tardive des manuscrits du *Rāmakerti* (XVI^e siècle) – d'envisager le mouvement inverse et de considérer que les images angkoriennes ont pu influencer la rédaction *a posteriori* du texte khmer. La même mise en scène se retrouve notamment sur un linteau de la *cella* de Phnom Rung, au XI^e siècle, où l'on voit un archer décochant une flèche en hauteur (une image interprétée comme le mariage de Draupadī).

proposons de l'identifier comme Viṣṇu combattant un *asura*. Le fronton ouest de l'attique, très érodé en partie haute, fait intervenir un dieu juché sur une monture : nous y reconnaissons Agni sur le rhinocéros¹⁵¹³ (**Cat. 67**). Les trois registres inférieurs sont sculptés de porteurs de lotus, figurés chacun dans une niche, parés, vêtus de sampot et agenouillés le corps tourné vers le centre du fronton. L'iconographie des deux frontons de l'accès occidental de cette « bibliothèque » (l'ordalie de Sītā et Agni sur le rhinocéros) apparaissent donc participer d'une même thématique pyrrhique, on y reviendra¹⁵¹⁴. Au linteau de la porte (**Cat. 63**), on trouve une de ces divinités gardiennes assises sur la tête du *kāla* que A. Chouléan identifie à Kāla (le Temps) lui-même, personnifié¹⁵¹⁵.

La scène sculptée au fronton de la fausse porte orientale a été bûchée, voire remaniée en partie (**Cat. 68**). La figure centrale, qui occupait presque toute la hauteur du fronton, a été complètement effacée. Le motif flammé – qui forme comme un piédestal et pourrait à certains égards faire écho au sacrifice de l'ordalie de Sītā figurée à l'ouest – semble avoir été resculpté par-dessus des enroulements qui pourraient renvoyer à la représentation d'un Buddha sur le *nāga*. De part et d'autre, quatre personnages armés et figurés dans une posture dynamique semblent attaquer la figure centrale. Les deux personnages de gauche, figurés de face, portent un diadème et un couvre-chignon conique ; ceux de droite, figurés de dos, semblent également porter un diadème mais pas de couvre-chignon (**Annexes, VII.11**) : ils ne sauraient donc être compris comme un groupe unitaire. Au-dessus d'eux, on trouve des gazelles (un renvoi au premier sermon ?) et deux petits personnages en train de présenter des offrandes ; des *vidyādhara* et porteurs de guirlandes volent en partie haute du fronton. V. Roveda propose d'interpréter cette scène comme les soldats de Māra attaquant le Buddha méditant sur le *nāga*¹⁵¹⁶. À notre

¹⁵¹³ Le fait que, dans les images khmères, la monture d'Agni soit un rhinocéros est un phénomène compris comme une forme d'indigénisation (POU Saveros, « Indigenization of Rāmāyaṇa in Cambodia », *Asian Folklore Studies*, vol. 51, 1992, p. 91). V. Roveda considère quant à lui que cette image pourrait être une représentation de Yama sur le buffle (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396), mais cette dernière proposition ne nous semble pas devoir être retenue.

¹⁵¹⁴ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁵¹⁵ ANG Chouléan, « La mort-rennaissance [...] », art. cit., p. 94.

¹⁵¹⁶ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 58 (fig. 5.1a, b) ; M. Taing propose d'y voir une scène d'offrande au Buddha sur le *nāga* (TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 71).

connaissance, les deux épisodes ne sont pourtant jamais figurés dans une même image et, s'il s'agit assurément d'un fronton bouddhique (du moins compris comme tel au moment où il a été bûché), l'interprétation de cette scène demeure problématique¹⁵¹⁷. Le fronton de l'attique (**Cat. 69**) est quant à lui très érodé. La composition, vraisemblablement monoscénique, pourrait convenir à une scène dynamique, de combat, mais le sujet nous échappe. La vraisemblable lutte qui s'y trouvait représentée faisait-elle écho à l'attaque de la figure bouddhique figurée au fronton de la porte ?

Les scènes sculptées sur les demi-frontons de la face ouest sont monoscéniques. Du côté sud (**Cat. 72**), un grand personnage dont la tête est érodée attrape un arbre dans lequel est figuré un personnage de plus petite taille, incliné vers le bas. Pourrait-il s'agir d'une évocation de l'épisode du *Mahābhārata* où Nakula grimpe à un banian à la demande de Yudhiṣṭhira pour repérer un point d'eau (*Mbh* III, 311-315 [295-299]) ? Ce serait là la seule image des Pāṇḍava représentée à Banteay Samrae, mais l'interprétation de cette scène continue de faire difficulté. Du côté nord (**Cat. 73**), un petit personnage¹⁵¹⁸, attaché par la taille au moyen d'une chaîne reliée à un objet cylindrique évasé, passe entre deux arbres aux troncs souples sous le regard de deux femmes qui le montrent du doigt. Nous proposons de reconnaître dans cette image l'épisode de Kṛṣṇa enfant attaché au mortier et déracinant les arbres jumeaux (*HV* 51)¹⁵¹⁹. Il est d'ailleurs des exemples sud-indiens dans lesquels Kṛṣṇa est pareillement figuré comme un enfant se déplaçant à quatre pattes et où le mortier est représenté coïncé par les deux arbres¹⁵²⁰. Dans les images

¹⁵¹⁷ Les motifs flammés et le contexte pyrrhique de la façade occidentale de la « bibliothèque » pourraient éventuellement faire penser au miracle de Śrāvastī, mais, dans les représentations connues de cet épisode, le Buddha est figuré debout (ainsi, dans les images du Gandhāra) ou assis « à l'européenne » (dans les images de Dvāravatī) ce qui, dans les deux cas, ne correspond pas à la représentation – certes bûchée – de ce fronton.

¹⁵¹⁸ Que l'on trouve parfois décrit comme un « animal » que les personnages féminins à l'arrière-plan semblent « vouloir caresser » (LAUR, Jean, *Angkor [...]*, *op. cit.*, p. 364 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 71).

¹⁵¹⁹ *HV* 51.16-17 : « En marchant dans la forêt, l'enfant passa au milieu de deux [arbres] *arjuna* jumeaux adultes sans cesser de traîner le mortier. Et voici que le mortier auquel Kṛṣṇa était attaché et qu'il tirait [derrière lui] se coinça de travers entre ces deux *arjuna* » (trad. COUTURE, André, *L'enfance de Krishna*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 204). L'épisode du *yamalārjuna* est relaté dans différentes sources textuelles (le *HV* mais aussi le *Viṣṇu Purāṇa* ou le *BhP*) qui ont toutes pu se trouver en circulation au Cambodge à la période angkorienne.

¹⁵²⁰ V. SCHMID, Charlotte, « Viṣṇu aux rives de la Kāvērī : combattre et séduire », [in] *La Bhakti d'une reine. Śiva à Tiruccennampūṇṭi*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2014, pp. 61-103 [en ligne : 10.4000/books.ifp.645, §37] évoquant Bādāmī au Karnataka et les images des temples Hoysaḷa. Sur ces

khmères, nous reconnaissons – par comparaison avec l’image de Banteay Samrae – une autre occurrence de cette iconographie sur un demi-fronton de la « bibliothèque » Nord du Prasat Chrei, un autre des « temples d’étape » (**Annexes, VII.12**). Les personnages féminins – à Banteay Samrae comme au Prasat Chrei – nous semblent alors être les bouvières effarées qui, apercevant Kṛṣṇa dans cette posture, se précipitent vers Yaśodā « en poussant des cris »¹⁵²¹.

2.2.2. La « bibliothèque » Nord

Le fronton de l’avant-corps ouest de la « bibliothèque » Nord (**Cat. 79**) ne pose aucune difficulté d’interprétation. On y a reconnu de longue date une représentation de Viṣṇu Anantaśāyin¹⁵²² et de la naissance de Brahmā¹⁵²³. Notons que le *nāga* prend ici les traits de ce qui a été décrit comme un dragon¹⁵²⁴, mais que nous proposons plutôt de comprendre comme un *gajasīh*¹⁵²⁵ (c’est-à-dire un *gajasimha* cambodgien doté d’une trompe et d’un corps léonin, ici recouvert d’écailles) au-dessous duquel se trouve un *nāga* (**Annexes, VII.13**). Cette iconographie de Viṣṇu *caturbhuja* couché sur un *gajasīh* au lieu d’un *nāga* se développe dans les images khmères à partir de la fin du XI^e siècle, ainsi au

images sud-indiennes, v. aussi : LOIZEAU, Rachel, *Traditions narratives* [...], *op. cit.*, pp. 343-347 et fig. 11, 177, 196, 202, 213-215.

¹⁵²¹ HV 51.20-21 (trad. COUTURE, André, *L’enfance* [...], *op. cit.*, pp. 204-205). Commentant la représentation du même épisode à Angkor Vat, J. Przyluski interprète, citant le *BhP*, les deux femmes qui y sont pareillement sculptées comme « des bergères qui admirent l’enfant » (PRZYLUSKI, Jean, « La légende de Kṛṣṇa dans les bas-reliefs d’Angkor Vat », *RAA*, V^e année, n° 2, 1928, p. 92).

¹⁵²² GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l’iconographie [...] », art. cit., p. 296 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 365 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 72.

¹⁵²³ Les représentations khmères combinent de manière quasiment systématique les deux épisodes (BÉNISTI, Mireille, « Représentations khmères de Viṣṇu couché », *AA*, t. 11 [1], 1965, p. 91 [évoquant le fronton de Banteay Samrae]).

¹⁵²⁴ BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions* [...], *op. cit.*, p. 110 (si ce dernier auteur considère que le glissement iconographique dans la représentation d’Ananta se produit « pour la première fois sur les monuments qui furent construits après Añkor Vāt, par exemple, à Banteāy Samré et à Bēñ Mālā » [*ibid.*] nous soutenons, avec les exemples présentés en **Annexes, VII.14**, qu’il remonte au XI^e siècle). Dans les images antérieures, Ananta est exclusivement figuré sous les traits d’un *nāga*.

¹⁵²⁵ V. Roveda identifie ces images comme Viṣṇu sur le *rājasīh* (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 57). Or, l’on voit assez distinctement que toutes ces figures sont pourvues de petites trompes. Le *gajasīh*, associé à l’eau, s’oppose au *rājasīh*, animal terrestre.

Prasat Sneng ou à Phnom Rung (**Annexes, VII.14a-b**), et devient systématique dans les images de Viṣṇu couché au XII^e siècle (on la retrouve par exemple au Preah Khan d'Angkor : **Annexes, VII.14c**). Dans tous ces exemples, la déesse est figurée aux pieds du dieu. K. Bhattacharya notait, à propos du glissement iconographique opéré dans la représentation d'Ananta (du *nāga* au « dragon »), qu'« il ne faut peut-être pas chercher l'explication dans une influence chinoise. Il s'agit probablement d'une tradition autochtone. La transformation était naturelle, car le *nāga* et le dragon ont la même valeur symbolique : ils représentent tous deux l'eau »¹⁵²⁶. Si l'identification de ce « dragon » comme un *gajasīh* nous semble en effet procéder d'une localisation du récit indien (qui ne saurait cependant être « naturelle ») cette localisation participe, proposons-nous, de l'importance que prend cet animal mythique dans l'iconographie royale post-angkorienne et contemporaine : le *gajasīh* figure, affronté au *rājasīh*, dans les armoiries du Royaume du Cambodge où ils sont une évocation respective des pouvoirs fluvio-maritime et terrestre¹⁵²⁷. L'image de Viṣṇu sur le *gajasīh* se trouve à deux reprises dans le corpus des images de Banteay Samrae¹⁵²⁸. Le *nāga* n'a toutefois pas totalement disparu de l'image, puisqu'on le voit émerger entre les pattes du *gajasīh*.

En dépit de l'érosion dont elle a souffert, la scène figurée au fronton ouest de l'attique de la « bibliothèque » Nord demeure compréhensible (**Cat. 80**). Au-dessus d'un registre d'orants figurés en *añjali*, un dieu à huit bras est représenté luttant contre deux *asura* dont il empoigne les cheveux (**Annexes, VII.15**). La posture dynamique du dieu et ses bras multiples, de même que le combat contre deux *asura*, invitent à reconnaître une forme viṣṇuïte. La même iconographie du dieu se trouve d'ailleurs sur le linteau du Prasat Sneug que l'on évoquait plus haut avec Viṣṇu Anantaśāyin et Viṣṇu Trivikrama (**Annexes, VII.14a**). V. Roveda signale la présence de ce motif à Angkor Vat et en propose l'interprétation suivante : « Vishnu is shown violently throwing to the ground or

¹⁵²⁶ BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions* [...], *op. cit.*, p. 110.

¹⁵²⁷ MIKAELIAN, Grégory, « Recherches sur les institutions khmères de l'époque moyenne : à propos des cinq ministres du royaume », [in] MIKAELIAN Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley (éd.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, p. 357. Nous avons par ailleurs signalé que l'une des images les plus anciennes – si ce n'est la plus ancienne – d'un *gajasīh* affronté à un *rājasīh* se trouve au Baphuon (v. ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, pp. 154-156).

¹⁵²⁸ Outre ce fronton, on la rencontre sur la base de pilastre ouest de l'avant-corps sud de la tour (**Cat. 28**).

killing (?) a series of scantily-dressed enemies, whose hair is pulled back into a chignon, features that for the Khmers of that period meant foreign, or possible tribal people. Therefore, it is difficult to relate this scene to a specific fight of Vishnu or Krishna against any *asuras*. It seems more likely that the reliefs symbolize the Khmer king subjugating neighbouring countries or rebellious Khmer rulers »¹⁵²⁹. Si la résonnance plus historique nous semble possible – elle est toutefois ici peut-être un peu rapidement esquissée – l'iconographie du fronton de l'avant-corps (Viṣṇu Anantaśāyin) et celle du linteau de la porte ouest nous invitent surtout à considérer le fronton de l'attique dans le cadre viṣṇuïte de l'iconographie de cette façade. Sur le linteau (**Cat. 76**), nous reconnaissons – malgré l'érosion – le dieu, sous la forme de Narasiṃha, luttant contre l'*asura* Hiranyakaśipu (**Annexes, VII.16**). L'iconographie de Viṣṇu à huit bras luttant contre deux *asura* est aussi proche d'autres images, plus nombreuses, de Viṣṇu (ou Viṣṇu-Kṛṣṇa) *caturbhuja* terrassant deux *asura* dont la gémellité peut évoquer Madhu et Kaiṭabha¹⁵³⁰ ; images que K. Bhattacharya a proposé d'interpréter comme des représentations du « triomphe de Viṣṇu »¹⁵³¹. C'est, semble-t-il, encore le même motif que l'on retrouve au fronton – assez érodé – de la porte est de la même « bibliothèque » (**Cat. 81**), au-dessus d'un registre d'orants positionnés une main sur la poitrine, l'autre ramenée à la taille.

Le fronton est de l'attique (**Cat. 82**) donne à voir, sur trois registres narratifs, des scènes qui participent d'une évocation du *Rāmāyaṇa* (*Rmy* IV, Ch. XII-XXV). On a reconnu, au registre supérieur, l'affrontement de Vālin et Sugrīva, l'intervention de Rāma (au registre inférieur) et les funérailles de Vālin (au registre médian)¹⁵³². De même, trois des quatre demi-frontons de cette « bibliothèque » pourraient, à nos yeux, se rapporter au

¹⁵²⁹ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 51.

¹⁵³⁰ Cf. *infra*, Chapitre VIII. Cette iconographie figure à six reprises dans le corpus des images du temple (**Cat. 33** ; **Cat. 80** ; **Cat. 81** ; **Cat. 180** ; **Cat. 196** ; **Cat. 206**).

¹⁵³¹ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère IV. — Le 'Triomphe de Viṣṇu' », *AA*, t. 3 (1), 1956, p. 194. Une étude sérielle de ce motif pourra, à l'avenir, nous permettre d'interroger les variations existantes et leur sens, notamment en ce qui concerne le nombre de bras du dieu et les attributs qu'il tient (qui sont, de façon générale, des glaives dans les formes à huit bras ; le disque et la massue dans les formes à quatre bras) de même que leur proximité avec les images kṛṣṇaïtes.

¹⁵³² GLAIZE, Maurice, *RCA* déc. 1938 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 297 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 73.

récit de l'épopée. Face ouest, des singes s'affrontent au demi-fronton du bas-côté nord (**Cat. 83**) ; à la face est, deux archers – selon toute vraisemblance, Rāma et Lakṣmaṇa – figurent côté nord (**Cat. 86**) et, côté sud, un singe affronte un *rākṣasa* dans la forêt (**Cat. 85**). La figure sculptée au registre supérieur du demi-fronton du bas-côté sud, face ouest, est bûchée (**Cat. 84**) et, à ce titre, peut être quant à elle entendue comme une représentation bouddhique. Les bases de pilastres de cette même façade accueilleraient également des figures qui ont été bûchées (**Cat. 87-88**) tandis que des ascètes en méditation sont représentés sur les bases de pilastres de la face est (**Cat. 89-90**).

Si l'iconographie des deux « bibliothèques » apparaît dominée par des thématiques épiques et viṣṇuïtes, auxquelles se mêlent des évocations bouddhiques, les frontons des portes principales (ouest) de ces deux édifices nous semblent jouer d'une opposition entre le feu (l'ordalie de Sītā), au sud, et l'eau (Viṣṇu sur le *gajasīh*), au nord, nous allons y revenir¹⁵³³.

2.3. Les images des *gopura* de première enceinte

Alors que les images bouddhiques sont très largement majoritaires dans l'iconographie de la tour, cette prégnance se nuance dans les *gopura* de première enceinte. Le mélange entre les thèmes bouddhiques et brahmaniques joue en effet, à ce niveau de l'espace du temple, d'un certain équilibre : parmi les frontons de ces *gopura*, nous en comptons une dizaine se rapportant à une iconographie bouddhique (une douzaine, si l'on compte les frontons pignons des ailes latérales du *gopura* I Est) et une dizaine se rapportant à une iconographie brahmanique.

¹⁵³³ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

2.3.1. Le gopura I Est

Au *gopura* I Est, l'agencement de l'iconographie des frontons nous semble établir plusieurs séquences entre les portes des deux avant-corps (est et ouest), les portes des ailes latérales et les images de l'attique, qui forment des groupes thématiques distincts.

Les frontons de l'attique mettent en scène la protection des orientes à travers la représentation des quatre *dikpāla* au-dessus d'un à deux registres d'orants. Au fronton est, on reconnaît Indra sur l'éléphant, encadré par six porteurs d'éventails (**Cat. 107**) ; au sud, Yama sur le buffle¹⁵³⁴ encadré par deux porteurs de parasols, deux brahmanes et un cinquième personnage qui apparaît au-dessous du buffle (**Cat. 108**) ; à l'ouest Varuṇa¹⁵³⁵ sur le *hamsa* encadré par deux porteurs d'étendards et un petit brahmane à gauche (**Cat. 109**) ; au nord, Kubera tenant un lotus et assis sur un piédestal, encadré par quatre porteurs d'éventails et un petit brahmane à gauche (**Cat. 110**)¹⁵³⁶. Les parasols au-dessous desquels les quatre dieux sont représentés soulignent à nos yeux le caractère royal de ces quatre souverains des orientes. Un seul registre d'orants accompagne les représentations d'Indra, de Yama et de Kubera quand celle de Varuṇa en compte deux : le registre inférieur donne à voir neuf orants en *añjali*, le registre médian compte neuf porteurs de lotus et un brahmane à droite. Au-dessous d'Indra, on trouve douze orants en attitude d'hommage (une main sur l'épaule opposée, l'autre ramenée à la taille) répartis autour d'un orant en *añjali*. Au-dessous de Yama, on compte huit orants en attitude d'hommage réunis autour d'un orant en *añjali* et un brahmane à droite. Au-dessous de Kubera ce sont neuf orants en *añjali*, un petit brahmane à gauche et un petit porteur d'éventail à droite.

Le fronton de l'avant-corps oriental est resté inachevé en partie basse (**Cat. 99**). Un dieu dansant occupe la partie haute. Ses bras sont érodés, seules subsistent ses mains inférieures qui, ramenées sur le torse, esquissent un geste d'argumentation. Malgré

¹⁵³⁴ Déjà identifié par GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1937.

¹⁵³⁵ Précédemment identifié comme Brahmā (GLAIZE, Maurice, *RCA* oct. 1937).

¹⁵³⁶ Trois des quatre dieux ainsi représentés avaient été reconnus (sans être désignés comme les *dikpāla*) : « Amongst the *gopura*'s four roof pediments, the eastern one is decorated with Indra on Airavata between fans and parasols, over a row of worshippers; the southern with Yama on his buffalo; the western with Varuna on his *hamsa* and the northern with a god sitting on a throne (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395).

l'érosion du visage du dieu, son troisième œil frontal demeure en partie visible : V. Roveda l'identifie comme Śiva dansant¹⁵³⁷. Nous y trouvons une forme possible d'écho avec le Śiva figuré trônant entre Viṣṇu et Brahmā au fronton est de l'attique du *maṇḍapa*. D'un édifice à l'autre, l'image du dieu change ainsi de niveau (du fronton de l'attique à celui de la porte) et, d'une posture statique, l'on passe à une représentation dynamique. Le trait nous semble, de nouveau, lié à une logique d'émanation, ou, plus précisément ici, de descente dans le domaine de l'action : d'assis en surplomb, le dieu agit, un niveau plus bas, en dansant.

L'iconographie des quatre frontons des portes latérales se rapporte quant à elle à la geste viṣṇuïte. Ces images avaient déjà été identifiées, individuellement, dès l'anastylose du temple. Mais nulle part nous ne lisons qu'elles forment une séquence cohérente. Sur la façade est, du côté sud, le fronton – monoscénique – est occupé par une représentation du barattage de l'océan de lait¹⁵³⁸ (**Cat. 101**). Côté nord, on rencontre une image (assez érodée) de Viṣṇu *caturbhuja* sur Garuḍa¹⁵³⁹, encadré par des orants et des brahmanes¹⁵⁴⁰, au-dessus d'un registre d'orants en *añjali* (**Cat. 103**). À la façade ouest on trouve, du côté nord, une représentation de Kṛṣṇa Govardhanadhara (**Cat. 104**), accompagné de Balarāma portant l'araire¹⁵⁴¹ (*HV* 61 ; *BhP* X, Ch. XXV). Le registre inférieur est occupé

¹⁵³⁷ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395.

¹⁵³⁸ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243 ; PARMENTIER, Henri, *Angkor : Guide*, *op. cit.*, p. 156 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », *art. cit.*, p. 300 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 61.

¹⁵³⁹ GLAIZE, Maurice, *RCA*, sept. 1940 ; *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », *art. cit.*, p. 300 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 62. Si, dans le contexte bouddhique de l'iconographie de la tour, nous avons proposé d'identifier ce motif comme Viṣṇu/Mahākāla (cf. *supra*, Chapitre V, 2.2.3.), ici nous pouvons considérer – vu la dominante viṣṇuïte des quatre frontons des portes latérales – qu'il s'agit seulement de Viṣṇu (tout en gardant à l'esprit le jeu possiblement existant dans l'utilisation de ce motif, aussi répété, nous l'avons signalé plus haut, au linteau de la porte ouest du *gopura* I Ouest). J. Boisselier a par ailleurs signalé la fréquence des représentations de Viṣṇu combattant debout sur les épaules de Garuḍa dans le style d'Angkor Vat (BOISSELIER, Jean, « Garuḍa dans l'art khmer », *BEFEO*, t. 44 [1], 1951, p. 67).

¹⁵⁴⁰ Le pénultième personnage assis à droite, quoique très érodé, nous semble en effet porter un cordon brahmanique en travers du torse.

¹⁵⁴¹ GLAIZE, Maurice, *RCA* sept.-oct. 1937 ; *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », *art. cit.*, p. 301 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 62.

par une rangée d'orants en *añjali*. Nous observons que la figure qui se trouvait en haut, au centre du fronton – sur la montagne soulevée par Kṛṣṇa – est bûchée (donc vraisemblablement bouddhique) ; elle se détachait sur une sorte de niche foliacée. C'est l'un des deux seuls cas d'hybridation touchant des images sculptées sur le même support observable à Banteay Samrae. Le deuxième, on l'a évoqué¹⁵⁴², concerne la figuration de Kṛṣṇa Govardhanadhara – encore – sur le motif de couronnement du fronton pignon de l'avant-corps ouest de la tour (**Cat. 17**). Le fronton de la porte sud est partagé en trois registres narratifs qui se rapportent au mythe de Viṣṇu Trivikrama¹⁵⁴³ (**Cat. 102**). Le registre inférieur donne à voir l'accord passé entre Viṣṇu-Vāmana et l'*asura* Bali¹⁵⁴⁴ ; le registre médian donne à voir une étendue d'eau peuplée d'animaux aquatiques et de lotus, tandis qu'au registre supérieur Viṣṇu parcourt l'univers de ses trois pas (*HV* 31 : 68-92 ; *BhP* VIII, Ch. XVII-XXIII). À droite, une déesse – personnification de la Terre –, émergeant du registre médian vers le registre supérieur, soutient le pied du dieu qui traverse, donc, « un étang où fleurissent des lotus »¹⁵⁴⁵. Nous y reviendrons¹⁵⁴⁶.

La scène sculptée au fronton de l'avant-corps ouest, en pendant du Śiva dansant figuré à l'est, pose davantage de problèmes d'interprétation (**Cat. 100**). La narration s'y déploie sur trois registres séparés par un bandeau ; le registre médian est à double niveau (les deux parties n'étant cependant pas séparées par un bandeau nous considérons seulement trois registres dans la composition de ce fronton). Au centre du registre supérieur se trouve une architecture de temple à l'intérieur de laquelle devait se trouver une figure divine qui a été bûchée ; de part et d'autre, deux bovidés (?) sont allongés sous des parasols, le corps tourné en direction du temple (**Annexes, VII.17a**). Le bûchage de la figure centrale, répété au registre médian, désigne l'iconographie de ce fronton comme bouddhique (du moins comprise comme telle lors de l'effacement des figures). Le registre

¹⁵⁴² Cf. *supra*, Chapitre V, 2.2.4.

¹⁵⁴³ GLAIZE, Maurice, *RCA* juin 1937 ; *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 301 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁴⁴ À gauche, K. Bhattacharya a reconnu Vāmana, Bali et Śukrācārya (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère V. — Viṣṇu Trivikrama », *AA*, t. 4 [3], 1957, p. 210) ; à droite, nous identifions Vāmana et Bali procédant à l'oblation qui scelle le marché.

¹⁵⁴⁵ BHATTACHARYA, Kamaleswar, *ibid.*, p. 209.

¹⁵⁴⁶ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

médian comprend deux niveaux (**Annexes, VII.17b**). En partie haute, Sūrya et Candra, chacun dans un disque¹⁵⁴⁷, encadrent une autre figure bâchée, installée au-dessous d'une arcature sur piliers. En partie basse on trouve cinq personnages assis dans des niches : les quatre latéraux, figurés de profil, tiennent ce qui semble être une arme ; le personnage central est figuré de face, assis au sommet d'un pilier (sk. *skambha*) qui marque le centre de la scène qui se joue au registre inférieur. Le dynamisme de cette dernière scène, dont les protagonistes sortent du cadre du bandeau séparant les registres, tranche avec le hiératisme des registres supérieurs (**Annexes, VII.17c**). De part et d'autre du pilier, deux corps d'armée sont lancés dans une bataille ; plusieurs archers décochent des flèches en direction, semble-t-il, des figures centrales des registres supérieurs. Deux d'entre eux sont plus grands que les autres : l'un, à droite, se tient sur un éléphant, l'autre, à gauche, se trouve sur un char tiré par un *gajasīh*. M. Glaize proposait de comprendre l'iconographie de la partie inférieure de ce fronton comme l'attaque du ciel d'Indra (assis sur le pilier) par les *rākṣasa*¹⁵⁴⁸ ; V. Roveda interprète quant à lui cette scène comme une représentation des assauts de Māra¹⁵⁴⁹. Ce dernier souligne toutefois la complexité de l'iconographie de ce fronton dont il ajoute que le registre médian pourrait se rapporter à la représentation de Bhaiṣajyaguru (bâché) entre Sūryavairocana et Candravairocana avec, au-dessous, les cinq Jinas (dans les niches de la partie basse du registre médian)¹⁵⁵⁰. Mais, propose-t-il (se référant au *Lalitavistara* XXVI, 327) : « alternatively, assuming that the Śākyamuni Buddha occupied the highest niche capped by a temple's tower, the second niche could be the one in which he moved on the invitation of his five followers and where he sat crossed legged, irradiating great splendour; the five niches below being

¹⁵⁴⁷ Au Cambodge, nous dit K. Bhattacharya, « le Soleil et la Lune sont souvent représentés par deux personnages chacun assis à l'intérieur d'un disque » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère VII. — Le Soleil et la Lune », *AA*, t. 4 [3], 1957, p. 218). À Banteay Samrae, le même dispositif est employé au fronton de l'avant-corps oriental du *gopura* I Ouest (**Cat. 143** ; cf. *infra*).

¹⁵⁴⁸ GLAIZE, Maurice, *RCA* nov.-déc. 1937 ; *Id.*, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 243.

¹⁵⁴⁹ L'auteur – qui compte quatre registres – décrit l'image de la manière suivante : « The western-facing side has a central pediment depicting a scene on four registers from the Buddha's life : The assault of Mara. In the top one, the sacred image inside a temple with a tower similar to that of Banteay Samre has been defaced. In the second row are Surya in a chariot and Candra in a circle at the sides of a defaced niche. In the third register are five niches with figures and in the lowest register an army of people shooting arrows skywards. The Buddha is standing on elephants on a chariot pulled by a lion. In the niches below are possibly the daughters of Mara that had to try to seduce and distract the Buddha » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395).

¹⁵⁵⁰ ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », *art. cit.*, p. 60.

reserved for the first five disciples of the Buddha. In this case, rather than depicting the actual victory of the Buddha over Māra and his army, the pediment might symbolize the victory of the Buddha and his disciples (as the first members of the *saṅgha*) over evil forces »¹⁵⁵¹. Si le bûchage des figures centrales des registres médian et supérieur les désigne effectivement comme des figures bouddhiques assises, l'absence de déprédation des cinq personnages assis dans des niches – alors que les Jinas des linteaux du sanctuaire central et de ce *gopura* sont partout bûchés – nous enjoint plutôt à écarter l'hypothèse d'y voir les Jinas.

La tripartition du fronton nous semble en revanche pouvoir constituer une évocation de trois sphères distinctes. Dans cette perspective, le registre supérieur pourrait en particulier constituer une évocation de la sphère du désir (sk. *kāmadhatu*) et du Trāyastriṃśa (le « Ciel des trente-trois dieux ») ; la représentation du temple s'accordant ici avec la conception de ce dernier comme *axis mundi*, avec la tour centrale comme sommet du Meru¹⁵⁵². Le registre médian pourrait être le monde des quatre grands rois célestes (sk. *caturmahārāja-kāyika*), auquel appartiennent le Soleil et la Lune. Les quatre personnages armés figurés de profil dans les niches seraient alors Virūdhaka, Dhṛtarāṣṭra, Virūpākṣa et Vaiśravaṇa, assis de part et d'autre d'Indra (sur le pilier¹⁵⁵³), qui les gouverne. Le registre inférieur nous semble alors pouvoir être interprété comme une représentation des enfers où évoluent les *asura* (celui figuré immédiatement à gauche du pilier a des crocs apparents et des yeux exorbités). Si l'identification précise du sujet demeure difficile, l'iconographie de ce fronton nous paraît ainsi pouvoir se rapporter à une évocation des trois mondes (et de la transmigration), on y reviendra. Il est, en outre, à signaler que les frontons pignons des ailes latérales de cet édifice portent à leur tour des figures bûchées, que l'on supposera donc bouddhistes (**Cat. 105a, Cat. 106a**).

¹⁵⁵¹ *Ibid.* S'il ne tranche pas entre les deux interprétations qu'il propose, V. Roveda juge en revanche « unacceptable » l'hypothèse de l'attaque d'Indra (*ibid.*).

¹⁵⁵² Cf. *supra*, Introduction générale.

¹⁵⁵³ Pour K. Bhattacharya, qui se rangeait à l'hypothèse de voir en cette scène l'« attaque du ciel d'Indra » proposée par M. Glaize, le dispositif du pilier montre « Indra, trônant sur le sommet d'une montagne, la montagne cosmique, c'est-à-dire le Meru. Quatre divinités assises de ses côtés, portent toutes des armes ressemblant à un bâton et s'apprêtent à résister aux ennemis, tandis qu'Indra regarde attentivement ces derniers » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 297).

L'alternance de figures bouddhiques (bûchées) et de figures brahmaniques est répétée dans l'iconographie des bases de pilastres de cet édifice, à travers une opposition entre la façade ouest et la façade est. En effet, on reconnaît, à l'est, des luttes kṛṣṇaïtes (**Cat. 111, 113, 114** et peut-être **Cat. 112**) et le combat d'un singe et d'un prince évoquant le *Rāmāyaṇa* (**Cat. 115**). Tandis qu'à l'ouest on trouve des figures bûchées (**Cat. 116-117** et **Cat. 120-121**) et deux divinités debout, porteuses de lotus et encadrées d'orants que nous proposons d'identifier comme Padmapāṇi (**Cat. 118**) et une figure féminine qui pourrait être Tārā (**Cat. 119**). À l'instar de l'opposition existante entre les iconographies des frontons des deux portes centrales, l'on observe donc une opposition entre une iconographie bouddhique présente seulement sur la face intérieure du *gopura* (vers la cour I) et les frontons pignons latéraux, et une iconographie exclusivement brahmanique sur la face extérieure (vers la cour II).

2.3.2. *Le gopura I Sud*

Le *gopura* I Sud – comme ses homologues Ouest et Nord, de plan identique – compte huit frontons : un pour chaque avant-corps, quatre en attique, deux sur les ailes latérales (masqués par la galerie).

Les deux frontons de la face sud (avant-corps et attique), monoscéniques et sculptés dans un relief assez profond donnent à voir deux scènes se rapportant à des épisodes du *Rāmāyaṇa* (**Cat. 126-127**). Le linteau, sur lequel on reconnaît deux singes luttant, nous semble participer de la même séquence thématique (**Cat. 124**). Le fronton de l'avant-corps (**Cat. 126**) met en scène l'affrontement de deux guerriers sur leur char : à gauche, un archer dont le char est tiré par un cheval et, à droite, un personnage aux têtes et bras multiples (dix et dix, nous semble-t-il) dont le char est tiré par une créature à écailles et tête anthropomorphe. Autour d'eux s'agencent plusieurs guerriers et singes, en attitude dynamique, dont un autre personnage à bras et têtes multiples (quatre bras et cinq têtes) et, au-dessus, un personnage en attitude de vol. La tour d'un temple occupe la partie

sommitale du fronton. Ainsi que le proposait M. Glaize¹⁵⁵⁴, la scène semble relater l'un des affrontements opposant Rāma à Rāvaṇa lors de la bataille de Laṅkā (*Rmy* VI). C'est encore Rāvaṇa – qui se signale à ses dix têtes et dix bras – que l'on reconnaît assis sur le fronton sud de l'attique (**Cat. 127**). Devant lui se trouvait une assemblée (féminine ?) dont seuls subsistent les parasols et le haut des coiffures, tandis qu'en partie haute des singes et des *rākṣasa* s'affrontent. Le singe au centre serait-il Hanumān approchant Rāvaṇa (ou s'échappant de son palais) en amont de la bataille de Laṅkā ? Si M. Glaize suggérerait de voir dans cette scène la mort de Rāvaṇa¹⁵⁵⁵, la posture assise de ce dernier, en armes, ne nous semble pas correspondre à une telle évocation mortuaire. Au contraire, l'image sculptée sur ce fronton nous semble, sur le plan narratif, précéder celle qui se trouve au fronton de l'avant-corps et correspondrait alors à une évocation de Rāvaṇa avant la bataille.

Une autre scène de combat se trouve sculptée au fronton de l'avant-corps nord (**Cat. 128**). L'image est en partie érodée, mais l'on distingue, au-dessus d'un registre d'orants, deux cavaliers se dirigeant de la droite vers la gauche et écrasant deux ennemis (**Annexes, VII.18**). Au-dessus, un petit personnage brandissant une massue lève la jambe droite dans un geste que l'on interprète comme un geste de lutte. La figure centrale de la partie sommitale du fronton nous semble bâchée, ce qui la désignerait comme bouddhique¹⁵⁵⁶. L'interprétation de cette scène reste un problème. A-t-elle à voir avec la scène du fronton nord de l'attique (**Cat. 129**) ? Dans cette dernière image, que l'on identifie comme une scène de procession, on retrouve un cavalier, cette fois portant un lotus et accompagné d'une femme. Le cavalier et la femme qui le suit se dirigent vers la gauche, peut-être vers le *prāsāt* figuré au registre supérieur. Le registre inférieur est occupé par une troupe de musiciens (à droite) et de porteurs d'offrandes vêtus de pagens (à gauche). Le cavalier porteur de lotus nous semble encore être la figure princière

¹⁵⁵⁴ GLAIZE, Maurice, *RCA* oct.-nov. 1942. V. Roveda reconnaît ici une possible représentation de Viṣṇu/Kṛṣṇa à huit bras affrontant les *asura* Bali et Kālameni (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395) mais l'identification du guerrier à tête et bras multiples comme étant Rāvaṇa sur son char nous semble bien plus vraisemblable. C'est ainsi, par exemple, qu'il se trouve représenté parmi les tableaux du *gopura* II Nord du Baphuon, avec le même animal mythique tirant son char (v. ROCHE, Louise, « Les images de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, Cat. 298).

¹⁵⁵⁵ GLAIZE, Maurice, *RCA* oct.-nov. 1942.

¹⁵⁵⁶ La pierre est cependant assez érodée à cet endroit.

sculptée au centre du deuxième registre. Des brahmanes, à gauche, et d'autres figures princières (des femmes ?), à droite, lui rendent hommage. Cette scène pourrait-elle se rapporter à la représentation d'un *Jātaka* ? Elle participe à tout le moins d'une évocation rituelle. Ces représentations rituelles apparaissent à bien des égards, on le verra, caractéristiques de l'iconographie de Banteay Samrae.

La scène sculptée au fronton est de l'attique semble participer d'une même thématique de procession et d'hommage (**Cat. 130**). On voit, au registre supérieur, une figure dont le visage est cassé et qui se trouve juchée sur un éléphant en marche. Au registre médian, se déroule une scène d'hommage rendu à une figure princière assise sur un petit piédestal : deux femmes lui font face, une troisième se tient derrière et, derrière elle, un petit ascète est représenté en prière (il ne nous semble pas pourvu d'un cordon brahmanique). Au registre inférieur, une procession s'avance : elle regroupe des personnages montés sur des éléphants, deux personnages à pied, bras levés, et sept figures dont il ne subsiste que le haut des coiffures et dont on distingue encore le pagne dont sont vêtues les deux dernières (qui les désigne comme des figures masculines). Les coiffures sont composées de tiaras zoomorphes variées. Là encore, l'originalité de cette iconographie dans le corpus des images khmères rend difficile son identification. Mais, disons qu'elle s'inscrit à son tour dans le caractère très rituel des images de Banteay Samrae, sur lequel nous allons revenir¹⁵⁵⁷.

La scène sculptée au fronton ouest de l'attique – quoiqu'elle pose à son tour des difficultés d'identification – est cette fois clairement une scène bouddhique : la figure centrale du registre supérieur est bûchée (**Cat. 131**). Cette figure bûchée – un Buddha – se trouvait encadrée par deux autres divinités (assez érodées). Les deux registres inférieurs sont occupés par des orants en attitude d'hommage. Ceux du registre médian, entre lesquels se dressent deux serpents, sont accompagnés par deux brahmanes figurés dans les écoinçons et agenouillés en prière devant des urnes. Les bases de pilastres comptent deux figures bouddhiques (bûchées), l'une sur la face sud du *gopura* (**Cat. 135**), l'autre sur la face nord (**Cat. 137**). Il n'est pas évident de déterminer si la base du pilastre ouest

¹⁵⁵⁷ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

de l'avant-corps sud est bûchée ou juste érodée (**Cat. 134**). À la base du pilastre est de l'avant-corps nord, on trouve Agni sur le rhinocéros, devant un creuset et accompagné de ses épouses¹⁵⁵⁸ (**Cat. 136**).

L'agencement des frontons de ce *gopura* articule ainsi des images du *Rāmāyaṇa* à la face sud (extérieure) et des images bouddhiques (ou vraisemblablement bouddhiques) à la face nord (intérieure) ainsi que sur les faces est et ouest de l'attique.

2.3.3. Le *gopura* I Ouest

L'originalité de l'iconographie des frontons des avant-corps du *gopura* I Ouest constitue, de nouveau un obstacle à leur identification. Le fronton de l'avant-corps ouest est divisé en deux registres (**Cat. 142**). Au registre inférieur, on trouve une autre image de procession¹⁵⁵⁹ : au centre, une divinité armée d'un glaive (sk. *khadga*) se tient sur une monture léonine tricéphale à têtes anthropomorphes courroucées (**Annexes, VII.19**¹⁵⁶⁰). À l'arrière-plan, on distingue deux porteurs d'étendards en forme de lotus. De part et d'autre de cette divinité centrale se tiennent deux divinités, selon nous féminines, tenant des lotus et juchées sur des lions. Aux extrémités de cette assemblée, on trouve encore deux autres déesses tenant un lotus et chevauchant chacune un *nāga*. Du côté gauche, entre la déesse sur le lion et la déesse sur le *nāga*, est figuré un petit porteur d'étendard, comme agrippé à son mât. Du côté droit, au même emplacement, se tient un

¹⁵⁵⁸ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 305. V. Roveda propose de reconnaître ici – mais en citant une localisation erronée au *gopura* II Sud – le dieu Yama sur le rhinocéros (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 396 et fig. 10.411). L'identification d'Agni – figuré par ailleurs au fronton ouest de l'attique de la « bibliothèque » Sud (**Cat. 67**) – ne fait cependant à nos yeux aucun doute.

¹⁵⁵⁹ Cette procession est brièvement mentionnée par M. Glaize comme « un alignement de divinités portées par d'étranges montures » (GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244). K. Bhattacharya, évoquant à son tour l'étrangeté de ce groupe, décrit les montures comme étant « [...] un serpent, un *garuḍa*, un autre *garuḍa* à trois têtes humaines, encore un autre *garuḍa* et un serpent ; entre ces deux derniers, se tient une divinité sans monture, ayant quatre bras munis d'objets indistincts » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 305). Pour ce dernier auteur, la partie supérieure du fronton se rattacherait à un sujet différent (sans plus de précision).

¹⁵⁶⁰ La photographie récente, que nous présentons en **Annexes, VII.19**, montre que la tête de la divinité centrale a été arrachée : cette cassure nous semble résulter d'un arrachement volontaire (postérieur à l'anastylose).

dieu *caturbhuja*, sans monture. Ses attributs sont difficiles à identifier mais nous croyons reconnaître – sur la photographie d’archives – un *vajra* dans sa main inférieure droite (ramenée sur la poitrine). Au registre supérieur, des divinités atlantes soutiennent le trône d’un dieu figuré assis, portant un glaive. Ce dieu et celui figuré sur la monture tricéphale au registre inférieur, également armé d’un glaive, sont-ils le même dieu, représenté deux fois ? La monture léonine tricéphale pourrait permettre d’identifier ce dieu, mais nous n’en connaissons pas d’autre occurrence dans l’iconographie khmère. Un exemple en partie comparable est en revanche attesté en ronde-bosse : une monture léonine tricéphale donnée comme provenant d’Angkor Thom¹⁵⁶¹, mais dont le cavalier est manquant (**Annexes, VII.20**). Le lion étant par ailleurs la monture du *bodhisattva* Mañjuśrī, et étant donné la destination religieuse du sanctuaire, il nous semble envisageable d’identifier cette assemblée divine comme bouddhique. Mais la recherche de comparants doit être poursuivie à l’avenir afin de préciser l’identification de ce fronton.

Le bûchage de la figure centrale du fronton de l’avant-corps oriental désigne cette dernière, de façon assez certaine, comme une image bouddhique (**Cat. 143**). Au-dessous de cette figure sommitale bûchée, plusieurs auteurs ont reconnu Sūrya et Candra, figurés dans des disques¹⁵⁶². Au-dessous d’eux, une assemblée de brahmanes et d’ascètes (tous ne portent pas de cordon) procède à une oblation : l’un d’eux se tient devant un creuset, celui qui lui fait face porte un boisseau d’herbes rituelles. Celui qui se tient derrière le brahmane au creuset porte un rosaire, tandis que l’on reconnaît un manuscrit dans les mains de celui qui figure derrière le brahmane au boisseau. Le brahmane au creuset porte un cordon fait de plusieurs cordes, l’avant-dernier à droite porte un cordon fait d’une seule corde. Pour les autres, il est moins évident de décrire ces cordons (tous n’en portent d’ailleurs peut-être pas). Les trois brahmanes à gauche sont coiffés d’un chignon ceint d’un rang de perle. Ces distinctions iconographiques pourraient suggérer qu’il s’agit d’officiants de rangs ou de statut différents. Le registre inférieur du fronton est occupé

¹⁵⁶¹ Cette pièce est conservée au DCA (inv. CA 1713, selon l’inventaire de la photothèque de l’EFEO).

¹⁵⁶² GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...], op. cit.*, p. 244 (qui évoque « la conjonction du Soleil et de la Lune ») ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l’iconographie [...] », art. cit., p. 307. V. Roveda décrit quant à lui la scène comme « [...] an unusual relief depicting Surya and Chandra in their discs being worshipped by a row of rishis with a female figure at the centre » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...], op. cit.*, p. 395).

par une double rangée d'orants en *añjali*. Si la scène demeure d'interprétation difficile, il nous semble pertinent de signaler qu'elle est diamétralement positionnée face à une autre représentation de Sūrya et Candra : au fronton de l'avant-corps ouest du *gopura* I Est (**Cat. 100**). Un écho pourrait-il exister entre la représentation de ce que l'on comprend comme une évocation des trois mondes (au *gopura* I Est) et cette scène éminemment rituelle au fronton oriental du *gopura* I Ouest ? Le linteau de ce même avant-corps (**Cat. 141**), qui comporte une figure centrale bûchée, contribue à inscrire ce seuil du *gopura* I Ouest dans une tonalité bouddhique.

Nous questionnerons plus loin ces formes d'échos. Disons pour l'heure que les brahmanes de ce fronton participent d'une iconographie qui, au *gopura* I Ouest, met en scène nombre de ces figures officiantes. On trouve en effet d'autres brahmanes figurés dans une attitude rituelle aux registres médians des frontons sud et est de l'attique, ainsi que dans ce qui demeure encore visible du fronton (masqué par la galerie) de l'aile sud du *gopura* – où l'on voit notamment un brahmane tenant une sorte de récipient qu'il place au-dessus de sa tête (**Cat. 148b**). Au fronton est de l'attique (**Cat. 146**), ces figures de brahmanes se trouvent au-dessus d'une double rangée d'orants en *añjali*. Tous les brahmanes de cette dernière image ne portent pas le même cordon : pour les deux premiers à gauche, il s'agit d'un cordon en graines et, pour les trois suivants, d'un cordon fait de plusieurs cordes. Tous ont le corps tourné vers la gauche ; ils présentent tous les cinq des offrandes et sont encadrés par deux petits quadrupèdes (abîmés). À l'instar des brahmanes figurés à gauche du creuset sur le fronton de l'avant-corps est (**Cat. 143**), leurs chignons sont ceints d'un rang de perles. Au registre supérieur, un dieu, également tourné vers la gauche et accompagné par deux assistants vêtus de pagne, se tient sur sa monture : il a été identifié comme Skanda sur le paon¹⁵⁶³. Mais, la monture nous semble plutôt être un *haṃsa*, que l'on pourra comparer à celui qui sert de monture à Varuṇa au fronton ouest de l'attique du *gopura* I Est (**Cat. 109**). C'est donc ce dernier dieu qui nous semble représenté ici (pourtant sur un fronton oriental). Signalons, avant de revenir plus

¹⁵⁶³ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 307 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 363 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395 (qui cite Skanda avec un point d'interrogation).

tard sur cette idée, que le cas d'une association de Varuṇa avec des brahmanes n'est pas unique dans l'iconographie khmère du XII^e siècle : on retrouve cette iconographie au fronton ouest de l'attique de la « bibliothèque » sud du Prasat Banteay Ampil (**Annexes, VII.21**).

Au fronton sud de l'attique du *gopura* I Ouest, le registre médian donne à voir une autre assemblée de brahmanes dont le cordon est constitué de plusieurs cordes (**Cat. 147**). La composition de ce fronton nous semble par ailleurs procéder de la même logique que celle qui commande la représentation de Varuṇa au fronton est de l'attique et qui compte pareillement, au-dessous d'un registre supérieur, un registre de brahmanes et un registre d'orants. Ce troisième collège brahmanique porte des offrandes de boutons de lotus, que chaque brahmane tient de ses deux mains au niveau de son front. L'avant-dernier brahmane à gauche se retourne vers son dernier homologue. À droite, face à l'assemblée des brahmanes porteurs de lotus, deux brahmanes de moindre taille se présentent à eux les mains jointes en *añjali*. Le registre inférieur est occupé par une rangée d'orants en attitude d'hommage. La partie haute du registre supérieur est manquante ; en partie basse figurent les jambes d'un grand personnage en attitude de marche, écrasant un crocodile. V. Roveda a rapproché la posture de ce personnage des représentations de Viṣṇu Trivikrama ; dans son catalogue, il présente la scène de ce fronton au-dessous d'un linteau du musée de Phimai où le dieu enjambe un crocodile figuré au-dessous du lotus tenu par la déesse et sur lequel Viṣṇu pose son pied¹⁵⁶⁴. Mais, la représentation d'un crocodile écrasé par le dieu pourrait aussi se rapporter à l'épisode du Gajendramokṣa. Au cours de ce récit (narré dans le *BhP* [VIII]), Viṣṇu sauve l'éléphant Gajendra – qui, dans une vie antérieure était le roi Indradyumna – de l'attaque d'un crocodile sorti du lac situé dans le jardin créé par Varuṇa et dans lequel vit Gajendra.

Le fronton ouest de l'attique est très abîmé (**Cat. 144**). Nous y devinons une divinité probablement en posture de danse au registre supérieur et des *apsaras* dansantes au registre médian. Seule une tête – de taille très importante – se détache du registre inférieur. S'il est, vu l'état du fronton, difficile d'en dire davantage, cette tête pourrait-

¹⁵⁶⁴ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 68, fig. 4.1.75, 4.1.77 et p. 395.

elle se rapporter à une évocation de Rāhu ? Le fronton nord de l'attique – dont le relief est moins accusé – se rapporte quant à lui à la représentation d'un épisode du *Rāmāyaṇa* (**Cat. 145**). Au-dessus d'un registre d'orants, on a sculpté la lutte entre une armée de singes et un *rākṣasa* de grande taille : l'iconographie ne fait ici pas difficulté et la scène a été reconnue comme une représentation des singes combattant Kumbhakarna (*Rmy* VI, Ch. LXVII)¹⁵⁶⁵.

Trois des quatre images des bases de pilastres du *gopura* I Ouest sont bûchées (**Cat. 149-150, 152**) : elles devaient contenir une figure bouddhique assise, chaque fois sur un piédestal dont les moulurations demeurent visibles. Autour de la figure bûchée du pilastre nord de l'avant-corps est (**Cat. 152**) on reconnaît deux brahmanes – encore – qui rendent hommage à cette figure. Au pilastre sud, un ascète est représenté en posture de méditation dans une niche foliacée (**Cat. 151**).

Si les frontons des deux avant-corps de ce *gopura* se distinguent par leur iconographie bouddhique, la part prise par les figures de brahmanes dans les images de cet édifice confère à ce dernier toute sa singularité. Les frontons ouest et est des avant-corps, comme les frontons ouest et est de l'attique, se rapportent à des scènes éminemment rituelles ; les frontons nord et sud de l'attique, à des combats auxquels assistent des orants et, au sud, des brahmanes¹⁵⁶⁶.

2.3.4. Le *gopura* I Nord

L'agencement des frontons du *gopura* I Nord peut quant à lui être appréhendé à travers une série de trois paires thématiques : les figures centrales des frontons des deux avant-corps (nord et sud) sont assises sur des piédestaux (elles sont bûchées, ce qui désigne ces images comme bouddhiques) ; les frontons nord et sud de l'attique donnent

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 395. La représentation fait ici assez directement écho au texte qui décrit que « le tigre des *rākṣasa* couvert de milliers de singes ressemblait à un mont hérissé d'arbres » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, pp. 1037-1038).

¹⁵⁶⁶ Sur les figures de brahmanes dans le corpus des images de Banteay Samrae, cf. *infra*, Chapitre VIII.

à voir des divinités assises sur leur monture ; tandis que des affrontements sont figurés aux frontons est et ouest de l'attique.

L'image sculptée au fronton de l'avant-corps nord compte deux registres (**Cat. 157**). Au registre supérieur, une figure assise, bûchée et donc vraisemblablement bouddhique¹⁵⁶⁷, se trouvait sur un haut piédestal, encadrée par deux orants en attitude d'hommage et survolée de *vidyādhara* porteurs de guirlandes. La scène du registre inférieur est une scène de danse. Au centre, sur un piédestal, une divinité plus grande que les autres acteurs de la scène danse en tenant un chasse-mouches dans sa main droite ; à sa gauche, se trouve une deuxième divinité dansante sur un piédestal. À sa suite, se tient un personnage à tête d'éléphant identifiable à Gaṇeśa et qui porte ce qui pourrait être un petit tambour. Trois musiciens sont assis à droite de la divinité centrale : l'instrument tenu par le premier est presque complètement érodé mais la position de ses bras et le manche qu'il tient de la main gauche nous semblent pouvoir le désigner comme un joueur de luth (de *vīṇā*), le deuxième semble tenir une paire de cymbales (kh. *chhing*) et le troisième, une sorte de hautbois. Au-dessus de ces musiciens, deux ascètes figurés sur une petite plateforme procèdent à une oblation. La présence de Gaṇeśa dans cette scène a fait supposer que les deux figures dansantes étaient Śiva (au centre) et Umā, à sa gauche¹⁵⁶⁸. Pourtant, la poitrine comme la coiffure de cette figure centrale la désignent plutôt comme une danseuse, et non comme un danseur. Or, si l'on se souvient que, dans le même *gopura*, on a retrouvé la statue d'une déesse que l'on a proposé d'identifier à Sarasvatī¹⁵⁶⁹, c'est cette dernière qui nous semble plus vraisemblablement identifiable comme la danseuse figurée au centre du registre. Si Sarasvatī n'est guère représentée au

¹⁵⁶⁷ Une autre figure bûchée se trouve, on l'a évoqué, au centre du linteau de ce même avant-corps et participe alors d'un même horizon thématique bouddhique (**Cat. 155**).

¹⁵⁶⁸ Ainsi de BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 303 proposant de comprendre qu'à travers cette image, « [...] il y a lieu de penser que le sculpteur a voulu représenter, sous un aspect divin, une forme de la danse familiale chez les Cambodgiens ». V. Roveda n'évoque pas, quant à lui, le nom de Śiva mais parle d'un dieu dansant « flanked by several dancing figures including Ganesha » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395). Dans son article de 2013, il évoque en revanche « a large deity, perhaps female, [...] dancing holding a fan, accompanied by Gaṇeśa » et suggère de comprendre l'image de ce fronton comme « [...] the Buddha over Śaiva dancers » (ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », art. cit., p. 61).

