

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

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

Thèse de Doctorat

Langues, civilisations et sociétés orientales

ORGANISATION RELIGIEUSE ET PROFANE DU TEMPLE KHMER

DU VII^e AU XIII^e SIÈCLE

Volume I : Les biens du dieu

Présentée et soutenue publiquement par

Dominique SOUTIF

le 1^{er} juillet 2009

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

Jury :

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

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

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

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

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

REMERCIEMENTS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I – LES BIENS DU DIEU

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

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

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

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

VOLUME II – RECUEIL D'INSCRIPTIONS KHMÈRES

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

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

VOLUME III – ILLUSTRATIONS

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

INTRODUCTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. LES LISTES DE BIENS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1. Dénombrer les biens du dieu¹¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1.1. Identification

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

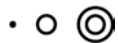
Une fois dégagés les éléments pertinents permettant de les distinguer, un examen attentif est suffisant dans la plupart des cas. Nous verrons ainsi que dans le cas du 7 du X^e siècle *śaka*, la distinction de ses signes caractéristiques a fait appel au simple bon

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

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

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

I.1.1.1. Unités¹⁴



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ ||| — | = 311 ; ||| | = 301 ; ||| — = 310 ; ≡ | = 31.

¹⁸ 221-206 avant notre ère.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

↷↷↷ 3 3 ; 3 3 3 3

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

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

៩ ៤ ; ៥ ៦

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

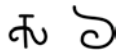
Le remarquable travail de Louis-Charles Damais, en particulier son tableau de la numération utilisée en Indonésie²¹, permet souvent des comparaisons intéressantes. En effet, l'essentiel des chiffres qui y sont reportés sont assez proches de ceux de l'épigraphie khmère, bien que sensiblement plus constants.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

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


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

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


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



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

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

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

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

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

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

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

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

𑀓 𑀔 𑀕

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

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

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

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

𑀖 𑀗 𑀘 𑀙 𑀚 𑀛

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

²⁷ Estampage EFEO n. 1654.

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

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

९ ୯ ९ ୯

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

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

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

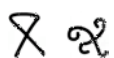
Enfin, il est encore une fois intéressant de se reporter au tableau de chiffres des inscriptions javanaises. En effet, le 8, par exemple, a manifestement une origine commune avec celui du Cambodge, bien qu'il conserve un aspect triangulaire jusqu'au XI^e siècle de notre ère. Le neuf, en revanche, est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

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

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

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

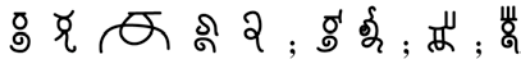
I.1.1.2. Dizaines



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1.1.3. Centaines



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

	Inscriptions des Gupta et de rois contemporains	Inscriptions des rois Valabhī
100	समृम	
200	स म	३३

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

𑀓 𑀘 𑀧 𑀢 ; 𑀓 𑀘

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ 815 *śaka*, soit 893 de notre ère.

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1.2. Les systèmes de numération

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

gaṇitā rūpaśadvāṇaiś śakendrasya samās tadā

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

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

⁴⁹ Soit 639/640 de notre ère

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1.3. Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

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

I.2. Matériaux

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

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

I.2.1. Les métaux

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.2.2. Autres matériaux⁶⁴

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

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

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

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

Des objets en feuilles

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La céramique dans les inscriptions

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

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

anthroponyme dans le corpus.

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

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

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

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

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

Faune

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.2.3. Provenance

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.3. Entre matériau et décor, les gemmes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸¹ Cf. p. 69-70.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.3.1. *ratna*, inventaire des gemmes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

navaratna

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

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

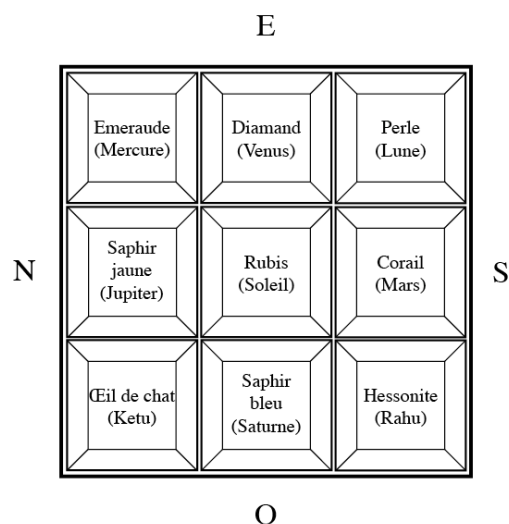
À cette liste de neuf pierres, s’ajoutent un certain nombre d’*uparatna*, variable selon le traité : deux pour l’*Agastimata*, six pour *Buddhabhaṭṭa*, treize pour *Varāhamihira*, etc. (FINOT 1896, p. XVI-XVII).

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mahāratna

- *vajra*, « le diamant ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Avant tout, il est nécessaire de préciser qu'en sanskrit, ce terme désigne spécifiquement les perles provenant de coquillages. Bien qu'à notre connaissance, aucun exemple n'en ait été exhumé, la présence de cette « gemme » est attestée assez régulièrement au Cambodge, au cours de la période angkorienne en particulier. Dans certains cas, elles ornent des objets, comme dans l'inscription K. 262 N : *kaṅkana I mukti kuṃ*, « un brassard (orné de) perles tout autour » (l. 4 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 113), dans d'autres elles se présentent sous la forme de colliers (*hāra*, *muktihāra*, *mukti khse*¹⁰⁷) ou enfin font l'objet de donations indépendantes comme dans l'inscription K. 669 C : *muktī khse 5 muktī dai 100 60 lā 2*, « 5 colliers de perles, 160 et 2 *lā* d'autres perles » (l. 8 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁶ Estampage EFEO n. 1293 D.

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

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

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

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

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

- *padmarāga*, « le rubis »

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

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

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

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

¹²² Cf. p. 59.

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

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

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

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

- *nīla*, « le saphir »

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

¹²⁴ Rubis, saphir jaune, saphir bleu, etc.

¹²⁵ JOBBINS 1996, p. 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

uparatna

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

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

¹³⁰ Cf. p. 62, n. 84.

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

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

- La topaze : *puṣyarāga*¹³²

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

- *vaidūrya*, « l'œil de chat »

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

- *pravāla*, « le corail »

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

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

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

- *śaṅkha*

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

- *candraśīla*, « la pierre de lune »

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

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

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

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

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

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

- *Vīra*

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

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

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

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

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

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

- *makṣikā*

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

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

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

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

¹³⁸ Cf. p. 160-161.

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

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

- *cuni*

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

- *galū*

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

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

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

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

I.3.2. Extraction, lapidaire et sertissage

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁰ Ou « un sceau royal ».

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

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

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

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

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

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

I.4. Le décor

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

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

I.4.1. Ornements « rapportés »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.4.2. Décors sculptés

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁶ À ce sujet, cf. p. 145-146.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5.1. Phytomorphes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5.2. Zoomorphes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁴ Ici, en argent (*prāk*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5.3. Anthropomorphes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.6. Quelques compléments de description

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.6.2. Éléments constitutifs

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.6.2.2. Couvertcles

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

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

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

I.6.2.3. Supports, piétements et manches

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁰ *'yāṃ* : ce terme résiste pour l'instant à toute interprétation.

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

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

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

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

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

I.6.3. Couleur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.6.4. Taille

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.7. Poids et mesures

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

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

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

Longueurs

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

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

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

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

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

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

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

candrahāsaḥ priyo yasya prakāśo bhuvaneṣv aho

tathā hi haste hṛdaye kīrttyāṃ sannihito mukhe //

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capacités

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

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

sanskrit	khmer
<i>khārī</i> (4 <i>droṇa</i>)	<i>thlvañ</i> (4 <i>je</i>)
<i>droṇa</i> (4 <i>āḍhaka</i>)	<i>je</i> (15 <i>liḥ</i>)
<i>āḍhaka</i> (4 <i>prastha</i>)	
<i>prastha</i> (4 <i>kuḍuva</i>)	<i>liḥ</i> (4 ' <i>var</i>)
<i>kuḍuva</i>	' <i>var</i>

La différence de valeur entre le *droṇa* et le *je* n'a évidemment pas échappé à Cœdès, mais il ne proposait pas d'explication satisfaisante (IC III, p. 182, n. 4). Comme il le soulignait, le rapport de quinze entre *je* et *liḥ*, est en effet imposé par « la

²²⁰ L'utilisation des noms sanskrits de mesures est assez rare dans les parties khmères des inscriptions ; *prastha* est bien utilisé dans une dizaine d'occurrences pour mesurer des quantités de riz et d'huile (POU 2004, p. 331), mais on ne relève en revanche qu'une occurrence de *droṇa*, pour du riz (K. 570, l. 25 ; x^e ; IC I, p. 144). De même *āḍhaka*, n'apparaît qu'une fois pour une quantité de beurre clarifié, mais son usage est moins étonnant, puisque cette mesure n'avait pas d'équivalent khmer (K. 99 S, l. 9 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 109).

²²¹ Claude Jacques a repris l'étude de l'ensemble des mesures, partant en particulier des données livrées par l'épigraphie de Jayavarman VII, en ce qui concerne la terminologie indienne, et de celles de K. 254 pour les rapports avec leur nom khmer ; ce travail est malheureusement encore inédit. Afin de rappeler – et d'essayer de compléter – ce que l'on sait aujourd'hui des systèmes de mesures du Cambodge ancien, il était indispensable que nous présentions ces données fondamentales. Nous tenons ici à le remercier de nous avoir permis de prendre connaissance de son étude et ne pouvons que renvoyer à sa publication, prochaine nous l'espérons, pour une compréhension plus complète des valeurs relatives du système de mesure de capacité khmer.

comparaison entre les quantités détaillées par le khmer et les quantités totalisées en *kuḍuva* ('var) par le sanskrit ». Dans le cas de la terre attribuée au *hotar*, par exemple :

Sept cent quarante et un *kuḍuva* (st. XXV) ~ 3 *thlvañ*, 5 *lih*, 1 'var (face B, l. 34-35) = $[(3 \times 4 \times 15 \times 4) + (5 \times 4) + 1]$ 'var = 741 'var²²² (IC III, p. 183-192).

En ce qui concerne les mesures sanskrites, Cœdès présupposait que les rapports de la tradition indienne étaient conservés, comme on l'a fait en ce qui concerne la coudée et la brasse. De fait, comme le note Claude Jacques (cf. p. 136, n. 221), le rapport entre *drona* et *prastha* proposé par Cœdès est bien confirmé par les données de la stèle de la Preah Khan, en tout cas à la fin du XII^e siècle de notre ère²²³. Pourtant, le texte de l'inscription K. 254 laisse l'impression d'une traduction du sanskrit en khmer et on s'attendrait plutôt à une stricte équivalence entre ces deux systèmes. Or, ce texte nous donne, entre autres, les valeurs suivantes :

- partie sanskrite (st. XVII-XVIII) :

Une terre donnée au dieu produit pour chaque quinzaine « quatorze *khārī*, un *drona*, treize *prastha* et un *kuḍuva* », soit « six mille neuf cent vingt-six *kuḍuva* » de riz.

- partie khmère (face B, l. 30) :

« Vingt-huit *thlvañ*, trois *je*, onze *lih*, deux 'var de riz »

En utilisant les rapports proposés par Cœdès pour les valeurs khmères on obtient, pour la partie khmère : $(28 \times 4 \times 15 \times 4) + (3 \times 15 \times 4) + (11 \times 4) + 2 = 6946$ 'var.

En ce qui concerne la partie sanskrite, si l'on considère qu'un *drona* = 16 *prastha*, on obtient : $2 \times [(14 \times 4 \times 16 \times 4) + (16 \times 4) + (13 \times 4) + 1] = 7402$ *kuḍuva* et non six mille neuf cent vingt-six. En revanche, en prenant le même rapport que pour les unités khmères on retrouve au contraire : $2 \times [(14 \times 4 \times 15 \times 4) + (15 \times 4) + (13 \times 4) + 1] = 6946$ *kuḍuva*.

En admettant qu'une erreur de calcul a transformé le total de la partie sanskrite de 6946 en 6926, il semble que, dans cette inscription au moins, les khmers n'ont pas adopté un système indien de mesures de capacité, mais ont au contraire adapté le

²²² Une seule des équivalences ne fonctionne pas : la stèle XXIV alloue en effet huit cent soixante-dix-neuf *kuḍuva* aux officiants alors que le calcul de l'équivalent de la partie khmère donne le total de 897 (face B, l. 33-34) ; il est vraisemblable qu'il ne s'agisse ici que d'un cas de dysgraphie inversant le 9 et le 7 dans le total de la partie sanskrite.

²²³ Jacques souligne notamment que les stances XLIV, LII et LIII permettent en effet d'établir l'égalité suivante : $3 \frac{1}{2}$ *drona* + 14 *prastha* = 3 *drona* + 6 *prastha* et donc 1 *drona* = 16 *prastha* (K. 908 ; 1114 *śaka* ; CŒDÈS 1941, p. 275-276).

vocabulaire sanskrit à un système khmer. Le fait qu'il n'y ait pas d'équivalent khmer pour *āḍhaka* s'explique donc assez naturellement, n'ayant pas de mesure correspondante dans le même rapport. Ce terme n'est d'ailleurs utilisé que pour des quantités supérieures ou égales à un *drona* dans cette inscription²²⁴, ce qui traduit bien le problème de transposition lié au changement de rapport entre *drona* et *āḍhaka*.

On a déjà souligné l'importance des nombres 4 et 20 dans la numération khmère, et le fait qu'on les retrouve dans les rapports est donc assez naturel. En revanche, l'utilisation de la valeur quinze est plus étonnante. Néanmoins, les données de K. 254 imposent de proposer le tableau de concordance suivant :

sanskrit	khmer
<i>khārī</i> (4 <i>drona</i>)	<i>thlvañ</i> ²²⁵ (4 <i>je</i>)
<i>drona</i> (15 <i>prastha</i>)	<i>je</i> (15 <i>liḥ</i>)
<i>āḍhaka</i> (4 <i>prastha</i>)	
<i>prastha</i> (4 <i>kuḍuva</i>)	<i>liḥ</i> (4 'var)
<i>kuḍuva</i> (4 <i>pala</i>)	'var

Cette conversion est avérée dans l'inscription K. 254, mais on a déjà vu que le rapport de seize est attesté également dans d'autres inscriptions. De plus, il faut signaler que d'autres occurrences laissent soupçonner un certain manque de rigueur concernant les mesures de capacité au Cambodge. L'inscription K. 989 donne par exemple les totaux des quantités de riz accordées quotidiennement à cinq divinités, en précisant la répartition de cette nourriture entre les différents rites journaliers. Ces données permettent d'établir les rapports suivants (B, l. 41-C, l. 1 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 177) :

- V. K. 'A. Śivaliṅga : 28 *liḥ* = 2 *je*.
- V. K. 'A. Parameśvara : 17 *liḥ* = 1 *je*.
- V. K. 'A. Nārāyaṇa : 17 *liḥ* = 1 *je*.

²²⁴ « Deux *āḍhaka* moins deux *kuḍuva* » sont assignés au culte du Feu (st. XIX). Dans la partie khmère, cette quantité est traduite par 7 *liḥ*, 2 'var, ce qui confirme les rapports proposés par Cœdès (IC III, p. 188, n. 5).

²²⁵ Une mesure supérieure au *thlvañ* est utilisée dans plusieurs inscriptions, mais son nom n'est jamais cité. Saveros Pou a proposé d'y voir une « charretée » (*radeḥ* ; NIC II-III, p. 114, n. 10 ; p. 210), qui est également la mesure de capacité de paddy la plus élevée rapportée par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* (ANTELME 2004, p. 26-27) ; ce terme n'apparaît jamais comme unité de mesure dans les inscriptions. Quoi qu'il en soit, l'inscription K. 353 a permis à George Cœdès d'établir qu'au IX^e siècle *śaka*, le *thlvañ* était la quinzième partie de cette mesure (l. 11-12 ; IC V, p. 133, p. 138, n. 6). Il faut reconnaître que l'interprétation de ce texte très lacunaire est délicate, mais si cette hypothèse est exacte, le rapport de quinze qui lie le *je* au *thlvañ* dans K. 254 serait moins surprenant.

- V. K. 'A. Bhagavatī Umā : 17 *liḥ* = 1 *je*.
- V. K. 'A. Bhagavatī Śrī : 15 *liḥ* = 1 *je*.

Comme on le voit, bien que les valeurs relatives des mesures de capacité soient relativement bien connues, il serait hasardeux d'affirmer que ces rapports obéissaient à une règle fixe et bien établie quand un *je* vaut quatorze, quinze et dix-sept *liḥ* dans le même texte. Par ailleurs, cette fluctuation témoigne probablement de variations équivalentes en ce qui concerne les valeurs absolues, qui sont encore plus difficiles à établir à partir de l'épigraphie.

Palmyr Cordier avait proposé d'évaluer ces mesures grâce aux valeurs qui leur sont attribuées en Inde. Cependant, même si malgré la fluctuation des rapports constatée, les valeurs de ces mesures ont réellement été empruntées à l'Inde, ce parti ne nous semble pas pertinent. Cordier lui-même notait :

« pour ce poids [*drona*]²²⁶, comme pour les suivants, l'équivalence est calculée d'après la *Māgadhaparibhāṣa*, c'est-à-dire l'échelle de Caraka et des auteurs bouddhistes, dans laquelle chaque unité vaut le double de la même unité de la *Kāliṅgaparibhāṣa*, ou échelle de Suśruta [...] lorsqu'il s'agit de liquides, la valeur du poids doit être multipliée par 2 ; en remplaçant par « litre » et « centimètre cube », respectivement, les termes « kilogramme » et « gramme », l'on obtiendra la correspondance en volume, c.-à.-d. la contenance des mesures de capacité de même nom ».

En plus des variations régionales, il existe en effet en Inde plusieurs systèmes de mesure de poids/capacité utilisant ces termes. Ils sont basés respectivement sur l'atome, le grain de riz ou de moutarde, etc. (*MEI* II, p. 758). On serait donc bien en peine d'en choisir un en particulier sachant que ces mesures étaient utilisées pour des denrées variées. De plus, la prudence de Cordier est d'autant plus justifiée qu'aucune allusion à la *Māgadhaparibhāṣa* n'apparaît dans l'épigraphie khmère, alors que le nom de Suśruta est mentionné dans l'inscription K. 323, l'éloge de Yaśovarman I^{er} louant sa connaissance du traité de médecine de cet auteur (st. 49 ; *ISCC*, p. 398). Cette unique occurrence n'est pas une raison suffisante pour adopter les valeurs de la *Kāliṅgaparibhāṣa*, mais elle incite à considérer l'évaluation proposée par Cordier avec prudence. Enfin, il n'est pas évident que les valeurs aient été empruntées à l'Inde : la coexistence de deux systèmes laisserait même plutôt penser que des noms sanskrits ont pu être utilisés pour désigner des mesures spécifiquement khmères.

²²⁶ Ce système de mesures de capacité étant essentiellement utilisé pour le grain, Cordier en donnait des équivalences en poids, en considérant qu'il s'agissait de riz décortiqué : 1 *khārī* = 95,539 kg ; 1 *drona* = 23,884 kg ; 1 *ādhaka* = 5,68 kg ; 1 *prastha* = 1,422 kg ; 1 *kuḍuva* = 360 g.

Nous ne disposons que de peu de données pour préciser ces valeurs. L'élément le plus régulièrement avancé est le sens de *je*, terme dont dérive *kañje*, (mod. *kañjoe*) qui désigne un « grand panier ou boisseau en bambous serrés » (ANTELME 2004, p. 23). L'unité *je* correspondrait alors à la contenance de ce type de paniers²²⁷. On peut supposer que celle-ci n'était pas précisément fixée, ce qui expliquerait les variations de rapports que nous avons constatées. Jacques a signalé que Guesdon attribuait le double sens – à la fois contenance et contenant – au moderne *kañjoe* en lui associant une contenance de 20 litres, et donc entre 16 et 20 kg de riz décortiqué²²⁸. Cette estimation a le mérite de nous donner un ordre de grandeur pour le *je*, mais elle reste très hypothétique ; en effet, Marie Alexandrine Martin mentionne par exemple trois types de paniers *kañjoe* d'usage courant au Cambodge, dont les contenances sont respectivement de 4, 30 et 40 litres (2008, p. 505). Il est donc nécessaire de rechercher d'autres indices.

Dans le même ordre d'idée, Saveros Pou a proposé une interprétation assez satisfaisante de *thlvai*²²⁹. Cette mesure correspondrait également à une réalité concrète : partant d'une analyse de Groslier, elle identifie cette mesure à une hotte portée à dos d'homme d'une contenance de 110 litres en moyenne, et donc à un poids de 50 à 60 kg de paddy (1984, p. 145 ; *NIC* II-III, p. 114, n. 10, p. 210).

Se pose alors la question de la conversion entre volume et poids. La contenance de 20 litres attribuée au panier par Guesdon implique qu'il considérait le panier comme une mesure de volume indépendante de la nature de la denrée mesurée. On pourrait naturellement considérer qu'un poids fixe correspondant à la capacité d'une hotte était étalonné par rapport au paddy, mais rien dans les inscriptions ne vient suggérer une telle hypothèse. La fluctuation même des rapports inciterait même plutôt à penser que ces paniers *kañje* étaient effectivement utilisés pour les mesures et qu'il s'agissait donc bien de volumes proprement dits²³⁰. Si l'on souhaite connaître des équivalents en poids de

²²⁷ On notera que cette interprétation conviendrait assez bien à son équivalent sanskrit *drona*, « seau, baquet, boisseau » (POU 2004, s. v., p. 262).

²²⁸ Le site Internet de la FAO (Food and agriculture organization of the United Nations ; www.fao.org) donne les valeurs suivantes : paddy : entre 520 et 740 kg.m⁻³ ; riz décortiqué : entre 800 et 1040 kg.m⁻³. La variation de ces valeurs est l'occasion de souligner avec quelle prudence la conversion poids/volume doit être utilisée, d'autant que ces mesures ne s'appliquaient pas qu'au riz. Il nous semble qu'un raisonnement en volume est plus pertinent, à moins de préciser de quelle denrée il est question.

²²⁹ Également orthographié *tloñ*, *thloñ*, *tanloñ*.

²³⁰ La situation est également complexe en ce qui concerne les mesures modernes : selon Marie Alexandrine Martin, « il semblerait que les capacités fassent référence au paddy et les poids au riz

ces mesures, il est donc indispensable de toujours utiliser les mêmes denrées. Dans le cas contraire, il faut s'en tenir à des mesures de volume comme le litre. En l'occurrence, 110 litres de riz décortiqué pèsent entre 90 et 110 kg, ce qui nous obligerait à réévaluer la valeur d'un *je* à 27,5 litres, soit entre 22 et 28 kg de riz décortiqué²³¹.

Comme on le voit, même sans considérer la question de conversion poids/volume, l'estimation de ces mesures par celle des objets auxquels leur nom renvoie est pour le moins imprécise. Un autre élément d'information pourrait peut-être nous donner une idée plus précise des valeurs de ces capacités en kilogrammes de riz sous le règne de Yaśovarman. Les inscriptions de fondation des *āśrama* énumèrent en effet les quantités de riz allouées quotidiennement à différentes catégories de personnes : deux *prastha* aux *ācārya*, un *prastha* aux religieux âgés et jeunes et deux ou trois *kuḍuva* aux jeunes garçons (K. 290, st. 73-79 ; IX^e *śaka* ; CÉDÈS 1908, p. 212, 221-222). La modestie de ces quantités laisse supposer que ce grain n'était pas destiné à être thésaurisé, mais bien à assurer les repas d'une journée.

Un *prastha* semble alors être la mesure raisonnable pour subvenir aux besoins d'un adulte. Selon Bernard Philippe Groslier, en 1965 un hectare de rizière produisant 1,10 tonne par an de riz pouvait nourrir 5,25 personnes, ce qui représente 570 grammes de riz par personne et par jour (1979, p. 192). Toutefois, Groslier précise qu'il s'agit de paddy, alors que dans l'inscription, l'utilisation du terme *tanḍula* permet d'affirmer qu'il s'agissait de riz décortiqué. Charles Gravelle rapporte qu'en 1915, la consommation était de « 600 gr. de paddy par jour en moyenne soit 500 gr. de riz environ » (1915, p. 17). Ces deux sources concordent assez bien pour évaluer la consommation quotidienne à environ 500 g de riz décortiqué ; en conservant les rapports de K. 254, on obtient les valeurs suivantes :

décortiqué (2008, p. 504). Il est certain que ce n'était pas le cas à époque ancienne puisque ces unités de capacité sont régulièrement appliquées au riz décortiqué. Par ailleurs, le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* mentionne des systèmes distincts pour le riz décortiqué et le paddy, mais en précisant un système d'équivalences (ANTELME 2004, p. 25-26). Alors que le paddy est uniquement quantifié par des mesures de capacité concrètes (charretée, cuve, poignée), une équivalence poids/capacité est précisée dans le cas du riz décortiqué. Cette précaution implique que si la charretée, la cuve et la poignée sont bien des volumes applicables à toutes denrées, les khmers étaient bien conscients du problème de changement de poids qu'entraîne le changement de denrée et précisaient donc une conversion.

²³¹ Quitte à revoir cette valeur à la hausse, on pourrait également se demander si le terme khmer moderne d'origine chinoise *thāmñ*, qui désigne des paniers d'usage domestique d'une contenance de 30 à 36 kg de paddy (ANTELME 2004, p. 23) n'a pas remplacé le *je*. Cependant, on aurait alors un *je* compris entre 49 et 57 litres, ce qui semble vraiment excessif. Saveros Pou a proposé de voir ce terme sous la forme *thān* comme anthroponyme (*gvāl thān*) dans l'inscription K. 327 N (POU 2004, s. v., p. 237), mais il nous semble que la lecture correcte est *gvāl jān* (l. 39 ; 815 *śaka* ; cf. p. 483).

En poids de riz décortiqué	En litres
1 <i>khārī</i> = 1 <i>thlvañ</i> = 30 kg	$24 \leq 1 \text{ khārī} \leq 31.2$
1 <i>drona</i> = 1 <i>je</i> = 7,5 kg	$6 \leq 1 \text{ drona} \leq 7.8$
1 <i>āḍhaka</i> = 2 kg	$1,6 \leq 1 \text{ āḍhaka} \leq 2,1$
1 <i>prastha</i> = 1 <i>liḥ</i> = 500 g	$0.4 \leq 1 \text{ prastha} \leq 0,5$
1 <i>kuḍuva</i> = 1 <i>'var</i> = 125 g	$0,1 \leq 1 \text{ kuḍuva} \leq 0,13$

Naturellement, il faut garder à l'esprit que ces valeurs ne sont que des hypothèses de travail : la valeur du panier *je*, 7,5 kg, est très éloignée des deux hypothèses précédemment présentées qui l'évaluaient entre 16 et 28 kg de riz décortiqué. Cependant, il faut reconnaître que ces valeurs impliqueraient une *drona* comprise entre 1,1 et 1,9 kg et qu'il ne serait pas moins surprenant que les simples religieux des Yaśodharāśrama aient été dotés quotidiennement d'une telle quantité de riz. Malheureusement, aucune donnée nouvelle ne nous permet aujourd'hui de préciser cette question.

Bien que relativement mieux connus que ceux d'autres mesures, les systèmes utilisés pour évaluer longueurs et capacités illustrent bien le type de problèmes qui contrarient notre connaissance des unités du Cambodge ancien et la prudence avec laquelle doit être utilisée toute valeur suggérée pour ces mesures. Bien d'autres unités sont mentionnées dans les inscriptions, à commencer par les mesures de capacité des liquides, qui utilisent les unités que nous venons de présenter, mais en intégrant d'autres unités telles que *ghaṭikā*, comme dans l'inscription de Ta Prohm. Il faut également mentionner les mesures de contenance de rizières, *jeñ* et *pāda*, des « pieds, des foulées », *mās*, *sanre*, qui sont encore mal déterminées ou encore *vroh*, « volée (de grains, de semences) » (*IC IV*, p. 193, n. 5). Enfin, un certain nombre d'unités étaient dédiées à des denrées spécifiques, comme *antvañ*, essentiellement utilisé pour l'huile, le miel et le beurre clarifié.

Nous sommes conscient que nous n'avons pas vraiment d'éléments nouveaux concernant les systèmes de mesures de longueur et de capacité, mais il nous a semblé important de les présenter ici à titre d'exemple. Nous ne prétendons pas dresser un inventaire exhaustif de toutes les unités, ni préciser les produits qu'elles étaient chargées de mesurer. En effet, en l'absence de données inédites permettant de les définir, cette étude serait de peu d'intérêt. En revanche, l'édition de l'inscription

K. 1218 apporte des éléments nouveaux et précieux au sujet des mesures de poids et est donc l'occasion d'étudier ce système en détail.

I.7.2. Les mesures de poids

En ce qui concerne les objets manufacturés offerts aux dieux, il est remarquable que leurs dimensions et leur capacité, dans le cas de contenants, ne sont que rarement évoqués. En revanche, leur poids est régulièrement précisé dans les listes de biens. Étant donné qu'ils étaient pour l'essentiel en métaux précieux, on peut supposer qu'il s'agissait de préciser leur prix, non seulement pour souligner l'importance de la donation, mais aussi afin d'évaluer le capital du temple. Cette donnée met en relief le fait qu'en plus d'être liés au fonctionnement cultuel, ces objets, en tant que trésors, étaient donc susceptibles d'être utilisés à des fins commerciales ou usuraires et donc de participer, dans une certaine mesure, au fonctionnement économique des sanctuaires.

On a déjà vu que, dans certains cas²³², la connaissance des poids des objets peut être de quelque utilité. En plus de la valeur, le poids permet, par comparaison, de donner un ordre d'idée des tailles respectives de différents objets, information particulièrement intéressante lorsqu'il s'agit d'objets de même nom. Enfin, il faut rappeler que l'usage de ce système de mesures ne se limitait pas aux métaux précieux. Il est notamment utilisé pour quantifier l'approvisionnement du dieu pour certains produits ; dans l'inscription K. 273, c'est le cas par exemple du styrax, de l'oléorésine de pin, du bois d'aigle et de la cire (K. 273, st. LXX, LXXI ; 1108 *śaka* ; CÉDÈS 1941, p. 276-277).

Comme dans le cas des capacités, deux systèmes de mesures de poids, khmer et sanskrit, coexistent dans les inscriptions. En reprenant l'étude des données relatives aux mesures des inscriptions en sanskrit de l'époque de Jayavarman VII, Claude Jacques a relevé sept unités de poids, dont quatre sont attestées en Inde, *bhāra*, *tulā*, *pala/paṇa*²³³, *māṣa* et trois plus problématiques *kaṭṭi*, *pāda*, *bimbaka/vimva*.

²³² Par exemple celui des bols de type *śarāva* (cf. p. 117).

²³³ Selon Claude Jacques, il semble que *paṇa* et *pala* soient synonymes au Cambodge. Cette hypothèse est difficile à confirmer, mais en plus du fait que les valeurs attribuées généralement à *paṇa* ne conviendraient pas (1 *paṇa* = 5 *guṇja* = 0,728 g selon Cordier), il note également que *paṇa* n'est jamais utilisé dans les édits des hôpitaux et qu'au contraire *pala* n'apparaît presque jamais dans les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan.

En se basant notamment sur la constance des proportions des dons entre des hôpitaux de catégories différentes, Jacques a pu proposer des valeurs relatives entre ces différentes mesures, qui n'obéissent pas strictement à la tradition indienne²³⁴. Nous ne reprendrons pas ici le détail de son étude sur ces mesures sanskrites, qui apparaissent peu dans les listes de biens en dehors des inscriptions de Jayavarman VII. Cependant, nous en utiliserons ponctuellement les résultats, un parallèle avec le système khmer étant indispensable, d'autant qu'une partie des mesures sanskrites y sont utilisées.

De la bhāra à la tulā

Les deux premières mesures du système khmer, *bhāra* et *tulā/tula/tul* sont en effet directement empruntées à la tradition indienne. Le terme *bhāra*, littéralement « charge » en sanskrit, est la mesure de poids la plus élevée. Elle n'est que rarement utilisée dans les inscriptions, la taille des objets ne nécessitant que rarement des unités de poids aussi importantes. En dehors de donations de denrées ou de métaux précieux non travaillés²³⁵, on ne relève en effet que deux objets nécessitant l'utilisation de cette unité : un dais en (argent) blanc et bronze avec accessoires²³⁶ pesant neuf *bhāra* (*padmavitāna saṅkū phsam saṃrit nu saṃrap bhāra prampvan* ; K. 470, l. 2 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 188) et un trident en cuivre pesant un *bhāra*²³⁷. À cela, il faut ajouter deux statues : un Buddha ayant nécessité un *bhāra* et deux *tūla* pour sa fonte (K. 504, l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 45) et un Jayaikanātha, probablement un Śiva « fondu avec trente-deux *bhāra* d'or » (K. 1236, st. XX ; 683 *śaka* ; Gerdi Gerschheimer, comm. pers. fév. 2006). Nous reviendrons sur la question de l'évaluation des mesures de poids, mais l'intérêt de cette énumération est déjà de donner un ordre d'idée de grandeur du *bhāra*. L'estimation

²³⁴ Claude Jacques a établi les rapports suivants : 1 *bhāra* = 20 *tulā* ; 1 *tulā* = 20 *kaṭṭī* ; 1 *kaṭṭī* = 20 *pala* ; 1 *pala* = 20 *māṣa* = 4 *pāda* ; 1 *pāda* = 5 *māṣa* ; 1 *māṣa* = 10 *bimbaka*.

²³⁵ On pense ici notamment aux dons de grandes quantités de denrées et de métaux dédiés à « la fabrication des tours et autres (bâtiments), des coupes hémisphériques et autres ustensiles » rapportés par les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan sous le règne de Jayavarman VII (K. 908, st. CXLV, CL ; 1114 *śaka* ; CÉDÈS 1941, p. 281).

²³⁶ On peut effectivement imaginer que le poids de ce dais était assez important, mais il s'agit plutôt d'un ensemble d'objets en bronze et en argent, ce qui explique ce poids ; la même inscription rapporte le don d'« armes et accessoires de toutes sortes » en fer, pesant deux *bhāra* (*tek damrañ nu saṃrap sap mātrā bhāra vyar* ; K. 470, l. 3 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187)

²³⁷ Cet objet est mentionné dans deux inscriptions de Ta Keo, il est précisé qu'il était installé au nord-est (*vraḥ trīśūla laṅgau mvāy bhāra* ; K. 276, l. 4 & K. 277 S, l. 9 ; x-xi^e *śaka* ; IC IV, p. 153, 156) Il s'agit manifestement de la flèche sommitale d'un prasat, qu'il faut rapprocher du fragment de trident de bronze muni d'un long tenon en fer, découvert à proximité de la Porte de la victoire d'Angkor Thom. Cet objet est long de 62 cm, mais nous n'en connaissons pas le poids ; il porte l'inscription K. 1018 (*JFCA* déc. 1918-fév. 1921, p. 184-185 ; *BEFEO* 20 (4), p. 220 ; JACQUES 1971, p. 181).

qu'en propose Cordier, 186,6 kg (1906, p. 183), doit encore une fois être infirmée. Un trident en cuivre de ce poids est déjà peu envisageable, mais une statue en or pesant presque six tonnes est totalement invraisemblable. À titre d'exemple, une statue en or à l'échelle représentant un homme de 1,80 m pour 75 kg pèserait environ 1,5 tonne en fonte pleine et 200 kg en fonte creuse de 5 mm d'épaisseur²³⁸.

Littéralement « balance » en sanskrit, *tula/tulā/tul* est également une unité de poids indienne très bien implantée en Asie du Sud-Est. Dans l'épigraphie khmère en particulier, son usage est attesté par de nombreuses occurrences dès la période préangkorienne. Aucun élément ne permet de calculer son rapport avec le *bhāra*, et l'on ne peut donc que supposer que la correspondance indienne de 1 *bhāra* = 20 *tulā* était respectée. La quantité maximale de *tulā* relevée dans les inscriptions, dix-huit, ne contredit d'ailleurs pas cette hypothèse (K. 273, st. LX ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 58). De plus, ces deux unités se retrouvent dans la liste de poids utilisés pour l'or que donne le *Hluoñ Bibhākti Dhānī* : 1 *bhāra* = 20 *ṭul*, 1 *ṭul* = 20 *nāl*, 1 *nāl* = 20 *ṭaṃṭīn* [*tael*], 1 *ṭaṃṭīn* = 4 *pātr* [*pād*], 1 *pātr* = 1 *slīn* (ANTELME 2004, p. 27). Il semble que le système de mesures de poids du Cambodge ancien suit ce schéma, à quelques différences près.

janjyañ/jañjyañ

Le terme *janjyañ* est un dérivé de *jyañ*, mesure de poids que l'on présentera plus loin. Cette mesure n'est utilisée que deux fois dans le corpus et n'a pas encore été identifiée. On la relève d'abord dans l'inscription K. 234, dans l'expression suivante : *devadra[vya] cancyān I vudi padigaḥ bhājana 4 prak 4 kriyā ārcçaṇa phsaṃ janjyañ 3* (l. 15-16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235). Cædès traduisait cette expression par « Biens des dieux : 1 bague ; *vudi*, crachoir, 4 vases en argent ; nourriture cultuelle, total 3 *janjyañ* ». Cependant, il nous semble que la traduction de *kriyā ārcçaṇa* est erronée. On rencontre bien l'expression *kriyā bhojana* pour désigner la nourriture d'offrande, mais nous ne voyons aucune raison de restituer *bhojana* dans K. 234. En effet, la liste se

²³⁸ Sachant que le corps humain est composé essentiellement d'eau, on considèrera un volume approximatif de 0,075 m³. Sachant que la masse volumique de l'or est de 19300 kg.m⁻³, on obtient un poids de 1447,5 kg. Par ailleurs, il existe plusieurs formules permettant de calculer la surface d'un corps humain en fonction de sa taille et de son poids ; dans notre cas, elles s'accordent pour l'évaluer à 2 m² environ (cf. par exemple www.cato-eu/surface-corporelle.html). Le volume de métal utilisé pour la fonte creuse serait alors de 0,01 m³ environ.

poursuit par un miroir, du bétail et des esclaves, et il nous semble que la prestation, périodique ou non, d'une quantité de nourriture n'aurait pas sa place dans une telle liste de *devadravya*. Par ailleurs, il serait également surprenant que cette quantité soit évaluée avec une unité plutôt utilisée pour des objets en métal. *Kriyā ārccaṇa phsaṃ janjyaṅ 3* pourrait alors être traduit par « accessoires de culte, au total : 3 *janjyaṅ* ». On ne peut pas affirmer que le poids indiqué soit celui de l'ensemble des objets précédemment énumérés, ou d'autres accessoires de culte non précisés. Dans le premier cas, il serait étonnant que *janjyaṅ* ne soit qu'une variante de *jyaṅ* : le poids serait alors trop faible pour une bague, un *vaudi*, un crachoir et quatre *bhājana*. Or, *janjyaṅ* est conservé en moderne sous la forme *jañjīṅ* et a pris le sens de « balance ». Ne peut-on alors supposer qu'il s'agit d'une simple traduction khmère du sanskrit *tulā* et donc considérer l'équivalence $1 \text{ janjyaṅ} = 1 \text{ tulā}$?

Malheureusement, la deuxième occurrence vient contrarier cette interprétation. On retrouve en effet ce terme dans l'inscription K. 263, dans laquelle il est précisé que dix plateaux pèsent quinze *janjyaṅ* (face D, l. 14 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127). Nous ne disposons que de peu d'autres occurrences précisant le poids de plateaux (*sbok*), mais il semble que le poids de ces objets est compris entre un *jyaṅ* (K. 200 B, l. 4 ; 1067 *śaka* ; IC VI, p. 312) et quatre *jyaṅ* (K. 256 O, l. 10 ; IX^e *śaka* ; COEDÈS 1936, p. 379). Sans affirmer que ces poids sont parfaitement représentatifs de ceux de l'ensemble des plateaux, ces valeurs laissent plutôt supposer que les dix plateaux pesaient au total quinze *jyaṅ* et il faut donc admettre l'équivalence $1 \text{ jyaṅ} = 1 \text{ janjyaṅ}$. Étant donné l'incertitude qui porte sur l'interprétation de l'expression de K. 234, nous adopterons cette deuxième hypothèse en attendant que ce terme apparaisse en relation avec d'autres unités dans de nouvelles occurrences.

jyaṅ

Troisième unité de ce système par ordre de taille décroissante, le *jyaṅ* est heureusement mieux documenté que le *janjyaṅ*. Son rapport à la *tulā* est le seul qui soit précisément connu dans ce système de mesures. En effet, l'inscription K. 206 mentionne deux *vaudi* de Vīrapura pesant 14 *jyaṅ*, ainsi que deux crachoirs de Vīrapura pesant 13 *jyaṅ* et donne un total de 1 *tulā*, 7 *jyaṅ*, ce qui impose un rapport de 1 *tulā* pour 20 *jyaṅ* (*vaudi vīrapura 2 ṅann jyaṅ 10 4 ○ padigaḥ vīrapura 2 ṅann jyaṅ 10 3 phsaṃ ṅann tula 1 jyaṅ 7* ; l. 5-6 ; 964 *śaka* ; IC III, p. 12, 14). Un passage de l'inscription K. 256 donnant une liste de biens en cuivre constituant le prix d'une terre

permet d'établir le même rapport²³⁹, laissant supposer que les khmers faisaient alors preuve de plus de rigueur que dans les conversions de capacités. Le *jyaṅ* est donc manifestement l'équivalent du moderne *nāl* présenté dans la liste du *Hluoṅ Bibhākti Dhānī*.

kaṭṭī/kaṭṭīka

Le cas de la mesure *kaṭṭī*, est plus problématique. L'origine indienne de ce terme semble évidente, mais cette mesure est inconnue en sanskrit. La majorité des occurrences de ce terme apparaissent dans des inscriptions de la fin du XII^e siècle de notre ère, en particulier les inscriptions de Ta Prohm et de Preah Khan. Les formes *kaṭṭī* et *kaṭṭīka* y sont utilisées, le choix entre les deux dépendant probablement de questions de métrique. Cette mesure est pourtant attestée beaucoup plus tôt dans l'épigraphie, en particulier dans les parties khmères des inscriptions. On rencontre en effet la forme *kaṭṭī* dès la période préangkorienne (K. 910, l. 14 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 40), mais aussi les variantes orthographiques *kaṭṭi* (K. 877.II, l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67), *kaddi* (K. 1267²⁴⁰, l. 6 ; VII^e *śaka* ; NIC II-III, p. 194) et *kātikā* en 929 *śaka* (K. 1218 ; cf. p. 598).

Selon Saveros Pou, *kaṭṭi* serait un emprunt aux langues austronésiennes représentant un poids d'environ 625 g, et correspondant au moderne *nāl*, terme provenant du pāli (POU 1984, p. 108-109). Cependant, il faut signaler que le terme *kaṭṭi* apparaît dans le *Tamil Lexicon* comme une mesure équivalant à 25 *palams* et dans le *Dictionary of Pāli* de Margaret Cone comme une mesure de poids non précisée²⁴¹.

Quelle que soit son origine, une mesure nommée *kati* est utilisée dès 843 de notre ère dans une inscription javanaise, gravée sur un parasol en argent offert à un temple. La *kati* était la plus grande mesure du premier système javanais. Elle pesait environ 750-768 g et correspondait à 20 *tael* (CHRISTIE 2004, p. 91). Par ailleurs, une *kati* était toujours utilisée en Malaisie. Au début du XX^e siècle, ce terme malais/javanais correspondait selon WILKINSON à « a pound *avoirdupois*, but weighing about one-third

²³⁹ $(9 + 5 + 10 + 6 + 4) jyaṅ = 34 jyaṅ = 1 tulā$, 14 *jyaṅ* (K. 256 O-V, l. 8-10 ; 901 *śaka*). Cœdès avait bien confirmé ce rapport en note dans l'édition (CœDÈS 1937, p. 405, n. 5), mais on notera qu'une erreur s'est glissée dans sa traduction : le 6 transformé en 5 entraîne un total de 33 *jyaṅ* (*ibid.*, p. 411).

²⁴⁰ Cette inscription a été publiée par Saveros Pou sous le numéro de Michel Tranet : Ka 12. Vong Sotheara propose également la lecture *kaḍḍi* (2003, p. 63). La différence entre dentales et cérébrales sonores n'est pas toujours évidente, mais nous retiendrons plutôt la lecture de Saveros Pou.

²⁴¹ Margaret Cone renvoie au *Dravidian Etymological Dictionary* (DED 962).

more », soit environ 605 g, et comprenait 16 *tael* (1903, p. 156, 491).

Encore une fois, l'unité de mesure portant ce nom semble avoir évolué dans le temps et l'espace (CHRISTIE 2004, p. 91). Il est alors possible qu'un autre rapport, et surtout d'autres valeurs aient été utilisés au Cambodge à date ancienne. Si *kaṭṭī* est bien l'équivalent du *nāl* moderne, alors cette mesure correspondrait à la vingtième partie d'une *tulā* et comporterait 20 *tael* (*taṃliṅ*), comme le rapporte le *Hluoṅ Bibhākti Dhānī* (ANTELME 2004, p. 26-27). C'est également l'hypothèse qu'a été amené à proposer Claude Jacques en étudiant les mesures des inscriptions de Jayavarman VII.

Il faut pourtant signaler que la stance LXXXIV de l'inscription K. 495 mentionne un *bhojyāsana* « "siège" pour les repas » pesant vingt *kaṭṭī* sans effectuer de conversion (XII^e *śaka* ; IC II, p. 170-171). Cependant, on peut supposer que ce choix était imposé par le mètre de la stance, et il faut reconnaître que le nombre de *kaṭṭī* est inférieur à vingt dans toutes les autres occurrences. De plus, il semble bien que les systèmes khmer et sanskrit se correspondent. En tant que première subdivision de la *tulā* et équivalent du moderne *nāl*, la *kaṭṭī* s'inscrit alors dans le système de mesures comme la traduction du khmer *jyaṅ* ; ce rapport de $1 \text{ tulā} = 20 \text{ kaṭṭī}$ est donc tout à fait satisfaisant. On a déjà dit que la *kaṭṭī* était utilisée à plusieurs reprises dans les inscriptions. Il est difficile de déterminer pourquoi les auteurs de certains textes la préféraient au *jyaṅ*. On notera qu'elle est mise en relation à deux reprises avec les unités du système khmer et que les valeurs relevées ne contredisent pas les rapports proposés²⁴².

liṅ/taṃliṅ

Si l'hypothèse « $1 \text{ tulā} = 20 \text{ jyaṅ} \sim 20 \text{ nāl}$ » est exacte, alors on a tout lieu de penser que la subdivision du *jyaṅ*, le *liṅ*, est équivalente au *tael* moderne et donc que $1 \text{ jyaṅ} = 20 \text{ liṅ}$ ²⁴³. Le fait que la plus grande quantité de *liṅ* relevée dans les inscriptions soit de dix-huit va d'ailleurs dans le sens de cette hypothèse (K. 947 A, l. 24 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Emprunté au chinois, le terme *liṅ* aurait notamment dérivé en *thliṅ*, « peser » en khmer moderne (JENNER & POU 1981, p. 307). Dans l'énumération de mesures de

²⁴² 3 *kaṭṭī*, 17 *liṅ* (K. 877.II, l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67) ; 3 *tulā* 16 *kāṭikā* (K. 1218 ; 929 *śaka* ; cf. p. 598).