¹⁵⁶⁹ Cf. *supra*, Chapitre V, 3.2.

Cambodge¹⁵⁷⁰, Banteay Samrae en compterait donc deux images : l'une cultuelle, l'autre narrative, toutes deux au *gopura* I Nord.

On retrouve les thèmes de la danse et de la musique mobilisés dans un contexte bouddhique au fronton de l'avant-corps sud (**Cat. 158**). Le registre inférieur de ce fronton est en effet occupé par une troupe d'*apsaras* musiciennes et danseuses ; l'une d'elles joue de la harpe¹⁵⁷¹. Au registre médian, plusieurs personnages – plutôt masculins étant données leurs coiffures en diadème et couvre-chignon – sont réunis dans une salle à piliers. Un brahmane, de moindre taille, se tient derrière eux, à gauche. Les figures du registre supérieur sont bûchées : il y en avait vraisemblablement trois, l'une sur le piédestal central, les deux autres à gauche et à droite dans une composition qui n'est pas sans rappeler celle du registre supérieur du fronton de l'avant-corps nord ; le piédestal est toutefois plus large et moins haut que côté nord. Si le bûchage de ces figures désigne l'iconographie de ce fronton comme étant bouddhique, son identification demeure difficile¹⁵⁷².

L'iconographie du fronton nord de l'attique se déploie sur trois registres (**Cat. 159**). Les deux registres inférieurs sont occupés par des rangées d'orants porteurs de lotus. Ces deux registres sont séparés par un bandeau qui s'achèvent en protomés de *nāga* de part et d'autre. Au centre du registre inférieur, une divinité tenant ce qui semble être un glaive est assise de face. Au troisième registre, se trouve un éléphant tricéphale. Sur son dos, dans une arcature architecturée dont le motif sommital est un trident, on trouve un dieu qui a été identifié comme Indra (sur Airāvata)¹⁵⁷³. Il tient un lotus dans sa main droite, ce qui ne compte pas parmi les attributs habituels d'Indra. Vu le rattachement cultuel de Banteay Samrae à une tradition bouddhique ésotérique, cette

¹⁵⁷⁰ On en connaît deux images en bronze, identifiées par G. Coëdès et mentionnées par K. Bhattacharya (BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions* [...], *op. cit.*, pp. 126-128). Alors que Sarasvatī est mentionnée dans le corpus épigraphique à plusieurs reprises (BHATTACHARYA, *ibid.* et POU Saveros, « Sarasvatī dans la culture khmère », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 4, 1986, p. 323), S. Pou qualifie comparativement la quasi-absence de représentation de la déesse comme relevant d'une « indigence iconographique » (*ibid.*).

¹⁵⁷¹ LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 364.

¹⁵⁷² V. Roveda suggère que « tentatively this scene may be identified as the return of the Buddha from Tāvātimsa Heaven » (ROVEDA, Vittorio, « Buddhist Iconography [...] », *art. cit.*, p. 59). L'image qu'il restitue à l'endroit de la figure bûchée est un Buddha en *māravijaya-mūdra* (*ibid.*, fig. 5.3b).

¹⁵⁷³ GLAIZE, Maurice, *RCA* mai 1942 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395.

divinité juchée sur son éléphant pourrait aussi se rapporter à une représentation du *bodhisattva* Samantabhadra¹⁵⁷⁴. Sa proximité iconographique avec les représentations du roi-gardien de l'est lui aurait alors épargné le bûchage. L'image de ce fronton entrerait alors en résonnance avec les représentations bouddhiques des frontons des avant-corps.

Le fronton sud de l'attique compte à son tour deux registres d'orants, cette fois figurés en attitude d'hommage (**Cat. 161**). Au registre supérieur, un couple divin est assis sur un taureau entre deux porteurs de parasol. Un petit brahmane est figuré devant eux, agenouillé en prière. À gauche, on aperçoit un élément architectural qui ressemble à la base d'une colonne. La déesse, plus petite que le dieu, est assise sur sa cuisse gauche : le couple a été reconnu comme Umāmaheśvara¹⁵⁷⁵.

Le fronton est de l'attique compte un seul registre d'orants en *añjali* (**Cat. 160**). Le registre supérieur consiste à nos yeux en une évocation synoptique du *Rāmāyaṇa*. On reconnaît en effet Rāvaṇa à ses dix têtes et dix bras, qui figure assis sur un trône et devant lequel deux personnages sont figurés en attitude de vol (ou de danse ?). Au centre, le personnage assez érodé doit être Hanumān en attitude de vol¹⁵⁷⁶ ou de combat, deux personnages lui attrapant les bras ; en bas, à droite, dans l'écoinçon, un archer (Rāma) décoche une flèche sur un cervidé (Mārīca ?). La partie supérieure du fronton est malheureusement érodée. Le combat figuré au fronton ouest de l'attique s'établit quant à lui sur trois niveaux, non séparés par des bandeaux (**Cat. 162**). Les deux niveaux inférieurs sont occupés par une série d'affrontements opposant des personnages vêtus de *sampot* à des personnages vêtus de pagnes. Ces duels trouvent un écho dans le motif de couronnement du fronton où l'on voit s'opposer deux figures armées dont les *sampot* sont noués différemment (l'un en corolle, l'autre en pointe). Au niveau supérieur – en partie

¹⁵⁷⁴ L'hypothèse d'y reconnaître Samantabhadra est issue des échanges que nous entretenons régulièrement avec Johan Levillain (doctorant EFEO-EPHE/PSL).

¹⁵⁷⁵ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 244 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 303 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 364 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395.

¹⁵⁷⁶ V. Roveda décrit ce fronton comme montrant « [...] in the lower register, a multi-armed *asura*, with large circular earrings, surrounded by his warriors, while, in the upper register, the powerful figure of Vishnu/Krishna (?) is holding two *asuras* by their arms » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 395). Mais, l'identification de l'*asura* assis comme étant Rāvaṇa et la physionomie trapue de ce personnage central (dont la tête est malheureusement érodée) nous incitent plutôt à y reconnaître Hanumān.

érodé – on reconnaît deux animaux affrontés : à droite, un bovidé et, à gauche, un lion (reconnaissable notamment à sa patte arrière droite). Sur leurs têtes se tient une divinité à dix bras. Par comparaison avec les images du pilastre nord de l'avant-corps ouest de la tour (**Cat. 30**) et du linteau de la porte est du *gopura* I Est (**Cat. 91**), nous proposons de reconnaître ici une représentation de Durgā Mahiṣāsuramardinī.

Sur les quatre bases de pilastres des avant-corps du *gopura* I Nord, trois comportent une image bûchée. Côté sud, au-dessous d'une arcature terminée en protomés de *nāga*, ces figures bûchées se trouvaient installées sur des piédestaux encore visibles (**Cat. 166-167**). Côté nord, on reconnaît un Buddha (bûché) sur le *nāga*, entre deux orants (**Cat. 165**). La quatrième image est une représentation de Kṛṣṇa affrontant Kāliya (**Cat. 164**).

Sur ce *gopura*, outre l'importance donnée à la danse et à la musique, on note donc que les frontons des avant-corps, et – peut-être – le fronton nord de l'attique, se distinguent par le caractère bouddhique de leur iconographie, réitéré sur trois des quatre bases de pilastres, tandis que ce sont des thèmes plutôt brahmaniques qui occupent les frontons de l'attique.

2.4. Les images des *gopura* II

La part respective de l'iconographie bouddhique et de l'iconographie brahmanique s'inverse dans le corpus des images des *gopura* II, les images brahmaniques y étant bien plus nombreuses (sans pour autant, on va le voir, que les images bouddhiques ne soient totalement absentes de ce niveau de l'espace rituel). Au sein de cette deuxième enceinte, le fronton du *gopura*/porte II Est, déjà distingué par son style, se distingue encore par son iconographie.

2.4.1. *Le gopura/porte II Est*

Le fronton du *gopura*/porte II Est, très endommagé en partie haute (près de la moitié de l'image est ainsi manquante), comprend deux registres (**Cat. 173a**). Au registre inférieur, une rangée d'orants figure en *añjali* ; devant eux se tient un cheval paré d'un collier et retenu par une longe. La tête de ce dernier débord sur le registre supérieur. Là, une divinité était assise sur un trône soutenu par des *haṃsa* et encadrée par deux orants. Pour V. Roveda, la présence du cheval doit renvoyer aux représentations de la vie du Buddha attestées dans les images de style du Bayon où l'on rencontre notamment l'épisode de la coupe des cheveux¹⁵⁷⁷ (**Annexes, VII.22a, b**). Dans cette perspective, le cheval pourrait être identifié comme étant Kanthaka. La figure assise sur le trône soutenu par des *haṃsa* – plus volontiers associé aux représentations de Brahmā – ne semble pas avoir été bâchée. En effet, bien que très érodée, son genou droit est encore visible. Le débordement de la tête du cheval sur le registre supérieur invite à faire le lien entre les deux niveaux de l'image. Si la présence du cheval et sa répétition dans des images bouddhiques plus tardives nous incitent à tenir ce fronton pour bouddhique, il demeure difficile de l'identifier plus précisément. On notera cependant qu'il s'agit de la seule image bouddhique orientée vers l'extérieur figurée à ce niveau de l'espace du temple (*i.e.* sur la deuxième enceinte).

2.4.2. *Le gopura II Sud*

Le fronton de la porte sud du *gopura* II Sud est occupé, au centre, par un dieu dansant sur un piédestal (**Cat. 175**). De ses multiples bras, seuls trois sont encore en partie visibles ; il y en avait peut-être dix à l'origine. Entouré de *vidyādhara* en partie haute, le dieu dansant – qui a été reconnu comme une image de Śiva¹⁵⁷⁸ – est accompagné de

¹⁵⁷⁷ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, pp. 230-233 et 394.

¹⁵⁷⁸ LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 359 (« Siva sur son piédestal, dansant la *tandava* ») ; ROVEDA, Vittorio, *ibid.*, p. 394 (reconnaissant ici « Shiva dancing with a small Ganesha to the right amongst worshippers »).

quatre assistants (**Annexes VII.23a, b**). Parmi ces derniers, on trouve Gaṇeśa (reconnaissable à sa tête d'éléphant et à la défense qu'il tient dans sa main gauche) et un dieu à six bras dans lequel on pourra prudemment reconnaître Skanda¹⁵⁷⁹. L'attribut qu'il tient (peut-être un lien ?) demeure non identifié. À la droite du dieu dansant, on aperçoit sur la photographie d'archives une déesse assise, aux seins tombants et dont le vêtement est rendu comme un tissu à carreaux : elle apparaît ainsi iconographiquement distinguée comme une *rākṣasī*. Devant elle se tient vraisemblablement une deuxième déesse – cette figure est cependant déjà bien érodée sur le cliché d'archives. Nous proposons d'interpréter ces deux figures comme étant la terrible Cāmuṇḍā¹⁵⁸⁰ et, possiblement, Umā la paisible, assistant à la danse de Śiva. La composition n'est alors pas sans évoquer celles connues à Phimai et Phnom Rung (cf. *supra*, **Annexes VII.2a, b**) où l'on reconnaît, au centre, Śiva dansant sur un piédestal et des assistants – dont le nombre et l'identité varient (mais semble toujours comprendre Cāmuṇḍā à gauche) – assis de part et d'autre.

C'est une autre grande divinité qui se trouve représentée debout sur un piédestal au registre supérieur du fronton de la porte nord, au sein d'une scène de procession et d'adoration (**Cat. 177**). Cette divinité, vêtue d'un *sampot* à la ceinture orfèvrée, est entourée de *vidyādhara* et encadrée par deux orants assis de part et d'autre dans une attitude d'hommage : on reconnaît un brahmane à gauche et une figure princière à droite. Comme à la porte sud, l'état de conservation de ce fronton s'est beaucoup dégradé entre 1944 et aujourd'hui ; la tête du personnage central du registre inférieur nous semble en particulier avoir été volontairement arrachée (**Annexes, VII.24**). Ce dernier est figuré debout, la main droite ramenée sur l'épaule gauche, la main gauche touchant le coude droit au niveau de la taille, dans une attitude d'hommage. Autour de lui se presse une troupe de porteurs d'offrandes aux étonnantes physionomies potelées. Qui sont-ils ? Le

¹⁵⁷⁹ La tête de ce dernier, encore visible sur la photographie d'archives datée de 1944 que nous présentons dans le catalogue, a été arrachée – volontairement, au vu de la cassure – et nous ne saurions dire où elle se trouve aujourd'hui. Il en va de même pour la figure que nous interprétons comme étant Cāmuṇḍā, à gauche (**Cat. 175** et **Annexes, VII.23a, b** en regard).

¹⁵⁸⁰ Les figures semblables à des *rākṣasī* représentées assises au pied d'images de Śiva dansant ont beaucoup été interprétées comme la dévote tamoule Kāraikkālammaiyār. Dans ses travaux sur le groupe de la danse de Śiva à Koh Ker, É. Bourdonneau a démontré l'étrangeté de cette identification dans le contexte cambodgien et proposé d'y reconnaître plutôt la déesse terrible Cāmuṇḍā-Kālī en tant que dévote du dieu dansant (BOURDONNEAU, Éric, « La statue du 'Roi-Danseur' [...] », art. cit., p. 20).

dispositif iconographique mis en œuvre ici nous semble proche de celui de deux frontons de Ta Nei (**Annexes, VII.25a, b**) qui ont été respectivement interprétés comme représentant Avalokiteśvara debout sur un lotus¹⁵⁸¹, entouré d'orants et d'*apsaras*, et comme la vénération de Lokeśvara¹⁵⁸². Sur le premier fronton de Ta Nei que nous présentons en annexes (**VII.25a**) les personnages figurés au-dessous de la divinité debout et interprétés comme des « orants » présentent tous des ventres gros et ronds, et des petites bouches : nous proposons par conséquent de les identifier comme des *preta*. Cette image de Ta Nei nous semble alors pouvoir être rapprochée d'un épisode du *Kāraṇḍavyūha Sūtra* où le *bodhisattva*, s'approchant de la ville des morts, fait jaillir des rivières dont l'eau *aṣṭāṅgavarī* permettra aux *preta* de quitter les enfers¹⁵⁸³. Les physionomies particulières des « orants » et porteurs d'offrandes du deuxième fronton de Ta Nei et de celui de Banteay Samrae – quoique leur ressemblance avec les *preta* soit moins évidente – nous paraît participer de la même thématique. Nous proposons d'y reconnaître pareillement les morts se pressant autour de Lokeśvara venu les délivrer¹⁵⁸⁴.

Les frontons des avant-corps nord et sud du *gopura* II Sud ont été identifiés comme se rapportant à des épisodes du *Rāmāyaṇa*¹⁵⁸⁵. Du côté sud (**Cat. 176**), l'étroit registre inférieur regroupe des singes armés de glaives autour d'un singe central qui semble être leur chef. La scène qui se joue au registre supérieur est endommagée, mais demeure reconnaissable. Au centre de la composition, un grand personnage qui nous semble être Rāvaṇa¹⁵⁸⁶ – ici doté d'une seule tête et de deux bras, ce qui lui donne moins un aspect

¹⁵⁸¹ L'interprétation figure dans la base de données en ligne de la photothèque de l'EFO (https://collection.efeo.fr/ws/web/app/collection/record/249345?vc=ePkH4LF7w1I9geonpBCEJmSf_OzU4rLEokRwxQrzCACn_xVS ; dernière consultation en date du 12 décembre 2022).

¹⁵⁸² ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 413.

¹⁵⁸³ Cette interprétation nous est inspirée par la mention que fait J. Boisselier de cet épisode à propos des images de Banteay Chhmar où, dit-il, aucun *preta* n'est toutefois représenté (BOISSELIER, Jean, « Précisions sur quelques images khmères d'Avalokiteśvara [...] », art. cit., p. 75). Sur le récit de cette délivrance des damnés dans le *KS*, au cours de laquelle Yama lui-même rend grâce au *bodhisattva*, v. MALLMAN, Marie-Thérèse (de), *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*, Paris, Civilisations du Sud, 1948, pp. 39-40.

¹⁵⁸⁴ Une autre représentation bouddhique (bûchée) se trouve dans l'image ornementale sculptée sur l'un des demi-frontons du portique de l'aile est du *gopura* (**Cat. 183**).

¹⁵⁸⁵ Signalons par ailleurs que l'on rencontre par deux fois sur ce *gopura* une représentation de Rāma tuant Mārīca parmi les images ornementales des demi-frontons des ailes latérales (**Cat. 182, 185**).

¹⁵⁸⁶ Notre interprétation diffère de celles proposées par nos prédécesseurs : pour M. Glaize, la scène montre Rāma et Lakṣmaṇa blessés par Indrajit, et Hanumān leur venant en aide (GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241) ; si K. Bhattacharya reconnaît des singes et peut-être Rāma ou Lakṣmaṇa sur les épaules du singe à gauche, il ne propose aucune identification de la scène et comprend la figure centrale

terrible que l'apparence d'un roi – blesse Lakṣmaṇa en lui enfonçant sa lance dans le cœur (*Rmy* VI, Ch. C)¹⁵⁸⁷ ; la lance a disparu mais la position du personnage central nous paraît sans ambiguïté. La même scène se trouve d'ailleurs représentée au *gopura* II Sud d'Angkor Vat (cf. *supra*, **Annexes, VII.4**). Sur le fronton de Banteay Samrae, on reconnaît, à gauche, Rāma se tenant sur les épaules d'Hanumān et, tout autour, les singes se pressent autour des héros. Parmi ces derniers, on retrouve Hanumān – représenté au centre de l'image et, possiblement, une deuxième fois à gauche de Rāvaṇa – en attitude de vol, tenant dans ses mains le sommet du mont Mahodaya qu'il rapporte pour soigner Lakṣmaṇa (*Rmy* VI, Ch. CI)¹⁵⁸⁸. Côté nord (**Cat. 181**), une grande figure masculine dansante, vêtue d'un pagne ascétique, parée de bijoux et coiffée d'un chignon occupe le centre du fronton. Deux personnages masculins se tiennent à sa droite. Le premier semble porter un arc dans la main droite ; vêtu d'un pagne, il est coiffé d'un chignon. Le personnage qui le suit porte un diadème, de même que le singe figuré derrière lui. À gauche de la figure centrale, une figure féminine se tient agenouillée au-devant d'une étendue d'eau (signifiée par la représentation de poissons et de plantes aquatiques) ; un singe tenant un rocher semble se présenter à elle. Cette figure féminine peut être identifiée comme Sītā – la narration synoptique rappelant ainsi qu'elle est l'enjeu du

(que nous interprétons comme Rāvaṇa) comme venant en aide au personnage couché au milieu des singes (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 299). Pour J. Laur – qui semble reprendre l'interprétation de M. Glaize –, la scène montre « Hanuman apportant à Rama et Lakshmana, blessés, le sommet du mont Kailasa dont les plantes magiques devraient les rétablir » (LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 359). D'après V. Roveda, il s'agirait de « Rama extracting Ravana's spear from the body of Lakshmana; in the upper register, Hanuman is carrying the top of the Himalayas with the magic herbs that could cure Lakshmana » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394). Cette hypothèse se trouve aussi chez TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, pp. 51-52. Le geste du personnage central nous semble toutefois ressembler davantage à un geste d'enfoncement de la lance que d'extraction.

¹⁵⁸⁷ « La lance, pareille à un serpent venimeux qu'avait décochée Rāvaṇa hors de lui contre le vaillant Lakṣmaṇa terrifié, plonge de toute sa violence dans la poitrine du héros : elle resplendissait d'un immense éclat comme la langue du roi des serpents. Alors, sous la violence du jet de Rāvaṇa, le cœur transpercé par la lance qui s'était enfoncée profondément, Lakṣmaṇa s'écroula » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1143).

¹⁵⁸⁸ « [...] le tigre des singes arracha ce sommet porteur de foules d'arbres aux fleurs de toutes sortes, l'empoigna à deux mains et le souleva. Pareil à un nuage noir chargé de pluie, Hanumān s'élança du firmament, tenant la cime du mont » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1147).

conflit¹⁵⁸⁹. Tout autour de ces six figures se pressent des singes affairés et portant des pierres. La scène a été identifiée comme représentant la construction du pont vers Laṅkā¹⁵⁹⁰, mais qui serait alors le personnage central ? Une hypothèse possible serait d'y reconnaître Sāgara (l'Océan) qui apparaît devant Rāma alors que ce dernier cherche à l'assécher pour faire traverser son armée en marche vers Laṅkā (*Rmy* VI, Ch. XXI-XXII). Les deux personnages à gauche seraient alors Rāma et Lakṣmaṇa, suivis donc d'un singe qui pourrait être Sugrīva (lequel, dans le texte, accompagne la traversée des deux princes).

C'est une autre lutte qui se joue au demi-fronton ouest de la face nord (**Cat. 180**). On y a reconnu Viṣṇu (*caturbhujā*, tenant le disque et la conque) terrassant un *asura*¹⁵⁹¹. Au registre inférieur, on trouve deux scènes d'oblation. Celle de gauche fait intervenir deux *kṣatriya* et un ascète/brahmane ; celle de droite, à laquelle assistent un ascète/brahmane et une femme, a pour protagoniste un ascète/brahmane et un *asura*. Ce dernier (peut-être Bali) doit être le même que celui terrassé par Viṣṇu au registre supérieur. Dans le même registre thématique, une représentation de Viṣṇu *caturbhujā* sur les épaules de Garuḍa écrasant un *nāga* se trouve à la base du pilastre ouest de la porte nord de ce *gopura* (**Cat. 187**)¹⁵⁹².

En partie basse du demi-fronton est de la face nord (**Cat. 179**), un personnage dont le corps est érodé figure allongé devant une urne qu'il est en train de vénérer. Au-dessus de lui sont représentées plusieurs figures en attitude de vol dont un personnage de grande taille, vêtu d'un *sampot* noué en corolle et coiffé d'un chignon, et un autre, derrière lui, qui porte un vêtement fleuri lui couvrant le torse. La scène demeure non identifiée ; la présence de l'urne lui donne néanmoins un caractère funéraire.

¹⁵⁸⁹ Nous avons identifié le même procédé narratif parmi les images du Baphuon où Sītā revient comme un *leitmotiv* ponctuant le reste de la narration (v. ROCHE, Louise, « Les images de bas-reliefs [...] », *op. cit.*, p. 100).

¹⁵⁹⁰ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 359 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394 (« [...] the making of the causeway of Lanka under the eye of Rama »). Pour Taing M., le personnage central serait Sugrīva, assistant à la construction du pont vers Laṅkā (TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 50), mais la figure centrale de cette image ne saurait être identifiée comme un singe.

¹⁵⁹¹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁹² Les trois autres bases de pilastres sont manquantes ou érodées (**Cat. 186**).

2.4.3. *Le gopura II Ouest*

Au fronton de l'avant-corps ouest du *gopura* II Ouest, on trouve une autre évocation du *Rāmāyaṇa* (**Cat. 191**). En partie basse de l'image, les singes affrontent les *rākṣasa* de l'armée de Rāvaṇa, qui se signalent par leurs crocs et leurs yeux exorbités. Parmi ces derniers, on observe un traitement différencié du costume des fantassins – vêtus d'un *sampot* noué en chute en ancre et figurés torse nu – et celui des archers – dont le pan du *sampot* retombe en corolle et qui portent un vêtement fleuri sur le torse. Au-dessus, la masse des singes affronte des archers sur un char, l'un d'eux, touché, en tombe à gauche. Rāvaṇa, reconnaissable à ses dix têtes et ses dix bras, apparaît dans la partie sommitale du fronton. Figuré debout dans une posture hiératique et armé d'une hache, il assiste au combat. À ses côtés, à gauche, se tiennent deux *rākṣasa*. La scène se rapporte aux combats opposant les singes à l'armée des *rākṣasa* au cours de la bataille de Laṅkā où les généraux de Rāvaṇa sont tués les uns après les autres (*Rmy* VI, Ch. I-LVIII)¹⁵⁹³. Le général sur son char nous semble pouvoir être identifié comme étant Akampana, décrit comme « le plus habile des combattants en char »¹⁵⁹⁴ (*Rmy* VI, Ch. LVI), ou comme Prahasta qui, debout sur son char, inflige aux singes une pluie de flèches (*Rmy* VI, Ch. LVIII). Le singe devant le char serait alors Hanumān ou Nīla, tandis que le *rākṣasa* touché et tombant du char pourrait être, de nouveau, Akampana/Prahasta, tué par Hanumān/Nīla. Dans le texte, les défaites successives de ses généraux, auxquelles il assiste de loin (ici, d'en haut), feront entrer Rāvaṇa dans la bataille – c'est ainsi qu'il apparaît au fronton de l'avant-corps nord du *gopura* II nord (cf. *infra*).

¹⁵⁹³ M. Glaize signale ce fronton simplement comme une représentation du « combat farouche des singes contre les rākshasas » (GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, *op. cit.*, p. 241). K. Bhattacharya interprète à son tour ce fronton comme une image du *Rāmāyaṇa* et identifie l'archer sur le char comme un *rākṣasa* ; il propose de comprendre la scène comme « [...] une attaque par les Rākṣasa d'un domaine des singes dont on voit, en effet, une multitude dans un état de grande agitation [...]. Plus haut encore, on voit une divinité à multiples têtes et bras, tenant une espèce de bâton à tête courbe, et, tout à côté, un Asura muni du même objet. Quant à présent, nous ne sommes pas en mesure d'identifier cette scène. Le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki ne raconte aucun épisode semblable. Peut-être une étude approfondie des versions locales du *Rāmāyaṇa* nous éclairera-t-elle à ce sujet » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 299). V. Roveda propose quant à lui de reconnaître dans cette scène une représentation de la bataille de Laṅkā, « [...] with a monkey leader at the centre, facing a rakshasa on a chariot » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, *op. cit.*, p. 394).

¹⁵⁹⁴ Trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa [...]*, *op. cit.*, p. 997.

Au fronton de l'avant-corps est, une divinité richement parée – on notera la finesse de la sculpture des bijoux – est représentée luttant contre deux *asura* (**Cat. 196**). Contrairement aux images similaires que l'on a évoquées précédemment (où le dieu combattant, identifié à Viṣṇu écrasant Madhu et Kaiṭabha, est doté de huit ou quatre bras) le dieu luttant est ici doté de dix bras ; sa posture de combat est une posture de danse. De sa main gauche il empoigne les cheveux de l'un des deux *asura*. Ces derniers, qui s'accrochent à ses jambes, ne sont pas écrasés par le dieu comme dans les images de la « bibliothèque » Nord (**Cat. 80-81**) ou du *gopura* II Sud (**Cat. 180**), mais sont figurés dans des attitudes qui sont, elles aussi, semblables à des postures de danse. Au-dessous de ce groupe, on a représenté trois monticules coniques. Le premier, au centre, est lisse et à étages ; les deux autres, sur les côtés, sont composés de plusieurs éléments circulaires agglomérés et d'un trident à leur sommet. Quoique non pyramidaux, ces monticules nous semblent renvoyer aux gâteaux de riz (nuptiaux ou funéraires) dont on connaît d'autres exemples, à Banteay Chhmar ou au Bayon notamment¹⁵⁹⁵. De part et d'autre de la scène de lutte, des cervidés s'échappent dans les écoinçons au-devant d'un décor végétal arboré. Au registre inférieur, on trouve une rangée d'orants en *añjali* et un brahmane à droite dont le cordon paraît presque orfévré ; au-dessus, des caryatides soutiennent le registre supérieur. Si le dieu luttant a d'abord été identifié à Viṣṇu¹⁵⁹⁶, pour K. Bhattacharya cette scène serait plutôt une « représentation assez curieuse de Çiva dansant » dans laquelle le dieu, doté de dix bras se trouve aux prises avec deux *asura*¹⁵⁹⁷. M. Taing reconnaît à son tour « Śiva à dix bras dans[ant] le Tāṇḍava »¹⁵⁹⁸. Le dieu dansant semble en effet doté d'un troisième œil frontal – à peine visible cependant – et, surtout, il appartient à un *gopura* dont, on va le voir, l'iconographie apparaît très śivaïte. Ces deux éléments pourraient alors nous inciter à pencher en faveur d'une identification śivaïte de cette scène.

¹⁵⁹⁵ Sur cette pratique et son interprétation, v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit. pp. 322-323, n. 94.

¹⁵⁹⁶ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...]*, op. cit., p. 241. V. Roveda décrit la scène comme représentant « [...] a ten-armed deity, Vishnu (?), without attributes. He is holding an *asura* by the hair, to the right, and kicking a crowned figure, to the left, with several offering caskets on the ground and fleeing animals » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods [...]*, op. cit., p. 394).

¹⁵⁹⁷ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 303.

¹⁵⁹⁸ TAING Manica, « Étude comparative [...] », op. cit., p. 53.

Au fronton de la porte ouest, Śiva, assis sur un piédestal et tenant un rosaire¹⁵⁹⁹, figure entre deux *dvārapāla* (**Cat. 190**). À gauche, une divinité *caturbhuja* est assise le corps tourné vers le Śiva central. Quoique cette figure soit très érodée, on observe que sa main supérieure droite tient un disque : nous proposons par conséquent de l'identifier comme Viṣṇu rendant hommage à Śiva. À droite, on trouve une deuxième divinité assise qui nous semble quant à elle dotée de quatre têtes – presque complètement érodées ou arrachées mais nous reconnaissons un visage de profil à gauche – et quatre bras (**Annexes, VII.26**). Ces éléments et la présence de cette figure à la gauche de Śiva, avec Viṣṇu en pendant, nous invitent à l'identifier comme étant Brahmā. L'attribut qu'il tient dans sa main supérieure gauche est cependant inhabituel. Foliacé, cet objet semble orfèvré. S'il pourrait s'agir d'un poignard, sa forme n'est pas non plus sans rappeler celle des *babil*¹⁶⁰⁰ (**Annexes, VII.27**), des porte-cierges en métal affectant la forme d'une feuille et dont la circulation rituelle permet, dans les pratiques cambodgiennes contemporaines, de délimiter l'espace sacré (autour d'un individu ou d'un lieu)¹⁶⁰¹. Nous n'en connaissons pas d'autre exemple dans le corpus des images angkoriennes.

Au fronton de la porte ouest, Śiva apparaît dansant sur un piédestal avec deux déesses, dansantes elles aussi sur des piédestaux de moindre taille (**Cat. 192**). En partie haute, des nymphes tiennent des guirlandes au-dessus du dieu dont le troisième œil frontal est encore en partie visible (**Annexes, VII.28a**). Le dieu semble doté de dix bras, mais qui sont tous très érodés ; on distingue, sur la photographie d'archives, trois visages et la

¹⁵⁹⁹ Pour V. Roveda la scène représente « [...] Shiva on a throne holding a rosary, flanked by Parvati » (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394). Il ne précise pas quelle figure, sur ce fronton, pourrait être à ses yeux Pārvaṭī. Hormis les nymphes (très érodées) qui se trouvent en partie haute du fronton, nous ne voyons pas de figure féminine dans cette image.

¹⁶⁰⁰ On note qu'il existe des mentions épigraphiques de ce type d'objets, désignés en vieux khmer comme *valhyal* (que Ph. Jenner définit comme « leaf-shaped metal plate with a handle and place where a candle may be attached [...] ceremonial candlestick » [JENNER, Philip N., *A dictionary* [...], *op. cit.*, p. 536]). Ces objets figurent dans des listes de biens donnés aux temples ou avec lesquels des terres sont achetées. L'inscription du Prasat Praptus, par exemple, précise que les deux *valhyal* donnés au dieu de ce temple sont en argent (K. 171, l. 7 ; 891 *śaka* [969] ; IC VI, pp. 165-166). S. Pou rapporte que, dans le cadre des rituels matrimoniaux, « la feuille du babil est généralement sculptée d'une figure divine féminine que tous les Khmers tiennent pour Umā, tandis que la bougie est Śiva lui-même » (POU Saveros, « Nouveau regard sur Śiva-Īśvara au Cambodge », *BEFEO*, t. 89, 2002, p. 174).

¹⁶⁰¹ La circulation des *babil* marque en particulier les rites de passages (coupe des cheveux, mariage, couronnement, ordination, funérailles) : v. THIERRY, Solange, « Un objet rituel cambodgien, le 'popil' », *Objets et Mondes*, vol. 11 (4), 1971, pp. 339-354.

partie basse de pendants d'oreilles au-dessus de la tête centrale. Il s'agit ainsi d'un Śiva dansant à cinq têtes et dix bras, nous allons y revenir¹⁶⁰². Deux orants sont agenouillés de part et d'autre du piédestal sur lequel il danse. Sur les côtés de l'image, après les déesses, on trouve deux groupes de deux personnages : l'un debout de face à l'arrière-plan, l'autre agenouillé devant et observant la scène de danse. Ces figures sont très érodées. Néanmoins, le personnage agenouillé à gauche nous semble doté d'une tête bovine et l'on propose par conséquent de l'identifier comme Nandīkeśvara assistant à la danse de Śiva (**Annexes, VII.28b**).

Au-dessus de cette scène śivaïte on trouve, en partie haute du fronton pignon, une image dans laquelle deux personnages debout, les bras entrecroisés, se tiennent entre une figure princière et un brahmane qui, chacun, tendent les bras vers le couple central (**Cat. 193**). Or, cette disposition se retrouve dans la figuration du *Viśvantara Jātaka* (dans l'épisode du don des enfants) au fronton du deuxième faux étage de la face ouest de la superstructure de la tour centrale (**Cat. 43**). Il nous semble donc vraisemblable de reconnaître ici une autre représentation de cet épisode.

Les demi-frontons de la façade est de ce *gopura* (**Cat. 194-195**) nous semblent fonctionner ensemble, et avec le fronton figurant Śiva dansant. Les deux images mettent en récit une procession de cinq divinités, toutes en posture de danse, debout sur leurs montures et qui se dirigent vers l'intérieur, autrement dit vers le fronton de la porte sur lequel danse Śiva, là encore, nous y reviendrons. Côté sud, nous proposons de reconnaître Sūrya sur le cheval et Varuṇa sur le *haṃsa*¹⁶⁰³, suivis par deux petits personnages à pied et accompagnés, à l'arrière-plan, de porteurs de parasols et d'étendards (**Cat. 194**). Côté nord, on trouve Durgā sur le lion, Skanda à cinq têtes et dix bras sur le paon et Yama sur le buffle (**Cat. 195**)¹⁶⁰⁴. Les trois dieux sont figurés dans un décor forestier, accompagnés d'un assistant à droite et survolés d'un orant (en haut à gauche) et d'un *vidyādhara* (en

¹⁶⁰² Cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁶⁰³ M. Taing identifie ici Skanda sur une oie et Kalkin sur le cheval (TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 54).

¹⁶⁰⁴ K. Bhattacharya et V. Roveda reconnaissent ici Viṣṇu sur le lion, Skanda sur le paon et Yama sur le buffle (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 305 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394) ; M. Taing propose quant à elle d'identifier ces trois dieux comme Viṣṇu chevauchant un lion, Skanda sur une oie et Yama sur le buffle (*ibid.*).

haut à droite). L'extrados de ce demi-fronton compte des figures de singes luttant qui se détachent sur les rinceaux végétaux. C'est encore une mention très śivaïte qui figure sur l'un des demi-frontons du portique de l'aile sud du *gopura* avec une évocation possible du *Kirātārjunīya* : nous distinguons en effet un archer décochant une flèche à l'endroit d'un sanglier (**Cat. 198**).

Si l'agencement d'ensemble des images de ce *gopura*, par son hybridité – notamment la juxtaposition d'images śivaïtes et du *Viśvantara Jātaka* –, peut à son tour étonner, retenons pour l'heure que cet agencement semble construit autour des deux mentions de Śiva, au rosaire à l'ouest et dansant à l'est.

2.4.4. Le *gopura* II Nord

Le fronton de l'avant-corps nord (**Cat. 204**) – dont la dense composition monoscénique (J. Laur évoque un « fourmillement »¹⁶⁰⁵) rappelle celle du fronton de l'avant-corps ouest du *gopura* II Ouest (**Cat. 191**) – montre l'affrontement opposant Rāma à Rāvaṇa lors de la bataille de Laṅkā¹⁶⁰⁶ (*Rmy* VI, Ch. CVII). Les deux belligérants sont figurés chacun sur leur char, leurs arcs bandés, arrêtés face à face¹⁶⁰⁷. Autour d'eux, l'armée des singes (à droite) et celle des *rākṣasa* (à gauche) participent à l'affrontement. Derrière le char de Rāma, on reconnaît Lakṣmaṇa s'apprêtant à son tour à décocher une flèche en direction de Rāvaṇa.

¹⁶⁰⁵ LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360. La densité de ces compositions, ici comme au *gopura* II Ouest, est très proche des compositions observables dans les représentations du *Rāmāyaṇa* qui figurent aux frontons de la troisième enceinte d'Angkor Vat (cf. *supra*, **Annexes, IV.17**).

¹⁶⁰⁶ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., pp. 298-299 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁰⁷ « Dans leur duel, ils heurtèrent leurs chars excellents en se ruant, furieux, l'un sur l'autre. Acharnés à se tuer, ils prenaient une allure terrifiante [...]. Mais après avoir si bien montré leur habileté à combattre, ils s'arrêtèrent face à face : les chars timon contre timon, les chevaux tête contre tête, bannière contre bannière, ils se bravèrent » (trad. BIArDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1161). La citation de cet extrait nous permet de réfuter le constat de K. Bhattacharya qui voyait dans la représentation de Rāma sur son char une spécificité des images angkoriennes attendu que, selon lui, « [...] dans l'épopée, Rāma ne combat jamais en char » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit., p. 299).

L'iconographie de la face sud de ce *gopura* est presque tout entière dédiée à la représentation d'épisodes du *Rāmāyaṇa*. L'armée des singes est représentée en marche vers la bataille au fronton de l'avant-corps sud (**Cat. 209**). Au centre de l'image, Rāma figure, au-dessous d'un parasol, en attitude de danse sur les épaules d'Hanumān, suivi de Lakṣmaṇa – aussi en attitude de danse, mais représenté moitié moins grand que son frère – sur les épaules d'Āṅgada¹⁶⁰⁸. Le fronton de la porte sud est assez abîmé (**Cat. 205**), mais on reconnaît néanmoins, au registre supérieur, un personnage richement paré, assis sur les genoux d'un singe face à un plus grand personnage figuré en attitude de danse. Au registre inférieur (très détérioré), on distingue, à droite, un singe luttant contre un *rākṣasa* qu'il saisit par le cou. La scène nous semble donc se rapporter à un épisode du *Rāmāyaṇa* mais l'identité des acteurs qui l'animent nous est encore difficile à préciser. Le demi-fronton côté est (**Cat. 208**) est divisé en deux registres. Le registre inférieur donne à voir une scène de lutte impliquant des singes et un archer que nous identifions comme Rāma sur les épaules d'Hanumān. Au registre supérieur, un archer – peut-être Rāma¹⁶⁰⁹ – est de nouveau figuré, cette fois assis sur un piédestal, encadré par trois autres personnages représentés en attitude d'hommage et dont l'un, à gauche, se trouve aussi sur un piédestal ; derrière lui, on reconnaît un singe. Un deuxième singe, armé d'un bâton, se tient à droite de cette assemblée. Les deux registres du demi-fronton côté ouest (**Cat. 207**) sont quant à eux occupés par deux assemblées de personnages féminins. Au centre du registre supérieur, une princesse (Sītā ?) est assise sur un petit piédestal au-devant d'un pavillon. Elle porte des pendants d'oreilles oblongs. Au centre du registre inférieur, sur un piédestal plus haut, se tient une autre figure féminine parée quant à elle de pendants d'oreilles ronds, à l'instar des figures qui se tiennent assises devant elle (à droite). Ces figures aux pendants d'oreilles ronds nous semblent pouvoir être identifiées comme des *rākṣasī*. La scène pourrait alors constituer une évocation de la captivité de Sītā.

¹⁶⁰⁸ GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], *op. cit.*, p. 241 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », *art. cit.*, p. 297 ; LAUR, Jean, *Angkor* [...], *op. cit.*, p. 360 ; ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394 ; TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 57.

¹⁶⁰⁹ TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 58.

Le fronton de la porte nord du *gopura* II Nord est occupé par la représentation – en très haut relief – d’une divinité figurée dansante sur un éléphant tricéphale (**Cat. 203**). Survolée par des *vidyādhara*, cette divinité est encadrée par deux figures en attitude dynamique parmi lesquelles un *garuḍa* à droite. En partie basse du fronton on trouve plusieurs orants agenouillés. V. Roveda a proposé de reconnaître la divinité principale de ce fronton comme le dieu Indra¹⁶¹⁰. Bien qu’il ne mentionne pas Airāvata, nous supposons que c’est la monture éléphantine tricéphale qui l’amène à identifier ce dieu comme étant Indra. Mais, la place accordée aux représentations du *Rāmāyaṇa* dans ce *gopura* autorise selon nous une seconde hypothèse. Dans le songe que fait Trijaṭā (*Rmy* V, ch. XXVII), au cours duquel elle entrevoit la victoire finale de Rāma, la *rakṣasī* voit le héros monté sur l’éléphant à quatre défenses (Airāvata). Ce serait alors possiblement le triomphe de Rāma qui serait ainsi annoncé sur ce fronton. Les images sculptées sur les bases de pilastres qui encadrent la porte (**Cat. 214**¹⁶¹¹-**215**) font intervenir des singes et nous semblent donc renvoyer à la narration du *Rāmāyaṇa*, très présente parmi les images de ce *gopura*.

En partie haute du fronton supérieur de la porte sud (**Cat. 206**), on retrouve enfin une iconographie que l’on a déjà rencontrée, celle d’un dieu (vraisemblablement Viṣṇu¹⁶¹²) à huit bras luttant contre des *asura* jumeaux qu’il saisit par les cheveux (cf. *supra* et **Cat. 80**). L’image, qui renvoie à une victoire divine, fait-elle écho dans ce contexte à la victoire de Rāma évoquée par ailleurs sur le *gopura* ?

¹⁶¹⁰ ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394.

¹⁶¹¹ On note la très grande proximité plastique de la représentation de la lutte entre un prince et un singe au **Cat. 214** et celle qui figure au **Cat. 115** (base du pilastre nord, porte latérale nord, face est du *gopura* I Est). Cette proximité suggère l’existence de poncifs ornementaux, utilisés en particulier pour les images des emplacements périphériques.

¹⁶¹² V. Roveda propose de l’interpréter comme Viṣṇu/Kṛṣṇa (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 394). M. Taing évoque la lutte contre Madhu et Kaiṭabha en précisant que l’épisode est narré dans le *Bhāgavata Purāṇa* mais qu’il pourrait s’agir ici d’une « interprétation locale du mythe », sans détailler plus avant son hypothèse (TAING Manica, « Étude comparative [...] », *op. cit.*, p. 57).

3. Des réseaux thématiques entrecroisés dans l'espace du temple

Au-delà du travail d'identification des thèmes sculptés, l'appréhension de leur distribution dans l'espace architectural permet d'interroger la conception d'ensemble qui commande l'ornementation du temple. L'observation de la localisation dans l'espace des grandes thématiques sculptées sur les frontons (images bouddhiques, mythes viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes, images de Śiva et images du *Rāmāyaṇa*) permet en particulier de constater, en première analyse, que ces images occupent des espaces différents (et participent, de la sorte, à différencier ces espaces) mais que les réseaux iconographiques qu'elles forment, tout en répondant à des logiques différentes dans leurs agencements, s'entrecroisent.

La répartition des images bouddhiques sculptées sur les frontons, plus nombreuses sur la tour et parmi les édifices de première enceinte, s'accorde, d'une part, avec la hiérarchie de l'espace sacré et, en ce sens, donne une indication précieuse quant à la destination religieuse du sanctuaire¹⁶¹³. L'agencement de ces images dans l'espace du temple répond, d'autre part, à une organisation concentrique au niveau de la première enceinte mais se double, avec le fronton du *gopura*/porte II Est (soit l'image la plus tardive du corpus et la seule image bouddhique sculptée sur la face externe de la deuxième enceinte), d'une certaine axialité (**Figure 15**).

¹⁶¹³ Cf. *supra*, Chapitre V.

Figure 15 — La répartition des frontons bouddhiques dans l'espace du temple

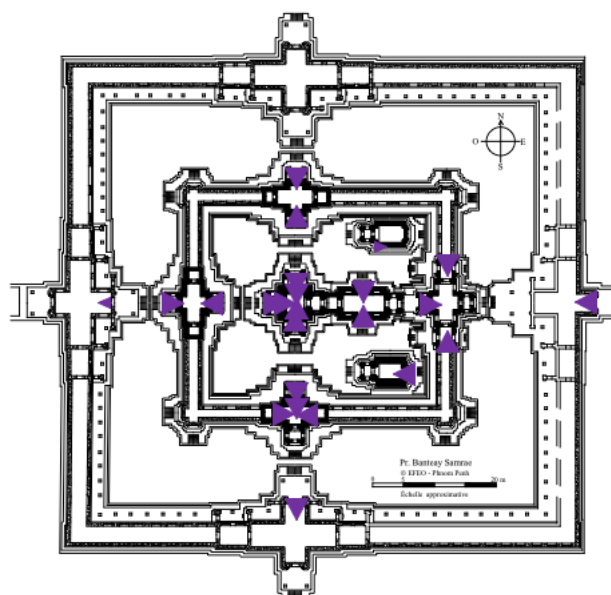
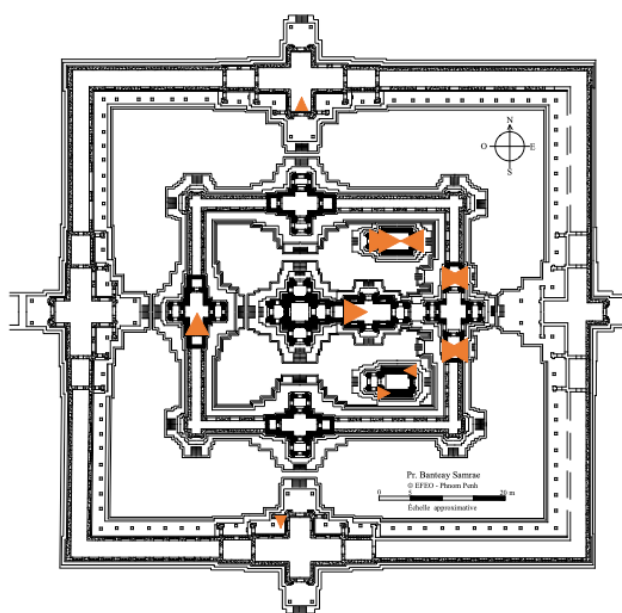


Figure 16 — La répartition des frontons viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes dans l'espace du temple



Les frontons sculptés de mythes viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes apparaissent quant à eux préférentiellement sur des édifices qui appartiennent à l'espace oriental de la première enceinte, principalement la « bibliothèque » Nord et le *gopura* I Est (**Figure 16**). On en trouve seulement deux occurrences parmi les images sculptées sur les frontons des édifices de deuxième enceinte, sur des supports secondaires qui plus est : un demi-fronton

(*gopura* II Sud) et la partie sommitale du fronton supérieur de la porte sud du *gopura* II Nord.

La localisation des images de Śiva – qui, sur les frontons, apparaît par trois fois dansant (**Cat. 99**, **Cat. 175**, **Cat. 192**), par deux fois assis entre Brahmā et Viṣṇu (**Cat. 56**, **Cat. 190**) et une fois comme Umāmaheśvara (**Cat. 161**) – nous semble dominée par un principe d’axialité est-ouest (**Figure 17**). La danse du dieu, qui figure aux frontons du *gopura* I Est (seul), du *gopura* II Sud (avec son entourage familial) et au *gopura* II Ouest (où le dieu est pourvu de cinq têtes et dix bras), s’inscrit par ailleurs dans un dispositif iconographique global au sein duquel la danse est très présente, on va y revenir au prochain chapitre.

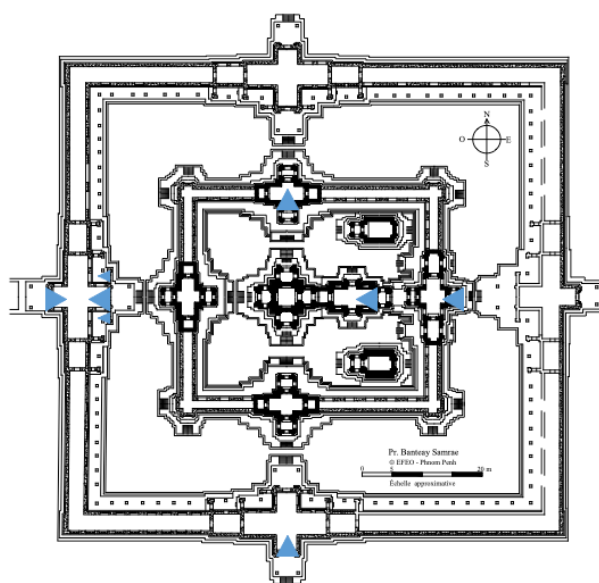


Figure 17 — La répartition des images de Śiva sur les frontons du temple

Quant à la répartition des frontons sculptés d’images du *Rāmāyaṇa*, celle-ci obéit plutôt à une logique concentrique (**Figure 18**). On trouve en effet des images de l’épopée sur les deux « bibliothèques » et les *gopura* Sud, Ouest et Nord des deux enceintes. À la différence des trois autres grandes thématiques considérées ici (images bouddhiques, mythes viṣṇuïtes ou kṛṣṇaïtes, images śivaïtes), aucune image du *Rāmāyaṇa* ne se trouve en revanche sur les frontons du sanctuaire central. On observe, en outre, que la répartition

de ces images épiques s'accompagne d'une certaine logique narrative. En effet, si les images des deux « bibliothèques » comptent des représentations de l'ordalie de Sītā et de la mort de Vālin, les frontons des *gopura* I et II narrent surtout les combats de la bataille de Laṅkā¹⁶¹⁴.

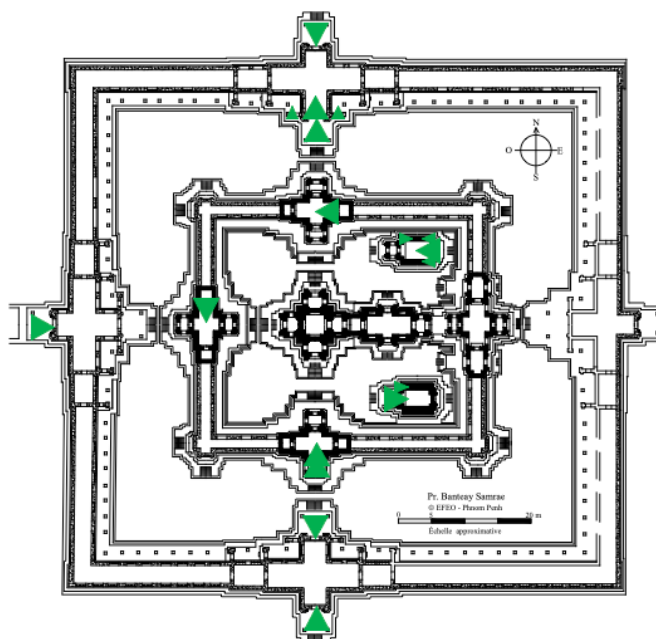


Figure 18 — La répartition des images du *Rāmāyaṇa* dans l'espace du temple

Si, comme le suggérait B. Dagens¹⁶¹⁵, le dispositif global du corpus hybride des images de Banteay Samrae place préférentiellement les images bouddhiques au centre et les images brahmaniques en périphérie, l'approche plus exhaustive que nous avons de ce corpus montre que, s'il s'agit bien d'une dynamique essentielle du fonctionnement de ces images, l'englobement est moins évident qu'à Phimai et il existe un jeu complexe d'entrecroisements des différentes thématiques. Ces jeux d'entrecroisements étonnent et interrogent. Ils peuvent être appréhendés à différentes échelles : celle du temple dans son entier, celle de chaque édifice et celle de chaque façade. Il apparaît alors nécessaire, pour poursuivre l'analyse, de questionner la manière dont les images ainsi juxtaposées (à différents niveaux, sur différents supports) produisent du sens.

¹⁶¹⁴ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

¹⁶¹⁵ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., pp. 26-27 ; cf. *supra*, Introduction générale.

Conclusion

Pour B. Dagens comparant l'iconographie de Phimai à celle des « temples d'étape »¹⁶¹⁶, « [...] comme à Phimai, les images brâhmaniques l'emportent largement sur les thèmes bouddhiques dans la décoration de ces monuments »¹⁶¹⁷. La place accordée, à Phimai comme dans les « temples d'étape », aux représentations de Kṛṣṇa peut être, selon lui, considérée comme très importante. La danse de Śiva, dont B. Dagens rappelle la place prééminente à Phimai (au fronton de l'entrée du *maṇḍapa*), est, dit-il « [...] rarement montrée sur ces monuments [les « temples d'étape »] ; quand elle l'est c'est de façon discrète, sur un pilastre le plus souvent, jamais en tout cas au-dessus d'un accès majeur et, sauf erreur de notre part, Karaikkalammaiyyar ne s'y voit plus aux pieds du dieu »¹⁶¹⁸ ; « [...] l'originalité de Phimai par rapport à ses successeurs monumentaux est très certainement d'avoir conservé à la danse de Śiva la place d'honneur qui était la sienne depuis la fin du X^e siècle ; là encore, les raisons de l'abandon ne paraissent pas à l'évidence »¹⁶¹⁹. Enfin, ajoute-t-il, « [...] pour les groupes centraux, constitués à Phimai d'un corps principal abritant la cella et d'un pavillon, les linteaux intérieurs donnant accès à la cella sont bouddhiques (ils figurent généralement des frises de Buddha), alors que les

¹⁶¹⁶ Dans l'article qu'il consacre à l'iconographie de Phimai, B. Dagens ne fait cependant pas explicitement mention de Banteay Samrae parmi les « temples d'étape » (il cite : « l'ensemble de Beng Mealea, Preah Palilay et surtout les temples d'étape jalonnant la route d'Angkor au Preah Khan de Kompong Svay [Prasat Chrei 218, Banteay Ampil, Prasat Pram, Prasat Chambok, ...] » [DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., p. 26]). Il l'intègre cependant à ce groupe dans la synthèse qu'il publie quelques années plus tard (expliquant qu'on attribue à Dharaṇīndravarman II plusieurs fondations bouddhiques parmi lesquelles « [...] Beng Mealea, le Prah Khan de Kompong Svay et les temples d'étape qui jalonnent la route ralliant ces deux sites à Angkor [parmi lesquels Chau Say Tevoda à Angkor même et Banteay Samré dans sa banlieue immédiate] » [*id.*, *Les Khmers, op. cit.*, p. 290]). Nous supposons par conséquent que Banteay Samrae se trouve implicitement dans les points de suspension qui ponctuent la liste mentionnée par B. Dagens dans son article sur Phimai (avec, probablement, Chau Say Tevoda, Thommanon et le Prasat Supheap Tbong). De plus, parmi les « temples d'étape » qu'il cite alors, le Prasat Chrei, le Prasat Pram et le Prasat (Trapeang) Chambok sont en ruine et, hormis quelques vestiges subsistants, leur iconographie n'est plus véritablement visible. Quoiqu'il ne le mentionne donc pas, Banteay Samrae a bien dû compter parmi les monuments qui lui permettent de construire les remarques générales qu'il formule sur l'organisation de l'iconographie des « temples d'étape », pour la comparer à celle de Phimai.

¹⁶¹⁷ DAGENS, Bruno, « Autour de l'iconographie [...] », art. cit., p. 26.

¹⁶¹⁸ *Ibid.*

¹⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

frontons et linteaux extérieurs sont nettement brâhmaniques¹⁶²⁰. En ce qui concerne les édifices annexes, on pense au contraire qu'il y a un regroupement des images bouddhiques sur certains d'entre eux, et en particulier sur la 'bibliothèque' Nord-Est qui abritait invariablement une statue d'Avalokitesvara assis à quatre bras »¹⁶²¹.

Après l'exposé que nous venons de faire des thématiques mobilisées dans les images de Banteay Samrae et de leur agencement dans l'espace du temple, les remarques ainsi proposées par B. Dagens en son temps nous paraissent – pour ce qui est de Banteay Samrae en particulier – devoir être amendées. En tenant compte à la fois des frontons, des linteaux et des bases de pilastres, si les images qui se rapportent à des thèmes brahmaniques sont effectivement un peu plus nombreuses que les représentations bouddhiques, ces dernières constituent néanmoins un corpus important en nombre, plus important que ce qui avait été identifié jusqu'ici. Par sa distribution dans l'espace du temple, ce corpus semble, en outre, moins englobé par l'iconographie brahmanique qu'il ne paraît commander à celle-ci. L'importance supposée des images de Kṛṣṇa est par ailleurs à relativiser. Hormis les deux frontons dédiés à la représentation du mythe de Govardhana (au *maṇḍapa* et au *gopura* I Est), les images kṛṣṇaïtes, quoiqu'effectivement assez nombreuses, appartiennent surtout à des emplacements secondaires : demi-fronton de la « bibliothèque » Sud, linteaux et, surtout, bases de pilastres (parmi lesquelles on trouve à trois reprises l'image de la lutte contre le *nāga* Kāliya). Nous avons vu, de plus, que les images de la danse de Śiva ne sont pas abandonnées, mais au contraire démultipliées au sein d'un espace figuratif qui mobilise un nombre très important de divinités représentées en posture de danse. La « bibliothèque » Nord de Banteay Samrae ne compte comme images bouddhiques qu'un demi-fronton et deux bases de pilastres, et l'on ne peut par conséquent guère évoquer un « regroupement » d'images bouddhiques sur cet édifice, où elles sont plutôt moins nombreuses qu'ailleurs. Nous rejoignons en revanche le constat formulé par B. Dagens quant aux images de *Jātaka*¹⁶²² : effectivement

¹⁶²⁰ B. Dagens voyait toutefois dans l'iconographie des « temples d'étape » « [...] un moyen terme entre un schéma 'enveloppant' [Phimai] et les schémas nettement 'orientés' qui semblent prévaloir à l'époque du Bayon » (*ibid.*, p. 28).

¹⁶²¹ *Ibid.*, p. 27. Sur cette hypothèse et le caractère discutable de cette « invariabilité », cf. *supra*, Chapitre V, 3.1.

¹⁶²² *Ibid.*, p. 26.

absentes de Phimai, ces représentations sont assez présentes à Banteay Samrae où nous en avons identifié encore davantage que celles déjà signalées par nos prédécesseurs.

À l'appui des hypothèses développées, dans les chapitres précédents, sur l'histoire architecturale de Banteay Samrae, sa destination religieuse, son statut – et celles formulées, dans la première partie de cette thèse, sur le contexte historique qui commande à sa construction – les précisions apportées dans ce chapitre quant à l'identification des sujets représentés et leur distribution dans l'espace du temple constituaient un nécessaire préalable à l'examen plus approfondi du système de représentation mis en œuvre ici.

Chapitre VIII. Une dimension sotériologique ? L'hypothèse d'une fonction rituelle funéraire de Banteay Samrae

« Les images mettent en œuvre des temporalités croisées cohabitant de façon dynamique et signifiante dans le champ iconique et appartenant à des traditions iconographiques que l'on dit parfois discordantes. [...] La pluralité des temps révèle alors moins les contradictions internes d'une société donnée qu'une certaine façon de penser ensemble des phénomènes qui pourraient être incompatibles. »

(DONADIEU-RIGAUT, Dominique, « Éditorial », *Images re-Vues*, Hors-série 1, 2008 [en ligne : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/61>, §2, 4])

« The order and meaning of the monument illuminate the order and meaning of the bas-reliefs, and vice versa. »

(MUS, Paul, « The iconography of an aniconic art », art. cit., p. 11)

Introduction

Si les images trouvent à l'évidence leur inspiration dans des récits connus par ailleurs, à la fois transmis à l'oral, consignés dans les sources textuelles et mobilisés dans les images antérieures et contemporaines, leur agencement dans l'espace du temple met en forme un récit original. En combinant différentes figures divines et une variété d'épisodes mythologiques, en confrontant leurs différentes temporalités, l'agencement des images construit une pensée figurative singulière, propre au lieu rituel dans lequel ces images se trouvent (et propre à la société qui a produit celles-ci). À Banteay Samrae – en ce lieu – c'est au moyen d'un système de représentation hybride que cette pensée figurative se construit. Ce système est à nos yeux organisé autour de la manifestation centrale d'un Buddha suprême, prenant les traits d'un Buddha sur le *nāga* ; soit l'image

du Buddha du style d'Angkor Vat que l'on considère avoir été installée, à l'origine, dans la *cella* de la tour (**Cat. 1**)¹⁶²³.

Interpréter le système de représentation mis en œuvre nécessite, d'une part, d'identifier chacune des images précisément et, d'autre part, de questionner leur agencement en regard des pratiques et des représentations sociales contemporaines de leur sculpture dans le temple. Si nous nous sommes employée, dans la présente thèse, à faire avancer l'une et l'autre de ces tâches, le chemin à parcourir reste encore long. De la fréquentation que nous avons eue de Banteay Samrae et de ses images au cours des dernières années, il se dégage néanmoins quelques éléments notables qui nous permettent de questionner l'idée d'une dimension sotériologique qui serait associée au temple de Banteay Samrae. Si celle-ci peut être interrogée sur le plan des mythes et de la manière dont les images les mettent en récit, elle trouve aussi une application concrète à travers les signes d'une possible prise en charge du culte des morts en ce lieu. En proposant quelques premiers axes pour appréhender la discursivité des images (1.) et le ritualisme qui caractérise l'iconographie de Banteay Samrae (2.) ; puis en examinant le faisceau d'indices qui nous semble, d'une part, rattacher le temple à des pratiques funéraires et le désigner, d'autre part, comme le lieu d'une mort-renaissance royale (3.), nous cherchons à réunir dans ce dernier chapitre les éléments qui nous semblent permettre de préciser l'une des fonctions rituelles de Banteay Samrae et de l'entendre, donc, comme funéraire.

Il faut toutefois signaler au préalable, et en mesure de prudence, que les pratiques funéraires angkoriennes – quoiqu'il en existe des descriptions épigraphiques et quelques témoignages archéologiques – comptent parmi les thématiques dont il a été assez peu fait objet d'histoire. Partant de l'analyse des cuves en pierre retrouvées çà et là (dont une, nous allons le voir, à Banteay Samrae) et de l'épigraphie du XII^e siècle (principalement celle de Jayavarman VII) G. Cœdès – en écho aux réflexions publiées par lui-même et par J. Przyluski quant à la destination d'Angkor Vat¹⁶²⁴ – a postulé une divinisation

¹⁶²³ Cf. *supra*, Chapitre V.

¹⁶²⁴ (Par ordre chronologique) CŒDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 173 ; PRZYLUSKI, Jean, « Pradakṣiṇa et prasavya en Indochine », [in] STEIN, Otto et GAMPERT, Wilhelm (éd.), *Festschrift Moriz*

posthume des rois dans les temples(-montagnes) devenus tombeaux¹⁶²⁵. Mais, la capitale angkoriennne a longtemps été tenue pour être « une ville sans nécropole »¹⁶²⁶. La fouille du Srah Srang, menée sous l'égide de B. Ph. Groslier en 1964, a toutefois montré que ce lieu, à l'est de Banteay Kdei, avait servi à des inhumations en jarres et accueilli des dépôts funéraires, dont un nombre important de bronzes bouddhiques à l'iconographie tantrique, rattachables aux styles d'Angkor Vat et du Bayon et, donc, datables du XII^e-XIII^e siècle (**Annexes, VIII.1**)¹⁶²⁷. Hormis la brève présentation qu'en livre P. Courbin, les données de la fouille n'ont cependant pas été publiées¹⁶²⁸. À côté de ces dépôts d'objets, l'on mentionnera aussi que l'érection, à partir du X^e siècle, de tas de terre (ou de sable) – alignés en « champs de tertres »¹⁶²⁹ – retient encore l'attention dans l'effort qui est fait pour appréhender les pratiques des anciens Khmers visant à se concilier celui que les contemporains désignent comme Braḥ Kāl Yamarāj (Kāla-Yama ; le Temps-Juge des morts)¹⁶³⁰. Des éléments sont donc à notre disposition pour comprendre quelles pouvaient être les pratiques funéraires et les représentations eschatologiques dans le Cambodge médiéval mais, en regard des analyses encore bien peu nombreuses qui s'y rapportent, disons que les hypothèses présentées dans ce chapitre sont à prendre comme une

Winternitz, Leipzig, Harrassowitz, 1933, pp. 326-332 ; CÆDÈS, George, « Ankor Vāt, temple ou tombeau ? », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 303-309 ; PRZYLUCKI, Jean, « Is Angkor-Vat a Temple or a Tomb? », *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. 5, 1937, pp. 131-144.

¹⁶²⁵ CÆDÈS, George, « Note sur l'apothéose au Cambodge », *BCAI*, s. n., 1911, pp. 38-49 ; *id.*, « Études cambodgiennes XXXIII. — La destination funéraire des grands monuments khmers », *BEFEO*, t. 40 (2), 1940, pp. 335-343. Si la proposition de G. Cœdès de considérer les temples comme des monuments funéraires n'a pas emporté l'adhésion de tous (cf. *infra*, 3.1.2.), son interprétation du roi divinisé après sa mort a plutôt fait florès. L'idée du temple-mausolée de rois devenus dieux est d'ailleurs reprise, pour n'en donner qu'un exemple, par Ch. Higham dans un ouvrage récent (HIGHAM, Charles F. W., « Death and Mortuary Rituals in Mainland Southeast Asia: From Hunter-Gatherers to the God Kings of Angkor », [in] RENFREW, Colin, BOYD, Michael J. et MORLEY, Ian, *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World, 'Death Shall Have No Dominion'*, Cambridge, Cambridge university Press, 2021, pp. 295-297).

¹⁶²⁶ COURBIN, Paul, *La fouille du Srah-Srang à Angkor*, Paris, EFEO, « Collection de textes et documents sur l'Indochine » XVII, 1988, p. 21 citant GROSlier, Bernard Philippe, *Angkor, hommes et pierres*, Paris, Arthaud, 1956, p. 163.

¹⁶²⁷ *Ibid.*, pp. 23-25 et fig. 19-22, 35-37, 43-46.

¹⁶²⁸ Elles ont toutefois fait l'objet, à partir de la documentation d'archives disponible, d'un mémoire universitaire (VIERSTRAETE, Alice, « Révision des fouilles du Srah Srang [1964] à la lumière de nouveaux documents d'archives conservés à Paris [EFEO-Guimet] », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 2012).

¹⁶²⁹ Sur ces champs de tertres (que l'on évoquait plus haut, cf. *supra*, Chapitre VI, 3.1. et dont deux se trouvent au nord de Banteay Samrae, aux abords du Prasat Tor), v. BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., pp. 323-326.

¹⁶³⁰ ANG Chouléan, « La mort-rennaissance [...] », art. cit., p. 95.

contribution prudente à un champ de l'histoire angkorienne qui nécessite assurément de plus amples développements. Nous y soulevons davantage de questions que nous n'apportons de réponses mais gageons, cependant, qu'on y trouvera des pistes intéressantes pour poursuivre l'analyse à l'avenir.

1. Éléments pour appréhender la discursivité des images

Nous l'avons vu au chapitre V et au chapitre VII, plusieurs images du sanctuaire continuent de poser question quant à leur identification. Il demeure difficile à ce titre d'appréhender avec acuité la pensée figurative construite par l'agencement hybride des images de Banteay Samrae. Si les associations que créent les images entre les contenus iconographiques « [...] constituent la matière même avec laquelle le sens s'élabore »¹⁶³¹, force est de constater – vu les doutes qui persistent quant au contenu iconographique de certaines images – que ce sens (*i.e.* le récit construit par la discursivité des images) nous échappe encore en grande partie. Tandis qu'à l'échelle du temple l'iconographie issue de traditions bouddhiques nous semble commander à celle qui se rapporte à des mythes brahmaniques, l'interprétation du caractère hybride du système de représentation mis en œuvre se heurte aux questions que pose toujours le bouddhisme angkorien, de même que ses rapports avec l'hindouisme dans le contexte cambodgien du XII^e siècle. Il nous paraît néanmoins possible, pour commencer de saisir le sens des images de Banteay Samrae, de livrer quelques premiers éléments d'analyse en repérant certaines configurations signifiantes, à l'exemple de celles qui se font jour dans l'iconographie du *gopura* I Est (1.1.) et des deux « bibliothèques » (1.2.).

¹⁶³¹ BASCHET, Jérôme, *L'iconographie [...]*, *op. cit.*, p. 160 ; cf. *supra*, Introduction générale.

1.1. L'iconographie du *gopura* I Est : désigner la voie du salut

Le *gopura* I Est forme le seuil principal de la première enceinte. Plus grand que ses homologues Sud, Ouest et Nord, il est doté de trois passages. Avec la tour, il est l'édifice du temple pour lequel le travail d'identification des images est le plus avancé à ce stade : il forme dès lors un cas d'étude privilégié pour appréhender l'iconographie hybride qui s'y trouve sculptée.

Cette iconographie est déployée sur huit linteaux (**Cat. 91-98**) – dont quatre sont toutefois trop érodés pour être identifiés (**Cat. 92, Cat. 94, Cat. 96, Cat. 98**) – douze frontons (**Cat. 99-110**) et onze bases de pilastres (**Cat. 111-121** [la douzième est manquante]). Elle comprend des images bouddhiques (bûchées [**Cat. 91-92, Cat. 100, Cat. 105-106, Cat. 116-117, Cat. 120-121**] et non bûchées [**Cat. 118-119**]), des scènes viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes (les quatre frontons des portes latérales sont occupés par le barattage de la mer de lait [**Cat. 101**], Trivikrama [**Cat. 102**], Viṣṇu Garuḍavāhana [**Cat. 103**] et Kṛṣṇa Govardhanadhara [**Cat. 104**]), des représentations des *dikpāla* aux quatre frontons de l'attique (Indra, Yama, Varuṇa et Kubera [**Cat. 107-110**]) et une image de Śiva dansant (au fronton de la porte principale, à l'est [**Cat. 99**]). Autrement dit, nous y distinguons plusieurs groupes thématiques. Nous avons démontré que ces groupes sont logiquement répartis entre les façades et les niveaux des élévations ; l'agencement des thèmes sur ce *gopura* fait ainsi montre d'une cohérence globale¹⁶³². Mais, l'analyse peut être encore poursuivie en questionnant notamment, à partir des frontons des portes, les aspects symboliques des thèmes choisis pour la représentation et la manière dont ces aspects symboliques peuvent résonner les uns avec les autres en regard de la façon dont ils sont agencés dans l'espace figuratif du *gopura*. L'agencement des images sur ce *gopura* nous semble alors construire une proposition narrative cohérente, qui pourrait désigner la voie du salut.

¹⁶³² Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.3.1.

1.1.1. Un cercle de protection : les *dikpāla*

La position des *dikpāla*, d’abord, en surplomb du reste de l’édifice (sur les quatre frontons de l’attique), nous semble liée à leur fonction de gardiens des directions cardinales : ils font chacun face à la direction qu’ils défendent. Ces gardiens, figurés sur leur monture (le roi Indra à l’est sur l’éléphant ; Yama, le régent du royaume des morts, au sud sur le buffle et Varuṇa, le régent du royaume des eaux, à l’ouest sur le *haṃsa*) ou trônant (Kubera, seigneur des richesses, au nord), revêtent un caractère royal, iconographiquement souligné par la présence de parasols les abritant. Ils sont, en d’autres termes, représentés comme les rois-gardiens des directions cardinales, qui définissent et protègent l’espace sacré en même temps qu’ils participent à l’expansion du divin¹⁶³³.

Kubera est ici le seul roi-gardien figuré dans une posture statique. Indra sur son éléphant se dirige vers le sud ; Yama sur son buffle, vers l’ouest et Varuṇa sur le *haṃsa*, vers le sud. Ce dernier est le seul des quatre *dikpāla* à être représenté au sein d’une composition comptant deux registres inférieurs : l’un abritant neuf orants en *añjali* et l’autre neuf porteurs de lotus. Le fronton d’Indra est le seul des quatre qui ne compte aucune figure de brahmane. La position en attique de ces *dikpāla* sur le *gopura* I Est fait écho à leur représentation sur la superstructure de la tour¹⁶³⁴. Mais s’ils sont, sur la tour, figurés seulement sur des antéfixes, alternant avec les scènes narratives des frontons des faux-étages, ils occupent, au *gopura* I Est, des supports hiérarchiquement plus importants. Une explication à cette différence de place accordée aux *dikpāla* dans l’espace figuratif entre la tour et le *gopura* I Est pourrait être celle d’un besoin de protection plus grand du seuil principal de la première enceinte. La représentation d’Indra sur Airāvata est un motif iconographique auspiceux qui scande par ailleurs plusieurs des accès orientaux du sanctuaire. Outre les antéfixes de la face est de la superstructure qui coiffe la tour, il

¹⁶³³ TICHIT, Doria, « Le programme iconographique du temple d’Udayeśvara à Udayapur, Madhya Pradesh, XI^e siècle », *AA*, t. 67, 2012, pp. 9, 16. Sur les *dikpāla*, leurs identités et leurs positions dans la littérature indienne védique, brahmanique et épique, v. WESSELS-MEVISSSEN, Corinna, *The Gods of the Directions in Ancient India. Origin and Early Development in Art and Literature (until c. 1000 A.D.)*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2001, pp. 4-17.

¹⁶³⁴ Cf. *supra*, Chapitre V, 1.2.5.

figure, au-dessous d'une frise de Jinas, au linteau de la porte orientale du *maṇḍapa* (Cat. 49) ; on le retrouve au linteau de l'avant-corps est du *gopura* I Est (Cat. 93) et, donc, sur le fronton est de l'attique du même édifice (Cat. 107). Sauf sur cette dernière image, Airāvata est partout ailleurs tricéphale. Outre les antéfixes de la face sud de la tour et le fronton sud de l'attique du *gopura* I Est, Yama est aussi représenté au demi-fronton nord de la face est du *gopura* II Est. Mais, dans cette dernière image, il est moins le gardien du sud que partie d'une procession divine, avec Durgā et Skanda (Cat. 195) ; en pendant, sur le demi-fronton sud du même *gopura*, on retrouve Varuṇa, représenté avec Sūrya (Cat. 194). Varuṇa figure aussi sur le fronton est de l'attique du *gopura* I Ouest (Cat. 146). Nous allons revenir plus loin sur ces trois images.

La présence des *dikpāla* sur les frontons de l'attique du *gopura* I Est pourrait aussi ressortir à l'idée d'*āvaraṇa*, de cercle ou rempart de protection qui comprend « [...] a series of deities encircling the main god that is made the object of ritual worship, meditative visualization (as in a *maṇḍala* or *yantra*), enshrinement or depiction in building »¹⁶³⁵. Dans les conceptions śivaïtes – dont on a évoqué la proximité avec certains aspects du bouddhisme tantrique¹⁶³⁶ – les *dikpāla* appartiennent au cortège de Śiva dont ils sont également la manifestation¹⁶³⁷. Dans la peinture bouddhique tibétaine (c'est-à-dire dans un contexte ésotérique)¹⁶³⁸, les *dikpāla* apparaissent à la périphérie des *maṇḍala* où ils endossent la même fonction de rois-gardiens des directions que celle qui leur est dévolue dans un contexte hindou¹⁶³⁹. De ces quelques éléments, nous retenons que les *dikpāla* accompagnent la manifestation du divin (dont ils émanent) et protègent le monde sacré dont l'espace est délimité par eux. Ces fonctions semblent particulièrement prégnantes dans les *maṇḍala* ésotériques.

¹⁶³⁵ ACRI, Andrea et JORDAAN, Roy, « The Dikpālas of ancient Java revisited. A new identification for the 24 directional deities on the Śiva temple of the Loro Jonggrang complex », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, vol. 168 (2/3), 2012, p. 280.

¹⁶³⁶ V. SANDERSON, Alexis, « The Śaiva age [...] », art. cit., pp. 124-242 ; cf. *supra* Chapitre III, 3.

¹⁶³⁷ ACRI, Andrea et JORDAAN, Roy, « The Dikpālas [...] », art. cit., pp. 280-285.

¹⁶³⁸ V. BÉGUIN, Gilles, *Les peintures du bouddhisme tibétain*, Paris, RMN, 1995, notices 8, 30, 34, 151, 208, 245 et 374.

¹⁶³⁹ MALLMAN, Marie-Thérèse (de), *Étude iconographique [...]*, op. cit., pp. 174-175. M.-T. de Mallman signale d'ailleurs que, dans les textes bouddhiques, les descriptions iconographiques des *dikpāla* « coïncident avec celles des textes hindous » (*ibid.*, p. 175).

1.1.2. *Résorptions et créations cosmiques : les images de Viṣṇu-Kṛṣṇa*

Les images viṣṇuïtes et kṛṣṇaïtes des portes latérales du *gopura* I Est dessinent quant à elles, et en regard du passage central, un autre cercle périphérique. Si les sujets choisis pour la représentation sont fréquents dans le monde khmer, leur position sur les quatre seuils latéraux du *gopura* invite à les entendre comme une séquence narrative cohérente en elle-même et dont le sens peut être appréhendé en mobilisant les exégèses indianistes des sources textuelles, celles de M. Biarreau notamment. En effet, quoique les images ne soient pas une illustration des textes, elles participent des mêmes constructions culturelles. Nous commentons ces quatre frontons en commençant par la porte latérale sud, face est.

Le fronton oriental de cette porte latérale sud est sculpté, on l'a dit, d'une représentation du barattage de la mer de lait (**Cat. 101**) ; un épisode très fréquent dans les images khmères depuis le X^e siècle et sa représentation sur un linteau de Preah Einkosei (au-dessous d'un fronton figurant Kṛṣṇa Govardhanadhara ; **Annexes, VIII.2**). Outre les très nombreux linteaux, frontons et, même, bases de pilastres historiées (ainsi, à Beng Mealea) occupés par une telle image, au XI^e puis au XII^e siècle, le barattage fait au XII^e siècle l'objet de représentations dans les temples-montagnes – dont celle, éminemment célèbre, de la galerie III d'Angkor Vat (**Annexes, VIII.3**). Il connaît, sous le règne de Jayavarman VII, un développement monumental à travers son déploiement sur les chaussées (**Annexes, VIII.4**). Si cet épisode jouit d'une faveur particulière au Cambodge d'une manière générale (par comparaison avec le reste du monde indianisé), il revêt une importance singulière sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura », qui lui donne une place inédite.

Dans l'image du fronton du *gopura* I Est de Banteay Samrae, le mont-baratton figure sous la forme d'un arbre-lotus au sommet duquel siège Brahmā – tenant un joyau, on va y revenir. De part et d'autre, dans des médaillons, on reconnaît Sūrya et Candra¹⁶⁴⁰

¹⁶⁴⁰ La différence de prééminence de poitrine entre Sūrya, à gauche, et Candra, à droite, tend à faire de la Lune une figure féminine (v. BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie [...] », art. cit.,

(tenant à leur tour un joyau). La tige du lotus est soutenue à la base¹⁶⁴¹ par Viṣṇu ayant pris forme d'une tortue, l'*avatāra* Kūrma (qui évite à la Terre lourde du poids de l'*adharma* de s'enfoncer dans les profondeurs de l'océan). Le dieu est figuré une seconde fois sur la même image, sous une forme *caturbhuja*, accroché à la tige du lotus, au-dessus de l'assemblée des *deva* et des *asura* qui barattent en tenant le serpent Vāsuki. Face à Viṣṇu *caturbhuja*, de l'autre côté de la tige de lotus, se trouve un dieu, en posture de vol, que K. Bhattacharya propose d'identifier comme Dhanvantari¹⁶⁴². À travers l'image de cet arbre-lotus dont émane Brahmā, le dispositif iconographique établit un lien entre le mythe du barattage et celui de la naissance de Brahmā (émergeant du nombril de Viṣṇu Nārāyaṇa/Anantaśāyin)¹⁶⁴³. Les deux mythes apparaissent d'ailleurs figurés ensemble sur des images du XI^e siècle, à Preah Vihear et Chau Srei Vibol notamment, qui comptent parmi les premières images où s'élabore une pensée figurative qui met explicitement en regard les deux épisodes (**Annexes, VIII.5a, b**). Dans ces deux images toutefois (à Preah Vihear et Chau Srei Vibol), le barattage n'est pas un arbre. L'arbre-lotus nous semble alors constituer une innovation iconographique du XII^e siècle dans les représentations khmères de l'épisode du barattage¹⁶⁴⁴, à un moment où, à la différence de ce que l'on observe à

p. 300). Le trait n'est pas unique dans les images de Banteay Samrae (cf. **Cat. 100** et, peut-être [la chose est moins évidente], **Cat. 143**).

¹⁶⁴¹ Si l'image est à ce niveau assez érodée, K. Bhattacharya signale apercevoir derrière « un buste humain et une tête de cheval » et propose d'y reconnaître Śrī et Uccaiṣravas émergeant de l'océan (*ibid.*).

¹⁶⁴² *Ibid.*

¹⁶⁴³ Le lien que l'iconographie angkoriennne construit ainsi entre les deux mythes a été interprété par M. Giteau comme une « contamination » de l'un par l'autre ; contamination qu'elle attribue à une méconnaissance, chez les sculpteurs khmers, des textes indiens (en particulier parce que, explique-t-elle, certaines images pourraient être le fait « d'ateliers provinciaux », mobilisant ainsi des artisans supposément plus ignorants des textes que ceux de la capitale) ou à la possibilité que cette « anomalie » procède d'une version khmère du mythe (GITEAU, Madeleine, « Le barattage de l'océan dans l'ancien Cambodge », *BSEI*, t. XXVI, n° 2, 1951, pp. 145-147). K. Bhattacharya commentant ces propos de M. Giteau suggère quant à lui que la « contamination » « [...] n'est pas tout à fait arbitraire » (BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère VI. [...] », art. cit., p. 211). Si l'interprétation de M. Giteau est somme toute assez classique du moment historiographique qui est le sien, le lien ainsi construit visuellement nous semble surtout fournir un exemple supplémentaire de l'originalité des images. Les manières de mettre en image les mythes ne tiennent, en effet, pas de l'arbitraire, mais procèdent des représentations sociales, c'est-à-dire des « visions du monde » au sein desquelles les mythes (connus et diffusés à la fois *via* les textes, sous des formes écrites ou orales, et *via* les images [et, peut-être, d'abord *via* les images]) sont mobilisés par une société khmère qui, au regard tant des images que des sources épigraphiques, avait – à n'en pas douter – une pleine maîtrise des conceptions indiennes.

¹⁶⁴⁴ Ce motif de l'arbre-lotus (que l'on retrouve dans des représentations du barattage à Beng Mealea, Chau Say Tevoda et sur des frontons d'Angkor Vat), connaît une postérité signifiante, au Bayon d'abord où il supporte une image de Śiva dansant à cinq têtes et dix bras et des branches duquel émergent Viṣṇu, Gaṇeśa, Brahmā et Cāmuṇḍā (BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja*

Preah Vihear ou Chau Srei Vibol, les représentations des deux mythes sont dissociées dans l'espace des sanctuaires (à Banteay Samrae on trouve une représentation de Viṣṇu Nārāyaṇa/Anantaśāyin au fronton ouest de la « bibliothèque » Nord [Cat. 79]¹⁶⁴⁵, quand le barattage figure donc au *gopura* I Est). K. Bhattacharya commentant les images khmères du barattage – dont celle du *gopura* I Est de Banteay Samrae – souligne que le lotus constitue, dans la littérature purāṇique, une représentation de l'univers et que son péricarpe (la matrice de la graine d'un futur lotus) est entendu comme le Mont Meru, axe de l'univers¹⁶⁴⁶. « Le symbolisme est donc bien clair : le tronc de l'arbre, c'est le Meru et le lotus sur lequel trône Brahmā, c'est l'Univers. On se demande si les sculpteurs khmères n'ont pas eu à l'esprit une véritable création de l'Univers. Ce ne serait pas impossible, car le Barattement est avant tout 'un mythe de création' »¹⁶⁴⁷, nous dit-il. Alors qu'il évoque la représentation de ce mythe dans ce qu'il définit comme le *maṇḍala* du Bayon, B. Ph. Groslier désigne quant à lui le barattage comme « l'alpha et l'omega de tout le cycle terrestre »¹⁶⁴⁸. Si le mythe est à bien des égards une création de la Terre, il porte aussi, ainsi que le suggère K. Bhattacharya, une dimension éminemment cosmique. Cette dimension cosmique nous semble particulièrement prégnante dans les images du XII^e siècle, où le baratton est un arbre-lotus.

L'apparition figurative de Brahmā au-dessus de l'océan, dans le péricarpe de la fleur de lotus (en haut de l'arbre représenté au centre du fronton de Banteay Samrae)¹⁶⁴⁹,

[...] », art. cit., pp. 93-96), nous allons y revenir. É. Bourdonneau et G. Mikaelian font alors le lien entre l'arbre-lotus figuré au Bayon et son évolution vers le « figuier à cinq branches » étudié par F. Bizot, identifié au Dhamma et au cosmos (*ibid.*, pp. 111-114). L'apparition de l'arbre-lotus dans les images du barattage au XII^e siècle nous semble en tout état de cause participer de l'évolution progressive du sens construit par ce motif particulier et les différentes compositions iconographiques au sein desquelles il est mobilisé, en particulier dans le contexte bouddhique ésotérique des pratiques religieuses royales au XII^e siècle.

¹⁶⁴⁵ Sur cette image, cf. *infra*, 1.2.2.

¹⁶⁴⁶ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère VI. [...] », art. cit., p. 212.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶⁴⁸ GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions [...] », *op. cit.*, p. 233.

¹⁶⁴⁹ L'idée de Brahmā naissant du lotus émané de Nārāyaṇa ne se trouve pas dans la littérature purāṇique. Cette mise en récit correspond à la vision de Mārkaṇḍeya, telle que relatée dans le *HV* et le *Mbh* : pendant toute la durée de la nuit cosmique qui précède cette récréation, « [...] entre l'océan primordial et Nārāyaṇa endormi, s'interpose le serpent Śeṣa qui lui sert de couche. Au moment du réveil, Nārāyaṇa ne devient pas lui-même Brahmā, mais un lotus surgit de son nombril alors qu'il s'est concentré pour créer, et Brahmā apparaît avec ses quatre faces installé au cœur de ce lotus » (BIARDEAU, Madeleine, *ibid.*, p. 51) ; v. aussi COUTURE, André, *La vision de Mārkaṇḍeya et la manifestation du lotus. Histoires anciennes tirées du Harivaṃśa* (éd. cr., appendice I, n° 41), Genève, Droz, 2007, *passim*.

pourrait, d'une part, faire écho à l'œuf de Brahmā, comparé dans les *Purāṇa* à une « bulle d'eau, immense, reposant sur l'eau »¹⁶⁵⁰ avant son éclosion. La description purāṇique de l'œuf est alors suivie d'une évocation des parties de Brahmā décrit, nous dit M. Biarreau, comme un embryon à partir duquel sont aussi mentionnées les différentes parties des Trois Mondes (sk. *trailokya*), qui émergent de l'œuf et se résorberont dans le Puruṣa – Brahmā-Nārāyaṇa, identifié plus tard à Viṣṇu – dont émanera, de nouveau, Brahmā, à l'aube d'un *pratisarga*¹⁶⁵¹. Nous observons d'autre part que, dans le récit de la vision de Mārkaṇḍeya tel que relaté dans le *Puṣkaraprādurbhāva* – un texte tenu pour apocryphe et incorporé *a posteriori* au *HV*¹⁶⁵² –, une insistance toute particulière est portée sur le lotus : « un lotus interprété certes de différentes façons, mais un lotus tout de même. Un lotus d'où surgissent à la fois Brahmā et l'univers entier, mais également un lotus dont le nom sert à désigner l'un des plus importants *tīrtha*, celui de Puṣkara, un lotus (*puṣkara*) dont le nom désigne le barattou avec lequel les dieux et les *asura* agitent l'océan [...] »¹⁶⁵³.

En reprenant au centre du barattage le motif de Brahmā émané du lotus qui jaillit du nombril de Viṣṇu-Nārāyaṇa/Anantaśāyin (« [...] couché sur l'océan cosmique, portant en lui l'ensemble des *ātman* résorbés dans la nuit cosmique »¹⁶⁵⁴), l'image sculptée sur le fronton de la porte latérale sud, face est, du *gopura* I Est de Banteay Samrae renvoie dès lors explicitement aux cosmogonies mythiques. Si M. Biarreau note que « [...] ce long récit [celui de la création originelle et des créations] échappe à peu près totalement à un essai de représentation figurée, faute de cohérence plastique »¹⁶⁵⁵, il nous semble que les images khmères – dont on a pourtant souvent souligné (sinon déploré) les incohérences (vis-à-vis des textes indiens) – fournissent ici une solution originale à sa représentation,

¹⁶⁵⁰ BIARREAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome I* [...], *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, pp. 23-43 (expliquant que la double cosmogonie purāṇique et la conception des cycles cosmiques, qui participent d'un processus yogique, sont « les deux aspects d'une seule et même spéculation mythique » [p. 43]).

¹⁶⁵² COUTURE, André, *La vision de Mārkaṇḍeya* [...], *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁵⁴ BIARREAU, Madeleine, *Le Mahābhārata* [...], *op. cit.*, p. 141.

¹⁶⁵⁵ *Ead.*, *Études de mythologie hindoue. Tome I* [...], *op. cit.*, p. 24.

qui atteste dans le même temps une fine maîtrise à la fois des conceptions indiennes et des textes qui les exposent.

K. Bhattacharya rapporte encore que, parmi les aspects que peut revêtir l'axe de l'univers, le *Daśakumāracarita* de Daṇḍin évoque la tige de lotus, mais aussi « le pilier de triomphe de la conquête des trois mondes » (sk. *tribhuvana vijayastambhadaṇḍaḥ*) et « la canne de Celui qui a fait les trois enjambées » (sk. *aṅghridaṇḍaḥ śreyas traivikramaḥ*), c'est-à-dire Viṣṇu Trivikrama¹⁶⁵⁶. Si, sur le fronton du barattage, Viṣṇu figure à la fois sous la forme de la tortue et sous une forme *caturbhuja*, accroché à la tige du lotus (et donc, à l'axe de l'univers tout à la fois contenu en lui et émanant de lui), nous observons que le dieu se trouve justement représenté, à la fois en tant que Vāmana et sous sa forme Trivikrama, au fronton de la porte opposée, sur la face ouest du même *gopura* (porte latérale sud ; **Cat. 102**), en pendant, donc, au barattage. Dans les deux cas, la représentation de l'*avatāra* (Kūrma/Vāmana) va donc de pair avec l'image du dieu sous une forme suprême ou cosmique (*caturbhuja*/Trivikrama), comme pour signaler que l'un signifie l'autre.

Le registre inférieur du fronton de la porte sud, face ouest, assez érodé aujourd'hui en partie droite (**Annexes, VIII.6**), rappelle en deux scènes – séparées par une figure féminine centrale – l'accord passé entre l'*avatāra* Vāmana et l'*asura* Bali, dont la souveraineté est adharmique. Le registre médian donne à voir l'océan d'où émerge, à droite, Śrī-Lakṣmī tenant un lotus sur lequel son époux, Viṣṇu (ayant repris sa forme divine), pose son pied gauche. La position de la déesse, à cheval sur le registre médian et le registre supérieur, nous semble rappeler qu'elle est elle-même sortie de l'océan¹⁶⁵⁷, lors du barattage, et dessine un autre écho avec le fronton de la face est. L'image montre ainsi, de façon assez explicite, que Śrī-Lakṣmī tenant le lotus est une personnification de la Terre sortie des eaux. Citant le *Viṣṇu-Purāṇa* (II, 12, 36), K. Bhattacharya rappelle à cet égard que « des Eaux qui sont le corps de Viṣṇu, émergea la Terre sous la forme d'un

¹⁶⁵⁶ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère VI. [...] », art. cit., p. 213.

¹⁶⁵⁷ L'intuition se trouve déjà chez K. Bhattacharya signalant, dans une note : « Puis-je suggérer que le motif de Lakṣmī émergeant d'un étang de lotus relève de cette même conception [*i.e.* l'océan figurant l'univers, la Terre émergeant des eaux] ? » (*Id.*, « Notes d'iconographie khmère V. [...] », art. cit., p. 210, n. 3). Il ne fait toutefois pas le lien avec le fronton du barattage, sur la façade opposée.

lotus, avec ses mers, ses montagnes »¹⁶⁵⁸. C'est cette Terre sortie des eaux grâce au barattage que Viṣṇu vainqueur de Bali parcourt de ses trois pas, enjambant par-là les Trois mondes qu'il fait exister en les réintégrant à un espace recréé (par lui) dans lequel règne à nouveau le *dharma*. Vāmana est représenté, dans les deux scènes du registre inférieur, avec un diadème et des bijoux : si, dans les textes, l'*avatāra* apparaît à Bali en *brahmacārin* mendiant, il est donc ici figuré comme un prince. Or, cette dimension princière de Vāmana n'est pas absente des sources textuelles. M. Biardeau rapporte en effet que tout brahmane qu'il soit, Vāmana se présente à l'*asura* avec un parasol, attribut royal par excellence. Ce détail permet, nous dit-elle, « [...] de voir en filigrane dans l'*avatāra* le personnage du roi terrestre qui doit maintenir ou remettre chacun à sa place dans le triple monde »¹⁶⁵⁹. Autrement dit, l'image insiste tout particulièrement sur ce caractère royal de Vāmana, dont la souveraineté dharmique donnée en modèle s'oppose à celle, adharmique, de Bali. Entre les deux scènes du registre, la figure féminine sculptée au centre pourrait alors être une autre évocation de Śrī-Lakṣmī, la Terre, que le rétablissement du *dharma* protège.

Outre cette protection, le mythe est aussi, de nouveau, porteur d'une idée de résorption cosmique et de recréation : comme dans la représentation du barattage au fronton est, c'est la dimension cosmique du mythe de Trivikrama qui apparaît mise en avant dans l'interprétation visuelle qui en est ici proposée¹⁶⁶⁰. Dans les textes, à la fin du récit, « [...] les pas que fait Viṣṇu ne semblent plus être destinés à étendre l'espace et à construire le monde, mais au contraire à tout emplir de sa présence au point qu'il n'y a plus de place pour Bali : situation qui évoque l'état de *pralaya* où Nārāyaṇa recueille en lui toutes les créatures et ne laisse rien subsister en dehors de lui. C'est à la fois une résorption et une promesse de résurrection »¹⁶⁶¹. La résorption cosmique ainsi annoncée par le mythe assure le salut des êtres pris dans des cycles dont la recréation, au terme de

¹⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁶⁵⁹ BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 2 [...], op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁶⁰ BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère V. [...] », art. cit., p. 210. L'auteur, notant l'originalité des images khmères du mythe en regard de ce que l'on connaît de ses représentations indiennes, souligne alors que « nous sommes frappés par l'imagination du sculpteur khmèr qui, s'affranchissant des recettes, a pu arriver à une réalisation plastique tout imprégnée de sens cosmique ».

¹⁶⁶¹ BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 2 [...], op. cit.*, p. 87.

la dégradation des quatre *yuga*, permet au monde de retrouver son harmonie¹⁶⁶². Visuellement, la taille de Viṣṇu Trivikrama sur ce fronton est beaucoup plus importante que celle de tous les autres protagonistes : ne serait-ce pas là une manière de suggérer qu'il emplit l'espace figuratif comme il emplit l'espace des mondes contenus en lui et recréés par lui ?

C'est encore l'idée d'une résorption – et de la promesse corollaire d'une résurrection – qui est mobilisée dans le fronton de la porte latérale nord, face ouest, sculpté d'une représentation de Kṛṣṇa Govardhanadhara (**Cat. 104**). Au-dessus d'un registre d'orants (que l'on retrouve dans la composition du fronton de la porte opposée, face est, figurant Viṣṇu « en gloire » sur les épaules de Garuḍa [**Cat. 103**]), le registre supérieur montre Kṛṣṇa soulevant la montagne, accompagné de Balarāma, figuré plus petit que son frère. À leurs pieds se tiennent, de part et d'autre, les bouviers et leurs vaches, dont la taille est encore moindre que celle des deux dieux. Dans les textes, le mythe se présente comme un sacrifice à la montagne « [...] au cours duquel Kṛṣṇa, se dédoublant, apparaîtra à la fois comme l'un des vachers et comme identique à la montagne objet d'adoration »¹⁶⁶³. Parce qu'il est la montagne à l'intérieur de laquelle se réfugie le monde¹⁶⁶⁴ (autrement dit, parce qu'il est lui-même l'axe de l'univers), Kṛṣṇa est identifié à Viṣṇu-Nārāyaṇa¹⁶⁶⁵. En outre, la dimension cosmique se double, ici encore,

¹⁶⁶² « [Bali] est repoussé en enfer, mais le geste de dévotion qu'il a accompli à l'égard de Viṣṇu en tentant de lui donner ce qu'il demandait lui vaut l'assurance d'une pleine prospérité dans son royaume infernal, et la promesse d'être un jour Indra en toute légitimité. [...] On pourrait aller sans doute jusqu'à affirmer que tout *asura* [et, par extension, tout être engagé dans le Triple monde] est promis au salut, à un salut, quoi qu'il arrive » (*ibid.*, p. 88).

¹⁶⁶³ *Ibid.*, p. 266.

¹⁶⁶⁴ Dans le récit porté par les sources textuelles, Kṛṣṇa ayant dissuadé les bouviers de célébrer la fête d'Indra encourage ces derniers à offrir un sacrifice à la montagne. À la fin de ce sacrifice, Kṛṣṇa devient la montagne et révèle ainsi sa nature divine. Indra laissant éclater sa colère déclenche un déluge ; pour sauver les vaches et les bouviers, Kṛṣṇa arrache la montagne, la soulève et la transforme en un abri à l'intérieur duquel tous se précipitent (v. COUTURE, André, *L'enfance [...], op. cit.*, pp. 235-262 [HV 59-63]).

¹⁶⁶⁵ « Moreover, Indra refers directly to the sheltering function of Nārāyaṇa when he praises Kṛṣṇa as the one into whose body the entire world is taken when it is destroyed (HV 62.21). Once the rain begins, the *gopas* explicitly liken the destruction they are witnessing to that occurring at the end of the world which brings about the cosmic ocean (*ekāṇava*, HV 61.20). We have here fairly unambiguous purāṇic-apocalyptic imagery, evoked even by the *gopas* themselves in the earliest Govardhana account, which points out to Viṣṇu's cosmic preservation as a larger frame of reference. At this level of meaning, then, we can say that the Govardhana narrative functions to assert the identity of Kṛṣṇa with Viṣṇu-Nārāyaṇa by echoing the all-important deed of preserving creation from periodic diluvian chaos » (AUSTIN, Christopher R., « Lifting the Meanings of Govardhana Mountain: A Review Essay », *Journal of Vaishnava Studies*, vol. 23 [2], 2015, p. 12-13 [se référant notamment aux travaux d'A. Couture et M. Biarreau]).

d'une dimension royale, la montagne portée par Kṛṣṇa faisant – et c'est précisément ce qui ressort de la composition des deux frontons de Banteay Samrae (celui du *gopura* I Est et celui de l'attique ouest du *maṇḍapa* [Cat. 57] qui représente le même épisode) – office de parasol¹⁶⁶⁶. C'est parce qu'il incarne une souveraineté dharmique que le roi-Kṛṣṇa-Viṣṇu (Govinda) – intronisé par Indra et qui lui est supérieur –, peut assurer la protection de la Terre qui se résorbera en lui et renaîtra à partir de lui (ou grâce à son activité). Indra reconnaît ainsi en Kṛṣṇa un dieu suprême et « l'épisode du Govardhana parle d'un dieu qui, tel un nouveau Prajāpati, recrée la terre entière, même s'il est aussi en mesure de la détruire et de la protéger »¹⁶⁶⁷. À cet égard, A. Couture précise aussi que :

« D'une part, le jeune Kṛṣṇa se transforme d'abord en une montagne vivante susceptible de dévorer les offrandes des bouviers pour ensuite se muer en pilier de la terre (c'est-à-dire en montagne) de façon à protéger les vaches de l'orage ; le gigantesque Kṛṣṇa siégeant à la cime du mont Govardhana n'est pas différent du petit Kṛṣṇa qui, en soutenant la montagne, se comporte lui-même en pilier de la terre. D'autre part, le mythe met en scène un Kṛṣṇa qui, en tant que montagne, avale les oblations des bouviers ; puis, quand ce pilier vivant que devient Kṛṣṇa se transforme à nouveau en un immense ventre susceptible d'abriter même les habitants du triple monde, c'est encore pour laisser entrer en lui et sortir de lui symboliquement tous les êtres. L'épisode ne semble si étrange que parce que s'y entrelacent en fait, en une sorte de grande fantasmagorie, les grands thèmes de la cosmogonie purāṇique. »¹⁶⁶⁸

Ces aspects cosmiques nous semblent ainsi particulièrement prégnants dans le récit que les images des frontons viṣṇuïtes du *gopura* I Est de Banteay Samrae construisent ; récit qui repose sur les liens établis, au sein d'une même séquence iconographique, entre le barattage autour d'un arbre-lotus d'où émerge Brahmā, Trivikrama, Govardhana et la représentation de Viṣṇu « en gloire » sur les épaules de Garuḍa.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁶⁷ COUTURE, André, « La place d'Indra dans l'épisode du soulèvement du mont Govardhana selon le *Harivaṃśa* : les présupposés d'une interprétation », *Cahiers des études anciennes*, vol. LIV, 2017 [en ligne : journals.openedition.org/etudesanciennes/963, §16].

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, §17.

Mais, il est encore un élément à prendre en compte pour l'analyse. La montagne est, sur l'image du Govardhana sculptée au fronton ouest de la porte latérale nord du *gopura* I Est, tout entière emplie de diverses figures, dont la centrale est bûchée (**Annexes, VIII.7**). Dans un contexte forestier – on reconnaît un chasseur à droite décochant une flèche sur une antilope, un lièvre et un sanglier à gauche – des personnages ascétiques se pressent vers une figure qui se tient assise dans une mandorle foliacée. Parce qu'elle a été bûchée, cette figure était vraisemblablement tenue (de sa sculpture initiale jusqu'au moment de sa destruction) pour la représentation d'un Buddha (assis et paré) auquel on offre, semble-t-il, le sacrifice de la chasse (et le sacrifice à la montagne). La présence de cette figure donne alors une toute autre orientation au récit sculpté : en lieu et place de Kṛṣṇa – ou, plutôt, au-delà de lui – c'est un Buddha qui siège sur le sommet de la montagne à l'intérieur de laquelle se résorbent les êtres en vue de leur salut. Autrement dit, les aspects cosmiques des mythes viṣṇuïtes mis en images sur ces quatre frontons sont à comprendre dans un contexte bouddhique, que l'on sait par ailleurs ésotérique¹⁶⁶⁹. Le salut des êtres permis *in fine* par la résorption des mondes nous semble alors ressortir à une sotériologie dont la finalité est la bouddhité (soit la découverte de sa propre nature de Buddha).

À cet égard, le joyau tenu par Brahmā assis dans le péricarpe de la fleur de lotus épanouie au sommet de l'arbre dans la représentation du barattage peut, à nos yeux, être à son tour interprété dans ce contexte bouddhique ésotérique. Les travaux de F. Bizot sur les aspects tantriques du *theravāda* khmer contemporain ont en effet montré que l'initiation permet de se saisir du joyau qui se trouve dans la fleur d'un « figuier à cinq branches »¹⁶⁷⁰ (c'est-à-dire au sommet de l'arbre). Or, ce joyau « [...] n'est pas généré ailleurs que dans la nature humaine, en nous-même. Tel est ainsi l'objet des épreuves initiatiques : faire éclore le 'Joyau' en notre corps et, ce faisant, amener l'individu à réaliser son identité grâce à un 'figuier à cinq branches' lui-même identifié au Dhamma

¹⁶⁶⁹ Cf. *supra*, Chapitre III et Chapitre V.

¹⁶⁷⁰ BIZOT, François, *Le figuier à cinq branches* [...], *op. cit.*, pp. 112-113.

et au cosmos »¹⁶⁷¹. Si le contexte culturel de la fondation de Banteay Samrae ne saurait être pris comme équivalent à celui, plus tardif, décrit par F. Bizot, disons que la présence du joyau dans les mains de Brahmā assis au sommet de l'arbre-univers, conjuguée à celle du Buddha (bûché) assis au sommet du mont Govardhana, dans une séquence iconographique qui insiste tout particulièrement sur la dimension cosmique des mythes viṣṇuïtes mobilisés, et dans une fondation dédiée à un Buddha suprême, nous paraissent pouvoir se rapporter à l'expression d'un cheminement tantrique dont la finalité est l'identification de sa propre bouddhité. Si le salut des êtres se trouve au-delà des émanations-résorptions qui y conduisent, la manière dont les mythes sont figurés sur ce *gopura* tend à définir ce salut comme bouddhique et pourrait alors se rapporter à une quête tantrique de son joyau intérieur.

1.1.3. Destruction victorieuse et voie du salut

Cette quête tantrique que les images paraissent suggérer s'ouvre avec la plus célèbre des formes iconographiques médiévales du dieu Śiva : le dieu dansant, figuré au fronton de l'avant-corps oriental du *gopura* (Cat. 99). Or, la représentation de la danse de Śiva est à son tour – le trait est bien connu et abondamment commenté – une évocation cosmique¹⁶⁷². Śiva-Rudra danse au crépuscule, provoquant ainsi l'embrasement qui entraîne la destruction des Trois mondes et du cycle des existences (après l'incendie viendront le déluge, la résorption des êtres dans l'indifférencié et le sommeil de Prajāpati) ; il danse sur les champs crématoires¹⁶⁷³ et se trouve étroitement associé à l'idée

¹⁶⁷¹ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., p. 114 citant BIZOT, François, *Rāmaker ou l'amour symbolique de Rām et de Setā. Recherches sur le bouddhisme khmer V*, Paris, EFEO, 1989, p. 22.

¹⁶⁷² V. COOMARASWAMY, Ananda K., *The Dance of Shiva: Fourteen Indian Essays*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1974, pp. 83-95 ; BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Notes d'iconographie khmère VIII. — Śiva dansant », *AA*, t. 4 (4), 1957, pp. 293-298.

¹⁶⁷³ Dans le *Kumārasambhava*, Śiva est notamment décrit comme le maître des Trois mondes (sk. *trilokanātha* [Sarga V, st. LXXVII]), qui fréquente les cimetières et danse au beau milieu des champs crématoires (Sarga V, st. LXXIX) : *tadaṅgasamṣargam avāpya kalpate dhruvaṃ citābhasmarajo viśuddhaye | tathāhi nṛtyābhinayakriyācyutam vilipyate maulibhir ambaraukasām ||* (KALE, M. R., *Kālidās's Kumārasambhava. Cantos I-VII, edited with the commentry of Mallinātha, a literal English translation, Notes and Introduction*, Seconde édition, Bombay, The Standard Publishing Co., 1917,

de la mort et de la crémation. Quoique terrible et inquiétant, le dieu est, dans la littérature purāṇique, présenté comme un agent indispensable du processus de résorption cosmique¹⁶⁷⁴. La symbolique qui lui est associée est toutefois multiple : dans l'Inde médiévale Cōḷa, la danse de Śiva devient une danse royale de la victoire. Sans rien perdre de son caractère terrible, elle manifeste dès lors le triomphe de Śiva et, dans les usages iconographiques, cette danse ambivalente devient le lieu d'une exaltation des rois¹⁶⁷⁵. C'est une idée semblable que l'on voit surgir à Koh Ker, dans le Cambodge śivaïte du X^e siècle¹⁶⁷⁶. Ailleurs, dans les conceptions bouddhiques ésotériques himalayennes, tibétaines en particulier, ce sont toutefois les aspects rudraïques de Śiva qui apparaissent prégnants. Le récit de sa soumission par Vajrapāṇi¹⁶⁷⁷ – qui fait de Śiva-Maheśvara le *tathāgata* Bhasmeśvaranirghoṣa, le « seigneur silencieux des cendres » – renvoie notamment, et de façon explicite, au dieu terrible des champs crématoires. Si la marginalité de la figure de Śiva-Maheśvara/Bhasmeśvaranirghoṣa dans la mythologie tibétaine semble à nuancer¹⁶⁷⁸, nulle part à notre connaissance la danse de Śiva occupe, dans l'iconographie de fondations bouddhiques, une place comparable à celle qui lui est donnée à Banteay Samrae et à Phimai (où le dieu dansant figure au fronton de l'entrée du *maṇḍapa* [cf. *supra*, **Annexes, VII.2a**]).

Une première explication à ce phénomène pourra se trouver dans l'importance que revêtent le dieu et sa danse, et plus largement le śivaïsme, dans le contexte angkorien. J. Filliozat souligne d'ailleurs que le nom du Buddha de Phimai, le *sugata* Vimāya (« Celui qui est exempt de la Māyā »), semble plus śivaïte que bouddhique et en déduit

pp. 110) ; « La poussière, cendre des bûchers funéraires, quand elle a touché ses membres, devient un moyen certain de purification, aussi lorsqu'elle se répand, tandis qu'il se livre au mouvement de la danse, les diadèmes des habitants des cieux la recueillent » (trad. TUBINI, Bernadette, *Kalidasa. La naissance de Kumara [Kumarasambhava]*, Paris, Gallimard, 1958, p. 117).

¹⁶⁷⁴ « C'est comme destructeur qu'il a sa place dans le sacrifice cosmique et dans la Trimūrti. C'est lui, ce catalyseur de l'impureté sacrificielle qui, par son feu, fait œuvre purificatrice pour les créatures [...] » (BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome I [...]*, op. cit., p. 168).

¹⁶⁷⁵ V. KAIMAL, Padma, « Shiva Nataraja: Shifting Meanings of an Icon », *The Art Bulletin*, vol. 81 (3), 1999, pp. 390-419.

¹⁶⁷⁶ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1375-1376.

¹⁶⁷⁷ Pour un aperçu du mythe tel que narré dans le *STTS*, v. DAVIDSON, Ronald M., « Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-kya-pa Apologetics, and the Birth of Heruka », *JIAS*, vol. 14 (2), 1991, pp. 200-202.