²⁴³ En ce qui concerne les mesures sanscrites, on notera que Claude Jacques était également arrivé à l'hypothèse de $1 \text{ kaṭṭikā} = 20 \text{ pala/paṇa}$. Une quantité de trente *paṇa* d'argent est mentionnée à la stance CXIV de l'inscription K. 273 (CÈDÈS 1906, p. 66), mais alors, cette unité est utilisée seule et l'absence de conversion est sans doute encore une fois liée à des questions de métrique. Lorsque *paṇa* est mis en rapport avec la *kaṭṭikā*, la quantité maximale relevée est de dix-huit (K. 908, st. CXXXVIII ; CÈDÈS 1941, p. 280). Il semble donc que le *pala/paṇa* et le *liṅ/taṃliṅ* sont des mesures équivalentes.

poids d'or présentée par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī*, la subdivision du *nāl* est le *taṃliñ*. La forme *taṃliñ*, probablement aussi dérivée de *liñ*, est assez rare, mais apparaît bien dans l'épigraphie et ce curieusement, dans trois inscriptions préangkorienne et seulement une angkorienne²⁴⁴. Malheureusement, rien ne permet de préciser le rapport entre le *taṃliñ* et les autres unités. On ne peut donc que supposer qu'il s'agissait d'un équivalent de *liñ*, étant donné sa position dans le système moderne.

pāda/sliñ

À partir de *taṃliñ*, on revient en territoire connu ; on retrouve en effet successivement les unités *pāda*, puis *sliñ* du système moderne. On peut donc proposer les rapports $1 \text{ liñ} = 4 \text{ pāda}$ et $1 \text{ pāda} = 4 \text{ sliñ}$, hypothèse encore une fois soutenue par les quantités maximales de trois *pāda* et trois *sliñ* relevées dans l'épigraphie (K. 947 A, l. 4, 6 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

L'un des sens de *pāda* en sanskrit étant « le quart », le rapport de $1 \text{ pala} = 4 \text{ pāda}$ est assez naturel en sanskrit. En revanche, Claude Jacques a noté que la comparaison des proportions des dons effectués dans les stèles des hôpitaux de différentes catégories permet d'hésiter entre des rapports de quatre ou de cinq *māṣa* pour un *pāda*. La deuxième solution permettrait de conserver un rapport de 20 entre le *pala* et le *māṣa*, ce qui serait plutôt satisfaisant en regard des précédents rapports. Cependant, une équivalence stricte entre les deux systèmes nous semble probable, d'autant que le *pāda* est commun aux deux systèmes. Le fait que des quantités de 4 *pāda* et 4 *sliñ* n'apparaissent jamais et le parallèle avec le système moderne nous encouragent donc à privilégier l'hypothèse de $1 \text{ pāda} = 4 \text{ māṣa}$.

Aucune mesure khmère inférieure au *sliñ* n'est citée dans les inscriptions, contrairement au système moderne qui admet plusieurs subdivisions ($1 \text{ sliñ} = 4 \text{ dhvīoeñ}$, $1 \text{ dhvīoeñ} = 4 \text{ luy}$, $1 \text{ luy} = 2 \text{ khlām}$, $\text{khlām} = 2 \text{ khlam}$, $1 \text{ khlam} = 2 \text{ grāp srūv}$; ANTELME 2004, p. 27). En sanskrit, l'unité *bimbaka/vimva* apparaît bien comme une subdivision du *māṣa*²⁴⁵, mais le rapport qui les lie – 10 selon Claude Jacques – reste incertain.

²⁴⁴ K. 41 (l. 6, 16 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 32-33), K. 726 (A, l. 7-17, B, l. 3, 7, C, l. 3, 8 ; VII^e *śaka* ; IC V, p. 76-77), K. 811 (l. 4 ; VI- VII^e *śaka* ; IC VI, p. 63) et *tanliñ* : K. 504 (l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 46).

²⁴⁵ Par exemple dans les stances XCVI et XCVII de l'inscription K. 908 dans laquelle la quantité suivante d'or est donnée : 300 *bhāra*, 12 *tulā*, 3 *kaṭṭikā*, 14 *paṇa*, 1 *pāda*, 2 *māṣa*, 2 *bimbaka* (1114 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 278).

On peut donc résumer tous les rapports présentés ci-dessus dans le tableau récapitulatif suivant :

Parties sanskrites		Parties khmères	
<i>bhāra</i> ²⁴⁶	20 <i>tulā</i>	<i>bhāra</i>	20 <i>tulā</i>
<i>tulā</i>	20 <i>kaṭṭikā</i>	<i>tulā</i>	20 <i>jyaṅ</i>
<i>kaṭṭikā</i>	20 <i>pala</i>	<i>jyaṅ = janjyaṅ = kaṭṭikā</i>	20 <i>liṅ</i>
<i>pala / paṇa</i>	4 <i>pāda</i>	<i>liṅ = taṃliṅ</i>	4 <i>pāda</i>
<i>pāda</i>	4 <i>māṣa</i>	<i>pāda</i>	4 <i>sliṅ</i>
<i>māṣa</i>	x <i>bimbaka</i>	<i>sliṅ</i>	
<i>bimbaka / vimva</i>			

I.7.3. Un étalon de mesure de poids angkorien

L'épigraphie permet donc de se faire une idée assez précise des rapports entre les unités de poids et confirme qu'en dépit des variations de termes, le système utilisé au Cambodge à date ancienne comportait les mêmes rapports que le système moderne utilisé pour peser l'or. En revanche, la valeur absolue de ces unités transposées dans le système métrique est plus difficile à établir. En raison de l'interférence des systèmes indien, chinois et khmer, l'établissement des valeurs des mesures de poids du Cambodge ancien est plutôt complexe. De plus, même s'il est possible d'en donner des ordres de grandeur, il faut garder à l'esprit que les valeurs de ces mesures ont certainement évolué, en fonction des lieux, des partenaires commerciaux du Cambodge, ou pour toute autre raison.

On a déjà dit avec quelle prudence devait être considérée la solution proposée par Palmyr Cordier, qui consistait à reprendre des valeurs en usage en Inde. Si l'on admet son hypothèse, les poids obtenus pour certains objets, à commencer par celui de la statue pesant trente-deux *bhāra* d'or, sont souvent peu vraisemblables²⁴⁷.

Une autre solution, qui consiste à attribuer au *liṅ/taṃliṅ* ancien la valeur de 37,5 g qu'il a empruntée au *tael* chinois (MARTIN 2008, p. 506), n'est malheureusement pas

²⁴⁶ Les caractères gras signalent les unités apparaissant à la fois dans les textes en khmer et en sanskrit.

²⁴⁷ Certains rapports utilisés par Cordier étaient erronés. En partant de la valeur qu'il proposait pour *bhāra*, et en utilisant les rapports établis précédemment, on obtient : 1 *bhāra* = 186,6 kg ; 1 *tulā* = 9,33 kg ; 1 *jyaṅ* = 0,47 kg ; 1 *liṅ* = 23,3 g ; 1 *pāda* = 5,8 g ; 1 *sliṅ* = 1,46 g.

plus satisfaisante. En effet, les valeurs obtenues seraient encore supérieures à celles proposées par Cordier²⁴⁸ et cette hypothèse doit donc vraisemblablement être écartée²⁴⁹.

Le vase en bronze portant l'inscription K. 1218 apporte un nouvel élément d'information (929 *śaka* ; cf. p. 593-598). En effet, la donnée la plus intéressante de ce texte est sans aucun doute la mention d'un poids de trois *tulā* et seize *kātikā*. Cette mesure faisait manifestement référence au vase lui-même et non à son contenu. Un objet en bronze de cette taille devait en effet être suffisamment précieux pour être considéré comme un don à lui seul, et la mention, dans d'autres inscriptions, du poids des biens des dieux semble bien confirmer cette hypothèse. En outre, si la donation correspondait au contenu, il serait étrange que sa nature ne soit pas précisée. Si notre hypothèse est exacte, nous aurions ici un premier étalon de mesure permettant d'évaluer les unités de poids avec plus de précision, en tout cas en ce qui concerne le début du XI^e siècle de notre ère.

En premier lieu, cette mesure nous confirme dans notre choix d'écarter les valeurs précédemment proposées pour ces unités. En effet, quelle que soit la solution adoptée, la *tulā* était comprise entre neuf et quinze kilogrammes. Si l'on considère que le poids du vase est de trois *tulā* et seize *kātikā*, ces estimations sont bien au-delà des quelque 9 kg que pèse le vase avec son support²⁵⁰.

Une autre possibilité serait de supposer que c'est à la capacité du vase, et non à son poids qu'il était fait référence. L'utilité d'une telle information n'apparaît pas clairement, mais on pourrait penser à un impératif cultuel, comme celui de fournir au dieu une prestation de ce volume d'une denrée particulière. Si c'est le cas, 3 *tulā* et 16 *kātikā* représenteraient une capacité de soixante litres avec une *tulā* de 15 litres environ.

²⁴⁸ 1 *bhāra* = 300 kg ; 1 *tulā* = 15 kg ; 1 *jyañ* = 0,75 kg ; 1 *liñ* = 37,5 g ; 1 *pāda* = 9,37 g ; 1 *slin* = 2,34 g. Alors que ce système était utilisé pour peser toutes sortes de denrées et de matériaux à l'origine, Marie Alexandrine Martin rapporte que dans les années 60, des unités différentes étaient utilisées pour quantifier l'argent, par exemple. Cependant, elle ajoute qu'au XIX^e siècle, les poids dits khmers donnés par Moura comportaient le *bat*, pièce de monnaie siamoise pesant 9,375 g. Or, on sait que le terme *bat*, utilisé encore aujourd'hui pour désigner la monnaie en Thaïlande, dérive lui-même de *pāda*. Le fait que ce *bat* pesait bien le même poids que le *pāda* des mesures d'or prouve que, même après l'adoption de la valeur de 37,5 g par *tael*, l'usage de ce système ne se limitait pas à l'or.

²⁴⁹ Selon Saveros Pou, la valeur de 37,5 g par *tael* ne se serait imposée qu'à partir du XIII^e siècle de notre ère (1984, p. 146).

²⁵⁰ Le vase seul ne pèse que 7,5 kg, mais il nous semble probable que le poids concernait l'ensemble vase/support, soit 7,5 + 1,5 = 9 kg environ.

Cette estimation semble plus s'accorder aux estimations habituelles de la *tulā*, en particulier en utilisant l'eau comme matériau de référence (1 kg = 1 l).

Pourtant, cette hypothèse nous semble difficile à soutenir et trop influencée par le système métrique ; il est en effet impossible de déterminer quel matériau était utilisé pour la correspondance poids/volume, ni même s'il en existait un. En ce qui concerne les mesures modernes, Michel Antelme a bien noté que certaines unités étaient utilisées à la fois pour mesurer des capacités et des poids. Cependant, il ne s'agit alors que de faire correspondre des mesures de capacité données à des poids de riz décortiqué (ANTELME 2004, p. 23). Par ailleurs, le terme *ñan/ñana*, « peser » qui est utilisé dans cette inscription fait, a priori, spécifiquement référence au poids.

Nous pensons donc que la mesure de trois *tulā* seize *kāṭṭikā* désigne plus vraisemblablement le poids du vase et de son support. La précision du prix de cet objet en poids de bronze mettait alors naturellement en valeur l'importance de la donation. L'occurrence de K. 1218 implique alors de revoir à la baisse les estimations des unités de poids du Cambodge ancien.

Sachant que $1 \text{ tulā} = 20 \text{ kāṭṭikā} = 20 \text{ jyañ}$ et que $3 \text{ tulā} + 16 \text{ kāṭṭikā} = 9 \text{ kg} \Leftrightarrow 76 \text{ kāṭṭikā} = 9 \text{ kg} \Leftrightarrow 1 \text{ tulā} = 2,37 \text{ kg}$. On obtient alors les valeurs approximatives suivantes :

<i>bhāra</i>	47,37 kg
<i>tulā</i>	2,37 kg
<i>jyañ</i>	0,12 kg
<i>liñ</i>	5,9 g
<i>pāda</i>	1,49 g
<i>sliñ</i>	0,37 g

On remarquera qu'en admettant ces valeurs, trente-deux *bharā* ne représentent plus que 1515,7 kg. Pour improbable que soit l'hypothèse d'une fonte d'or pleine, en particulier de cette taille, on remarquera que notre nouvelle estimation permet d'obtenir un poids très proche de celui que nous avons évalué pour une statue d'homme à l'échelle en or massif (cf. p. 145).

Il est malheureusement difficile de contrôler ces valeurs par le poids d'objets exhumés au Cambodge, la plupart d'entre eux pouvant varier considérablement en

taille. Ceci est d'ailleurs sensible dans les inscriptions : le poids des crachoirs recensés est par exemple compris entre 2 *jyañ* (K. 239 S, l. 32 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 81) et une *tulā* (K. 158 B, l. 25 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 103). Sans vouloir multiplier les exemples, on notera toutefois que les poids obtenus, entre 240 g et 2,37 kg, sont très vraisemblables pour des crachoirs en métal²⁵¹.

Enfin, il faut également souligner ici qu'il n'est pas très étonnant que la plus petite mesure khmère, le *slin* de 0,37 g, ne soit que rarement utilisée. Si cette valeur est exacte, il est logique que cette unité ne soit employée que dans les inscriptions les plus détaillées, telle K. 947, ou dans le cas d'objets de très petite taille. C'est le cas par exemple d'un *gobhikṣa*, objet non identifié mentionné par l'inscription K. 374 qui pèserait 1 *slin* d'or (l. 15 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 251). La connaissance de son poids n'est naturellement pas suffisante pour l'identifier, mais permettra peut-être d'orienter les recherches vers certaines catégories d'objets, des bijoux par exemple.

Ces valeurs paraissent acceptables, mais seule une autre valeur témoin permettra de confirmer ce résultat. Il faut signaler qu'un autre étalon de mesure est connu dans l'épigraphie khmère, mais n'a pas encore pu être exploité. L'inscription K. 504 rapporte en effet qu'une *bhāra* et 2 *tulā* de bronze ont été utilisées, vraisemblablement pour fondre le Buddha sur la base duquel est inscrit le texte (K. 504, l. 3 ; 1105 *śaka* ; RS II, p. 46). Malheureusement, à notre connaissance, cette statue n'a pas encore été pesée. On ne peut alors qu'espérer que cette mesure pourra être effectuée prochainement au musée de Bangkok où la statue est actuellement conservée.

I.7.4. Instruments de mesure de poids

Le nombre de subdivisions d'unités de poids et la petite taille des dernières d'entre elles impliquent l'utilisation d'instruments de pesage assez précis que nous souhaiterions évoquer brièvement ici. Deux types de balances sont attestées au Cambodge à date ancienne.

²⁵¹ On verra que la suite de notre étude nous a donné l'occasion de tester la validité de ces valeurs sur plusieurs objets dont les poids sont donnés à des époques différentes. Il est encore trop tôt pour exploiter ces données, mais il faut signaler que les estimations de poids mentionnés, en particulier à l'époque préangkorienne, confirment souvent le sentiment que ces valeurs ont beaucoup évolué dans le temps.

En ce qui concerne le premier type, nous ne pouvons que rappeler les données déjà présentées par George Groslier dans ses *Recherches sur les Cambodgiens* (1921, p. 27-28). Il avait alors identifié une représentation de balance dans une scène de marché des bas-reliefs du Bayon (ill. 66, p. XXXII). Il s'agit d'une balance « chinoise » ou « romaine » d'un type encore en usage au Cambodge jusqu'au début des années 70 (MARTIN 2008, p. 507, 513, photos 2 et 3). Elle est composée d'un fléau vraisemblablement gradué, à l'extrémité duquel était disposée une charge, et sur lequel on déplaçait un poids (ill. 67.C, p. XXXIII).

Il rapportait également qu'un exemplaire en bronze de petite taille de ce type de fléau, qu'un décor de *nāga* monocéphale rattacherait nettement à la période angkoriennne, avait été trouvé dans la région d'Angkor ; il le décrit en ces termes²⁵² :

« l'aiguille plate portait un couteau en cuivre rouge qui subsiste en partie. Le plateau s'attachait probablement à des fils liés à l'anneau placé sous la tête du Nāga. La pièce de métal formant cadran et qu'il est facile d'imaginer d'après les balances des bijoutiers modernes, et le plateau, si plateau il y eut, n'ont pas été retrouvés. Ce modèle est donc une variante du précédent [celui des bas-reliefs] et nous apprend qu'il existait autrefois comme aujourd'hui deux sortes de balances ; l'une à peser les denrées, l'autre les matières précieuses ».

Le deuxième type de balance attesté au Cambodge est un trébuchet à deux plateaux. Cet objet a d'abord été identifié dans la statuaire, comme attribut d'une divinité bossue non identifiée. À notre connaissance, le premier exemple en est signalé à l'est de la tour Sud du Phnom Krom dans le rapport de la conservation d'Angkor de juillet 1938. La main de droite de la divinité est posée sur son genou et tient ce qui semble être un fil relié à un trébuchet. Celui-ci est composé d'une tige horizontale à laquelle deux plateaux sont suspendus par des cordons²⁵³. Louis Malleret avait proposé d'identifier cette divinité à Kubera ou Kaccāyana (1969), mais cette hypothèse avait été contredite, à juste titre nous semble-t-il, par Jacques Dumarçay, qui renvoyait à des images bien identifiées de ces deux divinités, très différentes de ce dieu bossu (1971, p. 57, n. 7) ; aucune solution définitive n'a été proposée pour l'identifier à ce jour. Dumarçay rapportait à cette occasion la découverte d'une balance en bronze d'un modèle semblable dans un dépôt non daté comprenant l'outillage d'un orfèvre. Malheureusement, nous n'avons pu retrouver la trace de ces objets et leur ancienneté n'est de toute façon pas évidente²⁵⁴.

²⁵² On ignore l'origine exacte de cet objet, ni ce qu'il en est advenu (ill. 67.B, p. XXXIII).

²⁵³ Trois cordons par plateau dans l'exemple le plus détaillé, qui provient d'Angkor Vat (ill. 68, p. XXXIII).

²⁵⁴ Ce dépôt aurait été découvert en surface sur la digue Sud du Baray de Neak Pean ; selon Bruno

Bruno Dagens rapporte qu'un modèle miniature en or de ce type de trébuchet suspendu par deux cordons aurait été retrouvé en 1967 par Bernard Philippe Groslier lors de la fouille du dépôt de fondation d'un temple situé au pied du Phnom Bakheng (DAGENS 2000, p. 132)²⁵⁵. Cependant, nous ne disposons d'aucune représentation de cet objet qui aurait été déposé à la conservation d'Angkor, et il est probable qu'il a été perdu pendant la guerre²⁵⁶.

En plus des instruments de mesure, George Groslier mentionne la découverte de poids, qu'il est intéressant d'évoquer ici. Il s'agit de deux pièces de bronze « plates, inoxydables, superposables en pile, portatives », une octogonale et l'autre en forme d'étoile, pesant respectivement 35,2 g et 74,45 grammes. Groslier avait naturellement rapproché ces valeurs de celles du *tael* et du demi-*tael* chinois. Sachant l'importance des relations commerciales entretenues très tôt entre le Cambodge et la Chine, il avait supposé que ces unités étaient déjà utilisées à date ancienne. On a déjà dit que les valeurs des mesures de poids avaient vraisemblablement évolué, et qu'elles s'étaient probablement adaptées progressivement aux systèmes de mesures étrangères, pour des raisons commerciales. Si l'on s'en tient aux données de K. 1218, le *tael* chinois n'avait pas été pris en compte au début du XI^e siècle de notre ère. Il semble donc que les poids mis au jour par Groslier étaient postérieurs à l'adoption du *tael* chinois ; il est alors d'autant plus regrettable que l'on ne connaisse pas le contexte stratigraphique dans lequel ils ont été découverts : pour autant que l'on sache, ils pourraient en effet être postérieurs à la période angkoriennne.

Cependant, si la datation de ces deux objets est difficile, sinon impossible à établir, d'autres poids métalliques bien datés de la période angkoriennne ont déjà été mis au jour au Cambodge. On pourra mentionner pour exemples les cas de poids en plomb de différentes formes, découverts à Srah Srang par Bernard Philippe Groslier ou à

Dagens, il s'agirait sans doute d'un trésor enfoui par un pillard et dégagé par des pluies abondantes (comm. pers., nov. 2008).

²⁵⁵ Plus précisément le prasat Bay Kaek (Bruno Dagens, comm. pers., nov. 2008).

²⁵⁶ On notera que les rapports de fouille ne mentionnent pas cet objet alors que le dépôt de fondation y est précisément décrit ; il comportait en effet un curieux dispositif : « Il consiste en un tube vertical de bronze, rigoureusement axial, soudé au centre d'une plaque d'argent carrée. Celle-ci reposait à son tour sur des plaques de bronze assemblées par feuillure rabattue. À l'angle Sud-Est, une brique calait les plaques de bronze. Le tube traversait un pilet de briques, monté par conséquent sur les plaques de bronze et d'argent, qui devaient soutenir le dé de dépôt de l'idole centrale » (RCA, année 1967 Prasat Bay Kaek Est). À ce dispositif s'ajoute bien un certain nombre de feuilles, mais rien qui rappelle la balance en or évoquée par Bruno Dagens.

Prasat Ta Muong par Christophe Pottier (ill. 19, p. IX). En ce qui concerne d'autres métaux, on pourra également signaler, entre autres, la découverte par Henri Marchal d'un lot de cinq petits lingots, « plats et vaguement ovales d'un métal ressemblant à de l'argent », dans une jarre en terre cuite, au cours du dégagement de l'angle Sud du *gopura* Est de la quatrième enceinte de Preah Khan (*JFCA*, VII, juil. 1928-janv. 1930, p. 118). L'usage de ces lingots n'a pas encore été établi avec certitude, mais on peut se demander dans quelle mesure il ne pourrait s'agir de poids étalons, ou tout simplement de « monnaies ». Les deux exemples de poids pyramidaux retrouvés à Prasat Ta Muong pèsent respectivement cinquante et soixante grammes, et ne correspondent donc à aucune des estimations que nous avons évoquées ou proposées. Quant aux lingots de Preah Khan, Marchal signale que l'ensemble pèse 860 g, ce qui est de peu d'utilité. Cette étude est donc l'occasion de souligner l'intérêt de documenter avec soin ce type de découvertes, si l'on souhaite alimenter la réflexion sur les mesures de poids du Cambodge ancien.

I.8. Provenances

Le dernier élément d'information précisé dans les listes de donations est la provenance des biens. On présentera plus loin le peu d'occurrences attestant des importations mais, dans la plupart des cas, aucune provenance n'est précisée et l'on serait tenté de penser qu'une majorité de biens étaient produits localement.

I.8.1. Quelques témoignages de productions locales

Naturellement, il y a tout lieu de penser qu'un royaume ayant atteint le degré de développement de celui du Cambodge était tout à fait en mesure de produire l'essentiel des produits manufacturés qui sont rapportés dans les inscriptions. En effet, si les fouilles de fours de potiers ou de fonderies restent encore limitées, un certain nombre de sites de production ont tout de même déjà été identifiés, et il ne s'agit naturellement que des structures les plus aisément identifiables.

En ce qui concerne la céramique, on pourra mentionner, par exemple, les premiers ateliers de potiers khmers étudiés dans le nord-est de la Thaïlande, en particulier le site de Ban Kruat (ill. 69, p. XXXIV ; ROONEY 1984, p. 54). Au Cambodge même, plusieurs sites ont également été étudiés, à commencer par les fours de Tani (AOYAGI 2000)²⁵⁷ ou, plus récemment, le site de Thnal Mrech sur le Phnom Kulen²⁵⁸.

En plus de ces témoignages, la spécificité des formes exhumées suffirait à elle seule pour témoigner d'une production locale. D'ailleurs, si cette remarque est valable pour la céramique, elle l'est tout autant dans le cas des objets en métal. Il suffit en effet de comparer les sculptures en bronze à leurs équivalents en pierre pour s'en convaincre, et ce bien qu'aucun atelier de bronzier n'ait été fouillé à ce jour au Cambodge²⁵⁹.

²⁵⁷ À ce sujet, on se reportera par exemple aux rapports de prospections et de fouilles de l'université de Sophia, de l'institut Nara et de l'autorité Apsara, en particulier aux articles de Tabata qui présentent un échantillon du vaisselier exhumé (2005-2006) ainsi que de premiers éléments de datation (TABATA & VISOTH 2007, p. 186).

²⁵⁸ Ce site, lieu de production des fameuses céramiques du type Kulen, a d'abord été signalé par Étienne Aymonier ; il se distingue par une très forte concentration de céramiques entassées « en véritables monticules » (1901, p. 414). Une campagne de fouille effectuée en janvier 2007 a permis d'y identifier plusieurs fours dont l'activité est datable du début du XI^e siècle de notre ère ; les premiers résultats de ces fouilles ont été présentés par Chhay Ratna à la 12^e conférence de l'EurASEAA (European Association of Southeast Asian Archaeologists) à Leyde en septembre 2008 ; cf. YUKITSUGU & CHHAY 2007 et MIKSIC et al. 2008.

²⁵⁹ Un autre bon témoignage des capacités techniques des artisans khmers est un vase en bronze de grandes dimensions, support de l'inscription en khmer ancien K. 1218. Outre le fait que sa forme connaît

Malheureusement, les inscriptions ne donnent aucune indication ou presque quant aux lieux de production khmers des biens donnés aux dieux. De même, elles ne témoignent que rarement de l'existence, au Cambodge, du savoir-faire qu'implique leur réalisation.

La mention d'artisans spécialisés est également assez rare. Le terme sanskrit *śilpī*, « artiste, artisan », apparaît bien à plusieurs reprises, mais reste très imprécis. C'est le cas notamment de la mention très vague d'artistes ou d'artisans au service du dieu (*śilpi nā kaṃmrateṅ jagat*) dans l'inscription K. 205 (l. 17 ; 958 *śaka* ; IC III, p. 5). De même, l'inscription K. 194 B évoque quatre catégories d'artisans royaux (*śilpi rājakāryya eka do triṅṅ catvārī* ; l. 19 ; 1041 *śaka* ; COEDÈS & DUPONT 1943, p. 144), sans qu'il soit possible de préciser le rôle de ces différents fonctionnaires. La seule occurrence plus précise peut être relevée dans l'inscription K. 470 : le fait que les *śilpi* y soient mentionnés aux côtés d'architectes (*sthāpakācāryya*) peut en effet laisser supposer qu'il s'agissait, de bâtisseurs ou de sculpteurs (l. 4 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187).

Ces lacunes documentaires sont d'autant plus regrettables que certains de ces biens, les étoffes par exemple, ne se retrouvent pas en fouilles pour une raison évidente de dégradation. On ne peut alors que supposer que les vêtements du dieu étaient produits localement, au moins en partie. Zhou Dagan insiste sur le fait que « les femmes n'entendaient rien aux travaux de l'aiguille et du fil, de la couture et du reprise », mais il rapporte en revanche que les khmers tissaient des étoffes en coton, après l'avoir filé à la main. Il semble également qu'en plus d'ignorer l'usage du rouet, il n'utilisaient pas de métier à tisser, mais « se contentent d'attacher une extrémité de la toile à leur ceinture et continuent le travail à l'autre extrémité. Comme navettes, ils n'ont que des tubes de bambou » (PELLIOT 1951, p. 30).

Seuls trois termes ont pu être relevés à ce sujet dans les inscriptions :

- *tnāñ, thnāñ*, « fait de tisser ».
- *tmañ, tpāñ*, « tissage ».
- *tmañ, tmāñ*, « qui tisse ».

Ils dériveraient d'une racine *tañ, tāñ*, « tisser », non attestée dans les inscriptions pour l'instant (JENNER & POU 1981, p. 101-102 ; POU 2004, s. v., p. 224, 225).

des équivalents dans la production de céramiques khmères, la souplesse de l'écriture de l'inscription incite à penser qu'elle fut inscrite dans la cire avant la fonte du vase, ce qui renforce l'hypothèse d'une fabrication khmère (cf. p. 594).

Malheureusement, les occurrences relevées sont pour l'essentiel des anthroponymes ou des toponymes. Seul la troisième, *tmañ*, apparaît dans un contexte satisfaisant, dans l'inscription K. 956 ; il y est en effet précisé qu'une esclave donnée à une divinité assurait la fonction de *tmañ canlek*, « tisseuse de sampot » (l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC VII, p. 130).

La seule activité artisanale du Cambodge ancien qui soit relativement mieux documentée dans les inscriptions est la métallurgie. Bien que, là encore, ils restent limités, on y trouve des témoignages de trois ordres : fonction, capacité technique et lieux de production.

En premier lieu, une fonction apparaît dans l'inscription K. 989 B : il est en effet précisé dans la généalogie d'un dignitaire que le *Steñ Vasumatī* « a engendré la famille des *hemakāra* », et donc des « orfèvres » (*steñ vasumatī pañket santāna toy hemakāra* l. 13 ; 930 *śaka* ; IC VII, 176). Nous ne disposons pas de plus d'informations quant aux descendants de ce dignitaire. S'ils exerçaient effectivement cette profession, ce passage laisse-t-il entendre qu'ils appartenaient à une corporation ou bien qu'ils possédaient une charge héréditaire d'orfèvres à la cour du roi, ou dans tout autre cadre ? De plus, ce texte ne permet pas de déterminer le lieu dans lequel ils exerçaient leur art. Cette occurrence reste donc assez anecdotique.

D'un point de vue plus technique, à moins de reviser notre opinion sur le sens de *pañcak* et de le considérer comme un dérivé de *cak*, « verser » (cf. p. 92-93), nous n'avons relevé qu'un seul terme en ce qui concerne le mode de fabrication d'objets ou de statues en métal, et plus précisément de leur fonte.

Comme *cak*, le terme *sit* signifie « verser » un liquide d'une manière générale, et a également conservé ce sens en moderne (POU 2004, s. v., p. 494). Cependant, dans trois cas au moins, il s'agit clairement de verser un métal [en fusion] et donc de « couler » un objet en métal. L'exemple le plus évident est celui d'une statue à quatre bras conservée au MNPP sous le numéro *ga* 5166, dont la base inscrite précise que la statue a été coulée en 892 *śaka*²⁶⁰ (K. 847 ; IC VI, p. 167). Le deuxième cas est également assez clair : dans l'inscription K. 245, un dignitaire rapporte en effet avoir « recherché une pierre pour [faire] un śivaliṅga », avant de préciser qu'il a également « coulé un

²⁶⁰ Soit 970-971 de notre ère ; ill. 70.2., p. XXXIV.

Brahma, un Nārāyana (Viṣṇu) sur Garuḍa ainsi qu'un Gauripatīśvara monté sur le taureau »²⁶¹. Enfin, on retrouve ce même verbe dans l'inscription K. 230 c : *mratāñ śrīmadhurapaṇḍita nu kvan 'nak khloñ ta roḥ nehḥ saṃ sit arccā lokeśvara*, « le Mratāñ Śrī Madhurapaṇḍita et les enfants de ces femmes s'associèrent pour fondre une image de Lokeśvara » (l. 14-16 ; 934 śaka ; IC VI, p. 241). Selon Gerdi Gerschheimer, *sit* pourrait être un emprunt au sanskrit *sikta*, adjectif verbal dérivé de la racine *sic-*, « verser », en passant par une forme prakrit *sitta* (Gerdi Gerschheimer, comm. pers. juin 2008). Si *sikta* apparaît précisément dans le sens de « fondre » dans l'inscription K. 1254, (st. XVII ; VII^e śaka ?), dans l'inscription K. 1236, il a le même sens, mais est augmenté du préfixe *saṃ* (st. XX ; 685 śaka)²⁶². L'occurrence de *saṃ sit arccā* dans l'inscription K. 230 est alors l'occasion de se demander si le terme *saṃ* doit vraiment être interprété dans cette inscription par « ensemble », comme le supposait Cœdès, ou s'il ne faut pas y voir la conservation du préfixe *saṃ* et noter *samsit arccā*.

Naturellement, les exemples présentés ici concernent des statues de culte et non de simples objets, mais ils témoignent bien de la maîtrise de cette technique. Le recours à la fonte pour la facture de petits objets est a fortiori plus aisé que pour la statuaire de grande taille ; si les inscriptions n'apportent pas de témoignage à ce sujet, les objets exhumés parlent d'eux-mêmes, sans oublier que plusieurs exemples de moules à bijoux ont été retrouvés (ill. 70.1, p. XXXIV)²⁶³.

On ajoutera à cette énumération le vocabulaire du décor précédemment évoqué, qui témoigne également d'une certaine maîtrise de l'art du métal.

Enfin, le troisième élément d'information concernant la métallurgie, cité dans les listes de biens, concerne le lieu de production. Les inscriptions K. 205 et K. 206 fournissent, à notre connaissance, les seules mentions d'objets en métal associés à un toponyme. Il s'agit de 4 *vaudi* et 5 crachoirs dans l'inscription K. 205 (l. 8, 10-11 ; 958 śaka ; IC III, p. 5) et de 2 *vaudi* et 1 crachoir dans l'inscription K. 206 (l. 5, 39 ; 964 śaka ; *ibid.*, p. 12-13). Les noms de ces objets sont suivis du nom de Vīrapūra, « la ville des héros ». Naturellement, ces objets pouvaient provenir d'un site assez éloigné

²⁶¹ *añ sveñ thmo śivaliṅga I sit vraḥ vrahma I sit vraḥ kaṃmrateñ añ nārāyana guruḍavāhana I sit vraḥ kaṃmrateñ añ gauripatīśvara I vṛṣabhavāhana* (K. 245 ; l. 17-20 ; 884 śaka ; IC III, p. 90).

²⁶² Inscriptions inédites dont la publication est en préparation par Gerdi Gerschheimer et Dominic Goodal ; Gerdi Gerschheimer, comm. pers., sept. 2008.

²⁶³ À ce sujet, on pourra consulter le chapitre consacré à l'art des métaux par Boisselier (1966), en particulier, p. 354-355.

du Vat Baset, d'où proviennent ces textes, et qui se trouve dans la région de Battambang. On notera d'ailleurs que Vīrapūra n'apparaît qu'une seule autre fois, dans l'inscription K. 181 A, qui provient de la région de Koh Ker. On y évoque un dignitaire provenant du *viṣaya vīrapūra*, « district de Vīrapūra » (l. 5 ; 884 *śaka* ; IC VI, p. 140), mais ce texte ne donne aucun indice permettant d'identifier ce site.

Dans toutes les occurrences concernées, le type de métal n'est pas mentionné alors qu'il est précisé que certains des autres objets de ces listes étaient en argent ou en *hanira*. On pourrait donc supposer qu'il s'agissait plutôt de qualifier un type de métal ou d'alliage comme l'a déjà supposé Saveros Pou (2004, *s. v.*, p. 451). Le nom du site de production d'un métal suffirait alors à lui seul à l'identifier. Il est impossible de trancher à partir des sources disponibles, mais même si cette hypothèse s'avérait exacte, il reste possible que le lieu de production du minerai soit également celui de sa transformation en objet manufacturé. Il faut pourtant garder à l'esprit que ce n'est pas forcément le cas : un bon contre-exemple serait la production de fer dans la région du Preah Khan de Kompong Svai. L'ethnie qui y réside, les Kouy, étaient en effet célèbres pour maîtriser l'art de la production et de la réduction du minerai de fer, alors que leur activité de forgeage restait limitée²⁶⁴.

La mention de l'activité métallurgique des Kouy est l'occasion d'évoquer brièvement les productions des peuples placés sous la domination du royaume khmer. Certains d'entre eux sont en effet mentionnés de loin en loin dans les inscriptions, mais essentiellement en tant qu'anthroponymes ; c'est par exemple le cas des Tampuon, des Lavā, etc. (*taṃvon*, *lahvā*, *lahv*, *lavo*, *lvo* ; POU 2004, p. 214, 417, 425). En revanche, aucune production artisanale n'est citée. Celle des Kouy, en premier lieu, n'est jamais abordée, ce qui est d'autant plus surprenant si la production de fer de la région du Prah Khan de Kompong Svay au cours de la période angkorienne est aussi intense que les témoignages archéologiques le laissent supposer (JACQUES 2004, p. 257-297 ; cf. p. 56).

On peut naturellement penser qu'une fois ces populations intégrées au royaume, leur production était considérée comme khmère, ce qui expliquerait le fait que leur provenance n'était pas précisée. Ceci peut être illustré dans le cas d'un bien particulier des divinités, les esclaves. Certaines listes de serviteurs datant de la période

²⁶⁴ La technique des Kouy pour la forge du fer au XIX^e et XX^e siècle décrite par Bernard Dupaigne se limite en effet à une production d'outils et à la transformation des loupes de fer en barres commercialisables (1987, p 117-237, 499-520).

pré-angkorienne distinguent en effet les esclaves khmers de ceux qui appartenait à d'autres ethnies. C'est le cas en particulier de l'inscription K. 607 qui sépare les serviteurs khmers des *vrau*²⁶⁵ (l. 10, 17 ; VI^e *śaka* ; cf. p. 413) ou de l'inscription K. 1247²⁶⁶ dans le cas de serviteurs *maleñ*²⁶⁷. À notre connaissance, ce type de distinction ethnique n'apparaît plus au cours de la période angkorienne alors que des ethnonymes restent régulièrement identifiables dans les listes de serviteurs. Le seul cas approchant pourrait être la mention de *psok* ou *phsok*, des « prisonniers de guerre » provenant de Śambhupura et de Tryambakapura dans les listes d'esclaves du temple de Lolei²⁶⁸, qui sont clairement distingués des autres groupes de serviteurs (cf. p. 492-493). On peut alors peut-être supposer que les ethnies mentionnées dans les deux inscriptions préangkoriennes étaient trop nouvellement intégrées au royaume pour être assimilées à la population khmère proprement dite et que la distinction n'était plus nécessaire au fur et à mesure de l'extension du territoire khmer.

Qu'elle soit khmère proprement dite ou produite sur le territoire cambodgien par une autre ethnie, l'existence d'une production de biens manufacturés variés au Cambodge à date ancienne est un fait acquis. Cependant, il nous paraît évident que la rareté des occurrences relevées attestant des importations ne saurait traduire la réalité de la part que celles-ci prenaient dans les possessions des divinités.

En effet, si la richesse d'un site peut souvent s'évaluer par la qualité de ses céramiques et notamment par la proportion de grès, un indice important est également la proportion d'imports qui y sont retrouvés. Ceci se vérifie de façon flagrante sur les sites palatiaux²⁶⁹, mais on le constate également sur des sites beaucoup plus modestes. L'exemple des céramiques exhumées au cours des fouilles menées par Pierre Bâty sur le sanctuaire et la zone d'habitat de Trapeang Thlok est à ce titre particulièrement parlant. Alors que les vaisseliers associés au temple et à l'habitat comportent le même type de formes, les proportions par catégories de céramiques sont assez révélatrices

²⁶⁵ Aujourd'hui Brao ou Brou (POU 2004, s. v., p. 466)

²⁶⁶ Ka 64 dans la numérotation de Michel Tranet (A, l. 13-16 ; VI^e-VII^e *śaka* ; NIC II-III, p. 200).

²⁶⁷ *kñum kmer* (face A, l. 13), *kñum maleñ* (face A, l. 16, face B, l. 21) ; NIC II-III, p. 200-201.

²⁶⁸ K. 333 A, l. 45 et B, l. 50, K. 335, l. 13, K. 337 A, l. 9, 12 et B, l. 29 ; 815 *śaka* ; cf. p. 502, 503, 508, 510, 511).

²⁶⁹ On atteint en effet une proportion de près de 20 % d'imports – chinois et moyen-orientaux – dans le cas des fouilles du palais royal de Prei Monti effectuées par la MAFKATA (2006, p. 17, 19). Nous ne disposons malheureusement pas de toutes les données concernant le palais royal d'Angkor Thom, mais la richesse dont témoignent les fiches de céramiques de Groslier laisse supposer une situation équivalente.

(BÂTY & al. 2005, p. 118) ; il faut rappeler que l'analogie des formes entre la céramique de l'habitat et celle du temple souligne également la contemporanéité des deux ensembles, qui datent a priori de la première moitié du XI^e siècle de notre ère. :

En moyenne pour le temple :

- Céramique commune : 67,32 %
- Grès : 34,68 %
- Céramiques importées 2,04 %

et pour l'habitat :

- Céramique commune : 86,2 % en moyenne et jusqu'à 92.7% dans certaines structures.
- Grès : 10,11 %
- Céramiques importées (chinoises, dans ce cas) : négligeable.

La proportion d'imports reste effectivement limitée dans ce sanctuaire, mais il faut garder à l'esprit qu'il s'agissait d'une fondation assez modeste. Le prix des objets importés était sans doute prohibitif pour ce type d'installation, mais on peut supposer que cette proportion était nettement supérieure dans de grands sanctuaires plus richement dotés.

L'absence de mention de provenance dans les listes de biens n'implique donc sans doute pas qu'il s'agissait systématiquement de productions khmères : la mention de la provenance était manifestement optionnelle. Seuls les textes les plus détaillés la précisaient, vraisemblablement pour renforcer le caractère prestigieux et précieux des objets, afin de mettre en valeur la donation.

I.8.2. Imports indiens

De façon naturelle, nous évoquerons ici en premier lieu les imports indiens mentionnés dans les inscriptions. On sait que les échanges commerciaux entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est ont commencé très tôt, dès les premiers siècles de notre ère, et l'importance de ces transactions dans le processus d'indianisation qu'a connu cette région depuis n'est plus à démontrer²⁷⁰. Au Cambodge en particulier, les témoignages ne manquent pas pour attester le fait que des contacts réguliers ont influencé la

²⁷⁰ À ce sujet, cf. par ex. GLOVER 1990.

civilisation khmère à tous les niveaux.

Ces échanges commerciaux étaient sans doute assez variés : on a déjà signalé que certaines gemmes introuvables au Cambodge provenaient vraisemblablement du sous-continent ou y avaient en tout cas transité, mais quelques témoignages prouvent également une importation régulière de produits manufacturés.

En ce qui concerne les objets de culte qui sont au centre de notre étude, on notera que Bernard Philippe Groslier avait exhumé, sur le site de Sambor Prei Kuk, de grandes quantités de céramiques complètes aux cols sciés ou aux fonds brisés qu'il supposait être la vaisselle sacrée du temple, sacrifiée « à l'occasion d'un événement exceptionnel ». Il notait que la forme de la majorité de ces vases était incontestablement d'origine indienne et supposait qu'il s'agissait de copies de modèles métalliques importés (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 15). Il remarquait également que cette source d'inspiration avait été abandonnée, notamment pour être remplacée par des influences chinoises dès la fin du IX^e siècle (*ibid.*, p. 23), mais cela n'implique pas que les échanges commerciaux avec l'Inde aient cessé pendant la période angkoriennne. Bien que relativement rares, c'est en effet justement de cette époque que datent tous les témoignages d'imports indiens dans les inscriptions khmères.

Trois termes désignant l'Inde sont attestés dans les inscriptions. Le premier *kliñ*, *khliñ*, est un dérivé du sanskrit *kaliñga* qui désigne à l'origine une région située au sud de l'Orissa, et l'Inde par extension, pour les khmers. Il n'apparaît que ponctuellement dans l'épigraphie, le plus souvent comme anthroponyme ou toponyme, mais également pour qualifier un dignitaire « hindou » dans l'inscription K. 9 (l. 17 ; 561 *śaka* ; IC V, p. 3).

Le second, terme est *madhyadeśa*, « le pays du milieu », et désigne également à l'origine une région de l'Inde, le centre de la plaine indo-gangétique (*DSF*, s. v., p. 549). Cependant, s'il fait peut-être référence à l'Inde dans certaines inscriptions²⁷¹, il semble que ce terme renvoie parfois à d'autres régions. C'est en tout cas certainement le cas à la stance XX de l'inscription K. 1198²⁷², dans laquelle un dignitaire fonde une

²⁷¹ C'est par exemple probablement le cas lorsque ce Madhyadeśa désigne le lieu de naissance d'un « *śaiva* nommé Śakrasvāmin, connaissant à fond les doctrines Vedānta et Taittirīya » dans l'inscription K. 904 (st. III ; 635 *śaka* ; IC IV, p. 58, 61).

²⁷² Séminaire de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques, juin 2008 ; la partie sanskrite de cette inscription est encore inédite.

agglomération dans le Madhyadeśa ; si aucun élément ne permet dans cette inscription de localiser ladite région, il reste très probable qu'il ne s'agisse pas du sous-continent. Comme *kliṅ*, il ne désigne jamais, a priori, la provenance d'un objet.

En effet, le seul terme utilisé pour préciser l'origine indienne des possessions du dieu est également le plus général : *deśa*, « le pays », en sanskrit. Il est le plus souvent utilisé dans un sens général, comme dans l'inscription K. 351 où il est dit à propos d'une fondation : *nau 'nak ta pradhāna ta noḥ deśa noḥ gi ta paripālana*, « ce sont les gens qui sont notables dans ce pays qui la gardent » (l. 12-13 ; 914 *śaka* ; IC VI, p. 191). C'est également le cas à la ligne 23 de la face B de l'inscription K. 697 à propos d'un don de commune : *'aṅ 'oy sruk deśa neḥ phoṅ*, « j'ai donné tous ces villages et pays » selon Cœdès (IX^e *śaka* ; IC VII, p. 94), mais que l'on pourrait également traduire par « j'ai donné toutes les communes de ce pays ». Quoi qu'il en soit et bien qu'il s'agisse d'un cas isolé, *deśa* semble être ici une subdivision territoriale à distinguer du *sruk*, peut-être d'une taille supérieure.

Cependant, lorsque ce terme est utilisé pour qualifier un objet, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'une importation et donc que c'est à un pays étranger, et plus précisément à l'Inde qu'il est fait référence. En effet, comme le fait remarquer Saveros Pou, *deśa* est conservé en moderne (*des /teḥ/*) dans des noms de produits indiens, bien que son sens soit perdu. On le retrouve notamment dans le nom du calicot, ou dans des noms de plantes auxquelles on attribuait une origine indienne (NIC II-III, p. 229, n. 6, p. 255, n. 25).

Les premières importations indiennes mentionnées dans l'épigraphie correspondent justement à des textiles. Elles sont citées à la ligne 33 de l'inscription K. 618 (X^e *śaka* ; FINOT 1928, p. 56 et NIC II-III, p. 226). Il s'agit, d'une part, de « sampot indien », *canlyak deśa* et, d'autre part, de « tentures doubles indiennes », *vlaḥ phnaṅ deśa*. On notera que Saveros Pou précise dans les deux cas qu'il s'agit de cotonnades indiennes. Cette interprétation, manifestement influencée par le terme moderne désignant le calicot, est possible ; cependant aucun élément ne précise spécifiquement le type d'étoffes dont il s'agit, et il nous semble donc prudent de conserver une traduction plus neutre.

Enfin, on peut également relever trois témoignages d'autres types d'objets manufacturés : *tanlāp deśa I*, « une boîte indienne », et *vān deśa I*, « une coupe

indienne » dans l'inscription K. 669 C (l. 17, 18 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) ainsi que *pra'apa deśa I*, « un coffret²⁷³ indien », dans l'inscription K. 1198 B (l. 16 ; 936 *śaka* ; NIC II-III, p. 243). Dans les deux premiers cas, Coëdès avait conservé la traduction plus prudente « d'origine étrangère ». Comme on l'a dit, il nous semble très vraisemblable de supposer qu'il s'agissait bien d'imports indiens, mais cette traduction a au moins le mérite de mettre en avant le fait que le Cambodge n'entretenait pas des rapports commerciaux exclusivement avec le sous-continent.

I.8.3. Imports chinois

« Ce pays ne produit, je crois, ni or ni argent ; ce qu'on y estime le plus est l'or et l'argent chinois, et ensuite les soieries bigarrées légères à double fil. Après quoi viennent les étains de Tchen-tcheou, les plateaux laqués de Wen-tcheou, les porcelaines vertes (céladons) de Ts'iuan-tcheou, le mercure, le vermillon, le papier, le soufre, le salpêtre, le santal, la racine d'angélique, le musc, la toile de chanvre, la toile de houang-ts'ao, les parapluies, les marmites de fer, les plateaux de cuivre, les perles d'eau douce (?), l'huile d'abrasin, les nasses de bambou (?), les vans, les peignes de bois, les aiguilles. Comme produits plus communs et lourds, il y a par exemple les nattes de Ming-tcheou (Ning-po). Ce que ces gens désirent vivement obtenir, ce sont des fèves et du blé, mais l'exportation [de Chine] en est interdite. »

ZHOU Daguan, § 21, « Les marchandises chinoises qu'on désire », trad. Paul Pelliot (1951, p. 27).

En plus de cet inventaire des produits manufacturés chinois dont les khmers étaient demandeurs à la fin du XIII^e siècle de notre ère, Zhou Daguan insiste dès l'introduction de ses mémoires sur le fait qu'en plus des relations diplomatiques, le Cambodge entretenait déjà depuis longtemps des relations commerciales avec la Chine (PELLIOT 1951, p. 10). Ceci n'a d'ailleurs rien d'étonnant si l'on pense que l'Asie du Sud-Est est un passage obligatoire entre le monde chinois et le monde arabe par la mer et attire les marchands étrangers depuis le début de notre ère. Cette région était également pour la Chine une source d'approvisionnement intéressante pour certaines denrées : bois et épices par exemple, et en particulier poivre, comme le prouverait la découverte d'une épave chinoise du XIII^e siècle dans la baie de Quanzhou, qui transportait de la céramique, mais contenait encore des traces de ses précédentes cargaisons (GUY 1986, p. 18).

Au Cambodge en particulier, les témoignages archéologiques ne manquent pas pour confirmer ces échanges. Il suffit de regarder les fiches d'inventaire des céramiques

²⁷³ Nom générique pour une boîte fermée, sans considération de taille (NIC II-III, p. 255, n. 25). On conservera le terme « boîte » pour traduire le terme *tanlap*, qui désigne a priori de petites boîtes à onguent, parfum ou chaux.

exhumées dans le palais royal d'Angkor Thom par Bernard Philippe Groslier pour prendre la mesure de l'importance de ces importations chinoises au cours de la période angkoriennne. On a d'ailleurs déjà signalé que celui-ci avait insisté sur l'importance de l'influence chinoise sur les formes des céramiques khmères, dès la fin du IX^e siècle de notre ère, conséquence directe de ces importations (B. Ph. GROSLIER 1995, p. 23).

Un exemple exhumé à Trapeang Phong par la mission MAFKATA est particulièrement intéressant au sujet de l'ancienneté de ces relations. Un tessou a en effet été mis au jour dans la phase de constitution d'un terre-plein à l'ouest de ce sanctuaire (US 18016). Il s'agit d'un petit fragment de bol en porcelaine blanche à couverte bleutée qui pourrait correspondre, selon Marie France Dupoizat, à « un bol du type de Samara, provenant des fours de Xing (province du Hebei, Chine), VIII^e-IX^e siècles » (MAFKATA 2005, p. 32 ; ill. 71, p. XXXV). Sa petite taille ne permet pas d'être trop affirmatif, et Marie France Dupoizat note qu'il pourrait également correspondre à des productions plus tardives, mais si la première hypothèse s'avérait, nous aurions là le témoignage de la présence d'importants chinois à Angkor dès l'époque où apparaissent les premières exportations chinoises à grande échelle, dont l'épave de Belitung, du deuxième quart du IX^e de notre ère, est un bon exemple (GUY 2006)²⁷⁴. Quoi qu'il en soit, pour rester sur le site de Trapeang Phong, d'autres exemples exhumés sont a priori antérieurs à la période des Song du Nord (IX-X^e siècle de notre ère), et peuvent peut-être être rattachés à celle des Tang (MAFKATA 2005, p. 34). C'est d'ailleurs encore à cette période que peuvent être rattachées nombre de céramiques chinoises exhumées sur le site palatial de Prei Monti (MAFKATA 2007, p. 17).

Comme le rapporte le vingt et unième paragraphe de Zhou Dagan cité ci-dessus, les biens importés de Chine ne se limitaient pas à la céramique, contrairement à ce que les objets exhumés en fouilles pourraient laisser penser. Comme on l'a dit, il n'est jamais fait allusion dans les inscriptions aux importations de matières premières et en particulier de matériaux précieux évoqués par Zhou Dagan. En revanche, l'épigraphie apporte quelques témoignages de produits manufacturés.

²⁷⁴ Si des exemples de céramiques chinoises commencent régulièrement à apparaître à partir du VIII^e siècle de notre ère, c'est bien à partir du IX^e qu'elles deviennent un important objet d'échanges avec l'Asie du Sud-Est (GUY 1986, p. 9).

Comme dans le cas de l'Inde, on pourra débiter cet inventaire des produits importés de Chine par les étoffes. À Rome, dès le I^{er} siècle de notre ère, les lois somptuaires de Tibère défendaient aux hommes de porter des étoffes de soie chinoise, ce qui montre assez le prix élevé de ces étoffes et le succès qu'elles connurent très tôt à l'exportation (DION CASSIUS, *Histoire Romaine*, 57.15).

Le Cambodge ancien n'échappait pas à cet engouement et les textiles chinois devaient y être relativement bien diffusés : les « soieries bigarrées légères à double fil » figurent d'ailleurs en bonne place dans l'inventaire de Zhou Dagan. Selon Bernard Philippe Groslier, leurs motifs étaient même si populaires « qu'ils se retrouvent sur le décor, notamment des tableaux de portes » (1995, p. 43). La demande en soie devait être d'autant plus importante que, selon Zhou Dagan, les khmers n'élevaient pas le ver à soie et ne cultivaient pas le mûrier ; il semble en effet que ce n'est que peu avant son voyage au Cambodge que des Siamois auraient importé cette pratique au Cambodge (PELLIOT 1951, p. 30).

Devant le prestige que connaissaient les soieries chinoises, il est surprenant que le seul terme relevé qui désigne spécifiquement la soie, *sūtra*²⁷⁵, n'apparaissent que dans une liste de biens : *phnāñ sūtra I*, « un *phnāñ*²⁷⁶ en soie », sans que la provenance n'en soit précisée (K. 347, l. 32 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 182).

Naturellement, comme le soulignait Zhou Dagan, la soie n'est pas le seul type de textile importé de Chine, mais les occurrences mentionnant des étoffes chinoises d'une manière plus générale restent peu nombreuses et les termes utilisés trop imprécis pour permettre de déterminer les types de tissus en question. Ils apparaissent dans des listes de dons en sanskrit, presque exclusivement à l'époque de Jayavarman VII. Dans l'inscription K. 485 (XII^e *śaka*), tout d'abord, on relève à deux reprises des dons de bannières (*dhvaja*) dont l'étoffe provenait de Chine :

- *dhvajañ ca suvarṇarūpyai racitāgryadaṇḍam cīnāmśukaiḥ kalpitacitravastraṃ*, « une bannière au beau manche d'or et d'argent dont l'étoffe aux vives couleurs était en soie de Chine » est offerte au Tathāgata de l'Est, qui pourrait correspondre à Banteay Kdei selon Cœdès (st. LXXXI ; IC II, p. 171, 178, n. 4).

²⁷⁵ Ce sens est conservé en moderne (ANTELME & BRU-NUT 2001, p. 767).

²⁷⁶ L'objet en question est malheureusement difficile à identifier : « ce qui cache, ce qui recouvre : robe de moine, rideau, grand éventail, couverture de manuscrits » (POU 2004, s. v., p. 321).

- *dhvajāñ śatañ cīnapaṭair vicitrān*, « cent bannières aux riches couleurs en étoffe de Chine », sont offertes au Madhyādri, « la montagne du milieu », dont le nom est équivalent du toponyme angkorien Vnaṃ Kantal, l'actuel Phnom Bakheng, mais qui désignait peut-être le Bayon à l'époque de Jayavarman VII (st. XC ; IC II, p. 172, 180, n. 3).

Les traductions proposées pour les termes *aṃśuka*, « la soie », et *paṭa*, « une étoffe », traduisent une volonté de distinguer deux qualités de tissus différentes. Ce parti choisi par Cœdès s'explique sans doute par les quantités offertes dans les deux cas et la description de la première bannière. Cœdès imaginait probablement que l'unique bannière richement ornée du Tathāgata de l'Est ne pouvait pas être de la même étoffe que les cent accordées au Phnom Bakheng. Pourtant, si le terme sanskrit *paṭa* est effectivement assez général²⁷⁷, le plus souvent, *aṃśuka* n'est pas aussi précis que le laisse supposer Cœdès et ne désigne en tout cas pas spécifiquement la soie²⁷⁸. Il est donc possible que le nombre de bannières offertes témoignait moins d'une différence de qualité que de l'importance du sanctuaire de Madhyādri.

Pourtant, on retrouve ces deux termes dans un contexte plus précis à la stance XLIV de la stèle de fondation de Ta Prohm et l'étoffe *aṃśuka* y semble désigner une sorte particulière de *paṭṭa* (1108 śaka ; Cœdès 1906, p. 56, 75) :

devatāpādavinīyāsamaśakārthaprasāritāḥ

cīnāṃśukamayāḥ pañcacatvāriṃśat paṭā api

« Quarante-cinq voiles (*paṭa*) en étoffe de Chine (*cīna-aṃśuka*) étendus à cause des moustiques sur les socles des divinités. »

Le fait que ces étoffes étaient destinées à protéger le piédestal des moustiques explique sans doute le choix du terme « voile » pour traduire *paṭa*. En revanche, on peut se demander pourquoi Cœdès n'a pas utilisé un sens plus spécifique – tel celui de « mousseline » proposé par Renou – pour *aṃśuka*, afin de décrire le type d'étoffe que ce terme semble désigner dans ce cas. Curieusement, Cœdès a choisi de donner un sens plus précis à *paṭa* qu'à *aṃśuka*, ce qui n'est pas évident si l'on s'en tient aux lexiques. Par ailleurs, la volonté de traduire toujours *paṭa* par le même terme le poussa à traduire

²⁷⁷ « Drap tissé, étoffe, vêtement » selon Renou (*DSF*, s. v., p. 398), au contraire de *paṭṭa*, qui est l'un des termes désignant la soie.

²⁷⁸ « Pièce d'étoffe, d'habillement, linge, mousseline » (*DSF*, s. v., p. 1).

cīnapaṭā par « voiles de Chine » dans la stance LXXVI de la même inscription, quand ce terme prend vraisemblablement un sens plus général, puisqu’il s’agit alors d’un don de neuf cent soixante-sept « étoffes de Chine » (CÆDÈS 1906, p. 61).

Cœdès avait changé de parti lors de la publication de l’inscription K. 908, la stèle de fondation du Preah Khan d’Angkor. On retrouve en effet les mêmes dons, quoique pour des quantités différentes, et il traduit alors une stance équivalente à celle de Ta Prohm par : « 56 voiles en soie de Chine pour protéger des moustiques les pieds de Lokeśa et des autres dieux » (K. 908, st. LI ; 1113 *śaka* ; p. 290). Cette traduction est plus satisfaisante car *aṃśuka* semble bien correspondre ici à une étoffe particulière. Cependant, elle pose encore une fois la question de l’identification de *aṃśuka* à de la soie.

On retrouve le composé *cīna-aṃśuka* dans la stance CIX de l’inscription de Ta Prohm. Ces « étoffes chinoises » apparaissent à la fin d’une liste d’objets qui semble cohérente et qui comprend vingt-quatre lits (*śayya*) et dais (*vitāna*), vingt coussins (*upadhāna*), trente-six moustiquaires (*maśaka-āvaraṇa*) et vingt « lits chinois » (*cīna-śayya*) en « gazon » (*ṭṛnajā*) (*ibid.*, p. 65). Tout au plus pourrait-on alors penser qu’il s’agissait d’étoffes destinées à une forme ou une autre de literie, mais sans que le contexte permette précisément de déterminer ni leur usage, ni même si le terme s’applique à un type ou une qualité de tissus en particulier. Il faut toutefois signaler que dans le passage équivalent de la stèle de Preah Khan²⁷⁹, l’ordre des objets n’est pas le même ; les deux premiers *pāda* de la stance LXXXIII, *triśatā maśakārthās tu cināṃśukamayās trayah*, avaient alors été traduits par Cœdès : « trois cent vingt-trois moustiquaires en soie de Chine », reliant encore *aṃśuka* à cet objet en particulier et donc à une étoffe finement tissée et sans doute à maillage assez fin pour constituer un « voile-moustiquaire ».

En ce qui concerne les « lits chinois », mentionnés dans les énumérations que nous venons d’évoquer, la traduction « gazon » proposée dans un premier temps par Cœdès ne permet pas de se faire une idée des objets en question. Ces « lits faits de végétaux » doivent sans doute être compris comme des nattes tressées en fibres

²⁷⁹ Selon la traduction de Cœdès, la liste de Preah Khan énumère 113 lits, 323 moustiquaires en soie de Chine, 22 coussins et 23 nattes de Chine (K. 908, st. LXXXIII-LXXXV ; 1113 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 293). Dans les deux cas, ces listes sont précédées de grandes quantités de « vêtements des dieux et autres » et suivies de denrées (cire, sel, etc.).

végétales ; c'est en tout cas la nouvelle interprétation proposée par Cœdès dans sa traduction de K. 908 et elle reste vraisemblable (CÆDÈS 1941, p. 293). Il pourrait naturellement sembler surprenant que ce type de biens aient été importés, mais cette hypothèse est bien envisageable si l'on se souvient que des nattes de Ming-tcheou sont justement mentionnées par Zhou Dagan comme exemples de produits importés « plus communs et lourds » (cf. p. 166).

Les importations chinoises mentionnées dans les inscriptions sanskrites de Jayavarman VII se limitent presque exclusivement aux étoffes que nous venons de mentionner. Les seuls objets à ajouter à cette liste sont des « boîtes », ou « coffrets » chinois (*cīna-samudga*), dont un grand nombre est donné, tant dans l'inscription de Ta Prohm (500 boîtes, st. CXV ; CÆDÈS 1906, p. 66), que dans celle de Preah Khan (520 boîtes ; K. 908, st. CXV ; 1113 *śaka* ; CÆDÈS 1941, p. 294). Malheureusement, ni le matériau, ni l'usage de ces objets ne sont précisés.

En dehors de ces trois inscriptions du règne de Jayavarman VII, la seule occurrence d'un import chinois que nous ayons relevée dans les parties sanskrites des inscriptions est le « palanquin à tête de nāga en or (orné) d'étoffes de Chine colorées », que nous avons déjà évoqué à propos des décors zoomorphes²⁸⁰. Cependant, datée de 930 *śaka*, elle est encore postérieure aux plus anciens imports chinois présentés plus haut. En revanche, bien que peu nombreuses, les occurrences des parties khmères sont toutes antérieures à celles que nous venons de mentionner et concernent des objets métalliques.

C'est d'abord le cas des trois calebasses des inscriptions K. 262 et K. 263 (*noñ cīna III*, K. 262 N, l. 15 & K. 263 D, l. 47 ; 904 & 906 *śaka* ; IC IV, p. 110, 128)²⁸¹ ou encore du « miroir chinois de grande taille sans pied » de l'inscription K. 669 C (*'ādarśana cīna pralvañ I 'yat jeñ* ; l. 19 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170).

Comme on le voit, la syntaxe utilisée est pour le moins limitée et se borne à

²⁸⁰ *vicitracīnāñśukahemadolān nāgānām hemamayaṃ karaṅkam*, (face A, st. 28 & B, l. 30 ; IC VII, p. 174, 176)

²⁸¹ Comme on le voit, le terme *cīna* est utilisé pour désigner la Chine dans les parties sanskrites comme khmères. Cependant, on notera que le dérivé khmer *kañcin* se rencontre aussi à plusieurs reprises en tant qu'anthroponyme dans les parties khmères.

transposer les composés sanskrits en ses équivalents khmers. Cependant, les plus anciennes occurrences khmères d'objets importés utilisent une formulation un peu plus élaborée. En effet, on rencontre à plusieurs reprises l'expression *taṃve cīna* pour qualifier des objets métalliques dans l'inscription K. 947, attribuable au début du IX^e siècle de l'ère *śaka*. *taṃve* est un dérivé du verbe khmer *tve*, « faire ». Cette expression peut alors être comprise comme « de fabrication chinoise » et, à moins d'imaginer une production assurée par une communauté chinoise installée au Cambodge, il s'agit bien ici d'objets « fabriqués en Chine ».

Dans cette inscription, cette expression s'applique à sept objets (cf. p. 536) : trois *dramvañ*, dont deux sculptés en *hanir* (face A, l. 3-4), trois boîtes (*tanlap*), respectivement en forme de *kralyak*, de *dramvañ* et d'œuf (face A, l. 10-12) et un *tanlvat*, objet non identifié en argent (face A, l. 16).

Les objets mentionnés dans les inscriptions sont assez peu variés, et surtout restent des cas assez isolés, ne traduisant vraisemblablement pas la réalité des échanges commerciaux entre la Chine et le Cambodge à date ancienne. Comme on l'a dit, ceci s'explique sans doute par la pauvreté des descriptions des objets dans ces listes : la provenance n'y était peut-être tout simplement pas systématiquement précisée. Pourtant, on peut aussi penser que la majorité des objets importés étant des céramiques, ils n'étaient pas ou peu mentionnés dans ces textes, étant jugés peu précieux.

On notera également que les occurrences relativement nombreuses relevées dans l'inscription K. 947 témoignent, à leur échelle, du dynamisme de ces relations dès la fin du IX^e siècle de notre ère.

I.8.4. Autres provenances

En dehors de la Chine et de l'Inde, les témoignages de relations commerciales du Cambodge avec l'étranger restent très rares dans les inscriptions du Cambodge et il faudra essentiellement s'en remettre aux données de fouilles.

En ce qui concerne les provenances les plus éloignées, on rappellera avant tout que, bien que relativement rares, un certain nombre de tessons de céramiques provenant du Moyen-Orient ont été exhumés dans la région d'Angkor. Le site palatial de Prei Monti en a par exemple livré un nombre inhabituellement élevé. Ces fragments pourraient correspondre à des jarres iraniennes de Siraf des VIII^e-IX^e siècles de notre ère

(MAFKATA 2007, p. 17)²⁸².

La lecture du terme *'ar(th/b)iya*, qui qualifie un diadème en cuivre dans l'inscription K. 936 N, est très incertaine (*mukūṭa I laṅgau 'ar(th/b)iya* ; l. 1 ; IX-X^e *śaka* ; cf. p. 447). *'Arthiya* comme *'arbiya* ne sont pas attestés dans les inscriptions, et il est donc difficile de trancher, mais la lecture *th* proposée dans un premier temps nous paraît très douteuse ; le *ba* en revanche paraît effectivement envisageable, même si la forme utilisée ici est d'ordinaire plutôt réservée aux souscrites (ill. 217, p. CIX). En admettant cette lecture, il est tentant d'y voir une façon de transcrire l'arabe *al 'arabīya* qui indiquerait alors une provenance « arabe » de ce diadème en cuivre²⁸³. Cette interprétation reste incertaine, d'autant que le khmer moderne n'a pas conservé cette forme, mais si elle était confirmée, nous aurions là une unique preuve du fait que les produits importés en provenance du Moyen-Orient, peut-être via l'Indonésie, ne se limitaient pas à des céramiques.

Il est assez étonnant qu'aucun produit manufacturé provenant des plus proches voisins du Cambodge – Cams, Vietnamiens, Mōns, etc. – n'ait été pour l'instant relevé dans les inscriptions. En effet, si le Campā par exemple apparaît assez régulièrement dans les inscriptions, c'est essentiellement en raison des relations conflictuelles qu'il entretenait avec le Cambodge, comme c'est le cas dans l'inscription K. 227, par exemple, qui rapporte des faits d'armes khmers au Campā (CÆDÈS 1929 [b], p. 309-315).

En ce qui concerne d'éventuelles relations commerciales avec les Vietnamiens, Claude Jacques a déjà fait remarquer que la rareté des attestations de *yavana*²⁸⁴ était sans doute liée « à l'éloignement des deux pays et au fait que les rapports entre les Vietnamiens et les Khmers n'ont guère été à l'avantage de ces derniers » (JACQUES

²⁸² Ce type de mobilier n'est pas inédit en Asie du Sud-Est : un certain nombre d'exemples en ont par exemple été étudiés sur le site de Barus à Sumatra (DUPOIZAT 1998 & 2005 ; ill. 72, p. XXXV).

²⁸³ Nous tenons à remercier Arlo Griffiths qui nous a suggéré cette lecture et invité à réfléchir à cette interprétation.

²⁸⁴ Le terme sanskrit *yavana*, littéralement « étranger », est utilisé dans les inscriptions cams pour désigner les Vietnamiens. Au Cambodge, c'est également le cas de son dérivé moderne *yūon*. Au contraire de George Cœdès, Claude Jacques considère qu'il est peu probable que la stèle CLXVI de la stèle de Preah Khan (K. 908) fasse référence aux Vietnamiens lorsqu'elle évoque la vassalité des Yavana aux côtés de celle des Cams et des gens de Javā. Selon lui, il est possible que, dans certaines inscriptions angkoriennes, ce terme désigne les Yuans du Nord de la Thaïlande (JACQUES 2005, p. 16, 28).

2005, p. 26). Cette remarque est également valable pour la forme khmère de *yavana*, *yvan*, qui n'apparaît qu'une fois, dans l'inscription K. 105²⁸⁵, où il est fait mention d'une esclave achetée à un *yvan* de *Kaṃvañ Tadiñ* pour être donnée à une divinité (*tai kaṃvai ti duñ nu prāk ta yvan kaṃvañ tadiñ* ; l. 28-29 ; 909 *śaka* ; IC VI, 183). Cependant, il est encore possible que *yvan* désigne d'autres « étrangers » que les Vietnamiens à cette époque, comme cela est le cas de *yavana* selon Claude Jacques. Par ailleurs, le toponyme auquel il est associé est khmer et il serait donc bien imprudent d'affirmer qu'il s'agit d'une « importation » de serviteurs.

Enfin, il nous reste à évoquer *Javā*, pays pour lequel nous disposons de l'unique mention d'un objet importé d'un pays proche du Cambodge. Elle apparaît encore une fois dans l'inscription K. 947 A : on y relève en effet l'objet suivant : *vodī camdoñ prak garop prak tamve javā I jyañ 4 liñ II*, « 1 *vodī* [pourvu d']un bec en argent, avec un couvercle en argent, travail de *Javā*, [pesant] 4 *jyañ*, 2 *liñ* » ; comme on le voit, on retrouve encore une fois le terme *tamve* (l. 26 ; cf. p. 536). Il est inutile d'insister ici sur l'importance de ce *javā* et sur le fait que sa localisation a fait l'objet de nombreuses discussions, en particulier en raison de son implication dans l'histoire de Jayavarman II, rapportée par l'inscription de Sdok Kak Thom (K. 235 C, l. 61, 72 ; 974 *śaka* ; SAK-HUMPHRY 2005, p. 96, 102 ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 87, 106, n. 1, 107-108).

Comme on le sait, l'identification de ce pays pose quelques problèmes : alors que certains auteurs, à commencer par Cœdès, considèrent qu'il s'agissait manifestement de l'actuelle île de Java, d'autres, comme Claude Jacques, relèvent que cette île est en général nommée *Yava* ou *Yava-dvīpa*, « l'île de *Yava* » dans l'épigraphie. C'est notamment sous ce nom qu'elle est mentionnée non seulement au Cambodge – dans l'inscription K. 809 S (l. 20 ; 974 *śaka* ; IC I, p. 37) – mais également assez tôt dans l'épigraphie javanaise (inscription de Canggal, st. VII ; 732 A. D. ; CHHABRA 1965, p. 46)²⁸⁶.

Cette nouvelle occurrence n'apporte malheureusement aucun élément permettant de localiser ce *Javā*. Cependant, il est intéressant de noter que ce pays entretenait

²⁸⁵ On notera toutefois que la forme *kañyvan* apparaît à plusieurs reprises comme anthroponyme.

²⁸⁶ À ce sujet, on se reportera notamment à JACQUES 2005 (p. 18-24), article dans lequel sont rapportées les occurrences de *javā* dans le corpus épigraphique khmer. Aucune des occurrences khmères ne se rapporte à des objets manufacturés. Claude Jacques y présente également les différentes hypothèses au sujet de ce toponyme et considère que *Javā*, vraisemblablement un royaume vassal du Cambodge, pourrait être situé dans le nord de la péninsule Malaise.

manifestement des relations commerciales avec le Cambodge moins d'un siècle après que Jayavarman II ait effectué un rite destiné à permettre au royaume khmer de se dégager de sa tutelle.

Ainsi, on voit que les mentions de biens d'origine étrangère restent assez rares dans les inscriptions alors que les témoignages archéologiques d'imports sont relativement nombreux, au moins en ce qui concerne la céramique pendant la période angkoriennne. Cependant, les quelques occurrences relevées invitent à penser que les imports ne se limitaient pas à elles. Ainsi, en plus des quelques réflexions que cet inventaire a pu inspirer, on retiendra que la provenance des objets est encore un bon exemple des limites des études statistiques portant sur les occurrences relevées dans des inscriptions, puisque les données concernant les objets – à commencer par la provenance – ne sont que rarement précisées et que seuls les objets précieux y étaient cités, au détriment notable de la céramique.

II. ACTIVITÉ CULTUELLE DU TEMPLE KHMER

« Lorsque pour la protection de tous on honore un Liṅga installé dans un temple établi dans un village, [...] ou dans un autre lieu plaisant, on dit que c'est le (culte) pour autrui. » *Rauravāgama*, Kp 59, 5b-7a (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 400).

Notre insistance sur le rôle d'inventaire patrimonial des listes de biens ne doit pas laisser penser que nous limitons l'activité des temples khmers à celle d'acteurs, aussi importants soient-ils, de la vie économique du Cambodge ancien. Si c'était certainement le cas pour certains d'entre eux, l'extrait du *Rauravāgama* présenté ci-dessus permet de rappeler la véritable finalité de ces sanctuaires. En effet, une fois la divinité installée en sa demeure, il convenait, comme en Inde, de s'assurer de sa présence permanente et de ses faveurs afin de garantir « la protection de tous ». Cet objectif ne pouvait être atteint que par une fréquentation du dieu constante et respectueuse de la liturgie.

L'étude archéologique des sanctuaires khmers peut alors aider à préciser quels rites y étaient célébrés. Naturellement, en se penchant sur les seules productions techniques, l'archéologie ne permet d'étudier les activités culturelles qui rythmaient la vie des sanctuaires que dans la mesure où celles-ci étaient équipées. Cette discipline ne saurait donc être d'aucun secours pour préciser le calendrier des temples, ou certains rites se limitant à la récitation murmurée de mantra.

Lorsque, au contraire, un équipement spécifique était requis, une première solution est alors de s'intéresser aux ustensiles de culte exhumés en fouille. À titre d'exemple, on pourra rappeler que la fouille du site de Mueang Phrarot en Thaïlande (province de Prachin Buri) avait permis la découverte d'un important lot de bronzes comprenant une conque, des pièces d'about de palanquins, des trépieds, et des récipients (BOISSELIER 1972, p. 46 fig. 68). Cependant, nous sommes alors confrontés à plusieurs problèmes. En premier lieu, l'identification d'un objet à un ustensile de culte proprement dit n'est pas toujours évidente, sans parler de déterminer le rite auquel il était affecté. Par ailleurs, le cas de Mueang Phrarot est exceptionnel, et la mise au jour d'objets en métal reste assez rare, alors que l'on sait que ce type de matériau était privilégié pour les ustensiles de culte, en tout cas dans les sanctuaires les plus importants, et donc ceux qui ont prioritairement fait l'objet de fouilles.

La rareté des témoignages matériels peut être en partie compensée par les listes de biens rapportées par l'épigraphie. En effet, il ne faut pas oublier que la dotation des sanctuaires en biens précieux visait avant tout à leur procurer un équipement approprié pour le culte, comme en témoigne la stance VI de l'inscription K. 30, st. IV (VI^e *śaka* ; IC II, p. 27).

yajñopakaraṇaṅ cātra kṣetraṃ kṛtan tathāṅga..

bhuṣaṇaṃ sthānam īdr̥k ca bhaktyā tena kṛtaṃ sva[yam]

« Par dévotion, il a acheté les ustensiles du sacrifice²⁸⁷, un domaine en cet endroit, et il a fait lui-même une demeure qui est comme une parure... »²⁸⁸

On relève des expressions équivalentes dans les parties khmères, comme dans l'inscription K. 381, qui évoque « l'ensemble des objets appropriés (au culte) » (*vastu ta yukti phon* ; l. 5 ; 946 *śaka* ; IC VI, p. 256) ou encore K. 234 qui rapporte une donation d'accessoires de culte (*krīyā ārccaṇa*) pesant 3 *janjyaṅ* (l. 16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235). Quoi qu'il en soit, il reste alors à faire correspondre la nomenclature de l'épigraphie à des formes et des fonctions, d'autant plus que les listes ne précisent que rarement l'usage de ces objets. Il faut alors avoir recours à d'autres sources ; or, comme l'a fait remarquer Bhattacharya :

« Les données éparses de l'épigraphie ne nous permettent pas de reconstituer tous les détails du rituel brahmanique au Cambodge. **On a, cependant, en général, l'impression qu'il était conforme au rituel classique.** Les inscriptions en langue khmère énumèrent des objets rituels dont beaucoup sont encore à identifier. » (BHATTACHARYA 1966, p. 149-150, n. 11)

Cette remarque encourage naturellement à étudier le culte khmer à la lumière de la tradition tantrique indienne²⁸⁹, dont plusieurs auteurs ont souligné l'influence sur le

²⁸⁷ *Yajñopakaraṇa* n'est pas le seul composé utilisé dans ce sens dans les inscriptions en sanskrit ; on relève également *pūjāsambhāra*, « accessoires de la *pūjā* » (K. 1002, st. XXVI ; 944 *śaka* ; JACQUES 1968, p. 615) et *pūjopakaraṇa*, « ustensiles de culte » (*bahūni haimaraupyāṇi pūjopakaraṇāni*, « beaucoup d'ustensiles de culte en or et en argent » ; K. 323 st. 61 ; 815 *śaka* ; ISCC, p. 399, 408). Cependant, on gardera à l'esprit que ces composés peuvent à la fois renvoyer aux objets et aux denrées utilisées pour le culte. C'est le cas notamment dans l'inscription K. 273, dans laquelle il est précisé que *pūjopakaraṇa* fait référence, entre autres, à des fruits et légumes (st. XLII ; 1008 *śaka* ; CÉDÈS 1906, p. 56, 75).

²⁸⁸ Il est question ici d'une donation effectuée par un dignitaire en faveur de Śiva.

²⁸⁹ Nous employons ce terme tel qu'il est défini dans l'introduction du *Tāntrikābhidhānakośa* et évoquons donc par là une tradition conservée dans des textes considérés comme révélés par une divinité, et qui précisent, entre autres, les rites que sont supposés accomplir les initiés. On notera que la majorité des textes cités dans notre étude sont śivaïtes. Ceci ne serait pas un problème étant donné la prééminence de cette obédience au Cambodge à cette époque. Mais, quoi qu'il en soit, Gérard Colas a déjà souligné : « Différences métaphysiques et théogoniques mises à part, le kalpa, c'est-à-dire l'ordonnance liturgique, ici centrée sur l'image matérielle du dieu, est en fait largement trans-sectaire : modèles rituels, vocabulaire technique (rituel ou artistique), rhétorique même sont souvent communs au corpus médiéval vaikhānasa, au pāñcarātrāgama et au śaivāgama » (1997, p. 343)..

Cambodge des périodes préangkorienne et angkorienne²⁹⁰. Naturellement, comme le souligne Saveros Pou, les religions indiennes, à commencer par le śivaïsme sont venues s'ajouter, au Cambodge, à un système spirituel préexistant (2002, p. 148) et il serait irréaliste de prétendre qu'elles l'aient fait disparaître. Cependant, en ce qui concerne les pratiques cultuelles, on ne peut que constater dans l'épigraphie l'insistance des khmers à rappeler la rigueur avec laquelle ils appliquaient la tradition indienne (cf. par ex. BHATTACHARYA 1961, p. 47). Nous aurons l'occasion d'en donner plusieurs témoignages dans la suite de cette étude, mais on pourra rappeler par exemple la stance XXXII de l'inscription K. 989 qui évoque, en contexte viṣṇuïte, « ceux qui accomplissent sans interruption les actes prescrits par le rituel Pañcarātra » (930 *śaka* ; IC VII, p. 175, 182).

Ainsi, il semble raisonnable, au moins dans un premier temps, d'essayer d'identifier les ustensiles de culte mentionnés dans les listes de biens grâce aux enseignements des traités de rituel. Cette démarche est d'autant plus susceptible d'être fructueuse que les sections des rites (*kriyāpāda*, Kp) des *āgama* śivaïtes, par exemple, ne se bornent pas toujours à évoquer ces objets, mais les décrivent parfois soigneusement

Enfin, nous ne discuterons pas ici de l'identité des traités de rituel qui ont pu influencer la civilisation khmère, ni de la date de l'émergence de cette tradition en Inde et de celle de son arrivée au Cambodge. Ces sujets sont évidemment très importants, mais dépassent de loin notre compétence²⁹¹. Cependant, en considérant que Sanderson suppose que les premiers *tantra* śivaïtes ont pu être composés en Inde entre le début du v^e et la fin du viii^e siècle de notre ère (1988, p. 663), il faut admettre que la période préangkorienne est trop ancienne pour avoir été influencée par ces traités. Par ailleurs, l'étude de cette période est d'autant plus problématique que les listes d'objets de culte y sont généralement moins nombreuses et moins détaillées qu'au cours de la période angkorienne. Nous verrons néanmoins qu'une partie des rites dont nous avons trouvé témoignage sont manifestement communs aux deux époques et que les différences constatées – en particulier au niveau de la nomenclature – n'en sont que plus intéressantes.

²⁹⁰ À ce sujet, on pourra consulter BAGCHI 1929 et 1930, FILLIOZAT 1981 et surtout SANDERSON 2003-04.

²⁹¹ L'article de Sanderson déjà mentionné est, comme on le sait, fondamental à ce sujet (2003-04).

II.1. Quelques actes de révérence

Comme l'a souligné Hélène Brunner-Lachaux, un premier contact avec les sources tantriques laisse souvent l'impression d'un culte extrêmement complexe, si surchargé de rituels annexes que l'on est d'abord tenté de renoncer à en dégager un schéma général. L'étude de la *Somaśambhupaddhati* l'a pourtant amenée à constater une division du culte en trois étapes principales, que l'on retrouve dans la plupart des traités de rituel (*SP*, I, p. xxvii)²⁹².

En premier lieu, on procède à la purification de tout ce qui va participer à cette cérémonie : adorateur, *mantra*, lieu, ustensiles de culte et, naturellement, divinité. Ce préambule est suivi du culte proprement dit, qui consiste en une suite d'« hommages », « services », ou « actes de révérence », les *upacāra*, qui sont enfin complétés par un nombre variable de cultes annexes (culte du Soleil, du Feu, de Caṇḍa, etc.).

En ce qui concerne la seconde étape, cet auteur précise que les actes de révérence constituent seulement « la partie observable du culte extérieur » (*TKA*, s. v. *upacāra*, p. 237-238), par opposition au culte intérieur effectué en pensée. C'est naturellement au premier de ces aspects du culte, seul susceptible d'être équipé, que nous nous intéresserons.

Le culte du dieu comprend un nombre d'*upacāra* très variable, allant de cinq à trente-six²⁹³. Ce nombre dépend des circonstances (culte quotidien ou optionnel), des moyens et du temps disponibles, et enfin du but que l'on souhaite atteindre. Les listes minimales comprennent cinq membres essentiels (*aṅga*) que sont le culte du trône (*āsana*), l'invite, (*āvāhana*) et les offrandes d'eau à boire, d'eau pour les pieds et d'eau de bienvenue (*arghya*, *pādya*, *ācamana*).

Le plus souvent, cette liste est complétée de onze membres secondaires : le bain (*snāna*), l'offrande de vêtement (*vasana*), d'ornement (*ābharāṇa*), de parfum (*gandha*), de fleurs (*puṣpa*), de fumigation (*dhūpa*), de lumière (*dīpa*) et de nourriture cuite

²⁹² On pourra également consulter BHATT 1992-93, p. 76-77 en ce qui concerne le déroulement du culte quotidien en contexte śivaïte et COLAS 1997, p. 314-319 en contexte viṣṇuïte. Naturellement, si les éléments du culte que nous allons aborder concernent en premier lieu la *pūjā*, c'est-à-dire le culte quotidien obligatoire, ils prennent également place dans d'autres circonstances (cultes optionnels, fêtes).

²⁹³ Et même soixante-quatre selon Louis Renou, qui donne un exemple de *pūjā* viṣṇuïte dont les seize services sont globalement équivalents à ceux du rituel śivaïte que nous présentons (*MEI* I, § 1179, p. 573-574).

(*carunivedana*) ainsi que le rituel du Feu (*agnikārya*), le salut (*namaskāra*) et la récitation murmurée (*japa*) (*ibid.*)²⁹⁴.

Dans les inscriptions du Cambodge, plusieurs occurrences témoignent de l'usage du terme *upacāra* dans ce sens. C'est en particulier le cas à la stance XXXIX de l'inscription K. 598 publiée par Louis Finot (928 *śaka* ; 1928, p. 65, 73) :

*sakṣetrakiṅkaraṅ grāmaṃ sapaśudravyasaṃyutam /
bhaktyā vāhyopacārārthaṃ dadau dānavavairiṇe //*

« Il donna par piété à l'Ennemi des Dānavas, pour son service extérieur, un village avec des champs, des serviteurs, du bétail, de l'argent²⁹⁵. »

Il nous semble en effet que le composé *bāhya-upacāra* pourrait précisément renvoyer au culte extérieur composé de différents actes de révérence que nous avons évoqué. Quoi qu'il en soit, d'autres textes sont encore plus satisfaisants à ce sujet. C'est le cas en particulier de la partie khmère de l'inscription K. 1141, qui rapporte un ordre de Jayavarman V, enjoignant à un dignitaire de célébrer la *pūjā* par un « sacrifice (composé de) dix-huit éléments » (*śāstādaśāṅga yajña* ; B, l. 13-14 ; 892 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 115). Il ne fait aucun doute qu'il est fait référence dans ce texte à une liste d'actes de révérence composée de dix-huit *aṅga*.

Naturellement, il était essentiel de doter les sanctuaires d'objets et de denrées indispensables au culte²⁹⁶ ; les énumérations de biens sont donc susceptibles d'être d'un grand secours pour identifier les rites qui étaient célébrés dans les sanctuaires khmers. À ce titre, la liste (*pāñjiya*) citée à la ligne 44 de l'inscription K. 194 A est un exemple

²⁹⁴ Les listes de seize varient dans leur contenu, plusieurs services étant parfois associés de façon à obtenir ce nombre. C'est le cas dans la liste de seize *upacāra* présentée dans le *Kāraṇāgama* : invite (*āvāhana*), installation (*sthāpana*), offrandes d'eau pour les pieds (*pādya*), d'eau à boire (*arghya*), d'eau de bienvenue (*ācamana*), ondoisement (*abhiṣeka*), offrandes de vêtement et de parfum (*vastra, gandha*), de fleur (*puṣpa*), de fumigation et de lampe (*dhūpa, dīpa*), de nourriture cuite (*naivedya*), l'offrande *bali*, l'oblation (*homa*), l'offrande *bali* pour Śri (*śribali*), le chant et la musique (*gaya, vādyā*), la danse (*ṅṛtta*), le congé (*udvāsana*). Le même traité énumère également des listes de douze et de vingt-cinq services (*SP* I, p. 332).

²⁹⁵ La traduction proposée par Finot pour le terme *dravya*, « argent » ne nous paraît pas adaptée. Dans ce cas, on gardera à l'esprit qu'il s'agissait probablement d'objets manufacturés précieux. Ce qui est décrit dans cette stance, ce sont les biens du dieu, dont la partie la plus importante est précisée : personnel, bétail et biens immobiliers.

²⁹⁶ Un bon exemple à ce sujet apparaît dans la stance VI de l'inscription K. 289 C qui, bien qu'incomplète, rapporte qu'en 988 *śaka*, un chef militaire nommé Saṅgrāma fit préparer chaque jour tout ce qui est convenable pour les « éléments du culte » (*pūjāṅga*) avec mille têtes de bétail et des serviteurs (...*d daśaśatair ggavām dāsaiḥ pūjāṅgayogyāni pratyahaṃ yāny akārayat* ; *ISC*, p. 151).

particulièrement frappant, car une grande partie des actes de révérence que nous avons évoqués se reflètent dans les fournitures quotidiennes qu'elle mentionne (1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 148) :

thve caṁnāṁ kalpanā roḥ ta pāñjiya neḥ raṅko paryyaṅ vraḥ vasana dyān dhūpa kriyā sraṅ rmmāṁ caṁryyāṅ smeṅya tūryya chmāp vñya 'arcana pratidina

« Il a institué un service de fournitures suivant cette liste : riz décortiqué, huile, vêtements sacrés, luminaires, encens, nécessaire du bain, danseurs, chanteurs, bouffons, musiciens, préparateurs des fleurs d'offrande pour le culte, quotidiennement ».

Ce sont ces témoignages que nous nous efforcerons de relever, d'ordonner et de présenter ici, en commençant par rechercher des témoignages des moins équipés des actes de révérence, avant d'aborder des exemples plus largement dotés.

II.1.1. *arghya*, *pādya*... et *ācamanīya* ?

*ye pālayanti ca yathā parikalpitāni
saṁvardhayanti na haranti yathā svapunyaṁ
te cārghyapādyaphalapuṣpadharaiḥ pra - ॐ*

-- ॐ - ॐ ॐ ॐ - ॐ ॐ - ॐ ॐ ॐ

« Ceux qui protègent ce qui a été octroyé, le font prospérer, et ne le prennent en aucune façon, que ceux là... avec les porteurs de fruits, de fleurs, de (vases) *arghya* et *pādya*... » K 854, st. XXXII (863 *śaka* ; IC I, p. 264, 266)

La perte de la fin de la stance XXXII de l'inscription K. 854 est regrettable pour le sujet qui nous occupe, car elle souligne l'importance de plusieurs activités culturelles, à commencer par le don d'eaux *arghya* et *pādya*. *Arghya* désigne en sanskrit « ce qui est digne d'être honoré », et par extension, l'eau que l'on offre aux hôtes – dans notre cas aux dieux – pour les honorer. Quant au terme *pādya*, il désigne « l'eau pour laver les pieds des hôtes »²⁹⁷. Avec *ācamanīya*, l'« eau à boire » purificatrice, elles forment une triade d'eaux consacrées (TKA, I, s. v., p. 140) offertes respectivement sur la tête (*arghya*), les pieds (*pādya*) et la bouche (*ācamanīya*) des divinités (*Mṛgendrāgama* Kp III.14b-15a, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 48).

²⁹⁷ Les denrées entrant dans la composition de ces eaux parfumées (eau, lait, herbe *kuśa*, céréales) sont détaillées dans les traités de rituel indiens, dans les chapitres consacrés à la présentation des différents éléments du culte (par ex. *Rauravāgama*, Kp 9, 1b-4, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 27). Il existe plusieurs sortes d'*arghya*, en particulier le commun *sāmānyārghya* pour les cultes annexes et le spécial, *viśeṣārghya* ou *śivārghyapātra*, utilisé pour le culte de Śiva. Le fait que cette distinction n'apparaisse pas dans les listes de biens n'a rien de surprenant car il semble que la différence entre ces eaux ne réside pas dans les contenants qui les accueillent, mais dans leur composition et dans la nature des *mantra* récités sur le récipient (SP I, p. 138, n. 1).

Le rituel indien utilise quantité d’eaux parfumées différentes, notamment dans le cadre du bain, mais ces trois eaux y prennent une place toute particulière. En effet, elles constituent à elles seules des actes de révérence intervenant à plusieurs moments du culte quotidien²⁹⁸ (*Rauravāgama*, Kp 10.44b-45, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 35). Le fait que, dans l’inscription K. 854, deux d’entre elles soient citées à côté de nourriture et de fleurs – dont le don constitue d’autres *upacāra* – est alors assez naturel. On ne peut d’ailleurs que regretter que la liste des serviteurs ou officiants qui font prospérer la fondation en participant à des actes de révérence, ne soit pas plus complète.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux eaux de bienvenue et aux eaux pour les pieds, auxquelles il est plus souvent fait allusion dans les inscriptions. Comme le souligne la traduction de Cœdès, les mots *arghya*²⁹⁹ et *pādya* sont utilisés pour désigner les vases qui contenaient ces eaux³⁰⁰. Plus d’une vingtaine d’occurrences de chacun d’entre eux ont été relevées dans les listes de biens. L’interprétation de ces termes est d’autant plus évidente qu’ils apparaissent toujours dans les mêmes textes³⁰¹. Plus exactement, ces deux vases sont cités l’un après l’autre dans la majorité des occurrences³⁰². Ils sont même régulièrement associés dans un composé, comme dans l’inscription K. 262 N : ‘*arghyapādya* 6, « 6 vases à eaux *arghya* et *pādya* » (l. 11 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114).

Si ces objets sont bien représentés durant toute la période angkorienn³⁰³, il ne sont en revanche jamais mentionnés auparavant. Bien que les listes de biens les plus anciennes soient nettement moins détaillées, cette absence reste assez surprenante. Il est

²⁹⁸ Le chapitre 59 du *Rauravāgama* prescrit par exemple d’offrir l’eau *arghya* « à la fin de l’invite, à la fin du culte et au moment du congé » (Kp 59.121b-123). Nous verrons que les eaux *arghya* et *pādya* – et les vases qui leur sont associés – sont susceptibles d’intervenir également dans d’autres actes de révérence, en particulier le bain du dieu (cf. p. 249, n. 453).

²⁹⁹ En ce qui concerne *arghya*, il faut signaler qu’on rencontre la variante orthographique *argha* dans les inscriptions K. 1034 D (*‘arghapādya māś I*, « 1 (vase) à eaux *arghya* et *pādya* en or » ; l. 14-15 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 83) et K. 1198 A (*rūpyārgha I*, « 1 (vase) à eau *arghya* en argent » ; l. 35 ; X^e *śaka* ; estampage EFEO : n. 1654). Dans le deuxième exemple, Saveros Pou note *‘arghya* dans son édition (*NIC* II-III, p. 246, 251), mais notre lecture est assurée. Le fait que les orthographes *‘arghya* et *‘argha* apparaissent toutes deux dans K. 1198 incite à penser qu’il s’agit plutôt d’une omission du y souscrit.

³⁰⁰ Claude Jacques note à ce sujet « il faut donc suppléer le mot °*pātra*, « vase » (1970, n. 2).

³⁰¹ Les rares exceptions où seul l’un des termes apparaît correspondent toujours à des inscriptions très lacunaires et ne sont donc pas pertinentes. C’est le cas par exemple dans l’inscription K. 453 II (l. 2 ; 1128 *śaka* IC III, p. 117).

³⁰² Dans la liste de biens de l’inscription K. 258 A, par exemple (*‘arghya I pādya I* ; l. 39-40 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 180, 195).

³⁰³ De 817 *śaka* (K. 1034 D, l. 14-15 ; JACQUES 1970, p. 83) à 1230 *śaka* (K. 754 B, l. 19 ; CŒDÈS 1936, p. 17, 20).

possible qu'elle corresponde à une évolution du rituel au Cambodge entre les périodes préangkorienne et angkorienne. Cependant, on verra que dans d'autres cas, des objets ou denrées également associés à des rites précis changent de nom entre ces deux époques. On peut donc également envisager que les rites de don d'eau de bienvenue et d'eau pour les pieds étaient déjà pratiqués au cours de la période préangkorienne, mais que le nom des vases employés n'était pas le même. Cette éventuelle nomenclature ancienne est malheureusement difficile à préciser, en particulier si les termes utilisés étaient khmers et désignaient des vases à eau, sans précision.

Les occurrences précisant le matériau dont ces vases étaient constitués évoquent majoritairement l'or, l'argent (cf. p. 183, n. 299), et plus rarement le cuivre (*'arghya laṅgau I* ; K. 374, l. 13 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 251). Ceci n'a d'ailleurs rien de surprenant dans des listes ne mentionnant que les biens précieux des divinités. On aurait donc tort de supposer que ces vases étaient systématiquement métalliques.

À ce sujet, on notera que, curieusement, la partie khmère de l'inscription K. 1198 A utilise à la fois les composés sanskrits *rūpyārghya* et *rūpyapādyā* et les expressions khmères *arghya prak* et *pādyā prak*, pour désigner des vases *arghya* et *pādyā* en argent (K. 1198 A, l. 34, 35, 36 ; x^e *śaka* ; NIC II-III, p. 246, 251). Malheureusement, il est difficile de déterminer si, dans ce cas, cet usage s'explique ou non par une incompréhension des composés sanskrits³⁰⁴.