¹⁶⁷⁸ Sur cette question, v. MAYER, Robert, « The Figure of Maheśvara/Rudra in the rñiñ-ma-pa Tantric Tradition », *JIAS*, vol. 21 (2), 1998, pp. 271-310.

que « le bouddhisme mahâyânique qui s'est développé au Cambodge n'a pas supplanté la religion brahmanique des *Veda*, des *Śāstra*, du *Mahābhārata*, des *Purāṇa* et des textes de technique ritualiste que sont les *Tantra* ou *Āgama*, il l'a conservée mais couronnée de l'Être suprême de sa prédilection, en réalité toujours le même comme suprême et unique seigneur du monde, qu'il soit pour ses fidèles adoré comme Śiva, Viṣṇu, ou sous tout autre nom »¹⁶⁷⁹. Il ajoute que les fondations de Jayavarman VII ne sont pas – en particulier sur le plan de l'iconographie – exclusivement bouddhiques. La représentation de Śiva dansant, vu l'importance que cette iconographie revêt au Cambodge, n'aurait en ce sens pas de quoi étonner outre mesure. Mais, il est peut-être une autre piste à explorer.

Nous avons évoqué au chapitre précédent l'association possible entre la représentation de Śiva dansant au fronton de l'avant corps oriental du *gopura* I Est et celle de la Trimūrti au fronton est de l'attique du *maṇḍapa*¹⁶⁸⁰. Cette association pourrait, avons-nous proposé, signifier la descente du dieu dans le domaine de l'action : d'assis en surplomb, le dieu agit, un niveau plus bas, en dansant. Or, un passage du *Guhyasamāja*¹⁶⁸¹ assimile la trinité hindoue au triple *vajra* du corps, de la parole et de l'esprit en tant que purificateurs des trois maux fondamentaux (l'illusion, la passion et la colère)¹⁶⁸². Étant donné l'obédience de Banteay Samrae, il nous semble alors envisageable de comprendre l'image de la Trimūrti sculptée sur le *maṇḍapa* moins comme la représentation de Brahmā, Śiva et Viṣṇu en tant que tels, qu'une manière de référer aux concepts (les *vajra* du corps [Brahmā], de la parole [Śiva] et de l'esprit [Viṣṇu]) auxquels les textes du bouddhisme ésotérique – dont le *Guhyasamāja* – les assimilent. S'il est au fronton du *maṇḍapa* – sous une forme paisible – le *vajra* de la parole, Śiva ne serait-il pas, au fronton du *gopura*, ce seigneur terrible des cendres, réduit au silence (Bhasmeśvaranirghoṣa) ? Sa position centrale, dans un *gopura* dont l'iconographie convoque un récit de résorptions cosmiques et de créations, pourrait aussi se rapporter au rôle de Śiva dansant en tant que destructeur de l'illusion (sk. *māyā*), un concept dont l'importance apparaît

¹⁶⁷⁹ FILLIOZAT, Jean, « Sur le çivaïsme et le bouddhisme [...] », art. cit., p. 74.

¹⁶⁸⁰ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.3.1.

¹⁶⁸¹ Sur ce texte et sa circulation au Cambodge cf. *supra*, Chapitre III, 2.3.2.

¹⁶⁸² SNELLGROVE, David, *Indo-Tibetan Buddhism* [...], *op. cit.*, p. 129.

particulièrement primordial dans le bouddhisme (et qui on l'a vu, entre dans la désignation du Buddha suprême de Phimai).

La représentation de Durgā Mahiṣāsuramardīnī au linteau de la porte est du *gopura* (**Cat. 91**), au-dessous du dieu dansant, nous semble quant à elle participer à présenter la déesse comme Raudrī, parèdre de Rudra, mais en tant qu'elle se trouve intégrée au système des cinq familles de Buddhas (puisqu'elle figure au-dessous d'une frise de Jinas). Le récit visuel paraît ainsi suggérer que, pour l'être pris dans le cycle incessant des recreations (tel que rappelé aux frontons viṣṇuïtes des portes latérales), la résurrection promise passe d'abord par la destruction des illusions. Cette destruction permettrait l'accès à une voie bouddhique de salut, indiquée par la représentation du Buddha au registre supérieur du fronton de l'avant-corps occidental (**Cat. 100**). Bien que l'identification précise de cette dernière image nous échappe encore, on a évoqué la possibilité qu'elle constitue une évocation du Buddha prêchant dans le Trāyatrimśa¹⁶⁸³. L'épisode se trouve notamment narré dans la « scène d'ouverture » du *SDPS*¹⁶⁸⁴. Le récit de la chute d'un dieu (Vimalamañiprabha), qui tombe aux Enfers depuis le Ciel des trente-trois dieux, permet au Buddha d'enseigner aux *bodhisattva* comment éviter une telle chute et sauver les êtres – dieux compris – de la souffrance du *saṃsāra*. Cet enseignement, que les dieux implorent le Buddha de livrer¹⁶⁸⁵, est exposé dans la suite du *Tantra*. Mais dès cette introduction, le Buddha – absorbé dans un état de méditation désigné comme le *sarvadurgatipariśodhana* (« l'élimination de toute mauvaise destinée ») – est présenté comme « the Great Bodhisattva who is known as Trayasantativimokṣaka (Rescuer from the Uninterrupted Succession of the Three Evil Destinies) »¹⁶⁸⁶. Autrement dit, et face à l'inéluctabilité de la mort et du cycle des existences, à condition de parvenir à la destruction de l'illusion, le Buddha (son

¹⁶⁸³ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.3.1.

¹⁶⁸⁴ Sur la possible circulation de ce texte au Cambodge à partir du X^e siècle, cf. *supra*, Chapitre III, 2.2.2.

¹⁶⁸⁵ « Good O Lord, good O Blessed One, let it be explained by which means there exists the release from the path of triple evil rebirth of the future beings who hear the name only, and how one obtains the unsurpassable and perfect Enlightenment in the case of those who are born into the heavenly realm of gods into the realm of human beings » (trad. SKORUPSKI, Tadeusz, *The Sarvadurgatipariśodhana* [...], *op. cit.* [édition critique], p. 6).

¹⁶⁸⁶ Trad. SKORUPSKI, Tadeusz, *The Sarvadurgatipariśodhana* [...], *op. cit.* [édition critique], p. 3.

enseignement) est la voie du salut¹⁶⁸⁷. Et c'est – pour chaque être cheminant sur cette voie – la découverte du joyau qu'est sa propre bouddhéité qui permettra d'échapper à la transmigration et, donc, à la souffrance qui lui est inhérente.

L'agencement des images sur ce *gopura* – qui place les *dikpāla* en attique, des mythes cosmiques viṣṇuïtes aux portes des ailes latérales et Śiva dansant au fronton de l'avant-corps oriental quand le fronton de l'avant-corps occidental est sculpté d'une image bouddhique, que les linteaux internes sont dotés de frises de Jinas et que l'iconographie des bases de pilastres fait montre d'une opposition entre les deux façades en dissociant images brahmaniques à l'est (c'est-à-dire sur la façade extérieure) et images bouddhiques à l'ouest (sur la façade intérieure) – nous semble dès lors constituer une proposition à la fois originale et cohérente. Cette proposition nous paraît véhiculer l'idée selon laquelle, au terme de la progression spirituelle du dévot pris dans les cycles cosmiques incessants, une fois les illusions détruites et à l'intérieur de l'écrin qu'est le temple, le joyau auquel on accède est le Buddha suprême, dont émane et en qui se résorbe le monde, qui est au-delà de l'illusion et se trouve en chacun de nous.

Étant entendu que ce *gopura* constitue le seuil principal de la première enceinte, il nous semble que la même proposition pourrait régir l'agencement plus global des images, à l'échelle du temple. C'est au motif de cette proposition que l'iconographie bouddhique, majoritairement située à l'intérieur de la première enceinte, commanderait à l'iconographie brahmanique, périphérique. L'hybridité du système de représentation mis en œuvre se rapporterait alors moins à une coexistence des mythes et des divinités représentés qu'à une intégration des représentations brahmaniques dans un système de pensée bouddhique, ésotérique, que les images permettent d'entr'apercevoir.

¹⁶⁸⁷ V. BJERKEN, Zeff, « On Mandalas, Monarchs, and Mortuary Magic: Siting the *Sarvadurgatipariśodhana Tantra* in Tibet », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73 (3), 2005, pp. 822-826.

1.2. Les « bibliothèques » : entre Nord et Sud, une tension élémentaire

Si l'appréhension de l'hybridité constitue un enjeu majeur pour l'interprétation du système de représentation mis en œuvre à Banteay Samrae, d'autres éléments encore permettent d'interroger la discursivité des images. Il nous semble à cet égard pertinent de revenir sur l'iconographie des deux « bibliothèques ». Nous avons vu, au chapitre précédent, que l'iconographie de ces édifices mobilise des thèmes épiques et viṣṇuïtes, ainsi que quelques évocations bouddhiques. Nous avons signalé que les images des frontons des avant-corps ouest (**Cat. 66** et **Cat. 79**) nous semblent en particulier jouer d'une opposition entre le feu (à la « bibliothèque » Sud) et l'eau (à la « bibliothèque » Nord). Cette dernière se double d'une autre opposition, entre le féminin (au sud) et le masculin (au nord). Les images construisent ainsi une tension élémentaire entre les deux « bibliothèques ».

1.2.1. *L'ordalie de Sītā : l'épouse royale et le sacrifice au Feu*

L'image sculptée au fronton de l'avant-corps ouest de la « bibliothèque » Sud (**Cat. 66**) se rapporte à l'épisode de l'ordalie de Sītā (*Rmy* VI, Ch. CXVI-CXVIII). Si, dans les sources textuelles, Agni intervient dans cet épisode pour sortir la princesse du bûcher, ici, il la présente aux flammes qui émergent du piédestal central (cf. *supra*, **Annexes, VII.10a**). La représentation, au fronton ouest de l'attique – au-dessus du fronton de l'ordalie –, d'Agni sur le rhinocéros (**Cat. 67**), ajoute alors à la dimension pyrrhique et sacrificielle ainsi construite par l'iconographie de cette façade¹⁶⁸⁸.

Dans le texte de Vālmīki, l'épisode de l'ordalie de Sītā intervient à l'issue de la guerre, après les funérailles de Rāvaṇa (*Rmy* VI, Ch. CXI) et après que Vibhīṣaṇa a été sacré souverain de Laṅkā (*Rmy* VI, Ch. CXII). Rāma exprime à son épouse les doutes qui

¹⁶⁸⁸ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.2.1.

l'animent¹⁶⁸⁹ et lui signifie sa répudiation (*Rmy* VI, Ch. CXV). Blessée de cette humiliation publique, Sītā charge Lakṣmaṇa de construire un bûcher funéraire dans lequel elle se jettera (*Rmy* VI, Ch. CXVI). Sītā ayant pénétré le brasier, les dieux accourent (*Rmy* VI, Ch. CXVII) et Brahmā entreprend de révéler à Rāma son origine divine (*Rmy* VI, Ch. CXVII). Agni s'empresse ensuite de disperser le bûcher et d'en sortir Sītā, pour la rendre à son époux (*Rmy* VI, Ch. CXVIII)¹⁶⁹⁰.

Au-delà de la narration épique, le sens symbolique de l'épisode réside dans sa dimension sacrificielle – appuyée ici par la composition qui place le Feu au centre de l'image, sur le plus haut piédestal – et il importe à cet égard de prêter attention aux paroles que Sītā prononce à l'intention de son époux, avant qu'elle ne se jette dans le bûcher¹⁶⁹¹. La princesse rappelle notamment la condition de sa naissance : née d'un labour alors que Janaka, devenu son père adoptif, préparait la terre en vue d'un sacrifice, Sītā est – à l'instar de Draupadī dans le Mahābhārata – *ayonija* (non née d'une matrice humaine)¹⁶⁹². En tant qu'incarnation de la Terre, née du centre de celle-ci, elle est également une incarnation de la *vedī*, de l'autel placé au centre de la Terre¹⁶⁹³. Mais, même pacifiée par

¹⁶⁸⁹ Ces doutes, Rāma les a déjà exprimés au Livre III, Ch. II, au moment de l'enlèvement de Sītā par Virāḍha. Les mots que le prince prononce alors paraissent annonciateurs de la répudiation qu'il infligera à Sītā à la fin de la guerre : *parasparśāt tu vaidehyā na duḥkhataram asti me | pitur vināśāt saumitre svarājyahanāt tathā* || (*Rmy* III, Ch. II, st. 21). « Il ne m'est de pire souffrance que de savoir Vaidehī touchée par un autre, c'est pire que la mort de mon père, que la perte de mon royaume ! » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, pp. 401-402).

¹⁶⁹⁰ *etat śrutvā śubham vākyam pitāmahasamīritam | ankena ādāya vaidehīm utpapāta vibhāvasuḥ || vidhūyātha citām tām tu vaidehīm havyavāhanaḥ | uttasthau mūrtim mānāsu grhītva janakātmajām || taruṇādityasamkāśām taptakāñcanabhūṣaṇām | raktāmbharadharām bālām nīlakuñcitamūrdhajāām || akliṣṭamālyābharaṇām tathārūpām aninditām | dadau rāmāya vaidehīm anke kṛtvā vibhāvasuḥ* || (*Rmy* VI, Ch. CXVIII, st. 1-4). « Quand il entendit ce beau discours de l'Aïeul, le Feu s'élança, serrant Vaidehī sur son sein. Le Porteur d'oblation dispersa le bûcher et s'incarna promptement pour se mettre debout, tenant contre lui Vaidehī, la fille de Janaka. Pareille au soleil de l'aurore, parée d'or fin et vêtue de rouge, la jeune femme aux cheveux noirs bouclés, chargée de fraîches guirlandes, l'irréprochable Vaidehī ainsi parée fut remise à Rāma par le Feu qui la serrait contre lui » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1188).

¹⁶⁹¹ *apadeśo me janakāt utpattiḥ vasudhātālāt | mama vṛttam ca vṛttajña bahu te na puraskṛtam* || (*Rmy* VI, Ch. CXVI, st. 15). « Mon nom me vient de Janaka, mais non ma vie qui me vient du sein de la Terre, et tu ne rends pas hommage à ma vertueuse nature [...] » (trad. BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude [dir.], *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1185).

¹⁶⁹² BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 2* [...], *op. cit.*, p. 80.

¹⁶⁹³ L'obtention de Sītā comme épouse (royale) et ses enlèvements successifs permettent d'insister sur le rôle de la princesse-incarnation de la Terre comme cause et catalyseur du conflit (DUBUISSON, Daniel, « Trois thèses sur le Rāmāyaṇa », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 34^e année, n° 3, 1979, p. 473). Ces événements sont rappelés par l'image sculptée au demi-fronton ouest, côté nord, de la même « bibliothèque » (**Cat. 70**).

la fin de la guerre, la Terre ne saurait être prospère sans sacrifice¹⁶⁹⁴. En ce sens, l'ordalie de Sītā s'apparente à l'incendie final d'une guerre apocalyptique, qui marque la transition entre deux âges cosmiques et auquel assiste le Temps-Juge des morts : au moment où Sītā s'apprête à se soumettre à l'épreuve du feu, Rāma est décrit comme un autre Yama¹⁶⁹⁵. La guerre-sacrifice menée par Rāma pour la restauration du *dharma* et le feu sacrificiel du bûcher érigé pour Sītā – identifiée à l'autel sur lequel la guerre a été offerte – ne peuvent aller l'un sans l'autre, et la fin de la guerre nécessite un rite de purification de la Terre ; rite qui intervient sous l'égide du Temps destructeur (sk. *kālāntaka* [Yama]) et revêt à cet égard une dimension éminemment sacrificielle.

Il faut à cela ajouter que l'agencement des images du *Rāmāyaṇa* dans l'espace de Banteay Samrae joue d'une opposition intérieur/extérieur qui place à la périphérie le cheminement initiatique de la guerre et conduit, à l'intérieur de la première enceinte, à sa résolution. En effet, tandis que les affrontements qui émaillent la guerre (contre l'*adharma*) sont sculptés aux frontons des *gopura* Sud, Ouest et Nord des première et deuxième enceintes¹⁶⁹⁶, deux étapes cruciales de sa résolution – et deux « crimes » de Rāma – figurent aux frontons des « bibliothèques ». C'est, d'une part donc, l'ordalie de Sītā et, d'autre part, la mort de Vālin (au fronton oriental de l'attique de la « bibliothèque » Nord [Cat. 82]).

La mort de Vālin, touché par la flèche de Rāma, s'apparente toutefois à une situation d'*āpad-dharma*, de *dharma* de « temps de détresse », c'est-à-dire une situation dans laquelle « [...] toutes les règles normales sont abolies, où toutes les limites peuvent être transgressées pour la survie du *dharma* »¹⁶⁹⁷ et le crime n'en est alors pas vraiment un – ou, du moins, il est rendu nécessaire par la situation globale et le rôle de Rāma en

¹⁶⁹⁴ BIAUDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 2* [...], *op. cit.*, p. 93.

¹⁶⁹⁵ *na hi rāmaṁ tadā kaścit kālāntakayamopamam | anunetum atho vaktum draṣṭum vāpy aśakat suhṛt ||* (Rmy VI, Ch., CXVI, st. 22). « À cet instant Rāma ressemblait à Yama, le temps destructeur, et aucun de ses amis n'osait le supplier, lui parler ou même le regarder » (trad. BIAUDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude (dir.), *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1185).

¹⁶⁹⁶ Cf. (de l'intérieur vers l'extérieur, dans le sens de la *pradakṣiṇa*) : Rāma affrontant Rāvaṇa (Cat. 126), Hanumān approchant Rāvaṇa (Cat. 127), les singes affrontant Kumbhakarna (Cat. 145), Rāvaṇa et Hanumān (Cat. 160), Lakṣmaṇa blessé par Rāvaṇa (Cat. 176), vers Laṅkā (Cat. 181), la bataille de Laṅkā (Cat. 191), Rāma affrontant Rāvaṇa (Cat. 204), deux scènes non identifiées se rapportant au *Rāmāyaṇa* (Cat. 205, 208), Rāma et Lakṣmaṇa sur les épaules des singes (Cat. 209).

¹⁶⁹⁷ BIAUDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude (dir.), *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1555.

tant qu'*avatāra*. Car l'enjeu est, une nouvelle fois, la mise en scène de la fin d'un cycle temporel. Sugrīva, fils de Sūrya, succède à Vālin, fils d'Indra, sur le trône des singes et M. Biardeau souligne le caractère apocalyptique de cette succession :

« Ce Soleil-là [Sugrīva fils de Sūrya] n'est donc pas le soleil qui se lève tous les jours et assure la vie des hommes, mais le Soleil brûlant qui se lève septuple à la fin d'un cycle temporel pour incendier les mondes et annoncer l'entrée dans une nuit cosmique. [...] Ce que Rāma attend de Sugrīva, c'est une victoire sur Rāvaṇa qui lui redonne Sītā, victoire qui passe par une destruction presque totale du royaume des *rākṣasa* : *presque* est le mot important car, tout comme le monde incendié laisse un reste d'où renaîtra le nouveau cosmos, la défaite des *rākṣasa* fera disparaître Rāvaṇa pour laisser la souveraineté au bon *rākṣasa* frère de Rāvaṇa [Vibhīṣaṇa]. C'est bien le fils de Sūrya qu'il faut à Rāma pour roi de ses armées, et c'est lui qui apportera son aide à l'*avatāra* pour effectuer cette 'résorption' du monde en miniature. »¹⁶⁹⁸

Cette résorption¹⁶⁹⁹ – qui se trouve par ailleurs exposée sur la face ouest de la même « bibliothèque » Nord, dans l'image de Viṣṇu Nārāyaṇa sculptée au fronton de l'avant-corps – est rendue possible par la résolution du conflit. Et c'est Sītā-la Terre qui sort victorieuse de la guerre-sacrifice advenue sous la conduite de Sūrya et d'Agni, le Soleil et le Feu en tant qu'agents de l'incendie sacrificiel de la fin des temps : « le bûcher final est son apothéose, celle de l'apocalypse de la grande victoire »¹⁷⁰⁰. L'ordalie s'apparente en ce sens à une apothéose de la Terre-épouse (royale).

Le choix d'une telle iconographie sacrificielle pour la « bibliothèque » Sud nous semble, en première analyse, possiblement lié à la fonction de cet édifice dans les sanctuaires angkoriens en tant que lieu de culte du Feu¹⁷⁰¹. La « bibliothèque » Sud se trouve d'ailleurs pourvue d'aérations en partie haute (**Annexes, VIII.8a, b**), qui devaient

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 1556.

¹⁶⁹⁹ La résorption de la Terre se manifeste au Livre VII de l'épopée à travers le récit du retour de Sītā à la Terre qui l'absorbe (*Rmy* VII, Ch. XCVII).

¹⁷⁰⁰ BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude (dir.), *Le Rāmāyaṇa* [...], *op. cit.*, p. 1645.

¹⁷⁰¹ Sur la fonction de certaines « bibliothèques » comme ayant abrité le culte du Feu, v. SOUTIF, Dominique, « Organisation [...] », *op. cit.*, pp. 238, 331-333.

permettre l'évacuation des fumées¹⁷⁰². En outre, nous observons qu'à l'intérieur de la « bibliothèque » se trouvent plusieurs blocs disposés de façon à former une sorte de cuve quadrangulaire (**Annexes, VIII.9**). Ce dispositif est mentionné dans les archives comme un « muret de grès appareillé de 0,45 m de hauteur sur le dallage en latérite [formant] une sorte de cuve de 1,20 m carré dans œuvre et 1,90 m hors œuvre, dont la destination reste inconnue »¹⁷⁰³. Si ce dispositif est angkorien, se pourrait-il qu'il s'agisse de la base d'une structure ayant accueilli un creuset ?

L'iconographie pyrrhique et sacrificielle d'Agni sur le rhinocéros, comme celle de l'ordalie de Sītā sembleraient alors s'accorder avec la destination rituelle de la « bibliothèque » Sud. Mais, tandis que le culte du Feu au sein des temples est anciennement attesté par l'épigraphie, au Cambodge la représentation de l'ordalie de Sītā n'existe pas, à notre connaissance, avant le XII^e siècle¹⁷⁰⁴. Nous observons en revanche que les premières images khmères de l'ordalie de Sītā apparaissent à peu de choses près contemporaines de la représentation du Feu sacré à Angkor Vat. Le choix de cette iconographie pour le fronton de la « bibliothèque » Sud de Banteay Samrae pourrait-il dès lors caractériser une évolution du culte du Feu dans les pratiques angkoriennes à cette période ? Ou, du moins, témoigner d'une importance nouvelle donnée à sa représentation ? Il nous semble à tout le moins intéressant, pour appréhender le sens de l'image de l'ordalie à la « bibliothèque » Sud de Banteay Samrae, de s'arrêter sur l'association qu'elle suggère entre le Feu et le féminin chthonien.

¹⁷⁰² Le même système d'aération existe à la « bibliothèque » Nord, soit qu'il ait été rendu nécessaire pour les activités qui s'y déroulaient, soit qu'il soit commandé par un principe de symétrie architecturale avec les élévations de la « bibliothèque » Sud.

¹⁷⁰³ RCA mai 1938.

¹⁷⁰⁴ Nous connaissons des représentations de cet épisode à Angkor Vat (CÉDÈS, George, « Les bas-reliefs [...] », art. cit., p. 191), à Beng Mealea (CÉDÈS, George, « Note sur l'iconographie de Bēn Mālā », *BEFEO*, t. 13, 1913, p. 26) – où l'ordalie est représentée sur le bâtiment annexe Sud-Est (au fronton de la porte nord) et en association directe avec une image d'Agni sur le rhinocéros (au fronton de la porte sud) –, à Chau Say Tevoda (ROVEDA, Vittorio, *Images of the gods* [...], *op. cit.*, p. 140), en pendant à une image du barattage, et, peut-être (l'image est abîmée) à Thommanon (LAN Sunnary, « Étude iconographique du temple khmer de Thommanon [Dhammānanda] », *AA*, t. 25, 1972, p. 172). S. Sophearith signale d'ailleurs qu'à sa connaissance, l'ordalie de Sītā n'est représentée qu'à Angkor Vat et Banteay Samrae (SIYONN Sophearith « The Life of the Rāmāyaṇa in Ancient Cambodia: A Study of the Political, Religious and Ethical Roles of an Epic Tale in Real Time (I) », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 6, 2005, p. 134).

Sītā, incarnation de la Terre, apporte par son mariage une royauté dharmique à son époux ; elle est la garante de sa souveraineté sur le territoire du royaume. Quand elle accompagne Rāma en exil, sa présence signifie que ce dernier n'a pas perdu toute royauté. En revanche, son enlèvement par Rāvaṇa remet en jeu la souveraineté de Rāma qui, pendant le temps de la guerre et la captivité de Sītā, ne possède plus la Terre. En ce sens, le sacrifice de l'ordalie s'apparente aussi à un rite nécessaire à la reconquête de la Terre-épouse. A. Thompson montre à cet égard que la construction narrative du couple Sītā-Rāma repose sur un principe « [...] by which the tension between union and separation, employed in term of sexual differences, operates the (re)foundation of the kingdom »¹⁷⁰⁵. Le thème – développé par l'ordalie de Sītā – du sacrifice (en lien avec des pratiques de refondation) d'une figure féminine ontologiquement liée à la Terre (née du monde chthonien) trouve d'ailleurs une résonnance particulière lorsqu'on le met en regard d'une histoire du Cambodge sur le temps long¹⁷⁰⁶.

Les associations rituelles qui se dégagent entre le Feu et le féminin/territoire, nécessitent l'entremise d'un officiant brahmane. Dans l'image qui nous occupe, c'est Agni (portant Sītā au-devant du bûcher) qui nous semble ainsi désigné par sa fonction de *purohita*. En effet, à la fois incarnation de l'élément feu et divinité des rituels, « [...] dans le monde des dieux et plus généralement dans le monde du sacrifice, Agni, le dieu Feu, est le *purohita* par excellence »¹⁷⁰⁷. Dans les écoinçons du fronton de petites figures d'ascètes/brahmanes – absentes des sources textuelles – participent à l'ordalie. Avec

¹⁷⁰⁵ THOMPSON, Ashley, *Engendering* [...], *op. cit.*, p. 134.

¹⁷⁰⁶ Des mentions de sacrifice d'idoles féminines en lien avec des problématiques de consécration du territoire sont notamment attestées par l'anthropologie (v. THOMPSON, Ashley, *Engendering* [...], *op. cit.*, pp. 158-160, évoquant des cérémonies [décrites par Ang Chouléan] conduites dans le village de Prasat Char pour acter une renaissance du village ; A. Thompson fait alors le lien entre ces cérémonies et la symbolique véhiculée par l'ordalie de Sītā en tant qu'elle permet [à Rāma] de réaffirmer une souveraineté sur le territoire). Le lien entre culte du Feu, d'une part, et déesse associée au territoire, d'autre part, pourra aussi être, à l'avenir, questionné sur le temps long en regard des liens noués entre le réseau territorialisé des *me sa* (les « Dames blanches » du royaume) et les divinités Pañcaksetr – protectrices de la royauté, héritières du Devarāja – conservées avec les regalia dans le pavillon de bronze (kh. *samridh bīman*) sis au sud-est de l'enceinte du palais de Phnom Penh et dans lequel les brahmanes de la cour officient lors du culte du Feu, en particulier lors du culte du Feu en prélude à la guerre (v. BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 81-89).

¹⁷⁰⁷ MALAMOUD, Charles, « Histoire, géographie, rituel. Note sur l'espace sacrificiel dans l'Inde védique », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Le passé des Khmers. Langues, textes, rites*, Berne, Peter Lang, 2016, p. 243.

Agni représenté en tant que *purohita*, ces figures nous paraissent pouvoir être comprises dans le sens d'une évocation de la prêtrise (royale) au service du rituel.

L'hypothèse mériterait assurément de plus amples développements, mais disons que les premières représentations de l'ordalie de Sītā au XII^e siècle – c'est-à-dire à une période au cours de laquelle le royaume est agrandi et la territorialité redéfinie¹⁷⁰⁸ – pourraient participer de la mise en place d'une association du culte du Feu lié au territoire et du sacrifice d'une déesse liée à la Terre, sous l'égide d'un chapelain royal¹⁷⁰⁹. Le trait nous semble d'autant plus fournir une piste à explorer qu'à Banteay Samrae l'image de l'ordalie se trouve sculptée au fronton d'un édifice traditionnellement dévolu au culte du Feu, dans un sanctuaire qui est un « temple d'étape » et jouit ainsi d'une relation particulière au territoire du royaume¹⁷¹⁰.

Tandis que l'iconographie de ces frontons mobilise donc le Feu et l'épouse royale en tant que garante de la souveraineté sur le territoire, ce sont des évocations cosmiques et royales que l'on rencontre aux frontons ouest de la « bibliothèque » Nord. À la résorption annoncée et permise par le sacrifice de l'ordalie de Sītā répondent alors la nuit cosmique, la naissance de Brahmā et la protection du monde. Au creux de cette tension élémentaire, c'est l'action (dharmique) de la royauté qui semble ainsi se dessiner aux frontons des « bibliothèques ».

1.2.2. *Nārāyaṇa : l'eau et le roi*

Le fronton de l'avant-corps ouest de la « bibliothèque » Nord (**Cat. 79**) donne à voir Viṣṇu-Nārāyaṇa/Anantaśāyin, couché sur un *gajasīh* entre les pattes duquel se trouve un cobra amphibène. Aux pieds du dieu se tient son épouse tandis que Brahmā apparaît

¹⁷⁰⁸ Cf. *supra*, Chapitre II.

¹⁷⁰⁹ On pourra en trouver une autre expression dans les galeries du Bayon, autour du sacrifice du buffle qui rappelle celui, plus tardif, offert à la « Dame blanche du centre du royaume » – installée dans la capitale mais dont la fonction se rapporte à la protection du territoire – en marge d'un culte du Feu offert à Śiva et officié par des brahmanes (cf. *supra*, Chapitre II, 2.2.2. et BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 94-96).

¹⁷¹⁰ Cf. *supra*, Chapitre V.

au sommet du lotus émergeant du nombril de Viṣṇu¹⁷¹¹ ; deux orants figurent dans les branches du lotus. L'image revêt, on l'a dit, une dimension éminemment cosmique (cf. *supra*, 1.1.2.). Nārāyaṇa couché sur l'océan est cause et maître du Temps et ordonnateur du cosmos¹⁷¹². Le lotus émané de son nombril contient d'ailleurs l'univers tout entier (sk. *jaganmayam padmavidhim*)¹⁷¹³.

Dans les sources textuelles, dès Brahmā émané du lotus, surgissent les *asura* Madhu et Kaiṭabha (qui pourraient être ici les deux orants figurés dans les branches du lotus). Ces derniers annoncent d'abord qu'ils sont puissants et invincibles, puis acceptent de se soumettre en étant tués (par la main de Viṣṇu)¹⁷¹⁴. Or, c'est cet événement qui se trouve figuré, à Banteay Samrae, en surplomb de l'image du dieu Anantaśāyin, au fronton ouest de l'attique de la « bibliothèque » Nord où l'on voit un dieu aux bras multiples – Viṣṇu sous une forme cosmique – terrasser deux *asura* dont la gémellité évoque Madhu et Kaiṭabha (**Cat. 80**)¹⁷¹⁵. Autrement dit, les images de cette façade donnent à voir non seulement la résorption du monde et sa création depuis les eaux primordiales, mais aussi la protection de ce monde¹⁷¹⁶.

¹⁷¹¹ S. Pou rapporte d'ailleurs que le dieu est parfois désigné dans l'épigraphie khmère par l'épithète *padmanābha*, « qui a un lotus à son nombril » (POU Saveros, « Viṣṇu/Nārāy au Cambodge », art. cit., p. 181). L'iconographie angkorienne de Viṣṇu Nārāyaṇa/Anantaśāyin connaît, de plus, une certaine pérennité dans la pensée khmère d'époque moyenne et contemporaine où le dieu n'est pas désigné par le nom de Viṣṇu mais par celui de (*brah*) Nārāy et entendu comme le « [...] premier être de l'univers, sorti des eaux pour sauver le monde, et visualisé avec quatre bras », dont Rām(a) est l'émanation (*ibid.*, pp. 175, 191). Le nom de Nārāy s'applique aujourd'hui à toutes les formes iconographiques du dieu (*ibid.*, p. 194, fig. 3 [Nārāy monté sur Garuḍa, tenant le disque, la conque, un arc et des flèches]).

¹⁷¹² COUTURE, André, *La vision de Mārkaṇḍeya* [...], *op. cit.*, pp. 49-55, 57.

¹⁷¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷¹⁴ Dans le *Puṣkaraprādurbhāva*, les *asura* s'adressent à Brahmā ; ils s'adressent à Viṣṇu dans le *Mhb* (v. *ibid.*, pp. 100, 105).

¹⁷¹⁵ Le même thème est reproduit au fronton de l'avant-corps oriental de la même « bibliothèque » (**Cat. 81**) tandis que le fronton de l'attique de la même façade porte une iconographie royale se rapportant au récit du *Rmy* (la mort de Vālin [**Cat. 82**]).

¹⁷¹⁶ La juxtaposition, au sein d'un même ensemble iconographique, d'une image du sommeil de Viṣṇu et d'une représentation du dieu s'incarnant pour protéger la Terre connaît d'autres occurrences, l'on pense notamment – dans un tout autre contexte culturel – aux images de la grotte 3 de Bādāmī où, parmi les reliefs qui y sont sculptés, on trouve Viṣṇu *caturbhūja* assis sur le serpent et, sous sa forme de Varāha, sortant la déesse Terre des eaux. M. Willis, comparant les grottes d'Udayagiri et de Bādāmī, a proposé de comprendre ces images comme une évocation des premiers jours suivant le réveil du dieu et de les interpréter dans un sens à la fois cosmogonique et politique : « In terms of cosmic time, then, the iconographic and epigraphic program at Udayagiri is at once cosmological and political: the movement from the darkness of the past into the blazing light of the present moment is a movement where each step is signed-posted by divine images and royal metaphors » (WILLIS, Michael, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Establishment of the Gods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 46).

« Le Nārāyaṇa qui fait apparaître un univers-lotus du milieu de son corps est donc à la fois un dieu qui engendre le monde et un dieu prêt à tout mettre en œuvre pour le supporter. Le lotus est la matrice de l'univers ; en soutenant Brahmā en train d'émettre les Veda, il supporte à sa façon le monde. En tuant Madhu et Kaiṭabha, Viṣṇu triomphe donc en quelque sorte à l'avance des principales sources de déséquilibre qui peuvent affecter ce monde-lotus. [...] Cet épisode met en scène un dieu à la fois créateur, protecteur de l'ordre établi et capable d'utiliser la force pour rétablir cet ordre. »¹⁷¹⁷

Il est alors une figure éminemment royale. D'une « bibliothèque » à l'autre, on trouve donc évoqués à la fois le sacrifice au Feu et son association avec le féminin-territoire, la résorption-création du monde depuis les eaux primordiales et sa protection qui, parce qu'elle est, dans les mondes manifestés, à la charge des *avatāra* et des *kṣatriya*, relève des devoirs incombant aux rois. Viṣṇu en tant qu'Être cosmique, ordonnateur du Temps, époux et protecteur de la Terre, est en effet – au Cambodge tout particulièrement – le parangon du roi. Le trait perdure au-delà de la période angkorienne et « comme l'a noté madame Saveros Pou, les Khmers de l'époque moyenne continuent d'associer le roi au dieu sous sa forme spécifique d'homme cosmique émergeant des eaux, ce que traduit le nom même qu'ils lui donnent, Nārāy, du sanskrit Nārāyaṇa, 'celui qui a l'eau pour résidence' »¹⁷¹⁸. Mais, le glissement que l'on observe dans la représentation de Śeṣa, du *nāga* au *gajasīh* – que l'on a proposé d'entendre comme une localisation du récit indien intervenant au tournant des XI^e-XII^e siècles¹⁷¹⁹ – a-t-il à voir avec une transposition de ce récit à l'aune de l'émergence d'un imaginaire bouddhique de la royauté ? Le succès grandissant de l'iconographie du Buddha sur le *nāga* au XII^e siècle a-t-il rendu impossible l'association de ce dernier avec Viṣṇu ? Ou, et dans une perspective tantrique, le Buddha suprême régnant sur les eaux primordiales, le roi-Viṣṇu allongé sur un *gajasīh* s'ancre-t-il un peu plus dans le domaine terrestre ?

¹⁷¹⁷ COUTURE, André, *La vision de Mārkaṇḍeya* [...], *op. cit.*, p. 113.

¹⁷¹⁸ MIKAELIAN, Grégory, « Le serpent des origines [...] », *art. cit.*, pp. 379-380 (se référant à POUS Saveros, « Viṣṇu/Nārāy au Cambodge », *art. cit.*).

¹⁷¹⁹ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.2.2.

L'étude de l'iconographie mobilisée sur les seuils du *gopura* I Est et des « bibliothèques » fournit ainsi quelques premiers éléments pour appréhender la manière dont les images produisent du sens. L'analyse du système de représentation mis en œuvre devra cependant être poursuivie à l'avenir. Cette analyse nécessitera de mener en parallèle une étude approfondie des manifestations du bouddhisme angkorien et de ses rapports à l'hindouisme ; il nous semble par ailleurs tout aussi nécessaire de mener une étude sérielle des motifs iconographiques, en interrogeant la variété des agencements au sein desquels ils sont mobilisés. Les représentations de l'Être suprême sur le *nāga* (de Viṣṇu au Buddha) nous fourniront à cet égard un matériau d'étude privilégié.

Ceci étant dit, et à ce stade de notre compréhension du corpus des images du temple, l'on observe qu'il se dégage de ce dernier une dimension ritualiste, qui s'exprime notamment au travers des images de danse – en particulier celles de la danse de Śiva – et des figures de brahmanes.

2. Une dimension ritualiste dans l'iconographie de Banteay Samrae

Le fronton qui surplombe l'accès principal du *gopura* I Est est occupé, nous l'avons dit (cf. *supra*, 1.1.3.), par une image de Śiva dansant. Or, parmi les spécificités qui se dégagent de l'analyse de l'iconographie de Banteay Samrae, nous observons que la danse y occupe une place particulière : elle y est, en quelque sorte, omniprésente. Nulle part ailleurs qu'à Banteay Samrae, à notre connaissance, on ne rencontre autant de figures dansantes dans les images narratives¹⁷²⁰ d'un temple khmer. Ces images comptent aussi des scènes de procession et – le trait peut sembler à première vue étonnant dans une fondation bouddhique – des figures de brahmanes officiants¹⁷²¹.

¹⁷²⁰ C'est-à-dire l'exclusion des images de danseuses mobilisées dans les « salles aux danseuses » des monuments du style du Bayon.

¹⁷²¹ Il existe cependant des précédents. L'on pense en particulier à l'assemblée de brahmanes et d'ascètes assistant au premier sermon du Buddha sur un relief de Nakhon Pathom daté des VII^e-VIII^e siècles (GOODALL, Dominic et REVIRE, Nicolas, « East and West [...] », art. cit., p. 289, fig. 10). Toutefois, dans cette dernière image – qui participe d'un contexte culturel différent de celui qui nous occupe – les

L'idée de procession, d'abord, apparaît convoquée à travers la représentation de troupes de musiciens (**Cat. 18**), de scènes dont le décor les situe dans des lieux rituels architecturés qui ne sont pas sans évoquer des temples angkoriens (**Cat. 52** [balustrade] ; **Cat. 129** [tour] ; **Cat. 158** [salle à piliers]) et la représentation de défilés (**Cat. 130** ; **Cat. 142**). Si les scènes sculptées à Banteay Samrae nous paraissent relever d'un imaginaire plus mythologique qu'historique, les thèmes de la procession et du défilé, dans un monument du XII^e siècle, invitent à interroger le développement de cette iconographie processionnelle (qui connaît une forme de monumentalisation dans les galeries d'Angkor Vat et du Bayon) en regard de la recrudescence contemporaine des pratiques de pèlerinage sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura »¹⁷²². L'on connaît toutefois des scènes de processions antérieures à l'iconographie du XII^e siècle et seule une étude sérielle de ce type de motif pourra permettre d'en appréhender l'évolution (en nombre et en composition). Disons, pour l'heure, que ces images de procession nous semblent ici participer du ritualisme qui se fait jour dans les images de Banteay Samrae et que l'on se propose d'appréhender au travers des danses de Śiva et des figures de brahmanes.

2.1. Des images de danse

Les figures dansantes, dont le nombre nous semble particulièrement remarquable, participent à construire un « bruit de fond » ritualiste dans l'iconographie du temple. À côté de plusieurs figures dont les postures de combat peuvent être apparentées à des postures de danse (*e.g.* **Cat. 5** ; **Cat. 95** ; **Cat. 180** ; **Cat. 196**), on trouve à Banteay Samrae des divinités dansantes qui peuvent être bouddhiques ou brahmaniques¹⁷²³ (toutes

brahmanes sont figurés dans une attitude passive (ils sont à l'écoute du Buddha), tandis qu'à Banteay Samrae ils sont surtout représentés en tant qu'officiants des rituels. Des figures de brahmanes se trouvent aussi assez nombreuses dans les images des temples rattachés au règne de Jayavarman VII, mais ils semblent alors surtout représentés comme orants (ce serait cependant à vérifier).

¹⁷²² Cf. *supra*, Chapitre II, 3.

¹⁷²³ **Cat. 8** (Trailokyavijaya [linteau]) ; **Cat. 125** (divinité dansante à quatre bras [linteau]) ; **Cat. 140** (divinité dansante à dix bras [linteau]) ; **Cat. 144** (divinités dansantes [fronton]) ; **Cat. 154** (divinité dansante à quatre bras [linteau]) ; **Cat. 157** (Sarasvatī [?] dansant [fronton]) ; **Cat. 158** (danseuses et musiciennes [fronton]) ; **Cat. 168** (divinité dansante à dix bras [linteau]) ; **Cat. 181** (Sāgara [?] dansant

ne sont pas identifiées), dont une, bouddhique, surmonte l'accès principal à la tour (Trailokyavijaya [Cat. 8]) et dont trois, brahmaniques, ont été formellement reconnues comme des représentations du dieu Śiva. Ce sont ces dernières auxquelles nous nous intéressons dans les lignes qui suivent.

L'une de ces images de Śiva se trouve au fronton de l'avant-corps oriental du *gopura* I Est (Cat. 99). Les deux autres sont sculptées, pour l'une, au fronton de la porte sud du *gopura* II Sud (Cat. 175) et, pour l'autre, au fronton de la porte est du *gopura* II Ouest (Cat. 192). Ces trois images donnent à voir des aspects différents du dieu dansant. L'état d'inachèvement et d'érosion du fronton du *gopura* I Est ne nous permet cependant pas de le commenter davantage que nous l'avons fait précédemment¹⁷²⁴.

Au *gopura* II Sud (Cat. 175), face sud, le dieu – doté d'une tête et de plusieurs bras dont seuls trois sont encore visibles – danse sur un piédestal. Gaṇeśa, peut-être Skanda, Cāmuṇḍā et, peut-être, Umā¹⁷²⁵, assis de part et d'autre du piédestal (cf. *supra*, Annexes VII.23a, b), assistent à la danse. Le dispositif iconographique nous semble particulièrement proche, on l'a dit¹⁷²⁶, des représentations de la danse de Śiva existant à Phimai et Phnom Rung (cf. *supra*, Annexes, VII.2a, b) et paraît en ce sens résulter de pratiques de sculpture communes à l'ensemble du royaume au cours du siècle. À Phnom Rung et Phimai toutefois, cette iconographie se trouve sculptée au fronton principal du *maṇḍapa* (à l'est pour Phnom Rung et au sud pour Phimai, qui ouvre au sud). La position de cette image dans l'agencement iconographique de Banteay Samrae, à la porte sud d'un *gopura* sud, constitue un premier indice pour l'interpréter. L'image qui lui est diamétralement opposée, à la porte nord du même *gopura*, pourrait en être un second.

[fronton] ; Cat. 203 (Indra [ou Rāma] dansant sur Airāvata) ; Cat. 209 (Rāma et Lakṣmaṇa en posture de danse sur les épaules des singes [fronton]) ; Cat. 213 (divinités dansantes [demi-fronton]). Nous renvoyons le lecteur aux commentaires sur ces images proposés dans le Chapitre VII et au Catalogue (Volume 3). Le fait que les figures des Cat. 125 et Cat. 154, à quatre bras, dansent en tenant le disque nous semble évoquer une danse cosmique, le *cakra* pouvant ici envoyer aux cycles de vie et de mort.

¹⁷²⁴ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.3.1. et Chapitre VIII, 1.1.3.

¹⁷²⁵ La présence de ces deux formes de la déesse, l'une paisible (si tant est qu'il s'agisse bien d'une forme paisible), l'autre terrible, peuvent être entendue comme reflétant l'ambivalence de la danse de Śiva, à la fois liée à la mort et à la victoire (v. à ce sujet le commentaire d'É. Bourdonneau à propos de la présence de ces déesses dans l'agencement iconographique du *gopura* III Est du Prasat Thom de Koh Ker [BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1373, 1376]).

¹⁷²⁶ Cf. *supra*, Chapitre VII, 2.4.2.

Nous avons proposé de rapprocher cette dernière de l'iconographie bouddhique de Lokeśvara arrivant au-devant de la ville des morts pour délivrer les *preta* (**Cat. 177**). Dans un *gopura* dont l'orientation (au sud) est traditionnellement associée à la mort, la destruction ou le changement, le choix de ces deux iconographies ne nous semble pas fortuit. La danse de Śiva, qui a lieu sur le champ crématoire (c'est-à-dire dans un espace peuplé de fantômes) est étroitement associée à la mort, à la crémation et à la destruction ; l'épisode de Lokeśvara et des *preta* évoque quant à lui la possibilité d'une délivrance pour ceux qui, trépassés, sont dans l'attente des rites funéraires qui leur sont destinés. Autrement dit, si les images sculptées aux deux frontons des portes de ce *gopura* appartiennent à des traditions religieuses différentes, elles participent d'un récit commun, tout entier imprégné de la dimension particulière que revêt le sud dans la pensée indianisée. Leur position, Śiva sur la façade sud et Lokeśvara sur la façade nord, nous paraît ressortir, là encore, à l'idée d'un salut bouddhique présenté à l'intérieur de l'espace du temple. En regard, l'omniprésence de la danse dans l'iconographie du temple évoquerait-elle alors la concaténation des cycles des existences (dont le salut suggéré offrirait une voie de sortie) ?

Au *gopura* II Ouest, face est (**Cat. 192**), c'est-à-dire cette fois sur la face interne, le dieu dansant est doté de cinq têtes et dix bras. Il danse sur un piédestal accompagné de deux déesses, dansantes elles aussi et figurées sur des piédestaux de moindre taille¹⁷²⁷, et deux *gaṇa*, dont Nandīkeśvara (cf. *supra*, **Annexes, VII.28b**). À ce cortège de Śiva il faut encore très certainement ajouter les divinités dansant sur leurs montures figurées de part et d'autre de la porte, sur les demi-frontons (Sūrya et Varuṇa [**Cat. 194**] ; Durgā, Skanda et Yama [**Cat. 195**]). Une forme plus paisible du dieu se trouve au fronton ouest du même *gopura* (**Cat. 190**) où Śiva est assis, tenant un rosaire, encadré de Viṣṇu et de Brahmā tenant possiblement un *babīl*, c'est-à-dire un objet rituel lié à des états de transformation.

Le type iconographique de Śiva dansant à cinq têtes et dix bras est inexistant dans le reste du monde indianisé et demeure assez rare dans le corpus des images khmères ; il a été identifié par É. Bourdonneau comme la forme prise, à Koh Ker, par le *kamraten*

¹⁷²⁷ Le relief de cette image est si profondément accentué que lorsque l'on passe la porte et que l'on regarde le fronton, on croise le regard de Śiva.

jagat ta rājya (qui apparaîtra, au XI^e siècle, sous la désignation sanskrite de *Devarāja*)¹⁷²⁸. À Koh Ker, le dieu dansant est accompagné par deux *gaṇa* (*Nandīkeśvara* et *Mahākāla*) et deux déesses (*Umā*, dansante, et *Cāmuṇḍā*, assise)¹⁷²⁹ ; soit dans une composition comparable (sans être identique) à celle du fronton du *gopura* II Ouest de Banteay Samrae. Par sa forme monumentale et sa localisation dans le *gopura* III Est du temple-montagne qu'est le Prasat Thom (un sanctuaire śivaïte royal), cette image de Śiva « [...] proclame le lien inédit et singulier créé à Koh Ker entre la mise en forme divine des mondes et des êtres et, d'autre part, la mise en forme de ce royaume et de cette royauté-ci – soit le royaume et la royauté du roi Jayavarman IV et de ses successeurs »¹⁷³⁰.

Le type iconographique de Śiva dansant à cinq têtes et dix bras se retrouve dans les images du temple-montagne bouddhique du Bayon, où il figure au sommet d'un arbre-lotus dans les branches duquel sont représentés, à sa droite, Viṣṇu et Gaṇeśa et, à sa gauche, Brahmā et Cāmuṇḍā/Kālī¹⁷³¹. Cette pentade au sommet de laquelle se trouve le dieu dansant a été interprétée comme une actualisation du *Devarāja* préfigurant le dispositif plus tardif des *Pañcaksetr*, les divinités protectrices de la royauté bouddhique dans le Cambodge post-angkorien¹⁷³².

L'image de Śiva dansant à cinq têtes et dix bras sculptée au fronton de la porte orientale du *gopura* II Ouest de Banteay Samrae pourrait dès lors constituer une autre étape de l'histoire des représentations de cette divinité étroitement associée à la royauté khmère. La richesse de sens que convoque une telle image, comme le récit auquel elle participe appellent *de facto* une plus longue analyse. Retenons pour l'heure que, si le Śiva dansant du *gopura* I Est (pris dans un récit qui semble désigner la voie du salut) et celui du *gopura* II Sud apparaissent étroitement liés à une dimension mortuaire, l'image de Śiva dansant à cinq têtes et dix bras du *gopura* II Ouest participe quant à elle à donner à Banteay Samrae une dimension royale. Une piste pour l'interprétation de cette dernière

¹⁷²⁸ BOURDONNEAU, Éric, « La fondation du culte [...] », art. cit., pp. 1377-1379. V. aussi BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., pp. 97-101.

¹⁷²⁹ BOURDONNEAU, Éric, « La statue du 'roi-danseur' [...] », art. cit. 2020, p. 22.

¹⁷³⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷³¹ BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L'histoire longue du *Devarāja* [...] », art. cit., p. 95.

¹⁷³² *Ibid.*, p. 96.

image (et de sa dimension royale) résiderait dans la compréhension de la double focalisation du sanctuaire comme un dispositif rituel bifrons (cf. *infra*, 3.3.).

2.2. Des figures de brahmanes

Les figures de brahmanes sculptées dans les images de Banteay Samrae peuvent être réparties en deux catégories : d'une part, les brahmanes figurant dans les écoinçons des frontons et apparaissant à cet égard comme des figures secondaires des scènes représentées (**Cat. 15**, **Cat. 18-19**, **Cat. 66-67**, **Cat. 109-110**, **Cat. 130-131**, **Cat. 157-158**, **Cat. 161**, **Cat. 173a**, **Cat. 196**). Si beaucoup sont figurés comme des orants, nous observons qu'il existe une diversité des activités rituelles engagées par ces brahmanes en marge des scènes principales (**Annexes, VIII.10**). D'autre part, plusieurs images mettent en scène des brahmanes dans des situations rituelles spécifiques qui occupent une place plus importante dans les compositions (**Cat. 37**, **Cat. 43-45** [*Viśvantara Jātaka*], **Cat. 48**, **Cat. 108**, **Cat. 129**, **Cat. 143**, **Cat. 146-147**, **Cat. 148b**, **Cat. 152**, **Cat. 193** [*Viśvantara Jātaka*]). Nous proposons de nous intéresser ici particulièrement à celles représentées sur les *gopura* de la première enceinte (**Cat. 108**, **Cat. 129**, **Cat. 143**, **Cat. 146-147**, **Cat. 148b**).

Au **Cat. 108** (*gopura* I Est, fronton sud de l'attique), les brahmanes sont figurés autour du buffle sur lequel se tient Yama. Au **Cat. 129** (*gopura* I Sud, fronton nord de l'attique), ils participent à une procession et présentent une série d'offrandes et d'objets rituels (un rosaire, ce qui ressemble à un flambeau [?] et une boulette [*piṇḍa* ?]) à une figure princière (**Annexes, VIII.11**). Les quatre autres frontons appartiennent tous au corpus des images du *gopura* I Ouest. Le **Cat. 143** (**Annexes, VIII.12**) donne à voir une assemblée de brahmanes procédant à une oblation au Feu au-dessous de Sūrya et Candra et d'une figure bûchée. Aux **Cat. 146-147**, les brahmanes présentent des offrandes qu'ils tiennent de leurs deux mains au niveau de leur visage (**Annexes, VIII.13, 14**). Le brahmane central visible au **Cat. 148b** a les mains relevées au niveau de son couvre-

chignon. À quoi peuvent renvoyer les rituels brahmaniques ainsi évoqués par les images dans une fondation dont on a vu qu'elle relevait d'une obédience bouddhique ?

Disons, d'une part, que les brahmanes ne sont pas absents des cultes post-angkoriens (aux époques moyenne comme contemporaine) et que leur présence à Banteay Samrae (c'est-à-dire en ce lieu rituel bouddhique royal) pourrait, en ce sens, être interrogée en regard du rôle que les bakous endossent dans les rituels palatiaux¹⁷³³. Leur concentration particulière au *gopura* I Ouest et leur association avec Varuṇa au fronton est de l'attique de cet édifice pourraient, d'autre part, suggérer que la représentation de leur activité rituelle est liée à l'espace occidental du temple, soit un espace symboliquement associé à une dimension funéraire¹⁷³⁴.

S'il est le roi-gardien de l'ouest, Varuṇa est aussi un dieu de la mort en tant qu'il est le régent du royaume de l'eau que traverse celui qui se trouve sur la voie de la délivrance. Sa position, sur la façade orientale du *gopura*, pourrait alors être entendue au sens où l'édifice permet la sortie du sanctuaire en direction de l'ouest, autrement dit vers le Yaśodharataṭāka. Au **Cat. 146**, les brahmanes figurés en-dessous de Varuṇa portent

¹⁷³³ Parmi les brahmanes du palais, il nous semble par ailleurs important de noter que « les *hma* [capteurs d'éléphants] Pear intègrent quant à eux la prêtrise palatiale en revêtant le statut officiel de 'brahmanes' jusqu'à devenir une composante complémentaire et indissociable des prêtres śivaïtes » (MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit. p. 63). Si les brahmanes figurés à Banteay Samrae ne sont pas iconographiquement distingués comme des Pear (ou des Samrae), leur présence dans l'iconographie d'un sanctuaire désigné plus tardivement comme la « citadelle du/des paysan(s)-riziculteur(s) de l'ethnie Samrae » a pour le moins de quoi interroger. Dans cette perspective, il pourrait s'avérer également pertinent de questionner l'omniprésence de la danse dans les images de Banteay Samrae en regard des danses *leñ trut* (les danses du nouvel an) pratiquées, au XIX^e siècle, par des Samrae à Angkor Vat (*ibid.*, p. 63 citant PORÉE-MASPERO, Éveline, *Étude sur les rites* [...], *op. cit.*, pp. 210-211 et LEVY, Paul, « Le Léng Trot ou danses rituelles et rustiques du Nouvel An Khmer », *Seksa Khmer*, n° 3-4, 1981, pp. 59-85 ; *Seksa Khmer*, n° 5, 1982, pp. 61-102 ; *Seksa Khmer*, n° 6, 1983, pp. 109-134 ; *Seksa Khmer*, n° 7, 1984, pp. 188-214). Le trait nous semble d'autant plus constituer une piste à explorer que la relation entretenue, à l'époque moyenne et contemporaine, entre la royauté et les populations péariques pourrait dériver du rôle des *varṇāśrama* angkoriens, c'est-à-dire des groupes d'individus affectés par la royauté au service des *āśrama* (POU Saveros, « *Āśrama* [...] », art. cit., pp. 328-329 ; ANTELME, Michel, « Des *varṇāśrama* [...] », art. cit., pp. 101-144 ; cf. *supra*, Introduction générale) et que Banteay Samrae a pu, on va le voir, endosser certaines fonctions anciennement dévolues aux *āśrama* d'Angkor. C'est en vertu de ces éléments que l'importance des figures de brahmanes dans l'iconographie de cette fondation bouddhique pourrait être interrogée en regard du rôle rituel que revêtent, postérieurement, les prêtres péariques.

¹⁷³⁴ L'ouverture à l'ouest d'Angkor Vat compte à cet égard parmi les arguments de G. Cœdès en faveur de l'hypothèse d'y voir une dimension funéraire (v. Cœdès, George, « Ankor Vāt [...] », art. cit., pp. 307-309 et cf. *supra*, n. 1624). L'espace à l'ouest de la tour centrale de Banteay Samrae (qui comprend donc, les *gopura* I et II Ouest, la chaussée occidentale et, au-delà, le Yaśodharataṭāka) se trouve en outre dans le dos du *nāga* installé dans la tour centrale, ce qui en fait, sur le plan symbolique, un espace tout particulièrement associé au monde chthonien.

leur cordon brahmanique sur l'épaule droite ; soit un élément que l'on peut rapprocher des pratiques qui précèdent les rites de *śrāddha* (le culte aux ancêtres)¹⁷³⁵. Nous observons, dans les frontons qui contiennent des figures de brahmanes à Banteay Samrae, une variabilité du sens du port du cordon, tantôt sur l'épaule droite, tantôt sur l'épaule gauche. Cette variabilité ne serait-elle pas liée à ce moment particulier des rituels funéraires où les brahmanes changent leur cordon d'épaule pour signifier la fin de la période d'impureté inhérente aux funérailles ? L'iconographie des brahmanes rendrait alors compte de cet instant « entre deux ».

La chose demeure bien entendu à préciser, mais la représentation de processions et de rituels qui font intervenir des figures de brahmanes dans l'espace de la première enceinte, au *gopura* I Ouest en particulier, tandis que, au *gopura* II Sud, l'agencement des images met en miroir la danse de Śiva et Lokeśvara s'adressant aux *preta*, nous semble pouvoir être appréhendée en regard des pratiques funéraires en ce lieu. L'image du Devarāja au *gopura* II Ouest, sous laquelle on passe pour sortir du temple en direction du *baray*, donnerait alors une dimension royale à ces pratiques. À partir du règne de Yaśovarman et du creusement du *baray* oriental, les rives du Yaśodharataṭāka (à l'ouest de Banteay Samrae) sont en effet le lieu où se tiennent les rites d'offrandes aux ancêtres, au cours desquels officient les brahmanes des *āśrama* d'Angkor (cf. *infra*, 3.1.). Dès lors, et en regard du ritualisme prégnant dans l'iconographie du temple, la double focalisation¹⁷³⁶ de Banteay Samrae aurait-elle à voir avec un dédoublement de ses fonctions rituelles ? Ouvert à l'est, il est un « temple-monastère » commandant aux « temples d'étape » ; la monumentalisation de son accès occidental procédant quant à elle du rôle funéraire endossé par le temple.

¹⁷³⁵ « [...] au cours du *maṅgalaśrāddha* qui termine la période d'impureté de dix jours et a pour but la transformation du 'revenant' maléfique (*preta*) en 'ancêtre' (*pitr*), le brāhmane officiant qui pendant toutes les cérémonies funéraires avait placé son cordon sur l'épaule droite (à l'inverse de l'usage courant), le fait passer sur l'épaule gauche au moment critique où il souhaite la bienvenue au *pitr* venus pour opérer leur réunion avec le défunt » (CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIII. [...] », art. cit., p. 340). Sur les rites de *śrāddha* au Cambodge v. SIYONN Sophearith, « Indo-Khmer *śrāddha*: Assisting the Inauspicious Dead and the Worship of the Ancestors », [in] MIKAELIAN, Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley (dir.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, pp. 35-64.

¹⁷³⁶ Cf. *supra*, Chapitre VI, 1.2.

3. Banteay Samrae et le culte des morts ou le lieu d'une mort-renaissance royale

Si la possible annonce d'un salut bouddhique construite par l'agencement des images du *gopura* I Est nous semble procéder de spéculations sotériologiques, le ritualisme des images, en particulier à travers les images de brahmanes officiants, celle – royale – de Śiva à cinq têtes et dix bras, et plus largement l'omniprésence de la danse dans l'iconographie du temple, tend à inscrire cette pensée salvatrice dans l'évocation de représentations et de pratiques locales. Or, cette pensée salvatrice « localisée » pourrait trouver – en regard du lien physique, direct, de Banteay Samrae avec le Yaśodharataṭāka (*via* la chaussée ouest du temple) – une forme de résonance archéologique. Il est alors, nous semble-t-il, deux aspects à questionner : d'une part, la gestion « quotidienne » du culte des morts¹⁷³⁷ et, d'autre part, la compréhension du temple comme le lieu d'un rituel de mort-renaissance royale.

3.1. Le Yaśodharataṭāka, les *āśrama* et la dimension funéraire du *baray*

Il importe de signaler à ce stade de l'analyse que la monumentalisation du rattachement de Banteay Samrae au *baray*, *via* sa chaussée occidentale, connaît des précédents. En effet, les quatre *āśrama* d'Angkor¹⁷³⁸, fondés en même temps que le

¹⁷³⁷ Nous considérons à cet égard une intuition d'É. Bourdonneau qui suggérait dans une courte note la possibilité que, s'agissant du culte des morts, Banteay Samrae ait pris – fonctionnellement parlant – la suite des *āśrama* du roi Yaśovarman (BOURDONNEAU, Éric, « Banteay Srei [...] », art. cit., p. 155, n. 20).

¹⁷³⁸ Il s'agit, au sud du *baray* (d'ouest en est), du Saugatāśrama (Prasat Ong Mong, bouddhique ; K. 290 [trouvée à Tep Pranam]), du Vaiṣṇavāśrama (Prasat Komnap Sud, viṣṇuïte ; K. 701), du Brāhmaṇāśrama (Prei Prasat, śivaïte [pour les brahmanes, sk. *brāhmaṇa*] ; K. 279), et, au nord du *baray*, du Māheśvarāśrama (Prasat Komnap Nord, śivaïte [pour les ascètes, sk. *yati*] ; K. 1228 [trouvée à Kok Ta Sœung]) (v. TROUVÉ, Georges, « Étude sur le Prei Prāsāt, le Prāsāt Kōmnāp et l'édicule qui abritait la cinquième stèle inscrite du bārāy oriental », *BEFEO*, t. 32, 1932, pp. 113-126 ; ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », op. cit., p. 338, n. 129 et CHEA Socheat, « 'Saugatāśrama' [...] », op. cit., pp. 99-120). Le texte des inscriptions de fondation de ces quatre *āśrama* (datés du IX^e siècle *śaka*), dont une large part est commune et dont les premières stances sont identiques à ce qu'on lit dans la stèle de Lolei (K. 323), est édité dans : *ISCC*, (LV [Lolei], pp. 391-411) LVI, pp. 418-431 (K. 279) ; CÉDÈS, George, « La stèle de Tép Pranam », *JA*, dixième série, t. XI, 1908, pp. 203-225 (K. 290) ; *Id.*, « Études cambodgiennes XXX. — À la recherche du Yaśodharāçrama », *BEFEO*, t. 32 (1), 1932, pp. 84-108 (K. 701, comparaison

Yaśodharataṭāka sous le règne de Yaśovarman I^{er} (889-910), présentent chacun – comme, d’ailleurs, le temple de Pre Rup (dont le nom ressort directement au domaine funéraire) – une chaussée-digue qui les relie physiquement au *baray*¹⁷³⁹. Outre ce lien monumental, les stèles de fondation de ces *āśrama* énoncent de façon explicite que l’activité rituelle qui s’y déroule est liée au Yaśodharataṭāka – décrit dans ces inscriptions comme un *tīrtha*, un lieu de pèlerinage, dans l’eau duquel les dévots font leurs ablutions¹⁷⁴⁰. Dans la toponymie moderne, le lieu est d’ailleurs toujours compris comme « l’étang sacré », ainsi que l’atteste le nom de Preah Dak (kh. ព្រះដាក់, dérivé du sk. *vraḥ taṭāka*¹⁷⁴¹) – le village aujourd’hui sis dans le *baray* asséché et au territoire duquel appartient Banteay Samrae. L’idée d’un lien assez étroit entre les rites pratiqués dans les *āśrama* fondés par Yaśovarman et le Yaśodharataṭāka n’est bien sûr pas nouvelle ; elle est toutefois beaucoup rapportée à des problématiques d’« exploitation » ou d’« entretien » du *baray*¹⁷⁴², davantage qu’elle n’est questionnée en regard de la fonction symbolique de ce dernier. Aussi, nous croyons nécessaire d’y insister.

Nous observons, d’abord, que les interdits édictés – sur ordonnance royale – dans le règlement des *āśrama* intègrent les rives du Yaśodharataṭāka¹⁷⁴³. Autrement dit, ces dernières sont parties prenantes de l’espace rituel des monastères. Les vénérables des

avec K. 279 et K. 290) ; ESTÈVE, Julia, « Étude critique [...] », *op. cit.*, pp. 339-344 (K. 1228). Sur la relation d’opposition entre Brāhmaṇāśrama (pour les brahmanes śivaïtes) et Māheśvarāśrama (pour les ascètes), v. : BOURDONNEAU, Éric, « La stèle de Sdok Kak Thom [...] », art. cit., p. 133-134. En 927 ou 937 *śaka* (1005 ou 1015), deux inscriptions en vieux khmer ont été ajoutées à la stèle K. 290 (Tep Pranam [Prasat Ong Mong] ; IC III, pp. 231-233). Elles se rapportent à la fondation d’un Vīrāśrama, sous le règne de Sūryavarman I^{er}, dont les redevances étaient assignées au Saugatāśrama (Prasat Ong Mong).

¹⁷³⁹ CHEA Socheat, « ‘Saugatāśrama’ [...] », *op. cit.*, p. 157.

¹⁷⁴⁰ *yaśodharataṭākākhyaṭīrthasānānavidhāyakān | tasyān tapasyamāsasya paurṇamāsyāñ ca bhojayet ||* « À la pleine lune du mois de Tapasya (février-mars), on offrira un repas à ceux qui ont fait leurs ablutions dans le tīrtha nommé Yaśodharataṭāka » (K. 279, face C, st. LXX ; K. 290, face C, st. LXVIII ; K. 701, face C, st. LXXI ; K. 1228, st. LXVI ; trad. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 100).

¹⁷⁴¹ LEWITZ, (POU) Saveros, « La toponymie khmère », art. cit., p. 393.

¹⁷⁴² CHEA Socheat, « ‘Saugatāśrama’ [...] », *op. cit.*, pp. 157, 179.

¹⁷⁴³ *ahiṃsrān sakalān [K. 290]/sarvvān avādhakān [K. 279-701] sattvān āśramasyāsyā sannidhau | yaśodharataṭākasya tasyānte ca na hiṃsayet ||* « De toutes les créatures inoffensives [*ahiṃsrān/avādhakān*], on ne tuera aucune dans le voisinage de cet ermitage, ni sur le bord de cet étang de Yaśodhara » (K. 279-K. 701, face D, st. XCI ; K. 290, face D, st. LXXXIX ; la face D de la stèle K. 1228 est illisible ; trad. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 103).

quatre *āśrama* ont, de plus, en charge la protection (rituelle) du Yaśodharataṭāka¹⁷⁴⁴. Les officiants des *āśrama* sont, enfin, en charge du culte des morts à la fois au moment des rites de *śrāddha*, dans les temps particuliers que constituent les moments d'éclipses et les équinoxes et, de façon « continue », à la fin de chaque mois. La description épigraphique des rituels ainsi pratiqués rend compte d'une répartition spatiale duale, qui articule ensemble les *āśrama* et le Yaśodharataṭāka. On lit ainsi¹⁷⁴⁵ :

LXIII. śrāddhoparāgakāleṣu piṇḍaviṣuvayor api
 tandulasayaikayā khāryyā prakurvīta yathāvidhi ||¹⁷⁴⁶
 LXIV. ye bhaktyā patitā yuddhe ye ca bhaktāḥ parāsavaḥ
 apiṇḍāḥ kṛpaṇānāthavālavṛddhāś ca ye mṛtāḥ ||
 LXV. eteṣāṃ eva sarvveṣāṃ caturāḍhakatandulaiḥ
 māsāvasāne sarvvatra piṇḍaiḥ kurvīta tarppaṇam ||
 LXVI. etasminn āśrame piṇḍaṃ kṛtvānīya ca sarvvaśaḥ
 yaśodharataṭākānte tasminn eva tu nirvāpet ||

« LXIII. Au moment de l'offrande aux mânes [*śrāddha*], en temps d'éclipse [*parāga*], et quand, aux deux équinoxes, il y a présentation de gâteaux funèbres [*piṇḍa*], on fera, selon la règle, l'offrande d'une khārī de riz décortiqué. »

¹⁷⁴⁴ *cāturāśramyapatibhis sarvvais sambhūya yatnataḥ | yaśodharataṭākākhyam pālānīyam idaṃ sadā ||* « Les chefs des quatre ordres s'uniront tous pour protéger avec zèle cet étang de Yaçodhara » (K. 279-701, face D, st. XCIV ; K. 290, face D, st. XCII ; la face D de la stèle K. 1228 est illisible ; trad. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 104).

¹⁷⁴⁵ Nous donnons ici la référence des stances de la stèle K. 290, du Saugatāśrama (K. 290, face C, st. LXIII-LXVI). Sauf pour la première stance (cf. note suivante), les stances se retrouvent à l'identique dans les trois autres stèles de fondation (K. 279-701, face C, st. LXVII-LXX [il semble qu'il y ait un décalage de numérotation des stances de K. 279 chez CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 99, nous prenons pour référence le fichier du CIK] ; K. 1228, st. LXII-XV).

¹⁷⁴⁶ Le texte de la stèle de fondation de l'*āśrama* bouddhique diffère ici des trois autres, où, dans cette stance (K. 279-701, face C, st. LXVII), il est fait mention d'un sacrificateur : *śrāddhoparāgakāleṣu piṇḍaviṣuvayor api | tandulasayaikayā khāryyā kurvyād āśramayajvanah ||* « Au moment de l'offrande aux mânes, en temps d'éclipse, et quand, aux deux équinoxes, il y a présentation des gâteaux funèbres, on fera une offrande d'une khārī de riz décortiqué pour celui qui sacrifie (*yajvan*) dans l'ermitage » (trad. CÉDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 99).

« LXIV. Ceux qui, par dévouement, sont tombés sur le champ de bataille, les dévoués qui ont rendu l'âme, ceux qui sont morts sans nourriture, malheureux, délaissés, dans l'enfance ou la vieillesse, »

« LXV. pour tous ceux-là, on fera à chaque fin de mois une offrande funèbre de gâteaux pour lesquels on emploiera quatre āḍhaka de riz. »

« LXVI. Les gâteaux seront faits dans cet ermitage, puis on les apportera tous ensemble et on en fera l'offrande sur le bord même de l'étang de Yaçodhara. »¹⁷⁴⁷

Outre cette mention explicite des rives du *baray* comme le lieu, au X^e siècle, d'un hommage rendu aux morts, plusieurs autres indices se font jour quant au lien des eaux du Yaśodharataṭāka avec l'idée d'une purification et une dimension funéraire.

Rappelons, d'abord, que l'étymologie du terme khmer *baray* (kh. បារាយណ៍) vient du sanskrit *pārāyaṇa* (litt. « parcourir »), que F. Martini traduit par « le fait de passer sur l'autre rive »¹⁷⁴⁸, quand S. Pou donne « le fait de traverser »¹⁷⁴⁹. Cette « traversée » a été comprise dans le sens d'une évocation de la possibilité matérielle de rallier, depuis la rive, le Mebon oriental (le « temple aux ancêtres » de Rājendravarman [r. 944-968])¹⁷⁵⁰. F. Martini en déduit que « par l'eau sans cesse pure du Baray (*pārāyaṇa*) on arrive à Me Bon (*me punya*) [le Mebon oriental], la Mère de délivrance qui est en même temps la Libération dernière »¹⁷⁵¹. Il émet une hypothèse semblable pour interpréter le temple de Neak Pean et le *baray* de Preah Khan qu'il comprend comme « [...] l'Océan de la transmigration avec son Port du Salut. Mais le sanctuaire du Neak Pean étant bouddhique, ce salut n'est plus dans Çiva ou sa Çakti mais dans le Nirvāṇa »¹⁷⁵². Parcourir le *baray*,

¹⁷⁴⁷ Trad. CÈDÈS, George, « Études cambodgiennes XXX. [...] », art. cit., p. 99.

¹⁷⁴⁸ MARTINI, François, « De la signification de 'ba' et 'me' affixés aux noms de monuments khmers », *BEFEO*, t. 44 (1), 1951, p. 205.

¹⁷⁴⁹ LEWITZ (POU), Saveros, « La toponymie khmère », art. cit., p. 425.

¹⁷⁵⁰ *Ibid.* pp. 425-426, résumant les hypothèses de compréhension proposées par F. Martini (qui postule une traversée de l'eau) et J. Boisselier (qui suppose une traversée sur un chemin en levée de terre), le but étant – dans les deux hypothèses envisagées – de rejoindre le Mebon au centre du *baray*.

¹⁷⁵¹ MARTINI, François, « De la signification [...] », art. cit., p. 205.

¹⁷⁵² *Ibid.*, p. 206.

en traverser les eaux, s'apparenterait de la sorte à une forme de progression spirituelle du dévot cheminant sur la voie du salut.

L'idée d'un parcours rituel à travers les eaux du *baray* trouve au moins une attestation épigraphique. La stèle K. 1222 mentionne en effet une traversée processionnelle du Yaśodharataṭāka, depuis le Phnom Dei d'Angkor – un *āsana* de Bhadreśvara – jusqu'à la rive est du *baray* et retour (K. 1222, face Sud, st. XVI-XXVI). La procession est organisée par Bhūpendrapaṇḍita sur un ordre de Tribhuvanādityavarman et parvient en un temple śivaïte qui doit être le Prasat Tor. L'arrivée du dieu à destination est alors comparée à une arrivée à « Gokaṇṇa, qui purifie [tous] les êtres (*jagatām*), [et qui se trouve] sur la rive de l'océan (*aṇṇavataṭe*) »¹⁷⁵³.

La mythologie désigne l'ermitage de Gokaṇṇa comme le lieu de la pénitence de Bhagīratha, un ancêtre de Rāma Daśarathi. Dans le *Rāmāyaṇa*, son histoire est contée par Viśvāmitra ; résumons-la rapidement. Alors qu'ils étaient à la recherche du cheval du sacrifice de leur père, les soixante mille fils de Sagara attaquèrent Kapila pensant que ce dernier s'était rendu responsable du vol de l'animal (*Rmy* I, Ch. XL). L'ascète, incarnation de Vāsudeva, réduisit en cendres ses assaillants (*Rmy* I, Ch. XL). Lorsque qu'Aṁśumān, petit-fils de Sagara, retrouva ces cendres, Garuḍa lui interdit de procéder à la célébration des rites funéraires et l'informa que seule l'eau de la Gaṅgā devrait baigner les cendres de ses ancêtres afin que ceux-ci puissent aller au ciel (*Rmy* I, Ch. XLI). Le petit-fils d'Aṁśumān, le ṛṣi Bhagīratha, ayant confié le soin du royaume à ses ministres, vint à Gokaṇṇa se livrer à de longues ascèses pour obtenir de Brahmā la descente des eaux du fleuve sacré et accomplir, enfin, les rites funéraires pour ses ancêtres (*Rmy* I, Ch. XLII). Après une seconde retraite ascétique, le ṛṣi royal obtint de Śiva que ce dernier amortisse la chute puissante de la Gaṅgā en accueillant la déesse dans les tresses de son chignon (*Rmy* I, Ch. XLIII). Suivi des eaux grondantes, Bhagīratha put ensuite accéder, depuis Gokaṇṇa, aux mondes souterrains et procéder à la purification rituelle des cendres de ses ancêtres (*Rmy* I, Ch. XLIV). C'est aussi à Gokaṇṇa que Rāvaṇa et Vibhīṣaṇa, grâce à leurs austérités, obtinrent de Brahmā une quasi-complète immortalité

¹⁷⁵³ V. la traduction en cours de cette stèle (inérite) par D. Goodall.

pour l'un et l'immortalité pour l'autre, tandis que Kumbhakarṇa gagnait quant à lui le privilège d'un long sommeil (*Rmy* VII, Ch. X). De manière peut-être plus signifiante encore dans le monde khmer, l'association de Gokarṇa avec l'ascèse et la question mortuaire résonne aussi du nom de Yama, dieu de la mort et roi des enfers. L'épisode est narré dans le *Matsyapurāṇa* : par suite d'une dispute avec sa sœur, Yamuna, et ne trouvant pas auprès de son père le soutien escompté, le dieu se retira à Gokarṇa pour y pratiquer des austérités (*Matsyapurāṇa* XI, 18). C'est grâce à cette longue ascèse, que Yama obtint de Śiva la souveraineté (sk. *ādhipatya*) sur le monde des ancêtres (sk. *pitṛ* [*Matsyapurāṇa* XI, 19-21]).

Du règne de Yaśovarman, où les rives du *baray* sont explicitement mentionnées comme le lieu d'un hommage aux morts, à celui de Tribhuvanādityavarman, où la rive orientale est comparée à l'ermitage de Gokarṇa¹⁷⁵⁴, voie d'accès aux mondes souterrains, le Yaśodharataṭāka se trouve donc étroitement associé à un contexte mortuaire et revêt une dimension eschatologique¹⁷⁵⁵. Si le terme *pārāyaṇa* peut suggérer une traversée physique du *baray* (vers le Mebon), ce « parcours » nous semble surtout se rapporter au parcours des âmes des ancêtres que les rites effectués sur les rives du Yaśodharataṭāka guident vers l'au-delà.

Comme les *āśrama*, Banteay Samrae se trouve arrimé à la rive du *baray* par une chaussée monumentale. Comme les *āśrama*, il appartient à un réseau de fondations répétitives royales (les « temples d'étape »)¹⁷⁵⁶. A-t-il eu, comme les *āśrama*, une fonction rituelle funéraire ? Si leurs stèles de fondation fournissent des indications précieuses, et sans ambages, pour définir le rôle funéraire endossé par les *āśrama*, le discours possiblement sotériologique construit par l'agencement des images du *gopura*

¹⁷⁵⁴ Et dans un espace où l'on trouve, à l'est (au nord de Banteay Samrae), deux champs de tertres.

¹⁷⁵⁵ À cet égard, les « 10 pavillons pour les oblations » édifiés par Jayavarman VII « sur le bord de l'étang de Yaçodhara » nous semblent, à leur tour, pouvoir être compris en rapport avec cette dimension eschatologique et funéraire du *baray* oriental (K. 908, st. CXXI ; 1114 *śaka* [1192/1193] ; CEDÈS, George, « La stèle du Prāḥ Khān [...] », art. cit., p. 296).

¹⁷⁵⁶ Cf. *supra*, Chapitre VI, 3.2. Sur la démultiplication des *āśrama* sur le territoire du royaume, v. ESTÈVE, Julia et SOUTIF, Dominique, « Les Yaśodhrāśrama, marqueurs d'empire et bornes sacrées. Conformité et spécificité des stèles digraphiques khmères de la région de Vat Phu », *BEFEO*, t. 97-98, 2010, pp. 331-333.

I Est et la dimension plus généralement ritualiste de l'iconographie de Banteay Samrae pourraient, d'une part, en constituer un premier indice. Son nom moderne et son association avec le mythe du jardinier régicide nous semblent, d'autre part, en constituer un second.

3.2. Où l'on repare du jardinier Samrae devenu roi

Nous avons rapporté plus haut le début du récit, jusqu'à la mort du roi et la désignation du jardinier comme le nouveau souverain¹⁷⁵⁷. Dans les *Chroniques*, « les ministres, les dignitaires, les mandarins de tous les services, les serviteurs royaux, les *purohit*, les astrologues [et] les *ācāry* » s'étant réunis devant le catafalque du roi tué par le jardinier cultivateur de concombres doux – c'est-à-dire le producteur de courges matricielles¹⁷⁵⁸, œuvrant au bénéfice exclusif de la royauté – conviennent que « [...] Nāy Trasak' Phaaem possédait des mérites (suffisants) pour monter sur le trône »¹⁷⁵⁹. Informé de leur décision, le jardinier régicide hésite.

« Effrayé, Nāy Trasak' Phaaem n'accepta pas de recevoir le trône. (Mais) tous les serviteurs royaux le forcèrent si bien qu'il acceptât. Alors, ils accompagnèrent Nāy Trasak' Phaaem lors du retour à l'auguste Mahā Nagar [la capitale], en y emportant aussi la lance victorieuse. Ils lui firent épouser l'auguste fille du roi, l'Auguste Candarāvattī, qui devint auguste reine de Nāy Trasak' Phaaem. Ensuite, Nāy Trasak' Phaaem monta sur le trône. »¹⁷⁶⁰

¹⁷⁵⁷ Cf. *supra*, Chapitre II, 2.2.2., « Les Samrae ».

¹⁷⁵⁸ En Asie du Sud-Est, les hommes sont tenus pour être issus des cucurbitacées (ils sont nés d'une « courge-mère » ou « courge-matrice ») ; cf. *supra*, Chapitre II, 2.2.2., n. 547.

¹⁷⁵⁹ MAK Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge*, I [...], *op. cit.*, p. 120.

¹⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 121. Remarquons, par ailleurs, que le processus d'accession au trône ainsi décrit, où le mariage précède le sacre, concourt aux remarques que nous formulions plus haut quant au rôle de l'épouse royale et la longueur des processus de sacre (cf. *supra*, Chapitre I).

Le récit des *Chroniques* s'arrête au moment de cette accession au trône. La version orale de la légende, telle que rapportée par R. Baradat, ne fait pas état d'une telle hésitation et, surtout, donne une suite au récit en y associant Banteay Samrae, qui est alors dépeint comme le lieu d'un régicide et d'une exécution collective.

3.2.1. *Banteay Samrae comme lieu d'un régicide et d'une exécution collective*

Dans cette version, le jardinier (nommé Pou) – qui est un Samrae – est marié et son épouse, Rik¹⁷⁶¹, participe à la mise en culture des graines de concombre données par l'ermite (dont l'ermitage est alors localisé au Phnom Kulen). La nuit du régicide, c'est elle qui prévient son époux de l'intrusion dans leur potager. Le roi, blessé par la lance du jardinier, demande à son escorte qui le ramène vers le palais de ne pas inquiéter Pou, qui n'a fait qu'obéir aux ordres, et annonce vouloir être enterré comme un voleur, à l'extérieur de la capitale. L'escorte s'exécute. Se pose alors la question de la succession du souverain : « le roi étant mort sans descendance directe, les gens de sa maison, les ministres, les généraux, les sages brahmanes, les astrologues ne purent se mettre d'accord pour lui désigner un successeur [...]. On dut avoir recours à l'intervention divine [...]. Quand vint l'heure faste, on fit sortir, libre d'aller à sa guise, l'éléphant de la victoire »¹⁷⁶². La procession commence, une foule dense y assiste. L'éléphant sort de la capitale par la Porte de la Victoire et, là, s'arrête subitement face au jardinier régicide. Alors, « l'éléphant salua, trompe basse entre les pattes, s'agenouilla et enlaçant cet

¹⁷⁶¹ R. Baradat signale que le récit qu'il reproduit narre la légende du « vieillard aux doux concombres » telle que racontée par les descendants des Samrae vivant autrefois au pied des Kulen et qui sont désormais regroupés « autour de l'ancien village de Srāh Daūn Rīk (Bassin de la dame Rīk) », du nom de l'épouse du jardinier (BARADAT, Raymond, « Les Sāmṛê ou Péâr [...] », art. cit., p. 19), non loin de Banteay Samrae. Nous connaissons, dans les environs de Banteay Samrae, un seul étang désigné comme le *srah* Daun Rik. Il se trouve à une quinzaine de kilomètres au nord du temple, dans la commune de Tbaeng (district de Banteay Srei). Quarante ans avant R. Baradat, É. Aymonier mentionnait déjà que ce village, le Phum Srah Daun Rik (litt. « le village de l'étang de la dame Rik »), « [...] situé à quelques lieues à l'Est d'Angkor Thom, [est] habit[é] par des représentants de la tribu aborigène des Samṛê » (AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge : II*. [...], op. cit., p. 356). M. Glaize rapporte quant à lui que les habitants du village de Preah Dak, au territoire duquel appartient Banteay Samrae, sont tenus pour être des descendants de Samrae (GLAIZE, Maurice, *Les monuments* [...], op. cit., p. 237). Cf. *supra*, Introduction générale.

¹⁷⁶² BARADAT, Raymond, « Les Sāmṛê ou Péâr [...] », art. cit., p. 16.

homme d'une trompe flexible, le jucha sur son dos »¹⁷⁶³. Sous les clameurs de la foule, l'éléphant revient ensuite vers l'intérieur de la ville royale, jusqu'à arriver « [...] devant l'enceinte du palais où dignitaires et ministres se prosternèrent devant le nouveau roi ».

Le premier acte du nouveau souverain est de rendre à son prédécesseur les hommages funéraires qui conviennent à son statut royal. Or, le récit des funérailles localise ces cérémonies dans des monuments angkoriens qui appartiennent à l'espace du Yaśodharataṭāka. Il s'inscrit dans un champ lexical éminemment sacrificiel : la couleur rouge des arbres, la surface du *baray* comme « embrasée » et, enfin, le bûcher funéraire.

« Toutes les cérémonies d'usage eurent lieu au sanctuaire Mebon, situé au centre d'un lac [le *baray* oriental] dans les eaux duquel se miraient plusieurs rangées d'arbres *rôluos*. C'était la saison où tout le feuillage de ces arbres n'est plus qu'un immense bouquet pourpre, de teinte plus vive encore que les fleurs de l'arbre-paon. La nuit, la surface du lac s'embrasait du multiple et du mouvant reflet des embarcations illuminées. A Prê Rûp [au sud du *baray*], dans l'apparat le plus somptueux, le cadavre fut livré aux langues du feu. »¹⁷⁶⁴

Après les funérailles, le récit se poursuit par l'évocation des difficultés rencontrées par le nouveau souverain dans sa relation aux dignitaires du palais, qu'il a maintenus dans leurs fonctions. Bien que désigné roi par les dieux (par l'intermédiaire de l'éléphant), le jardinier régicide fait en effet face à l'hostilité ouverte de dignitaires décrits comme « insolents » et qui, « irrités de l'ascension rapide de celui qu'ils avaient connu vêtu de loques », ne lui épargnent pas les sarcasmes : « Faut-il que ce roi soit stupide ! Il a la cervelle épaisse des Sâmôr ! »¹⁷⁶⁵. Le jardinier régicide devenu roi, souhaitant échapper à cette ambiance hostile, exprimée à son encontre à l'intérieur du palais, s'installe alors près de son ancien champ, à Banteay Samrae, c'est-à-dire dans un lieu désigné en retour comme « la citadelle du paysan-riziculteur de l'ethnie Samrae / qui est un Samrae »¹⁷⁶⁶.

¹⁷⁶³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁶⁴ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁶⁶ Cf. *supra*, Introduction générale : si le nom de *samrae* peut renvoyer à la riziculture (tout autant que, d'une manière plus générale, à la paysannerie) alors que la légende évoque l'horticulture, la contradiction

Les dignitaires, fâchés de ce que le roi leur impose de venir jusqu'à lui pour gérer les affaires du royaume, font alors montre d'une hostilité plus grande encore à son égard. Le roi, que le récit décrivait jusqu'ici comme peiné et chagriné de l'attitude des dignitaires à qui il s'efforçait d'opposer sa bonté, entre dans une colère furieuse.

« Résolu à les punir, le roi dit d'apporter à Bântéay Sâmre la chaise percée de son prédécesseur et de la mettre dans une galerie [...]. Aux portes, il plaça des gardes de race Sâmre¹⁷⁶⁷ en qui il avait toute confiance. Ministres et dignitaires exagérèrent à plaisir leurs gestes de dévotion devant ce témoin d'une dynastie disparue [*i.e.* le roi tué par le jardinier]. Quand ils se relevèrent, on les entraîna de vive force dans la pièce voisine où les gardes armés du sabre ou de la hache coudée *phkéak* firent voler leurs têtes. Il en fut fait ainsi grande hécatombe. De nos jours, on voit encore à Bântéay Sâmre l'urne de pierre qui formait la partie basse du siège percé. »¹⁷⁶⁸

Dans son guide de visite des monuments d'Angkor, M. Glaize fait mention de la légende « rapportée de façon fort savoureuse », dit-il, par R. Baradat. Décrivant l'architecture de la galerie de deuxième enceinte, il souligne que « la hauteur de ces parois faisait de cette enceinte une clôture très efficace, qui cadre fort bien avec le rôle défensif que lui prête la légende du 'Roi des concombres doux' »¹⁷⁶⁹. Il mentionne brièvement – et sans faire le lien avec le récit rapporté par R. Baradat – la présence, à Banteay Samrae, d'une « belle cuve en pierre » (« [...] l'urne de pierre » décrite par R. Baradat), placée dans le *mandapa* et à propos de laquelle il signale que « M. Cœdès la considère comme

ainsi apparente n'en est pas vraiment une. M. Ferlus a en effet montré les glissements linguistiques existants entre taro et riz, soulignant par-là que l'horticulture a précédé la riziculture dans les pratiques agricoles : en Asie du Sud-Est, explique-t-il, « [...] le jardin a précédé le champ » (FERLUS, Michel, « Du taro au riz en Asie du Sud-Est, petite histoire d'un glissement sémantique », *Môn-Khmer Studies*, vol. 25, 1996, p. 40). L'une et l'autre de ces pratiques agraires participent de ces mythologies du végétal, documentées par ailleurs, et l'on comprend qu'un mythe fondateur s'attache plus à des pratiques horticoles (plus anciennes) que rizicoles, tout en postulant une forme d'équivalence entre les deux.

¹⁷⁶⁷ Cette mention de gardes Samrae placés aux portes d'un temple ne pourrait-elle pas faire écho à la fonction de gardiens de temple exercée, justement, par des Samrae dans la seconde moitié du XIX^e siècle (v. MOURA, Jean, *Le royaume [...], op. cit.*, pp. 407, 410 et 436-437 ; cf. *supra*, Introduction générale) ?

¹⁷⁶⁸ BARADAT, Raymond, « Les Sâmre ou Péâr [...] », art. cit., p. 19.

¹⁷⁶⁹ GLAIZE, Maurice, *Les monuments [...], op. cit.*, p. 240.

une sorte de sarcophage permettant de procéder à l'ablution périodique des restes mortels qui s'y trouvaient enfouis »¹⁷⁷⁰.

3.2.2. La cuve de Banteay Samrae

Cette cuve (**Annexes, VIII.15a, b**) a été mise au jour par les équipes travaillant sous l'égide de M. Glaize au pied des escaliers de la porte latérale sud du *gopura* I Est, façade est (au niveau du sol de la cour II)¹⁷⁷¹. Rectangulaire (elle mesure 0,97 × 0,60 m, pour 0,50 m de hauteur), moulurée, elle est dotée d'un trou d'évacuation sur l'un de ses côtés. Ce trou forme la bouche d'un *kāla* sculpté sur la moulure inférieure.

G. Cœdès rapporte qu'une quinzaine de cuves de ce type ont été retrouvées, presque toujours à l'extérieur des bâtiments (sauf à Angkor Vat et au Phnom Bakheng, où les cuves ont été mises au jour à l'intérieur de la tour centrale). Toutes ont été trouvées vides et, à l'exception de la cuve du Phimeanakas, toutes sont pourvues d'un trou d'écoulement ; seule la cuve de Banteay Samrae a conservé son couvercle¹⁷⁷². « La première idée qui se présente à l'esprit en examinant ces objets est que ce sont des sarcophages »¹⁷⁷³ énonce-t-il. G. Cœdès fait en effet le rapprochement avec les urnes dans lesquelles, à l'époque contemporaine, les corps des rois défunts, au Cambodge et en Thaïlande, sont installés en position fœtale (avant leur crémation). Comme sur la cuve de Banteay Samrae, ces urnes sont ornées de la figure d'un *kāla* – identifié, au Cambodge, à Rāhu¹⁷⁷⁴. C'est, d'ailleurs, une urne semblable que l'on trouve représentée au Bayon, au-dessous d'un pavillon dont le fronton est orné de la tête d'un *kāla*[-Rāhu]¹⁷⁷⁵. Personnification de l'éclipse, Rāhu avale et recrache la lune ou le soleil : il est alors

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 244.

¹⁷⁷¹ Retrouvée brisée, la cuve a été réparée (GLAIZE, Maurice, *JFCA* n° 13, p. 154).

¹⁷⁷² CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIII. [...] », art. cit., pp. 315-318.

¹⁷⁷³ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷⁷⁴ *Ibid.*, pp. 318-319 et Pl. X, XII. G. Cœdès fait aussi, quelques pages plus loin, le rapprochement avec les « baignoires » javanaises, qui constituent autant de sarcophages percés de trous d'écoulement (*ibid.*, p. 333). Sur Rāhu, cf. *supra*, Chapitre I, 3.2.1. (Bharata Rāhu).

¹⁷⁷⁵ ANG Chouléan, « La mort-rennaissance [...] », art. cit., pp. 87-88 et fig. 12-14.

associé à l'idée de mort-renaissance et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles, explique Ang Chouléan, on le trouve si fréquemment représenté dans des contextes funéraires¹⁷⁷⁶. À Banteay Samrae, ce sont les eaux lustrales ayant donc ondoyé le défunt, ou ses restes¹⁷⁷⁷, que recrache le Rāhu sculpté au bas de la cuve. Quoique le déplacement de cette cuve de son lieu de découverte à la pièce centrale du *maṇḍapa* a suscité une vive controverse¹⁷⁷⁸, son lien à des pratiques funéraires ne fait guère de doute.

Si le *maṇḍapa* de Banteay Samrae ne saurait avoir été une chambre funéraire ou avoir abrité une crypte, l'association de la cuve à la légende du jardinier régicide inscrit cet objet – et, au-delà, le temple lui-même – dans un mythe de mort-renaissance considéré comme fondateur pour la royauté cambodgienne moderne¹⁷⁷⁹. Le régicide, entendu comme nécessaire à la défense des courges matricielles (et, par-là, légitime),

¹⁷⁷⁶ *Ibid.*, pp. 90-93.

¹⁷⁷⁷ G. Cœdès souligne toutefois que les trous d'écoulement pouvaient soit servir à l'évacuation des liquides issus d'un cadavre « frais », dans le cas où les cuves auraient servi à la dessiccation des défunts avant leur crémation, soit permettre l'écoulement des eaux d'ablution ayant servi à ondoyer les restes du défunt déjà décharné (CœDÈS, George, « Études cambodgiennes XXXIII. [...] », art. cit., p. 334).

¹⁷⁷⁸ H. Marchal, alors directeur du service archéologique, se dit « horripilé » par ce qu'il dénonce être une « hérésie archéologique » (MARCHAL, Henri, *JFCA* n° 18 [dans le n° 17], p. 74 et *JFCA* n° 18, p. 94). Il manifeste, dans le *Journal*, son profond désaccord avec G. Cœdès : « M. Cœdès à qui j'ai fait part du blâme que j'avais adressé à Glaize à ce sujet, sans oser me contredire franchement, se montre assez favorable à cette restitution. Pièce exceptionnelle, m'écrit-il, qu'il est nécessaire de mettre en valeur et d'exposer bien visible. Il est orfèvre ! C'est un point d'appui solide pour sa théorie : temple-tombeau. Mais ce sarcophage à cet endroit n'est pas à sa place je ne sors pas de là » (*JFCA* n° 18 [dans le n° 17], p. 74). Selon H. Marchal, « ce sarcophage était probablement en sous-sol et certainement ailleurs que là » (*JFCA* n° 18, p. 94). Il revient encore à la charge quelques années après : « En allant montrer ce temple à M. Monod-Herzen et madame Benezech [deux voyageurs-ethnographes de passage à Siem Reap] cette dernière, non seulement partage mon indignation contre l'établissement quasi définitif sur une base maçonnée de la cuve sarcophage à l'intérieur et au milieu du mandapa, mais encore me conseille de la transporter ailleurs. Cette cuve en effet transforme actuellement la salle du mandapa de Bantây Samrè en une chambre funéraire, ce qui fausse le sens archéologique de ce temple. De plus les touristes hantés par l'idée du temple-tombeau me demandent très souvent quand je les rencontre dans un monument ; 'où est le tombeau ?' s'attendant à ce que je leur indique une crypte souterraine. Le sondage de Trouvé au centre d'Angkor Vat, le temple-tombeau par excellence [selon G. Cœdès et J. Przyluski], a prouvé que ce temple ne renferme aucune trace d'endroit pour déposer des restes mortuaires [comprendre : une crypte]. Donc il serait plus prudent, pour éviter d'influencer le public de façon erronée, de retirer ladite cuve-sarcophage qui en réalité fut trouvée, moi présent, en dehors de la 1^{ère} enceinte et au pied des marches de l'entrée latérale Sud » (*JFCA* n° 24, pp. 432-433).

¹⁷⁷⁹ HUBER, Édouard, « Études indochinoises V. [...] », art. cit., pp. 177-178. L'histoire de Nāy Trasak' Phaaem, nous dit J. Népote, est « [...] considéré[e] par les Cambodgiens comme une vérité historique, et sert de mythe dynastique aux rois actuels du Cambodge » (NÉPOTE, Jacques, « Mythes de fondation [...] », art. cit., p. 62).

s'apparente à un meurtre rituel du roi¹⁷⁸⁰ – qui, dans la version des *Chroniques*, est précédé par le meurtre (à la dimension sacrificielle) d'un buffle¹⁷⁸¹. Ce double meurtre rituel est tenu pour avoir eu lieu dans le champ du jardinier, soit un lieu que les traditions orales localisent à proximité immédiate de Banteay Samrae. C'est ensuite à l'intérieur du monument auquel le mythe donne son nom que ces mêmes traditions font advenir l'exécution de tout l'appareil mandarinal ; une exécution qui fait à bien des égards figure de sacrifice, revêt une dimension apocalyptique et qui se présente, dans le récit, comme le dernier acte de la fondation d'une nouvelle ère¹⁷⁸².

Il nous semble, en outre, que l'attachement du mythe du jardinier régicide à Banteay Samrae ressort aussi à la compréhension du *baray* oriental – auquel le temple est arrimé – comme un *travañ*, c'est-à-dire comme un bassin nécessaire aux activités quotidiennes. Le gigantisme du Yaśodharataṭāka, qui lui vaut d'être comparé, dans les inscriptions, à l'océan primordial, participe de la représentation du roi qui se montre comme roi : « de ce point de vue, les *baray* sont à la fois des *travañ* comme de nombreux autres et les premiers d'entre eux »¹⁷⁸³. Or, É. Bourdonneau a montré que la monumentalisation, royale, du *travañ/baray* procède d'une compréhension idéal-typique de l'homme khmer comme un « *garden-farmer* » (un « cultivateur-jardinier ») qui « [...] »

¹⁷⁸⁰ MIKAELIAN, Grégory, « Le souverain des *Kambujā* [...] », art. cit., p. 62. Le meurtre rituel du roi n'est, par ailleurs, pas sans évoquer celui induit lors des cérémonies du roi de Māgh, un roi de substitution (choisi parmi les brahmanes du palais [les Bakous]) à qui l'on fait endosser trois jours durant toutes les calamités du royaume, pour en débarrasser le roi en titre. Le rituel s'achève par la mise au feu des monticules de paddy (constitués de gerbes de paddy rapportées des provinces du royaume) dont une partie est ensuite piétinée par le roi de Māgh (ainsi symboliquement sacrifié) avant que le pouvoir ne soit rendu au roi en titre, à qui le roi de Māgh souhaite une longue vie (LECLÈRE, Adhémard, *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*, Paris, Imprimerie nationale, 1917, pp. 292-318). La cérémonie, qui a lieu au palais, est dédoublée partout sur le territoire du royaume par ce qu'A. Leclère décrit comme une « fête du feu » (*ibid.*, pp. 318-320).

¹⁷⁸¹ Cf. *supra*, Chapitre II, 2.2.2., « Les Samrae ».

¹⁷⁸² « Depuis [l'exécution des dignitaires], disaient nos ancêtres, le règne de ce monarque s'écoula paisible, et quand ils racontaient cette histoire de l'homme aux concombres sucrés, nos pères ne manquaient pas d'ajouter que du haut des Phnôm Koulen, le vieil anachorète [père du jardinier] avait connaissance de tout cela par la contemplation intérieure. Ce sage fut peiné de voir que l'opposition des castes nobles avait amené le roi à quitter Angkor pour aller demeurer à Bântéay Sâmre. Maudissant la Ville, il invoqua les divinités pour qu'elle cesse d'être tête du royaume et demeure des Rois. De là vient que, depuis, les rois quittèrent Angkor pour aller se fixer en d'autres cités du Cambodge » (BARADAT, Raymond, « Les Sâmre ou Péâr [...] », art. cit., p. 19).

¹⁷⁸³ BOURDONNEAU, Éric, « Indianisation et formation de l'état [...] », *op. cit.*, p. 424.

conduit à définir le souverain, tout au moins à une certaine époque de la période ancienne, comme le ‘premier des cultivateurs-jardiniers’ »¹⁷⁸⁴. Le caractère fondateur, pour la royauté post-angkorienne, du mythe du (cultivateur-)jardinier régicide procède à nos yeux d’une construction culturelle semblable¹⁷⁸⁵.

Disons dès lors que, si le mythe du jardinier régicide a été attaché *a posteriori* par la tradition orale à Banteay Samrae c’est, à un premier niveau d’analyse, parce que des populations Samrae vivaient à proximité du temple, voire se trouvaient au service de ce dernier (au XIX^e siècle du moins)¹⁷⁸⁶. Mais, la dimension sotériologique et ritualiste de l’iconographie du temple, comme sa situation vis-à-vis du *baray* oriental et la monumentalisation de son lien à ce dernier suggèrent d’appréhender sa spécificité rituelle en regard des pratiques funéraires. Les inscriptions des *āśrama* attestent une prise en charge des rites funéraires « quotidiens » dans ces fondations arrimées aux rives du *baray*, qui pourrait avoir été transférée à Banteay Samrae. Le rattachement, dans les temps contemporains, du mythe du jardinier Samrae régicide au temple de Banteay Samrae procède quant à lui d’une dimension quelque peu différente, quoique parente, qui a trait à l’idée d’une mort-renaissance royale régénératrice. Ce rattachement pourrait-il relever d’une mémoire de la fonction rituelle endossée par cette fondation royale à la période angkorienne ?

¹⁷⁸⁴ BOURDONNEAU, Éric, *ibid.* citant, sur l’idée de l’homme khmer comme *garden-farmer* : O’CONNOR, Richard, « Cultural Notes on Trade and the Tai », [in] RUSSELL, S. (éd.), *Ritual, Power, and Economy: Upland-Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, DeKalb, Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, 1989, pp. 27-65.

¹⁷⁸⁵ En rapportant le conflit entre un jardinier devenu roi et les dignitaires du palais, le premier finissant par éliminer les seconds, le mythe rend aussi compte d’une reformulation (à nos yeux fondatrice) de la relation établie entre le « cultivateur-jardinier » et « l’intellectuel distingué » qui participe, selon É. Bourdonneau, à la construction de l’État moderne (sur l’articulation entre l’*ethos* de « cultivateur-jardinier » et celui de « l’intellectuel-distingué », v. BOURDONNEAU, Éric, *ibid.*, p. 449 et *passim*). Le lien établi entre le mythe et le monument questionne aussi les rapports entretenus par la royauté avec les populations péériques, qui endossent, aux époques plus tardives, des fonctions rituelles palatiales.

¹⁷⁸⁶ Cf. *supra*, Introduction générale.

3.3. Une mort-renaissance bouddhique du roi ?

Dans chacun des *āśrama* d'Angkor, une *rājakuṭi* – une cellule royale – était prévue pour accueillir la retraite du roi¹⁷⁸⁷. S'il est difficile de postuler l'existence d'une telle cellule à Banteay Samrae, il est, dans l'espace rituel associé au temple, un dispositif que l'on pourrait entendre de façon similaire.

Au sud du *baray* de Banteay Samrae, à l'est du temple, nous distinguons sur les relevés LiDAR (cf. *supra*, **Annexes, VI.23**) la présence d'une structure quadrangulaire formée de rangées de levées de terre rectilignes de faible hauteur et au centre desquelles on trouve, à gauche, une levée de terre cruciforme. La partie orientale de cette structure comme celle du *baray* du temple n'ont pas été couvertes par le LiDAR et l'on en a seulement une vision partielle. Il apparaît néanmoins que cette structure ressemble au labyrinthe de levées de terre établi au sud d'Angkor Vat¹⁷⁸⁸. Or, la portée symbolique et rituelle de ce dernier labyrinthe a été récemment rapprochée de pratiques palingénésiques contemporaines impliquant une marche exécutée au sein d'un labyrinthe unicursal, qui s'apparente à une mise à l'épreuve du postulant qui s'y engage¹⁷⁸⁹. Prenant l'un et l'autre de ces éléments, É. Bourdonneau souligne qu'il « faudrait alors [pour interpréter la fonction de ces labyrinthes] approfondir le rapprochement esquissé, là aussi rapidement, par É. Porée-Maspero entre le *parivāsa* [la retraite expiatoire] des moines et la retraite royale des souverains angkoriens lors des rituels de sacre »¹⁷⁹⁰. Mais, tandis qu'à Angkor Vat, la présence du labyrinthe au sud de la douve est assurément à comprendre dans le

¹⁷⁸⁷ *Contra* CHEA Socheat, « 'Saugatāśrama' [...] », *op. cit.*, pp. 143-144, qui prend *rājakuṭi* dans le sens de chapelle royale (plutôt que cellule) et l'entend comme désignant l'édifice de culte principal de chacun des *āśrama*.

¹⁷⁸⁸ BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes [...] », art. cit., p. 279, fig. 1.

¹⁷⁸⁹ *Ibid.*, pp. 280-284 et fig. 2-3. La pratique de la marche dans un labyrinthe unicursal intervient, à l'époque contemporaine, dans le cadre de rites de régénération et de renaissance (kh. *paṇsukul*), qui se rapportent aux traditions du Girivaṅkat, le « passage sinueux de la montagne » (*ibid.*, p. 280, citant BIZOT, François, *Le don de soi-même* [...], *op. cit.*, pp. 28-30). La marche est elle-même désignée par le mot *caṅkram*, qui n'est pas sans rappeler les mentions, dans l'épigraphie angkoriennne, de *caṅkrama* (« déambulatoire »). Sur les rites de *paṇsukul* (en pāli *paṇsukūla mātikā*) à la période contemporaine, v. aussi les travaux ethnographiques de E. Davis (DAVIS, Erik W., *Deathpower. Buddhism's Ritual Imagination in Cambodia*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 138-156).

¹⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 283.

contexte d'un temple-montagne hindou, l'on se trouve à Banteay Samrae dans un contexte bouddhique et dans un lieu que l'on a défini comme un « temple-monastère ». Si le labyrinthe de Banteay Samrae pourrait être envisagé comme le lieu d'une retraite royale (prise au sens d'une pénitence), il nous semble aussi nécessaire de l'interroger en regard des pratiques funéraires qui avaient vraisemblablement cours dans l'espace occidental du temple, du côté du Yaśodharataṭāka.

Tandis qu'à l'est de Banteay Samrae se trouve donc un labyrinthe et, qu'à l'ouest, le temple est arrimé au Yaśodharataṭāka, dont on a souligné la fonction funéraire, il faut ici rappeler que la tour centrale du sanctuaire abrite un dieu dont l'image est celle du Buddha sur le *nāga*. Ontologiquement, cette iconographie met en relation un être céleste (le Buddha) et un être chthonien (le serpent) ; elle semble constituer, dans le contexte ésotérique du bouddhisme khmer angkorien, une forme manifestée de l'*ādibuddha* (qui pourrait être Mahāvairocana)¹⁷⁹¹. Elle se trouve, à Banteay Samrae, associée avec l'image cultuelle contemporaine d'un *bodhisattva*, vraisemblablement installé au *gopura* I Sud, et que l'on a proposé d'identifier comme étant Mañjuśrī. À ces deux images, s'en adjoint, quelque temps plus tard (dans le style du Bayon), une troisième : celle de la déesse Sarasvatī, la « dame de l'étang », installée au *gopura* I Nord. Sarasvatī, parèdre de Mañjuśrī¹⁷⁹², est décrite dans le *MVS* comme un *bodhisattva*. Mañjuśrī est, sous une forme courroucée inconnue de l'iconographie du Cambodge, Yamāntaka (« le destructeur » ou le dieu de la mort). La triade installée à Banteay Samrae – Mahāvairocana, Mañjuśrī/Yamāntaka et « la dame de l'étang » – se trouve prise dans le *maṇḍala* des images construit par l'agencement hybride de l'iconographie de cette fondation royale dont on a souligné la dimension sotériologique et ritualiste.

Si cette triade nous semble pouvoir être interprétée à l'aune de problématiques eschatologiques, nous ne la rapprochons, pour l'heure, d'aucune tradition connue par ailleurs. L'enquête pourra, sur ce point, être approfondie par l'étude plus détaillée de certains textes du bouddhisme ésotérique supposément en circulation au Cambodge, à commencer par le *MVS*, le *STTS* et le *SDPS* – ces deux derniers décrivant notamment les

¹⁷⁹¹ Cf. *supra*, Chapitre V, 2.1.

¹⁷⁹² Cf. *supra*, Chapitre V, 3.2.

vajradhātu-maṇḍala (le « *maṇḍala* adamantin ») et *garbhadhātu-maṇḍala* (le « *maṇḍala* de la matrice »), dans lesquels Śākyamuni se trouve au centre en tant que « corps de gloire » de Mahāvairocana. Les traditions liées au *SDPS*¹⁷⁹³ – qui, en contexte tibétain, commande aux rites funéraires et qui présente notamment des éléments contenant « [...] the ubiquitous mandalas, the pervasive symbols of royalty, the much advertised magical benefits, and the techniques for enabling the deceased to achieve a good rebirth »¹⁷⁹⁴ – pourraient à cet égard fournir un premier matériau d'étude.