Malheureusement, rares sont les éléments dans les inscriptions qui viennent préciser la forme de ces objets. En ce qui concerne le vase à eau de bienvenue, on ne peut que supposer qu'il s'agissait d'une sorte de coupe, comparable aux exemples indiens encore en usage (ill. 73, p. XXXVI), mais il faut garder à l'esprit que même les traités de rituel laissent une certaine latitude à ce sujet³⁰⁵.

Toutefois, une hypothèse proposée par Cœdès mérite d'être rappelée ici. Il notait en effet que le mot *'ak*, qui désigne en khmer moderne un « récipient à couvercle renflé à la base » pourrait dériver de *'arghya* (CŒDÈS 1936, p. 20, n. 8). La forme actuelle la

³⁰⁴ Dans certains cas, le matériau de l'objet est répété malgré l'emploi de composés équivalents à *rūpyārghya* et *rūpyapādyā*, ce qui peut laisser penser que les auteurs attribuaient parfois ces noms à des objets, sans avoir conscience de leur sens (à ce sujet, cf. p. 258-259).

³⁰⁵ Par ex. : « Le vase destiné à l'*arghya* de Śiva est d'or, d'argent, de cuivre ou de terre. Il est rond et remplit bien la main. Il est marqué du lotus, et sans défauts. On peut encore utiliser une bonne conque, coquille, ou corne ; ou des feuilles de *palāśa*, de lotus, etc. » (*Mrgendrāgama* Kp VI.53b-54, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 129).

plus courante de vase portant ce nom est celle des pots à chaux, *ak kampor*, et Coëdès avait remarqué qu'elle est assez proche de celle de certains vases représentés en bas-relief et identifiés par George Groslier à des contenants de liquides (GROSLIER 1921, p. 119 ; ill. 74.2, p. XXXVI). Cette identification est évidemment très incertaine, mais reste la seule proposée à ce jour. À ce sujet, on rappellera que nous avons proposé de traduire l'expression *'arghya I garop* par « 1 vase pour l'eau de bienvenue [avec 1] couvercle » dans l'inscription K. 262 N (cf. p. 120). Si cette hypothèse est correcte, elle soutiendrait l'identification de Coëdès, au moins en ce qui concerne le fait que le vase *'arghya* était parfois munis d'un couvercle.

L'aspect du vase pour l'eau des pieds, peut au contraire être restitué grâce à un bas-relief du Bayon représentant un hommage à Śiva. L'objet utilisé pour ondoyer ses pieds est une sorte d'aiguïère munie d'un long bec recourbé (ill. 74.1, p. XXXVI). Cependant, il convient de rester prudent car cette forme a peut-être beaucoup évolué, sans compter que, même à la fin du XII^e siècle de notre ère, elle n'était déjà peut-être pas toujours semblable à celle que nous avons relevée au Bayon.

Enfin, l'utilisation, dans certaines occurrences, du composé *arghyapādya* a amené Claude Jacques à supposer que le même vase servait pour les deux eaux (1970, p. 83, n. 2). Cette hypothèse paraît très vraisemblable. En effet, dans le cas contraire il serait surprenant que des inscriptions dans lesquelles les quantités de chaque objet sont précisées, utilisent l'expression *'arghyapādya mvāy* (par ex. K. 171, l. 7-8 ; 891 *śaka* ; IC VI, p. 166) quand d'autre préfèrent *'arghya mvay pādya mvay* (K. 258 A, l. 58 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Ceci ne nous aide pas à préciser la forme d'un éventuel objet utilisé pour les deux eaux, mais on notera que la proposition de Claude Jacques n'est pas en désaccord avec les traités de rituel indiens : Hélène Brunner-Lachaux note en effet à propos des vases à eau *arghya* : « il est prévu d'autres récipients destinés à l'eau pour les pieds (*pādya*) et à l'eau à boire (*ācamanīya*), mais on peut encore utiliser l'*arghya* spéciale pour cela » (SP I, p. 138, n. 1).

On pourra conclure cette évocation des vases à eaux en notant qu'étant donné la place importante que prennent *'arghya* et *pādya* dans les listes de biens à l'époque angkorienne, il est étonnant que l'on n'ait pas relevé de termes équivalents pour l'« eau à boire » ou « de purification » (*ācamanīya*), dont l'offrande constitue pourtant aussi un

acte de révérence³⁰⁶ et est donc, elle aussi, indissociable du rituel brahmanique. Le seul terme qui peut éventuellement être associé à cette offrande est *camasa*, dérivé de la racine *cam-*, « boire à petites gorgées ». Dans le sacrifice védique, ce terme désigne « une tasse, une coupe », notamment utilisée pour boire le soma (RANADE 2006 ; s. v., p. 177)³⁰⁷. Il est possible qu'au Cambodge, cette coupe ait parfois désigné le vase pour l'eau à boire. En effet, bien que cette interprétation soit incertaine, il est intéressant de remarquer que, dans l'unique occurrence où cette « tasse » apparaît, elle est justement mentionnée à la suite de *'arghya* et *pādya* (K. 450, l. 5 ; X^e *śaka* ; IC III, p. 110, 112).

Quoi qu'il en soit, la rareté – ou l'absence – de termes désignant des vases spécifiques pour l'offrande d'eau à boire ne doit pas amener à supposer que ce rite n'était pas implanté au Cambodge. En effet, outre le fait que des termes khmers ou sanskrits plus généraux aient pu être utilisés pour désigner des coupes à boire³⁰⁸, le *Rauravāgama* précise, dans une occurrence, que le vase pour l'eau à boire est une conque (*śaṅkha* Kp 59.103, BHATT 1988, p. 147³⁰⁹), récipient bien attesté au Cambodge, dont l'offrande d'eau à boire ne serait d'ailleurs pas la seule affectation, nous y reviendrons (cf. p 260).

II.1.2. Fleurs, parfums, fumigations et lampes

« Avec le mantra SADYOJĀTA et des brins de darbha fais la couverture (du feu). Ensuite le sage (procède) avec HRD aux offrandes de parfum, fleur, fumigation et lampe ; puis il donne l'eau de bienvenue avec VĀMA. » (*Rauravāgama*, Kp 15.7-8a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 55).

Selon Hélène Brunner-Lachaux, la liste de cinq *upacāra* qui comprend *gandha* (parfum), *puspa* (fleur), *dhūpa* (fumigation), *dīpa* (lampe) et *naivedya* (nourriture

³⁰⁶ À ce sujet, cf par ex. DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 37, n. 42 ou BHATT et al. 2005, p. 67.

³⁰⁷ MW : « a vessel used at sacrifices for drinking the Soma, kind of flat dish or cup or ladle (generally of a square shape, made of wood and furnished with a handle » (s. v., p. 388). Hélène Brunner-Lachaux note que ce vase utilisé dans les rites védiques est rarement mentionné par les Āgama (1985, p. 104, n. 1). Dans une étape du rituel du Feu décrite dans le *Mṛgendragāma*, il est prescrit d'honorer Viṣṇu dans un *camasa* plein d'eau (Kp VI.17b-18a, *ibid.*, p. 103-104).

³⁰⁸ Par exemple *kaṅka*, *karaka*, et surtout *amatra* (cf. K. 842, p. 217 ; BHATTACHARYA 1995, p. 209).

³⁰⁹ On notera que le même passage décrit le vase à eau pour les pieds comme « une large coupe » (*śarāva* ; *ibid.* et DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 411), alors qu'un appendice de ce texte indique que la conque est non seulement le meilleur récipient pour l'eau à boire, mais également pour l'eau de bienvenue et pour l'eau pour les pieds (App. I. 27b2-28, *ibid.*, p. 460). Il semble qu'il serait donc illusoire d'espérer faire correspondre une forme en particulier à ces vases.

cuite), « représente le culte minimum, qui parfois même ne comporte pas le *naivedya* ». Elle ajoute qu'il s'agit probablement de la forme la plus ancienne du culte (*TKA*, I, s. v., p. 237). Lorsque le culte ne se limite pas à ces quatre offrandes, elles interviennent à plusieurs moments³¹⁰, notamment au cours de la célébration d'actes de révérence plus complexes tel le rituel du Feu. C'est le cas dans l'exemple présenté ci-dessus, qui décrit le premier des cinq sacrements du Feu, la « conception », cérémonie qui se compose, d'après le *Rauravāgama*, de ces quatre offrandes et de celle d'eau *arghya*.

Selon l'*Ajitāgama*, en tant qu'actes de révérence composant le culte quotidien de l'image, les dons de poudre de santal, de fleurs, d'encens et de la lumière d'une lampe doivent être effectués après le bain de la divinité, entre le don des vêtements et celui des parures. Par ailleurs, on doit à nouveau procéder à des offrandes de fumigations et de lumière entre le repas du dieu et le don de parasol, de miroir, etc (BHATT et al. 2005, p. 69-73). À quelques différences près, on retrouve les mêmes prescriptions dans les autres traditions (*SP* I, p. xxvii).

L'épigraphie khmère comporte de nombreux témoignages de ces quatre actes de révérence, que ce soit au niveau de l'équipement, du personnel ou des denrées fournies au temple. Elle témoigne donc encore une fois d'une bonne transmission des pratiques indiennes. En outre, nous verrons que la nomenclature qui est associée à ces dons présente dans plusieurs cas une évolution intéressante entre les périodes préangkorienne et angkorienne dont l'étude, à terme, s'avérerait peut-être intéressante pour guider les recherches en ce qui concerne la transmission des pratiques indiennes au Cambodge.

II.1.2.1. Le don de fleurs

En ce qui concerne la nomenclature de ce rite, on notera tout d'abord que le sanskrit *puṣpa* n'est jamais utilisé dans les parties khmères. Quelle que soit l'époque considérée, le terme consacré pour désigner les fleurs utilisées dans le culte est *vñya* ~ *vñi* (préang, *vñe*). Cependant, il ne s'agissait pas de simples fleurs, qui auraient pu être désignées par le khmer *pkā*, *phkā*. Saveros Pou a déjà souligné que *vñya* désigne plus précisément « des arrangements de fleurs, de feuilles, de lianes en guirlandes ou en bouquets de formes diverses, faits dans un but décoratif ou rituel » (LEWITZ 1974,

³¹⁰ En contexte śivaïte, par exemple, cf. *Rauravāgama*, Kp 10.56-62a, où sont présentées les occasions propices aux différentes offrandes (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 36).

p. 149). Pour simplifier, nous reprendrons la traduction « fleurs d'offrande » que cet auteur a proposée dans sa publication de l'inscription K. 299.28 (*NIC* II-III, p. 160), tout en gardant à l'esprit qu'il s'agissait de compositions florales et végétales de diverses natures.

L'approvisionnement des sanctuaires en fleurs est très bien attesté dans l'épigraphie khmère. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 391 O qui rapporte que des dignitaires ont reçu l'ordre de fournir une redevance quotidienne au dieu comprenant, en plus de nourriture, des « fleurs d'offrande pour le culte » (*vñya 'arçana* ; 1004 *śaka* ; *IC* VI, p. 298, 299).

Cependant, tous les sanctuaires ne bénéficiaient sans doute pas de telles dispositions prises par ordre royal. Le renouvellement quotidien des parures florales des dieux les obligeait donc certainement à consacrer une partie des terres dont ils disposaient à la culture de ces fleurs. En général, cette affectation particulière d'une partie du patrimoine foncier n'est pas explicitée dans les inscriptions. Toutefois, on notera que certains textes préangkoriens distinguent les rizières (*sre*) des *damriñ* et des *cpar*³¹¹. Si, comme le suggère Saveros Pou, les *damriñ* désignent plutôt des « plantations d'arbres »³¹² (2004, s. v., p. 246), alors il est possible que, dans ces inscriptions au moins, *cpar*, « plantation, jardin, parc », fasse plutôt référence à des plantations permettant d'approvisionner les sanctuaires en fleurs.

Il faut également rappeler ici qu'en plus des riziculteurs, les listes de serviteurs de Lolei mentionnent des *cmām cpar*, « gardiens du jardin » et des *cmām tpal*, que nous avons identifiés à des « gardiens de troupeaux » (cf. p. 459). Il est assuré que *tpal*, *thpal* prend le sens de « troupeau » dans certaines inscriptions (cf. p. 249). Cependant, il ne faut pas négliger la possibilité d'y voir des « bosquets » et même peut-être plus précisément des « plantations d'arbres » ; on pourrait alors supposer que *tpal* a été

³¹¹ Cf. par ex. K. 562, l. 21 (vi^e *śaka* ; *IC* II, p. 196).

³¹² En particulier de cocotiers et d'aréquieres dont la fourniture était également indispensable. À ce sujet, il faut rappeler que Cœdès a d'abord noté que *damriñ* est un dérivé de *driñ* qui pourrait correspondre au moderne *trriñ* ou *troñ*, « qui désigne un support en treillis de bambou pour des plantes potagères grimpantes, courges, concombres, citrouilles, etc. » et a donc supposé que « *damriñ* doit désigner une plantation de ce genre » (*IC* II, p. 23, n. 12). Cependant, à plusieurs reprises, les dons de *damriñ* sont suivis de la précision d'un nombre de plants de cocotiers et (/ou) d'aréquieres. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 926 dans laquelle l'expression *damriñ tem slā 200* doit, comme l'avait proposé Cœdès, être interprétée comme une « plantation de 200 aréquieres » (926 *śaka* ; *IC* V, p. 21, 22). Ces occurrences soutiennent bien l'hypothèse de « plantations d'arbres ».

parfois utilisé à la place de *damriñ* au cours de la période angkoriennne³¹³. La distinction entre *sre*, *damriñ/tpal* et *cpar* se retrouverait alors dans les inscriptions de Lolei. Nous ne disposons malheureusement d'aucun élément permettant de l'affirmer avec certitude, mais on notera toutefois que *damriñ* et *tpal/thpal* ne sont jamais cités dans les mêmes textes à une exception près, dans laquelle *tpal* apparaît dans un toponyme³¹⁴.

Enfin, la seule mention d'une terre affectée spécifiquement à ce type de culture apparaît à la stance XI de l'inscription K. 366 (1061 *śaka* ; IC V, p. 290, 292). Il y est en effet précisé qu'une terre pourvue de serviteurs, de bœufs et d'éléphants est destinée à la culture de huit fleurs (*aṣṭapuṣpika*) pour le culte. Il est regrettable que la nature de ces fleurs³¹⁵ ne soit pas précisée, mais leur nombre est déjà particulièrement intéressant. En effet, un culte particulier composé de l'offrande de huit fleurs est mentionné à plusieurs reprises dans les traités de rituel³¹⁶ ; cette occurrence constitue donc un bon indice de la transmission de ce rite³¹⁷.

Au contraire de l'immobilier, l'équipement mobilier lié aux dons de fleurs est – de façon attendue – des plus limités. En effet, les seuls « vases pour les fleurs » qui ont été identifiés dans les inscriptions correspondent, nous le verrons, à des erreurs d'interprétation. Les seuls objets qui pourraient éventuellement être liés au don de fleurs

³¹³ *Damriñ* n'apparaît que dans une seule inscription angkoriennne : K. 240 S, l. 10 (901 *śaka* ; IC III, p. 77).

³¹⁴ *Tpal amvil*, « le bosquet de tamariniers » (K. 341 S, l. 7 ; 596 *śaka* ; IC VI, p. 24, 25) ; un don de plantation est rapporté dans K. 341 N, l. 8 ; 622 *śaka*, *ibid.*, p. 25, 26).

³¹⁵ Ou de ces végétaux, car on verra que les « fleurs d'offrande » n'étaient pas composées de seules fleurs, mais aussi de feuilles, comme le souligne la définition de Saveros Pou. À propos des variétés de fleurs et de feuilles affectées au culte aux différents moments de la journée, cf. par ex. DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28, 406-408 ou BHATT et al. 2005, p. 135.

³¹⁶ Selon Hélène Brunner-Lachaux, ce rite « abrégé » peut par exemple remplacer l'invocation du dieu – préalable indispensable du rituel – dans certaines circonstances (*SP* I, p. 150). On retrouve une description de ce rituel dans l'*Ajītāgama*, où il se substitue également à des rites plus élaborés : « Or in the worship of the five complementary junctures, he should leave the ablutions etc. and complete the rituals by offering eight flowers and the food oblation, reciting the *mūla-mantra*, the *mūrti-mantra*, and the six *aṅga-mantra*-s successively. By offering the flowers immediately after honouring water it will be the rite of the eight flowers » (BHATT et al. 2005, p. 83).

³¹⁷ On notera à ce sujet que l'inscription K. 842 rapporte que Yajñavarāha, le guru de Jayavarman pratiquait chaque jour l'offrande d'une guirlande de huit fleurs à Śiva (889 *śaka* ; IC I, p. 149, 153, st. XVI). On retrouve la même stance dans le panégyrique de Yajñavarāha de l'inscription K. 619 A (st XVI ; IX^e *śaka* ; FINOT 1928, p. 53, 55). Il s'agit peut-être là encore d'un don des mêmes huit fleurs que celles de l'inscription K. 366. Cependant, il faut signaler qu'il pourrait également être fait allusion ici à un culte purement mental. La première étape du culte quotidien décrit par le *Rauravāgama* prescrit en effet d'honorer Śiva mentalement avec les huit fleurs que sont la non-violence, la patience, la compassion, l'absence de colère, le déplaisir à l'égard des actes intéressés, la véracité, la méditation et la concentration (KP 59, 51-52, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 406).

sont les fleurs métalliques ponctuellement offertes aux divinités³¹⁸, comme les « 4 fleurs *dmeh*³¹⁹ en argent » mentionnées dans l’inscription K. 424 B (*pkā dmeh prak IIII* ; l. 3 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 73, 74). Ce type d’objet peut en effet être compris comme un équivalent des « fleurs d’usage permanent », fleurs en or « pouvant servir au culte pendant dix mille ans » qui sont présentées dans le *Rauravāgama* à la suite de l’énumération des fleurs et végétaux susceptibles d’être offerts aux dieux (Kp 59.71b-74a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 408).

L’utilisation du terme *pkā*, dans l’expression *pkā dmeh prak* laisse supposer qu’il s’agit de simples fleurs métalliques, et non de « compositions florales ». En revanche, on peut supposer que l’expression *vñya panlāy 8 ratna ta gī 20 3*, « 8 fleurs d’offrande en pendeloques avec 23 bijoux » renvoie bien à une sorte de guirlande en matériau précieux dont l’offrande remplaçait celle de fleurs naturelles (K. 669 C, l. 5 ; IC I, p. 169, 181).

Les biens du dieu en rapport avec les donations de fleurs les plus fréquemment mentionnés sont indéniablement les serviteurs assurant la fourniture de guirlandes. Les longues listes de serviteurs spécialisés de Lolei et de Preah Kô mentionnent par exemple des *mālākāra*, « qui font les guirlandes »³²⁰. En dehors de ces listes, nous n’avons relevé ce composé que dans trois inscriptions³²¹, mais ceci n’est pas surprenant quand on sait que les fonctions des serviteurs sont assez rarement précisées en dehors des IX^e et X^e siècles de notre ère.

La rareté du composé *mālākāra* peut également s’expliquer par l’existence d’une expression équivalente en khmer, *chmāp vñya*. Dans l’inscription K. 194 A, l’expression *chmāp vñya ’arcana pratidina* a été interprétée par Coèdès et Dupont comme des « récipients à fleurs pour le culte, quotidiennement » (l. 44, 45 ; 1041 *śaka* ; 1943, p. 143, 148). Ils ajoutaient pourtant en note : « *Chmāp*, nom d’agent dérivé de *cāp*, mod. *cap* “prendre, saisir” pourrait à la rigueur désigner un “cueilleur” (de fleurs).

³¹⁸ À ce sujet, voir également p. 315.

³¹⁹ Le seul mot se rapprochant en moderne est *thmei* « ramie » (IC II, p. 74, n. 5). Cette plante (*Boehmeria nivea*) est bien attestée au Cambodge, mais il s’agit d’une herbe ligneuse et non d’une fleur (DY PHON 2000, p. 96).

³²⁰³²⁰ *Mālā*, « guirlande » doit sans doute être compris comme un équivalent de *vñya*, mais en dehors du composé *mālākāra*, ce terme n’apparaît que comme anthroponyme dans les inscriptions en khmer.

³²¹ K. 158 d (l. 29 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 104), K. 450 (st. V ; X^e *śaka* ; IC III, p. 111) et K. 292 D (l. 31 ; 933 *śaka* ; IC III, 214).

Mais ce sens est difficilement conciliable avec le contexte de la l. B 9 où le mot revient » (*ibid.*, p. 148, n. 5). Il est vrai que, dans la liste à laquelle il est fait allusion, *cmāp vñya* est mentionné aux côtés d'objets de culte, mais il nous semble au contraire qu'aux lignes 44 et 45 de la face A, des serviteurs ont plus leur place qu'un vase, dans une liste mentionnant des chanteurs, danseurs et musiciens.

Par ailleurs, on rencontre des expressions équivalentes dans plusieurs autres inscriptions dans lesquelles elles désignent clairement des fonctions de serviteurs³²². Selon Saveros Pou, les sens possibles de *cāp*, et de son dérivé *cmāp* permettent d'interpréter les expressions *cāp vñe* et *cmāp vñya* par « préparer les fleurs d'offrande » et « préparatrice des fleurs d'offrande », plutôt que par « saisir » et « cueilleur » (LEWITZ 1974, p. 150 et 2004, s. v., p. 157, 170). Cette fonction serait donc équivalente à celle des *mālākāra* qui, à notre connaissance, n'apparaissent jamais dans les mêmes inscriptions.

Cette hypothèse est soutenue par la mention d'une dernière catégorie de serviteurs qui cette fois « cueillent » (*paiḥ*) effectivement des fleurs d'offrande ou, comme le souligne Saveros Pou, « cueillent (des végétaux) pour tresser des *vñya* » (LEWITZ 1974, p. 150). Il faut signaler que, dans la seule occurrence où ces cueilleurs sont mentionnés, ils sont plus précisément chargés de cueillir des *phlāñ*³²³. Cette occurrence est particulièrement intéressante car elle permet de souligner que ces *vñya* n'étaient pas nécessairement composées de fleurs. *Phlāñ* désigne en effet l'herbe *kuśa*, ou plus exactement un substitut de cette herbe utilisé au Cambodge³²⁴, qui est une graminée à feuilles longues, dures et pointues, servant notamment au tressage de toitures (LEWITZ 1974, p. 151).

En conclusion, on pourra souligner l'importance que pouvaient prendre ces parures florales en mentionnant les inscriptions K. 299.28 et 29. Ces courts textes illustrent en effet les enfers *mahāpadma*, « grand lotus » et *padma*, « lotus » représentés en bas-relief à Angkor Vat, auxquels sont respectivement destinés « les gens qui

³²² Par exemple dans les inscriptions K. 99 N (*cāp vñe* ; l. 4 ; IX^e *śaka* ; IC VI, p. 110) et K. 1250 (*cmāp vñe* ; l. 10 ; VI-VII^e *śaka* ? ; inédite : estampage EFEO n. 1762).

³²³ *Neḥ dāsa ta paṅgan paiḥ vñi phlāñ* (K. 470, l. 23 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 188).

³²⁴ Il semble en effet que l'herbe *kuśa* n'existe pas au Cambodge (LEWITZ 1974, p. 150). Cette herbe a de nombreux usages dans le rituel indien ; elle entre notamment dans la composition de certaines eaux (cf. p. 182, n. 297). À propos de son usage rituel au Cambodge à l'époque moderne, cf. LEWITZ 1974, p. 151, 152.

prennent les fleurs d'offrande » (*'anak ta yok vñya*) et « les gens qui dérobent les fleurs d'offrande, les cueillent dans les jardins de Śiva pour les garder plutôt dans leur case » (*'anak ta lvac vñya peḥ vñya ta śivārama duk jey sin*³²⁵ ; XI^e śaka ; NIC II-III, p. 157, 160).

II.1.2.2. Parfums

*bhairivādyā – gandharvāḥ gandhakaṃ puṣpacitravā
pūjātriṣkāla ityuktaṃ tasmātsārassvatīn dadat ||*
« Tambours, instruments à vents --- musiciens, parfums --- fleurs, il donna tout cela à Sarasvatī pour la célébration du culte aux trois moments (de la journée) » (K. 697, st. VII ; IX^e śaka ; IC VII, p. 95, 97).

À propos des parfums, le premier point que nous devons aborder est un changement d'habitude dans la nomenclature utilisée, qui peut être constaté aux environs de la transition entre les périodes préangkorienne et angkorienne³²⁶.

Dans les inscriptions, il est assez souvent fait référence aux parfums en tant que fournitures pour le culte, et ce n'est pas un hasard si l'extrait de l'inscription K. 697, reproduit ci-dessus, les met à l'honneur en même temps que les fleurs et les instruments de musique, qui équipent d'autres étapes du culte.

En sanskrit, les parfums sont désignés par le terme *gandha*³²⁷. Ce terme devait désigner en premier lieu les produits parfumés que l'on présente à la divinité après l'avoir parée. Cependant, il recouvrait sans doute aussi les composants nécessaires à la préparation des différentes eaux parfumées nécessaires au culte³²⁸. Quoi qu'il en soit, il est vraisemblable que, comme dans le rituel indien, il ne désignait en aucun cas des substances odoriférantes destinées à être brûlées, dont nous présenterons plus bas la terminologie, et qui sont regroupées sous le vocable « encens ».

³²⁵ À propos de cette traduction, voir également la proposition de Sanderson : « Those who wear them [on their head] (duk) and those who smell [them] (*thep*) » (2003-04, p. 423). Nous saisissons bien l'intérêt de cette traduction et donc celui d'envisager la correction de *jey* en *thep*. Cependant, il faut signaler que la lecture *jey* proposée par Saveros Pou est certaine (estampage EFEO n. 700), et que la confusion entre *thep* et *jey* est à notre avis impossible dans ce cas, contrairement à la supposition de Sanderson.

³²⁶ Nous tenons ici à remercier Gerdi Gerschheimer, qui nous a signalé très tôt cette question, nous a encouragé à l'approfondir et nous a également communiqué sa lecture de l'inscription K. 1210 (cf. p. 195).

³²⁷ Dans les traités de rituel, il est également désigné par le terme *vilepana*, « onguent » (*TKA*, I, s. v., p. 237), qui permet de se faire une idée plus exacte de la forme sous laquelle se présentent ces parfums. *Vilepana* n'est pas attesté dans les inscriptions en khmer, mais on a relevé une unique occurrence de *lepana* dans ce sens dans l'inscription K. 659 (cf. p. 251).

³²⁸ Cf. par ex. p. 251 dans le cas du bain du dieu.

Or, si *gandha* est également utilisé dans les listes de biens en khmer à l'époque angkorienne, il n'est en revanche jamais employé à l'époque préangkorienne. Pourtant, deux termes khmers utilisés dans les textes les plus anciens sont susceptibles de désigner ces parfums et permettent donc de supposer que cet acte de révérence était déjà implanté au Cambodge. Ils apparaissent ensemble dans l'inscription K. 557 N (I. 3 ; 533 *śaka* ; IC II, p. 21, 23) :

... *ta cuḥ tñai vraḥ jon vñe jnau*³²⁹ *danhum* I

« 1 (servante) qui marque les jours saints, offre des fleurs, du *jnau*, du *danhum* ».

Saveros Pou a proposé d'identifier *jnau* à « une substance aromatique, condiment, épice », en référence au moderne *jāti jau*, « une bonne saveur, un goût relevé »³³⁰. Quant à *danhum*, elle le traduit comme « parfum, arôme, senteur », en le considérant comme un dérivé de *dhum*, « sentir »³³¹ (POU 2004, s. v., p. 193, 245). Comme on le voit, ces deux termes pourraient être interprétés comme des « parfums » et donc correspondre aux *gandha* angkoriens. Heureusement, plusieurs indices permettent d'affiner cette interprétation.

Pour cela, il faut anticiper sur deux points que nous aborderons dans la suite de notre étude. En premier lieu, les inscriptions permettent d'établir que la préparation des parfums (*gandha*) était confiée à des servantes spécialisées, qui sont désignées à l'époque angkorienne comme des *pamas gandha*, « broyeuses de parfum », ou *'nak ta pas gandha*, « personnes qui broient les parfums »³³² (cf. p. 196). Or, si l'on relève bien des *pamas jnau* dans l'épigraphie préangkorienne, on ne rencontre jamais l'expression *pamas danhum*. La parenté des fonctions *pamas gandha* et *pamas jnau*³³³ invite donc à proposer l'équivalence *gandha* / *jnau*.

Par ailleurs, nous verrons que comme *gandha*, le terme *dhūpa*, « fumigations, encens », est surtout utilisé à partir de l'époque angkorienne. On peut alors se demander si *danhum* ne désignait pas aussi l'encens utilisé pour les fumigations à l'époque préangkorienne. Cette hypothèse est soutenue cette fois, non par le personnel mais par

³²⁹ Cœdès avait lu *ñnau* (?) et il est vrai que la confusion entre *ña* et *ja*, déjà assez compréhensible d'une manière générale, est tout à fait possible sur l'estampage EFEO n. 1054 que nous avons consulté. Pourtant, la lecture *jnau* nous semble plus vraisemblable, en particulier dans ce contexte.

³³⁰ On écartera ici l'interprétation de *jnau* proposée par Long Seam ; il proposait de considérer ce terme comme un synonyme de *jnāhv*, « le prix » (s. d., s. v., p. 247), mais ce sens ne convient dans aucune des occurrences que nous avons consultées.

³³¹ Ce verbe n'est pas attesté en khmer ancien, mais cette hypothèse reste très vraisemblable.

³³² Par ex. K. 832 B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 94.

³³³ Par ex. K. 956, l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC VII, 130, 132.

l'équipement qui était associé à ces produits. En effet, l'objet lié à l'offrande d'encens par excellence est naturellement l'« encensoir », ou « brûle-encens », que Coèdès avait très tôt identifié dans le terme *carā, cīrā* (IC I, p. 184, n. 12). Or, ce terme n'apparaît que dans les expressions *carā danhum* et *carā dhūpa*³³⁴. Là encore, on est tenté de proposer une équivalence entre *danhum* et *dhūpa*.

Il nous semble donc qu'en vertu de ces différents indices, l'extrait de l'inscription K. 557 cité plus haut doit être traduit : « 1 (servante) qui marque les jours saints, offre des fleurs, du parfums [et] de l'encens ».

L'emprunt de termes techniques au sanskrit pour pallier une lacune du vocabulaire khmer ou, au contraire, le remplacement de termes sanskrits par leur équivalent khmer, sont des phénomènes relativement courants, et assez naturels. En revanche, le fait de favoriser l'usage de termes sanskrits au détriment d'équivalents khmers précédemment employés est assez rare pour être souligné.

Il semble en effet qu'au début du IX^e siècle de notre ère, les khmers se soient appropriés une partie du vocabulaire technique du rituel indien ; il est d'ailleurs possible que l'apparition dans l'épigraphie des termes *'arghya* et *pādya* participe du même phénomène, bien que nous ne connaissions pas les termes employés à l'époque préangkorienne pour désigner ces deux objets de culte (cf. p. 183-184).

Sachant que les offrandes de parfums et de fumigations sont bien attestées aux deux époques, ce changement ne témoigne pas, a priori, d'un bouleversement des pratiques cultuelles. En revanche, il pourrait être lié à une modification du mode de transmission de la tradition indienne. On sait que la date de rédaction de traités comme les *āgama* est difficile à établir. Cependant, compte tenu du temps nécessaire à leur diffusion au Cambodge et à leur appropriation, ne peut-on supposer que l'émergence, en Inde, d'une tradition tantrique forte, entre le début du V^e et la fin du VIII^e siècle de notre ère (cf. p. 179), puisse être à l'origine de ce changement ? En effet, l'apparition de textes très normatifs comme les *āgama* pourrait avoir encouragé les khmers à adopter ce vocabulaire technique, ne serait-ce que pour respecter au mieux un enseignement sacré. L'étude des vecteurs de transmission des pratiques cultuelles indiennes dépasse de loin le cadre de notre travail, mais il nous semble que ces variations pourraient constituer des indices intéressants à ce sujet.

³³⁴ Par ex. *carā danhum* (K. 560, l. 2 ; VI-VII^e *śaka* ; IC II, p. 37) et *cīrā dhūpa* K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184).

Ingrédients

Selon l'*Ajitāgama*, cet acte de révérence peut se limiter à une offrande de poudre de santal (BHATT et al. 2005, p. 69). D'autres traités envisagent au contraire des parfums plus élaborés. C'est le cas par exemple du *Rauravāgama*, qui prescrit l'utilisation de santal, d'aloès, de *kuṣṭha* (*Saussurea lappa*), de curcuma et de *megha* (*Cyperus rotundus*), le tout accompagné de camphre (Kp 9.5, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28).

Certaines inscriptions, à commencer par les stèles de fondation des hôpitaux de Jayavarman VII et celles de Ta Prohm et de Preah Khan, rapportent la fourniture d'un certain nombre de substances aromatiques aux sanctuaires, parmi lesquelles on retrouve notamment le santal et le *kuṣṭha*³³⁵. Cependant, la destination de ces produits n'est pas précisée. Les rares textes évoquant explicitement la composition de ces parfums permettent cependant de supposer qu'elle était conforme aux usages indiens. À notre connaissance, le texte le plus « précis » à ce sujet est livré dans la stance IV de l'inscription inédite K. 1210, qui mentionne « un grand nombre de parfums précieux, à commencer par le camphre et le santal » (*karpūracandanādīni gandhadravyāṇy aneka* ; estampage EFEO n. 1491)³³⁶.

On notera enfin que des fournitures de santal (*candana*³³⁷) et de camphre (*bhīmasena*³³⁸), et donc des bases principales pour la préparation des parfums, sont rapportées dans plusieurs textes en khmer. Le camphre apparaît en particulier dans une liste très lacunaire, mais qui comprend également de la muscade (*jātiphala*) et du benjoin (*kamyāṇ*), cette dernière substance étant plutôt destinée à la préparation de l'encens (K. 455, l. 2 ; x-xi^e *śaka* ; IC VII, p. 80).

Équipement

L'équipement lié au parfum est à peine mieux représenté que ses ingrédients. Plusieurs inscriptions évoquent une « boîte de parfum » (*gandha tanlap*), ou de « saint parfum » (*vraḥ gandha tanlap*). On imagine aisément que la manipulation des poudres et onguents relativement précieux qui composaient ces parfums requérait ce type de

³³⁵ À ce sujet, cf. BARTH 1903, p. 466 et CORDIER 1906, p. 84-85.

³³⁶ Voir également K. 713, st. XXXIII, « tous les parfums précieux, à commencer par ceux à base de camphre » (cf. p. 209).

³³⁷ Par ex. *candana tulā I jyaṇ* -, « 1 *tūla*, x *jyaṇ* de santal » (K. 542, l. 13 ; 928 *śaka* ; IC III, p. 222) ; voir également p. 197-198.

³³⁸ Le terme *karpura*, qui peut également désigner le camphre, n'y apparaît que comme anthroponyme.

contenant, probablement d'assez petite taille. De plus, de nombreux contenants exhumés au Cambodge – notamment en céramique – se prêteraient particulièrement bien à cet usage³³⁹. Cependant, il faut signaler que, dans toutes les occurrences relevées, *tanlap* correspond plutôt à une mesure indiquant la quantité quotidienne de parfum consacrée au culte³⁴⁰, et l'on ne peut donc que supposer qu'il s'agissait aussi d'un contenant proprement dit.

L'inscription K. 150 livre également une occurrence de l'équivalent sanskrit des *gandha tanlap* avec le composé *gandhasamudga* (l. 33 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 191). Malheureusement, celui-ci est isolé dans une inscription très lacunaire, et il est donc impossible de déterminer s'il s'agit ou non d'une mesure. On peut en tout cas supposer que c'est le cas dans les stèles de Ta Prohm et de Preah Khan, qui rapportent des donations annuelles de « quatre-vingt-huit boîtes avec des parfums » à Ta Prohm (*aṣṭāśītisamudgās tu sagandhā* ; K. 273, st. XCII ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 63, 78) et de cent quarante-trois à Preah Khan (K. 908, st. CLXIII ; CÆDÈS 1941, p. 282, 299).

Enfin, le fait que l'élaboration des parfums était susceptible d'être effectuée dans les temples même est attesté par la présence d'un personnel spécialisé. Il est désigné en khmer préangkorien par les expressions *pamas jnau*, « broyeur de parfum » et *nak pas jnau*, « gens qui broient les parfums », et par leurs équivalents *pamas gandha* et *'nak ta pas gandha* à l'époque angkorienne³⁴¹.

Les textes disponibles laissent supposer que cette fonction est plutôt dévolue à des femmes. L'inscription K. 832 va bien dans ce sens, et ses parties khmère et sanskrite, qui rapportent les mêmes donations, confirment en outre l'identification de la tâche de ces servantes. En effet, l'équivalent sanskrit proposé pour *'nak ta pas gandha* est le composé *ghandhakāri strī*, « une femme fabriquant les parfums » (st. X et face B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 92, 93 et 94, n. 3).

³³⁹ Cf. par ex. ill ; 43, p. XXI et 47.1, p. XXI.

³⁴⁰ K. 128 (l. 5 ; 1126 *śaka* ; IC II, p. 87), K. 125 (l. 12 ; 923 *śaka* ; CÆDÈS 1928[b], p. 142, 143) et K. 391 O (l. 26 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 297).

³⁴¹ Par exemple : *pamas jnau* (K. 328 ; 815 *śaka* ; cf. p. 525), *nakk pas jnau* (K. 46 B, l. 10 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 35, 36), *pamas gandha* (K. 124, l. 7 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 170) et *'nak ta pas gandha* K. 832 B, l. 37 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 91). Naturellement, la transition n'est pas brutale : nous utilisons ici le découpage entre les périodes préangkorienne et angkorienne pour sa commodité, mais on notera que la première occurrence de *pamas gandha* est antérieure à la dernière occurrence de *pamas jnau*, qui est d'ailleurs angkorienne.

En ce qui concerne l'équipement des parfums du dieu, il reste à mentionner l'outil utilisé par ces femmes pour moulinier les parfums nécessaires au culte. Deux objets destinés à cet usage sont bien connus des archéologues. Le premier est constitué d'un plateau en grès, sur lequel on écrasait les produits à l'aide d'un rouleau (ill. 75.3, p. XXXVII). À propos d'un exemple cam de cet objet, Louis Finot a signalé que ce type de plateau à broyer était encore utilisé au Campa pour préparer la pâte dont était enduit le visage des divinités (1904, p. 679).

Cœdès a remarqué par la suite que ces objets étaient d'un usage courant en Thaïlande pour broyer des médicaments, et en Inde pour préparer la poudre de curry ; il ajoutait que « dans ces deux pays, ils ont une place marquée dans certaines cérémonies ». Il proposait alors de définir ces objets comme des « meules à rouleau destinées à broyer des condiments ou des médicaments », et de les désigner par le nom sanskrit *peṣaṇī*. (1920, p. 8-11).

La présence de broyeuses de parfum dans le personnel des sanctuaires inciterait à se rapprocher de l'identification de Finot, et à supposer que ces pierres à broyer étaient affectées, dans les temples, à la préparation de parfums et onguents. Quoi qu'il en soit, on sait que certains de ces objets étaient spécifiquement destinés à des sanctuaires. En effet, l'inscription K. 1215, qui est gravée sur le plateau d'une de ces meules découverte à Angkor Borei³⁴², célèbre le don de cet objet à une divinité et promet l'enfer à qui le déroberait. La meule y est tout simplement désignée par le terme *tmo*, « pierre »³⁴³.

Le deuxième objet concerne plus particulièrement le traitement du santal. Cœdès notait que la pierre à broyer le santal est, en Inde, très différente des *peṣaṇī*. Il la décrivait comme « une pierre, généralement circulaire, sans rouleau, montée sur quatre pieds, qui sert non pas de meule (puisqu'il n'y a pas de rouleau), mais de *râpe*, sur laquelle on pulvérise par frottement un peu de bois de santal » (1920, p. 10).

Plusieurs objets répondant à cette description ont été signalés au Cambodge quinze ans plus tard par Rober Dalet (1935, p. 133-134 ; ill. 75.1-2, p. XXXVII). On notera que le plateau de l'une de ces « pierres à râper le santal » était même quadrillé de losanges, sans doute afin de faciliter son rôle de râpe. Comme le signale Dalet, une autre était accompagnée « d'un petit objet demi-ovoïde en grès qui pourrait être son outil complémentaire ».

³⁴² TRANET 2000, p. 70-71, 78 ; Michel Tranet a inventorié cette inscription sous le numéro Ka 24.

³⁴³ Saveros Pou a supposé que *tmo* était une erreur pour *tmur*, « bœufs ». On peut supposer qu'elle ne disposait que d'un estampage et ignorait la nature du support de l'inscription.

En dehors du terme *tmo* de K. 1215, les inscriptions fournissent plusieurs occurrences dans lesquelles de tels objets sont offerts à des temples. Ils sont alors désignés par les expressions *tmo (/thmo) pi pas* « pierre pour broyer »³⁴⁴. A priori, rien ne permet dans les inscriptions de distinguer les *peṣaṇī – tmo* dans l’inscription K. 1215 – des râpes à santal. Pourtant, le fait que, dans l’occurrence de l’inscription K. 262, le don d’une de ces pierres à broyer soit suivi du don de « 14 pièces de santal » (*thmo pi pas 4 candana kaṃnat 10 4*) peut laisser supposer que *thmo pi pas* désignait spécifiquement, dans ce cas au moins, une pierre à râper le santal.

II.1.2.3. Fumigations

Le don de fumigations est très présent dans le rituel brahmanique, de même que dans le rituel de beaucoup d’autres obédiences religieuses, il faut le reconnaître. On a déjà signalé que le terme sanskrit *dhūpa*, « encens, fumigation » était surtout utilisé à l’époque angkoriennne et que son équivalent *danhum* avait apparemment la préférence des khmers à l’époque préangkoriennne (cf. p. 193-194).

Comme dans le cas de *jnau* et *gandha*, ce changement de vocabulaire n’est pas aussi soudain que le découpage historique mentionné pourrait le laisser penser. Ainsi, dans l’inscription K. 1001 on relève l’expression *dhaṃṇuṃ jyaṇ vyar (liṇ) vyara*, « parfum, deux *jyaṇ*, deux *liṇ* », dans une inscription manifestement angkoriennne (l. 12-13 ; XI-XII^e *śaka* ; JACQUES 1969, p. 63). De même, une occurrence de *carā dhūpa* apparaît dans une inscription du Prasat Neak Buos attribuable au VI^e siècle de l’ère *śaka* (K. 389 B, l. 12 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 78, 79). Toutefois, à ces exceptions près, cette tendance est assez sensible dans les occurrences que nous avons consultées.

Dans les traités de rituel, *dhūpa* est parfois utilisé pour *dhūpapātra*, « un vase à encens, à fumigations »³⁴⁵. En revanche, dans toutes les occurrences du corpus épigraphique en khmer que nous avons consultées, *dhūpa* désigne apparemment

³⁴⁴ *tmo pi pas* : K. 713 B (l. 4, 18 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 18) ; *thmo pi pas* : K. 262 N (l. 16 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110), K. 263 D (l. 47 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 128) et K. 774 (l. 4 ; 911 *śaka* ; IC IV, p. 65). On pourra également signaler une occurrence de l’expression *tmo pi*, isolée entre deux lacunes, dans l’inscription K. 877 II (l. 15 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67). On pourrait en effet proposer de restituer *tmo pi [pas]*, mais cette hypothèse serait imprudente, car la restitution *tmo pi [vnāk ta gui]* serait tout aussi vraisemblable (cf. p. 61). La même réflexion peut être appliquée à l’expression *tripāda I tmo pi*, dans l’inscription K. 505 (l. 22-23 ; cf. p. 122, n. 203).

³⁴⁵ C’est d’ailleurs le terme utilisé par N. R. Bhatt pour légendier le vase à encens indien qu’il reproduit dans son édition critique du *Mrgendrāgama* (1962, face à la p. 24 ; ill. 80.1, p. XXXIX).

toujours l'encens en tant que denrée devant être fournie au temple³⁴⁶, et non un objet ; à dire vrai, il ne semble même pas y être utilisé pour désigner plus généralement les « fumigations ». En résumé, *dhūpa*, et probablement *danhuṃ*³⁴⁷, désignent la fourniture pour un acte de révérence et non l'acte de révérence ou son équipement.

Ce constat est justement soutenu par l'équipement lié aux fumigations le plus régulièrement relevé dans les inscriptions, *carā*³⁴⁸ *dhanuṃ* / *cārā dhūpa*, qui désignent des « brûle-encens ». Il y a peu à ajouter sur *carā* à ce que nous avons dit plus haut (cf. p. 194), si ce n'est que l'étymologie de ce terme n'a pas encore été déterminée (POU 2004, s. v., p. 162).

On pourra également remarquer que les inscriptions sont particulièrement avares de détails descriptifs au sujet de ces encensoirs. Le matériau n'est par exemple précisé que dans deux occurrences : de l'argent dans K. 669 C et du bronze dans K. 258 B³⁴⁹, la deuxième ayant également l'intérêt de préciser le poids d'un encensoir en bronze : 1 *jyaṅ*, soit 120 g selon notre estimation.

canhoy, *canhvay*

En plus de ces « *carā* à encens », les khmers ont eu recours au terme *canhvay* (~ *canhvāy*, préang. *canhoy*) pour désigner des encensoirs. Il a été identifié par George Cœdès, qui a proposé de le faire correspondre au moderne *caṃhuy*, « cuire à la vapeur ». Suivant les conseils de Au Chhieng, Cœdès proposa alors d'y voir une sorte de « brûle-parfum » (IC VI, p. 77, n. 55). Il s'agirait donc plus exactement d'un « brûle-encens », si l'on s'en tient à la distinction faite entre *gandha* et *dhūpa* dans la tradition indienne³⁵⁰. Saveros Pou a rappelé depuis que *caṃhuy* dérive de *huy*, « s'élever en fumée », ce qui semble soutenir l'hypothèse de Au Chhieng (POU 2004, s. v., p. 157).

³⁴⁶ Par exemple *dhūpa 'var vyar*, « 2 'var d'encens » (K. 258 C, l. 12 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 185, 204).

³⁴⁷ À l'exception peut-être de l'occurrence angkorienne de la variante *dhamnuṃ* de l'inscription K. 1001. Ce *dhamnuṃ* est en effet offert au dieu entre un objet en argent et des bagues ; de plus, son poids y est évalué en *jyaṅ* et en *liṅ*, mesures plutôt utilisées pour des poids de métal. Ces indices peuvent laisser supposer qu'il s'agissait en fait d'un [*carā*] *dhamnuṃ*.

³⁴⁸ ~ *cirā*, ~ *cārā*. Il faut également signaler ici le terme *cnā*, qui n'apparaît qu'une fois dans l'expression *cnā danhuṃ* (K. 424 B, l. 2 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 73, 74) et dans lequel Long Seam a proposé de voir une forme dialectale de *carā* (s. d., s. v., p. 222).

³⁴⁹ *cārā dhūpa prāk* 2 (K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) ; *cirā dhūpa saṃmrit jyaṅ mvay* (K. 258 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 183, 200).

³⁵⁰ Par ex. *canhoy mās canhoy prāk*, « [un] encensoir en or [et un] encensoir en argent » (K. 388 C, l. 14 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 76, 77) et *canhvay* (K. 188, l. 4 ; 851 *śaka* ; NIC II-III, p. 94).

Une occurrence relevée dans l'inscription K. 258 A, va peut-être également dans ce sens (1018 *śaka* ; IC IV, p. 181, 198). En effet, à la ligne 65, Coèdès lisait *dravya ti jvan ta vraḥ [...] caṅvā dhūpa 10* qu'il traduisait « Biens offerts au dieu, 10 *caṅva* à encens ». Or, il nous semble que sa lecture *caṅvā* doit être corrigée en *canvā*³⁵¹. Si c'est le cas et que l'on accepte d'y reconnaître une forme mal orthographiée de *canhvay*, alors cette expression confirmerait le lien de cet objet avec les fumigations.

Pourtant, si comme nous le pensons l'identification de Au Chhieng et de Coèdès est exacte, il faut alors supposer que *carā/cīrā dhūpa* et *canhvay* désignaient deux types différents de brûle-encens, puisque l'on rencontre les deux à deux lignes d'intervalle dans l'inscription K. 669 C (l. 21, 22 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184). Malheureusement, hormis le matériau (argent, bronze ; p. 199, n. 349-350), nous ne disposons d'aucun élément précisant l'aspect de ces objets.

dhūpakaraṇa

Une unique occurrence d'un objet désigné *dhūpakaraṇa* apparaît dans l'inscription K. 947 A : *dhūpakaraṇa laṅgau I liṅ 10 8 pāda I* « un [objet] qui fait des fumigations (ou de l'encens ?) en cuivre, [pesant] 18 *liṅ*, 1 *pāda* » (l. 24 ; 815 *śaka* ; cf. p. 536). Cette occurrence est un nouvel exemple de la richesse de cette inscription et du souci du détail qui a présidé à sa rédaction. Malheureusement, cet objet reste difficile à identifier avec certitude.

Dans un premier temps, on est tenté de supposer qu'il s'agit là d'un autre terme désignant un « encensoir ». Cependant, il faut rappeler que dans les parties khmères des inscriptions, *dhūpa* semble désigner concrètement l'encens plutôt que les fumigations. En attendant d'en découvrir d'autres occurrences, on doit alors garder en mémoire la traduction alternative « [objet] qui fait de l'encens », et admettre que ce composé pourrait désigner un objet destiné à préparer l'encens et non à le brûler. Dans ce cas, un tel objet resterait à identifier. La présence d'un « outil », dans une liste de biens du dieu ne serait pas surprenante, quand on sait que certaines d'entre elles mentionnent des « pierres à broyer ».

³⁵¹ Et même peut-être *can(hv)ā*, mais l'estampage EFEO n. 376 encouragerait plutôt notre première lecture.

dhūpabhājana

Enfin, il faut également mentionner un objet nommé *dhūpabhājana*, qui n'apparaît que dans les inscriptions rapportant la règle des *āśrama* de Yaśovarman I^{er} ³⁵², et qui avait la particularité d'être distribué tous les quatre mois à des brahmanes et officiants méritants, en même temps que de la cendre, de la cendre caustique, un vase (*bhājana*) qui la contenait et d'autres objets (*ISCC*, p. 430 ; cf. p. 342). L'utilisation du mot *bhājana* et, surtout, la répétition périodique de ce don invitent à voir dans cet objet « un vase pour [contenir] l'encens », plutôt qu'un encensoir. Le sens de *dhūpa* dans ce composé inviterait à retenir la deuxième interprétation proposée pour *dhūpakaraṇa*.

Comme on l'a remarqué à propos de *canhvay* et *carā dhūpa/danhuṃ*, l'existence de plusieurs termes pour désigner les brûle-encens répond sans doute à une égale diversité de forme. Rien ne permettant de déterminer l'aspect des encensoirs énumérés, on ne peut ici que présenter les différents modèles attestés au Cambodge, en espérant que de nouveaux éléments permettront de relier les formes à la nomenclature.

Le premier modèle que nous souhaitons présenter est un encensoir destiné à reposer sur le sol, sur un présentoir ou sur un autel (ill. 76.1, p. XXXVII). Il est composé de trois éléments : un support à quatre pieds et à semelle plate sur lequel repose un récipient, lui même sommé d'un couvercle ajouré qui permet aux fumées de s'échapper. De provenance inconnue, l'exemplaire conservé au musée Guimet présenté en illustration appartient au style du Bayon et serait donc attribuable au XII-XIII^e siècle de notre ère (BAPTISTE & ZÉPHIR 2008, p. 376). À notre connaissance, aucun autre exemple d'un tel encensoir n'est connu, mais on pourra rapprocher cette forme de celle des objets reposant sur des supports à haut pied, qui encadrent les grands Avolokiteśvara représentés en bas-relief à Banteay Chmmar (ill. 76.2, p. XXXVII).

Si cet objet est intéressant et tout à fait à sa place dans une salle de culte, il n'est pas adapté, en revanche, pour procéder à l'acte de révérence que constitue l'offrande de fumigations. Ce rite nécessite en effet des encensoirs portatifs permettant de présenter les fumigations à la divinité. De très beaux exemples d'objets permettant cet usage ont été retrouvés au Cambodge (ill. 77-78, p. XXXVIII). Ils sont composés de récipients non couverts, qui prennent la forme de calice de lotus dans les quelques exemples

³⁵² Par ex. K. 290 A, st. LXXXIII (815 *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 212, 222).

connus, et reposent sur un piétement formé d'une tige de lotus à double courbure dont les extrémités sont prolongées par des bases formés de pétales. Ces objets sont d'autant plus adaptés à ce rite qu'ils correspondent parfaitement à un type bien attesté en Inde à date ancienne (ill. 79, p. XXXIX), et qui est d'ailleurs encore en usage (ill. 80.1, p. XXXIX). On notera que cette forme est précisément décrite dans le chapitre 94 du *Dīptāgama*, qui précise qu'il peut comporter un ou deux pieds³⁵³, et est susceptible d'être muni d'un couvercle ajouré (94.149-153 ; DAGENS et al. 2009).

Enfin, si l'encens se présentait souvent sous la forme de blocs destinés à se consumer dans des récipients, on ne peut toutefois supposer qu'il s'agissait du seul conditionnement possible. La découverte de petits supports manifestement destinés à accueillir des bâtonnets d'encens laisse supposer que cette solution était déjà adoptée à date ancienne. Cependant, si de nombreux exemples, souvent zoomorphes (ill. 81.2, p. XL), ont été exhumés au Cambodge, en particulier à Angkor Thom (cf. par ex. *RCA*, octobre 1924), à notre connaissance, aucune datation n'a été proposée à ce jour avec certitude.

Ingrédients

Enfin, en ce qui concerne les fournitures d'ingrédients pour les fumigations, les inscriptions s'en tiennent le plus souvent aux termes très généraux *danhuṃ* et *dhūpa*. Nous sommes alors dans la même situation que pour les parfums. En effet, bien que l'on retrouve l'essentiel des ingrédients prescrits dans les traités de rituel (camphre, résines, santal, benjoin, beurre clarifié, etc.³⁵⁴), il n'est jamais précisé qu'ils étaient affectés aux fumigations.

Toutefois, il faut signaler que l'on relève deux occurrences de *dhūpa kaṃyān* dans des listes en khmer. Cette expression est assez intéressante car si *dhūpa* est conservé en khmer moderne pour désigner les « bâtonnets d'encens », l'« encens » en général est désigné par le terme *kaṃyān*, qui désigne également une résine particulière, le

³⁵³ Un exemple d'encensoir lotiforme en bronze à un pied est apparu récemment sur le marché de l'art ; il serait attribuable au XII-XIII^e siècle de notre ère (KALISTA & ROCHELL 2007, n° 77).

³⁵⁴ cf. par ex. BHATT et al. 2005, p. 135-136 ou (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28, 413 pour les prescriptions de l'*Ajitāgama* et du *Rauravāgama*).

« benjoin », effectivement utilisée pour la fabrication d'encens³⁵⁵ (ANTELME & BRUNUT 2001, s. v., p. 162, 329). Dans l'inscription K. 721, cette expression, bien que très isolée par des lacunes, apparaît manifestement dans une liste de denrées (l. 6 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 296). Dans l'inscription K. 200 A, l'expression complète est *dhūpa kamyaṅ śira jyaṅ tap*, que Cœdès traduisait « encens, benjoin, racine de *piper longum*³⁵⁶ : 10 *jyaṅ* » (l. 10 ; 1067 *śaka* ; IC VI, p. 313-314).

Comme on l'a dit, il semble que *dhūpa* désigne l'encens d'une manière générale dans les inscriptions, c'est-à-dire l'ensemble des substances odoriférantes destinées à être brûlées. Sachant que le benjoin est souvent utilisé pour cela, il serait peut-être possible de traduire « encens [à base de] benjoin » et « encens [à base de] benjoin [et] de *piper longum* » dans ces deux inscriptions. Quoiqu'il en soit, ces occurrences permettent de supposer que le benjoin n'était que l'une des composantes de l'encens et n'a pris le sens général d'« encens » que plus tardivement.

II.1.2.4. Lampes

On a déjà souligné que le don de lampe au dieu – ou plus exactement celui de lumière – est un acte de révérence important. Il faut signaler qu'il est souvent associé à celui des fumigations. Ainsi, dans certaines listes d'*upacāra*, l'ensemble *dīpa*, *dhūpa* ne compte même que comme un seul acte de révérence (SP I, p. 332). Ce lien est d'ailleurs sensible dans les inscriptions, puisque *dīpa*, emprunt au sanskrit qui désigne « la lumière, une lampe », est mentionné au côté de *dhūpa* dans deux des quatre inscriptions en khmer dans lesquelles ce terme est relevé³⁵⁷.

Le nombre d'occurrences peut paraître très limité en regard de l'importance supposée de ce rite. Cependant, en plus de ce terme sanskrit, les khmers utilisaient régulièrement le terme *dyan* (~ *dyān*, préang. *den*), qui désigne en khmer moderne « une chandelle, une bougie ». Il faut préciser que, contrairement aux cas de *jnau/gandha* et

³⁵⁵ Curieusement, le *Styrax tonkinensis*, dont est extraite cette résine, n'apparaît pas dans le *Dictionnaire des plantes utilisées au Cambodge*, qui donne pourtant la liste des « plantes à encens » (DY PHON 2000, p. 897).

³⁵⁶ Cœdès notait : « tel est le sens de *śira/sira*. Peut-être s'agit-il d'un autre ingrédient odoriférant (IC VI, p. 314, n. 3). Cette hypothèse est assez satisfaisante, mais il faut noter que ce « poivre long » n'est pas compté au nombre des plantes à encens par Pauline Dy Phon (2000, p. 897).

³⁵⁷ K. 277 S (l. 13 ; x-xi^e *śaka* ; IC IV, p. 157, 159) et K. 659 (l. 16 ; 890 *śaka* ; IC V, p. 144, 145). Dans le premier cas, *dīpa* et *dhūpa* sont mentionnés à la fin d'une prescription de fournitures comprenant de l'huile, des céréales et des vêtements ; la deuxième énumère l'ensemble des denrées nécessaires au culte ainsi que des instruments de musique (cf. p. 251).

de *dhanuṃ/dhūpa*, rien ne permet de supposer que *dyan* ou *dīpa* aient été préférentiellement utilisés à une époque donnée.

L'utilisation de bougies pour ce rite est un peu surprenante. En effet, les traités de rituel indiens préconisent plutôt d'alimenter les lampes de culte nécessaires à l'acte de révérence qui nous intéresse avec du beurre clarifié ou, à défaut, avec de l'huile, à commencer par celle de sésame³⁵⁸. Cependant si, comme nous le supposons, l'association avec les fumigations doit être considérée comme un indice pertinent, il faut remarquer que *dyan* est, comme *dīpa*, cité à plusieurs reprises au côté de *dhūpa*³⁵⁹. Il faudra donc s'assurer que *dyan* désignait déjà spécifiquement des « bougies », ou si ce terme faisait plus généralement référence à des « luminaires ». La question des combustibles employés est alors intéressante, d'autant que leur nature influe sur le type de lampe utilisé. Nous présenterons donc en parallèle les différents modèles de lampes attestés au Cambodge.

Ingrédients et formes

Les inscriptions khmères témoignent très souvent de l'approvisionnement prévu pour ce type de denrées, et l'on pourrait multiplier les exemples de prescription de beurre clarifié, d'huile et de cire.

En ce qui concerne le beurre, on pourrait objecter qu'il avait d'autres emplois dans le culte quotidien, à commencer par la préparation du repas, le bain et le rituel du Feu. Cependant, certaines inscriptions permettent de supposer qu'il était également utilisé, comme en Inde, en tant que combustible pour les lampes de culte. Nous pensons en particulier à l'inscription K. 789, qui rapporte qu'un « vase à beurre clarifié » (*ghṛtapātra*) est offert (à Hari) avec une lampe (*sadī[pakam]*³⁶⁰), vraisemblablement afin de l'alimenter (st. II ; VI-VII^e *śaka* ; IC V, p. 60).

Dans le cas de l'huile (*pareṅ ~ paryaṅ*, mod. *preṅ*), l'exemple le plus concret est une prescription de *paryaṅ dīpa*, de l'« huile à lampe », dans l'inscription K. 425 (l. 3-4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 142). Cependant, il faut garder à l'esprit que, dans certains cas, *paryaṅ* peut également désigner le beurre clarifié. Dans l'inscription K. 19, par

³⁵⁸ Par ex. *Ajītāgama* 20.57-59a (BHATT et al. 2005, p. 137) ou *Rauravāgama* Kp 9.7b-8 (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 28).

³⁵⁹ K. 194 A (l. 44, 48 et B, l. 7 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 144, 148, 149) et K. 475 (l. 4 ; 1058 *śaka* ; FINOT 1915, p. 107). Comme dans le cas de *dīpa* et *dhūpa*, *dyan* et *dhūpa* sont cités dans ces trois occurrences dans des listes comprenant denrées, vêtements et instruments de musique.

³⁶⁰ Le dernier terme est partiellement effacé, mais la restitution de Cœdès est très vraisemblable.

exemple, l'expression *paryyaṅ thmur*, littéralement « huile de bovidé », désigne clairement du beurre (l. 26 ; 886 *śaka* ; IC VI, p. 145, 146).

À ce sujet, on remarquera que la liste de denrées de l'inscription K. 475 énumère successivement *paryyaṅ*³⁶¹ *go māś mvāy* et *dyān mvāy jyaṅ mvāy*, « un *māś* d'huile de vache et un *jyaṅ* de *dyān* » (l. 4-5 ; 1058 *śaka* ; FINOT 1915, p. 107). Il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence, mais citée juste avant des « lumineuses » *dyān*, l'huile de vache était peut-être également un combustible dans cette inscription.

Pourtant, dans l'inscription K. 425, l'« huile à lampe » est clairement distinguée de l'« huile de vache sacrée »³⁶². Bien que sa nature ne soit pas précisée, il faut peut-être supposer qu'il s'agit cette fois d'une huile végétale. La prescription de *paryyaṅ vraḥ go* était alors sans doute destinée à un autre rite, peut-être le bain du dieu³⁶³.

Quoi qu'il en soit, comme dans le cas des fumigations, deux types principaux de lampes à huile, portatives et fixes, doivent être distingués. En premier lieu, on pourrait s'attendre à retrouver des lampes équivalentes aux modèles portatifs d'encensoirs que nous avons présentés plus haut (ill. 77-78, p. XXXVIII). En effet, ce type de lampe de culte est bien attesté en Inde et ne se distingue des encensoirs que par la forme du récipient³⁶⁴. Dans le cas des lampes de culte, il comprend un petit bec permettant de poser une mèche (ill. 79, 80.2, p. XXXIX)³⁶⁵. Malheureusement, ce modèle de lampe n'a pas encore été retrouvé au Cambodge (GITEAU 1965, p. 61). En effet, en dehors des deux exemples d'encensoirs présentés en illustration, les supports de ce type retrouvés au Cambodge ou en Thaïlande sont incomplets, à notre connaissance³⁶⁶, et ne comportent plus que leur pied lotiforme à double courbure. En l'absence du récipient, nous ne saurions donc garantir qu'il s'agissait de lampes et ne pouvons pour l'instant que supposer l'existence de ce modèle de lampe de culte au Cambodge.

³⁶¹ La lecture *baṃryyaṅ* proposée par Finot doit en effet être corrigée (estampage EFEO n. 180).

³⁶² *paryyaṅ dīpa nu paryyaṅ vraḥ go* (K. 425, l. 3, 4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 143, 144).

³⁶³ À propos de *paryyaṅ* utilisé pour désigner le « beurre clarifié », et de son utilisation dans le cadre du bain du dieu, cf. p. 249.

³⁶⁴ Cette observation est tout à fait conforme à la description qu'en propose le chapitre 94 du *Dīptāgama* : « Le récipient pour les lampes a la même forme que l'encensoir, à cela près que le porte-mèche (*dīpādhāra* ?) fait trois doigts et qu'il est en forme de lèvres d'éléphant » (94.154-155, DAGENS et al. 2009). Nous tenons à remercier Christèle Barois qui nous a communiqué les références de ce chapitre du *Dīptāgama* à la veille de l'achèvement de notre étude, alors que nous n'avions pu consulter le troisième tome de cet ouvrage récemment publié.

³⁶⁵ Certains modèles plus complexes comportent plusieurs plateaux superposés afin de multiplier le nombre de mèches.

³⁶⁶ Les musées de Bangkok et de Phnom Penh en conservent chacun au moins un exemple.

Un exemple original de petite lampe fixe retrouvée à Prei Nokor par Louis Malleret doit également être évoqué ici (ill. 81.1, p. XL ; 1942, p. 28). Elle est composée d'une divinité accroupie tenant un petit bassin en hauteur. La forme du récipient inviterait d'abord à y voir un brûle-encens, mais Malleret avait noté que le fond du bassin comporte un œillet qui permettait sans doute le passage d'une mèche. Plusieurs objets de ce type sont connus au Cambodge et pouvaient donc correspondre à des lampes de culte fixes (par ex. GROSLIER 1921, p. 56, pl. XV.2). Ces lampes de culte ornementales pouvaient être de plus grande taille et plus élaborées, comme en témoigne l'exemple conservé au Musée Guimet³⁶⁷.

En plus de ces lampes de culte ornementales, on connaît plusieurs exemples de lampes à huile fixes comportant un ou plusieurs plateaux (ill. 82, 83.2, p. XL, XLI), qui semblent équivalentes aux grands luminaires fixes indiens à plateaux superposés (ill. 83.3, p. XLI). À cela, on pourra ajouter quelques représentations de torchères relevées notamment dans les bas-reliefs de Banteay Chmmar (ill. 84, p. XLI³⁶⁸). George Groslier notait que de tels lampadaires étaient utilisés au palais de Oudong et précisait : « la coupe contenait de l'huile de coco dans laquelle baignaient des mèches de coton » (1921, p. 121). On notera qu'en contexte culturel, l'usage d'« huile de graines d'arbres » est apparemment proscrite pour les lampes de culte (*Dīptāgama* 94.214cd-215, DAGENS et al. 2009).

L'utilisation de chandelles en cire est a priori déjà attestée par le mobilier, puisque des chandeliers ont ponctuellement été mis au jour. Cependant, il faut reconnaître que leur datation est souvent incertaine (ill. 83.1, p. XLI). Quoi qu'il en soit, la présentation de flambeaux à la divinité ne requérait pas nécessairement de support.

L'approvisionnement des temples en cire est régulièrement mentionné dans l'épigraphie. Dans les inscriptions en khmer, la cire est désignée tant par le sanskrit *madhucchiṣṭa* (K. 421, l. 4 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 272), que par le khmer *kalmon* (~ *kalmvan*) (K. 257 N, l. 38 ; 916 *śaka* ; IC IV, p. 145, 150)³⁶⁹.

Cependant, ce matériau n'était pas toujours livré à l'état brut, comme en témoigne

³⁶⁷ À ce sujet, cf. BAPTISTE 2002, p. 157-158.

³⁶⁸ Dans la même illustration, on notera un exemple prouvant que ces objets, que l'on peut supposer métalliques, connaissent également des équivalents en céramique. Cette torchère, qui provient du palais royal d'Angkor Thom, est cependant difficile à dater.

³⁶⁹ On notera que dans les deux exemples cités, ces fournitures de cire s'accompagnent de miel, désigné par le sanskrit *madhu* et le khmer *gmuṃ*.

la stance XCIV de la stèle de Ta Prohm (K. 273), qui évoque une fourniture de 165 744 flambeaux de cire (*sikthapradipāna*), alors que la stance XCV prévoit 1200 *bhāra* et 32 *tulā* de cire (*siktha*) non conditionnée (1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 63, 78).

De même, dans l’inscription en khmer K. 34 B provenant du Phnom Cisor, il paraît également raisonnable de supposer que les prestations annuelles de 4000, 400 et 200 luminaires (*dīpa*, *dīpa*) font référence à des bougies (l. 18, 23, 25, 26, 29 ; XI^e *śaka* ; IC III, p. 154, 156).

Enfin, un indice permet de prouver que *dyan* désignait déjà des « flambeaux de cire » à date ancienne. En effet, on aura peut-être remarqué que, dans l’inscription K. 425, la quantité de *dyān* prescrite est évaluée en *jyañ*. Le système de mesure *tulā*, *jyañ*, *liñ*, etc. est le plus souvent utilisé pour des objets métalliques ; dans un premier temps, on serait donc tenté d’identifier ce *dyān* à une lampe. Cependant, cette hypothèse doit être remise en question, car la cire est l’un des rares matériaux dont le poids soit justement évalué dans ce système de mesure³⁷⁰. Dans l’inscription K. 425, ce *jyañ* de *dyān* pourrait donc désigner une quantité de cire conditionnée sous la forme de cierges.

Il reste cependant difficile de déterminer si *dyan* désignait toujours des bougies – et donc si les khmers avaient pris certaines libertés avec les enseignements des traités de rituel – ou si ce terme était un simple équivalent de *dīpa* au sens plus général, désignant indifféremment des lampes à huile ou des bougies.

Les lampes dans l’épigraphie

Dans les parties sanskrites des inscriptions, *dīpa*, *dīpikā* et *pradīpa*, sont utilisés à plusieurs reprises pour désigner des objets offerts à des divinités. Les meilleurs exemples de cet usage sont mentionnés dans l’inscription K. 485, et méritent d’être rapportés ici (K. 485 ; XII^e *śaka* ; IC II, p. 170, 171, 178, 179).

En premier lieu, on pourra rappeler le « pied de lampe en or porté par quatre statues de Śrī » (*dīpasya pādann ca suvarṇajātam dhṛtañ catuśśrīpratiyātanābhis* ; st. LXXXV) offert par l’épouse de Jayavarman VII à la divinité principale de Preah Khan (cf. p. 122). Naturellement, la magnificence d’un tel objet pourrait laisser supposer qu’il s’agissait avant tout d’un trésor. Cependant, les deux autres occurrences permettent d’affirmer que ces objets, dont on a souhaité souligner le caractère précieux, restaient avant tout des lampes de culte.

³⁷⁰ Par ex. *kalmvan jyañ prām*, « cinq *jyañ* de cire », (K. 721, l. 6 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 296).

Les « lampes constamment allumées » (... *sadīpakośāñ jvalitān nirantam*) offertes à la divinité principale de Ta Prohm (st. LXXXII) laissent déjà une impression de sacré, mais la stance LXXVII reste la plus importante à ce sujet. En effet, il y est explicitement indiqué que la reine met à la disposition des dieux des « lampes de culte dignes du trésor royal » (*pūjāpradīpair nṛpakośatulyaiḥ*). Comme on le voit, ces exemples ne permettent pas de déterminer le type de lampe dont il est question.

Malheureusement, les composés *pūjādīpa*, *pūjāpradīpa* qui désignent des « lampes de culte » ne sont jamais utilisés dans les listes en khmer qui nous intéressent. En règle générale, la mention de lampe est assez rare dans les inscriptions. En effet, dans la majorité des cas où *dīpa* et *dyan* sont utilisés seuls, ils apparaissent dans des prescriptions de fournitures et non dans des listes d'objets (cf. p. 204, n. 359)³⁷¹.

La seule occurrence dans laquelle *dīpa* pourrait désigner une lampe apparaît dans l'inscription K. 425, dans l'expression *parryañ dīpa*, « huile à lampe » (l. 3-4 ; 890 *śaka* ; IC II, p. 142). Dans tous les autres cas, *dīpa*, comme *dyan*, doivent être interprétés comme des « [fournitures] pour les lampes » (huile, beurre, cire³⁷²) et non comme des objets de culte.

La plupart des luminaires signalés dans ces énumérations sont désignés par le terme *valvyal* (~ *valvel*). Nous avons déjà présenté ce terme (cf. p. 123-124), et avons proposé d'y voir une plus grande variété de forme et de taille que son identification au popil moderne ne pourrait le laisser supposer. Cette hypothèse était notamment basée sur le fait que quatre de ces objets étaient, d'après les inscriptions, munis de pied(s) (*jeñ*) et non de manche (*toñ*)³⁷³.

La rareté des mentions de lampes dans les listes de biens vient soutenir cette hypothèse. En effet, ne serait-il pas surprenant que dans des inscriptions aussi précises que celles de Preah Einkosei (K. 263, cf. n. 373), aucune lampe de culte ne soit mentionnée, à l'exception d'un simple popil ? Dans le même ordre d'idée, on pourrait s'étonner que l'auteur de l'inscription de fondation du temple de Kok ta Meas (K. 1245 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585-586) qui, nous le verrons, limite son inventaire de biens

³⁷¹ On rappellera que c'était également le cas de *dhūpa* et *danhum*, en ce qui concerne les fumigations.

³⁷² Ou bougie, plus exactement.

³⁷³ K. 164 B, (l. 10-11 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 97), K. 947 A (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; p. 536), K. 263 D (l. 13 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127) et K. 1085 A (l. 32 ; IX-X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 119). Le manche est en argent pour les trois premiers et en ivoire pour le dernier.

à l'essentiel des ustensiles de culte, ait pris la peine de mentionner un tel objet, s'il ne s'agissait que d'un petit porte-cierge et non d'une lampe de culte relativement précieuse. Quoi qu'il en soit, sachant la destination actuelle du popil, on considérera pour l'instant qu'il s'agissait de « porte-cierge », plutôt que de lampes à huile, quelles qu'aient pu être leur forme et leur taille.

Enfin, les deux seuls autres luminaires évoqués sont le *jeñ dyan*, qui apparaît dans trois inscriptions³⁷⁴ et le *dīpadhāra*, qui n'est mentionné qu'une fois, mais qui a le mérite de l'être dans K. 669 C, dans laquelle un *jeñ dyan* est également mentionné ; ceci nous oblige à supposer qu'ils correspondaient à deux luminaires différents. (I. 21, 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183, 184).

Jeñ dyan comme *dīpadhāra* désignent des « supports de luminaires ». Sachant le sens moderne de *dyan*, on peut supposer que *jeñ dyan* correspond plus précisément à un « pied de bougie » en métal, et donc à un bougeoir. Par ailleurs, l'origine sanskrite du composé *dīpadhāra* invite à identifier ce porte-luminaire à un objet plus proche des prescriptions des traités de rituel en ce qui concerne les lampes (cf. p. 204). On proposera donc d'identifier *dīpadhāra* à une lampe à huile – ou plus exactement à beurre clarifié – plutôt qu'à un bougeoir. Ces identifications restent cependant très incertaines, d'autant qu'on a vu que *dīpa* pouvait aussi bien faire référence à des lampes à huile dans l'expression *paryañ dīpa* qu'à des cierges dans l'inscription du Phnom Cisor. En attendant de nouvelles occurrences, il sera surtout important de les distinguer clairement dans les traductions.

II.1.3. Chasse-mouches, parasols, éventails et miroirs

*hemarūpyapadādarśā vālavayajanakāni ca
gandhadravayāñi sarvvāñi kārpūraprabhṛtīni ca ||*
« Des miroirs à support d'or et d'argent, des chasse-mouches,
tous les parfums précieux à commencer par ceux à base de
camphre. » (K. 713, st. XXXIII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21, 28)

Les dons de chasse-mouches, de parasols, d'éventails et de miroirs ne sont pas toujours cités dans les listes les plus courantes d'actes de révérence (cf. p. 180-181).

³⁷⁴ K. 713 B (I. 4, 18 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 23), K. 669 C (I. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) et K. 388 B, sous la forme préangkorienne *jeñ den* (I. 18 ; VI° *śaka* ; IC VI, p. 75). Le matériau n'est précisé que dans le premier (argent) et le troisième cas (fer).

C'est pourtant le cas par exemple dans l'*Ajitāgama*, d'après lequel l'*upacāra* comprenant ces quatre éléments, accompagnés de chants et de danses est supposée prendre place entre l'offrande d'encens et de lumière et l'offrande de nourriture aux cinq faces de Śiva (*vyajanadarpaṇacchatracāmaragītanṛttādyupacārāḥ*, *Ajitāgama* XX.210-211, BHATT et al. 2005, p. 72, 73)³⁷⁵.

Le fait que, dans la liste de dons citée ci-dessus³⁷⁶, des chasse-mouches (*vālavayajana*) et des miroirs (*ādarśa*) soient placés aux côtés de parfums qui étaient évidemment destinés au culte, peut laisser supposer que cet aspect du rituel indien était implanté au Cambodge, d'autant que des parasols (*ātapatra*) et des éventails en argent (*rājatavyajana*) apparaissent eux aussi aux côtés d'objets de culte dans les stances XXX et XXXI de la même inscription (K. 713). Le fait de doter les divinités de ces quatre objets est d'ailleurs un hommage assez naturel, tant ils constituent des symboles reconnus de pouvoir, de majesté³⁷⁷ et de bonne fortune. Indépendamment du rite quotidien que nous venons d'évoquer, les divinités sont donc supposées disposer de ces objets, qui les accompagnent d'ailleurs dans leurs déplacements³⁷⁸, et qui interviennent donc également dans le cadre des processions.

De tels objets sont bien attestés au Cambodge et sont même encore en usage pour les cérémonies du palais royal. Il est donc intéressant de retrouver leur trace dans les inscriptions

II.1.3.1. Chasse-mouches

En dehors de *vālavayajana*, composé sanskrit qui n'apparaît qu'à la stance XXXIII de l'inscription K. 713, les inscriptions du Cambodge n'utilisent qu'un seul

³⁷⁵ Naturellement, les enseignements varient selon les traités. Ainsi, dans le déroulement du culte quotidien présenté dans le *Rauravāgama*, on ne retrouve que trois de ces quatre objets, l'éventail, le parasol et le miroir ; cette offrande quotidienne est mentionnée à la suite des actes de révérence (Kp 10.53b-55, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 36).

³⁷⁶ Dont les bénéficiaires sont les divinités de Preah Kô.

³⁷⁷ C'est particulièrement le cas du chasse-mouches, du parasol, et de l'éventail dont on verra qu'ils constituent également des insignes de dignité conférés par le roi à ses sujets méritants. On notera que dans un bas-relief du Bayon représentant la salle du trône vide, un chasse-mouches et un éventail sont laissés sur le trône avec un arc et un carquois (ill. 94, p. XLVI). Le don du miroir – objet qui n'est a priori jamais cité comme insigne – n'est pas non plus surprenant, puisqu'il apparaît souvent dans les listes des huit objets bénéfiques ou *aṣṭamaṅgala* (par ex. dans le *Rauravāgama*, Kp 48.5, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 320).

³⁷⁸ Le *Rauravāgama* prescrit par exemple de faire les processions avec des lampes, des **plumes de paon**, un dais, un **parasol**, des instruments de musique, des danses, des chants et des drapeaux (DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 61). En ce qui concerne le chasse-mouches (ill. 87, p. XLIII).

terme pour désigner le chasse-mouches : le sanskrit *cāmara*.

Comme le rappelle Chhany Sak-Humphry (2005, p. 206), cet objet est avant tout un symbole d'autorité. En tant que tel, il est associé en particulier à la personne royale et à ceux de ses sujets qu'il souhaitait honorer de cet insigne. C'est le plus souvent dans ce type de circonstance que le terme apparaît dans les inscriptions. Dans l'inscription K. 989, il est par exemple rapporté qu'un « palanquin d'or couvert (d'un dais) à crochets, éventé avec un chasse-mouches à manche d'or » (*hemadolā prok chkvam pak nu cāmara toṅ māś*), fut donné par Sūryavarman I^{er} à son épouse (K. 989 B, l. 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 177, 185).

Ceci explique d'ailleurs qu'un très grand nombre de chasse-mouches aient été représentés dans des bas-reliefs mettant en scène des dignitaires ou des personnes royales³⁷⁹. On retrouve toutefois des chasse-mouches du même modèle – des crins emboutis sur un long manche³⁸⁰ – dans des scènes de culte. C'est le cas par exemple au Bayon, dans une scène représentant des fidèles rendant hommage à Śiva, à côté duquel sont dressés des chasse-mouches, parasols et éventails (ill. 86, p. XLII).

Naturellement, on pourrait supposer qu'il s'agit, là encore, des insignes de dignitaires venus se prosterner devant un dieu. Cependant, on sait que plusieurs inscriptions insistent sur l'interdiction de pénétrer dans des sanctuaires – et même de passer devant des *āśrama* – en étant ombragé d'un parasol (K. 95, st. 44 ; 811 *śaka* ; ISCC, p. 368, 375)³⁸¹. Il nous semble donc plus vraisemblable de supposer que l'ensemble de ces objets sont bien dédiés au dieu.

L'épigraphie livre d'ailleurs elle aussi quelques exemples de chasse-mouches dans des listes de biens des divinités. C'est d'abord le cas en sanskrit, dans la stance LXXXIII de l'inscription K. 485, qui rapporte le don d'un chasse-mouches en or (*cāmīkaraṅ cāmaram*) à la divinité principale du temple de Preah Khan³⁸² (XII^e *śaka* ; IC II, p. 171, 179). On en trouve également mention dans les listes en khmer les plus complètes. Le meilleur exemple de cela est l'inscription K. 669 C, où sont évoqués « 2

³⁷⁹ Les profils de ces objets réalisés par George Groslier sont présentés en annexe (ill. 14 A et B, p. VII).

³⁸⁰ On notera que la taille de ces manches les distingue nettement des objets de culte de ce type – par ailleurs semblables – utilisés aujourd'hui en Inde (ill. 85, p. XLII).

³⁸¹ La cinquième stance de la stèle de Vat Phu (K. 367 ; VI^e *śaka*) prescrit même : « Qu'on ne circule pas à sa fantaisie dans ce séjour du dieu, ni monté sur un char, ni en agitant de riches chasse-mouches... » (BARTH 1902, p. 240).

³⁸² On rappellera que dans l'épigraphie de Jayavarman VII, le sanskrit se substitue au khmer pour les listes de biens.

chasse-mouches en argent » (*camara prak* 2) et « 2 chasse-mouches en ivoire » (*cāmara vluk*) dans une liste qui, comme on le verra, comporte également des miroirs, des parasols et même peut-être des éventails (l. 20, 27 ; X^e *śaka*, IC I, 170, 184-185).

II.1.3.2. Parasols

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises le terme sanskrit *chattra*, qui est l'un des rares termes qui désigne le parasol avec certitude et qui soit utilisé dans les parties khmères des inscriptions. En effet, les deux seuls autres mots sanskrits que nous ayons relevés, *śalākinā*, « muni de tiges, parasol » et *ātapavāraṇa*, « qui protège de la chaleur, parasol », n'apparaissent que très rarement, et uniquement dans les parties sanskrites. Il faut également signaler le terme *jumṣāy*, qui désigne un « parasol à étages », mais ce terme n'apparaît apparemment dans ce sens que dans l'inscription K. 194 B, dans laquelle il est cité deux fois aux côtés d'étendards (*daṇ*) et de parasols blancs (*sitacchattra*), (l. 3, 8 ; 1041 *śaka* CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 144, 149).

Symboles de pouvoir par excellence (cf. p. 127, n. 213), les parasols sont régulièrement évoqués dans les inscriptions, tant comme insignes de dignité associés au roi ou à ses dignitaires qu'en tant qu'objets de culte. Pour la même raison, un grand nombre de ces objets sont représentés dans les bas-reliefs et leur forme est donc, là encore, bien connue (ill. 86, 87, p. XLII-XLIII). ill. 14 A et B, p. VII.

Dans le cadre de l'offrande quotidienne d'un parasol, on utilise souvent en Inde des objets de petite taille, qui sont présentés symboliquement au dieu (ill. 85, p. XLII). À notre connaissance, aucun objet de ce type n'a été retrouvé au Cambodge. En ce qui concerne les objets cités dans les inscriptions, il est naturellement possible que ceux qui sont désignés par le seul terme *chattra*, sans précision³⁸³, correspondent à de tels objets de culte. Cependant, ces cas sont relativement rares ; dans la majorité des occurrences, *chattra* apparaît dans des expressions plus élaborées, allant jusqu'à préciser la nature de la jupe et du manche du parasol³⁸⁴. Dans ce type d'occurrence, tout porte à croire que l'aspect et la taille des parasols offerts aux dieux ne différaient pas de ceux du roi ou des dignitaires.

³⁸³ Dans l'inscription K. 735, par exemple (l. 6 ; 856 *śaka* ; IC V, p. 96).

³⁸⁴ Par ex., *sitacchattra sarvavadanta*, « un parasol blanc tout en ivoire » (K. 276, l. 18 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 154, 155). Ces expressions ne posent pas de problèmes d'interprétation, à l'exception des cas où des manches (*daṇḍa*) ou des plumes de paon (*mayūra*) apparaissent isolés. Ces questions ont déjà été abordées par ailleurs (cf. p. 53-54).

Cette hypothèse est d'ailleurs soutenue par le fait que la plupart de ces objets sont cités aux côtés de véhicules et correspondaient donc probablement à des équipements de processions³⁸⁵. À ce sujet, il faut signaler que de tous les objets cités aux côtés des palanquins – éventails, chasse-mouches et étendards – les parasols sont les plus directement associés aux processions. En effet, certaines inscriptions, à commencer par celles de Lolei (cf. p. 468), attestent le fait que des porteurs de parasol (*chatradhāra*³⁸⁶) étaient affectés aux dieux dans certains sanctuaires.

Cependant, le fait qu'à Lolei, entre trois et six hommes étaient affectés à cette tâche pour chaque quinzaine, peut laisser supposer que ces objets – et ces serviteurs – occupaient une place assez importante dans le culte, qui dépassait le cadre des seules processions solennelles.

parivāra

En ce qui concerne la nomenclature qui était associée à ces objets, il est nécessaire de présenter deux autres termes, qui ont parfois été interprétés comme des parasols, mais dont l'identification reste incertaine. Le premier, *parivāra*, apparaît dans six inscriptions (sept occurrences).

Ce terme est assez problématique. Il désigne en sanskrit « l'entourage, la suite », et est notamment utilisé en ce qui concerne l'escorte du dieu. Dans les inscriptions en khmer, il désigne toujours un objet que, faute de données précises, Coëdès se bornait à traduire par « accessoire » (par ex. K. 263 D, l. 17 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137). À son sujet, Saveros Pou notait que le sens « suite, escorte d'un personnage ; accessoire » est conservé en khmer moyen et moderne, mais ne convient pas dans notre cas. Elle ajoutait : « on pourrait donc suggérer d'autres sens tirés du lexique skt. classique, tels “couverture, gaine, fourreau, parasol”, dont le sème commun est “protéger” » (NIC II-III, p. 35, n. 1).

³⁸⁵ Pour ne citer qu'un exemple, l'inscription K. 276 rapporte le don d'un parasol blanc (*sitachatra*), offert en même temps qu'un palanquin en or (*hemadolā*) spécifiquement pour la procession des cinq fêtes (l. 13-15 ; IC IV, p. 155).

³⁸⁶ On notera que des serviteurs chargés de porter des éventails et des chasse-mouches sont également attestés dans les inscriptions : *kanmyaṅ pamre nā pamak*, « pages porteurs d'éventail » (K. 989 B, l. 10 ; XI^e *śaka* ; IC VII, p. 175, 182), *camaravīhi*, « porteur de chasse-mouches » (K. 693 B, l. 3 ; XI^e *śaka* ; IC V, p. 204, 207), *barṇṇa vraḥ cāmara*, « caste des [porteurs de] saint chasse-mouches » (K. 684, l. 13 ; IX-X^e *śaka* ; IC IV, 106, 107). Cependant, dans toutes ces occurrences, ces serviteurs ne sont apparemment pas au service d'une divinité, mais du roi. Les porteurs de parasols sont les seuls de ces porteurs d'insignes qui soient attestés à la fois dans les sanctuaires et au palais.

Le sens de « parasol » qui nous intéresse ici serait encore acceptable dans l’inscription K. 263, ou un *parivāra* en bronze est mentionné entre un décor en forme de serpent à sept têtes et un manche en or, deux objets qui peuvent, comme le parasol, être utilisés dans le cadre de processions. Cependant, il semble que le plus souvent, *parivāra* est cité aux côtés de récipients³⁸⁷. De plus, dans l’inscription K. 831, il apparaît dans les expressions *paryyaṅ parivāra I*, « 1 *parivāra* d’huile » et *lño parivāra I*, « 1 *parivāra* de sésame », qui correspondent à des prescriptions quotidiennes de denrées (I. 17 ; 890 *śaka* ; IC V, 148, 149). Cœdès notait à ce sujet : « *parivāra*, “entourage” peut désigner ici un récipient ou une mesure » (*ibid.*, p. 149, n. 2).

Une nouvelle occurrence relevée dans l’inscription K. 947 vient soutenir la remarque de Cœdès, puisque ce terme y est mis en relation avec le khmer *nū*, qui n’est pas clairement identifié, mais désigne certainement une sorte de récipient³⁸⁸ :

nū parivāra prak dramvaṅ caṃlak hanir taṃve cīna I liṅ 6 pāda III, « 1 récipient *parivāra* en argent [avec] *dramvaṅ* sculpté en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 6 *liṅ*, 3 *pāda* »³⁸⁹.

Enfin, cette occurrence est l’occasion de signaler que le poids d’un tel objet est donné à trois reprises :

- 6 *liṅ*, 3 *pāda* d’argent dans K. 947 ;
- 5 *liṅ* [et x *pāda* ?] d’un matériau non précisé dans K 313 S (I. 11 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 34) ;
- 7 *liṅ* [et x *pāda* ?] dans K. 936 N (I. 6, 7 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 447)

Bien que le matériau de l’objet de K. 313 ne soit pas précisé, le fait que ces poids soient aussi proches encourage à y voir de mêmes objets. Selon notre évaluation, leur poids serait respectivement d’environ : 30, 39 et 42 g, ce qui paraît bien faible, il faut le reconnaître. À titre de comparaison, on rappellera que le parasol en argent inscrit retrouvé à Java pèse environ 750 g, poids qui correspondait à une *kati*, soit 20 *liṅ* de Java. Même si notre estimation des mesures de poids se révélait inexacte et devait être réévaluée au niveau des mesures javanaises, on notera que le poids de nos *parivāra* serait quatre fois plus petit que celui de ce parasol. Ceci serait un argument supplémentaire pour écarter cette interprétation de *parivāra*.

³⁸⁷ Par ex. *śarāva* (K. 412, I. 18 ; X^e *śaka* ; RS II, p. 30-31)

³⁸⁸ Cf. *nū dik*, « un [récipient] *nū* à eau », p. 267-268.

³⁸⁹ K. 947 A, I. 7-8 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536, 538.

raśmivāra

Littéralement, « qui arrête les rayons (du soleil) », *raśmivāra* en revanche semble un candidat idéal pour désigner un « parasol », définition que Saveros Pou propose d'ailleurs dans son dictionnaire (2004, s. v., p. 397). La première fois qu'il rencontre ce terme, Cœdès le traduit par « écran », et note : « j'entends par écran (différent de parasol) quelqu'un de ces éventails reproduits par Groslier³⁹⁰ » (*IC I*, p. 184, n. 10). Le problème d'identification que pose ce terme impose de rappeler les occurrences dans lesquelles il apparaît :

kanakadanda 4 prāk mayūrachatra prāk II raśmivāra prāk II śveta prāk II, « 4 [objets] à manche d'or, en argent, 2 parasols en plumes de paon en argent, 2 *raśmivāra* en argent, 2 (parasols) blanc en argent » (K. 669 C, l. 20 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170, 184).

Comme on le voit, cette inscription comportait déjà plusieurs éventails, d'autant que Cœdès supposait que *kanakadanda* désignait un « [parasol] à manche d'or »³⁹¹. On comprend alors qu'il ait souhaité le distinguer des parasols. On rencontre également *raśmivāra* dans les deux inscriptions de Preah Einkosei :

śivikā I guruḍa 4 ta gi śveta II raśmivāra II kanakadanda, « 1 palanquin avec 4 Garuḍa, 2 [parasols] blancs, 2 *raśmivāra*, 2 [objets à] manche d'or » (K. 262 N, l. 9 ; 890 *śaka* ; *IC IV*, p. 110, 114).

śivikā I raśmivāra prāk II śveta prāk 2, « 1 palanquin, 2 *raśmivāra* en argent, 2 [parasols] blancs en argent » (K. 263 D, l. 13 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127, 137).

Là encore, ces *raśmivāra* sont accompagnés de parasols, mais il faut également noter qu'ils sont cités avec des palanquins. Ceci peut constituer un indice indiquant que ces objets étaient susceptibles de servir en procession. Quoi qu'il en soit, George Cœdès a déjà souligné la parenté de ces trois textes, qui se rapportent à des fondations richement dotées par un brahmane hindou, Divākarabhaṭṭa, au cours du dernier quart du

³⁹⁰ La figure à laquelle il faisait allusion est reproduite en illustration (ill. 14, p. VII).

³⁹¹ On a déjà signalé que les « manches d'or » mentionnés dans les inscriptions pouvaient être destinés à d'autres objets, et même peut-être désigner des objets indépendants (cf. p. 125-126). L'extrait de l'inscription K. 669 va bien dans le sens de cette objection. En effet, si *śveta* et *mayūrachatra* désignent, comme on le pense, des parasols – blanc et en plumes de paon –, le fait qu'il soit précisé que ces objets sont « en argent » (*prāk*), fait vraisemblablement référence à leur manche. On peut alors se demander pourquoi dans ce cas, on n'utilisait pas une expression équivalente à *kanakadanda* pour désigner leur manche : *rūpyadanda* ou *toṅ prāk*. Par ailleurs, *kanakadanda 4 prāk* désigne ici un objet en argent pourvu d'un manche d'or ; si l'argent pourrait éventuellement convenir à un éventail ou à une enseigne en argent à manche d'or, ce matériau ne semble, en revanche, pas approprié pour la jupe d'un parasol. Quoi qu'il en soit, le fait que Cœdès considérait cet objet comme un parasol compensait le fait qu'il interprétait étrangement *mayūrachatra* comme un « éventail en plumes de paon ».

X^e siècle de notre ère (*IC* IV, p. 108)³⁹². On peut alors se demander si la rareté du composé *raśmivāra*, n'est pas due au fait que ce terme a été composé par ce brahmane sans être réellement adopté par les khmers. Toutefois, une troisième occurrence a été relevée dans une donation qui, si elle est contemporaine des trois précédentes, émane en tout cas d'un autre dignitaire :

śvetracchatra raśmivāra 'ārddhaprāsada, « parasol blanc, *raśmivāra*, [ornement en forme de demi-prasat] » (K. 1245, l. 6 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585).

Cette fois, *raśmivāra* est cité entre un parasol et un objet dont nous verrons qu'il fait probablement partie de l'aménagement de la *cella* et orne le piédestal.

En conclusion, l'identification proposée par Cœdès de *raśmivāra* à un écran/éventail serait assez satisfaisante. En effet, outre le fait qu'elle fournirait un terme pour désigner les éventails, cet objet est à sa place dans ces énumérations, puisqu'il est susceptible d'être utilisé tant dans une salle de culte que dans le cadre de processions. Pourtant, on est en droit de se demander quel rapport permet de rapprocher un objet « qui arrête les rayons du soleil » d'un éventail. Il nous semble donc plus vraisemblable de considérer, comme Saveros Pou, qu'il s'agissait d'une sorte de parasol ou en tout cas d'un écran/pare-soleil ». Une identification possible serait alors un « dais », qui correspondrait bien au sens du composé, tout en convenant aux contextes dans lesquels cet objet apparaît. Bien qu'ils soient rarement cités dans les inscriptions, on sait en effet que de tels dispositifs équipaient les palanquins³⁹³ et que les trous de poteaux souvent relevés dans le dallage des salles de culte y témoignent également de ces installations³⁹⁴. De plus, le fait que ces objets soient métalliques n'est pas surprenant quand on sait que, dans l'inscription K. 470, la construction d'un dais en forme de lotus (*padmavitāna*) nécessite neuf *bhāra* de métal³⁹⁵ (K. 470, l. 2 ; 1249 *śaka* ; *IC* II, p. 187, 188). Il s'agissait sans doute d'une structure métallique supportant une étoffe. Ceci explique sans doute que cet objet soit rarement cité : la plupart des structures équivalentes étaient sans doute en matériaux légers.