L'analyse doit bien sûr être poursuivie mais disons que le dispositif bifrons qui se fait jour à Banteay Samrae nous semble associer, d'est en ouest à travers le temple, un lieu de retraite pour la pénitence royale (le labyrinthe) associé au *baray* du temple, un *maṇḍala* iconographique au discours sotériologique centré sur la manifestation d'un *āḍibuddha* et, dans le dos du *nāga*, le lieu du *pārāyaṇa* (de la « traversée ») des âmes des ancêtres (auquel on accède en passant sous le regard du Devarāja [au *gopura* II Ouest]). La berme pourtournante ajoutée au dispositif de première enceinte serait-elle alors l'un de ces *caṅkrama* dont l'épigraphie, singulièrement celle de Tribhuvanādityavarman¹⁷⁹⁵, fait mention ?

Conclusion

Étudier la manière dont des thèmes iconographiques issus de traditions religieuses différentes s'entrecroisent à Banteay Samrae – et, au-delà, dans les temples dont l'iconographie est hybride – offre une voie d'entrée pour penser l'imaginaire des Khmers du XII^e siècle. L'hybridité de l'agencement des images en ce lieu – une fondation bouddhique royale – nous semble moins se rapporter à l'idée d'une coexistence des

¹⁷⁹³ L'on note que le texte relate, par ailleurs, l'histoire d'un régicide au cours duquel Śākyamuni, sous les traits d'un ermite, tue Indra (BJERKEN, Zeff, « On Mandalas [...] », art. cit., pp. 831-832). La construction du mythe du jardinier régicide pourrait-elle procéder d'une influence du *SDPS* au Cambodge ? Ce serait, nous semble-t-il, une piste à explorer.

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 814.

¹⁷⁹⁵ V. L'édition en cours de la stèle K. 1297 et cf. *supra*, n. 1789.

mythes et des divinités représentés qu'à une intégration des représentations brahmaniques au sein d'un système de pensée bouddhique ésotérique.

Ce système de pensée ressort selon nous à l'idée d'une sotériologie bouddhique qui s'accorderait avec les indices archéologiques d'une prise en charge du culte des morts en ce lieu. Dans cette perspective, l'association du monument avec le mythe plus tardif du jardinier régicide constituerait une mémoire de l'une des fonctions rituelles endossées par Banteay Samrae à la période angkoriennne, à savoir la mise en scène d'une mort-rennaissance du roi au travers d'un dispositif bifrons (d'un *baray* à l'autre), impliquant la traversée rituelle d'un *maṇḍala* construit par l'iconographie. Mais, l'analyse ne pourra cependant être approfondie qu'à la condition d'un progrès de la connaissance que nous avons du bouddhisme angkorien, des pratiques iconographiques auxquelles il donne lieu et des traditions auxquelles il se rapporte. L'adoption et la revendication du bouddhisme dans les rangs de l'aristocratie royale sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura » a-t-elle fait évoluer les pratiques funéraires et les représentations eschatologiques des anciens Khmers ? Banteay Samrae et la nécropole de Srah Srang pourraient en constituer deux indices.

Conclusion

Le temple de Banteay Samrae, dont on vient de proposer « une histoire », est l'un des nœuds qui structurent et polarisent le territoire d'Angkor au XII^e siècle. Il constitue à cet égard un observatoire privilégié pour appréhender les transformations du royaume advenues sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (1080/1081-*ca.* 1220), au premier rang desquelles : le glissement de la royauté vers une vision bouddhique du monde. En dépit des travaux d'anastylose, l'absence d'étude monographique avait jusqu'ici fait obstacle à la connaissance de ce temple dont le rattachement à un règne et, même, l'obédience, n'admettaient aucun consensus. La compréhension du monument achoppait à bien des égards sur l'état des connaissances quant à l'histoire événementielle de ce moment de l'histoire du Cambodge – en particulier les questions relatives à la succession de Sūryavarman II et l'histoire du royaume dans le troisième quart du XII^e siècle. Elle se heurtait aussi au caractère hybride de son iconographie. Bien que le monument jouisse d'une certaine notoriété dans les études khmères, l'histoire de Banteay Samrae demeurerait tout entière à écrire.

Adoptant une démarche visant l'écriture d'une histoire culturelle du Cambodge, nous avons alors cherché à saisir ensemble les éléments permettant de comprendre Banteay Samrae dans l'écheveau des pratiques et des représentations qui caractérisent le XII^e siècle angkorien, pour en proposer une étude de cas contextualisée. L'ambition de ce travail était en particulier de fournir des bases solides à l'exploration des liens entre les images et la réalité sociale dont elles sont parties prenantes. Gageons que les conditions de cette exploration sont désormais plus favorables et que cette thèse comme premier jalon nous permettra, à l'avenir, de poursuivre l'étude des pratiques iconographiques dans le Cambodge ancien (en particulier leur renouvellement sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura »). Si donc le travail devra être poursuivi, notre étude a permis d'éclairer la connaissance de Banteay Samrae et

d'appréhender à nouveaux frais – à partir de ce temple et des pratiques auxquelles il donne lieu – les bouleversements qui caractérisent le XII^e siècle.

Jeux aristocratiques sur le trône d'Angkor

Le XII^e siècle débute, au Cambodge, avec l'avènement de Jayavarman VI sur le trône d'Angkor, en 1080/1081. Si ce roi a longtemps été tenu pour un « aventurier » extérieur aux réseaux de pouvoir angkorien, nous avons démontré qu'il n'y a, d'une part, pas lieu de penser qu'il n'a pas exercé le pouvoir à Angkor et, d'autre part, que son avènement – loin de se rapporter à quelque « coup de force » – résulte plutôt du fonctionnement factionnaliste des différentes maisons aristocratiques.

En décrivant ces maisons constitutives de la royauté khmère sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura », nous avons démontré que, si les premiers souverains de cette lignée présentent leur naissance et celle de leurs parents comme le début d'une nouvelle ère, leur arrivée au pouvoir résulte des rapports de force opposant les réseaux aristocratiques. Ce sont ces rapports de force qui commandent au changement dynastique, notamment par le biais des mariages, et organisent la dévolution du trône. Au regard de la matrilinearité qui prévaut au sein de l'aristocratie angkorienne, les successions royales apparaissent d'ailleurs régulières de Jayavarman VI à Tribhuvanādityavarman – que la stèle inédite K. 1297 présente comme « cadet » de Sūryavarman II, soit une évocation que l'on a proposée d'entendre au sens de neveu utérin. En regard du fonctionnement de cette aristocratie royale, l'avènement de Jayavarman VII nous semble constituer un changement de branche dominante au sein de la lignée. Et c'est encore, avons-nous souligné, vraisemblablement par le biais des mariages (ceux de Jayavarman VII avec Jayarājadevī puis Indradevī) que viennent à être résolus les éventuels conflits inhérents à la succession royale ; ce sont ces mariages qui maintiennent l'époux Jayavarman VII au sein du matrilignage « Mahīdharapura ».

Il apparaît dès lors que les élites aristocratiques rattachées à la dynastie dite « de Mahīdharapura » exercent et conçoivent le pouvoir à Angkor au travers de logiques lignagères mais aussi réticulaires. De Jayavarman VI à Jayavarman VII, ce sont ces

réseaux, et leurs usages, qui fondent la souveraineté de la dynastie, lui permettent de se maintenir sur le trône tout au long du siècle et d'administrer le territoire du royaume.

Une aristocratie territorialisée

Au XII^e siècle, ces élites matrilineaires royales et aristocratiques qui coordonnent la dévolution du trône se réclament – de façon tout à fait inédite – d'un ancrage local et historique. Elles sont les noblesses de Mahīdharapura, de Jayādityapura, de Kṣitīndragrāma (sous réserve) ou de Lavodaya. L'agrandissement du territoire et sa revendication aristocratique lui donnent alors une visibilité nouvelle dans les sources et, parce que le territoire existe soudain, on en hiérarchise les composantes. Mobilisant le concept de territorialité, nous avons mis en lumière les différents types de relations qui construisent ce territoire et structurent les rapports centre-périphérie. C'est, à bien des égards, le temps des rites et des pèlerinages – orchestrés par la royauté avec le concours des élites aristocratiques – qui rythme les relations entre la ville royale et les provinces, les fondations de la capitale et les lieux saints périphériques, le roi et ses doubles territorialisés, et définit les rapports de la royauté avec l'extranéité et l'autochtonie, entre le monde des hommes et celui des dieux. L'identification de ce mode d'habiter le territoire du royaume contribue un peu plus à donner des accents médiévaux à la période angkoriennne au sens où :

« La procession est au Moyen Âge le mode rythmique le plus efficace de contrôle et d'appropriation symbolique de l'espace [...]. [Les processions] ne sont pas de simples cortèges : leur puissance de mobilisation, leur capacité à forger une mémoire de l'espace, à construire un territoire, à façonner une identité collective tiennent à leur part d'imaginaire et à leurs modèles idéologiques sans cesse réactivés. »¹⁷⁹⁶

Par ce mouvement rituel, qui construit et polarise le royaume au travers des rythmes spatiaux-temporaux des groupes sociaux qui s'y trouvent et interagissent, la royauté

¹⁷⁹⁶ SCHMITT, Jean-Claude, *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016, p. 369.

prend possession d'un territoire qu'elle marque de son omniprésence en même temps qu'elle le réordonne, à intervalles réguliers. C'est, autrement dit, l'activité rituelle et relationnelle du réseau de pouvoir commandé par les membres de la dynastie dite « de Mahīdharapura » qui assure la cohésion du royaume à travers une nouvelle territorialité. Or, la manière dont la royauté (re)construit, au XII^e siècle, les liens entre centre et périphéries, procède en grande partie d'un glissement des pratiques religieuses et participe de l'établissement d'une royauté bouddhique.

Une royauté bouddhique

L'aristocratie royale qui, par son activité rituelle et relationnelle, construit le territoire du royaume, se revendique épigraphiquement comme une lignée pure (sk. *prakṛtiṣṭha-gotrā*) et descendante du Jina (sk. *jinānvaya*). Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman I^{er} et Tribhuvanādityavarman sont explicitement présentés, dans la stèle K. 1297, comme des rois bouddhistes. Tribhuvanādityavarman fait alors un candidat sérieux à l'identification du *vraḥ pāda kamrateṇ aṇ Mahāparamanirvāṇapāda* – un nom royal posthume bouddhique – honoré au Preah Khan d'Angkor à la fin du siècle, sous le règne de Jayavarman VII. Ce dernier roi est d'ailleurs dépeint comme un *cakravartin* et l'exacerbation épigraphique de son image de souverain autant (re)conquérant que bienveillant s'inscrit dans une transformation de l'*ethos* royal au regard de la revendication de pratiques bouddhiques dans le cercle étroit de la royauté. Cette revendication, progressive tout au long du siècle, trouve une forme d'« aboutissement » sous le règne de ce roi.

Nous avons souligné que le bouddhisme dont les souverains de la dynastie se revendiquent et auquel ils donnent une centralité inédite s'inscrit dans un ritualisme tantrique qui se développe au Cambodge à partir du X^e siècle. Alors que s'affermir progressivement la « puissance d'en-bas », le royaume d'Angkor participe à la diffusion panasiatique du bouddhisme ésotérique en même temps que la royauté khmère recompose ses rapports avec le divin. Dans cet espace culturel, la coexistence des cultes brahmaniques et bouddhiques – tous orchestrés par la royauté avec le concours des élites

aristocratiques – fait alors système. Au-delà de l'idée d'une tolérance religieuse royale vis-à-vis de l'ensemble des cultes, cette coexistence nous semble plutôt procéder d'une différenciation des fonctions dévolues aux rituels brahmaniques et aux cultes bouddhiques. Leur articulation – et, à travers elle, les relations que la royauté entretient avec les élites sacerdotales – permet tout à la fois l'initiation des rois, la conciliation des grandes divinités de lieux saints, l'harmonie et la protection de la royauté comme du royaume. Les représentations et les pratiques qui définissent cet espace culturel (et conditionnent ses évolutions) commandent à la fondation de Banteay Samrae, dont nous avons démontré l'obédience bouddhique et l'orientation tantrique.

Banteay Samrae, une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman

Cherchant à appréhender la fondation de Banteay Samrae et la sculpture de ses images comme la manifestation d'un phénomène social et culturel inscrit dans une époque, des dynamiques et un territoire particulier, nous nous sommes notamment interrogée sur la situation géographique de ce temple, à l'est du Yaśodharataṭāka et en lien avec la route de l'Est. Au-delà des questions de localisation, l'examen de cette situation géographique nous a permis de penser les interactions au sein desquelles Banteay Samrae existe dans le territoire du royaume. En écho avec ce que l'on a évoqué ci-dessus à propos du rôle des processions médiévales, disons alors que :

« Si les phénomènes rythmiques s'ancrent dans le temps et font de lui leur vecteur privilégié, ils s'inscrivent aussi et simultanément dans l'espace. Ou plutôt dans des lieux : ils les occupent et les animent en même temps que les êtres qui leur sont liés. C'est la notion de lieu (locus) qui est caractéristique de la civilisation médiévale. Chaque être, chaque objet est attaché à un lieu et en tire son identité. »¹⁷⁹⁷

L'ancrage des mouvements dévotionnels dans des lieux particuliers – qui, ainsi, existent les uns par rapport aux autres et en regard des pratiques qui les façonnent – est à

¹⁷⁹⁷ SCHMITT, Jean-Claude, *Les rythmes [...], op. cit.*, p. 361.

nos yeux une donnée fondamentale pour comprendre Banteay Samrae. À cet égard, nous nous sommes employée à définir ce qui fonde sa singularité en tant qu'édifice cultuel et lieu rituel du XII^e siècle angkorien.

Les difficultés pour la datation du monument nécessitaient, d'abord, que l'on y revienne en détail. D'autant que, d'une part, les remaniements architecturaux dont le temple a fait l'objet demeuraient à questionner sur le plan de la chronologie relative et que, d'autre part, l'actualisation récente des connaissances épigraphiques nous permettait d'appréhender sous un nouveau jour l'histoire événementielle de la période dans laquelle s'inscrit la fondation de Banteay Samrae. Identifiant trois séquences stylistiques distinctes, c'est-à-dire trois manières de faire employées pour la construction et le décor du temple – la première se rapportant au style d'Angkor Vat, la deuxième au style de Beng Mealea tel que défini par J. Boisselier et la troisième au style du Bayon –, nous avons démontré que la fondation de Banteay Samrae et les premiers remaniements s'inscrivent dans un horizon chronologique relatif qui se rapporte au règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177). Le faible intervalle chronologique admis pour les deux premières séquences stylistiques et la concentration de l'emploi du style de Beng Mealea à l'est d'Angkor, dans une région structurée par le tracé de la route de l'Est, pourraient aussi indiquer, avons-nous proposé, le travail conjoint de deux ateliers, l'un (mobilisant le style d'Angkor Vat), rattaché à la capitale et, l'autre (mobilisant le style de Beng Mealea), à cette périphérie orientale. La troisième séquence stylistique, attestant d'une activité rituelle à Banteay Samrae datable du règne de Jayavarman VII (1182/1183-*ca.* 1220), est selon nous à mettre en parallèle avec la fondation, sous le même règne, des « maisons du Feu » le long de la route de l'Est, jusqu'au K. J. Chpār Ransi (*i.e.* le Buddha suprême vénéré dans le lieu saint bouddhique qu'est le Vaṃśārāma/Preah Khan de Kompong Svay).

L'hybridité de l'iconographie de Banteay Samrae, qui mobilise des images bouddhiques et des images brahmaniques, avait jusqu'ici contribué à entretenir un doute persistant quant à sa destination religieuse. Pourtant, nous avons démontré que les images (cultuelles, narratives et ornementales) du temple et, surtout, leur agencement permettent de le définir comme une fondation bouddhique, à son tour dédiée à un Buddha suprême.

Nous avons ainsi proposé de comprendre le dispositif iconographique de la tour – qui mobilise, autour de l’image cultuelle d’un Buddha sur le *nāga* de style d’Angkor Vat, des images des Jinas, de plusieurs *bodhisattva* et *dharmapāla*, des représentations de *Jātaka* etc – comme l’évocation d’un système d’émanations que l’on trouve par ailleurs décrit, au Cambodge, dans la stèle K. 1158 de Sab Bāk. Nous avons alors proposé de rattacher le culte bouddhique pratiqué à Banteay Samrae à des traditions ésotériques.

Il faut cependant signaler que, si l’agencement hybride de l’iconographie mobilisée à Banteay Samrae participe à définir cette fondation comme une fondation bouddhique ésotérique – à l’instar de Phimai, du Preah Khan de Kompong Svay et, vraisemblablement, des « temples d’étape » (dont les images sont cependant mal conservées, en particulier pour les monuments du tronçon est de la route) – la question demeure en revanche ouverte s’agissant de Beng Mealea. La datation relative de ce grand temple « à plat », anépigraphe, jouxtant la route de l’Est, fondé presque à mi-chemin entre la capitale et le Preah Khan de Kompong Svay, et à partir duquel sont définies les caractéristiques du style éponyme, se rapporte au troisième quart du XII^e siècle. Les aménagements que l’on y trouve apparaissent donc contemporains de Banteay Samrae ; mais Beng Mealea n’appartient pas au groupe des « temples d’étape ». Parfois défini comme une « ville-carrefour » à la jonction entre la route de l’Est (vers le Preah Khan de Kompong Svay) et celle du Nord-Est (vers Vat Phu *via* Koh Ker), Beng Mealea doit être selon nous surtout envisagé au sein des pratiques de pèlerinage qui marquent le XII^e siècle et empruntent les routes sacrées qui en sont les vecteurs. En regard, son statut pourrait être celui d’une fondation de lieu saint. L’iconographie de ce sanctuaire mobilise à son tour des images brahmaniques et des images bouddhiques (non bâchées). Si son étude est rendue compliquée par l’état de conservation actuel du monument, la présence, au sol, sur le flanc nord-est du groupe central (en ruine), d’un linteau narratif représentant le barattage de la mer de lait semble toutefois s’intégrer à un dispositif iconographique différent de celui de la tour de Banteay Samrae, dont les linteaux présentent une iconographie indubitablement et exclusivement bouddhique. L’iconographie de Beng Mealea se distingue d’ailleurs par son caractère très viṣṇuïte, et nous n’y avons pas repéré d’image de Śiva dansant (une iconographie beaucoup mobilisée à Banteay Samrae). Au

regard des quelques éléments ainsi très rapidement esquissés, disons que l'hypothèse d'É. Bourdonneau de reconnaître en ce lieu (Beng Mealea) un candidat probable à l'identification de Cāmpēsvara nous semble mériter d'être explorée. Le trait, s'il était démontré, offrirait de nouvelles perspectives pour interroger les rapports noués entre viṣṇuïsme et bouddhisme au XII^e siècle sur la route orientale d'Angkor. Mais, et quoique Beng Mealea continue de poser question, notre étude de Banteay Samrae a permis d'éclairer le statut de ce dernier et sa fonction au sein du groupe des « temples d'étape », édifiés le long de la même route.

Statut, fonction et rôle de Banteay Samrae dans le paysage religieux du royaume

En le caractérisant comme un grand temple « à plat » de la plaine d'Angkor, nous avons souligné que Banteay Samrae est tout à la fois partie prenante du groupe des « temples d'étape » et singularisé au sein de cette série. Nous avons alors proposé de le penser comme une fondation ayant le statut d'un « temple-monastère » qui, depuis les faubourgs orientaux de la capitale, aurait eu pour fonction de commander au réseau des fondations répétitives, bouddhiques et royales qui jalonnent la route de l'Est jusqu'au Preah Khan de Kompong Svay et dont la stèle K. 1297 attribue la fondation à Tribhuvanādityavarman¹⁷⁹⁸. Autrement dit, Banteay Samrae a pu endosser, au sein de ce groupe, une fonction similaire à celle que revêtiront, sous le règne de Jayavarman VII, les sanctuaires de Ta Prohm pour les hôpitaux et de Preah Khan pour les « maisons du Feu ».

L'iconographie de Banteay Samrae, mentionnée çà et là dans l'historiographie, n'avait pas été appréhendée dans sa globalité (plus de la moitié des images n'avaient jamais été mentionnées) ; le présent travail a permis de documenter et de présenter de façon exhaustive l'ensemble des images du temple. Quoique plusieurs de ces images continuent de poser problème quant à l'identification des scènes et des divinités qui s'y

¹⁷⁹⁸ C'est en tout cas, et à la suite de la lecture déjà proposée par Cl. Jacques, en ce sens que nous comprenons la stance XXXII de cette stèle (v. l'édition en cours de A. Griffiths).

trouvent représentées¹⁷⁹⁹, nous avons rendu compte de la distribution des thèmes dans l'espace du sanctuaire et mis en évidence les logiques qui commandent à leur agencement. En regard, les images bouddhiques de Banteay Samrae constituent un corpus plus important que ce qui avait été identifié jusqu'ici. Ce corpus nous semble, en outre, moins englobé par l'iconographie brahmanique que commander à celle-ci. De plus, et inversement à ce qui avait été avancé, les images de la danse de Śiva ne sont pas abandonnées : elles sont au contraire démultipliées au sein d'un espace figuratif qui mobilise un nombre très important de divinités représentées en posture de danse. Cette omniprésence de la danse, les images de procession et le grand nombre de figures de brahmanes officiants que compte le corpus des images confèrent par ailleurs un caractère éminemment ritualiste à l'iconographie de Banteay Samrae. Le système de pensée mis en œuvre par les images nous semble ressortir à l'idée d'une sotériologie bouddhique. Considérant la manière dont le temple se trouve – à l'instar des *āśrama* de Yaśovarman – arrimé au Yaśodharataṭāka, cette pensée salvatrice nous semble s'accorder avec les indices archéologiques d'une prise en charge du culte des morts en ce lieu. Le lien établi, à l'époque contemporaine, entre Banteay Samrae et le mythe du jardinier régicide – c'est-à-dire entre cette fondation et un récit de mort-renaissance royale – pourrait, avons-nous proposé, constituer une forme de mémoire d'un rôle comparable endossé par le temple à la période angkorienne. La mise en scène rituelle de cette mort-renaissance royale pourrait expliquer la double focalisation du temple, entendue comme un dispositif bifrons centré autour de la manifestation d'un *ādibuddha*.

En résumé, l'histoire de Banteay Samrae que l'on a proposée ici nous conduit à le comprendre comme un « temple-monastère » royal et bouddhique, fondé sous le règne de Tribhuvanādityavarman. Rattaché à des traditions ésotériques, dédié à une forme de Buddha suprême prenant les traits d'un Buddha sur le *nāga*, arrimé au Yaśodharataṭāka et possiblement lié à la prise en charge du culte des morts, Banteay Samrae – dont le nom

¹⁷⁹⁹ Une piste pour la poursuite de l'étude des images de Banteay Samrae et, plus globalement, des images khmères, serait à nos yeux le développement d'un travail d'analyse sérielle des motifs iconographiques (dans tout l'éventail de leurs variations) que l'on adosserait à une entreprise d'indexation des images khmères et à la création d'une base de données (CImaK, ou Corpus des Images Khmères).

moderne l'attache à un imaginaire de mort-renaissance royale – se trouve pris dans le réseau des fondations répétitives qui se déploie à partir de lui et qui en définit la fonction au sein d'un territoire tout entier construit et animé par l'activité rituelle de la royauté sous la domination de la dynastie dite « de Mahīdharapura ». Il est, à de tels égards, un haut lieu du XII^e siècle.

L'approche monographique de Banteay Samrae constitue un point d'entrée à l'analyse, mais ne saurait toutefois en être la finalité. En effet, si le temple est un monde en soi, qui revêt par définition une certaine insularité, il n'existe – dans un rapport englobé-englobant constamment réactivé – qu'à travers les relations qu'il entretient avec la société des hommes qui en a commandité la construction au sein d'un paysage religieux caractéristique d'une époque donnée.

Cette époque – le XII^e siècle – constitue un apogée (qui est en ce sens pleinement « angkorien »), mais correspond à un moment où l'on voit les pratiques et les représentations culturelles cambodgiennes être profondément renouvelées. Tandis que la monarchie se rend visible ici-bas (dans un territoire historique qu'elle revendique) et qu'elle investit de manière tout à fait inédite les périphéries du royaume, le bouddhisme, jusque-là pratiqué en périphérie de la royauté (par des élites aristocratiques non royales), acquiert une centralité nouvelle. Alors que s'affermir toujours plus la « puissance d'en-bas », le royaume khmer participe à la diffusion panasiatique d'un *mahāyāna* au ritualisme tantrique – insistant sur les aspects salvifiques de la doctrine et véhiculant l'idée que la révélation se trouve aussi dans le monde des phénomènes – dont procède la fondation de Banteay Samrae. Si le Cambodge de l'époque moyenne (*i.e.* le Cambodge moderne post-angkorien) se caractérise par le développement d'un bouddhisme dit *theravāda*, la place nouvelle dévolue au bouddhisme sous la dynastie dite « de Mahīdharapura » et l'attention alors portée à l'homme – à la société « d'en-bas » – portent aussi, en germe, les évolutions ultérieures de la royauté khmère. Autrement dit, on décèle, dans cet espace du XII^e siècle, un glissement du rapport de la royauté au divin, au territoire et à la société, dont les grandes caractéristiques sont, en puissance, celles des royautés bouddhiques du monde moderne. En regard, l'adoption et la revendication du bouddhisme dans les rangs de l'aristocratie royale sous la domination

de la dynastie dite « de Mahīdharapura » a-t-elle pu faire évoluer les pratiques funéraires et les représentations eschatologiques des anciens Khmers ?

Singulièrement, le mythe du jardinier Samrae régicide – que les traditions orales associent à Banteay Samrae (la « citadelle du/des paysan[s]-riziculteur[s] de l'ethnie Samrae / qui est un Samrae ») – convoque l'idée d'une bascule de l'histoire de la royauté khmère. Si Jayavarman VII fait figure de héros national pour le Cambodge *theravādin* actuel, le jardinier régicide (Ta Trasak' Phaem) est présenté, dans les *Chroniques*, comme le fondateur des lignées monarchiques modernes ; la version orale du récit évoque quant à elle explicitement le déplacement de la capitale et l'abandon d'Angkor¹⁸⁰⁰. Et, pour J. Népote, quoiqu'il existe différentes versions du mythe, « l'unité du cycle réside en ce qu'il rend compte du virage de l'histoire cambodgienne [...] »¹⁸⁰¹. Or, ce virage peut, à bien des égards, être questionné sur le plan d'une histoire longue du bouddhisme khmer ancien – depuis ses manifestations préangkoriennes jusqu'à cette bascule – sur laquelle il conviendra de se pencher dans les années qui viennent.

¹⁸⁰⁰ BARADAT, Raymond, « Les Sâmrê [...] », art. cit., p. 19.

¹⁸⁰¹ NÉPOTE, Jacques, « Mythes de fondation [...] », art. cit., p. 63.

Bibliographie

Archives de l'École française d'Extrême-Orient, Paris

Journaux de Fouilles de la Conservation d'Angkor (JFCA), FR EFEO FCA-2-JFCA :

JFCA n° 7 (juill. 1928-janv. 1930) ; *JFCA* n° 8 (janv. 1930-août 1931) ; *JFCA* n° 9 (août 1931-sept. 1932) ; *JFCA* 1932 (s. n.) ; *JFCA* n° 11 (fév. 1934-mars 1935) ; *JFCA* n° 12 (mars 1935-mai 1936) ; *JFCA* n° 13 (mai 1936-mai 1937) ; *JFCA* n° 14 (mai 1937-mars 1939) ; *JFCA* n° 15 (avr. 1939-juin 1942) ; *JFCA* n° 16 (juin 1942-déc. 1946).

Rapports de la Conservation d'Angkor (RCA), FR EFEO FCA-2-RCA :

RCA déc. 1908 ; *RCA* déc. 1928 ; *RCA* janv. 1929 ; *RCA* juill. 1930 ; *RCA* 1932 (rapport annuel) ; *RCA* mai 1934 ; *RCA* déc. 1935 ; *RCA* janv.-oct. 1936 ; *RCA* janv. 1937 ; *RCA* juin 1937 ; *RCA* sept.-déc. 1937 ; *RCA* janv. 1938 ; *RCA* mars 1938 ; *RCA* mai 1938 ; *RCA* oct.-nov. 1938 ; *RCA* mars 1939 ; *RCA* oct. 1939 ; *RCA* mars 1940 ; *RCA* juin 1940 ; *RCA* mars 1941 ; *RCA* mai 1942 ; *RCA* oct.-nov. 1942 ; *RCA* 1942 (rapport annuel) ; *RCA* juill. 1943 ; *RCA* sept. 1943 ; *RCA*, janv. 1944 ; *RCA* mars-avr. 1944 ; *RCA* août-sept. 1944 ; *RCA* fév.-juill. 1946 ; *RCA* 1962 (rapport annuel) ; *RCA* 1968 ; *RCA* 1970.

Littérature secondaire et sources publiées

ABDOUL-CARIME, Nasir et MIKAELIAN, Grégory, « Angkor et l'islam. Note sur la stèle arabe du Bḥnaṃ Pākhaen (K. 1081) », *Péninsule*, vol. 63, 2011, pp. 5-59.

ABERDAM, Marie, « Élités cambodgiennes en situation coloniale, essai d'histoire sociale des réseaux de pouvoir dans l'administration cambodgienne sous le protectorat français

- (1860-1953) », thèse de doctorat en histoire, Paris, université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2019, 977 p.
- , « Réseau de pouvoir, maison, clientèle, à propos de quelques notions en usage au sein des études khmères », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 23, 2020 (<https://www.aefek.fr/baefek23.html> ; dernière consultation en date du 10 décembre 2020).
- ACRI, Andrea (dir.), *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2016, 468 p.
- ACRI, Andrea et JORDAAN, Roy, « The Dikpālas of ancient Java revisited. A new identification for the 24 directional deities on the Śiva temple of the Loro Jonggrang complex », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, vol. 168 (2/3), 2012, pp. 274-313.
- AITKEN, Martin J., WEBSTER, Graham et REEDS, A., « Notes and News. Magnetic prospecting », *Antiquity*, vol. 32, issue 128, 1958, pp. 270-271.
- ALVARES, Sharon, « L'iconographie du temple de Bakong de sa fondation au XIII^e siècle », *Histoire de l'art*, n° 20, 1992, pp. 27-38.
- , « Images de l'idéologie royale khmère aux frontons du temple d'Īśvarapura (967 ap. J.-C.). Nouvelles hypothèses (II) », *Histoire de l'art*, n° 42-43, 1998, pp. 41-48.
- ANG Chouléan, *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*, Paris, CEDORECK, 1986, 349 p.
- , « La mort-renaissance en abstraction iconographique », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 5, 2004, pp. 85-98.
- ANGHEBEN, Marcello *et alii* [BOLOT, Aurélia, DOMBRE, Julien, FERNANDEZ-MALOIGNE, Christine, PALAZZO, Éric et RICHARD, Noël], « Images médiévales et nouvelles technologies de l'information : lecture d'images et indexation par le contenu », *Le médiéviste et l'ordinateur, Varia*, 2005 (<http://lemo.irht.cnrs.fr/varia/images-ntic.htm> ; dernière consultation en date du 3 juin 2021).
- ANONYME, « Chronique », *BEFEO*, t. 24, 1924, pp. 307-322.
- , « Chronique », *BEFEO*, t. 30, 1930, pp. 577-583.

- , « Chronique de l'année 1932 », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 411-548.
- ANTELME, Michel, « Quelques hypothèses sur l'étymologie du terme 'khmer' », *Péninsule*, n° 37, 1998, pp. 157-192.
- , « Des *varṇṇāśrama* angkoriens aux peuples péariques du Cambodge post-angkorien, une possible trace d'une institution angkorienne dans le lexique moderne et contemporain », *Péninsule*, n° 65, 2012, pp. 101-144.
- ARAH, Hisao, « Étude de l'évolution architecturale et des techniques traditionnelles utilisées au temple de Banteay Kdei à Angkor, Cambodge », thèse de doctorat en sciences appliquées, Louvain, Katholieke Universiteit Leuven, 2003, 2 vol.
- AUBOYER, Jeanine, « À propos d'art khmer », *La revue de l'art ancien et moderne*, t. LX, n° 327, 1931, p. 105-114.
- , « L'art khmer du IX^e au XIII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 14^e année, n° 54, 1971, pp. 119-129.
- AUSTIN, Christopher R., « Lifting the Meanings of Govardhana Mountain: A Review Essay », *Journal of Vaishnava Studies*, vol. 23 (2), 2015, pp. 9-29.
- AYMONIER, Étienne, « Chronique des anciens rois du Cambodge », *Excursions et Reconnaissances*, n° 2 (4), 1880, pp. 150-190.
- , *Le Cambodge : I. Le royaume actuel*, Paris, E. Leroux, 1900, 478 p.
- , *Le Cambodge : II. Les provinces siamoises*, Paris, E. Leroux, 1901, 464 p.
- , *Le Cambodge : III. Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, E. Leroux, 1904, 818 p.
- BALOGH, Dániel et GRIFFITHS, Arlo, *Dharma Transliteration Guide*, Release Version 3, 2020 [en ligne : halshs-02272407v3/document].
- BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *L'art khmer dans les collections du musée Guimet*, Paris, RMN, 2008, 474 p.
- BAHULKAR, S. S., « Reviewed Work: *Yoga of the Guhyasamājatantra* by Alex Wayman », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 69 (1/4), 1988, pp. 384-387.

BARADAT, Raymond, « Les Sâmre ou Péâr. Population primitive de l'Ouest du Cambodge », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 1-150.

BARAZER BILLORET, Marie-Luce et FEZAS, Jean (éd.), *La norme et son application dans le monde indien*, Paris, EFEO, 2000, 248 p.

BAREAU, André, « Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka », *BEFEO*, 1951, t. 44 (1), pp. 1-11.

———, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris, EFEO, 1955, 310 p.

BAREAU, André, SCHUBRING, Walther et VON FÜRER-HAIMENDORF, Christoph, *Les religions de l'Inde, III. Bouddhisme, jaïnisme, religions archaïques*, Paris, Payot, 1966, 334 p.

BARTH, Auguste, « Les doublets de la stèle de Say-fong », *BEFEO*, t. 3, 1903, pp. 460-466.

BARTHOLEYNS, Gil, DITTMAR, Pierre-Olivier et JOLIVET, Vincent, « Des raisons de détruire une image », *Images Re-Vues*, n° 2, 2006 [en ligne : [10.4000/imagesrevues.248](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.248)].

BASCHET, Jérôme, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 51^e année, n° 1, 1996, pp. 93-133.

———, « Les images : des objets pour l'historien », [in] LE GOFF, Jacques et LOBRICHON, Guy (dir.), *Le Moyen Âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge*, Paris, Le Léopard d'Or, 1997, pp. 101-133.

———, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, 468 p.

BASCHET, Jérôme, BONNE, Jean-Claude et DITTMAR, Pierre-Olivier, « Chapitre I. Lieu ecclésial et agencement du décor sculpté », *Images Re-vues*, Hors-série 3, 2012 [en ligne : [10.4000/imagesrevues.1608](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.1608)].

BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, 507 p.

BAUTZE-PICRON, Claudine, « Buddhist Book Covers from Eastern India: The Book Covers of Manuscript SL68 at the Collège de France, Paris », [in] *Religion and Art: New Issues*

- in Indian Iconography and Iconology*, Londres, British Association for Southeast Asian Studies, 2008, pp. 165-178.
- , « The Emaciated Buddha in Southeast Bangladesh and Pagan (Myanmar) », [in] *Miscellanies about the Buddha image*, Oxford, Archaeopress, 2008, pp. 77-96.
- BÉGUIN, Gilles, *Les peintures du bouddhisme tibétain*, Paris, RMN, 1995, 522 p.
- BÉNISTI, Mireille, « Notes d'iconographie khmère I. — Deux scènes nautiques », *BEFEO*, t. 51 (1), 1963, pp. 95-98.
- , « Représentations khmères de Viṣṇu couché », *AA*, t. 11 (1), 1965, pp. 91-117.
- BERGAIGNE, Abel, « Chronologie de l'ancien royaume Khmer d'après les inscriptions », *JA*, huitième série, t. III, 1884, pp. 51-76.
- BERGAIGNE, Abel et BARTH, Auguste, « Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge » [ISCC], *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 27/1, 2^e fasc., Paris, Imprimerie nationale 1893, pp. 181-632.
- BERNOT, Lucien, « Lévirat et sororat en Asie du sud-est », *L'Homme*, vol. 5 (3-4), 1965, pp. 101-112.
- BHAGWANT, Sahai, *Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities*, New Delhi, Abhinav Publications, 1975, 295 p.
- BHATTACHARYA, Kamaleswar, « Étude sur l'iconographie de Banteay Samrè », *AA*, t. 2 (4), 1955, pp. 294-308.
- , « Notes d'iconographie khmère IV. — Le 'Triomphe de Viṣṇu' », *AA*, t. 3 (1), 1956, p. 194.
- , « Notes d'iconographie khmère V. — Viṣṇu Trivikrama », *AA*, t. 4 (3), 1957, pp. 208-211.
- , « Notes d'iconographie khmère VI. — Le Barattement de la Mer de Lait », *AA*, t. 4 (3), 1957, pp. 211-216.
- , « Notes d'iconographie khmère VII. — Le Soleil et la Lune », *AA*, t. 4 (3), 1957, pp. 216-220.

- , « Notes d'iconographie khmère VIII. — Śiva dansant », *AA*, t. 4 (4), 1957, pp. 293-298.
- , *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, EFEO, 1961, 197 p.
- , *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, EFEO, 1973, 183 p.
- , « Les religions du Cambodge ancien et l'épigraphie sanskrite », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, pp. 34-52.
- , « The Present State of Work on the Sanskrit Epigraphy of Cambodia », *Proceedings of Papers, International Sanskrit Conference on Sanskrit Southeast Asia: The Harmonizing Factor of Cultures, Silpakorn University, May 21-23, 2001*, Bangkok, université Silpakorn, 2003, pp. 128-131.
- BIARDEAU, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. Tome 1 : Cosmogonies purāṇiques*, Paris, EFEO, 1981, 239 p.
- , *Études de mythologie hindoue. Tome 2 : Bhakti et avatāra*, Paris, EFEO, 1994, 320 p.
- , *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation. Tome I*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, 1102 p.
- BIARDEAU, Madeleine et PORCHER, Marie-Claude (dir.), *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Gallimard, (1994) 1999, 1843 p.
- BIGNAMI, Cristina, « Chariot Festivals: The Reuse of the Chariot as Space in Movement », [in] FRESCHI, Elisa et MAAS, Philippe A. (éd.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 195-218.
- BILLARD, Roger et EADE, J. C., « Dates des inscriptions du pays khmer », *BEFEO*, t. 93, 2006, pp. 395-428.
- BIZOT, François, « Les ensembles ornementaux illimités d'Angkor », *AA*, t. 21, 1970, pp. 109-150.
- , *Le figuier à cinq branches. Recherches sur le bouddhisme khmer I*, Paris, EFEO, 1976, 164 p.
- , *Le don de soi-même. Recherches sur le bouddhisme khmer III*, Paris, EFEO, 1981, 206 p.

- , « Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine », [in] STRICKMAN, Michel (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 1, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1981, pp. 155-191.
- , *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est. Recherches sur le bouddhisme khmer IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 149 p.
- , *Le chemin de Laṅka : Phlūv braḥ dhamma Laṅkā*, Paris, Chiang Mai, Phnom Penh, EFEO, 1992, 352 p.
- , *Le bouddhisme des Thaïs. Brève histoire de ses mouvements et de ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Éd. des Cahiers de France, 1993, 114 p.
- , « Ethnologie des sociétés de l'Asie du Sud-Est et de l'Océanie », *Annales de l'EPHE*, vol. 104, 1995, pp. 43-50.
- , « Bouddhisme d'Asie du Sud-Est », *Annales de l'EPHE*, vol. 106, 1997, pp. 61-75.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, A. Colin, (1949) 1952, 110 p.
- BJERKEN, Zeff, « On Mandalas, Monarchs, and Mortuary Magic: Siting the *Sarvadurgatipariśodhana Tantra* in Tibet », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73 (3), 2005, pp. 813-841.
- BOISSELIER, Jean, « Garuḍa dans l'art khmer », *BEFEO*, t. 44 (1), 1951, pp. 55-88.
- , « Bēṇ Mālā et la chronologie des monuments du style d'Ankor Vāt », *BEFEO*, t. 46, 1952, pp. 187-226.
- , « Précisions sur la statuaire du style d'Ankor Vāt », *BEFEO*, t. 46 (2), 1952, pp. 227-252.
- , « Les anciennes capitales du Cambodge », *Cambodge, revue illustrée khmère*, n° 1, 1953, réimpression de l'AEFEK [12 pages, en ligne : https://www.aefek.fr/wa_files/boisselier.pdf].
- , « Vajrapāṇi dans l'art du Bàyon », [in] TOGAN, Zeki Velidi (éd.), *Proceedings of the 22nd Congress of Orientalists (Held in Istanbul, September 15th to 22nd, 1951)*, vol. II, Leyde, Brill, 1957, pp. 324-332.

- , « Précisions sur quelques images khmères d'Avalokiteśvara. Les bas-reliefs de Bantäy Čhmär », *AA*, t. 11 (1), 1965, pp. 73-89.
- , *Le Cambodge. Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient. Première partie : Asie du Sud-Est*, Paris, Picard, 1966, 479 p.
- , « A refutation of the theory of Paul Mus on the image of the crowned Buddha. Translation of a lecture given by Jean Boisselier in french, at the National Museum, Bangkok on 4th November, 1987 » (translated by Janine Gray), *SPAF A Digest (1980-1990)*, vol. 8, n° 2, 1987, pp. 22-28.
- , « La royauté khmère dans la seconde moitié du XII^e siècle. Les prédécesseurs de Jayavarman VII », *Indologica Taurinensia*, vol. 14, 1987-88, pp. 117-143.
- , « Rôle des Nord-Est dans la renaissance du Bouddhisme Khmer du X^e siècle », [in] ISHIZAWA, Yoshiaki et KONO, Yasushi (éd.), *Study on Historic Cities in Lower Northeastern Thailand A.D. 8th-13th Centuries: Research Report*, Tokyo, Institute of Asian Cultures, 1992, pp. 257-266.
- BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, (1984) 2002, 276 p.
- BOURDONNEAU, Éric, « Redéfinir l'originalité de Banteay Srei : relation entre iconographie et architecture », *Aséanie*, n° 3, 1999, pp. 27-65.
- , « Culturalisme et historiographie du Cambodge ancien : à propos de la hiérarchisation des sources de l'histoire khmère », *Moussons*, n° 7, 2004, pp. 39-70.
- , « Indianisation et formation de l'État en Asie du Sud-Est : Retour sur trente ans d'historiographie. Matériaux pour l'étude du Cambodge ancien », thèse de doctorat en archéologie, Paris, université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2005, 542 p.
- , « Pour en finir avec la 'cité hydraulique' ? Note de lecture de l'ouvrage de Didier Pillot, *Jardins et rizières du Cambodge. Les enjeux du développement agricole*, 2007 », *BEFEO*, t. 97-98, 2010, pp. 409-437.
- , « Nouvelles recherches sur Koh Ker (*Chok Gargyar*). Jayavarman IV et la maîtrise des mondes », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, t. 90, 2011, pp. 95-141.

- , « La fondation du culte du *Devarāja*. Danse, sacrifice et royauté au Prasat Thom de Koh Ker », *CRAI*, 155^e année, n° 3, 2011, pp. 1343-1382.
- , « L’histoire du Cambodge ancien existe-t-elle ? Monuments et documents de ‘dix siècles inconnus’ », *Péninsule*, vol. 65, 2012 (2), pp. 217-244.
- , « Le panthéon śivaïte de Koh Ker », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor, naissance d’un mythe. Louis Delaporte et le Cambodge*, Paris, Gallimard, MNAAG, 2013, pp. 195-199.
- , « Angkor, le siècle de la démesure », *Le Monde Histoire & Civilisations*, n° 1, 2014, pp. 62-75.
- , « La stèle de Sdok Kak Thom et le *Devarāja*. Récits et acteurs d’une ‘naissance’ », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Le passé des Khmers. Langues, textes, rites*, Berne, Peter Lang, 2016, pp. 115-166.
- , « Les curieuses inscriptions du Cambodge anciens », [in] KOUAMÉ, Nathalie *et alii*, *Encyclopédies des historiographies : Afrique, Amérique, Asie*, vol. 1, Paris, Presses de l’Inalco, 2020 [en ligne : [10.4000/books.pressesinalco.23542](https://books.pressesinalco.fr/23542)].
- , « Banteay Srei, un temple du (X)X^e siècle. Note sur l’imaginaire d’une fondation et d’une restauration », [in] COLL., *Henri Marchal, un architecte à Angkor*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2020, pp. 135-156.
- , « La statue du ‘roi-danseur’ de Koh Ker (Cambodge, X^e siècle). Des histoires extraordinaires et des terribles méfaits qui décidèrent de sa restauration », *CRAI*, 2020 (1), pp. 15-58.
- BOURDONNEAU, Éric et MIKAELIAN, Grégory, « L’histoire longue du *Devarāja* : *Pañcaksetr* et figurer à cinq branches dans l’ombre de la danse de Śiva », [in] FRANCIS, Emmanuel et ROUSSELEAU, Raphaël (éd.), *Rāja-maṇḍala. Le modèle royal en Inde*, Paris, Éditions de l’EHESS, 2020, pp. 81-129.
- BOURDONNEAU, Éric et ROCHE, Louise, « Même les montagnes ont une histoire. Des images, un tas de sable et un labyrinthe : introduction au Prasat Pābhuon (Baphuon, XI^e siècle) », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, BOURDONNEAU, Éric, MIKAELIAN, Grégory et THACH,

- Joseph (éd.), *Temporalités khmères : de près, de loin, entre îles et péninsules*, Berne, Peter Lang, 2021, pp. 275-343.
- BOURQUIN, Nora, « Le féminin sacré dans le Cambodge ancien : une étude épigraphique et archéologique des sanctuaires de lieu saint dédiés aux déesses (IX^e-XIII^e siècle) », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 2019, 122 p.
- BOURNAZEL, Éric et POLY, Jean-Pierre, « Qu'est-ce qu'un système féodal ? Ou introduction à l'étude du gouvernement féodal », [in] POLY, Jean-Pierre *et alii*, *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, pp. 3-12.
- BOWIE, Katherine A., « The historical vicissitudes of the *Vessantara Jataka* in mainland Southeast Asia », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 49 (1), 2018, pp. 34-62.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte et REINICHE, Marie-Louise, « Introduction », [in] *Les apparences du monde. Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, EFEO, 2006, pp. 1-33.
- BRIGGS, Lawrence P., « The syncretism of religions in Southeast Asia, particularly in the khmer empire », *JAOS*, vol. 71 (4), 1951, pp. 230-249.
- , *The Ancient Khmer Empire*, Bangkok, White Lotus Press, (1951) 1999, 295 p.
- BRUGUIER, Bruno, *Bibliographie du Cambodge ancien, Vol. II : Tables et index*, Paris, EFEO, 1998-1999, 367 p.
- , « Les ponts en pierre du Cambodge ancien : aménagement ou contrôle du territoire ? », *BEFEO*, t. 87 (2), 2000, pp. 529-551.
- , « Marches, pôles et réseaux dans le Cambodge ancien, document de synthèse », thèse d'habilitation à diriger des recherches, Paris, université Sorbonne-Nouvelle, 2008, 4 vol.
- BRUGUIER, Bruno, CHEVANCE, Jean-Baptiste et CUNIN, Olivier, *Les « marches » d'Angkor. Guide archéologique du Cambodge, Tome VI*, Phnom Penh, JSRC Printing House, 2020, 842 p.

- BRUGUIER, Bruno et LACROIX, Juliette, *Preah Khan, Koh Ker : les provinces septentrionales*, Guide archéologique du Cambodge, vol. 5, Phnom Penh, Japan Printing House Co. Ltd, 2013, 619 p.
- BURBANK, Jane et COOPER, Frederick, *Empires : de la Chine ancienne à nos jours*, trad. Christian Jeanmougin, 2011, Paris, Payot, 687 p.
- BURNOUF, Eugène, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, tome premier, Paris, Imprimerie royale, 1844, 649 p.
- CARTER, Alison *et alii* [HENG Piphall, STARK, Miriam, CHHAY Rachna et EVANS, Damian], « Urbanism and Residential Patterning in Angkor », *Journal of Field Archaeology*, vol. 43, issue 6, 2018 [en ligne : [10.1080/00934690.2018.1503034](https://doi.org/10.1080/00934690.2018.1503034)].
- CHAKRAVARTI, Adhir Kumar, « The Caste System in Ancient Cambodia », *Journal of Ancient Indian History*, vol. IV (1-2), 1971, pp. 14-59.
- CHANDLER, David, *Une histoire du Cambodge*, trad. C. Lalonde, Paris, Les Indes Savantes, 2011, 239 p.
- CHARTIER, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 44^e année, n° 6, 1989, pp. 1505-1520.
- CHEA Socheat, « ‘Saugatāsrama’, un *āśrama* bouddhique à Angkor [Ong Mong] », thèse de doctorat en histoire de l'art et archéologie, Paris, université Paris-Sorbonne, 2018, 2 vol.
- CHHOM Kunthea, « Le rôle du sanskrit dans le développement de la langue khmère : une étude épigraphique du VI^e au XIV^e siècle », thèse de doctorat en études de l'Extrême-Orient, Paris, EPHE, 2016, 718 p.
- CHIRAPAT Prapandvidya, « The Sab Bāk inscription. Evidence of an Early Vajrayana Buddhist Presence in Thailand », *Journal of the Siam Society*, vol. 78 (2), 1990, pp. 11-14.
- , « Trailokyavijaya and Vajrasattva. The Prominent Vajrayāna Buddhist Deities of Vimaya, Nakhonratchasima Province, Thailand », [in] PANDE, Anupa et DHAR, Parul Pandya (dir.), *Cultural Interface of India with Asia: Religion, Art and Architecture*, New Delhi, D.K. Printworld, National Museum Institute, 2004, pp. 206-218.

- CHUTIWONGS Nandana, « Le bouddhisme du Champa », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Trésors d'art du Vietnam, la sculpture du Champa V^e-XV^e siècles*, Paris, RMN, 2005, pp. 68-74.
- , « Le bouddhisme à Dvāravatī et à Hariphunchai », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN, MNAAG, 2009, pp. 59-73.
- , « Syncretism at Prasat Phimai », *Paper to be presented at Archaeological Conference, SPAFA/Burapha University, Thaïlande, 7-10 mai 2013*, 2013, 36 p.
- CHRISTIE, Jan Wisseman, « Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A. D. », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 41, n° 3, 1998, pp. 344-381.
- CLAVEYROLAS, Mathieu et DELAGE, Rémy, « Introduction », [in] *Territoires du religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2016, pp. 11-43.
- CLOUET, Sébastien, « Les bronzes ornementaux du Vat Reach Bo de Siem Reap et du Musée National du Cambodge (XI^e-XIII^e siècles), mémoire de master 2 en archéologie, Faculté des Lettres-Sorbonne Université, 2019, 3 vol.
- CÆDÈS, George, « La stèle de Ta-Prohm », *BEFEO*, t. 6, 1906, pp. 44-86.
- , « La stèle de Tép Praṇaṃ », *JA*, dixième série, t. XI, 1908, pp. 203-225.
- , « Les inscriptions de Bāt Cum », *JA*, dixième série, t. XII, 1908, pp. 213-252.
- , « Note sur l'apothéose au Cambodge », *BCAI*, s. n., 1911, pp. 38-49.
- , « Les bas-reliefs d'Angkor-Vat », *BCAI*, s. n., 1911, pp. 172-220.
- , « Études cambodgiennes VI. — Des édicules appelés 'bibliothèques' », *BEFEO*, t. 11, 1911, pp. 405-406.
- , « Note sur l'iconographie de Bēṇ Mālā », *BEFEO*, t. 13, 1913, pp. 23-28.
- , « Études cambodgiennes XI. — La stèle de Pālhaḷ », *BEFEO*, t. 13, 1913, pp. 27-36.

- , « Études cambodgiennes XII. — Le site primitif du Tchen-la », *BEFEO*, t. 18 (9), 1918, pp. 1-3.
- , « À propos de la date d'édification d'Angkor Vat », *JA*, onzième série, t. XV, avril-juin 1920, pp. 96-100.
- , « 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 », *Ars Asiatica*, n° 5, 1923, 63 p.
- , « Études cambodgiennes XVII. — L'épigraphie du temple de Phimai », *BEFEO*, t. 24, 1924, pp. 345-352.
- , « Études cambodgiennes XIX. — La date du Bàyon », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, pp. 81-112.
- , « Études cambodgiennes. Appendice. Les inscriptions du Bàyon », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, pp. 104-140.
- , « Études cambodgiennes XXIV. — Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura », *BEFEO*, t. 29, 1929, pp. 297-330.
- , *Recueil des inscriptions du Siam [RS]. Deuxième partie / Prachum silā [chāruk](#) Sāyam. Phāk thī 2*, Bangkok, Institut Royal, Service archéologique, 1929, 111 p.
- , « Études cambodgiennes XXX. — À la recherche du Yaçodharāçrama », *BEFEO*, t. 32 (1), 1932, pp. 84-108.
- , « Añkor Văt, temple ou tombeau ? », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 303-309.
- , *Un grand roi du Cambodge : Jayavarman VII*, Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1935, 42 p.
- , *Inscriptions du Cambodge [IC]*, Hanoï, Paris, EFEO, De Boccard, 1937-1966, 8 vol.
- , « Études cambodgiennes XXXIII. — La destination funéraire des grands monuments khmers », *BEFEO*, t. 40 (2), 1940, pp. 335-343.

- , « Études cambodgiennes XXXIV. — Les hôpitaux de Jayavarman VII », *BEFEO*, t. 40, 1940, pp. 344-347.
- , « Études cambodgiennes XXXV. — Les gîtes d'étape à la fin du XII^e siècle », *BEFEO*, t. 40, 1940, pp. 347-349.
- , « La stèle du Práḥ Khñ d'Añkor », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 255-302.
- , « Études cambodgiennes XXXVIII. — Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties angkoriennes », *BEFEO*, t. 43, 1943, pp. 12-16.
- , *Pour mieux comprendre Angkor : cultes personnels et culte royal, monuments funéraires, symbolisme architectural, les grands souverains d'Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, 1947, 210 p.
- , « Études cambodgiennes. XXXIX. — L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII », *BEFEO*, t. 44 (1), 1951, pp. 97-120.
- , « Un yantra récemment découvert à Angkor », *JA*, vol. 240, 1952, pp. 465-477.
- , « Nouvelles données épigraphiques sur l'histoire de l'Indochine centrale », *JA*, vol. 246, 1958, pp. 125-142.
- , « Le portrait dans l'art khmer », *AA*, t. 7 (3), 1960, pp. 179-198.
- , « Les expressions *vraḥ kamrateñ añ* et *kamrateñ jagat* en vieux-khmer », *The Adyar Library Bulletin*, vol. 25, n° 1-4, Jubilee Volume, 1961, pp. 447-460.
- , « Les Mòns de Dvāravatī », *Artibus Asiae*, vol. 23 (*Supplementum*), 1966, pp. 112-117.
- , *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, (1948) 1989, 494 p.
- CÆDÈS, George et DUPONT, Pierre, « Les inscriptions du Pràsàt Kòk Pò », *BEFEO*, t. 37, 1937, pp. 379-413.
- , « Les stèles de Sdòk Kāk Thom Phnom Sandak et Práḥ Vihār », *BEFEO*, t. 43, 1943, pp. 56-154.
- COE, Michael D. et EVANS, Damian, *Angkor and the Khmer Civilization*, Londres, Thames & Hudson, (2003) 2018, 304 p.