³⁹² Ces listes de biens sont équivalentes dans leur contenu : K. 262 et K. 263, en particulier, énumèrent les biens des mêmes divinités à quelques années d'intervalle. À quelques variations près, on y retrouve donc, les mêmes objets, bien que dans un ordre légèrement différent.

³⁹³ Cf. par ex. GROSLIER 1921, p. 102, ou encore l'évocation dans K. 989 d'une litière en or (*hemadolā*) pourvue d'un dais (*prak*) (cf. p. 211).

³⁹⁴ Dans le cas du Bayon, par exemple, cf. DUMARÇAY 1967, annexe XIV.

³⁹⁵ Une installation équivalente est mentionnée dans l'inscription K. 947 A : *vitāna spū prak sravacca prak I*, « un dais en argent (soutenant une couverture de) chaume avec *sravacca* en argent » (l. 21-22 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

II.1.3.3. Éventails

Quels que soient les objets auxquels correspondent vraiment les termes *mayūra* et *raśmivāra*, il est effectivement tentant de les identifier à des éventails. En effet, le seul terme qui désigne cet objet avec certitude est le sanskrit *vyajana*, qui n'apparaît que dans les parties sanskrites des inscriptions. Cette absence des listes de biens en khmer est d'autant plus surprenante que ce type d'objet est très souvent représenté dans les bas-reliefs et que des objets semblables ont perduré jusqu'à l'époque moderne (ill. 88, p. XLIII), et sont encore utilisés aujourd'hui au palais royal.

Comme dans le cas des deux objets précédents, dans les inscriptions, *vyajana* désigne le plus souvent des insignes de dignité conférés par le roi (par ex. K. 692, st. LIII ; 1117 *śaka* ; IC I, p. 237, 248). À notre connaissance, seules deux occurrences évoquent également le don de *vyajana* à des sanctuaires. En dehors de celui d'éventails en argent de l'inscription K. 713, on n'en a relevé qu'un autre cas, dans la stèle de Ta Prohm (K. 273 ; 1108 *śaka*), qui évoque le don de « deux éventails [ornés] de perles » (*mauktikavyajanadvayam* ; st. LXX ; CÆDÈS 1906, p. 59, 77).

Enfin, on notera que, devant l'absence surprenante des éventails dans les listes de biens en khmer, on serait tenté de confirmer l'identification des *kanakadaṇḍa*, « manches d'or » qui y sont mentionnés à des « [éventails] à manche d'or », hypothèse que nous avons proposée par ailleurs (cf. p. 126).

II.1.3.4. Miroirs

*karaṅkarakakāmatrapramukhā haimarājatāḥ
racanādhārabhṛṅgārakumbhādarśapratigrahāḥ ||
nānāratmanivaddhāni mahārḥābharaṇāni ca
vāhyābhyan tarapūjārḥakṛtsnopakaraṇāni ca ||*

« Coupes en forme de crâne, vases à eaux, vases à boire, en or et en argent, vases ornés, vases d'or, jarres, miroirs, crachoirs, tous les vénérables ustensiles pour le culte extérieur et intérieur, couverts de bijoux divers et d'ornements de prix. » K. 842, st. XXXIII-XXXIV ; 890 *śaka* ; IC I, p. 150, 155.

Dernier de ce groupe d'objets, le miroir n'est pas beaucoup mieux représenté dans les listes de biens, mais les deux stances de l'inscription K. 842 permettent encore une fois de supposer que, dans les sanctuaires, ils étaient bien considérés comme des objets

de culte. Deux termes d'origine sanskrite sont utilisés pour les désigner : *chāya* et *ādarśa/ādarśana*³⁹⁶.

Chāya, « ombre, reflet » est le plus « fréquent », puisqu'il apparaît dans quatre occurrences³⁹⁷. On notera que le fait qu'il soit précédé de *vraḥ* dans plusieurs cas accentue le caractère « sacré » de cet objet. On peut peut-être supposer qu'il était d'un usage relativement fréquent puisqu'il est conservé en moderne, en particulier en contexte royal, dans l'expression *praḥ chāy* (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 532). Cependant, on peut également supposer qu'il s'agit d'un emprunt plus tardif au *pāli*³⁹⁸.

Le second terme n'est utilisé que dans deux énumérations en khmer, qui mentionnent « 4 grands pieds de miroir en argent »³⁹⁹ (*'ādarśana jeṅ prāk pralvaṅ 4*), « 1 grand miroir de Chine sans pied » (*'ādarśana cīna pralvaṅ 'yat jeṅ* ; K. 669 C, l. 19 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 184) et un simple « miroir en argent » (*'ādarśana prāk* ; K. 262 N, l. 11 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114). Cependant, sachant que ces deux textes rapportent des fondations attribuables à un brâhmane hindou, Divākaraḥṭṭa, on peut se demander si ces uniques occurrences dans un texte khmer ne sont pas uniquement de son fait, sans que ce terme ait été adopté par les khmers.

D'un point de vue de forme, cet objet est le mieux connu des quatre car, outre les nombreux miroirs représentés en bas-relief (ill. 89, p. XLIV), plusieurs exemplaires ont été retrouvés en fouille (ill. 90-93, p. XLIV-XLVI). Si certains objets mentionnés dans les inscriptions évoquent peut-être des miroirs à pied(s) destinés à reposer verticalement, les exemples connus sont plutôt de petits miroirs à main.

Comme le signale Boisselier (1966, p. 336), la plupart d'entre eux sont composés de deux parties. Le miroir tout d'abord, est un disque de bronze poli de 12 à 20 cm de

³⁹⁶ La seule exception est l'usage du sanskrit *darpaṇa* dans la stance LXXXIII de l'inscription K. 485, mais ce terme n'est jamais utilisé dans les parties khmères (XII^e *śaka* ; IC II, p. 171, 179). On notera tout de même que, dans cette occurrence, ce miroir y est donné à un sanctuaire en même temps qu'un chasse-mouches (cf. p. 211). Curieusement, aucun terme khmer n'apparaît dans ce sens dans l'épigraphie. Tout au plus relèvera-t-on le terme *kañcak*, qui désigne un miroir en moderne (HEADLEY 1997, s. v.), mais qui n'apparaît que comme anthroponyme, et que Saveros Pou a préféré rapprocher de *kcok* (Mod. khcak), « boîteux » (2004, s. v., p. 61).

³⁹⁷ *chāya 2* (K. 877 II, l. 15 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 67), *vraḥ chāya I* (K. 1034 D, l. 15, 22 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 83-84), *vraḥ chāya (I)* (K. 1167 A, l. 8 ; 894 *śaka* ; non publiée, estampage EFEO n. 1495) et *vraḥ chāy I* (K. 234, l. 16 ; 929 *śaka* ; IC VI, p. 235).

³⁹⁸ C'est également le cas dans le langage royal en Thaïlande, ce qui avait d'ailleurs conduit Cœdès à proposer cette identification en faisant l'analogie entre l'expression *vraḥ chāy* de l'inscription K. 234 et le thaïlandais *p'ra chay* (IC VI, p. 235, n. 4).

³⁹⁹ Ou « 4 grands miroirs à pied(s) d'argent », si l'on considère que cette expression est un équivalent, un peu maladroit, de composés sanskrits comme *hemarupyapadādarśā*, « miroir à pied(s) d'or et d'argent » (K. 713, st. XXXIII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21-28).

diamètre, parfois gravé de cercles concentriques (ill. 90). Celui-ci vient s'encastrent dans un support prolongé d'un manche souvent en forme de feuille (ill. 91) ou de queue de poisson (ill. 93). On notera que, dans la dernière illustration présentée, support et miroir ne forment qu'un objet. Au contraire, dans l'exemple de l'illustration 92, l'objet se divise en trois parties, le manche – en matériau précieux ou périssable – et le support n'étaient pas solidaires.

Enfin, il faut signaler que trois des supports de miroir khmers retrouvés portent les inscriptions suivantes :

- K. 963

Le support portant l'inscription K. 963 est le seul des trois à être muni d'une poignée en forme de feuille très ornementée comprenant une divinité dansante à douze bras⁴⁰⁰ – Śiva, a priori – sommée d'une représentation d'ascète assis sur un piédestal (ill. 91). Elle fut découverte au début du XX^e siècle sur le site de Vat Phu. Comme le souligne Cœdès (*IC VII*, p. 148), le texte précise d'ailleurs que l'objet est une offrande au K. J. Śrī Bhadréśvara, que l'on sait être la divinité principale de ce sanctuaire. Il ne comporte malheureusement pas de date, mais est attribué par Cœdès au XIII^e siècle de notre ère, d'un point de vue paléographique⁴⁰¹.

- K. 973

L'inscription K. 973 comporte au contraire une date (1114 *śaka*, soit 1192/93 de notre ère), qui permet de l'attribuer au règne de Jayavarman VII. Le reste du texte est d'ailleurs également assez intéressant, puisqu'il précise que le support de miroir est un don de ce roi à l'hôpital du pays de Virendrapura qui, comme l'avait encore remarqué Cœdès (*IC VII*, p. 154), correspond manifestement au site près duquel l'objet a été retrouvé⁴⁰². Les ruines de ce sanctuaire correspondent en effet au plan caractéristique des chapelles d'hôpital.

- K. 1053

Enfin, le support portant l'inscription K. 1053 (ill. 92 p. XLV) était encore une fois un présent de Jayavarman VII à un hôpital, celui situé à Avadhyapura, mais cette fois en 1115 de l'ère *śaka* (1193/94 de notre ère). Il provient du lot d'objets en bronze –

⁴⁰⁰ Et non six comme le notait Cœdès ; il ajoutait cependant que les « douze mains et les deux pieds se terminent par des rinceaux qui s'intègrent au décor » (*IC VII*, p. 148).

⁴⁰¹ On notera que le décor de l'objet est du style d'Angkor Vat ; ceci ne remet pas en question la datation – assez vraisemblable – proposée par Cœdès (LE BONHEUR 1972, p. 129), mais il convient cependant de rester prudent, comme toujours dans le cas d'estimations basées sur la paléographie.

⁴⁰² À propos des circonstances de la découverte, cf. MANIT 1959.

essentiellement des ustensiles de culte – retrouvés à Mueang Phrarot (cf. p. 177 ; BOISSELIER 1972⁴⁰³, fig. 70, p. 84).

Ces inscriptions confirment, si c'était nécessaire, que ces miroirs étaient effectivement offerts à des divinités et l'on peut supposer qu'il s'agissait, comme dans la tradition indienne, d'objets de culte proprement dits, dont le don était répété au cours du culte quotidien, en même temps que celui des autres objets que nous avons présentés.

On aura noté que les quelques éléments constitutifs du culte quotidien que nous avons évoqués pour l'instant nécessitent un équipement relativement restreint. Bien que pour cette raison, ils n'occupent qu'une place limitée dans les listes de biens et qu'ils soient assez inégalement représentés, ces ustensiles de culte témoignent manifestement d'une bonne transmission des traditions culturelles indiennes au Cambodge.

Les rites que nous allons présenter maintenant viendront d'autant plus confirmer ce sentiment qu'ils impliquaient des fournitures et un équipement – immobilier, mobilier, et humain – beaucoup plus important.

⁴⁰³ Boisselier en publiait alors une transcription et une traduction effectuées par G. Cœdès (1972, p. 46-47).

II.2. Le bain du dieu

*tasmin svarṇādriśikhare divye jāmvūnade rucā
prāsāde kāladhautam yaś śaivaliṅgam atishthipat ||*
« Sur le faite de cette montagne d'or, dans un temple d'or,
brillant d'un éclat céleste, il [Udayādityvarman I^{er}] érigea
un liṅga de Śiva honoré d'ablutions aux temps (prescrits). »
K. 136 B, st. XXIV ; x^e śaka ; ISC, p. 131, 139)

Alors que les panégyristes insistent régulièrement sur l'importance de certains rites, à commencer par le rituel du Feu, le bain – *snāna*, *snāpana* en sanskrit et *sroṅ* en khmer – n'est que rarement mentionné aussi clairement que dans l'inscription K. 136. Pourtant, la seule présence de becs d'évacuation sur la majorité des piédestaux suffirait à prouver que les divinités étaient régulièrement ondoyées. Cette pratique n'a d'ailleurs rien d'étonnant quand on sait l'importance que revêt la cérémonie du bain à plusieurs niveaux dans la tradition indienne, à laquelle le culte khmer a manifestement beaucoup emprunté.

Dans le rituel indien, le bain du dieu est avant tout un *upacāra*, et donc l'un des éléments obligatoires qui composent le culte quotidien de la divinité. N. R Bhatt insiste même sur le fait que l'ondolement (*abhiṣeka*) est encore aujourd'hui la première étape du culte quotidien dans les temples śivaïtes (1993-94, p. 76) :

« The daily [*nitya*] obligatory rites or *pūjās* [...] are performed six times a day. Each *pūjā* is preceded by *abhiṣeka*, that is the bathing of the images with the prescribed materials. »

Certains indices permettent d'attester la pratique quotidienne de cette cérémonie au Cambodge. C'est le cas par exemple de l'inscription K. 659, dans laquelle une fondation consacrée à une divinité comprend la fourniture de *kriyā sroṅ pratidina*, c'est-à-dire des « accessoires du bain, quotidiennement »⁴⁰⁴ (l. 15 ; 890 śaka ; IC V, p. 143).

À première vue, la fréquence évoquée par Bhatt ne correspond pas, en revanche, au peu que l'on connaisse du déroulement du culte quotidien dans les sanctuaires khmers. En effet, les rares indications relatives à ce sujet évoquent plutôt une division de la journée de culte en trois temps. Les stances VI et VII de l'inscription K. 697, par exemple, précisent que chaque jour (*dine dine*) des fournitures, dans lesquelles on

⁴⁰⁴ Il s'agit ici de denrées et non d'objets, nous y reviendrons (cf. p. 251).

reconnaît des actes de révérence⁴⁰⁵, doivent être fournies à Sarasvatī pour la célébration du « culte aux trois moments de la journée » (*pūjātriṣkāla*) (st. VI-VII ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 95, 97)⁴⁰⁶. La même division peut être mise en évidence dans les parties khmères des inscriptions, comme dans K. 89, où les denrées sont réparties entre les cérémonies du matin (*pūrvvāḥna*), du midi (*maddhyāhna*) et du soir (*aparāhna*) (l. 7-10 ; 924 *śaka* ; IC III, p. 166-167). Cependant, cette division en trois temps est également conforme aux enseignements des traités de rituel, et les six cérémonies évoquées par Bhatt n'en sont qu'une variante plus complète. En se basant sur des traités viṣṇuïtes équivalents, Gérard Colas note en effet (COLAS 1997, p. 316) :

« Cet office se déroule en principe à trois moments (*kāla*) de la journée : le matin (après le lever du soleil), à la mi-journée et le soir (après le coucher du soleil). [...] on peut en outre accomplir un “culte additionnel” (*adhikārcā*) en trois “occasions mineures” (*upāsandhi*) de la journée, ce qui donne, quotidiennement, six moments (*sandhi*) de culte. »

Quoi qu'il en soit, les subdivisions qui composent ces cérémonies peuvent obéir à différentes traditions, et admettent de nombreuses variantes en fonction de la confession, du lieu, ou encore de l'époque des traités. Ainsi, alors que la description du culte de Bhatt implique six ondolements quotidiens, dans le déroulement du culte étudié par Colas, le bain de l'image ne prend apparemment place qu'au cours de la cérémonie du matin. Au Cambodge, seule l'inscription de Prasat Beñ (K. 989) apporte des informations assez précises à ce sujet. Le déroulement de la journée de culte de cinq divinités, tant viṣṇuïtes que śivaïtes, y est en effet relativement détaillé (B, l. 41-c, l. 1 ; *śaka* ; IC VII, p. 177, 185-186). Or, si les « fixations de la *pūjā* » (*kalpanā pūjā*) prévoient bien des fournitures de riz pour un « sacrifice du bain » (*yajña sroṇ*), cette cérémonie n'est prévue que pour la cérémonie de la mi-journée, alors que les fournitures nécessaires aux différentes offrandes de nourriture sont prévues pour les trois moments. Malheureusement, il y a peu de chances pour que ce genre de détail nous soit d'un grand secours pour établir précisément à quelle(s) tradition(s) le rituel khmer a été emprunté. De plus, l'isolement de cette occurrence interdit de la généraliser à tous les sanctuaires du Cambodge ancien ; nous nous bornerons donc à en retenir une preuve supplémentaire de la répétition quotidienne de ce rituel.

⁴⁰⁵ Nourriture, fleur, musique, parfum ; on notera que cette dernière denrée est notamment indispensable pour le bain.

⁴⁰⁶ Dans le même ordre d'idée, on retrouve le composé *triṣkāla* pour évoquer les rituels du Feu qui se déroulaient aux trois moments de la journée dans l'inscription K. 1002 (st. LXI ; X^e *śaka* ; JACQUES 1968, p. 617).

Toutefois, le composé *kāladhautam* de l'inscription K. 136, traduit par Barth « honoré d'ablutions aux temps (prescrits) » ne fait sans doute pas référence aux seules ablutions du rituel quotidien. En effet, l'ondolement de la divinité peut prendre place à d'autres occasions de la vie d'un temple. Des bains particuliers peuvent notamment se dérouler au moment des fêtes du temple, aux changements de lune, ou tout simplement être commandés pour l'exaucement d'un souhait ou par volonté d'expiation.

Gérard Colas présente par exemple trois de ces « bains solennels » chez les vaikhānasa, qu'il définit comme des « bains à caractère exceptionnel, destinés à l'image divine » (1997, p. 340). Le premier est un bain de beurre et/ou de lait effectué au début de chaque mois qui « détruit les péchés du sacrifiant » et/ou « apporte la connaissance, le bonheur et la prospérité ». Les deux autres sont le grand bain et une forme développée de celui-ci, le bain à mille vases. Ils sont prescrits aux moments suivants : « fin d'une installation ou d'une fête, éclipse solaire ou lunaire, occurrence de l'astérisme de naissance du monarque, solstice, équinoxe »...

Le même usage se retrouve dans la tradition śivaïte ; Bhatt souligne à juste titre que l'*abhiṣeka* est très élaborée dans ces occasions spéciales (1993-94, p. 77) et renvoie pour exemple aux chapitres 20 à 24 du *Rauravāgama*, qui sont consacrés à la description de différents bains comportant respectivement neuf, vingt-cinq, quarante-neuf, cent huit et mille neuf vases⁴⁰⁷ (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 98-118). La cérémonie est alors particulièrement complexe. Des vases contenant des liquides et substances diverses sont préparés et disposés rituellement sur un diagramme. Le dieu principal et ceux de son entourage sont alors baignés mentalement dans l'eau des vases (DAGENS 1977, p. 95). Plus précisément, les divinités associées à chaque vase en fonction de son contenu sont invoquées et placées dans ces vases et on leur rend hommage avant de procéder à l'ondolement du dieu proprement dit (COLAS 1997, p. 340 ; BHATT 1993-94, p. 75 ; ill. 117, p. LVII).

Encore une fois, nous disposons de quelques occurrences attestant un tel usage. En premier lieu, on pourra citer trois stances de l'inscription K. 111 traduites par George Cœdès. Bien que ce texte soit bouddhique, il évoque des cérémonies et des circonstances manifestement comparables à celles que nous venons d'évoquer (st. LXX,

⁴⁰⁷ Les mérites obtenus par cette cérémonie sont naturellement fonction du nombre de vases utilisés, qui varie selon les traités ; Dagens rappelle par exemple qu'il est compris entre 4 et 1008 dans l'*Ajitāgama* (1977, p. 95).

LXXI et LXXIV ; 890 śaka ; IC VI, p. 200, 201, 209) :

vedasūktarṣabhavrahmaghoṣonmīlābhiṣecanaiḥ

muneh parvvadine kuryyāt snānādīni purohitaḥ ||

« Qu’aux jours de la pleine et de la nouvelle lune, le *purohita* accomplisse les rites, à commencer par le bain du Muni, au moyen de l’ablution, de l’ouverture des yeux, de la récitation du taureau et des hymnes du Veda. »

buddhasnānādibhir llokās sukhitā dharmmavarddhanāḥ

antarbhūtā hi sarvvajñakāye satvās carācaraḥ ||

« Le bain du Buddha et les autres rites réjouissent le monde, et font prospérer la Loi, car tous les êtres, mobiles et immobiles, sont à l’intérieur du corps de l’omniscient. »

grāse vakre tha saṃkrāntau sarvvotpāte samutthite

śāstuḥ snānādi karttavyaṃ prajāśāntir yyathā bhavet ||

« Au moment d’une éclipse, d’un mauvais présage, du nouvel an, lorsque se produit une calamité, il faut procéder au bain du Maître afin de procurer la paix aux créatures. »

Ainsi, on retrouve dans ces stances les occasions exceptionnelles dans lesquelles un bain solennel est pratiqué dans le rituel indien. On notera qu’en plus d’instantanés particuliers du calendrier ou de phénomènes astronomiques, la dernière stance évoque les circonstances inhabituelles que constituent « un mauvais présage » et le moment « où se produit une calamité ». Gérard Colas note que, plus qu’un bain proprement dit, ces événements sont l’occasion de cérémonies d’« apaisement » (*śanti* ; 1997, p. 344). Ceci est l’occasion d’évoquer une dernière occurrence dans laquelle une telle cérémonie comprenant un bain occasionnel est évoquée. Dans l’inscription K. 1229 b, une terre est en effet donnée au Mratāñ Khloñ Kālidāsa en guise d’honoraires pour avoir effectué un rite de *kṣīrasānti* (l. 28 ; 901 śaka ; cf. p. 549, 567, 572). On ignore malheureusement dans quelles circonstances cette cérémonie avait été commanditée par le roi. Quoi qu’il en soit, ce type de rite d’apaisement est bien attesté en Inde. Le chapitre 28 du *Dīptāgama* est par exemple consacré au bain de lait (*kṣīrasnāna*) dont l’un des fruits est « l’apaisement sur le monde » (28. 1-2ab, DAGENS et al. 2007, p. 111-115 et p. 480-482). On trouve aussi dans le *Rauravāgama* des références à des rites d’apaisement devant être faits dans le cas d’un incendie du temple ou de la destruction d’images des façades, au cours desquels il faut accomplir un ondoisement de lait (*kṣīrābhiṣecana* ; Kp 44. 6-8a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 260).

Ainsi, plusieurs éléments permettent de penser que le bain du dieu prenait place au Cambodge dans les mêmes circonstances que dans le rituel indien, et l'on ne peut que supposer qu'il en allait de même en ce qui concerne le déroulement de ces cérémonies et les objets qu'elles nécessitaient. Il serait inutile de présenter en détail le rituel du bain indien, d'une part parce qu'il suffit pour s'en faire une idée de consulter l'un des nombreux traités de rituel existants, d'autre part parce que nous ignorons lesquels de ces textes furent transmis au Cambodge.

Pourtant, nous aurons l'occasion d'en présenter plus loin quelques traits généraux. En effet, étant donné le peu de témoignages directs dont nous disposons en ce qui concerne ce rite, nous n'avons d'autre solution que de chercher dans les inscriptions des éléments qui semblent correspondre aux prescriptions des traités. La variété de biens immobiliers, mobiliers et humains dédiés à ce rite et le fait que le bain intervient à plusieurs niveaux et sous plusieurs formes dans le rituel seront autant d'occasions d'aborder des sujets périphériques et donc d'éclairer, en plus de la pratique du bain, nombre d'aspects de la vie et des biens du temple khmer.

II.2.1. Infrastructures

*821 śaka vraḥ kamrateṇa 'aṅṅa candraśikhara vrāhmaṇa coṅṅa 'ittikā
prāsāda sthāpanā vraḥ kamrateṇa 'aṅṅa nārāyaṇa śrī viraśakti jvana
khñuṃ bhūmi jyaka danle*

« En 821 *śaka*, le Vraḥ Kamrateṇ 'Aṅṅ Candraśikhara, brahmane, a bâti un temple en brique, a installé le Vraḥ Kamrateṇ 'Aṅṅ Nārāyaṇa [et ?] Śrī Vīraśakti, a donné des esclaves, des terres, [et] a creusé [un ?] étang. »

K. 1051, l. 1-7 ; estampage EFEO n. 1396

II.2.1.1. Les bassins : lieux de purification et réservoirs

Si le bain n'est que très rarement directement évoqué, l'extrait de l'inscription K. 1051, ci-dessus, n'est au contraire que l'un des nombreux exemples qui soulignent l'importance de l'installation d'une infrastructure fondamentale pour cette cérémonie dans les temples khmers, les pièces d'eau. Ces bassins y apparaissent en effet comme aussi indispensables au fonctionnement du sanctuaire que son patrimoine humain ou foncier. Naturellement, l'importance de l'eau n'a rien de surprenant sous les tropiques et plusieurs études, à commencer par *La cité hydraulique Angkorienne* de Bernard Philippe Groslier (1979), ont déjà souligné l'importance de la gestion de l'eau pour la civilisation khmère. D'une manière générale, la création de bassins d'importance

variable apparaît d'ailleurs dans l'épigraphie comme indissociable de toute installation humaine, qu'elle soit religieuse ou profane. Ceci est particulièrement sensible lorsqu'est évoquée l'appropriation de nouvelles terres. Outre la mise en valeur agricole des domaines, l'installation minimale comprend toujours trois éléments : la fondation d'une commune (*sruk*), l'érection de divinités et le creusement d'une pièce d'eau. Un témoignage de cela apparaît par exemple dans l'inscription K. 702 B, dans laquelle il est dit, à propos d'une terre reçue par faveur royale par le Steñ 'Añ Jañghāla, que ce dernier y a « fondé une commune, installé trois dieux et creusé un trapéang nommé Lakṣmīndrataṭāka⁴⁰⁸ » (*ti cat sruk sthāpanā vraḥ piy jyak travañ [...] jmaḥ lakṣmīndratatāka* ; l. 4-5 ; 946 śaka ; IC V, p. 225⁴⁰⁹).

Cependant, si ce type d'aménagement est indispensable pour l'irrigation des terres cultivables, en contexte cultuel, il semble qu'il soit lié avant tout aux bains purificateurs des divinités et des fidèles, comme c'est le cas dans les temples indiens aujourd'hui. Cette destination est par exemple explicitement formulée à la stance XVI de l'inscription K. 157⁴¹⁰ (875 śaka ; IC VI, p. 125, 127) :

triṣkāla bhūtasatvānāṃ hitārtham akarod ayam

saṃsthāpitāmarāṇāñ ca trayāṇāṃ snānakarmmaṇe ||

« Il l'a fait (un bassin) pour le bénéfice des êtres vivants aux trois moments de la journée et pour les ablutions des trois immortels (qu'il a) installés. »

Dans les parties sanskrites des inscriptions, le terme le plus fréquemment utilisé pour désigner ces pièces d'eau est *taṭāka* qui, comme on l'a vu, peut désigner des bassins de toutes tailles (cf. n. 408). On rencontre également, bien que plus rarement, d'autres termes comme *ambhasā*, *dīrghikā* ou des composés comme *jālāsaya/jālāśraya*

⁴⁰⁸ On notera au passage que l'usage du terme *taṭāka* ne se limite pas aux grandes structures de type Baray, mais qu'il est au contraire utilisé pour désigner des bassins de toutes tailles, ici un simple bassin ou « trapéang ».

⁴⁰⁹ On trouve un équivalent sanskrit de ces lignes aux stances XVII-XXIII de la même inscription (*ibid.*, p. 224).

⁴¹⁰ Cet usage rituel des bassins ne se limite pas aux temples : en effet, si l'on ne saurait nier le rôle profane de structures hydrauliques comme les grands Baray de la région d'Angkor, la stance LXVIII de l'inscription K. 290, dans laquelle le Baray oriental est qualifié de « *tīrtha* », suffit à souligner leur importance rituelle et le caractère purificateur des bains qui y sont effectués :

yaśodharataṭākākhyatīrthasnanāvidhāyakān

tasyān tapasyamāsasya paurṇamāsyañ ca bhojayet ||

« Que ce jour-là ainsi qu'à la pleine lune du mois de *tapasya* (février-mars) on offre un repas à ceux qui ont fait leurs ablutions dans le *tīrtha* nommé Yaśodharataṭāka » (IX^e śaka ; CÉDÈS 1912[a], p. 211, 221).

(pièce d'eau)⁴¹¹. Le choix du terme semble le plus souvent indépendant de la taille ou de la forme du bassin désigné.

Il faut pourtant rapporter l'exception de *vāpi* qui, théoriquement, peut lui aussi désigner toutes sortes de bassins⁴¹², mais peut correspondre plus précisément à de « grands étangs oblongs ». Au Cambodge, *vāpi* peut prendre également le sens plus spécifique de « douve ». C'est le cas en particulier à la stance XV de l'inscription K. 254, dans laquelle la distinction entre *taṭāka* et *vāpi* a conduit Cœdès à cette interprétation (1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 188). L'occurrence de la stance LXXIX de la stèle de fondation de Ta Prohm est également intéressante. Cœdès avait d'abord interprété *vāpi* prudemment comme un « étang long » et traduisait cette stance par « 76 brasses de largeur et 1150 brasses de longueur au total pour l'étang long et le bassin »⁴¹³. Bien que le mode de calcul de ces dimensions ne soit pas évident à établir, en les comparant à celles du plan de Ta Prohm, on peut supposer qu'elles correspondaient à celles de la douve et des deux bassins en forme de U situés de part et d'autre de la troisième enceinte. Cœdès semble d'ailleurs avoir finalement considéré que *vāpi* désignait bien les douves car dans le passage parallèle, malheureusement lacunaire, de la stèle de fondation de Preah Khan (K. 908, st. CV ; 1113 *śaka*), il note que « la comparaison de ce texte avec celui de la stèle de Ta Prohm permet de supposer qu'il s'agit ici de douves » (1941, p. 294, n. 5). On signalera pourtant que lorsque la longueur des douves des fondations de Jayavarman VII est récapitulée à la stance CLV de la même inscription (24628 brasses), elles ne sont plus désignées par *vāpi*, mais comme des « bassins » (*dīrghikā*) « sur chaque côté », « pourtournants » (*samantatas*) (*ibid.*, p. 281, 298). Quoi qu'il en soit, on sait que les douves des temples, souvent parementées de degrés en grès ou latérite, n'avaient aucun caractère défensif. En dehors de leur rôle symbolique – elles représentent comme on le sait l'océan annulaire qui ceint le Jambudvīpa – leur destination était donc la même que celle des bassins.

⁴¹¹ À la stance XX de l'inscription K. 158, on notera l'utilisation d'un composé plus élaboré, débutant par quatre termes désignant l'eau : *kāvdakajalāśaya* (*ka-ab-daka-jala-āśaya* ; 925 *śaka* ; IC II, p. 101, 107, n. 9).

⁴¹² « Any pond (made by scattering or damming up earth), a large oblong pond, an oblong reservoir of water, tank, pool, lake... » (*MW*, s. v., p. 941).

⁴¹³ (K. 273, st. LXXIX ; 1108 *śaka* ; Cœdès 1906, p. 61, 77) :

ṣaṣsaptatis tu vistāre vyāmā vāpitaṭākayoḥ
śataṃ sahasraṃ pañcāśad āyāmena tu piṇḍditāḥ ||

Enfin, certaines de ces pièces d'eau sont qualifiées de *tīrtha* (cf. p. 226, n. 410), ou en tout cas, sont mises en relation avec les eaux d'un *tīrtha*. Dans l'inscription K. 13, par exemple, il est dit qu'un bassin est fait pour le bain du dieu (*snāna-artham*, « pour les ablutions ») sur la plate-forme d'un mont purifié par l'eau d'un *tīrtha* (st. IX ; 546 *śaka* ; ISC, p. 35-37). *Tīrtha* peut désigner un « lieu de bain » ou un « gué », mais est en fait le plus souvent associé à des lieux de pèlerinage⁴¹⁴. Dans les *Āgama*, il désigne aussi précisément l'une des cérémonies qui composent la fête solennelle du temple (*mahotsava*), au cours de laquelle un substitut du dieu⁴¹⁵ est ondoyé et immergé dans l'eau du *tīrtha*, « un étang, une rivière ou l'océan selon le cas » (BHATT 1993-94, p. 80). L'usage de ce terme accentue alors peut-être le caractère sacré des installations qu'il désigne et insiste donc sur leur usage rituel.

Dans les parties khmères des inscriptions, *tīrtha* apparaît surtout comme anthroponyme, mais il est également ponctuellement utilisé pour qualifier des bassins⁴¹⁶. C'est en tout cas ainsi que Cœdès l'a interprété dans le composé sanskrit *tīrtha-udyāna*, « bain et parc », qui figure dans une énumération de biens donnés à un *līṅga* (K. 139 B, l. 9 ; 976 *śaka* ; IC III, p. 175).

Tatāka est également utilisé en khmer et est d'ailleurs conservé en toponymie moderne (POU 2004, s. v., p. 208). Il apparaît notamment à plusieurs reprises dans le composé *śilātātāka*, « un bassin en pierre », qui désigne manifestement un bassin parementé⁴¹⁷. Cependant, dans la majorité des cas, c'est le terme *travāṇ*, encore couramment utilisé en moderne, qui a la préférence des parties khmères des

⁴¹⁴ « a passage, way, road, ford, stairs for landing or for descent into a river, bathing-place, place of pilgrimage on the banks of sacred streams, piece of water... » MW, s. v.

⁴¹⁵ Il s'agit en général de l'arme de la divinité, *astrarāja* (BHATT 1993-94, p. 80). Dans le *Rauravāgama*, par exemple, c'est le trident, arme de Śiva, qui est ainsi immergé (Kp 18, 119-136a ; DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, tome I, p. 80-81). En contexte viṣṇuite, le déroulement de cette cérémonie est tout à fait comparable, et le substitut du dieu est alors le disque. Il semble toutefois que certains traités prévoient deux possibilités : l'immersion de l'image du dieu et du disque et celle du disque seul ; dans les deux cas, l'image est installée sur un socle sur les rives du bassin où elle est ondoyée avant que le substitut ne soit plongé dans le bassin (COLAS 1997, p. 326, n. 2).

⁴¹⁶ Dans l'inscription K. 258, Cœdès traduisait l'expression *vraḥ tīrtha śrī yaśodharataṭāka* par « les saintes rives du Śrī Yaśodharataṭāka (A, l. 82 ; IC IV, p. 182, 198). Cependant, il nous semble probable que *tīrtha* ne désigne pas les rives, mais qu'il s'agit plutôt d'« un saint *tīrtha* nommé Śrī Yaśodharataṭāka ». Cette expression serait donc un équivalent khmer du composé sanskrit *yaśodharataṭākākhyaṭīrtha* de la stance LXVIII de l'inscription K. 290 citée précédemment (cf. p. 226, n. 410).

⁴¹⁷ Dans plusieurs occurrences ce composé n'est pas seulement descriptif : associé au nom de Yaśodharapura, il désigne probablement plus particulièrement le bassin parementé du palais royal d'Angkor Thom (par ex. K. 444 A, l. 11 ; 896 *śaka* ; IC II, p. 63 et POU 2004, s. v., p. 729).

inscriptions. L'inscription bilingue K. 254 met d'ailleurs en évidence l'équivalence *taṭāka/travāṅ* (st. XV et C, l. 12 ; 1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 185, 188, 190).

Le parallèle entre les parties khmères et sanskrites de ce texte a également permis à Cœdès de faire correspondre le sanskrit *vāpi* au khmer *'añcan* et l'a donc incité à proposer le sens de « douve » pour ce terme (*ibid.*, p. 188, n. 2). Contrairement au sanskrit, les douves ne sont peut-être pas le seul type particulier de pièces d'eau dont témoigne le vocabulaire khmer. Il est en effet possible que le terme *danle*, qui désigne d'une manière générale une « grande étendue d'eau : fleuve, lac, bassin, mer » (POU 2004, s. v., p. 245), soit utilisé pour qualifier des structures de grandes dimensions. Dans le cas de bassins de sanctuaires, on pourrait supposer que l'usage de ce terme n'était qu'une façon de rapprocher ces installations des mers et fleuves sacrés auxquels elles sont souvent assimilées⁴¹⁸. Cependant, trois des cinq occurrences dans lesquelles des *danle* sont explicitement associés à des temples laissent supposer que cet usage correspond à une certaine réalité⁴¹⁹. Le creusement (*jyak*) d'un *danle* est ainsi attesté dans les inscriptions K. 194 (A, l. 42, 47 et B, l. 6, 20 ; 1041 *śaka* ; Cœdès & Dupont 1943, p. 134) et K. 258 (A, l. 25, 25 et B, l. 21, 26 et C, l. 9 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 179-185), provenant respectivement de Samrong et de Phnom Sandak alors que des bassins de grandes dimensions sont justement signalés à l'est de ces sanctuaires (CISARK n° 1725 ; Cœdès & Dupont 1943, p. 148, n. 1 ; Parmentier 1939, p. 213-214). Enfin, dans l'inscription K. 873, *danle* est associé à Śrī Indreśvara. Comme le note Cœdès, il s'agit de la divinité principale de Bakong (K. 873, l. 14 ; 843 *śaka* ; IC V, p. 104), mais sachant le nombre de bassins axiaux et périphériques que comporte ce temple, cette indication, qui correspond à une limite de terrain, paraît bien imprécise. On peut alors se demander si ce *danle* de Śrī Indreśvara ne désigne pas plutôt le Baray de la région de Roluos, l'Indrataṭāka, « petite mer » artificielle de 3 × 0,8 km de côté.

Enfin, le dernier mot désignant des bassins de sanctuaires que nous ayons relevé est *saraḥ, saras* ; le contexte ne permet pas de déterminer si son emploi correspondait à une installation particulière. Quoi qu'il en soit, il est assez remarquable que ce terme

⁴¹⁸ À la stance XXII de l'inscription K. 278 par exemple : « (au moyen d')un barrage de la rivière, il fit (une pièce d'eau) vaste, très profonde [...] semblable à la mer » (1007 *śaka* ; ISC, p. 107, 116).

⁴¹⁹ Nous ne disposons pas d'éléments concernant les deux autres occurrences. La première apparaît dans l'inscription K. 754 (B, l. 7 ; 1230 *śaka* ; Cœdès 1936, p. 17), mais a été découverte avec d'autres pièces dans une pagode, dont rien ne prouve qu'elle corresponde à son lieu d'origine (CISARK, n° 1034). C'est également le cas de l'inscription K. 1051 (l. 6 ; 821 *śaka* ; NIC II-III, p. 91), qui a bien été retrouvée à proximité d'un bassin dans la région de Battambang, mais sans qu'il soit possible de relever de traces du temple en brique mentionné par l'inscription (CISARK n° 1976).

d'origine sanskrite n'apparaisse jamais, a priori, dans les parties sanskrites des inscriptions alors qu'il est régulièrement utilisé dans les parties khmères et est même conservé en moderne où il est employé « avec toujours une belle connotation » (POU 2004, s. v., p. 488).

Les bassins des temples n'ont été envisagés jusqu'ici que comme les lieux mêmes des ablutions des divinités. Cependant, d'après les traités de rituel, l'immersion complète du dieu, ou d'une image de substitution, n'a lieu qu'à des occasions très particulières.

En premier lieu, l'une des cérémonies précédant l'installation d'une nouvelle image consiste bien à immerger le dieu dans l'eau d'un bassin ou d'une rivière, mais ce séjour dans l'eau, qui peut durer plusieurs jours, n'est pas un bain à proprement parler. Gérard Colas note que l'objectif est d'imprégner l'objet des vertus bénéfiques de cette eau (COLAS 1986, p. 90, n. 9). Si le bain proprement dit de l'image est bien prévu au cours de cette cérémonie, c'est avant et après cette immersion : selon les *āgama*, l'image est en effet précédemment « lavée aux cinq produits de la vache (*pañcagavya*), lustrée avec les huit terres et rincée à l'eau pure », et elle est « conduite au pavillon pour le bain » à l'issue du séjour dans l'eau (BARAZET-BILLORET 1993-94, p. 46-47). Enfin, si le dieu est encore une fois immergé dans ce pavillon, c'est dans une « fosse » ou une « cuve » (*śvabhra*) installée à cette occasion, et non dans le bassin du temple.

Ainsi, la seule circonstance au cours de laquelle l'image du dieu – ou plus exactement une image de substitution – peut être immergée dans ces bassins est la cérémonie du *tīrtha* des fêtes solennelles, que nous avons déjà évoquée. En dehors de cette occasion, le bain du dieu consiste donc en des ondoiements de la divinité, qui ont lieu le plus souvent dans la *cella* et ponctuellement, selon certaines traditions, dans des pavillons⁴²⁰.

En dehors d'accueillir les ablutions des fidèles et des officiants, la destination principale des bassins est donc de servir de réservoir permettant de pourvoir aux besoins en eau du temple, qu'ils soient sacrés ou profanes. Dans le cas du rituel du bain, l'eau devait alors être régulièrement acheminée jusqu'à la salle de culte.

⁴²⁰ Lors des bains solennels, les vases sont souvent conduits jusqu'à la salle de culte pour procéder à l'ondoiement, mais certaines traditions préconisent apparemment de conduire l'image jusqu'au pavillon où les vases sont préparés et de l'installer dans un bassin prévu pour l'ondoyer (COLAS, 1997, p. 342).

II.2.1.2. Réservoirs intermédiaires

Étant donné les quantités relativement importantes d'eau nécessaire au culte, on peut supposer que des réserves intermédiaires étaient alors disponibles, au moins dans les plus grands sanctuaires. On a proposé par ailleurs de voir de telles réserves d'eau dans les vases de grandes dimensions, comme celui qui porte l'inscription K. 1218 (cf. p. 593-598 et ill. 244, p. CXXV). Étant donné sa contenance importante – 60 litres – on imagine mal à quel autre usage il pourrait être dédié, en particulier s'il s'agissait bien d'un accessoire de culte proprement dit. Si notre hypothèse est exacte, ces objets n'étaient sans doute pas nécessairement en métal. On sait que des vases en céramique de ce type sont connus (ill. 245, p. CXXVI), et l'on peut également imaginer des jarres de plus grande taille, comparables à celles qui sont aujourd'hui utilisées comme réserves dans les maisons khmères.

Il faut signaler ici que lors de son étude des bâtiments cruciformes Sud-Est et Sud-Ouest de Beng Mealea (ill. 95, p. XLVII), Jean de Mecquenem avait été conduit à une réflexion équivalente. Constatant qu'un caniveau courait le long des murs externes des salles latérales Nord et Sud de ces bâtiments et que ce conduit était relié à des gargouilles en forme de *makara* permettant d'évacuer l'eau, il avait supposé que ces annexes étaient destinées à des ablutions rituelles obligatoires pour qui souhaitait entrer dans le temple (1913, p. 8-9, 11-12). La destination exacte de ces bâtiments est certainement discutable et l'on pourrait notamment penser qu'ils abritaient des galeries à images. Cependant, en attendant que ce type de bâtiment soit étudié de façon plus complète, il faut reconnaître que les infrastructures signalées impliquent que ces salles accueilleraient d'importants ondolements, en particulier si l'on considère que la présence de gargouilles extérieures est exceptionnelle dans les bâtiments de cette époque⁴²¹.

De Mecquenem supposait, à juste titre, que l'eau utilisée était puisée dans les bassins situés à proximité. Notant la nécessité d'en stocker des quantités relativement importantes dans ces annexes, il avait alors signalé que de nombreux tessons de céramiques vernissées « semblables à celles des vastes cuves fabriquées à Kompoñ Chnañ » y avaient été retrouvés, et supposait qu'elles servaient de réserves d'eau pour

⁴²¹ Un bâtiment de forme équivalente – et dont la destination est aussi incertaine – doit être signalé à Chao Srei Vibol (IK 564). Situé au sud-ouest et en contrebas de la colline où est implanté le sanctuaire, il comporte également plusieurs gargouilles extérieures le long de la salle Sud (ill. 96, p. XLVII).

les ablutions. On peut en effet supposer que la majorité des sanctuaires adoptaient cette solution pour conserver l'eau des ablutions du dieu à proximité des salles de culte.

A priori, aucun terme dans les inscriptions ne vient confirmer la présence dans les temples de tels « vases-réserves », mais si notre hypothèse est exacte, on peut penser qu'ils étaient désignés par des termes généraux tels que *bhājana*. Il faut néanmoins évoquer ici la stance XXVII de l'inscription K. 278, qui rapporte le don, à Śiva, d'un « très solide réservoir (pour l'eau) des ablutions » : *snavānām ādhāraṇan dṛḍhatamañ* (1007 śaka ; ISC, p. 108, 117). Le sanskrit *ādhāraṇa* signifie « prenant, portant, supportant » ; selon l'interprétation de Barth, il est utilisé ici comme un équivalent d'*ādhāra*, qui désigne généralement « un support, une base », mais aussi plus spécifiquement « un vase, un bassin à eau au pied d'un arbre, un réservoir, un bassin » (MW, s. v., p. 139).

On pourrait penser qu'en tant que support pour le bain, cet *ādhāraṇa* correspondait à la partie supérieure du piédestal, généralement creusée afin de recueillir les eaux des ablutions. Cependant, le fait que le piédestal soit déjà évoqué à la stance XXVI de la même inscription par le composé *padmāsana*, « base en forme de lotus » incite à écarter cette hypothèse (1007 śaka ; ISC, p. 108, 116). De même, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'un « bassin pour le bain », le don d'un *taṭāka* étant lui aussi déjà rapporté à la stance XXI.

Ādhāraṇa désigne donc peut-être l'une des réserves d'eau intermédiaires dont nous avons supposé l'existence. La qualification de « très solide » peut sembler inappropriée pour désigner des vases, même métalliques, et l'on doit alors songer à un autre type d'installation. Une hypothèse serait alors d'identifier ce « réservoir » aux cuves retrouvées dans plusieurs grands sanctuaires angkoriens. Une quinzaine d'exemples en ont été inventoriés par George Coëdès (1940, p. 315-317). Il s'agit de cuves parallélépipédiques creusées dans des monolithes de grès, dont la longueur est comprise entre 0,64 m et 1,55 m, la largeur entre 0,41 m et 1 m et la hauteur entre 0,29 m et 0,82 m ; à une exception près, elles comportent toutes un trou d'écoulement dans la partie inférieure, parfois décoré d'une tête de Rāhu ou de Kīrtimukha⁴²². Deux d'entre elles, au moins, étaient munies de couvercles, dont l'un est conservé ; il provient

⁴²² Considérant que les représentations de Rāhu connues dans les frises de neuf divinités ne sont jamais léontocéphales, Boisselier privilégie l'hypothèse d'un Siṃhamukha ou d'un Kīrtimukha (1966, p. 217).

de Banteay Samré et est percé d'un trou au centre (ill. 98, p. XLVIII)⁴²³. Ces cuves n'ont malheureusement pas été retrouvées en place en dehors, peut-être, de celles du Phnom Bakheng et d'Angkor Vat, mises au jour au cours du dégagement des tours centrales de ces deux temples⁴²⁴.

George Cœdès supposait qu'il s'agissait de sarcophages⁴²⁵, considérant qu'il était improbable que des cuves à eau lustrale aient été transportées dans les chapelles centrales de ces temples (CÆDÈS 1940, p. 318). Nous ne pouvons pas infirmer définitivement cette identification. Cependant, l'argument de Cœdès ne nous semble pas convaincant, la présence de réserves d'eau « intermédiaires » n'ayant de sens, au contraire, qu'à proximité de la divinité.

Cette hypothèse reste très incertaine, et l'on verra d'ailleurs plus bas qu'une autre tâche pourrait être attribuée à ces cuves. Cependant, un dernier exemple assez particulier, la cuve monolithique en grès du temple de Prei Monti, invite effectivement à associer ces objets, sinon à des réserves, en tout cas à des questions d'ondoiements en règle générale. Cœdès n'avait pas pu la prendre en compte dans son inventaire ; elle était en effet alors détruite et ne fut reconstruite par Maurice Glaize qu'en 1944 (MAFKATA 2007, p. 8)⁴²⁶. De très grande taille (2,95 × 2,12 × 1,63 m), elle est évasée, légèrement concave à l'extérieur et pourvue de cinq gradins étroits à l'intérieur ; elle ne possédait probablement pas de couvercle (ill. 99 et 100, p. XLIX). Elle comportait elle aussi un trou d'évacuation, placé sur le petit côté oriental (MAFKATA 2007, p. 11). L'ornementation extérieure de cet orifice est malheureusement aujourd'hui brisée, mais

⁴²³ Selon Cœdès, la partie supérieure des cuves étant souvent usée par l'aiguisage de lames, la présence d'un couvercle peut être inférée dans un autre exemple provenant du Prasat 64 d'Angkor Thom, car son « bord supérieur présente une feuillure très nette » (CÆDÈS 1940, p. 318).

⁴²⁴ Les autres cuves proviennent du Bayon, du Preah Nok, du Phiméanakas, de Tep Pranam, du Prasat 64 (secteur Sud-Est d'Angkor Thom), du Preah Khan, du Ta Prom, de Banteay Samré, et du Vat Damnak. Boisselier évoque la découverte d'une vingtaine d'exemples de ces cuves. On pourra ajouter celle qui a été retrouvée dans la troisième enceinte de Beng Mealea, près de la bibliothèque Nord-Est (ill. 97, p. XLVIII). On notera que le peu qui est conservé de la partie supérieure de la cuve n'est pas érodé, et ne présente pas de feuillure ; la présence d'un couvercle était donc sans doute facultative.

⁴²⁵ Selon l'interprétation de Cœdès, les cuves étaient destinées soit à la dessiccation de cadavres soit à la conservation de cadavres décharnés. Dans le premier cas, le trou d'évacuation était « prévu soit pour la sortie des gaz, soit pour l'insertion d'un fil de coton ou d'étoffe blanche qui, dans les rites funéraires actuels, établit une communication magique entre le mort et les vivants » ; dans le deuxième cas, « le trou percé dans le couvercle et la rigole d'écoulement permettaient de procéder à l'ablution périodique des restes mortels » (CÆDÈS 1940, p. 334). Si notre hypothèse est exacte, ces réserves étaient alimentées par l'orifice du couvercle et les trous d'évacuation étaient alors destinés à puiser l'eau en fonction des nécessités culturelles, ou peut-être tout simplement à les purger périodiquement.

⁴²⁶ Le sondage 6000 de la campagne de fouille 2007 de la MAFKATA a permis d'établir qu'elle était installée sur une plate-forme en latérite dans la deuxième enceinte du temple, au nord-est.

Boisselier notait qu'il était orné d'« une tête de monstre », et l'on peut donc supposer ce décor comparable à celui des orifices des autres cuves. Le décor de cette cuve est particulièrement intéressant : le bandeau supérieur est en effet orné d'une frise de lotus bleus alternant avec des représentations de femmes – ou de divinités féminines – sous arcatures. Celles-ci tiennent des aiguères en hauteur, et sont vraisemblablement prêtes à procéder à un ondolement (ill. 101, p. L). Comme le souligne Boisselier, la destination de cette cuve n'est peut-être pas la même que celle des précédentes, étant donné la différence de taille et de forme. Plus qu'une simple réserve, elle accueillait peut-être elle-même des bains d'eau lustrale, comme il le supposait (1966, p. 218-219). Pourtant, si cette cuve se place clairement dans un contexte de bain, la parenté qu'elle présente avec les autres modèles invite à les associer également à ce contexte et donc à infirmer l'hypothèse funéraire de Cœdès.

II.2.1.3. Bâtiments annexes

Réserves

Les traités de rituel ou de construction indiens signalent plusieurs bâtiments liés au rituel du bain. La *Marīcisamhitā*, par exemple, préconise la fondation de « réserves pour les eaux du bain et autres matières » (*snānodakādidravya-sañcayasthāna*), au nombre desquelles une « réserve pour les fleurs, les eaux de bains et les eaux à boire » (*snānodakapānīyapuspasañcayasthāna* ; 12.1.2 ; COLAS 1986, p. 146)⁴²⁷.

Étant donné la quantité de denrées requises par les différentes étapes du culte quotidien, il est évident que les sanctuaires khmers disposaient de lieux destinés à les entreposer. À ce titre, le rituel du bain est un bon exemple, compte tenu de la variété de produits utilisés, notamment pour la préparation des différentes eaux. Bien que rien, dans les inscriptions, ne permette d'affirmer que certains de ces entrepôts étaient spécifiquement affectés aux ingrédients du bain, cette étude est l'occasion de s'interroger plus généralement sur la mention de ce type d'infrastructure dans les inscriptions du Cambodge ancien.

⁴²⁷ Ce type de dépendance est également envisagé dans les sanctuaires śivaïtes ; Bruno Dagens signale par exemple que, dans les *āgama*, un « emplacement pour les eaux du bain » est prévu dans les temples, aux côtés d'autres bâtiments abritant les denrées nécessaires à la *pūjā* (DAGENS 1977, p. 112).

Le premier terme qui vienne alors à l'esprit est le khmer *glān/glān*, « entrepôt, magasin, trésor » (POU 2004, s. v., p. 143), dont la forme moderne, *ghlāmn*, est célèbre pour désigner les deux bâtiments qui font face au palais royal d'Angkor Thom (Kleang Nord et Sud). Cependant, bien que de nombreuses occurrences de ce terme figurent dans l'épigraphie khmère, les magasins en question ne peuvent pas, le plus souvent, être liés à des sanctuaires avec certitude. Ils apparaissent pour l'essentiel dans des noms de fonctions, en particulier celle de *khloñ glān*, « chef des magasins » et, plus rarement, de *taṃmrvac glān*, « inspecteur des magasins ». Les circonstances dans lesquelles ces fonctions sont évoquées – des listes de témoins d'audiences de l'assemblée royale (par ex. K. 1229 b, l. 12 ; 901 *śaka* ; cf. p. 566-571), ou de protagonistes de transactions (par ex. K. 158 N, l. 18 ; 925 *śaka* ; IC II, p. 103, 110) – ne permettent pas, en général, d'établir dans quel contexte et à quelles tâches ces dignitaires étaient employés.

Pourtant, le fait qu'ils apparaissent aux côtés de fonctionnaires royaux, incite plutôt à les rattacher à des structures civiles, d'autant que les *khloñ glān* étaient apparemment répartis en quatre catégories comme beaucoup de fonctionnaires de l'administration royale⁴²⁸. Cette hypothèse est confirmée par l'inscription bilingue K. 782 : Sachchidanand Sahai a en effet noté que ce texte permet de faire correspondre le sanskrit *rājakośa* au khmer *glān*. Dans ce cas au moins, *glān* désignerait « les magasins royaux, le trésor royal » et *khloñ glān* ceux qui en avaient la charge (K. 782 S, st. X et N, l. 10-11 ; IC I, p. 223-226 ; SAHAI 1970, p. 113-114).

Bien que *glān* désigne précisément des « entrepôts » en khmer moderne (ANTELME & BRU-NUT 2001, s. v., p. 496), et donc des lieux de stockage proprement dit, il nous semble qu'il correspond plus exactement à la « trésorerie royale » et donc aux « biens » eux-mêmes dans ce contexte. En effet, il est vraisemblable que ces « chefs des magasins royaux », qui portent souvent des titres élevés, avaient la responsabilité de la gestion et de la protection des biens du roi plutôt que celle des entrepôts⁴²⁹. Cœdès avait d'ailleurs noté l'équivalence entre *khloñ glān* et le composé sanskrit *dhaneśa* « le maître des biens » (*dhana-īśa*, K. 669 B, l. 15 et st. LIV ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170,

⁴²⁸ Cf. par exemple [*khloñ*] *glān nā triṇī* et *khloñ glān nā catvarī* (de troisième et de quatrième catégorie) dans l'inscription K. 263 D (l. 61, 62 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

⁴²⁹ On notera qu'ils pouvaient également assumer d'autres missions : Sahai rappelle par exemple que deux d'entre eux sont chargés de l'instruction d'un procès dans l'inscription K. 262 S, l. 21-22 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 112, 116). Ces missions pouvaient également concerner l'administration de sanctuaires, puisque l'un d'entre eux est chargé par le roi de réunir le personnel (*gaṇa*) de deux temples dans l'inscription K. 99 (S, l. 4 ; 851 *śaka* ; IC VI, p. 108, 111).

183-184, n. 21), ce qui invite à assimiler *glān* à *dhana* et donc aux « biens [du roi] », plutôt qu’aux entrepôts destinés à les conserver.

Quoi qu’il en soit, les temples devaient disposer de structures équivalentes pour administrer et entreposer leurs biens. En effet, on relève la fonction de *cmām glān*, généralement traduite par « gardien du (des) magasin(s) », dans trois listes énumérant clairement des membres du personnel du dieu⁴³⁰. Là encore, il est nécessaire de s’intéresser au sens que prenait *glān* dans ces textes. En effet, dans l’inscription K. 505 (l. 18 ; 561 *śaka* ; IC V, p. 24), l’en-tête *glān vihār*, « trésor du Vihāra », précède une liste de biens du dieu ; *glān* y est donc encore une fois utilisé pour désigner les « biens [du dieu] », et donc comme substitut de *dravya*, plutôt que dans le sens d’« entrepôt ». Cette inscription étant préangkorienne, on pourrait penser qu’il s’agit là d’un usage ancien et que le sens de *glān* s’était étendu au bâtiment durant la période angkorienne. Une autre hypothèse, et la plus vraisemblable, serait de supposer que *glān* désignait à la fois le contenant et le contenu, comme c’est le cas du terme « trésor » en français. Une dernière occurrence relevée dans l’inscription K. 207 semble pourtant contredire ces deux suppositions. Il y est en effet rapporté qu’une motte de terre offerte au dieu est placée dans les *vraḥ kralā glān pratipakṣa* (S, l. 66 ; 964 *śaka* ; IC III, p. 19). Cœdès avait interprété *vraḥ kralā glān* comme « la sainte aire du magasin », et simplifiait l’expression complète par « saints magasins de chaque quinzaine » dans sa traduction (*ibid.*, p. 24, n. 2). Cette interprétation est possible, mais si *glān* désigne vraiment un bâtiment dans l’expression *cmām glān*, alors on peut se demander pourquoi les magasins ne sont pas simplement désignés par *glān* ou *vraḥ glān* dans l’inscription K. 207. Il nous paraît alors plus satisfaisant d’attribuer à *vraḥ kralā* le sens de « sainte salle », sens que prend *kralā* dans plusieurs expressions équivalentes⁴³¹. Dans ce cas, *glān* ne semble pas correspondre à un bâtiment, et *vraḥ kralā glān pratipakṣa* désignerait donc les « saintes salles du “trésor” de chaque quinzaine ».

Ainsi, *vraḥ kralā glān* est la seule expression khmère désignant précisément les entrepôts, en tant que dépendances de temples, dont nous cherchions témoignage. Il faut reconnaître que la traduction « trésor » n’est pas idéale, car elle ne reflète pas la variété de biens que devaient receler ces réserves. On aurait en effet tort de penser, comme

⁴³⁰ K. 99 S (l. 13 ; 844 *śaka* ; IC VI, p. 109, 112) ; K. 684 (l. 17 ; IX-X^e *śaka* ; IC IV, p. 106-107) ; K. 391 O (l. 21 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 298-299).

⁴³¹ Notamment *vraḥ kralā arcanna*, « la sainte salle de culte », expression qu’on relève par exemple dans l’inscription K. 175 S (l. 6 ; IX^e *śaka* ; IC VI, 177).

Cœdès dans son analyse de l'inscription K. 207, que ces bâtiments étaient réservés « aux ustensiles de culte et aux objets précieux » (*ibid.*). Non seulement cet « inventaire » doit être étendu aux réserves de denrées nécessaires au culte, mais il doit peut-être même s'y limiter⁴³². En effet, si les denrées, comme les serviteurs, sont régulièrement répartis par quinzaine dans les donations, ce n'est, à notre connaissance, jamais le cas des ustensiles de culte. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'ils étaient dispersés dans deux entrepôts différents. En outre, le fait de considérer que les objets précieux n'y étaient pas conservés expliquerait la distinction entre « surveiller l'or et l'argent » (*trvac mās prak*) et « garder le(s) *glān* » (*cām glān*), deux tâches distinctes attribuées à un serviteur du dieu dans l'inscription K. 391 O (l. 21 ; 1004 *śaka* ; IC VI, p. 298-299)⁴³³.

Étant donné les proportions que devaient prendre ces réserves de denrées dans les grands sanctuaires de l'époque angkoriennne, on peut s'étonner que la fonction de *cmām glān* n'apparaisse pas dans des listes de serviteurs aussi détaillées que celles de Lolei (815 *śaka* ; cf. p. 467-469) ou de Preah Kô (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 30-60). En étudiant le personnel « spécialisé » de ces deux sanctuaires, on relève six types de gardiens communs aux deux listes : *cmām pjuh*, *cmām mās prak*, *cmām kanloñ*, *cmām dvār*, *cmām śālā* et *cmām vraḥ vleñ*. Les trois dernières de ces fonctions, « gardiens de portes », « gardiens de la *śālā* » et « gardiens du Feu sacré », ne concernent manifestement pas les réserves que nous recherchons. Par ailleurs, on a déjà dit que dans l'inscription K. 391 O, un serviteur avait à la fois la charge de « surveiller l'or et l'argent » et de « garder le(s) *glān* », mais il faut ajouter qu'il devait également « surveiller le *pjuh*⁴³⁴ » (*cām pjuh* ; l. 21 ; IC VI, p. 298-299). Si un équivalent des *cmām glān* figure dans ces listes, il faut alors supposer qu'il s'agit du « gardien de *kanloñ* », ce qui éclairerait peut-être le sens de ce terme problématique. L'un des sens possibles proposé par Saveros Pou pour *kanloñ* est « trésor ». Si notre hypothèse est

⁴³² SAHAI avait d'ailleurs remarqué que, dans le cas de la trésorerie royale, ces magasins « disposaient non seulement d'or et de pierreries [...], mais aussi de denrées multiples : miel, cire, beurre fondu, sucre, épices, camphre... » (1970, p. 114).

⁴³³ On rappellera que le terme *dravyāśrama* pourrait également avoir désigné le « magasin des objets précieux, le trésor ». Cependant, il n'apparaît qu'une fois dans l'épigraphie comme en-tête d'une liste de biens (K. 366 b, l. 22 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 294, n. 4).

⁴³⁴ À notre connaissance, ce terme n'a pas encore été identifié (IC VI, p. 299, n. 2 ; POU 2004, s. v., p. 320).

exacte, *kanloñ* pourrait alors désigner les réserves de produits nécessaires au culte du dieu, en tout cas dans les inscriptions de Lolei et de Preah Kô.

Enfin, il est difficile d'établir quels espaces étaient concrètement consacrés aux entrepôts dans les temples. Le fait qu'ils soient répartis par quinzaine dans l'inscription K. 207 avait amené Cœdès à supposer que ces réserves correspondaient « à ces deux édifices annexes des temples que nous appelons bibliothèques » (*IC III*, p. 24, n. 2). Cette hypothèse nous paraît cependant très douteuse : outre le fait que la majorité des temples ne comportaient qu'une « bibliothèque » au sud-est, on sait que ces annexes étaient le plus souvent des salles de culte. Dans les plus grands sanctuaires, les bâtiments annexes ne manquent pas pour assumer ce rôle⁴³⁵, mais il faut garder à l'esprit que, dans les temples plus modestes au moins, ce type d'infrastructure était probablement en matériau léger, et que leur lieu d'implantation et leur plan ne pourront être précisés que par des fouilles.

Nous sommes conscient que la question des entrepôts nous a conduit à des développements assez éloignés de celle du bain du dieu proprement dit. Cependant, il nous semble que l'exemple des « réserves pour les eaux du bain et autres matières » illustre bien l'intérêt de connaître le fonctionnement du culte indien, et les installations qu'il impose, afin d'orienter les recherches archéologiques et de ne rien négliger dans l'étude du plan des sanctuaires du Cambodge ancien.

Pavillons à ablutions

La même réflexion s'applique pour un autre type d'infrastructure dont les traités de rituel mentionnent la présence : les « pavillons à ablutions (*snapanāgāra*, *snapanamaṇḍapa* ; par ex. : *Marīcisamhitā* 11.3.2, 12.1.2, COLAS 1986, p. 143, 146 ou *Mayamata* 65, 72b-73, DAGENS 1970, p. 548, 636). On a déjà dit qu'en dehors d'occasions particulières, le bain de la divinité prenait place dans la *cella*, et il faut donc brièvement présenter ici la destination de ces bâtiments.

Bruno Dagens distingue deux types de pavillons du bain, correspondant à deux cérémonies différentes. Le *snapanamaṇḍapa*, en premier lieu, est un pavillon destiné à

⁴³⁵ À commencer par le bâtiment hypostyle implanté dans le quart Nord-Est de la troisième enceinte de Preah Khan, que Claude Jacques a proposé d'identifier au grenier à riz mentionné dans la stèle de fondation de ce temple (cité dans MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 58, n. 72 ; cette hypothèse est séduisante, mais reste incertaine).

accueillir le diagramme sur lequel sont disposés les vases dans le cadre des bains solennels (DAGENS 1977, p. 95). À moins de supposer une construction en matériaux légers dont on retrouvera peut-être la trace, aucun pavillon comparable à ceux qui sont décrits dans ces textes n'a pu être mis en évidence au Cambodge. Cependant, la présence de ce premier bâtiment est apparemment facultative, le seul impératif étant que le diagramme sur lequel les vases sont disposés soit établi en face du sanctuaire.

Le second pavillon du bain évoqué par Dagens, *snānamaṇḍapa*, est lié à l'installation de la divinité (DAGENS 1977, p. 94). On a déjà signalé qu'à l'issue d'un séjour dans l'eau, les divinités sont conduites dans un pavillon afin d'y être baignées dans une fosse et ondoyées de différents liquides bienfaisants. Bien que les traités, toutes confessions confondues, s'entendent à évoquer cette cérémonie, nous n'avons pas de preuve que cette prescription était respectée au Cambodge. Cependant, nous avons tout lieu de le supposer, tant les auteurs des inscriptions insistent régulièrement sur le fait que les divinités étaient installées (*sthāpita samsthāpita*) conformément à la règle (*vidhina*)⁴³⁶.

Selon Marie Luce Barazet-Billoret, la présence d'un tel bâtiment n'est toutefois pas indispensable, la cérémonie pouvant se dérouler dans tout pavillon – le principal ou celui de l'ouverture des yeux – où une fosse pour le bain aura été creusée (1993-94, p. 47). De plus, il semble que ces pavillons étaient dans certains cas des installations ponctuelles, probablement en matériau périssable⁴³⁷, et l'on peut même penser que seuls les plus grands sanctuaires pouvaient se permettre de disposer de structures pérennes spécifiquement dédiées aux ablutions.

Si cette cérémonie du bain de l'installation doit être identifiée au Cambodge, le seul élément dont on puisse espérer retrouver un témoignage archéologique est l'« autel » ou « plate-forme à ablutions », *snānavedi*, installé au centre de ce pavillon et qui, selon l'*Ajitāgama*, supporte une cuve pourvue d'un conduit d'évacuation. Cette forme varie cependant d'un traité à l'autre, puisque selon le *Rauravāgama*, il s'agit d'un simple édicule comportant une fosse carrée entourée de trois levées et percée au nord

⁴³⁶ Par exemple dans les inscriptions K. 440 (st. XXXIII ; VI^e śaka ; IC IV, p. 8, 11) ou K. 176 (st. I ; 996 śaka ; IC V, p. 275, 276).

⁴³⁷ Dans le *Rauravāgama*, par exemple, alors qu'un pavillon spécifique pour le bain (*snapanamaṇḍapa*) est cité dans le cas de l'installation des *kṣetrapāla* (Kp 51.27 ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 347), pour les installations du liṅga et du piédestal, il est juste précisé qu'un « pavillon » non qualifié (*maṇḍapa*) doit être installé pour ces occasions et qu'une « fosse pour le bain » (*snānaśvabhra*) doit y être creusée ou qu'un « autel pour le bain »⁴³⁷ (*snānavedi*) doit y être disposé (Kp 28.34, 29.11 ; *ibid.*, p. 145, 155).

par un conduit (DAGENS 1977, p. 94)⁴³⁸. Quoi qu'il en soit, on ignore la forme que pouvait prendre cette cuvette dans les sanctuaires du Cambodge et l'on ne peut alors qu'espérer qu'une structure concordant avec les descriptions des traités sera un jour mise en évidence.

En matériaux légers ou non, l'existence de telles dépendances liées au rite du bain reste donc hypothétique, et l'épigraphie ne nous est, cette fois, d'aucun secours. Le seul bâtiment dont le nom aurait pu désigner ce pavillon apparaît dans l'expression khmère *bhāgavata paṃre vraḥ kralā sroṇ*, « *bhāgavata* serviteur de la sainte salle de bain », fonction qui apparaît à plusieurs reprises dans les inscriptions K. 598 (B, l. 18, 46, 52 ; 928 *śaka* ; NIC II-III, p. 232-233), et K. 989 (B, l. 12, 21, 26 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 176, 183-184). Saveros Pou a noté que cette salle des ablutions peut « se rapporter au roi ou aux effigies divines », mais le fait que ce service soit confié à des *bhāgavata* – a priori des religieux sectateurs de Viṣṇu – la fait pencher en faveur de la seconde hypothèse. Naturellement, il serait tentant d'identifier ces « serviteurs » comme des officiants spécialisés, affectés au rituel du bain. Cependant, cette conclusion ne nous paraît pas évidente pour plusieurs raisons :

En premier lieu, en dehors de leur statut de *bhāgavata*, rien ne permet d'affirmer qu'ils étaient attachés à un temple⁴³⁹, et le fait que l'un d'entre eux cumule cette fonction avec celle de chapelain du roi (K. 598 B, l. 52 ; IC II-III, p. 237) invite plutôt à supposer qu'ils appartenaient à l'entourage du souverain. Par ailleurs, il est également précisé dans l'inscription K. 989 que l'un de ces serviteurs était chargé du « saint rasoir » et un tel ustensile n'apparaît jamais, à notre connaissance, dans le cadre du bain du dieu, (*bhāgavata paṃre vraḥ kralā sroṇ paṃre vraḥ kṣora* ; B, l. 21 ; IC VII, p. 176, 183-184). Ainsi, il nous paraît donc plus vraisemblable de supposer que cette salle des ablutions était destinée à l'usage du roi, ou éventuellement à celui de religieux de son entourage, plutôt qu'à celui du dieu et ce, bien que l'on ne puisse expliquer le statut de *bhāgavata* des serviteurs qui lui étaient affectés.

⁴³⁸ Les enseignements des traités viṣṇuïtes sont encore une fois assez proches de ceux des *āgama* ; selon Gérard Colas, la *Marīcisamhitā* précise que « la plate-forme à ablutions (*snānavedi*) comporte une cuvette (*śvabhra*) entourée de deux levées (*dvivedisahita*) ; un canal pour l'écoulement de l'eau (*vārimārga*) est disposé sur le côté Nord de la cuvette » (COLAS 1986, p. 91).

⁴³⁹ Dans le premier cas, il s'agit de dignitaires chargés d'une mission par le roi dans le cadre d'une assemblée royale et dans le deuxième de la fonction de plusieurs membres d'une lignée de dignitaires.

II.2.1.4. L'évacuation des eaux lustrales

L'ondolement de la divinité dans la *cella* impose naturellement de prévoir un moyen d'évacuer les différents liquides, à l'issue ou au cours même de la cérémonie. Dans un premier temps, la forme même des piédestaux assure la collection et l'écoulement des eaux lustrales. Le *Mayamata*, par exemple, insiste sur le fait que la partie supérieure du piédestal doit être creusée et comporter une margelle. Il est également prescrit que le fond de la cuve à ablutions ainsi obtenue doit former une pente croissante vers le *līṅga* installé au centre afin de faciliter l'écoulement vers un bec d'évacuation (*nāla*, *nālika*) placé au milieu du « côté gauche »⁴⁴⁰ (*Mayamata* XXXIV.32-37 ; DAGENS 1976, p. 336-337). Un ou plusieurs traités équivalents ont manifestement été scrupuleusement suivis par les khmers, tant les piédestaux khmers sont proches de leurs modèles indiens⁴⁴¹.

Toutefois, cette cuve à ablutions – souvent qualifiée de *snānadroṇī* – ne suffit pas : si l'on souhaite éviter d'inonder la salle de culte, les liquides doivent être collectés ou canalisés vers l'extérieur. *L'Ajitāgama* ne prévoit pas de les récupérer, mais prescrit simplement d'incliner le sol de la salle de culte du sud vers le nord afin d'acheminer les eaux lustrales vers un conduit creusé dans le mur du sanctuaire. Elles sont ensuite évacuées à l'extérieur de la tour par une gargouille souvent désignée, comme le bec du piédestal, par le sanskrit *nāla* (DAGENS 1977, p. 71, 72). On notera que l'*Agnipurāṇa* désigne cette gargouille par le terme *praṇāla* et l'assimile à l'organe urinaire du temple (*pāyūpastha*) (DAGENS 1996, p. 362, 378). Ce dispositif, souvent complété d'une rigole creusée dans le sol de la *cella* peut généralement être observé dans les temples en Inde (cf. p. 247, n. 449).

En plus de répondre à un évident impératif pratique, cette évacuation a une raison rituelle. D'une manière générale les restes des sacrifices, fleurs, reliefs de repas, liquides, etc., prennent un caractère néfaste, dangereux⁴⁴². Il est donc nécessaire d'évacuer les eaux lustrales en dehors du sanctuaire.

⁴⁴⁰ Et donc au nord lorsque la divinité est tournée vers l'est, ce qui est le plus souvent le cas, au Cambodge comme en Inde.

⁴⁴¹ Pour une description des différentes formes de piédestaux adoptées au Cambodge, voir BOISSELIER 1966, p. 210-215.

⁴⁴² Dans le culte śivaïte en Inde, ces « restes » sont présentés au dieu Canda dans le but d'« effacer la

Un aménagement équivalent est connu au Cambodge, mais son usage est essentiellement attesté au cours de la période préangkorienne. Lorsque c'est le cas, contrairement aux exemples indiens évoqués, les eaux ne s'écoulaient pas directement sur le sol de la *cella*, mais dans un petit bassin placé sous le bec du piédestal, prolongé par un canal encastré dans le mur (ill. 102, p. L). La gargouille placée à l'extérieur prenait souvent la forme de têtes de monstres, des *makara* en règle générale, dont de nombreux exemples sont connus (BOISSELIER 1966, p. 216 ; ill. 103, p. LI).

Ce dispositif n'est pas systématiquement utilisé au cours de la période préangkorienne, mais reste assez fréquent, en particulier dans les temples de Sambor Prei Kuk. En revanche, son usage est abandonné au cours de la période angkorienne. Selon Jean Boisselier, cette rupture se constate à partir du style Preah Kô (*ibid.*, p. 217), mais on peut même penser que ce changement débute déjà au cours du siècle précédent car l'installation de canaux est déjà très rare dans les monuments du Phnom Kulen attribuables au début du IX^e siècle de notre ère.

Il faut pourtant signaler ici quelques exceptions adoptant ce dispositif à l'époque angkorienne. Le premier cas particulier est celui des bâtiments cruciformes que nous avons déjà évoqués à Beng Mealea et Chao Srei Vibol (cf. p. 231). Nous ne nous attarderons pas sur ces exemples dont la destination est encore incertaine, mais la présence d'un tel dispositif témoigne d'un impératif pratique : la présence de liquides en quantités inhabituelles imposait vraisemblablement aux bâtisseurs de faciliter leur écoulement.

Trois autres exceptions angkoriennes localisées à Koh Ker, et attribuables au premier quart du X^e siècle de notre ère, répondent probablement au même impératif. Il s'agit de trois sanctuaires carrés en grès de plus de 10 m de côté, les Prasat Andong Kuk, Balang et Thnoeng⁴⁴³, qui abritent des *liṅga* dont la monumentalité est bien dans l'esprit des autres entreprises de Jayavarman IV à Koh Ker (ill. 104, p. LI). Les piédestaux occupent l'essentiel de la *cella* et leurs becs d'évacuation rejoignent la paroi au niveau d'un percement permettant l'écoulement des eaux lustrales (ill. 105, p. LII). À l'extérieur, il ne subsiste rien de la gargouille. Si les quantités de liquide prévues pour

tache causée par une omission ou un excès dans l'accomplissement du culte de Śiva » (SP I, p. 278) ; lorsqu'un sanctuaire de cette divinité est installé dans un temple, il est implanté au nord-est du sanctuaire central, et donc à proximité de la gargouille.

⁴⁴³ Monument G, H et I : IK 278 à 280 (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1902, p. 369-371).

le culte de telles images était à leur échelle, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'architecte ait jugé indispensable de prévoir leur évacuation. On notera que, contrairement aux prescriptions du *Mayamata*, les becs d'évacuation ne sont pas placés à gauche, mais à droite des piédestaux. Ces trois sanctuaires étant ouverts à l'ouest/sud-ouest, en direction du Rahal, le grand bassin artificiel de Koh Ker, il semble que la priorité était bien de les diriger vers le nord, et non vers la gauche de la cuve.

À partir de la fin du XI^e siècle, un autre système est ponctuellement adopté ; les eaux lustrales se déversent alors sur le sol de la *cella* et sont récupérées par une canalisation passant sous le dallage. L'exemple le plus connu de ce type d'installation est le temple de Phimai en Thaïlande (fin XI^e, début XII^e). L'anastylose de la tour centrale a en effet permis de mettre en évidence une canalisation en bronze qui passait sous le dallage, puis dans les blocs de grès des parois, pour ressortir enfin au nord-ouest par une gouttière malheureusement perdue (PICHARD 1976, p. 22 ; ill. 106, 107 et 108.1, p. LII, LIII)⁴⁴⁴.

Les exemples de ce système, relativement rares, sont difficiles à expliquer. Sachant que la volonté de prévoir l'évacuation apparaît dans plusieurs temples du nord-est de la Thaïlande, on serait tenté de penser à une particularité régionale, liée à la transmission d'un autre traité ou tout simplement à la présence d'autres architectes. Cependant, cette explication n'est pas satisfaisante sachant que deux exemples, au moins, en ont été relevés à Angkor même. Boisselier mentionne ainsi la présence d'une canalisation sous dallage au « Prasat sans nom à l'intérieur du Kleang N », un monument sans doute contemporain de Phimai et, plus tard, dans le style du Bayon, au Ta Prohm Kel, petit sanctuaire en grès au sud de la porte Sud d'Angkor Thom. Ce dernier cas est particulièrement remarquable car il s'agit d'une des quatre chapelles d'hôpital installées à Angkor par Jayavarman VII. La présence de ce canal est inhabituelle dans ce type de bâtiment, qui respectait d'ordinaire une forme très constante, et ce dans tout l'empire.

Quoi qu'il en soit, la question la plus importante reste de savoir quelles dispositions étaient prises dans la majorité des sanctuaires angkoriens qui ne comportaient, a priori, aucun équipement particulier. Boisselier notait que certaines des

⁴⁴⁴ On retrouve une installation équivalente au Prasat Phanom Rung (IK 401 ; ill. 109, p. LIV).

« canalisations complexes » du Bayon étaient peut-être dédiées à l'évacuation des eaux lustrales (1966, p. 217, n. 2). Cependant, ce type d'installation n'est présent que dans les sanctuaires importants. Dans les autres cas, à moins de penser qu'on laissait juste l'eau s'infiltrer, il faut alors supposer que des récipients étaient placés sous le bec d'évacuation pour la collecter et l'évacuer.

À dire vrai, la question de la gestion de ces liquides se pose également dans les cas où l'eau était évacuée à l'extérieur de la *cella* par une gargouille. Ainsi, alors qu'à Ta Muean Thom, un canal creusé dans le roc dirigeait manifestement les eaux lustrales jusqu'à l'extérieur de l'enceinte (ill. 108.2, p. LIII), un exemple au Phnom Cisor laisse au contraire supposer qu'elles étaient collectées. Une chronique du *BEFEO* (1937, p. 622) rapporte en effet que la fouille d'un petit sanctuaire situé entre le *gopura* et le sanctuaire central de ce temple a permis de mettre au jour une « cuve de pierre, presque ronde, dont le pied est enterré dans le sol », « sorte de bénitier » permettant de recueillir les eaux lustrales à l'extérieur de la tour. Devant deux cas si dissemblables, la destination des liquides du bain – collectés ou évacués – semble donc difficile à préciser. Pourtant il est envisageable de concilier ces deux possibilités.

La découverte du Phnom Cisor avait conduit Boisselier à supposer que les cuves en grès que nous avons déjà évoquées (cf. p. 232-234) étaient destinées à collecter les eaux lustrales après l'ondoiement (1966, p. 218). Cette hypothèse est satisfaisante car, comme il le rappelle, on trouve en Inde de telles installations permettant de récupérer les eaux à l'extérieur de la *cella*. Dans le cas de Tanjore, par exemple, on constatera que ces bassins collecteurs sont pourvus, comme nos cuves, d'une évacuation dans la partie inférieure (ill. 110, 111, p. LIV, LV). Ces orifices permettaient de rediriger les liquides vers une canalisation de pierre enterrée – comparable à celle de Ta Muean Thom – qui les évacuait à son tour à l'extérieur du temple (PICHARD 1994, p. 44). Il convient cependant de rester prudent quant à cette identification. En effet, aucune de ces cuves n'ayant été retrouvée en place, il reste difficile de déterminer comment cette installation pouvait être effectuée. Ceci pose des problèmes de raccordement, en particulier dans les sanctuaires angkoriens dans lesquelles les cuves ont été retrouvées, étant donné que ces temples sont dépourvus de gargouilles extérieures.

Plusieurs termes, relevés le plus souvent dans les parties khmères des inscriptions, sont susceptibles de se rapporter à l'équipement de l'évacuation des eaux lustrales et

doivent donc être présentés ici⁴⁴⁵. Parmi eux, le terme *praṇāla* – ou sa variante *praṇālika* – est le plus régulièrement attesté. En sanskrit, *nāla/nālikā* désigne notamment « une tige creuse, un tube, un canal » (*DSF*, s. v., p. 358), mais on a vu qu'en tant que terme technique relatif à l'architecture sacrée, il peut désigner spécifiquement soit une « gargouille », soit le « bec d'un piédestal » (DAGENS 1977, s. v., p. 543). En ce qui concerne *praṇāla*, ces deux sens sont assez naturels si l'on considère que *pra*, utilisé devant un substantif, indique en sanskrit qu'il s'agit de sa « partie antérieure ou principale » (*DSF*, s. v., p. 450). Il reste à savoir auquel de ces sens le terme renvoie dans les inscriptions khmères.

La plupart des occurrences de *praṇāla* apparaissent dans des expressions, telle *snap praṇāla*, qui désignent des objets métalliques pouvant être compris comme des « vêtements » du piédestal. Dans ces expressions, *praṇāla* désignerait donc le bec du piédestal et non une gargouille extérieure (cf. p. 306). Cependant, deux donations concernent des *praṇāla* seuls et pourraient donc témoigner d'installations plus complexes.

Tout d'abord, la stance V de l'inscription K. 733 rapporte une donation à Śiva d'un *praṇālika* en argent. Dans ce premier cas, il faut reconnaître que l'usage d'un métal précieux serait assez surprenant s'il s'agissait d'une gargouille extérieure au temple (*IC* I, p. 4, 5)⁴⁴⁶. Il faut donc probablement considérer que, dans cette occurrence, *praṇāla* désigne également un bec d'évacuation de piédestal. Le don d'un « bec » en métal indépendant du piédestal étant étonnant, il est même vraisemblable qu'il s'agissait concrètement d'un revêtement métallique de bec de piédestal probablement équivalent aux *snap praṇāla*.

En revanche, le cas du « *praṇāla* en bronze [pesant] trois *tūla* » (*praṇāla samrit tul pīy*) dont le don est rapporté par l'inscription K. 200 B est plus incertain (l. 1 ; 1067 *śaka* ; *IC* VI, p. 313, 315). Tous les exemples connus de gargouilles extérieures sont en pierre, mais sachant que ce métal était employé pour les canalisations retrouvées à Phimai, l'hypothèse d'une gargouille en bronze nous paraît envisageable. Si notre

⁴⁴⁵ On notera que ce type d'installation est souvent désigné dans la bibliographie par le composé sanskrit *somasūtra*. Cet usage ne nous semble pas très heureux, ce terme n'étant attesté ni dans les traités de rituel (Bruno Dagens, séminaire de DEA, février 2003), ni dans les inscriptions du Cambodge.

⁴⁴⁶ Il s'agit d'une inscription préangkorienne, mais l'absence de vestiges interdit de préciser si le temple comportait ou non un système de canalisation (CISARK, n° 5733). Le problème est le même dans le cas suivant, car l'inscription K. 200 fut découverte par Aymonier dans une pagode. Elle provient sans doute d'un tertre situé à proximité, mais nous ne disposons pas d'indice concernant la question qui nous occupe (AYMONIER 1904, p. 286).

estimation de la *tūla* est correcte, cet objet pesait environ sept kilogrammes. Malheureusement, le poids d'une gargouille ou d'un bec – ou revêtement de bec – de piédestal est trop difficile à évaluer et il est donc impossible de pencher en faveur d'une des deux interprétations.

Le sanskrit *drava* – littéralement « qui coule, fait de couler, liquide » – est utilisé dans les listes de biens pour désigner un objet interprété comme « une rigole d'écoulement » par George Coëdès. Il apparaît dans deux composés, *tāmra-drava* (K. 742, l. 4 ; 916 *śaka* ; IC V, p. 163 et K. 349 S, l. 22 ; 876 *śaka* ; IC V, p. 109, 111) et *kāṣṭha-drava* (K. 262 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 115), qui attestent l'existence de *drava* respectivement en cuivre et en bois. Encore une fois, il est difficile de préciser quel dispositif ce terme désignait, d'autant que les trois occurrences sont relevées dans des inscriptions du X^e siècle de notre ère provenant de temples qui ne semblent pas, à première vue, équipés de système d'évacuation⁴⁴⁷. Il est en tout cas peu probable que *drava* soit un simple équivalent de *praṇāla* désignant encore une fois un bec d'évacuation, car ces termes apparaissent tous les deux dans l'inscription K. 262 N (l. 6, 17 ; *ibid.*).

Enfin, il reste à présenter un composé isolé, *nālikāyaṣṭi*, qui apparaît dans la stance XXI de l'inscription préangkorienne K. 483 (VI^e *śaka*⁴⁴⁸ ; IC I, p. 253, 254). Bien que cette stance et cette inscription en général, soient très lacunaires, il semble que l'objet en question figure dans une énumération de biens donnés à une divinité.

āyasī[n] nālikāyaṣṭiṃ kaṃsasthālī[pa]riṣkṛtām

srotasvatīṃ pra - - o o o o o o - o o

« Un tube (*nālikāyaṣṭi*) en fer accompagné d'un vase en cuivre, laissant s'écouler... »

On a déjà dit que *nālikā* pouvait désigner un « bec » ou une « gargouille », mais le fait que *yaṣṭi* signifie « un bâton », ou « une tige (de plante) » et plus particulièrement une « (chose) frêle et mince (comme une tige) » en fin de composé (*DSF*, s. v., p. 588) a probablement incité Coëdès à privilégier la traduction « tube ». En raison des lacunes, il

⁴⁴⁷ Ces inscriptions proviennent respectivement des temples de Kôk Prasat (K. 742 ; CISARK 5741 ; BEFEO 1933 (1), p. 528), Prasat Ta Ros (K. 349 ; IK 304 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1907, p. 27) et Preah Einkosei (K. 262 ; IK 544 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 228).

⁴⁴⁸ 640 de notre ère environ selon Coëdès (IC I, p. 252).

est, là encore, difficile de préciser de quel objet il s'agissait. C'est d'ailleurs également le cas de *kamsa*, qui pourrait tout autant signifier « une coupe, un gobelet » plutôt qu'un « vase ».

Il est pourtant tentant de supposer qu'il était bien question ici d'eau lustrale, car on voit mal à quelle autre destination un tube, une gargouille ou un bec pourraient être destinés en contexte cultuel. Si c'est le cas et que les deux objets sont associés à un même usage, on peut penser que le vase était destiné à récupérer l'écoulement des eaux du bain provenant du tube en fer.

Bien que très hypothétique, cette interprétation reste particulièrement intéressante dans le cas de cette inscription. En effet, elle provient du Phnom Bayang, dont on sait qu'il était équipé d'un système d'évacuation des eaux lustrales particulièrement élaboré. Des blocs de grès creusés d'un canal traversaient successivement deux murs en brique : d'abord la paroi d'une salle intérieure, puis celle de la tour proprement dite, avant de sortir au milieu de la fausse porte occidentale (PARMENTIER 1927, p. 110 ; ill. 112, p. LV). Il faut noter que le mode de raccordement permettant aux eaux lustrales de franchir l'espace compris entre les deux murs n'a pas pu être déterminé. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer que le supposé « tube en fer » de K. 483 correspond au raccord en question, mais il faut reconnaître qu'un tube en métal, peut-être amovible, serait une solution envisageable, en particulier si l'on souhaitait que cet espace reste ouvert à la circumambulation⁴⁴⁹.

Selon Henri Mauger, la construction de la salle intérieure daterait des VIII^e-IX^e siècles de notre ère (1937, p. 249). Elle serait donc postérieure d'au moins un siècle à la tour⁴⁵⁰ et à l'inscription K. 483, ce qui interdirait de voir dans ce tube en fer un raccord entre les parois intérieure et extérieure. Cependant, ceci ne constitue pas un argument définitif. En effet, pour incertaine que soit notre hypothèse, les datations proposées par Mauger sont peut-être à reconsidérer, d'autant qu'il admettait lui-même manquer d'arguments en ce qui concerne la date de construction du mur intérieur. À ce sujet, il

⁴⁴⁹ On notera que cette volonté n'est pas si évidente. En effet, l'Aśram Maha Russei (IK 19), petit sanctuaire situé à proximité du Phnom Da possède également un couloir pourtournant. Des canaux d'évacuation traversent là encore les parois extérieure et intérieure à **mi-hauteur**. Or, bien que nous ignorions le détail de leur raccordement, la présence d'une gorge creusée dans le sol et d'une mortaise sous l'ouverture de la paroi intérieure permet de supposer qu'un dispositif fixe et assez imposant gênait la circulation (ill. 114, 115, p. LVI). En Inde, les temples de Gangaikondacholapur et de Tanjore présentent la même configuration, mais l'eau se déversant du piédestal est reprise **au sol** par un conduit qui traverse les deux murs avant de rejoindre le bec (PICHARD 1994, p. 44).

⁴⁵⁰ Selon Henri Mauger, la tour serait attribuable au début du VII^e siècle de notre ère (1937, p. 256).

serait particulièrement intéressant de reprendre la stance XXIV de K. 483, qui mentionne, selon Cœdès, « celui qui a fait la muraille extérieure » (*IC I*, p. 253, 255). Considérant que le mur d'enceinte actuel de ce sanctuaire est en latérite, Cœdès avait supposé que *bahīx kūdyam*, désignait une ancienne enceinte disparue (*ibid.*, p. 252). Dans sa restitution de l'évolution du plan d'ensemble du Phnom Bayang, Mauger n'avait pas supposé l'existence d'une enceinte primitive en brique (ill. 113, p. LVI), cependant, seule une campagne de fouille permettrait d'en confirmer l'absence. En attendant, étant donné le plan inhabituel de ce temple, on peut pourtant se demander si ce mur (*kūdyā*) extérieur (*bahī*) ne désigne pas plutôt le mur de la tour, par opposition à celui de la salle intérieure dont la construction, plus d'un siècle après celle de la tour, reste surprenante pour l'architecture khmère.

II.2.2. *Snānasambhāra*, les « fournitures du bain »

[...] *tena tu snāpite snānasambhārair natas tatreśvaredīśat ||*
 « ... le seigneur ayant été honoré d'ablutions avec tout l'appareil requis, prosterné devant lui, il lui fit hommage [de ces dons]. »
 (K. 289 C, st. V : 988 *śaka* ; *ISC XVIII*, p. 151, 164).

En sanskrit, *sambhāra*, interprété ici comme l'« appareil » par Cœdès, désigne tant les objets que les matières nécessaires à un acte, en l'occurrence aux ablutions (*snāna*) (*DSF*, s. v., p. 812). D'un point de vue archéologique, ce sont avant tout les premiers qui nous intéressent. Cependant, nous ne disposons que de peu de cas dans lesquels des objets sont explicitement associés au bain dans les inscriptions. Il nous semble donc intéressant de présenter au préalable les denrées allouées à ce rite, qui sont susceptibles d'impliquer l'usage d'un équipement particulier.

II.2.2.1. Denrées

Il suffit de consulter le chapitre du *Rauravāgama* consacré au bain à mille neuf vases pour réaliser qu'en Inde, le bain complet du dieu requiert parfois une variété importante de denrées (Kp 24 : DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 117-118). Plus raisonnablement, selon Bhatt, la liste des ingrédients du bain complet comprend dans l'ordre : *taila* (huile, de sésame en particulier), *piṣṭa* (farine, en particulier de la farine d'orge selon la *Somaśambhupaddhati*, *SP I*, p. 202), *āmalaka* (fruit du myrobolan),

rajanī (curcuma), *pañcagavya*⁴⁵¹, *kṣīra* (lait), *dadhi* (lait caillé), *madhu* (miel), *ghṛta* (beurre clarifié), *ikṣusāra* (jus de canne à sucre), *phalasāra* (jus de fruit), *nālikerodaka* (eau de noix de coco), *anna* (riz cuit), *uṣṇodaka* (eau chaude), *vibhūti* (cendre de bouse de vache), *kuṅkuma* (safran), *candana* (santal), *gandhodaka* (eau contenant des substances parfumées)⁴⁵² et les eaux sacrées du Gange (BHATT 1993-94, p. 77).

On retrouve sensiblement les mêmes produits dans la liste de douze substances prescrites par le *Kāraṇāgama*⁴⁵³. Brunner-Lachaux précise qu'aucune de ces substances n'est obligatoire, les ablutions pouvant à défaut se limiter à un ondoiement d'eau pure (SP I, p. 200, n. 3). On notera enfin que le même type de prescription se retrouve en contexte viṣṇuite (cf. par ex. COLAS 1997, p. 341-342).

On retrouve la plupart de ces denrées dans les inscriptions du Cambodge. Dans certains cas, elles sont précisément affectées aux ondoiements. C'est le cas, par exemple, du lait dans le cas du rite de *kṣīrasānti* de l'inscription K. 1229 (cf. p. 224). De même, dans l'inscription K. 71, c'est une perception de *paryañ* destinée au bain du dieu qui est évoquée : ... *pre syañ ta 'oy paryyañ sroṅ ta vraḥ kamrateñ 'añ*, « ... ils reçoivent l'ordre de donner de l'huile (pour) le bain du dieu » (l. 8-9 ; IX^e *śaka* ; IC II, p. 55, 56). Le khmer *paryañ* est généralement interprété comme de l'huile, dont la nature n'est que rarement précisée. Cette inscription est particulièrement intéressante, car elle évoque des bovins (*thmur*), dont le « saint troupeau » (*vraḥ thpal*) « donne l'huile pour le bain du dieu » (*'oy paryyañ nu sroṅ kamrateñ jagat* ; l. 15-16). *Paryañ* désigne donc manifestement du beurre clarifié dans cette occurrence.

Pourtant, l'affectation précise des denrées offertes aux dieux n'est pas toujours évidente. L'inscription K. 124 fournit un exemple intéressant dans lequel une denrée est affectée à plusieurs usages : *gmuṃ 'antvoṅ 2 nu cāṃ carū nu sroṅ pañcotsava*, « 2 'antvoṅ de miel pour faire le *caru* et les libations aux cinq fêtes » (l. 17-18 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 172, 173). Ainsi, plusieurs de ces ingrédients, à commencer par le miel, ou les

⁴⁵¹ Les cinq produits de la vache, c'est-à-dire : lait, caillé, beurre fondu, urine de vache et bouse ; il ne s'agit pas ici des cinq produits séparés, mais bien d'un mélange, puisqu'on retrouve plusieurs d'entre eux isolés dans la liste (DAGENS 1984, p. 246 ; à propos de la préparation de ce mélange, voir également SP II, p. 320).