- CONDOMINAS, Georges, « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est », *Communications*, n°37, 1983, pp. 55-67.
- CONTI, Pia, « Tantric Buddhism in Phimai: A New Reading of Its Iconographic Message », [in] REVIRE, Nicolas et MURPHY, Stephen A. (éd.), *Before Siam. Essays in Art and Archaeology*, Bangkok, River Books, The Siam Society, 2014, pp. 374-395.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *The Dance of Shiva: Fourteen Indian Essays*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1974, 196 p.
- CORAL-RÉMUSAT, Gilberte (de), « Le temple d'Angkor Vat et sa position dans l'art khmère », *La revue de l'art ancien et moderne*, t. LX, n° 327, 1931, pp. 63-74.
- , « Quelques notes sur l'évolution du pilastre dans l'art d'Angkor », *RAA*, t. IX, 1935, pp. 158-164.
- , *L'art khmer. Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 1940, 136 p.
- COURBIN, Paul, *La fouille du Sras-Srang à Angkor*, Paris, EFEO, « Collection de textes et documents sur l'Indochine » XVII, 1988, pp. 21-44.
- COUTURE, André, *L'enfance de Krishna*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, 439 p.
- , *La vision de Mārkaṇḍeya et la manifestation du lotus. Histoires anciennes tirées du Harivaṃśa (éd. cr., appendice I, n° 41)*, Genève, Droz, 2007, 351 p.
- , « La place d'Indra dans l'épisode du soulèvement du mont Govardhana selon le *Harivaṃśa* : les présupposés d'une interprétation », *Cahiers des études anciennes*, vol. LIV, 2017 [en ligne : journals.openedition.org/etudesanciennes/963].
- CUNIN, Olivier, « De Ta Prohm au Bayon, analyse comparative de l'histoire architecturale des principaux monuments du style du Bayon », thèse de doctorat en sciences de l'architecture, Nancy, Institut National Polytechnique de Lorraine, 2004, 4 vol.
- DAGENS, Bruno, « Étude sur l'iconographie du Bayon (frontons et linteaux) », *AA*, t. 19, 1969, pp. 123-167.

- , « Introduction », [in] *Mayamata. Traité sanskrit d'architecture, vol. I : Ch. I à XXV*, Pondichéry, Institut français d'indologie, 1970, pp. 1-28.
- , « Autour de l'iconographie de Phimai », [in] *La Thaïlande des débuts de son histoire au XV^{ème} siècle : premier symposium franco-thaï (18-20 juillet 1988)*, Bangkok, université Silpakorn, 1988, pp. 17-33.
- , « Centralisme et architecture : les hôpitaux de Jayavarman VII en Thaïlande », [in] COLL., *Récentes recherches en archéologie en Thaïlande (Actes du deuxième Symposium franco-thaï : 9-11 décembre 1991)*, Bangkok, université Silpakorn, 1991, pp. 24-41.
- , *Les Khmers*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 335 p.
- , « Le temple indien en Asie du Sud-Est – Archéologie d'une forme », [in] *Traités, temples et images du monde indien. Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 205-220.
- , « Les tours à visages du Bayon et leur signification », [in] *Traités, temples et images du monde indien. Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, pp. 221-250.
- , « Le règne de Jayavarman VII ou la construction inaboutie d'un empire khmer », *Renaissance culturelle du Cambodge*, Tokyo, Institute of Asian Culture, Sophia University, n° 24, 2008, pp. 239-256.
- , *Le temple indien, miroir du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, 385 p.
- DAGENS, Bruno, BARAZER BILLORET, Marie-Luce et LEFÈVRE, Vincent (éd.), *Traités, temples et images du monde indien. Études d'histoire et d'archéologie*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, 330 p.
- DALSHEIMER, Nadine, *Les collections du musée national de Phnom Penh. L'art du Cambodge ancien*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2001, 304 p.
- DAVIDSON, Ronald M., « Reflections on the Maheśvara Subjugation Myth: Indic Materials, Sa-kyapa Apologetics, and the Birth of Heruka », *JlABS*, vol. 14 (2), 1991, pp. 197-235.

- , *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, New York, Columbia University Press, 2002, 475 p.
- DAVIS, Erik W., *Deathpower. Buddhism's Ritual Imagination in Cambodia*, New York, Columbia University Press, 2016, 303 p.
- DEHEJIA, Vidya, « On Modes of Visual Narration in Early Buddhist Art », *The Art Bulletin*, vol. 72, n° 3, 1990, pp. 374-392.
- , *Discourse on Early Buddhist Art: Visual Narratives of India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997, 332 p.
- DOLIAS, Jacques, « La perception de l'océan par les Cambodgiens », thèse de doctorat en études khmères, Paris, Inalco, 2001, 2 vol.
- DOURNES, Jacques, « Le milieu jörai. Éléments d'ethno-écologie d'une ethnie indochinoise », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, pp. 487-503.
- DUBUISSON, Daniel, « Trois thèses sur le Rāmāyaṇa », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 34^e année, n° 3, 1979, pp. 464-489.
- DUBY, Georges, *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, 1973, 373 p.
- DUBY, Georges (éd.), *Atlas historique*, Paris, Larousse, 1987, 324 p. [Annexes, II.1]
- DUFOUR, Henri et CARPEAUX, Charles, *Bas-reliefs publiés par les soins de la commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour, avec la collaboration de Charles Carpeaux : 1. Galeries extérieures, 2. Galeries intérieures*, Paris, E. Leroux, 1913, 2 vol.
- DUMARÇAY, Jacques, « IV. Angkor Vat, la composition en perspective », [in] *Les effets perspectifs de l'architecture de l'Asie méridionale*, Paris, EFEO, 1983, pp. 31-34.
- , « Notes d'architecture khmère », *BEFEO*, t. 79 (1), 1992, pp. 133-171.
- , *L'architecture et ses modèles en Asie du Sud-Est*, Paris, Librairie Oriens, 1998, 131 p.
- DUMARÇAY, Jacques et ROYÈRE, Pascal, *Cambodian Architecture, Eighth to Thirteenth Centuries*, Leyde, Boston, Brill, 2001, 121 p.

- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, 449 p.
- DUPAIGNE, Bernard, « La métallurgie dans l'ancien Cambodge. Travail des dieux, travail des hommes », *Études rurales*, n° 125-126, 1992, pp. 13-24.
- , « Le fer et l'empire angkorien », *Péninsule*, vol. 65, 2012, pp. 65-80.
- , *Les maîtres du fer et du feu dans le royaume d'Angkor*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 439 p.
- , « 'Le corps bardé de fer'. Regard critique d'un ethnologue sur un passage des Mémoires de Tcheou Ta-kouan à Angkor en 1296-1297 », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 21, mars 2016 (<https://www.aefek.fr/baefek21.html> ; dernière consultation en date du 13 mars 2021).
- DUPOIZAT, Marie-France, « La céramique importée à Angkor : étude préliminaire », *AA*, t. 54, 1999, pp. 103-116.
- DUPONT, Pierre, *L'archéologie mène de Dvāravatī*, Paris, EFEO, 1959, 2 vol.
- , « Les Buddha sur nāga dans l'art khmer », *Artibus Asiae*, vol. 13 (1-2), 1950, pp. 39-62.
- EINOO, Shingo et TAKASHIMA, Jun (éd.), *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration*, New Delhi, Manohar Publishers, 2005, 333 p.
- ELLUL, Jean, « Le traité de la chasse aux éléphants de l'Ukha Maha Pithu Krassem », *Annales de l'Université des Beaux-Arts*, Phnom Penh, 1973, pp. 45-76.
- , « Le coutumier rituel des capteurs d'éléphants de l'ouest du Cambodge », thèse de doctorat en ethnologie, Paris, EHESS, 1983, 385 p.
- ESTÈVE, Julia, « Étude critique des phénomènes de syncrétisme religieux dans le Cambodge angkorien », thèse de doctorat en sciences religieuses, Paris, EPHE, 2009, 628 p.
- , « L'inscription K. 237 de Prāsāt Preaḥ Khsaet. Une *caturmūrti* insolite ? », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 167-200.
- ESTÈVE, Julia et SOUTIF, Dominique, « Les Yaśodhrāśrama, marqueurs d'empires et bornes sacrées. Conformité et spécificité des stèles digraphiques khmères de la région de Vat Phu », *BEFEO*, t. 97-98, 2010, pp. 331-355.

- ESTÈVE, Julia et VINCENT, Brice, « L'about inscrit du musée national du Cambodge (K. 943) : nouveaux éléments sur le bouddhisme tantrique à l'époque angkorienne », *AA*, t. 65, 2010, pp. 133-158.
- EVANS, Damian, « Putting Angkor on the Map: a New Survey of a Khmer 'Hydraulic City' in Historical and Theoretical Context », thèse de doctorat en archéologie, Sydney, université de Sydney, 2007, 271 p.
- EVANS, Damian *et alii* [POTTIER, Christophe, FLETCHER, Roland, HENSLEY, Scott, TAPLEY, Ian, MILNE, Anthony et BARBETTI, Michael], « A comprehensive archaeological map of the world's largest preindustrial settlement complex at Angkor, Cambodia », *PNAS*, vol. 104 (36), 2007 [en ligne : [10.1073/pnas.0702525104](https://doi.org/10.1073/pnas.0702525104)].
- EVANS, Damian *et alii* [FLETCHER, Roland, POTTIER, Christophe, CHEVANCE, Jean-Baptiste, SOUTIF, Dominique, SUY TAN Boun, IM Sokrithy, EA Darith, TIN Tina, KIM Samnang, CROMARTY Christopher, DE GREEF Stéphane, HANUS, Kasper, BÂTY, Pierre, KUSZINGER Robert, SCHIMODA Ichita et BOURNAZIAN, Glenn], « Uncovering archaeological landscapes at Angkor using lidar », *PNAS*, vol. 110 (31), 2013 [en ligne : [10.1073/pnas.1306539110](https://doi.org/10.1073/pnas.1306539110)].
- FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, (1953) 1992, 455 p.
- FÉRAY, Yveline, *Contes d'une grand-mère cambodgienne*, Arles, Éd. Philippe Picquier, (2003) 2017, 181 p.
- FERLUS, Michel, « Du taro au riz en Asie du Sud-Est, petite histoire d'un glissement sémantique », *Môn-Khmer Studies*, vol. 25, 1996, pp. 39-49.
- , « Localisation, identité et origine du Javā de Jayavarman II », *Aséanie*, n° 26, 2010, pp. 65-81.
- FILLIOZAT, Jean, « Sur l'esprit de la civilisation khmère », *Cambodge d'aujourd'hui*, n° 1, 1960, pp. 10-19.
- , « Sur le çivaïsme et le bouddhisme du Cambodge, à propos de deux livres récents [Adhir Chakravarti : *The Sdok Kak Thom inscription, Part I. A study in Indo-Khmer Civilization*, Hermann Kulke : *The Devarāja Cult*] », *BEFEO*, t. 70, 1981, pp. 59-100.

- FINOT, Louis, « Notes d'épigraphie II. L'inscription sanskrite de Say-fong », *BEFEO*, t. 3, 1903, pp. 18-33.
- , « Notes d'épigraphie IX. Les plateaux du Núi Cam », *BEFEO*, t. 4, 1904, pp. 676-678.
- , « Notes d'épigraphie XI. Les inscriptions de Mi-So'n », *BEFEO*, t. 4, 1904, pp. 897-977.
- , « Notes d'épigraphie XIII. L'inscription de Ban That », *BEFEO*, t. 12, 1912, pp. 1-28.
- , « Notes d'épigraphie XVIII. Note additionnelle sur l'édit des hôpitaux », *BEFEO*, t. 15, 1915, pp. 108-111.
- , « Recherches sur la littérature laotienne », *BEFEO*, t. 17, 1917, pp. 1-218.
- , « Inscriptions d'Añkor », *BEFEO*, t. 25, 1925, pp. 289-409.
- , « Dharmaçâlâs au Cambodge », *BEFEO*, t. 25, 1925, pp. 417-422.
- FLETCHER, Roland *et alii* [PENNY, Dan, EVANS, Damian, POTTIER, Christophe, BARBETTI, Mike, KUMMU, Matti, LUSTIG, Terry et Autorité Nationale Apsara, Department of Monuments and Archaeology Team], « The water management network of Angkor, Cambodia », *Antiquity*, vol. 82, 2008, pp. 658-670 [en ligne : [10.1017/S0003598X00097295](https://doi.org/10.1017/S0003598X00097295)].
- FOREST, Alain, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge : analyse et traduction d'un corpus de textes sur les neak ta*, Paris, L'Harmattan, 1992, 254 p.
- , « Chapitre 1. Pour comprendre l'histoire contemporaine du Cambodge », [in] *Cambodge contemporain*, Paris, Bangkok, Les Indes Savantes, IRASEC, 2008, pp. 17-140.
- , « De la religion au Cambodge comme phénomène historique », *Péninsule*, vol. 64, 2012, pp. 41-48.
- FOUCHER, Alfred, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, A. Leroux, 1900-1905, 2 vol.
- FOURNEREAU, Lucien, *Les ruines d'Angkor. Étude artistique et historique sur les monuments khmers du Cambodge siamois*, Paris, E. Leroux, 1890, 206 p.
- FUJITA, Yoshimichi, « The Bodhisattva Thought of the Sarvāstivādins and Mahāyāna Buddhism », *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, vol. 96, 2009, pp. 99-120.

- GAIL, Adalbert, « The Buddha and the *nāga* Mucilinda », [in] « Serpents in Angkor. Apotheosis of a Decorative Motif », *Pandanus* 12/2, vol. 6 (2), 2012, pp. 46-49.
- , « Notes on Khmer Iconography », *AA*, t. 72, 2017, pp. 145-152.
- GALEY, Jean-Claude (éd.), *L'espace du temple (I) : espaces, itinéraires, médiations. L'espace du temple (II) : les sanctuaires dans le royaume*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1985-1986, 2 vol.
- GARNIER, Francis, *Voyage d'exploration en Indo-Chine effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission présidée par M. Le Capitaine de Frégate Doudart de Lagrée*, Paris, Hachette, 1873, 580 p.
- GASTON-AUBERT, Jean-Pierre, « Nāga-Buddha Images of the Dvāravatī Period: A Possible Link between Dvāravatī and Angkor », *Journal of the Siam Society*, vol. 98, 2010, pp. 116-150.
- GAUCHER, Jacques, « Comprendre l'espace de la 'cité' angkorienne », *Museum International*, n° 213-214, vol. 54 (1-2), 2002, pp. 28-36.
- , « Angkor Thom, une utopie réalisée ? Structuration de l'espace et modèle indien d'urbanisme dans le Cambodge ancien », *AA*, t. 59, 2004, pp. 58-86.
- GAUTIER, Patrick, « Analyse de l'espace figuratif par dipôles. La tombe décorée n° 100 de Hiérakonpolis », *Archéo-Nil*, n° 3, 1993, pp. 35-47.
- GERNET, Jacques, *Le Monde chinois : 2. L'Époque moderne X^e-XIX^e siècle*, Paris, Pocket, (1972) 2006, 378 p.
- GITEAU, Madeleine, « Le barattage de l'océan dans l'ancien Cambodge », *BSEI*, t. XXVI, n° 2, 1951, pp. 145-147.
- GLAIZE, Maurice, « Chronique de l'année 1941. Cambodge », *BEFEO*, t. 42, 1942, pp. 223-230.
- , *Les monuments du groupe d'Angkor*, Paris, A. Maisonneuve, (1944) 1963, 280 p.
- GODELIER, Maurice, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS Éditions, 2015, 280 p.

- GOLOUBEV, Victor, « Sur quelques images khmères de Vajradhara », *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. 5, 1937, pp. 97-104.
- , « L'hydraulique urbaine et agricole à l'époque des rois d'Angkor », *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 1, 1941, pp. 1-10.
- GOODALL, Dominic, « On Image-Installation Rites (*liṅga-pratiṣṭhā*) in the Early Mantramārga », [in] KEUL, István (éd.), *Consecration Rituals in South Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2017, pp. 45-84.
- , « What Information can be Gleaned from Cambodian Inscriptions about Practices Relating to the Transmission of Sanskrit Literature? », [in] VERGANI, Vincenzo, CUNEO, Daniele et FORMIGATTI Camillo Alessio (éd.), *Indic Manuscript Cultures through the Ages, Material, Textual and Historical Investigations*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 138-145.
- , *The East Mebon Stele Inscription from Angkor (K. 528). A Sanskrit Eulogy of the tenth-century Khmer Sovereign Rājendravarman*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, EFEO, 2022, 334 p.
- , « A Sanskrit Eulogy of Narendrāditya, son of the twelfth-century sovereign of the Khmers Sūryavarman II—an edition and translation of the four-faced stela K. 384 of 1072 śaka [1150 CE], from Phnom Rung, Thailand », à paraître.
- GOODALL, Dominic et REVIRE, Nicolas, « East and West—New Inscriptions from Funan, Zhenla and Dvāravatī », *BEFEO*, t. 107, 2021, pp. 257-301.
- GOONATILAKE Hema, « The Role of Ancient Cambodian Women in the Promotion of Buddhism », [in] SORN Samnang (éd.), *La khmerologie : connaissance du passé et contribution au renouveau du Cambodge. Proceedings of the International Conference on Khmer Studies*, Phnom Penh, 26-30 août 1996, vol. 2, Phnom Penh, université royale de Phnom Penh, 1998, pp. 786-796.
- GRANOFF, Phyllis et SHINOHARA, Koichi, « Introduction », [in] *Images in Asian Religions: Text and Contexts*, Vancouver, UBC Press, 2004, pp. 1-15.

- GREEN, Phillip S. E., « The Vat Sithor inscription: Translation, Commentary, and Reflections on Buddhist Traditions in Tenth-Century Cambodia », thèse de doctorat en philosophie, université de Floride, 2014, 337 p.
- , « The Many Faces of Lokeśvara: Tantric Connections in Cambodia and Campā between the Tenth and Thirteenth Centuries », *History of Religions*, vol. 54 (1), 2014, pp. 69-93.
- GRIFFITHS, Arlo, « C. 43. Stela from Drang Lai », [in] GRIFFITHS, Arlo *et alii*, *Văn khắc Chăm ở bảo tàng điêu khắc Chăm Đà Nẵng. The Inscriptions of Champā at the Museum of Cham Sculpture in Đà Nẵng*, Hô Chí Minh-Ville, VNUHCM Publishing House, 2012, pp. 205-218.
- , « The Problem of the Ancient Name Java and the Role of Satyavarman in Southeast Asian International Relations Around the Turn of the Ninth Century CE », *Archipel*, n° 85, 2013, pp. 43-81.
- GRIFFITHS, Arlo, HARDY, Andrew et WADE, Geoff (dir.), *Champa. Territories and Networks of a Southeast Asian Kingdom*, Paris, EFEO, 2019, 435 p.
- GRIFFITHS, Arlo et VINCENT, Brice, « Un vase khmer inscrit de la fin du XI^e siècle (K. 1296) », *AA*, t. 69, 2014, pp. 115-128.
- GROSLIER, Bernard Philippe, « Inscriptions du Bayon », [in] DUMARÇAY, Jacques et GROSLIER, Bernard Philippe, *Le Bayon*, Paris, EFEO, 1973, pp. 83-306.
- , « Pour une géographie historique du Cambodge », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 104, 26^e année, oct.-déc. 1973, pp. 337-379.
- , « La cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? », *BEFEO*, t. 66, 1979, pp. 161-202.
- , « Les Syām Kuk des bas-reliefs d'Angkor Vat », [in] DOURNES, Jacques (dir.), *Orients : pour Georges Condominas*, Paris, Sudestasia, 1981, pp. 107-126.
- , « Agriculture et religion dans l'Empire angkorien », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, pp. 95-117.
- , « Fouilles du palais royal d'Angkor Thom. Campagne 1958. Rapport préliminaire », *Aséanie*, n° 33, 2014, pp. 175-210.

- GROSLIER, George, « La batellerie cambodgienne du VIII^e au XIII^e siècles », *Revue archéologique*, 5^e série, vol. 5, 1917, pp. 198-204.
- , *Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les premiers siècles de notre ère*, Paris, Augustin Challamel, 1921, 432 p.
- , « Promenades artistiques et archéologiques au Cambodge : 5. La région Nord-Est du Cambodge et son art », *AAK*, vol. 2 (2), 1924, pp. 131-141.
- GUÉRIN, Mathieu, « Stratégies d'affaires au Cambodge. Itinéraires croisés d'un négociant chinois et d'une famille de fonctionnaires cambodgiens à l'époque du protectorat français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 132, 2016 (oct.-déc.), pp. 77-96.
- , « Le stec trāñ' de Kampong Svay au milieu du XIX^e siècle : officier du roi ou grand feudataire ? », *Péninsule*, vol. 80, 2020, pp. 93-117.
- HABERMAS, Jürgen, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, traduit par J. Lacoste, Paris, Payot, (1973) 2012, 248 p.
- HALL, Kenneth R., « Khmer Commercial Development and Foreign Contacts Under Sūryavarman I », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XVIII, part. III, 1975, pp. 318-336.
- , « Eleventh-Century Commercial Developments in Angkor and Champa », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 10, n° 2, 1979, pp. 420-434.
- HAMMAR, Urban, *Studies in the Kālacakra Tantra. A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm, université de Stockholm, 2005, 230 p.
- HAR Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, (1932) 1970, 392 p.
- HARRIS, Ian, *Cambodian Buddhism. History and Practice*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, 352 p.
- HAWIXBROCK, Christine, « Population divine dans les temples, religion et politique sous Jayavarman VII », thèse de doctorat en études extrême-orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 1994, 2 vol.

- , « Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité », *BEFEO*, t. 85, 1998, pp. 63-85.
- HEADLEY, K. Robert Jr., CHIM Rath et SOEUM Ok, *Modern Cambodian-English Dictionary*, Kensington, Dunwoody Press, 1997, 1674 p.
- HENDRICKSON, Mitch, « Arteries of Empire: an operational study of transport and communication in Angkorian Southeast Asia [9th to 15th centuries CE] », thèse de doctorat en archéologie, Sydney, université de Sydney, 2007, 404 p.
- , « People around the Houses with Fire: Archaeological investigation of settlement around Jayavarman VII 'resthouse' temples », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 9, 2008, pp. 63-79.
- , « Historic Routes to Angkor: Development of the Khmer Road System (ninth to thirteenth centuries AD) in Mainland Southeast Asia », *Antiquity*, vol. 84, 2010, pp. 480-496 [en ligne : [10.101/S0003598X00066722](https://doi.org/10.101/S0003598X00066722)].
- , « La Voie Royale était-elle dallée ? Re-Appraising a Myth of the Angkorian Period Road System [Ninth to Fifteenth Centuries CE] », *Aséanie*, n° 26, 2010, pp. 83-109.
- , « A transport geographic perspective on travel and communication in Angkorian Southeast Asia (ninth to fifteenth centuries AD) », *World Archaeology*, vol. 43, n° 3, 2011, pp. 444-457 [en ligne : [10.1080/00438243.2011.605846](https://doi.org/10.1080/00438243.2011.605846)].
- HENDRICKSON, Mitch et EVANS, Damian, « Reimagining the City of Fire and Iron: A landscape archaeology of the Angkor-Period Industrial Complex of Preah Khan of Kompong Svay, Cambodia (ca. 9th to 13th centuries A.D.) », *Journal of Field Archaeology*, vol. 40, issue 6, 2015, pp. 644-664 [en ligne : [10.1080/00934690.2015.1105034](https://doi.org/10.1080/00934690.2015.1105034)].
- HENDRICKSON, Mitch et LEROY, Stéphanie, « Sparks and needles: Seeking catalysts of state expansions, a case study of technological interaction at Angkor, Cambodia (9th to 13th centuries CE) », *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 57, 2020 [en ligne : [10.1016/j.jaa.2019.101141](https://doi.org/10.1016/j.jaa.2019.101141)].
- HENDRICKSON, Mitch *et alii* [LEROY, Stéphanie, CASTILLO, Cristina, QUAN Hua, VEGA, Enrique et PHON Kaseka], « Forging empire: Angkorian iron smelting, community and ritual

- practice at Tonle Bak », *Antiquity*, vol. 93, issue 372, 2019, pp. 1586-1606 [en ligne : [10.15184/aqy.2019.174](https://doi.org/10.15184/aqy.2019.174)].
- HENDRICKSON, Mitch *et alii* [LEROY, Stéphanie, QUAN Hua, PHON Kaseka et VOEUN Vuthy], « Smelting in the Shadow of the Iron Mountain: Preliminary Field Investigation of the Industrial Landscape around Phnom Dek, Cambodia (Ninth to Twentieth Centuries A.D. », *Asian Perspectives. The Journal of Archaeology for Asia and the Pacific*, vol. 56, n° 1, 2017, pp. 55-91.
- HIGHAM, Charles F. W., « Death and Mortuary Rituals in Mainland Southeast Asia: From Hunter-Gatherers to the God Kings of Angkor », [in] RENFREW, Colin, BOYD, Michael J. et MORLEY, Ian, *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World, 'Death Shall Have No Dominion'*, Cambridge, Cambridge university Press, 2021, pp. 295-297.
- HILTEBEITEL, Alf, *Rethinking the Mahābhārata: a Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, 375 p.
- HIRAKAWA, Akira, « The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stupas », *The Memoirs of the Toyo Bunko*, n° 22, 1963, pp. 57-106.
- HODGE, Stephen, « Considerations on the Dating and Geographical Origins of the *Mahāvairocanaṅbhisaṃbhodi-sūtra* », [in] SKORUPSKI, Tadeusz (éd.), *The Buddhist Forum*, Vol. III, Londres, SOAS, New Delhi, Heritage Publishers, 1994, pp. 56-83.
- , *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary*, Londres, Routledge, 2003, 580 p.
- HONDA, Megumu, « The Say-Fong Inscription Of Jayavarman VII », *Journal of Indian and Buddhist Studies* [*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*], vol. 14, n° 1, 1965, pp. 417-405.
- HUBER, Édouard, « Études indochinoises V. — Le jardinier régicide qui devint roi », *BEFEO*, t. 5, 1905, pp. 176-184.
- HULIN, Guillaume, « Caractérisation des sols et des structures archéologiques par la mesure de paramètres magnétiques », [in] THIÉBAULT, Stéphanie et DEPAEPE, Pascal (dir.), *L'archéologie au laboratoire*, Éd. de La Découverte, 2013, pp. 221-232.

- IM Sokrithy, « Réseaux routiers et moyens de transport à l'époque angkorienne du IX^e au XIV^e siècles », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 1998, 227 p.
- ISHIZAWA, Yoshiaki, JACQUES, Claude et KHIN Sok, *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, t. 1, Paris, EFEO, 2007, 215 p.
- ISHIZAWA, Yoshiaki et TAMURA, Hitoshi, *Along the royal roads to Angkor*, New York, Tokyo, Weatherhill, 1999, 199 p.
- JACQ-HERGOUALC'H, Michel, *L'armement et l'organisation de l'armée khmère aux XII^e et XIII^e siècles d'après les bas-reliefs d'Angkor Vat, du Bāyon et de Banteay Chmar*, Paris, PUF, 1979, 240 p.
- JACQUES, Claude, « Le pays Khmer avant Angkor », *Journal des Savants*, n° 1-3, 1986, pp. 59-95.
- , « Épigraphie de l'Inde et de l'Asie du Sud-Est », *EPHE 4^e section, sciences historiques et philologiques, Livret 6, Rapport sur les conférences de l'année 1989-1990*, 1996, pp. 168-170.
- , « Les inscriptions du Phnom Kbal Spân (K 1011, 1012, 1015 et 1016) », *BEFEO*, t. 86, 1999, pp. 357-374.
- , « À propos de la découverte inespérée d'un objet inscrit au Cambodge : une dédicace du roi Jayavarman VII en 1217 », *CRAI*, 147^e année, n° 1, 2003, pp. 415-425.
- , « Deux problèmes posés par l'inscription de la stèle de Praḥ Khan K. 908 », *Aséanie*, n° 15, 2005, pp. 11-31.
- , « The Buddhist Sect of Śrīghana in Ancient Khmer Lands », [in] LAGIRARDE, François et KOANANTAKOOL Paritta Chalermpong (éd.), *Buddhist Legacies in Mainland Southeast Asia. Mentalities, Interpretations and Practices*, Paris, EFEO, 2006, pp. 71-77.
- , « The historical development of Khmer culture from the death of Sūryavarman II to the 16th century », [in], CLARK, Joyce (éd.), *Bayon: New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 30-49.

- , « The opening phase of the Khmer Empire: the Koh Ker adventure », [in] JÁNOS Jelen (éd.), *Jaya Koh Ker Project. Annual Report 2009*, Budapest, Royal Angkor Foundation, 2009, pp. 11-24.
- JACQUES, Claude et FREEMAN, Michael, *Angkor, Cité khmère*, Genève, Olizane, 2000, 240 p.
- JACQUES, Claude et LAFOND, Philippe, *L'Empire khmer : cités et sanctuaires (V^e-XIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 2004, 398 p.
- JENNER, Philip N., *A dictionary of Angkorian Khmer*, Canberra, Pacific Linguistics, 2009, 778 p.
- JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, 368 p.
- KAIMAL, Padma, « Shiva Nataraja: Shifting Meanings of an Icon », *The Art Bulletin*, vol. 81 (3), 1999, pp. 390-419.
- KALE, M. R., *Kālidāsa's Kumārasambhava. Cantos I-VII, edited with the commentry of Mallinātha, a literal English translation, Notes and Introduction*, Seconde édition, Bombay, The Standard Publishing Co., 1917, 341 p.
- KALIFA, Dominique, « Représentations et pratiques », [in] DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick et OFFENSTADT, Nicolas (dir.), *Historiographies. Concepts et débats II*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 877-882.
- KAPOOR, Shivani et alii [CHEMBURKAR, Swati, ACRI, Andrea et CUNIN, Olivier], « Libraries or Fire Shrines? Reinterpreting the Function of 'Annex Buildings' in Khmer Śaiva Temples from the Prism of Early Śaivism », [in] ACRI, Andrea et SHARROCK, Peter D. (éd.), *The Creative South. Buddhist and Hindu Art in Mediaeval Maritime Asia*, vol. 1, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2022, pp. 222-288.
- KHING Hoc Dy, « *Neak Mean Boun*, 'Être de mérites' dans la culture et la littérature du Cambodge », *Péninsule*, vol. 56, 2008, pp. 71-106.
- KHIN Sok, *Chroniques royales du Cambodge, 2, de Bañā Yāt à la prise de Lanvaek, de 1417 à 1595. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris, EFEO, 1988, 471 p.

- , « La khmérisation de l'enseignement et l'indépendance culturelle au Cambodge », *BEFEO*, t. 86, 1999, pp. 293-319.
- KIM, Jinah et LINROTHER, Rob, « Introduction: Buddhist Visual Culture », *History of Religions*, vol. 54 (1), 2014, pp. 1-4.
- KLASSEN, Sarah *et alii* [CARTER, Alison K., EVANS, Damian, ORTMAN, Scott, STARK, Miriam T., LOYLESS, Alyssa A., POLKINGHORNE, Martin, HENG Piphall, HILL, Michael, WIJCKER, Pelle, NILES-WEED, Jonathan, MARRINER, Gary P., POTTIER, Christophe et FLETCHER, Roland], « Diachronic Modeling of the Population within the Medieval Greater Angkor Region Settlement Complex », *Science Advances*, vol. 7, issue 19, 2021 [en ligne : [10.1126/sciadv.abf.8441](https://doi.org/10.1126/sciadv.abf.8441)].
- KOURILSKY, Grégory, « La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao », thèse de doctorat d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse, Paris, EPHE, 2015, 647 p.
- KRAELING, Carl H., « Introduction », [in] COLL., « Narration in Ancient Art. A Symposium », *American Journal of Archaeology*, vol. 61 (1), 1957, p. 43.
- KRAMRISCH, Stella, *The Hindu Temple*, New Delhi, Motilal Banarsidass, (1946) 1976, vol. I, 295 p.
- KULKE, Hermann, « The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History », [in] MARR, David G. et MILNER A. C. (éd.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapour, Canberra, Institute of Southeast Asian Studies, Research School of Pacific Studies, 1986, pp. 1-22.
- LA VALLÉE POUSSIN, Louis (de), « XXXI. Studies in Buddhist Dogma: The Three Bodies of a Buddha [*trikāya*] », *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 38, issue 4, 1906, pp. 943-977.
- LAMOUROUX, Christian, « Il momento Song: aspetti politici, demografici ed economici », [in] PETRUCCIOLI, Sandro (éd.), *Storia della scienza, 2. Cina, India, Americhe, Rome*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2001, pp. 281-289.
- LAN Sunnary, « Étude iconographique du temple khmer de Thommanon (Dhammānanda) », *AA*,

t. 25, 1972, pp. 155-198.

LAUR, Jean, *Angkor. Temples et Monuments*, Paris, Flammarion, 2002, 391 p.

LE BONHEUR, Albert, *Angkor. Temples en péril*, Paris, Herscher, 1989, 263 p.

LECLÈRE, Adhémar, *Cambodge : le roi, la famille royale et les femmes du palais*, Saïgon, Imprimerie-librairie Claude & Cie, 1905, 26 p.

———, *Cambodge. La crémation et les rites funéraires*, Hanoï, F.-H. Schneider, 1906, 155 p.

———, *Cambodge. Contes, légendes & jatakas*, Paris, CEDORECK, (1912) 1984, 106 p.

LEPOUTRE, Amandine, « Études du corpus des inscriptions du Campā IV. Les inscriptions du temple de Svayamutpanna : contribution à l'histoire des relations entre les pouvoirs cam et khmer (de la fin du XII^e siècle au début du XIII^e siècle) », *JA*, vol. 301 (1), 2013, pp. 205-278.

———, « The Place of 'Upper Campā' in Southeast Asia, through Jaya Harivarman's Inscriptions (Mid 12th Century) », [in] GRIFFITHS, Arlo, HARDY, Andrew et WADE, Geoff (dir.), *Champa. Territories and Networks of a Southeast Asian Kingdom*, Paris, EFEO, 2019, pp. 81-98.

LEROY, Stéphanie, HENDRICKSON, Mitch et SOUTIF, Dominique, « Le travail du fer : comprendre la production, la circulation et l'utilisation des objets », [in] « Dossier. Angkor au-delà des dieux et des rois. Pour une archéologie de la matière », *Archéologia*, n° 578, 2019, pp. 39-41.

LÉVY, Jacques, « 'Lieu' 3. », [in] LÉVY, Jacques et LUSSAULT, Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003 (<https://www.espacetemps.net/en/articles/lieu-3/> ; dernière consultation en date du 19 octobre 2021).

LEWITZ, (POU) Saveros, « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. 53 (2), 1967, pp. 375-451.

———, « Note sur la translittération du cambodgien », *BEFEO*, t. 55, 1969, pp. 163-169.

LIENHARD, Siegfried, « La légende du prince Visvantara dans la tradition népalaise », *AA*, t. 34, 1978, pp. 139-156.

- LINGAT, Robert, *Royautés bouddhiques. Aśoka et la fonction royale à Ceylan*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989, 271 p.
- LINROTHE, Rob, *Ruthless compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*, Boston, Shambala, 1999, 354 p.
- LISSARRAGUE, François, « Images dans la cité », *Métis*, n° 9-10, 1994, pp. 237-244.
- LOBO, Wibke, « L'image de Hevajra et le tantrisme bouddhique », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, pp. 70-78.
- , « Cat. 76, Buddha paré protégé par le nāga », [in] JESSUP, Helen I. et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, RMN, 1997, pp. 272-273.
- LOIZEAU, Rachel, *Traditions narratives dans la sculpture du Karnataka. Les représentations épiques, l'enfance de Kṛṣṇa et autres mythes puraniques dans les temples hoysaḷa (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, PUPS, 2017, 525 p.
- LOMBARD, Denys, « Pour une histoire des villes du Sud-Est asiatique », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 25 (4), 1970, pp. 842-856.
- , *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale, II. Les réseaux asiatiques*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, 420 p.
- LONG Seam, « Les toponymes en khmer ancien », *Aséanie*, n° 19, 2007, pp. 15-74.
- LORILLARD, Michel, « D'Angkor au Lān Xāng : une révision des jugements », *Aséanie*, n° 7, 2001, pp. 28-31.
- , « Pour une géographie historique du bouddhisme au Laos », [in] GOUDINEAU, Yves et LORILLARD, Michel (dir.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane, Paris, EFEO, 2008, pp. 113-181.
- , « Introduction. Du centre à la marge : Vat Phu dans les études sur l'espace khmer ancien », *BEFEO*, t. 97-98, 2010-11, pp. 187-204.
- , « Par-delà Vat Phu. Données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (I) », *BEFEO*, t. 97-98, 2010-11, pp. 205-270.

- , « La plaine de Vientiane au tournant du second millénaire. Données nouvelles sur l'expansion des espaces khmer et môn anciens au Laos (II) », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 38-107.
- LOWIE, Robert H., *Manuel d'anthropologie culturelle*, trad. E. Métraux, Paris, Payot, 1936, 390 p.
- LOWMAN, Ian, « The Descendants of Kambu: The Political Imagination of Angkorian Cambodia », thèse de doctorat en études sud et sud-est asiatiques, Berkeley, université de Californie, 2011, 177 p.
- , « K. 227 and the 'Bharata Rāhu' Relief: Two Narratives from Banteay Chmar », [in] TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and States: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 241-256.
- , « The Elephant Hunt of Jayavarman III: a Political Myth of Angkorian Cambodia », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 11, 2013, pp. 29-57.
- LUCO, Fabienne, « Les habitants d'Angkor. Une lecture dans l'espace et dans le temps des inscriptions sociales de populations villageoises installées dans un territoire ancien », thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2016, 730 p.
- LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, vol. 3, Paris, E. Leroux, 1911, 515 p.
- LUSTIG, Eileen et HENDRICKSON, Mitch, « Angkor's Roads: An Archaeo-Lexical Approach », [in] TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and states: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, vol. 2, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 191-208.
- MABBETT, Ian, « *Varṇas* in Angkor and the Indian Caste System », *The Journal of Asian Studies*, vol. 36 (3), 1977, pp. 429-442.
- , « Buddhism in Champa », [in] MARR, David G. et MILNER, A. C., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 1986, pp. 289-314.

- MAK Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge, 1, des origines légendaires jusqu'à Paramarājā I^{er}. Traduction française avec comparaison des différentes versions et introduction*, Paris, EFEO, 1984, 465 p.
- MALAMOUD, Charles, « Histoire, géographie, rituel. Note sur l'espace sacrificiel dans l'Inde védique », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Le passé des Khmers. Langues, textes, rites*, Berne, Peter Lang, 2016, pp. 237-248.
- MALLERET, Louis, « Maurice Glaize (1886-1964) », *BEFEO*, t. 53 (2), 1967, pp. 311-320.
- MALLMAN, Marie-Thérèse (de), *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, Paris, Civilisations du Sud, 1948, 348 p.
- , « Divinités hindoues dans le tantrisme bouddhique », *AA*, t. 10 (1), 1964, pp. 67-86.
- , *Étude iconographique sur Mañjuśrī*, Paris, EFEO, 1964, 284 p.
- MARCHAL, Henri, « Notes sur les Terrasses des Éléphants, du Roi Lépreux et le Palais royal d'Ankor Thom », *BEFEO*, t. 37, 1937, pp. 347-360.
- , *L'architecture comparée dans l'Inde et l'Extrême-Orient*, Paris, Éd. d'art et d'histoire, 1944, 265 p.
- , « Modifications successives de la partie nord de la terrasse des éléphants d'Angkor Thom », *BEFEO*, t. 47 (2), 1955, pp. 617-620.
- MARTIN, Marie-Alexandrine, « Les Pear, cultivateurs-cueilleurs du Massif des Cardamomes (Cambodge) », *Études rurales*, n° 53-56, 1974, pp. 439-447.
- MARTINI, François, « En marge du Rāmāyaṇa cambodgien », *BEFEO*, t. 38, 1938, pp. 285-295.
- , « Notes d'étymologie khmère », *BSEI*, t. XXVI, n° 2, 1951, pp. 219-223.
- , « De la signification de 'ba' et 'me' affixés aux noms de monuments khmers », *BEFEO*, t. 44 (1), 1951, pp. 201-209.
- MASAKO, Marui, « La découverte de statues bouddhiques dans le temple de Banteay Kdei (traduit de l'anglais par Gérard Fouquet) », *Aséanie*, n° 10, 2002, pp. 77-79.
- MASPERO, Georges, « Say-Fong, une ville morte », *BEFEO*, t. 3, 1903, pp. 3-4.
- , *Le royaume de Champa*, Paris, Bruxelles, G. van Oest, 1928, 278 p.

- MASPERO, Henri, « Études d'histoire d'Annam. VI. — La frontière de l'Annam et du Cambodge du VIII^e au XIV^e siècle », *BEFEO*, t. 18, 1918, pp. 33-35.
- MAXWELL, Thomas S., « A New Khmer and Sanskrit Inscription at Banteay Chhmar », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 10, 2009, pp. 135-202.
- MAYER, Robert, « The Figure of Maheśvara/Rudra in the rñiñ-ma-pa Tantric Tradition », *JlABS*, vol. 21 (2), 1998, pp. 271-310.
- MECQUENEM, Jean (de), « Les terrasses cruciales au Cambodge », *Gazette des Beaux-arts*, t. 15, 1936, pp. 257-274.
- MEISTER, Michael W., « Maṇḍala and practice in Nāgara architecture in North India », *JAOS*, vol. 99 (2), 1979, pp. 204-219.
- , « Geometry and measure in Indian temple plans: rectangular temples », *Artibus Asiae*, vol. 44 (4), 1983, pp. 266-296.
- , « Symbology and architectural practice in India », [in] LYLE, Emily (éd.), *Sacred architecture in the traditions of India, China, Judaism, and Islam*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1992, pp. 5-24.
- , « Mountains and Cities in Cambodia: Temple Architecture and Divine Vision », *International Journal of Hindu Studies*, vol. 4, n° 3, 2000, pp. 261-268.
- , « Seeds and Mountains: the Cosmogony of Temples in South Asia », [in] RAGAVAN, Deena (éd.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, pp. 127-152.
- MIKAELIAN, Grégory, « Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautes post-angkorienues. (c. 1600-c. 1720). Appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVII^e siècle », thèse de doctorat d'histoire moderne, Paris, université Paris IV-Sorbonne, 2006, 3 vol.
- , *La royauté d'Oudong. Réformes des institutions et crise du pouvoir dans le royaume khmer du XVII^e siècle*, Paris, PUPS, 2009, 374 p.

- , « Le souverain des *Kambujā*, ses neveux jōraï, ses dépendants kuoy et pear. Un aperçu de la double légitimation du pouvoir dans le Cambodge du XVII^e siècle », *Péninsule*, vol. 71, 2015, pp. 35-76.
- , « Monachisme bouddhique et parenté dans le Cambodge de la basse époque moyenne. Note sur un ‘billet de licence matrimoniale’ (fin XIX^e siècle) », *Bulletin de l’AEFEK*, n° 22, déc. 2017 (<https://www.aefek.fr/baefek22.html> ; dernière consultation en date du 19 novembre 2021).
- , « Recherches sur les institutions khmères de l’époque moyenne : à propos des cinq ministres du royaume », [in] MIKAELIAN Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley (éd.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, pp. 345-364.
- , « Le serpent des origines à l’âge du chaos. Cosmogonies et concaténations temporelles dans le royaume khmer du XVII^e siècle », [in] ABDOUL-CARIME, Nasir, BOURDONNEAU, Éric, MIKAELIAN, Grégory et THACH, Joseph (éd.), *Temporalités khmères : de près, de loin, entre îles et péninsules*, Berne, Peter Lang, 2021, pp. 377-430.
- MOLINIER-ARBO, Agnès, « Sous le regard du Père : les *imagines maiorum* à Rome à l’époque classique », *Dialogues d’histoire ancienne*, vol. 35 (1), 2009, pp. 83-94.
- MONIER-WILLIAMS, Monier, *A Sanskrit-English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Oxford, The Clarendon Press, 1899, 1333 p. [version consultable en ligne : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>].
- MOTTE, André et PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, « Du ‘bon usage’ de la notion de syncrétisme », *Kernos*, vol. 7, 1994 [en ligne : [10.4000/kernos.1092](https://doi.org/10.4000/kernos.1092)].
- MOURA, Jean, *Le royaume du Cambodge*, Paris, E. Leroux, t. 1, 1883, 514 p.
- MUCCIARELLI, Elena, « The Steadiness of Non-steady Place: Re-adaptations of the Imagery of the Chariot », [in] FRESCHI, Elisa et MAAS, Philippe A. (éd.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 169-

193.

MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige, *Les temples du Cambodge : architecture et espace sacré*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 2000, 166 p.

———, « Les fondations de Jayavarman VII : l'aménagement d'un territoire et son interprétation historique et religieuse », thèse de doctorat en langues, civilisations et sociétés orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2011, 554 p.

MUS, Paul, « Études indiennes et indochinoises II. — Le Buddha paré. Son origine indienne. Çākyaṃuni dans le mahāyānisme moyen », *BEFEO*, t. 28 (1), 1928, pp. 153-278.

———, « Études indiennes et indochinoises III. — Les balistes du Bàyon », *BEFEO*, t. 29, 1929, pp. 331-341.

———, « Barabudur. Les origines du stūpa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée. Cinquième partie : la valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie », *BEFEO*, t. 33, 1933, pp. 577-980.

———, « Le symbolisme à Ankor-Thom : le 'Grand Miracle' du Bàyon », *CRAI*, 80^e année, n° 1, 1936, pp. 57-68.

———, « Esquisse d'une situation sociologique du Bouddhisme », *Esprit*, vol. 239 (6), 1956, pp. 959-963.

———, « Un cinéma solide. L'intégration du temps dans l'art de l'Inde et dans l'art contemporain ; pourquoi ? », *AA*, t. 10 (1), 1964, pp. 21-34.

———, « Angkor vu du Japon », *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann, 1977, pp. 122-140.

———, « The Iconography of an Aniconic Art », Edited by Serge Thion, *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 14, 1987, pp. 5-26.

NÉPOTE, Jacques, *Parenté et organisation sociale dans le Cambodge moderne et contemporain, quelques aspects et quelques applications du modèle les régissant*, Genève, Olizane, 1992, 255 p.

———, « Champa : propositions pour une histoire de temps long (II) », *Péninsule*, vol. 27, 1993, pp. 65-123.

- , « L'Asie du Sud-Est indianisée a-t-elle également puisé au modèle chinois ? L'exemple cambodgien », *Péninsule*, vol. 29, 1994, pp. 129-168.
- , « Les nouveaux Sino-Khmers acculturés : un milieu social perturbateur ? », *Péninsule*, vol. 30, 1995, pp. 133-154.
- , « Pour une reconsidération de la stratégie des études orientales sur le domaine cambodgien », *Péninsule*, vol. 36, 1998, pp. 145-168.
- , « Mythes de fondation et fonctionnement de l'ordre social dans la basse vallée du Mékong, accompagnés de considérations sur l'indianisation », *Péninsule*, vol. 38, 1999, pp. 35-67.
- , « Notes sur la façon dont les Cambodgiens perçoivent l'espace et le temps », *Bulletin de l'AEFEK*, n° 12, juin 2007 (<https://www.aefek.fr/baefek12.html> ; dernière consultation en date du 31 octobre 2021).
- NÉPOTE, Jacques et SISOWATH Ravivaddhana Monipong, *État présent de la Maison royale du Cambodge*, Courbevoie, Institut de la Maison royale du Cambodge, 1994, 154 p.
- NGUYÊN Thê Ahn, « La féodalité en Asie du Sud-Est », [in] POLY, Jean-Pierre *et alii* (dir.), *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, pp. 683-714.
- OFFENSTADT, Nicolas, « Pratique/pratiques », [in] DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick et OFFENSTADT, Nicolas (dir.), *Historiographies. Concepts et débats II*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 845-852.
- OLIVIER, Georges, *Anthropologie des Cambodgiens*, Paris, EFEO, 430 p. [Annexes, II.7]
- ORY, Pascal, « L'histoire culturelle de la France contemporaine : question et questionnement », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 16, 1987, pp. 67-82.
- ORZECHE, Charles D., « Esoteric Buddhism in the Tang: From Atikūṭa to Amohgavajra (651-780) », [in] ORZECHE, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, pp. 263-285.

- , « Esoteric Buddhism under the Song: An Overview », [in] ORZECHE, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, pp. 419-430.
- ORZECHE, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, 1200 p.
- PADOUX, André, *Comprendre le tantrisme : les sources hindoues*, Paris, Albin Michel, 2010, 354 p.
- PARIS, Pierre, « L'importance rituelle du Nord-Est et ses applications en Indochine », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 303-334.
- , « Les bateaux des bas-reliefs khmers », *BEFEO*, t. 41, 1941, pp. 335-361.
- , « Le Nord-Est ou Levant d'été, particulièrement en Indochine », *BSEI*, nouv. série, n° 25 (3), 1950, pp. 237-261.
- PARLIER-RENAULT, Édith, *Temples de l'Inde méridionale [VI^e-VIII^e siècles]. La mise en scène des mythes*, Paris, PUPS, 2006, 413 p.
- PARMENTIER, Henri, « Les bas-reliefs de Banteai-Chmar », *BEFEO*, t. 10, 1910, pp. 205-222.
- , « Cartes de l'Empire khmèr d'après la situation des inscriptions datées », *BEFEO*, t. 16, 1916, pp. 69-73.
- , « Première partie : le monument », [in] PARMENTIER, Henri, GOLOUBEV, Victor et FINOT, Louis, *Le temple d'Içvarapura (Bantāy Srei, Cambodge)*, Paris, G. van Oest, 1926, pp. 1-49.
- , « Notes d'archéologie indochinoise VIII. — Modifications subies par le Bayon au cours de son exécution », *BEFEO*, t. 27, 1927, pp. 149-167.
- , « La construction dans l'architecture khmère classique », *BEFEO*, t. 35, 1935, pp. 243-311.
- , *L'art khmer classique. Monuments du quadrant Nord-Est*, Paris, EFEO, 1939, 364 p.
- , *L'art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient*, Paris, G. van Oest, 1948, 255 p.

- , *Angkor : guide*, Saïgon, Albert Portail, 1950, 185 p.
- PARMENTIER, Henri, GOLOUBEV, Victor et FINOT, Louis, *Le temple d'Içvarapura (Bantāy Srei, Cambodge)*, Paris, G. Van Oest, 1926, 138 p.
- PASTOUREAU, Michel, « Programme. Histoire d'un mot. Histoire d'un concept », [in] GUILLOUËT, Jean-Marie et RABEL, Claudia (dir.), *Le programme, une notion pertinente en histoire de l'art médiéval ?*, Paris, Le Léopard d'Or, 2011, p. 17-25.
- PAYNE, Richard K., « From Vedic India to Buddhist Japan: Continuities and Discontinuities in Esoteric Ritual », [in] ORZECCH, Charles D., PAYNE, Richard K. et SØRENSEN, Henrik H. (éd.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leyde, Boston, Brill, 2011, pp. 1040-1054.
- PEREIRA, Maria Cristina C. L., « La sculpture monumentale : l'image dans le monastère », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 83-96.
- PELLIOT, Paul, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, Paris, A. Maisonneuve, 1951, 178 p.
- PÉREZ GARCIA, Víctor Lluís, « Analysis of the Khmer Walled Defensive System of Vimayapura (Phimai City, Thailand): Symbolism or Military Effectiveness? », *Manusya*, vol. 23, 2020, pp. 253-285.
- PIRE, Bernard, « Magnétisme (notions de base) », *Encyclopædia Universalis* (<https://www.universalis.fr/encyclopedie/magnetisme-notions-de-base/> ; dernière consultation en date du 8 décembre 2020).
- POIRRIER, Philippe, « L'histoire culturelle en France. Une histoire sociale des représentations », [in] *L'histoire culturelle : un 'tournant mondial' dans l'historiographie ?*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008, pp. 27-39.
- POLKINGHORNE, Martin, « Artists and Ateliers: Khmer Decorative Lintels of the Ninth and Tenth Centuries », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 8, 2007, pp. 219-241.
- , « Khmer decorative lintels and the allocation of artistic labour », *AA*, t. 63, 2008, pp. 21-35.

POLKINGHORNE, Martin, VINCENT, Brice, THOMAS, Nicolas et BOURGARIT, David, « Casting for the King: The Royal Palace bronze workshop of Angkor Thom », *BEFEO*, t. 100, 2014, pp. 327-358.

POLLOCK, Sheldon, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press, 2006, 684 p.

POTTIER, Christophe, « Carte archéologique de la région d'Angkor – zone sud », thèse de doctorat en Art et archéologie, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 1999, 384 p.

———, « À propos de la statue portrait du roi Jayavarman VII au temple de Préah Khan de Kompong Svay », *AA*, t. 55, 2000, pp. 171-172.

———, « Nouvelles recherches sur l'aménagement du territoire angkorien à travers l'histoire », *CRAI*, 147^e année, n° 1, 2003, pp. 427-449.

———, « Le Roi dans le temple : le cas de Jayavarman VII, de Phimai à Angkor », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 33, 2015, pp. 419-461.

POTTIER, Christophe et CHHEM Rethy Kieth, « À la découverte d'un hôpital angkorien : résultats préliminaires d'une campagne archéologique au Prasat Tromoung », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 9, 2008, pp. 169-182.

POU Saveros, « Inscriptions khmères K. 144 et K. 177 », *BEFEO*, t. 70, 1981, pp. 101-120.

———, « Sarasvatī dans la culture khmère », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 4, 1986, pp. 321-339.

———, *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*, Paris, EFEO, 1989, 155 p.

———, « Les noms des monuments khmers », *BEFEO*, t. 78, 1991, pp. 203-227.

———, *Dictionnaire Vieux khmer-français-anglais*, Paris, CEDORECK, 1992, 555 p.

———, « Indigenization of Rāmāyaṇa in Cambodia », *Asian Folklore Studies*, vol. 51, 1992, pp. 89-102.

———, « Viṣṇu/Nārāy au Cambodge », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, vol. 25, 1994, pp. 175-195.

———, « Dieux et rois dans la pensée khmère ancienne », *JA*, vol. 286 (2), 1998, pp. 653-669.

- , « *Āśrama* dans l’ancien Cambodge », *JA*, vol. 290 (1), 2002, pp. 315-339.
- , « Nouveau regard sur Śiva-Īśvara au Cambodge », *BEFEO*, t. 89, 2002, pp. 145-182.
- , *Nouvelles inscriptions du Cambodge II & III*, Paris, EFEO, 2002, 334 p.
- , *Dictionnaire vieux khmer-français-anglais*, Paris, L’Harmattan, 2004, 732 p.
- , « *brāhmaṇa*, *ācārya* et *paṇḍita* dans la culture khmère », *JA*, vol. 300 (1), 2012, pp. 215-245.
- POUJOL, Isabelle, « Biographie », [in] COLL., *Henri Marchal, un architecte à Angkor*, Paris, EFEO, Magellan & Cie, 2020, pp. 26-27.
- PORÉE-MASPERO, Éveline, *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens. Tome I*, Paris, La Haye, Mouton & Cie, 1962, 282 p.
- PREAP Chanmara et CHEA Socheat, « [braḥ param rūp braḥ pād Jayavarman dī 7] ‘Les augustes images du roi Jayavarman VII’ », *Khmer Renaissance*, n° 11, 2017, pp. 56-71.
- PRYCE, Thomas Oliver *et alii* [HENDRICKSON, Mitch, PHON Kaseka, CHAN Sovichetra, CHARLTON, Michael F., LEROY, Stéphanie, DILLMANN, Philippe et QUAN Hua], « The Iron Kuay of Cambodia: tracing the role of peripheral populations in Angkorian to colonial Cambodia via a 1200 year old industrial landscape », *Journal of Archaeological Science*, vol. 47, 2014, pp. 142-163 [en ligne : [10.1016/j.jas.2014.04.009](https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.04.009)].
- PRZYLUSKI, Jean, « La légende de Kṛṣṇa dans les bas-reliefs d’Angkor Vat », *RAA*, V^e année, n° 2, 1928, pp. 91-97.
- , « Pradakṣiṇa et prasavya en Indochine », [in] STEIN, Otto et GAMPERT, Wilhelm (éd.), *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig, Harrassowitz, 1933, pp. 326-332.
- , « Is Angkor-Vat a Temple or a Tomb? », *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. 5, 1937, pp. 131-144.
- PULLEN, Lesley S., « Re-Interpretation of Mañjuśrī in Central and East Java », *Humaniora*, vol. 33 (2), 2021, pp. 157-168 [en ligne : [10.22146/jh.66294](https://doi.org/10.22146/jh.66294)].

- RAFFESTIN, Claude, « Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité », *Espaces et sociétés*, n° 41, 1982, pp. 167-171.
- , « Territorialité : concept ou paradigme de la géographie sociale », *Geographica Helvetica*, n° 2, 1986, pp. 91-96.
- , *Pour une géographie du pouvoir*, Lyon, ENS Éditions, 2019, 344 p.
- REID, Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. 1 : *The Lands below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988, 275 p., vol. 2 : *Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, 390 p.
- REINICHE, Marie-Louise, « Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad », [in] GALEY, Jean-Claude (éd.), *L'espace du temple (I) : espaces, itinéraires, médiations*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1985, pp. 75-119.
- , *Tiruvannāmalai. Un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde. 4 : La configuration sociologique du temple hindou*, Paris, EFEO, 1989, 258 p.
- REVIRE, Nicolas, « Introduction à l'étude des bouddhas en *pralambapādāsana* dans l'art de Dvāravatī : le cas du Wat Phra Men-Nakhon Pathom », mémoire de master en langues et civilisations orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2008, 2 vol.
- , « The Enthroned Buddha in Majesty: An Iconological Study », thèse de doctorat en langues et civilisations orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2016, 427 p.
- , « Back to the Future: The Emergence of Past and Future Buddhas in Khmer Buddhism », [in] THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravadin Cambodia: Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, pp. 231-268.
- ROCHE, Louise, « Le décor de bas-reliefs en tableautins du temple du Baphuon à Angkor (troisième quart du XI^e siècle) : des images agissantes pour la royauté khmère ? », mémoire de master 2 en sciences sociales, Paris, EHESS, 2016, 3 vol.
- , « Le sanctuaire de Banteay Samrae à Angkor : une fondation bouddhique du règne de Tribhuvanādityavarman », *AA*, t. 75, 2020, pp. 43-60.

- , « Cambodian Epigraphy Workshop: the stele K. 1297 », blogpost publié le 6 mai 2020 [en ligne : <https://dharma.hypotheses.org/2864>].
- ROVEDA, Vittorio, « Narrative reliefs from the SW & NW corner pavilions of Angkor Wat », thèse de doctorat en art et archéologie, Londres, SOAS, University of London, 1999, 390 p.
- , « La narration visuelle dans l'art khmer », *Museum International*, n° 213-214 (vol. 54, n° 1-2), 2002, pp. 44-49.
- , « The Archaeology of Khmer Images », *Aséanie*, n° 13, 2004, pp. 11-46.
- , *Images of the Gods: Khmer mythology in Cambodia, Thailand & Laos*, Bangkok, River Books, 2005, 536 p.
- , « Buddhist Iconography in Brahmanical Temples of Angkor », [in] KLOKKE, Marijke J. et DEGROOT, Véronique (éd.), *Materializing Southeast Asia's Past: Selected Papers from the 12th International Conference of the EURASEAA*, Vol. 2, Singapour, NUS Press, 2013, pp. 56-81.
- ROYÈRE, Pascal, « Note architecturale relative au troisième étage du Baphuon », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 2, 2001, pp. 47-55.
- , *Le Baphuon : de la restauration à l'histoire architecturale*, Paris, EFEO, 2016, 269 p.
- RUEGG, David Seyford, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra. Études sur la sotériologie et la gnoseologie du Bouddhisme*, Paris, EFEO, 1969, 532 p.
- SAHAI, Sachchidanand, *Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien, VI^e-XIII^e siècles*, Paris, EFEO, 1970, 183 p.
- , *The Hindu Temples in Southeast Asia: Their Role in Social, Economic and Political Formations*, New Delhi, Aryan Books International, 2012, 368 p.
- SAMUEL, Geoffrey, *The Origins of Yoga and Tantra Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 422 p.
- SANDERSON, Alexis, « The Śaiva Religion among the Khmers (Part I) », *BEFEO*, t. 90-91, 2003, pp. 349-462.

- SCHMID, Charlotte, « À propos des premières images de la Tueuse de buffle : déesses et krishnaïsme ancien », *BEFEO*, t. 90-91, 2003, pp. 7-67.
- , « Viṣṇu aux rives de la Kāvēri : combattre et séduire », [in] *La Bhakti d'une reine. Śiva à Tiruccennampūṇṭi*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2014, pp. 61-103 [en ligne : [10.4000/books.ifp.645](https://books.ifp.4000.org/10.4000/books.ifp.645)].
- SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps des images : essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, 409 p.
- , « 'De l'espace aux lieux' : les images médiévales », [in] LIENHARD, Thomas (dir.), *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Mulhouse, 3-4 juin 2006*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 317-346.
- , « Introduction », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 7-18.
- , *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016, 718 p.
- SCHWEYER, Anne-Valérie, « The confrontation of the Khmers and Chams in the Bayon Period », [in] CLARK, Joyce (éd.), *Bayon: New Perspectives*, Bangkok, River Books, 2007, pp. 50-71.
- , « Buddhism in Čampā », *Moussons*, n° 13-14, 2009, pp. 309-337.
- SHARROCK, Peter D., « The Buddhist pantheon of the Bāyon of Angkor: an historical and art historical reconstruction of the Bāyon temple and its religious and political roots », thèse de doctorat en philosophie, Londres, SOAS, University of London, 2006, 2 vol.
- , « Garuḍa, Vajrapāṇi and religious change in Jayavarman VII's Angkor », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40 (1), 2009, pp. 111-151.
- , « Kīrtipaṇḍita and the Tantras », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 10, 2009, pp. 203-237.
- , « Nāga-enthroned Buddha of Angkor », [in] BUNKER, Emma et LATCHFORD, Douglas, *Khmer Bronzes: New Interpretations of the Past*, Chicago, Art Media Resources, 2011, pp. 481-491 (*n.d.a.* : cet ouvrage ne peut être mentionné sans signaler que D. Latchford

- a été inculpé en 2019 par la justice américaine pour trafic d'antiquités cambodgiennes et pillage [<https://www.justice.gov/usao-sdny/press-release/file/1221291/download>]).
- , « Serpents and Buddhas », [in], TJOA-BONATZ, Mai Lin, REINECKE, Andreas et BONATZ, Dominic (éd.), *Connecting Empires and States: Selected Papers from the 13th International Conference of the EURASEAA*, vol. 2, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 19-22.
- , « The tantric roots of the Buddhist pantheon of Jayavarman VII », [in] KLOKKE, Marijke J. et DEGROOT, Véronique (éd.), *Materializing Southeast Asia's past : selected papers from the 12th International Conference of the EURASEAA*, Singapour, NUS Press, 2013, pp. 41-55.
- SHAYNE, Clarke, « Miscellaneous Musings on Mūlasarvāstivāda Monks: The 'Mūlasarvāstivāda Vinaya' Revival in Tokugawa Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 33, n° 1, 2006, pp. 1-49.
- SIYONN Sophearith « The Life of the Rāmāyaṇa in Ancient Cambodia: A Study of the Political, Religious and Ethical Roles of an Epic Tale in Real Time (I) », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 6, 2005, pp. 93-150.
- , « Indo-Khmer *śrāddha*: Assisting the Inauspicious Dead and the Worship of the Ancestors », [in] MIKAELIAN, Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley (dir.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, pp. 35-64.
- SKILLING, Peter, « The Advent of Therāvada Buddhism to Mainland Southeast Asia », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 20 (1), 1997, pp. 93-107.
- , « Geographies of Intertextuality: Buddhist Literature in Pre-Modern Siam », *Aséanie*, n° 19, 2007, pp. 91-112.
- , *Buddhism and Buddhist Literature of South-East Asia. Selected Papers*, Bangkok, Fragile Palm Leaves Foundation, Lumbini, Lumbini International Research Institute, 2009, 270 p.

- , « An Untraced Buddhist Verse Inscription from (Pen)Insular Southeast Asia », [in] LAMMERTS, Christian D. (éd.), *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, Singapour, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2015, pp. 18-79.
- SKORUPSKI, Tadeusz, *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies: Sanskrit and Tibetan texts with introduction, English translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983, 385 p.
- , « The Canonical Tantras of the New Schools », [in] CABEZÓN, José Ignacio et JACKSON, Roger R. (éd.), *Tibetan Literature. Studies in Genre*, Boulder, Snow Lion, 1996, pp. 95-110.
- , « An Analysis of the *Kriyāsaṃgraha* », [in] HARRISON, Paul et SCHOPEN, Gregory, *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama on the Occasion of His 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf, Indica et Tibetica Verlag, 1998, pp. 181-196.
- SNELGROVE, David, « The Relationship of the Buddhism to the royal Brahmanical Cult in the Khmer Empire », [in] TORELLA, Raffaele (éd.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno*, Rome, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001, pp. 797-833.
- , *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Boston, Shambala Publications, (1987) 2002, 640 p.
- SOUTHWORTH, William A., « The date of Angkor Wat », [in] KARLSTRÖM, Anna et KÄLLÉN, Anna (éd.), *Fishbones and glittering emblems: papers from Eurasea*, Stockholm, Östasiatiska Museet, 2002, pp. 381-390.
- , « The Date of the Baphuon and the Later Chronology of Angkor », [in] BACUS, Elisabeth A., GLOVER, Ian et SHARROCK, Peter D. (éd.), *Interpreting Southeast Asia's Past. Monument, Image and Text*, Singapour, NUS Press, 2008, pp. 15-45.
- SOUTIF, Dominique, « Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle », thèse de doctorat en langue, civilisations et sociétés orientales, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2009, 2 vol.

- , « Un pendentif inscrit du musée national du Cambodge : une ‘bague de Rāma’ datant du règne de Jayavarman VII (K. 1277) ? », *AA*, t. 65, 2010, pp. 121-132.
- STCHOUPAK, Nadine, NITTI, Luigia et RENOU, Louis, *Dictionnaire Sanskrit-français*, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient, 1987, 897 p. [version consultable en ligne : <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>].
- STERN, Philippe, *Le Bayon d’Angkor et l’évolution de l’art khmer*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927, 220 p.
- , « Évolution du linteau khmer », *RAA*, t. VIII, 1934, pp. 251-256.
- , « Diversité et rythme des fondations royales khmères », *BEFEO*, t. 44 (2), 1951, pp. 649-687.
- , *Les monuments khmers du style du Bāyon et Jayavarman VII*, Paris, Musée Guimet, PUF, 1965, 267 p.
- STRICKMAN, Michel, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard, 1996, 560 p.
- STUDHOLM, Alexander, *The origins of Oṃ Maṇi Padme Hūṃ. A study of Kāraṇḍavyūha sūtra*, New York, SUNY Press, 2002, 232 p.
- SUEBSANTIWONGSE Saran, « Cakrasaṃvara or Trailokyavijaya: Ascertaining the Identity of a Tantric Deity at Phimai through Sanskrit Manuscripts », *Advancing Southeast Asian Archaeology*, vol. 1, 2019, pp. 106-116.
- SUKKATA JAI-IN Pensupa, « Au carrefour des traditions de Dvāravatī, de Lopburi et de Pagan », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry (dir.), *Dvāravatī, aux sources du bouddhisme en Thaïlande*, Paris, RMN, MNAAG, 2009, pp. 264-269.
- SZÁNTÓ, Péter-Dániel, « Tantric Prakaraṇas », [in] *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, Leyde, Boston, Brill, 2015, pp. 756-761.
- , « On Vāgīśvarakīrti’s Influence in Kashmir and among the Khmers », [in] GOODALL, Dominic et alii [HATLEY, Shaman, ISAACSON, Harunaga et RAMAN Srilata] (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G. J. S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, pp. 170-193.

- TAING Manica, « Étude comparative des programmes iconographiques des frontons de Banteay Srei, Angkor Vat et Banteay Samrè », mémoire de master 2 en études indiennes, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2007, 109 p.
- TANDART, Sandulphe, *Dictionnaire cambodgien-français*, Phnom Penh, Imprimerie A. Portail, 1935, 2 vol.
- TANEMURA, Ryugen, « The Kriyāsaṃgrahapañjikā of Kuladatta and its Parallels in the Śaiva Pratiṣṭhāntaras », [in] GOODALL Dominic *et alii* [HATLEY, Shaman, ISAACSON, Harunaga et RAMAN Srilata] (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honour of Alexis G. J. S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, pp. 511-513.
- THACH, Joseph et NORNG Many, « Prey ‘forêt’ : de l’étymologie à la représentation des Khmers », [in] MIKAELIAN, Grégory, SIYONN Sophearith et THOMPSON, Ashley (dir.), *Liber Amicorum. Mélanges réunis en hommage à Ang Chouléan*, Gorcy, Péninsule, Les Amis de Yosothor, 2020, pp. 105-136.
- THIERRY, Solange, « Un objet rituel cambodgien, le ‘popil’ », *Objets et Mondes*, vol. 11 (4), 1971, pp. 339-354.
- THOMPSON, Ashley, « Mémoires du Cambodge », thèse de doctorat en études féminines, Paris, université Paris 8, 1999, 2 vol.
- , « The Sufferings of Kings. Substitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia », [in] MARSTON, John et GUTHRIE Elizabeth (éd.), *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*, Hawai’i, University of Hawai’i Press, 2004, pp. 91-112.
- , « Buddhism in Cambodia. Rupture and Continuity », [in] BERKWITZ, Stephen C. (éd.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 129-167.
- , *Engendering the Buddhist State. Territory, sovereignty and sexual difference in the inventions of Angkor*, London, New York, Routledge, 2016, 203 p.
- THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravādin Cambodia. Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, 314 p.

- TICHIT, Doria, « Le programme iconographique du temple d'Udayeśvara à Udayapur, Madhya Pradesh, XI^e siècle », *AA*, t. 67, 2012, pp. 3-18.
- TOFFIN, Gérard, « La Notion de ville dans une société asiatique traditionnelle : l'exemple des Néwar de la vallée de Kathmandou », *L'Homme*, vol. 22 (4), 1982, pp. 101-111.
- , « Exposer/Voir. L'image divine dans la religion et l'art néwar (Himalaya) », *L'Homme*, vol. 189, 2009, pp. 139-164.
- TOURNIER, Vincent, « Mahākāśyapa, His Lineage, and the Wish for Buddhahood: Reading Anew the Bodhgayā Inscriptions of Mahānāman », *Indo-Iranian Journal*, vol. 57 (1-2), 2014, pp. 1-60 [en ligne : [10.1163/15728536-05701001](https://doi.org/10.1163/15728536-05701001)].
- TRIBE, Anthony, *Tantric Buddhist Practice in India. Vilāsavajra's commentary on the Mañjuśrī-nāmasaṃgīti*, Londres, New York, Routledge, 2016, 438 p.
- , « Mañjuśrī as Ādibuddha: The Identity of an Eight-armed Form of Mañjuśrī Found in Early Western Himalayan Buddhist Art in the Light of Three Nāmasaṃgīti-Related Texts », [in] GOODALL, Dominic *et alii* [HATLEY, Shaman, ISAACSON, Harunaga et RAMAN Srilata] (éd.), *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*, Leyde, Boston, Brill, 2020, pp. 539-568.
- TROUVÉ, Georges, « Étude sur le Prei Pràsāt, le Pràsāt Kōṃnāp et l'édicule qui abritait la cinquième stèle inscrite du bàrày oriental », *BEFEO*, t. 32, 1932, pp. 113-126.
- , « Le Pràsāt Tor. Description du monument et des vestiges avoisinants », *BEFEO*, t. 35, 1935, pp. 207-232.
- TUBINI, Bernadette, *Kalidasa. La naissance de Kumara [Kumarasambhava]*, Paris, Gallimard, 1958, 181 p.
- TUY Danel, « Reading and interpreting *Jātaka* tales during the Angkorian period », [in] THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravadin Cambodia: Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, pp. 107-144.

- UCHIDA, Etsuo¹⁸⁰², OGAWA, Yoshinori et NAKAGAWA, Takeshi, « The stone materials of the Angkor monuments, Cambodia. The magnetic susceptibility and the orientation of the bedding plane of the sandstone », *Journal of Mineralogy, Petrology and Economic Geology*, vol. 93, issue 11, 1998, pp. 411-426 [en ligne : [10.2465/ganko.93.411](https://doi.org/10.2465/ganko.93.411)].
- UCHIDA, Etsuo *et alii* [CUNIN, Olivier, SHIMODA, Ichita, SUDA, Chiyuki, NAKAGAWA, Takeshi], « The Construction Process of the Angkor Monuments Elucidated by the Magnetic Susceptibility of Sandstone », *Archaeometry*, vol. 45, issue 2, 2003, pp. 221-232 [en ligne : [10.1111/1475-4754.00105](https://doi.org/10.1111/1475-4754.00105)].
- UCHIDA, Etsuo *et alii* [CUNIN, Olivier, SUDA, Chiyuki, UENO, Akiyo, NAKAGAWA, Takeshi], « Consideration on the construction process and the sandstone quarries during the Angkor period based on the magnetic susceptibility », *Journal of Archaeological Science*, vol. 34, issue 6, 2007, pp. 924-935 [en ligne : [10.1016/j.jas.2006.09.015](https://doi.org/10.1016/j.jas.2006.09.015)].
- UCHIDA, Etsuo, SHIMODA, Ichita et SHIMODA, Mariko, « Consideration of the Construction Period of the Khmer Temples along the East Royal Road to Preah Khan of Kompong Svay and the provenance of Sandstone Blocks Based on Their Magnetic Susceptibility », *Archaeological Discovery*, vol. 1, issue 2, 2013, pp. 37-48 [en ligne : [10.4236/ad.2013.12004](https://doi.org/10.4236/ad.2013.12004)].
- UCHIDA, Etsuo, TSUDA, Kojiro et SHIMODA, Ichita, « Construction sequence of the Koh Ker monuments in Cambodia deduced from the chemical composition and magnetic susceptibility of its laterite », *Heritage Science*, vol. 2, issue 10, 2014 [en ligne : [10.1186/2050-7445-2-10](https://doi.org/10.1186/2050-7445-2-10)].
- UCHIDA, Etsuo *et alii* [MIZOGUCHI, Akinori, SATO, Hiroya, SCHIMODA, Ichita, WATANABE, Ryota], « Determining the construction sequence of the Preah Vihear monument in Cambodia from its sandstone block characteristics », *Heritage Science*, vol. 5, issue 42, 2017 [en ligne : [10.1186/s40494-017-0155-0](https://doi.org/10.1186/s40494-017-0155-0)].
- UCHIDA, Etsuo et SAKURAI, Yuichiro, « Construction sequence of the Koh Ker Monuments Constrained by the Chemical Composition and Magnetic Susceptibility of its bricks », *Heritage Science*, vol. 6, issue 1, 2018 [en ligne : [10.1186/s40494-018-0155-0](https://doi.org/10.1186/s40494-018-0155-0)].

¹⁸⁰² Nous prenons ici UCHIDA, Etsuo pour référence et classons ses publications (toutes collectives) par date, à son nom (sans prendre en compte l'ordre alphabétique de ses co-auteurs).

- Archaeological Discovery*, vol. 6, issue 2, 2018, pp. 173-185 [en ligne : [10.4236/ad.2018.62009](https://doi.org/10.4236/ad.2018.62009)].
- UCHIDA, Etsuo *et alii* [SAKURAI, Yuichiro, CHENG Rathborith, SCHIMODA, Ichita et SAITO, Yu], « Supply ranges of stone blocks used in masonry bridges and their construction period along the East Royal Road in the Khmer Empire, Cambodia », *Heritage Science*, vol. 8, issue 46, 2020 [en ligne : [10.1186/s40494-020-00385-0](https://doi.org/10.1186/s40494-020-00385-0)].
- UCHIDA, Etsuo *et alii* [WATANABE, Ryota, MURASUGI, Motoki, SAKURAI, Yuichiro, SCHIMODA, Ichita], « The Sandstone Quarries of the Angkor Monuments in the Southeastern Foothills of Kulen Mountain », *Archaeological Discovery*, vol. 8, 2020, pp. 207-227 [en ligne : [10.4236/ad.2020.83012](https://doi.org/10.4236/ad.2020.83012)].
- Vacanānukram khmaer* [VK], Phnom Penh, Éd. de l'Institut Bouddhique, 1967, 1888 p.
- VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, (1971) 1978, 384 p.
- VICKERY, Michael T., *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Tōyō Bunko, 1998, 486 p.
- , « Cambodia and its Neighbors in the 15th Century », *Asia Research Institute Working Paper Series*, n° 27, 2004, 71 p [en ligne : <https://ari.nus.edu.sg/publications/wps-27-cambodia-and-its-neighbors-in-the-15th-century/>].
- , « Champa revised », *Asia Research Institute Working Paper Series*, n° 37, 2005, 89 p. [en ligne : <https://ari.nus.edu.sg/publications/wps-37-champa-revised/>].
- , « Histoire du Champa », [in] BAPTISTE, Pierre et ZÉPHIR, Thierry, *Trésors d'art du Vietnam, la sculpture du Champa V^e-XV^e siècles*, Paris, RMN, MNAAG, 2005, pp. 23-35.
- , « Bayon: New Perspectives reconsidered », *Udaya: Journal of Khmer Studies*, vol. 7, 2006, pp. 101-173.
- VIERSTRAETE, Alice, « Révision des fouilles du Srah Srang [1964] à la lumière de nouveaux documents d'archives conservés à Paris [EFEO-Guimet] », mémoire de master en sciences sociales, Paris, EHESS, 2012, 152 p.

- VINCENT, Brice, « *Samrit*. Étude de la métallurgie du bronze dans le Cambodge angkorien [fin du XI^e-début du XIII^e siècle] », thèse de doctorat en histoire de l'art, Paris, université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2012, 2 vol.
- VINCENT, Brice (dir.), « Métallurgies du Cambodge ancien et moderne (1^{ère} partie) », *Sikṣācakr*, n° 14-15, 2015-16.
- VOYER, Cécile et BOSCANI LEONI, Simona, « Chapitre 2. La peinture murale : l'image et le lieu rituel », [in] BASCHET, Jérôme et DITTMAR, Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 65-82.
- WADE, Geoff, « An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, n° 2, 2009, pp. 221-265.
- WEBER, Max, *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, (1971) 1995, 410 p.
- WEDEMEYER, Christian, *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology and Transgression*, New York, Columbia University Press, 2013, 336 p.
- WELCH, David J., « Late Prehistoric and Early Historic Exchange Patterns in the Phimai Region, Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 20, n° 1, 1989, pp. 11-26.
- WESSELS-MEVISSSEN, Corinna, *The Gods of the Directions in Ancient India. Origin and Early Development in Art and Literature (until c. 1000 A.D.)*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2001, 233 p.
- WHITNEY, William, Dwight, *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, New Delhi, D.K. Printworld (P) Ltd., (1899) 2008, 250 p.
- WILLEMEN, Charles, DESSEIN, Bart et COX, Collet, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leyde, Boston, Brill, 1998, 341 p.
- WILLIAMS, Paul et TRIBE, Anthony, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Londres, New York, Routledge, 2000, 323 p.
- WILLIS, Michael, *The Archaeology of Hindu Ritual: Temples and the Establishment of the Gods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 375 p.

- WILMOTT, W. E., « History and Sociology of the Chinese in Cambodia Prior to the French Protectorate », *Journal of Southeast Asian History*, vol. 7 (1), mars 1966, pp. 15-38.
- WIRTH, Jean, *La datation de la sculpture médiévale*, Genève, Librairie Droz, 2004, 334 p.
- WOODWARD, Hiram W., « The Bāyon-Period Buddha Image in the Kimbell Art Museum », *Archives of Asian Art*, vol. 32, 1979, pp. 72-83.
- , « Some Buddha Images and the Cultural Developments of the Late Angkorian Period », *Artibus Asiae*, vol. 142 (2-3), 1980, pp. 155-174.
- , « Tantric Buddhism at Angkor Thom », *Ars Orientalis*, vol. 12, 1981, pp. 57-67.
- , « The Jayabuddhamahānātha Images of Cambodia », *The Journal of the Walters Art Gallery*, vol. 52/53, 1994/1995, pp. 105-111.
- , « Esoteric Buddhism in Southeast Asia in the Light of Recent Scholarship », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 35 (2), 2004, pp. 329-354.
- , *The Art and Architecture of Thailand*, Leyde, Boston, Brill, (2003) 2005, 277 p.
- , « The *Karandavyuha Sutra* and Buddhist Art in 10th-Century Cambodia », [in] PAL Pratapaditya (éd.), *Buddhist Art: Form & Meaning*, Mumbai, Marg Publications, 2007, pp. 70-83.
- , « Aspects of Buddhism in Tenth-century Cambodia », [in] LAMMERTS, Christian D. (éd.), *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2015, pp. 218-260.
- , « Angkor and Theravāda Buddhism », [in] THOMPSON, Ashley (éd.), *Early Theravādin Cambodia. Perspectives from Art and Archaeology*, Singapour, NUS Press, 2022, pp. 58-106.
- WYNNE, Alexander, « On the Sarvāstivādins and Mūlasarvāstivādins », *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, vol. 9, 2008, pp. 247-269.
- YANG Baoyun, « Les relations historiques entre la Chine et le Cambodge », *Péninsule*, vol. 34, 1997, pp. 79-93.

Index des inscriptions

- C. 92 (Mý Son) : 56, 58, 62, 141
- C. 101 (Mý Son) : 149
- K. 34 (Phnom Chisor) : 50
- K. 86 (Kuk Yeay Hom) : 73-74, 87, 102, 119, 121, 191, 197-198
- K. 91 (Kuk Trapeang Srok) : 67
- K. 99 (Cong Ang) : 163
- K. 111 (Vat Sithor) : 208, 214-216, 218, 222-223
- K. 124 (Vat Tasar Moroy) : 75
- K. 136 (Longvek) : 163
- K. 143 (Prasat Tnot Cum) : 167
- K. 157 (Vat Kdei Char) : 208
- K. 160 (Prasat Khna) : 105
- K. 165 (Prasat Thvear Kdei) : 163
- K. 175 (Kok Rosei) : 163
- K. 190 (Phnom Sandak) : 134
- K. 191 (Phnom Sandak) : 46, 56-57, 63, 65-66, 86-87
- K. 194 (Phnom Sandak) : 46, 67-68, 73, 75, 77-79, 86, 90, 124, 163-165, 361
- K. 200 (Vat Sla Ket) : 80, 167
- K. 207 (Vat Baset) : 124, 167
- K. 208 (Vat Baset) : 167
- K. 209 (Prasat Ta Ke Pong) : 105
- K. 214 (Phnom Banteay Neang) : 213, 315
- K. 225 (Thma Puok) : 211
- K. 227 (Banteay Chhmar) : 82-83, 90, 168
- K. 232 (Phnom Sanke Kon) : 87
- K. 235 (Sdok Kak Thom) : 51, 57, 68, 124
- K. 237 (Prasat Preah Khsaet) : 54, 75, 163
- K. 248 (Prasat Ta Kom Thom) : 177
- K. 249 (Prasat Trau) : 166
- K. 254 (Trapeang Don On) : 69, 163, 165, 178
- K. 256 (Prasat Kok Po) : 58, 162-163
- K. 257 (Prasat Char) : 134, 167, 177
- K. 258 (Samrong) : 56, 69, 75, 167, 169, 177, 191
- K. 263 (Preah Einkosei) : 57-58, 66, 87
- K. 266, K. 267, K. 268 (Bat Cum) : 207-208, 211, 212 [K. 267], 314 [K. 268]
- K. 272 (Banteay Kdei) : 168
- K. 273 (Ta Prohm) : 55, 99, 115-116, 119-120, 123, 127, 141, 145, 361, 373, 400-401
- K. 274 (Ta Prohm) : 168

- K. 276 (Prasat Kev) : 163, 169
- K. 284 (Ta Nei) : 168
- K. 287 (Prasat Chrung [K. 547, K. 597]) : 55, 99, 119
- K. 288 (Prasat Chrung sud-ouest) : 55, 78, 82-83, 86, 90, 92, 99-100, 106, 119, 127, 130, 132, 135
- K. 292 (Palais royal) : 124, 134
- K. 293.19, 26 (Bayon) : 63, 164, 168
- K. 298.6-7, 10, 26 (Angkor Vat) : 134, 157, 232, 250
- K. 323 (Lolei) : 357, 515
- K. 339 (Prasat Kok) : 87
- K. 352 (Prasat Kantop) : 167
- K. 353 (Prasat Kantop) : 177
- K. 362 (Huei Thamo) : 163
- K. 364 (Ban That) : 72-73, 122, 139, 169, 171, 178, 229
- K. 366 (Vat Phu) : 47, 72, 86, 164, 167, 169, 229
- K. 368 (Say Fong) : 46, 105, 113-116, 122, 128, 183, 401
- K. 375 (Prasat Ta Muean Toch) : 105
- K. 383 (Preah Vihear) : 46, 57, 67-68, 73, 75, 77-79, 86, 90, 163-165, 361
- K. 384 (Phnom Rung) : 48-52, 55-56, 73, 119, 121, 384
- K. 386 (Don Pakam) : 105
- K. 387 (Konburi) : 105
- K. 395 (Phnom Wan) : 105
- K. 397 (Phimai) : 134, 231-232, 250, 384
- K. 402 (Vat Ku) : 105
- K. 410 (Lavo/Lopburi) : 133, 221-222
- K. 412 (Lavo/Lopburi) : 133-134
- K. 418 (plateaux de Núi Sam/Phnom Svām) : 86
- K. 428 (Kuk Preah Kot) : 163
- K. 435 (Kok Roka) : 105
- K. 449 (Palhal) : 87
- K. 454 (Preah Phnom) : 69
- K. 462 (Preah Khan) : 168
- K. 485 (Phimeanakas) : 46, 82-83, 90, 101-102, 106-108, 122, 134, 145, 164, 195-196, 198, 402
- K. 527 (Pre Rup) : 46, 86
- K. 528 (Mebon oriental) : 57-58
- K. 531 (Banteay Kdei) : 168
- K. 532 (Banteay Kdei) : 163
- K. 537 (Ta Keo) : 105
- K. 547 (cf. K. 287)*

K. 568 (Banteay Srei) : 61, 66, 95

K. 569.2 (Banteay Srei) : 61, 95, 134

K. 597 (cf. K. 287)

K. 602 (Prasat Ta Muong) : 105

K. 614 (Ta Prohm Kel) : 105

K. 629 (Preah Khan) : 230

K. 667 (Prasat Banteay Thleng) : 105

K. 669 (Prasat Komphus) : 66

K. 682 (Prasat Thom de Koh Ker) : 230

K. 692 (Prasat Tor) : 82, 87, 107, 122, 164, 169, 229-230, 388

K. 806 (Pre Rup) : 88, 162-163

K. 817 (Prasat Ampil) : 167

K. 834 (Tuol Ta Pec) : 87

K. 852 (Phnom Bayang) : 167

K. 853 (Phnom Bayang) : 169

K. 872 (Prasat Beng Vien) : 207

K. 887 (Prasat Kok Sud) : 215

K. 906 (E1) (Preah Khan) : 192-193

K. 907 (S4) (Preah Khan) : 168, 194

K. 908 (Preah Khan) : 45, 55, 85, 99, 119-120, 123, 127, 135, 139, 145, 152, 158, 163, 170, 172, 174, 179, 192-194, 232, 234, 250, 361, 373, 388, 391, 398, 400-401, 520

K. 912 (Vat Svay) : 105

K. 952 (Phimai) : 105

K. 954 (Phimai) : 134, 232

K. 955 (Prasat Tonle Snuot) : 105

K. 956 (Vat Samrong de Phum Ciphoc) : 134

K. 966 (Dong Me Nang Muong) : 195

K. 1002 (Phnom Sreh) : 178

K. 1011.3 (Kbal Spean) : 57

K. 1142 (provenance inconnue) : 56

K. 1154 (provenance inconnue) : 213

K. 1158 (Sab Bāk) : 205, 223-226, 231, 323, 325-326, 328, 541

K. 1198 (Samrong) : 133-134, 220

K. 1217 (provenance inconnue) : 71

K. 1222 (Phnom Dei/Bei) : 35-36, 81, 84-86, 88, 922, 95-96, 122, 130, 163, 165, 167-170, 229, 293, 388-389, 518-519

K. 1229 (Prasat Trapeang Khna) : 57, 163

K. 1234 (provenance inconnue) : 46, 193

K. 1277 (provenance inconnue) : 128

K. 1297 (provenance inconnue) : 35, 81, 84-88, 92, 94, 96, 120, 123, 130, 162-163, 165, 179, 181, 187, 191-194, 228, 231, 233, 283, 286, 293-294, 319, 397-398, 531, 536, 538, 542

K. 1314 (Banteay Chhmar) : 193

Ka 25 (= K. 1401 ; Vat Prei Krabas) : 167

Table des matières

Volume 1 (Texte)

Remerciements	i
Abréviations et sigles.....	v
Conventions	vii
Table des illustrations	ix
Sommaire	xi
Introduction générale.....	1

1. Un phénomène original d’hybridité iconographique et des questions sans réponse	4
1.1. La notion de syncrétisme	6
1.2. Peu d’études et des questions.....	8
2. Pour une approche historienne des images khmères	13
2.1. Le concept d’ <i>image</i> et sa définition dans le cadre cambodgien.....	16
2.2. La pensée figurative	20
2.3. Agencements iconographiques	23
2.4. Difficultés et limites de la démarche. Une « <i>introduction</i> à l’étude du renouvellement des pratiques iconographiques dans le Cambodge de la dynastie dite ‘de Mahīdharapura’ »	25
3. Une histoire du temple de Banteay Samrae à Angkor.....	27
3.1. Banteay Samrae ou « la citadelle des paysans-riziculteurs de l’ethnie Samrae »	28
3.2. Un paradoxe et une erreur.....	33
3.3. Une histoire du temple de Banteay Samrae	37

PREMIÈRE PARTIE – Angkor et la dynastie dite « de Mahīdharapura » : entre continuité et rupture, l’émergence d’une royauté bouddhique

39

Introduction.....	39
Chapitre I. « Mahīdharapura », une grande maison aristocratique sur le trône d’Angkor	45

Introduction.....	45
1. L'aube d'une nouvelle ère : Hiranyavarman et Hiranyalakṣmī, couple matriciel	48
2. Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman I ^{er} , rois d'Angkor à Angkor.....	54
2.1. Le <i>yuvarāja</i>	55
2.2. L'épouse royale	63
2.3. Le <i>vraḥ guru</i>	67
3. L'accession au trône de Sūryavarman II puis de Tribhuvanādityavarman.....	71
3.1. Légitimité et légitimation de Sūryavarman II sur le trône	72
3.2. Une connaissance renouvelée de l'avènement de Tribhuvanādityavarman.....	80
3.2.1. De l'usurpateur au cadet du roi.....	81
3.2.2. L'identité de Yaśovarman II en question.....	90
3.2.3. La construction de la personne royale	94
4. Jayavarman VII ou la reconstruction du discours royal.....	98
4.1. Le recours à une généalogie à plusieurs branches et sur le temps long	99
4.2. La date de 1177 : Jayavarman VII comme restaurateur de la souveraineté angkorienne	105
Conclusion	109
Chapitre II. La capitale et le royaume au XII ^e siècle : une nouvelle territorialité.....	113
Introduction.....	113
1. Une lignée royale territorialisée.....	119
1.1. Les « villes du roi » : un ancrage inédit de la personne royale	121
1.2. Des réseaux territorialisés	127
1.2.1. Un exemple d'hommage territorialisé à un ancêtre féminin.....	127
1.2.2. Tribhuvanādityavarman et Lavodaya	130
1.2.3. La noblesse de Mahīdharapura	136
2. Entre capitale et territoire : des liens recomposés et une nouvelle visibilité	138
2.1. Les triomphes du roi ou l'absorption du Nouveau et de l'Étranger	138
2.2. Entre extranéité et autochtonie, (ré)investir le territoire	142
2.2.1. Le « facteur Song »	142
2.2.2. Se conjuguer l'autochtonie	148

3.	Depuis la capitale, réordonner le monde	161
3.1.	Honorer les grands lieux saints du royaume	161
3.1.1.	S'arrimer aux antiques divinités	164
3.1.2.	L'effacement des distances : les <i>kamrateñ jagat</i> dans la plaine	166
3.1.3.	L'articulation des pôles : <i>kṣetrādhigama</i> des dieux	169
3.2.	Entre capitale et lieux saints, cheminer au long des routes royales	171
3.2.1.	Les routes comme structures « utilitaires »	173
3.2.2.	Les routes, vecteurs des mouvements dévotionnels	175
3.2.3.	Une refondation de la capitale	180
	Conclusion	184
Chapitre III. L'instauration d'une royauté bouddhique. Quelques éléments pour		
	l'appréhender	187
	Introduction	187
1.	« Mahīdharapura » : une aristocratie royale au bouddhisme revendiqué	191
1.1.	Mahāparamanirvāṇapada	192
1.2.	Le bouddhisme : une pratique transmise entre les princesses de sang	195
2.	Le bouddhisme tantrique au Cambodge, X ^e -XI ^e siècles : quelques repères pour	
	appréhender ses caractéristiques et son évolution	200
2.1.	Le bouddhisme tantrique, une définition	201
2.2.	Le tournant du X ^e siècle	207
2.2.1.	Une aristocratie bouddhiste non royale	207
2.2.2.	Textes et doctrines : le Cambodge et la diffusion des <i>Yogatantra</i>	211
2.3.	Le XI ^e siècle : le bouddhisme khmer à la croisée des traditions ?	219
2.3.1.	Des moines (<i>mūla</i>) <i>sarvāstivādin</i> à Lavo ?	220
2.3.2.	Vajrasattva comme <i>ādibuddha</i> ou la diffusion des <i>Mahāyogatantra</i>	223
3.	Pratiques bouddhiques et brahmaniques au XII ^e siècle : une articulation complexe	227
3.1.	De grands maîtres śivaïtes au service du roi	228
3.2.	Des lieux saints bouddhiques pour le royaume	230
	Conclusion	234

DEUXIÈME PARTIE – Banteay Samrae, une fondation bouddhique du règne de

Tribhuvanādityavarman..... 237

Introduction 237

Chapitre IV. La datation de Banteay Samrae : un essai de chronologie relative 245

Introduction..... 245

1. La documentation existante sur le bâti : substantielle mais lacunaire 251

1.1. Dégagement du site et premières intuitions 251

1.2. Le chantier d'anastylose (1936-1946)..... 253

1.2.1. Premières opérations (J. Lagisquet)..... 254

1.2.2. Au fil du chantier : « le mystère se complique » (M. Glaize)..... 257

2. Un essai de datation archéométrique (E. Uchida)..... 261

2.1. Méthode : mesurer la susceptibilité magnétique 262

2.2. Résultats : discussion des interprétations proposées 263

3. L'identification de trois séquences stylistiques 268

3.1. Des marqueurs du style d'Angkor Vat : un premier état du monument ?..... 268

3.1.1. Les frontons des édifices de l'enceinte I..... 270

3.1.2. Des images ornementales..... 273

3.1.3. Des images cultuelles..... 276

3.2. Un deuxième ensemble : des marqueurs du style de Beng Mealea..... 280

3.2.1. D'un style l'autre : colonnettes, linteaux, pilastres et *apsaras* 282

3.2.2. Quand les *nāga* se parent d'un collier..... 285

3.2.3. Les bornes de la chaussée occidentale 287

3.3. Des marqueurs du style du Bayon : une troisième phase d'aménagement 288

3.3.1. Le *gopura*/porte II Est..... 288

3.3.2. Des images du style du Bayon 289

4. Une proposition de chronologie relative pour la construction de Banteay Samrae . 291

4.1. Un monument du règne de Tribhuvanādityavarman 292

4.2. Le style de Beng Mealea ou la possibilité d'un style régional 295

Conclusion 298

Chapitre V. Le dispositif cultuel et iconographique : Banteay Samrae, une fondation bouddhique ésotérique	301
Introduction	301
1. Les figures bûchées : un « bruit de fond » bouddhique ou la puissance d’effet des images.....	305
2. Le dispositif de la tour : une installation bouddhique ésotérique	310
2.1. Le dieu de Banteay Samrae : un Buddha sur le <i>nāga</i>	310
2.1.1. Une identification iconographique complexe et débattue	313
2.1.2. L’hypothèse d’un <i>ādibuddha</i>	319
2.2. Les images de la tour : une hiérarchie d’émanations.....	322
2.2.1. Au-dessus des linteaux, les cinq Jinas	323
2.2.2. Des <i>bodhisattva</i> aux quatre portes de la <i>cella</i>	327
2.2.3. Les linteaux des avant-corps.....	329
2.2.4. Des scènes bouddhiques aux frontons de la tour.....	332
2.2.5. Des <i>Jātaka</i> sur la superstructure.....	336
2.2.6. L’iconographie à dominante brahmanique des bases de pilastres.....	340
3. Les images cultuelles des <i>gopura</i> I.....	342
3.1. Un <i>bodhisattva</i> au <i>gopura</i> I Sud	342
3.2. Une Sarasvatī au <i>gopura</i> I Nord	345
Conclusion.....	348
Chapitre VI. Le lieu rituel : un « temple-monastère » à l’est d’Angkor.....	351
Introduction	351
1. Une compréhension renouvelée du domaine du temple	354
1.1. L’agencement monumental du bâti visible	355
1.1.1. La tour, <i>axis monumentum</i>	357
1.1.2. Les « bibliothèques ».....	360
1.1.3. Les dispositifs de première enceinte.....	362
1.1.4. Une deuxième enceinte réorientée ?	368
1.2. Une troisième enceinte, un <i>baray</i> à l’est et le Yaśodharataṭāka	371
1.2.1. Une compréhension renouvelée des chaussées	374

1.2.2. D'un <i>baray</i> à l'autre.....	376
2. Caractériser le domaine du dieu.....	379
2.1. Un grand temple.....	379
2.2. Un temple « à plat »	381
3. La fondation et son réseau	385
3.1. Le temple et le territoire : Banteay Samrae dans l'espace vécu.....	386
3.2. Banteay Samrae, un « temple d'étape »	390
3.2.1. L'identification d'un groupe	391
3.2.2. Des fondations royales ?	397
3.3. Banteay Samrae, un « temple-monastère » ?	399
Conclusion	402

TROISIÈME PARTIE – D'un monde, l'autre. Sens et effets de l'iconographie de Banteay

Samrae	405
Introduction	405
Chapitre VII. L'ornement des seuils : les images dans l'espace du temple	413
Introduction.....	413
1. Une différenciation des enceintes ou la cohérence globale de l'agencement des images	416
1.1. L'agencement des linteaux.....	417
1.2. La composition des frontons	425
2. L'animation des seuils : un inventaire descriptif des sujets représentés.....	427
2.1. Les images du <i>maṇḍapa</i>	428
2.2. Les images des « bibliothèques ».....	433
2.2.1. La « bibliothèque » Sud	433
2.2.2. La « bibliothèque » Nord	437
2.3. Les images des <i>gopura</i> de première enceinte.....	440
2.3.1. Le <i>gopura</i> I Est	441
2.3.2. Le <i>gopura</i> I Sud	446
2.3.3. Le <i>gopura</i> I Ouest	449

2.3.4. Le <i>gopura</i> I Nord.....	453
2.4. Les images des <i>gopura</i> II.....	457
2.4.1. Le <i>gopura</i> /porte II Est	458
2.4.2. Le <i>gopura</i> II Sud.....	458
2.4.3. Le <i>gopura</i> II Ouest	463
2.4.4. Le <i>gopura</i> II Nord.....	467
3. Des réseaux thématiques entrecroisés dans l'espace du temple	470
Conclusion.....	474
Chapitre VIII. Une dimension sotériologique ? L'hypothèse d'une fonction rituelle funéraire de Banteay Samrae	
Introduction	477
1. Éléments pour appréhender la discursivité des images	480
1.1. L'iconographie du <i>gopura</i> I Est : désigner la voie du salut.....	481
1.1.1. Un cercle de protection : les <i>dikpāla</i>	482
1.1.2. Résorptions et recreations cosmiques : les images de Viṣṇu-Kṛṣṇa.....	484
1.1.3. Destruction victorieuse et voie du salut.....	493
1.2. Les « bibliothèques » : entre Nord et Sud, une tension élémentaire	498
1.2.1. L'ordalie de Sītā : l'épouse royale et le sacrifice au Feu.....	498
1.2.2. Nārāyaṇa : l'eau et le roi.....	504
2. Une dimension ritualiste dans l'iconographie de Banteay Samrae	507
2.1. Des images de danse	508
2.2. Des figures de brahmanes	512
3. Banteay Samrae et le culte des morts ou le lieu d'une mort-rennaissance royale.....	515
3.1. Le Yaśodharataṭāka, les <i>āśrama</i> et la dimension funéraire du <i>baray</i>	515
3.2. Où l'on reparle du jardinier Samrae devenu roi.....	521
3.2.1. Banteay Samrae comme lieu d'un régicide et d'une exécution collective ..	522
3.2.2. La cuve de Banteay Samrae.....	525
3.3. Une mort-rennaissance bouddhique du roi ?	529
Conclusion	531

Conclusion	535
Bibliographie.....	547
Index des inscriptions.....	601
Table des matières	605
សង្ខេប.....	613

Volume 2 (Annexes)

Volume 3 (Catalogue)

Présentation du catalogue	705

សង្ខេប៖ ការបកស្រាយប្រវត្តិប្រាសាទបន្ទាយសំរែ។ ការចាប់ផ្តើមសិក្សាស្រាវជ្រាវអំពីការផ្លាស់ប្តូរនៃការឆ្លាក់ចម្លាក់ នាប្រទេសកម្ពុជា អំឡុងសម័យកាលរាជ រដ្ឋ ហៅ « មហិធរបុរៈ »

អំឡុងគ្រិស្តសតវត្សរ៍ទី ១២ ប្រទេសកម្ពុជាស្ថិតនៅក្រោមអំណាចនយោបាយរបស់រាជវង្ស ដែលគេដាក់ឈ្មោះថា រាជវង្ស « មហិធរបុរៈ » (គ.ស. ១០៨០/៨១ — ប្រមាណ ១២២០) ឃើញថា មានការផ្លាស់ប្តូរក្នុងបិដកសាស្ត្រ ដោយលេចឡើងនូវចម្លាក់រៀបរាប់ពីព្រះពុទ្ធអង្គ និង ព្រះពោធិសត្វទាំងឡាយ ដែលមិនធ្លាប់ឃើញមានពីមុនមកក្នុងសិល្បៈខ្មែរ ។ ចម្លាក់ខាងពុទ្ធសាសនាទាំងនេះ ក្នុងសម័យកាលថ្មីនោះ ជាងខ្មែរ ច្រើនឆ្លាក់នៅក្នុងបូជនីយស្ថានដែលមាន អាយុកាលស្របាលគ្នា ដោយមានលាយឡំបញ្ចូលគ្នា នូវរឿងផ្សេងៗគ្នា ពោលគឺ រឿងខ្លះ មាន ប្រភពចេញមកពីអក្សរសិល្ប៍ជាលាយលក្ខណ៍អក្សរ ស្តីពីសាសនាព្រាហ្មណ៍ ឯរឿងខ្លះទៀត គឺ ជារឿងក្នុងវិស័យពុទ្ធសាសនាសុទ្ធសាធ ។ ក្នុងចំណោមមូលស្ថាបនាធំៗ នៅតាមតំបន់អង្គរ មានប្រាសាទបន្ទាយសំរែ ជាតំកតាងមួយនៃយុគចម្លាក់ថ្មីនោះ ។ ប៉ុន្តែ រហូតដល់ពេលបច្ចុប្បន្ន នេះ មិនទាន់មានការសិក្សាស្រាវជ្រាវ ជាទម្រង់ឯកលេខនា ដែលបាន ផ្តោតលើចម្លាក់សម័យនោះនៅឡើយ បណ្តាលឲ្យលំបាកក្នុងការយល់ឲ្យច្បាស់ ទៅលើសារៈ សំខាន់របស់ប្រាសាទនេះ នៅក្នុងប្រវត្តិសាស្ត្រកម្ពុជានាសម័យបុរាណ ។ ក្នុងនិក្ខេបបទនេះ ភាគទី ១ បកស្រាយឡើងវិញ អំពីបរិការណ៍ប្រវត្តិសាស្ត្រ ដែលបាននាំឲ្យគេសាងប្រាសាទ បន្ទាយសំរែ ។ នៅក្នុងភាគទី ២ ការសិក្សាស្រាវជ្រាវទៅលើប្រាសាទនេះ អាចឲ្យសបញ្ជាក់ថា ប្រាសាទនេះ ជាមូលស្ថាបនាខាងព្រះពុទ្ធសាសនា ដែលបានកសាងឡើង នៅក្នុងរជ្ជកាលរបស់ ព្រះបាទ ត្រិកុវរនាទិទ្យវរ្ម័នទី១ (គ.ស. ១១៤៩/៥០ — ប្រមាណ ១១៧៧) ដើម្បីថ្វាយចំពោះព្រះ អាទិពុទ្ធមួយអង្គ ដែលមានទម្រង់ជាព្រះពុទ្ធប្រក្រតីនាគ ។ ក្នុងភាគទី ៣ តាមរយៈការប្រៀប ធៀបចម្លាក់ដែលចែកតាមប្រធានបទផ្សេងៗ គ្នា, របៀបដែលគេបានរៀបដាក់ទុកចម្លាក់នៃ ប្រធានបទទាំងនេះ ហើយនិងទីតាំងភូមិសាស្ត្ររបស់ប្រាសាទបន្ទាយសំរែ នៅឯភាគខាងកើតនៃ បារាយណ៍ខាងកើត នាខ្សែបង្ហាញថា គោលដៅរបស់ប្រាសាទនេះ នៅក្នុងវិស័យពិធីសាសនា ជាប់ពាក់ព័ន្ធយ៉ាងច្រើនទៅនឹងគំនិត និងកិច្ចការគោរពបូជា ចំពោះវិញ្ញាណក្ខន្ធរបស់បុគ្គល ដែល បានចែកឋាន ។ ដូច្នេះ និក្ខេបបទនេះ ក៏ជាការបកស្រាយប្រវត្តិប្រាសាទបន្ទាយសំរែ នៅក្នុង សតវត្សរ៍ ដែលគេបានសាងប្រាសាទនេះ ។

ពាក្យគន្លឹះ ៖ អាស៊ីអាគ្នេយ៍, កម្ពុជា, អង្គរ, មហិធរបុរៈ, រូប, ប្រាសាទ, ទីកន្លែងប្រារព្ធពិធី, ពុទ្ធសាសនាលទ្ធិគុយ្យយាន ។

ល្វីស៍ រស្មី

RÉSUMÉ

Dans le courant du XII^e siècle, alors que le Cambodge se trouve sous la domination politique de la dynastie dite « de Mahīdharapura » (1080/1081-*ca.* 1220), on assiste à un renouvellement des pratiques iconographiques qui se manifeste à travers l'apparition d'une iconographie narrative bouddhique, inexistante dans les images khmères auparavant. Lorsqu'elles sont mobilisées, ces images se trouvent sculptées dans des sanctuaires dont le système de représentation est hybride, c'est-à-dire qu'il mêle, dans des ensembles contemporains, d'une part, des sujets issus des sources scripturaires brahmaniques et, d'autre part, des thèmes proprement bouddhiques. Témoin de ce phénomène, le temple de Banteay Samrae compte à bien des égards parmi les grandes fondations de la plaine d'Angkor à cette période. Mais, l'absence d'étude monographique avait jusqu'ici fait obstacle à la compréhension de la place qu'il occupe dans l'histoire ancienne du Cambodge. La première partie de cette thèse offre une relecture du contexte historique qui commande à la fondation de Banteay Samrae. L'étude du monument nous permet ensuite de le définir, dans une deuxième partie, comme une fondation bouddhique rattachable au règne de Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177) et dédiée à une forme de Buddha suprême prenant les traits d'un Buddha sur le *nāga*. Dans la troisième partie, mettant en regard les thèmes iconographiques choisis, leur agencement dans le sanctuaire et la particularité de la situation géographique de ce dernier, à l'est du Yaśodharataṭāka, nous démontrons que ce lieu rituel se trouve possiblement engagé dans des représentations et des pratiques rituelles funéraires. Cette thèse donne ainsi à lire une histoire de Banteay Samrae, en son siècle.

MOTS-CLÉS

Asie du Sud-Est, Cambodge, Angkor, Mahīdharapura, images, temple, lieux rituels, bouddhisme ésotérique

ABSTRACT

Through the 12th century, when Cambodia is under the political domination of the so-called “Mahīdharapura” dynasty (1080/1081-*ca.* 1220), a renewal of iconographic practices takes place through the appearance of Buddhist narrative iconography, which had previously been absent from Khmer images. These images appear in sanctuaries in which the system of representation is hybrid: in contemporary ensembles, we find subjects from Brahmanical scriptural sources together with Buddhist themes. The temple of Banteay Samrae, which is a witness of this phenomenon, is in many respects one of the great foundations of the Angkor area during this period. However, the lack of any monographic study has hitherto hindered our understanding of its place in the ancient history of Cambodia. The first part of this thesis offers a revision of the historical context that commands the foundation of Banteay Samrae. The study of the monument then allows us to identify it, in the second part, as a Buddhist foundation contemporaneous of the reign of Tribhuvanādityavarman (1149/1150-*ca.* 1177) and dedicated to a form of supreme Buddha taking on the features of a Buddha on the *nāga*. In the third part, by comparing the iconographic themes chosen, as well as their arrangement in the sanctuary and the particularity of geographical location of the temple, to the east of the Yaśodharataṭāka, we demonstrate that this ritual place may be involved in funerary representations and ritual practices. This thesis thus proposes a history of Banteay Samrae, in its century.

KEYWORDS

Southeast Asia, Cambodia, Angkor, Mahīdharapura, images, temple, ritual places, Esoteric Buddhism