⁴⁵² Notamment avec du santal, de l'allagoche, du musc, du safran, du camphre et des cardamomes selon Hélène Brunner-Lachaux (SP I, p. 202, n. 2).

⁴⁵³ Bien que moins complète, on notera qu'elle comprend du *pañcāmṛta*, « mixture des cinq éléments » composée de lait, lait caillé, beurre clarifié, miel et mélasse (SP I, p. 200, n. 2) ainsi que les eaux des vases spéciaux au nombre desquels il faut sans doute compter les vases à eau de bienvenue (*arghya*) et à eau pour les pieds (*pādyā*). À propos de l'usage de ces vases au cours du bain, cf. p. 257, n. 469.

cinq produits de la vache, sont utilisés dans plusieurs rites. Il n'est donc pas évident de déterminer s'ils étaient destinés au rituel du bain ou à tout autre usage.

À titre d'exemple, on pourra également mentionner une occurrence de *tilamoda* dans l'inscription K. 99 S (l. 32 ; 844 *śaka* ; IC VI, p 111, 112). En sanskrit, *tila* désigne le « sésame » et *moda* le « parfum ». Considérant que le mot khmer *lño* est utilisé dans la même inscription pour désigner le sésame, Coëdès avait supposé qu'il ne pouvait s'agir d'une donation de sésame et de parfum, et donc que *tilamoda* devait être considéré comme un composé désignant probablement une huile parfumée (IC VI, p. 112, n. 3). La présence de cette denrée, qui correspond sans doute au *taila*, l'huile de sésame évoquée par Bhatt, est donc avérée au Cambodge. Cependant *tilamoda* apparaît ici dans une énumération de denrées fournies aux chefs d'équipe (*'amrah*) d'un sanctuaire, et cette occurrence ne permet pas de déterminer à quel usage, et éventuellement à quel rite cette huile était destinée.

Quelques inscriptions apportent toutefois des informations plus précises. Ainsi, aux stances XLIV-XLVIII de la stèle de fondation de Preah Khan, une liste de denrées fournies quotidiennement aux dieux permet de retrouver cette huile dans un contexte plus intéressant. En effet, après une énumération de nourriture (riz, sésame et pois), cette liste se poursuit en précisant des quantités de beurre clarifié, de lait caillé, de lait, de miel, de mélasse, d'huile de sésame (*taila*) et d'une huile de fruits (*taruphalasya sneha*), et en ajoutant « avec tous les accessoires pour les ablutions » (*snānopakaranais saha*). Il faut également signaler qu'une liste équivalente de denrées, destinées cette fois aux différentes fêtes du temple, figure aux stances LV à LX, mais se termine par l'expression *snānopakaraṇakṣamaḥ*, c'est-à-dire « convenant comme accessoires des ablutions »⁴⁵⁴. Le rapprochement avec les listes indiennes des ingrédients du bain que nous avons évoqués est évidemment troublant. Pourtant, il faut garder à l'esprit que, dans les deux cas, les expressions finales n'impliquent pas que l'ensemble de ces denrées étaient affectées à ce rite, et une partie d'entre elles pouvaient par exemple être destinées au repas du dieu.

La dernière liste de denrées que nous souhaiterions évoquer offre plus de certitudes. Le passage en question, qui rapporte une donation à une divinité, mérite

⁴⁵⁴ (K. 908, st. XLIV-XLVIII et LV-LX ; 1114 *śaka* ; Coëdès 1941, p. 295-296, 291-292)

d'être intégralement rapporté ici car, au travers des denrées, on y retrouve, en plus du bain, une grande partie des étapes du culte quotidien (K. 659, l. 14-17 ; 890 *śaka* ; IC V, p. 144, 145) :

gi roḥ kalpanā yajamāna raṅko ta jā yajña je I pratidina kriyā sroṇ pratidina pañcagavya ghr̥ta madhū dadhi kṣīra gūda nārikela gandhā nū⁴⁵⁵ lepana dīpa dhūpa tambūla kramūkaphala tūryya tiṅ toṅ rāṃ cryaṅ gandharvva hūdūka śikharā

« Voici la fondation du sacrificateur : 1 *je* de riz décortiqué pour le sacrifice, quotidiennement ; les accessoires de l'ablution, quotidiennement : **pañcagavya, beurre clarifié, miel, lait caillé, lait, mélasse, coco, parfum** et onguent, luminaire, encens, bétel, noix d'arec, musique à corde et à percussion, danse, chant, tambourin, *śikharā*. »

Comme on le voit, cette liste, comme celle de Preah Khan, commence par mentionner les ingrédients du repas du dieu. En revanche, la suite de l'énumération est ici clairement introduite par l'en-tête *kriyā sroṇ*, « les accessoires de l'ablution », expression qui désigne ici plus exactement les denrées nécessaires à ce rite⁴⁵⁶. En admettant qu'à défaut d'être de simples abréviations de *nālikerodaka* et *gandhodaka*, *nārikela* et *gandha* étaient au moins destinés à la préparation des eaux de coco et des eaux parfumées, on retrouve alors ici huit des ingrédients du « bain complet » énumérés par N. R. Bhatt.

Par ailleurs, bien que l'ordre dans lequel ils sont cités n'ait rien à voir avec celui des listes que nous avons précédemment évoquées, on notera que le dernier des huit ingrédients est le parfum (*gandha*). Or, l'« eau parfumée » est justement le dernier ingrédient, non seulement dans la liste de Bhatt et celle du *Kāraṇāgama*, mais également dans la description du bain de la *Somaśambhupadhati*⁴⁵⁷.

Il faut également remarquer qu'avant de faire allusion à d'autres actes de révérence – don de bétel, musique, etc. – cette liste se poursuit par des onguents, de l'encens et des luminaires. *Lepana*⁴⁵⁸ (~ *vilepana*) désigne ici des onguents parfumés,

⁴⁵⁵ Corr. *nu* ? *nu/nū* peut également désigner une sorte de récipient (POU 2004, s. v., p. 285), mais sa présence dans cette liste de denrées serait assez surprenante. Si notre correction est exacte, la position de *nu*, « et » permettrait peut-être de souligner la fin de la liste de *kriyā sroṇ*.

⁴⁵⁶ C'est d'ailleurs probablement le cas dans d'autres occurrences où cette expression apparaît sans que les ingrédients soient détaillés (cf. par ex. K. 366 A, l. 19 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 290, 294)

⁴⁵⁷ Ce traité prescrit en effet d'ondoyer l'image de lait, de lait caillé, de beurre clarifié, de miel et de mélasse, de la sécher avec de la farine d'orge puis de la baigner à nouveau avec de l'eau froide et de l'eau parfumée avant de la sécher avec un linge propre (3. 78-80 ; SP I, p. 200-202).

⁴⁵⁸ L'usage exceptionnel de *lepana* vise sans doute à distinguer ici le parfum, en tant qu'*upacāra*, des substances utilisées pour parfumer les eaux du bain.

dont on a déjà signalé qu'ils sont justement offerts après le bain et le don de vêtements à la divinité, en même temps que les fumigations et la lumière.

En dépit de l'absence des fleurs, cette énumération donne l'impression de suivre, au moins en partie, le déroulement du culte quotidien. Cette hypothèse ne saurait toutefois s'appliquer à l'ensemble de la liste de denrées puisque le bain a lieu théoriquement au début du culte quotidien, et donc avant le repas du dieu.

Quoi qu'il en soit, il est indéniable que les exemples présentés témoignent, au niveau des ingrédients du bain, d'un certain respect du rituel indien. On ne peut alors qu'espérer que l'emprunt à cette tradition se retrouve également dans le mobilier utilisé pour accomplir ce rite.

II.2.2.2. Ustensiles

Il est difficile de déterminer quels objets étaient affectés avec certitude au culte du bain. L'examen des ingrédients prescrits pour ce rite dans l'inscription K. 659 n'apporte malheureusement que peu de résultats. L'équipement de ce rite devait en effet se composer essentiellement de « vases verseurs » servant indifféremment pour les différents liquides. Toutefois, avant d'aborder la nomenclature de ces vases et leur éventuelle variété de forme, deux ingrédients se distinguent dans cette liste et méritent d'être examinés ici.

ājya

En premier lieu, l'utilisation de beurre clarifié, *ājya*, *ghṛta*, est bien avérée dans le rituel du bain et requérait peut-être des objets spécifiques. Le seul récipient à beurre clarifié que nous ayons relevé est désigné par le composé *ājyadhāra*, qui n'apparaît qu'à deux reprises dans le corpus. Son affectation au bain n'est pas évidente, mais cette hypothèse nous donne l'occasion de le présenter et de voir dans quel contexte il est mentionné.

Dans l'inscription K. 258 A, deux de ces récipients apparaissent dans une liste d'objets en cuivre consacrés au feu sacré (l. 57-60 ; 991 *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Ceci inciterait d'abord à supposer que ce récipient était affecté au rituel du Feu, au cours duquel de grandes quantités de beurre étaient également utilisées (cf. p. 348). Cependant, il est intéressant de regarder en détail aux côtés de quels objets il est mentionné :

- avant : 1 plateau (*svok*), 1 vase à eau *vardhaṇī*, 1 vase à eau *'arghya*, 1 vase à eau *pādya*, 1 aiguière (*kalaśa*), 6 services⁴⁵⁹ (*saṃrāp*).
- après : 1 louche à oblation (*darvī*), 1 brûle-encens (*canhvay*), 1 petite cuillère à oblation (*sruv*), 1 grande cuillère à oblation (*śrucci*)⁴⁶⁰.

Certains des ustensiles de cette liste, le plateau, les services (?), ne peuvent être rattachés à un rite en particulier sans information complémentaire. D'autres – les vases à eau *'arghya* et *pādya*, le brûle-encens – correspondent à eux seuls à des actes de révérence indépendants, mais sont susceptibles d'intervenir dans plusieurs étapes du culte, en particulier le bain et le rituel du Feu⁴⁶¹. En revanche, le vase à eau *vardhaṇī* et l'aiguière de la première liste sont plutôt liés aux libations alors que les louche et cuillère à oblation de la deuxième sont des instruments spécifiques du rituel du Feu. Nos récipients à beurre étant encadrés par ces objets, on ne peut déterminer s'ils étaient liés à l'un ou l'autre de ces rites.

La deuxième occurrence de *ājyādhāra* n'est pas plus satisfaisante (K. 669 C, l. 22-24 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170) :

nā prāk khmau sruk I sruv I navagraha I 'ājyādhāra II canhvāy I ☉ [st. LIV] ☉ nā laṅgau kalaśa 2 vodī 10 padigaḥ 10..., « en argent noir : 1 grande cuillère à oblation, 1 petite cuillère à oblation, 1 “neuf planètes” (?), 2 récipients à beurre clarifié, 1 brûle-encens ; [...] ; en cuivre : 2 aiguières, 10 vodī, 10 crachoirs ».

Dans cette liste de biens, la première partie, dans laquelle se trouvent deux récipients à beurre, est plutôt consacrée au rituel du Feu. De plus, bien que des aiguières (*kalaśa*) et des *vodī* potentiellement liés au rituel du bain soient cités dans la deuxième partie, les deux listes sont cette fois interrompues par une stance en sanskrit⁴⁶² et donc clairement distinctes. Cependant, dans cette inscription, les objets sont regroupés par

⁴⁵⁹ *Samrāp* désigne « des choses apprêtées, des accessoires. Un ensemble d'objets, un service », mais Cœdès avait remarqué que le total des objets en cuivre donné à la ligne 59 impliquait que « chaque *saṃrāp* ne compte que pour une unité » (POU 2004, s. v., p. 485 ; IC IV, p. 197, n. 3). On ne voit donc malheureusement pas quel objet est désigné ainsi.

⁴⁶⁰ Tous les objets mentionnés dans cette liste sont en cuivre, à l'exception des cuillères qui sont en bronze. Bien que le classement de la liste soit donc apparemment lié au matériau, certains regroupements laissent supposer que la fonction des objets a également été prise en compte pour l'ordre d'énumération (cf. p. 344).

⁴⁶¹ Selon le *Rauravāgama*, la cérémonie des cinq sacrements du Feu, préalable indispensable aux oblations, requiert par exemple des offrandes de fumigation et d'eau de bienvenue (Kp 15, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57).

⁴⁶² Cette stance évoque des faveurs royales attribuées à des dignitaires.

matériau et il serait donc imprudent de supposer que ce classement coïncide avec les rites auxquels les objets étaient affectés.

Ainsi, bien que quelques indices puissent faire pencher en faveur du Feu, il est difficile de garantir l'affectation de ce vase dans les deux occurrences relevées. Étant donné que deux exemplaires de ces objets sont donnés dans chaque cas, on serait tenté de les répartir entre les deux rites en question, mais il serait tout aussi vraisemblable de supposer qu'ils étaient utilisés indifféremment dans plusieurs circonstances.

Enfin, nous ne disposons malheureusement d'aucune précision quant à la forme que prenaient ces objets. Toutefois, il faut souligner que la traduction proposée par Cœdès dans l'inscription K. 669, « burette à beurre clarifié », évoque un vase destiné à verser du beurre. Elle nous semble plus appropriée que celle qu'il propose dans K. 258, « récipient à beurre clarifié », qui pourrait désigner un simple contenant. En effet, le composé *ājyadhāra* signifie littéralement « flot de beurre clarifié », et désigne donc dans notre cas un « [vase pour verser] un flot de beurre clarifié ». Nous verrons d'ailleurs que d'autres ustensiles désignés par ce type de composé correspondent clairement à des objets verseurs.

pañcagavya

Les mêmes questions se posent en ce qui concerne un récipient à bouse de vache désigné par le composé *gomayadhāra*, que l'on relève à deux reprises dans les inscriptions K. 669 C (l. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169) et K. 947 A (l. 2 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536). Encore une fois, le contexte dans lequel ces deux occurrences apparaissent ne permet pas de préciser si ces objets étaient associés à un rite en particulier.

Le même composé est plus intéressant dans l'inscription K. 832 B (st. XII ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 92, 95) car il peut alors être mis en relation avec l'expression khmère *nu vram gomaya*, « un [récipient] “*nu*” [pour] asperger de bouse de vache »⁴⁶³ qui apparaît dans la partie khmère (l. 41, col. 3 ; IC V, p. 94). L'utilisation de *vram*, « asperger rituellement »⁴⁶⁴, dans cette expression parallèle, confirme le fait que le composé sanskrit *gomayadhāra* désigne un « [vase pour verser] un flot de bouse de vache ». *Gomayadhāra* ne désigne donc pas un simple contenant, mais bien un objet « verseur »,

⁴⁶³ À propos de *nu/nū*, cf. p. 131, 267-268.

⁴⁶⁴ POU 2004, s. v., p. 461 ; il est notamment utilisé dans l'expression *vrām dik ta vraḥ dāna* « asperger d'eau pour (consacrer) un don » dans l'inscription K. 598 (l. 42 ; 928 *śaka* ; NIC II-III, p. 233, 236).

ce qui va dans le sens de l'opinion de Cœdès concernant *ājyadhāra*. Cependant, l'aspersion de bouse de vache peut être requise à plusieurs moments du culte et rien ne permet donc d'affirmer que cet objet était lié au bain du dieu.

Quoi qu'il en soit, ces *gomayadhāra* n'étaient destinés à verser que de la bouse de vache. Il nous reste donc à présenter l'unique occurrence d'un objet consacré au *pañcagavya*, la « [mixture des] cinq produits de la vache ». Il s'agit d'un *pañcagavyapātra*, « vase à *pañcagavya* » dont la forme et l'affectation rituelle sont encore une fois difficiles à établir. Il apparaît dans une liste précédée de l'en-tête *krayā arccaṇa*, « ustensiles de culte », qui contient dans l'ordre : *kamandalū 1 kalaśa 1 {2}ṇi 1 'arghya {4} pādya 1 camasa 1 cirādhūpa 1 pañcagavyapātra 6 phnāṇ yau 1*, « 1 flacon, 1 aiguière, ..., 1 vase à eau 'arghya, vase à eau pādya, 1 coupe camasa, 1 brûle-encens, 6 récipients à *pañcagavya* », ainsi qu'un certain nombre d'étoffes (K. 450, l. 4, 5 ; X^e śaka ; IC III, p. 110, 112). Encore une fois, un certain nombre des objets de cette liste peuvent être associés au culte du bain, en particulier si l'on restitue [*varddha*]ṇi⁴⁶⁵ entre l'aiguière et le vase à eau 'arghya. Cependant, la présence du *camasa*, du brûle-encens et des étoffes interdit de supposer que cet équipement se rapporte exclusivement au bain. Alors, seul le fait que six de ces *pañcagavyapātra* étaient donnés pour assurer le culte de trois divinités permet de supposer que certains d'entre eux étaient affectés à ce rituel en particulier.

Vases verseurs

Si des ustensiles de culte étaient attribués au rituel du bain, ce sont avant tout des vases verseurs, indispensables pour procéder à l'ondolement de la divinité dans la *cella*. Dans les inscriptions, les termes sanskrits ou khmers désignant des vases à eau ne manquent pas. C'est le cas par exemple de termes généraux tels *karaka*, *ambhobhājana*, *kusumbha*, etc. ou même de termes désignant précisément des vases verseurs, tels que *klas* ou *vodi* (cf. p. 117-120). Cependant, cela ne suffit pas à en faire des vases à ondolement, et les circonstances dans lesquelles ces termes sont mentionnés ne permettent pas, en général, de les associer à ce rituel en particulier.

L'identification des ustensiles du bain n'est alors possible que dans deux cas, auxquels nous limiterons l'inventaire qui va suivre : lorsque ces objets sont

⁴⁶⁵ Cette restitution est envisageable compte tenu du nombre de caractères manquants, mais invérifiable car la stèle est brisée (estampage EFEO n. 466).

explicitement associés au bain dans les inscriptions, ou lorsque leur nom correspond à des termes techniques désignant des objets spécifiquement requis pour le bain par les traités de rituel indiens.

- *kalaśa*, « aiguière »

Kalaśa, est un candidat idéal répondant à ces deux conditions. Tout d'abord, il s'agit bien d'un des termes consacrés lorsque le bain est abordé dans les traités de rituel que nous avons consultés, et ce en contexte śivaïte comme viṣṇuïte.

Dans le cadre des bains solennels, certains des vases, en particulier ceux de Śiva et de la déesse, répondent à un nom technique particulier que nous évoquerons plus loin, mais le terme général utilisé pour les désigner est le plus souvent *kalaśa*. C'est le cas par exemple dans un chapitre du *Dīptāgama* précisant la mise en place des vases pour le bain à cinquante vases. Alors que les noms spécifiques des vases sont employés dans la description, le titre, *kalaśanyāsaḥ*, regroupe bien tous ces récipients sous le terme *kalaśa* (*Dīptāgama* 62.18-23, cf. DAGENS et al. 2007, p. 449)⁴⁶⁶.

Dans les énumérations des biens des temples khmers, de telles aiguières sont régulièrement mentionnées dans des contextes qui confirment parfois leur affectation au rituel du bain. Naturellement, nous ne pouvons présupposer que les listes regroupaient systématiquement les ustensiles affectés à un même usage, ne serait-ce qu'en raison de l'exemple de l'inscription K. 669 présenté plus haut, dans lequel les objets métalliques étaient classés par matériau. Cependant, certaines énumérations laissent supposer que c'était ponctuellement le cas. Dans l'inscription K 754 B, on est par exemple tenté d'isoler le groupe d'objets suivant⁴⁶⁷ (l. 18-22 ; 1230 *śaka* ; CÆDÈS 1936, p. 17-18, 20-21 et JACQUES et al. 2007, p. 117-118). :

saṅkha sukla vyar 'arddhasaṅkha saṃrit mvay 'arghya pādya varddhiṇī phsaṃm pvan kalasa sraṇ mvay, « Deux conques blanches, une demi-conque en bronze, un total de

⁴⁶⁶ *Kalaśa* est également utilisé pour désigner les vases à ondoyer dans la tradition viṣṇuïte. Par exemple, dans le cadre des bains solennels chez les vaikhānasa, voir COLAS, 1997, p. 345-347.

⁴⁶⁷ L'inscription K. 754 dont est tiré cet extrait date de la fin du XIII^e siècle de notre ère, et est donc assez tardive en ce qui concerne notre sujet. Elle est d'obédience bouddhique, et le fait que sa face B soit également la plus ancienne inscription en *pāli* du Cambodge a même amené Cœdès à supposer qu'elle était theravādin. Pourtant, comme l'a fait remarquer Claude Jacques, les objets de culte qui y sont mentionnés montrent que « la statue du Buddha est traitée exactement comme celle d'une divinité du Mahāyana ou hindouiste » (JACQUES et al. 2007, p. 121).

quatre (vases à eau) *'arghya*, *pādyā* et *varddhiṅī*, une **aiguière pour le bain** »⁴⁶⁸

L'expression *kalasa sraṅ* (~ *kalaśa sraṅ*), « une aiguière pour le bain », suffirait seule pour confirmer l'emploi de cet objet pour les ondolements. Cependant, il nous semble que cette précision était presque superflue si l'on considère les autres ustensiles de la liste. En effet, comme nous le verrons plus loin, *śaṅkha*, *'arddhasaṅkha* et *varddhanī* sont tous les trois susceptibles de désigner certains types de vases à libation, *varddhanī* étant même ici vraisemblablement un terme technique exclusivement associé au rituel du bain. Ainsi, cette énumération ne mentionne que des vases à eau de différentes sortes. En rappelant que *'arghya* et *pādyā* interviennent ponctuellement au cours du rituel du bain⁴⁶⁹, on peut même supposer que notre extrait est entièrement consacré à cette cérémonie.

Même en écartant ces deux vases qui désignent à eux seuls des actes de révérence, ce passage regroupe encore quatre des ustensiles de culte du bain qui peuvent être identifiés avec certitude dans les inscriptions. Bien que nous ne disposions d'aucun autre exemple aussi complet de tels regroupements, on peut relever des passages équivalents dans plusieurs inscriptions. On notera par exemple que l'aiguière *kalaśa* est citée aux côtés du vase à libation *varddhanī* dans au moins trois inscriptions⁴⁷⁰, dont K. 258 A, dans laquelle on a déjà signalé une énumération de biens en deux parties semblant respectivement consacrées aux rituels du bain et du Feu (cf. p. 252-253).

Enfin, l'aspect de ces *kalaśa* est difficile à établir ; cet objet a d'ailleurs probablement répondu à des formes variées. La céramique nous fournit un certain nombre d'exemples de vases susceptibles de servir aux ondolements, sans que nous

⁴⁶⁸ La liste se poursuit par un « arbre *phlāṅ* en argent » (*teṃ phlāṅ prāk*), dont Coëdès supposait : « il s'agit vraisemblablement d'un arbre miniature en argent, comme on en voit encore dans les pagodes modernes aux pieds des statues du Buddha » (1936, p. 20, n. 9). La liste supposée d'accessoires du bain prend donc fin avec l'aiguière. Plusieurs objets auraient pu pourtant présenter un certain intérêt pour le bain : *gandī trapū mvaṅ*, « une gargoulette en étain » ; *greṅ vyaṅ* : « deux louches » et *kusumba vyaṅ*, « deux pots à eau ». Quel que soit l'usage de ces objets, on notera qu'aucun d'entre eux n'apparaît à notre connaissance dans les autres listes en khmer de biens du dieu.

⁴⁶⁹ Dans certaines circonstances, ces eaux comptent en effet au nombre des eaux parfumées susceptibles d'ondoyer la divinité (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 88). Dans la description du grand bain (*mahāsnapana*) du *Dīptāgama*, il est même clairement précisé que les vases pour l'eau de bienvenue et pour l'eau pour les pieds doivent être placés sur le diagramme où sont disposés l'ensemble des vases avant de procéder au bain (61-45-47, DAGENS & al. 2007, p. 429-430). Il n'y aurait donc rien d'incohérent à ce que ces vases apparaissent dans une liste d'ustensiles du bain, bien qu'ils correspondent également à d'autres actes de révérence (cf. p. 182 et suiv.).

⁴⁷⁰ K. 32 (l. 18 ; 1038 *śaka* ; IC II, p. 138, 139), K. 366 B (l. 25-26 et C, l. 2 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 294, 295) et K. 258 A (l. 39 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 180, 196).

puissions déterminer lesquels y étaient effectivement affectés. On rappellera toutefois que les *kalaśa* font partie, avec les *klas* et les *vodi*, des rares vases dont l'épigraphie précise ponctuellement qu'ils étaient munis d'un bec (*caṃdoṅ* ; cf. p. 117). L'exemple des vases indiens consacrés au rituel du bain prouve qu'un tel élément n'était pas indispensable (ill. 117, p. LVII), mais cette précision pourra donner une idée de l'une des formes adoptées au Cambodge pour cet ustensile de culte.

Le bas-relief de la cuve de Prei Monti est malheureusement trop érodé pour donner une idée précise du vase à ondoyer tenu par les figures féminines. Cependant, les tentatives de profils présentés en annexe permettent de distinguer un vase à pied à panse globulaire et à lèvre évasée (ill. 101, p. L). On notera que le profil dépourvu de bec rappelle davantage des formes connues en céramique au Cambodge et reste donc le plus vraisemblable.

- *kumbha* et *varddhani*

Selon Hélène Brunner-Lachaux (*SP* II, p. 58, n. 4) :

« Le terme de *śivakumbha*, parfois réduit à *kumbha* (ou *kalaśa*, ou *ghaṭa*) lorsqu'il n'y a pas d'équivoque possible, est un terme technique qui désigne un pot plein d'eau représentant Śiva lors de certaines cérémonies. On met dans l'eau différentes substances (or, etc.) et on prépare le vase de façon spéciale. Le *śivakumbha* est accompagné d'un vase plus petit, en principe muni d'un goulot, que l'on apprête de la même façon : la *vardhanī* »⁴⁷¹.

Bien que *kumbha* et *ghaṭa* puissent effectivement être utilisés dans le même sens que *kalaśa*, on a vu que ce dernier avait la préférence de nombre de traités pour désigner l'ensemble des vases du bain du dieu. Les inscriptions khmères confirment en tout cas cette tendance. En effet, à notre connaissance, *ghaṭa* n'apparaît jamais dans les parties khmères des inscriptions et n'était donc apparemment pas, ou peu utilisé dans la tradition rituelle importée au Cambodge⁴⁷². Quant à *kumbha*, nous ne l'avons relevé que dans l'inscription K. 669 C, dans le composé *tāmrakumbha*, « un vase en cuivre » (l. 24 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 170). Cette occurrence est pourtant intéressante car elle figure encore une fois dans la liste classée par matériau que nous avons déjà mentionnée, et plus précisément dans la partie précédée de l'en-tête *nā laṅgau*, « en cuivre ». La précision du matériau, *tāmra*, est donc inutile dans ce composé et cet objet est d'ailleurs

⁴⁷¹ En ce qui concerne la préparation du vase, ill. 117 et n. 2, p. LVII.

⁴⁷² De tels vases sont bien offerts à Śiva dans les stèles de fondation de Preah Kô (K. 713, st. XXX ; 801 *śaka* ; *IC* I, p. 21, 27) et de Bakong (K. 826, st. XXXIX ; 803 *śaka* ; *IC* I, p. 33), mais le contexte ne permet pas de préciser à quel emploi ils étaient destinés.

le seul de la liste dont le matériau soit indiqué à nouveau. On peut alors se demander si *tāmrakumbha* n'a pas été emprunté pour désigner un objet très particulier, connu sous ce nom sans que le sens exact du composé ait d'importance. Si c'est le cas, il est possible qu'il corresponde au terme technique mentionné par Brunner-Lachaux, et désigne donc le vase consacré à Śiva utilisé au cours de bains solennels⁴⁷³.

Cette hypothèse reste naturellement très incertaine, mais ce qui est certain en revanche, c'est que l'autre terme mentionné par Brunner-Lachaux, *vardhanī*⁴⁷⁴, est au contraire très bien attesté dans le corpus épigraphique khmer. Dans les traités, ce terme technique désigne plus précisément le vase dans lequel est placée la déesse, et il paraît vraisemblable d'interpréter ainsi l'objet dont le nom est relevé dans les inscriptions du Cambodge. En effet, on ne voit pas bien à quel autre ustensile il pourrait faire référence, d'autant que, comme on l'a dit, il est cité à plusieurs reprises aux côtés d'aiguères et de vases qu'on peut supposer liés au bain.

Que *tāmrakumbha* désigne ou non un [*śiva*]tāmrakumbha, la présence du vase *vardhanī* implique nécessairement l'existence de celui de Śiva, quel que soit le nom sous lequel il était désigné. Plus que cela, ce qui est attesté, c'est toute la complexité de certaines cérémonies du bain telles qu'elles sont décrites dans les traités. La présence de ces vases témoigne en effet de pratiques comme la vénération des vases et laisse supposer l'existence de l'ensemble des rites précédant les bains solennels. Sans préjuger du déroulement exact de ces cérémonies au Cambodge, ceci confirme encore une fois une certaine fidélité à la tradition indienne en ce qui concerne le rituel du bain.

Enfin, on sait que le service d'un dieu dans son temple est comparable à celui du roi dans son palais, mais l'évocation du *kumbha* est l'occasion de souligner le fait que le rapprochement ne s'arrête pas là. Il faut d'abord citer la stance XIV de l'inscription K. 989 qui évoque le sacre de Jayaviravarman en 924 *śaka* (IC VII, p. 173, 180) :

*yadābhiṣiktaḥ patatā jalena
muktādhiratnācitasubhrakumbhāt
tadāditaḥ kṣmādharaḍāraṇaṃ yas
tejas sadāpainaiva dvipendraḥ //*

⁴⁷³ Selon le *Dīptāgama*, il existe quatre qualités pour le *kumbha* de Śiva : en or ; en argent, en cuivre et en terre (DAGENS et al. 2007, p. 584).

⁴⁷⁴ Parfois orthographié *varddhanī*, *varddhani* ou *varddhiṇī*.

« à partir de l’instant où il fut ondoyé avec l’eau versée par un vase brillant, couvert de perles et de bijoux, il eut en partage de façon permanente une puissance détruisant les rois [*ou* : les montagnes], comme les rois des éléphants d’Indra. »

L’utilisation du terme *kumbha* pour désigner le vase du sacre est intéressante car, *mutatis mutandis*, cette stance pourrait s’appliquer à la consécration d’une statue de culte. En effet, selon N. R. Bhatt, le point culminant de l’installation (*pratiṣṭhā*) de la divinité est justement le *kumbhābhiṣeka* c’est-à-dire l’ondoisement avec le *śivakumbha*, et donc la première cérémonie où ce vase est employé afin de transférer rituellement la divinité du pot dans l’image, et lui conférer ainsi sa puissance (BHATT 1993-94, p. 74-76). Comme pour les dieux, l’ondoisement du roi est répété périodiquement, non pas quotidiennement, mais annuellement. Ceci est attesté à la stance LXVI de l’inscription de Pre Rup (K. 806) à propos de Rājendravarman ; il y est précisé que le roi est ondoyé au moyen de cent *kalaśa* à chaque mois de puṣya (883 *śaka* ; IC I, p. 84, 115)⁴⁷⁵.

- *śaṅkha* : « conque »

Au Cambodge comme en Inde, *śaṅkha* peut désigner deux ustensiles de culte différents⁴⁷⁶. Dans le premier cas, la conque est un instrument de musique à vent (ill. 118.1, p. LVIII ; GROSLIER 1921-23, p. 223, fig. 45) ; son extrémité est alors ouverte pour former une embouchure qui, selon George Groslier, devait recevoir une anche mobile (1931, p. 110)⁴⁷⁷. En contexte cultuel, de tels objets étaient notamment utilisés pour rythmer le culte et attirer l’attention de la divinité⁴⁷⁸.

Dans le cas qui nous occupe, la conque forme un réservoir et il s’agit alors d’un des différents récipients utilisés au cours du bain de la divinité pour verser de l’eau lustrale (ill. 118.2, p. LVIII). En effet, en plus des vases désignés par *kalaśa*, certains traités comme le *Kāraṇāgama* prescrivent l’usage de conques pour l’ondoisement du dieu, celles-ci conférant à l’eau des propriétés spéciales (*SP* I, p. 200, n. 3).

⁴⁷⁵ À ce sujet, cf. SANDERSON 2003-04, p. 382.

⁴⁷⁶ On écartera ici les cas, déjà abordés par ailleurs, dans lesquels *śaṅkha* désigne un matériau, la nacre, ou encore la conque en tant qu’attribut mobile de Viṣṇu (cf. p. 81, 311 et suiv.).

⁴⁷⁷ En ce qui concerne les conques en bronze, Groslier précise également qu’elles sont pourvues d’une mince cloison intérieure soudée, afin d’amplifier le son.

⁴⁷⁸ L’usage de tels instruments n’était cependant pas limité aux sanctuaires. Au Cambodge, on en retrouve par exemple dans les orchestres défilant avec les armées dans les bas-reliefs d’Angkor Vat (GROSLIER 1921, p. 128 fig. 82).

On connaît au Cambodge de nombreux exemples de conques, ou plus exactement de copies de ce coquillage. Bien que quelques conques en céramique⁴⁷⁹ aient été exhumées⁴⁸⁰, ces objets sont le plus souvent en bronze, comme les deux exemples présentés en annexe (ill. 118, p. LVIII). La plupart d'entre elles sont richement décorées et comportent notamment une plaque frontale ornée d'une divinité qui, comme le soulignait Jean Boisselier, était sans doute choisie en fonction du culte desservi (1966, p. 334).

Boisselier s'étonnait du fait qu'aucun des exemples connus ne soit antérieur au XII^e siècle de notre ère⁴⁸¹, alors que le terme *śaṅkha* apparaît beaucoup plus tôt dans l'épigraphie. Le recyclage régulier des bronzes n'a en soit rien d'étonnant et ce constat peut, dans une certaine mesure, se généraliser à l'ensemble des bronzes khmers. Cependant, il nous paraît un peu excessif. L'évolution typologique des conques en bronze reste à étudier, mais un exemple tel celui présenté dans l'illustration 120 (p. LIX), semble bien appartenir à un autre style et pourrait être antérieur, à moins qu'il ne s'agisse d'un attribut de Viṣṇu, volontairement plus naturaliste et aniconique. Quoiqu'il en soit, ces objets restent difficiles à dater, surtout lorsque, comme ici, on ignore tout de leur contexte archéologique. Enfin, Boisselier ne prenait pas en considération les conques en céramique. Il est vrai que ces objets sont souvent, eux-aussi, difficiles à dater. C'est le cas en particulier de la première que nous avons évoquée (ill. 119, p. LVIII). En effet, même l'inscription gravée à l'intérieur du pavillon de cette conque ne permet pas d'estimation et pourrait même être relativement récente, tant d'un point de vue paléographique que de son contenu : *vrah vudhā*, « saint Buddha »⁴⁸². Cependant d'autres exemples peuvent manifestement être attribués à une date antérieure au règne de Jayavarman VII ; la conque en céramique à glaçure vert clair du type des Kulen exhumée par Bernard Philippe Groslier à Srah Srang est par exemple attribuable aux X-XI^e siècles de notre ère (ill. 121, p. LIX).

⁴⁷⁹ Comme dans le cas des bronzes, les deux modèles – instrument ou vase – existent en céramique (ROONEY 1984, p. 82).

⁴⁸⁰ Ill. 119, p. LVIII ; à ce sujet, on pourra notamment consulter ROONEY 1984, p. 81-82 et 53, fig. 24 ou GUY 1989, p. 25, fig. 18.

⁴⁸¹ Ceci explique le nombre important de conques ornées de représentations bouddhiques étant donné la faveur que connut cette confession à cette époque, en particulier sous le règne de Jayavarman VII.

⁴⁸² Cette inscription a été inventoriée par le *Corpus des inscriptions khmères* sous le numéro K. 1274. Elle est conservé au MNPP sous le numéro *kha* 1890.

Selon George Groslier, la fabrication de conques en bronze ou en céramique, aurait eu pour but de pallier la difficulté de trouver une variété particulière de conque (*Turbinella pyrum*) présentant un enroulement senestre inhabituel (GROSLIER 1921-23, p. 224). La rareté de ce coquillage lui conférerait un certain prestige et la symbolique de prospérité qui lui est associée aurait encouragé son utilisation rituelle en Inde (HORNELL 1914, p. 130, 134-135)⁴⁸³. Dawn Rooney y voit une raison plus simple en supposant que les conques marines naturelles étaient sans doute trop chères et difficiles à obtenir pour une civilisation implantée à l'intérieur des terres. Cette explication nous paraît moins satisfaisante, quand on sait l'importance des relations commerciales qu'entretenait le Cambodge avec l'étranger, mais quoi qu'il en soit, les exemples de conques naturelles de cette époque restent très rares (cf. p. 263). On notera que les bakous du palais royal de Phnom Penh qui perpétuent certaines traditions brahmaniques en possèdent et les utilisent encore, tant comme récipients que comme trompes (ill. 122 et 123, p. LIX, LX).

Il faut enfin signaler que ces conques étaient posées sur de petits trépieds dont plusieurs ont été mis au jour. Contrairement à la majorité des supports retrouvés en fouille (ill. 124, p. LX), la corbeille d'une partie, au moins, des trépieds des conques n'est pas circulaire, mais ovoïde, et un passage est ménagé sur l'un des côtés de cette corbeille afin d'accueillir le bec de la conque (ill. 125, p. LXI). Cette forme a manifestement pour but de permettre à la conque de reposer couchée sur son support et non debout. Cette disposition présente surtout un intérêt pour contenir un liquide, et l'on ne saurait affirmer qu'elle était adoptée pour les instruments de musique. Un exemple conservé au musée de Phnom Penh laisserait même supposer le contraire. Selon Nadine Dalsheimer, la conque et le trépied à corbeille circulaire inventoriés au MNPP sous les numéros *ga* 5484 et 5485 appartiendraient à un même ensemble provenant des berges du Tonle Sap dans la région de Siem Reap (2001, p. 271). Contrairement à la supposition de Dalsheimer, il ne s'agit pas d'une conque à eau lustrale. En effet, le trou percé dans le fond de l'objet n'est pas destiné à permettre un écoulement, mais correspond plus vraisemblablement à une embouchure. Or, la corbeille du support est circulaire et se prête donc mal à recevoir la conque couchée. On peut donc se demander si, dans le cas d'un instrument de musique, le choix de Groslier de présenter cet objet

⁴⁸³ À ce sujet, voir également PINN 1983 et ROSE 1974.

debout dans son support (1931, pl. 1 et 2 face à p. 110) n'est pas préférable à celui de Dalsheimer⁴⁸⁴.

À ce sujet, il faut également signaler que Rooney a proposé d'identifier un autre type de support pour les conques en céramique. Il s'agit de coupes à pied, étrangement munies d'un disque interne surélevé, qui forme une petite cuvette au centre du vase (ill. 126, p. LXI⁴⁸⁵). Après avoir appris que les antiquaires de Bangkok ont l'habitude de décrire ces coupes comme des « bols à eau sacrée », il a en effet constaté que ces vases, d'une taille assez constante, peuvent effectivement accueillir les modèles connus de conques en céramique, le disque-support permettant de maintenir ces objets stables. Cette hypothèse est assez séduisante mais reste incertaine, d'autant que Rooney lui-même propose également de voir dans ce vase un couvercle de jarre ou encore un chauffe-plat (1984, p. 78-79).

Les conques sont très régulièrement citées en tant qu'objets de culte dans les listes de biens et ce, dès la période préangkorienne (K. 910, l. 10 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39). Curieusement, le matériau n'est jamais précisé, au point qu'on pourrait supposer qu'il s'agissait de coquillages naturels pour lesquels cette question allait de soi. Dans deux cas, des indices permettent de supposer qu'il s'agissait effectivement de conques marines. Cœdès avait en effet déjà supposé que c'était le cas des conques blanches (*śaṅkha sukla*) de l'inscription K. 754 que nous avons déjà évoquée (Cœdès 1936, p. 21, n. 6). La même hypothèse peut être proposée en ce qui concerne l'inscription K. 258 A, qui présente un cas équivalent, à ceci près que la couleur y est désignée par le khmer *'so* (*śaṅkha 'so* ; l. 39 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 180, 195). On notera que si *'so* désigne bien la couleur blanche en khmer, en sanskrit *śukla* est plus précis et va jusqu'à signifier « brillant, pur, immaculé », sens qui souligne bien le caractère immaculé de la nacre, autre sens possible de *śaṅkha*⁴⁸⁶.

La fonction de ces objets – instrument, vase, attribut – n'est pas précisée dans les inscriptions, et seul le contexte permet parfois de la déterminer. Dans l'inscription

⁴⁸⁴ On notera à ce sujet que, dans l'illustration 122 (p. LIX), la conque à eau lustrale est bien présentée couchée sur un support, alors que la conque instrument à vent n'en est apparemment pas pourvue.

⁴⁸⁵ Rooney prétend que cette forme, commune en Thaïlande, n'a pas été retrouvée au Cambodge. L'exemple provenant de Srah Srang présenté en illustration contredit cette affirmation.

⁴⁸⁶ Dans le même ordre d'idée, l'inscription K. 1198 célèbre la blancheur de la conque par le sanskrit *śubhra*, « blanc clair, pur, irréprochable », mais il s'agit cette fois de l'attribut de Viṣṇu et non d'un objet de culte (st. VI ; 936 *śaka* ; séminaire de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques, juin 2008).

K. 263 C, par exemple, *śaṅkha* apparaît dans une stance en sanskrit aux côtés d'instruments de musique avec lesquels le roi « inspirait continuellement la terreur aux ennemis » (st. VIII ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 124-133). Malheureusement, le contexte n'est pas toujours aussi évident : les deux exemples de conques blanches illustrent bien ce problème. En effet, dans l'inscription K. 754, le fait que la conque soit citée aux côtés de vases pour le bain nous a amené à supposer que c'était également sa destination. En revanche, on peut se demander si, dans l'autre cas (K. 258 A), il ne s'agissait pas plutôt d'un attribut mobile de Viṣṇu : il est en effet difficile de trancher puisqu'elle apparaît alors entre un ornement du dieu (une ceinture de torse) et une série de vases commençant par une aiguière.

- *'ardhaśaṅkha* : « demi-conque »

George Cœdès considérait que, dans l'inscription K. 754, *ardhaśaṅkha samṛit mvaḥ*, « une demi-conque en bronze », désignait certainement les conques en bronze que nous venons d'évoquer (1936, p. 7, n. 7). Pourtant, le fait que des conques vraisemblablement entières (*śaṅkha*) apparaissent dans les mêmes énumérations de biens semble contredire son opinion⁴⁸⁷. En effet, à moins de considérer que la distinction entre *śaṅkha* et *ardhaśaṅkha* renvoie aux deux usages que nous avons évoqués – récipient ou trompe⁴⁸⁸ – en admettant l'hypothèse de Cœdès, on ne saurait à quel objet faire correspondre le terme *śaṅkha*.

On peut alors se demander si *'ardhaśaṅkha* ne désigne pas plutôt les montures de conques dont un exemple portant l'inscription K. 779 est présenté par ailleurs (cf. p. 614-621). Il s'agissait peut-être de rendre utilisables des coquillages dont la forme était inappropriée, par exemple en accentuant le bec ou en refermant partiellement la coquille. L'utilisation d'une partie seulement d'un coquillage largement ouvert, une demi-conque, aurait alors impliqué de le doter d'une monture. Cependant, on peut également penser que la monture ne constituait qu'une simple mise en valeur du réservoir⁴⁸⁹. Dans ce cas, il est possible que le nom de demi-conque ne faisait pas référence à un coquillage, mais plutôt à l'aspect de la monture, sorte de conque

⁴⁸⁷ Dans l'inscription K. 262 N, par exemple, dans laquelle une conque est mentionnée à la ligne 4 et une demi-conque à la ligne 12 (890 *śaka* ; IC IV, p. 110).

⁴⁸⁸ Cette hypothèse est difficile à défendre sachant que les occurrences dans lesquelles *śaṅkha* apparaît laissent supposer que ce terme s'appliquait aux deux fonctions, sans parler de l'attribut de Viṣṇu.

⁴⁸⁹ On notera d'ailleurs que les conques conservées dans les temples indiens sont parfois parées de montures en métaux précieux (HORNELL 1914, p. 136 et pl. I, XV, XVI ; BHATT 1962, face à la page 75).

incomplète, dépourvue de réservoir. Si ceci est exact, ces montures étaient susceptibles d'accueillir tant des conques marines que des copies en céramique de ce coquillage. Cette deuxième hypothèse, plus satisfaisante, expliquerait la mention d'une « demi-conque naturelle » (*'arddhaśaṅkha vyat*) dans l'inscription K. 263 D (l. 46 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 118). *'Arddhaśaṅkha vyat* désignerait alors une monture de conque pourvue d'un réservoir en coquillage.

À elle seule, la monture ne permet pas de privilégier l'hypothèse de l'une ou l'autre des destinations possibles des conques⁴⁹⁰. Cependant, il faut noter que le seul autre exemple de monture de conque connu – actuellement conservé au Cleveland Museum of Art – possède encore son coquillage et appartient à la catégorie des conques à eau lustrale⁴⁹¹.

Cet unique objet ne suffit naturellement pas à garantir que toutes les montures ornaient des conques à libation. Pourtant, si les montures de conques étaient bien désignées par *'ardhaśaṅkha*, l'occurrence de l'inscription K. 754 en fournirait un autre exemple, à condition naturellement que la première partie de la liste de cette inscription énumère, comme nous le pensons, des vases à eau lustrale.

- *sahasradhāra*

A priori, on ne rencontre le terme *sahasradhāra* qu'à deux reprises dans les inscriptions khmères. Il a posé à George Cœdès un problème d'identification. La première occurrence apparaît dans l'inscription K. 669 C (l. 16 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170). Cœdès notait alors : « ce mot désigne soit le disque de Viṣṇu “aux mille facettes”, soit un récipient “percé de mille trous” pour verser de l'eau » (*ibid.*, p. 183, n. 16). Il ajoutait que la deuxième hypothèse était plus vraisemblable étant donné la

⁴⁹⁰ En Inde, les plus larges des conques naturelles sont réservées aux instruments à vent (HORNELL 1914, 136), mais au Cambodge, la taille de l'objet n'est apparemment pas pertinente pour différencier les deux types de conques. Les dimensions de la trompe en forme de conque présentée en illustration (14,5 × 4,9 cm ; ill. 118.1, p. LVIII) sont par exemple nettement inférieures à celles des conques à eau lustrale présentées par Cœdès dans *Bronzes khmers* (entre 23 et 30 cm de long ; 1923, p. 53).

⁴⁹¹ Cet exemplaire complet est apparu sur le marché de l'art à Bangkok en 1949. Pour une représentation de cet objet, on se reportera à GUY 1989, p. 24, fig. 19 ; WOODWARD 1997, p. 92, fig. 88 ; BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 424-425, ou encore au site Internet du musée de Cleveland : <http://www.clevelandart.org/explore/work.asp?searchText=khmer&ctl00%24ctl00%24ctrlHeader%24btnSearch=go&recNo=2&tab=2&display=> (consulté en janvier 2009). Une étude a permis de préciser la composition de l'alliage ainsi que le mode opératoire de la fonte à cire perdue de la monture en bronze (WOODWARD 1997, p. 92-93). Malheureusement, nous ne disposons pas encore de telles données d'analyse pour l'exemple conservé au musée national de Phnom Penh.

place de l'objet dans le texte, dans une liste de récipients, et précisément entre six récipients de taille moyenne (*bhājana ta madhyama* 6) et deux *vat*⁴⁹² longs en *hanira* (*vat veñ hanira* 2).

La deuxième occurrence, dans l'inscription K. 470 (l. 6 ; 1249 *śaka* ; IC II, p. 187-188) incite également à réfuter l'hypothèse de l'attribut, puisqu'il s'agit d'une inscription śivaïte mentionnant l'installation d'un liṅga. Dans cette inscription, le contexte n'apporte pas d'indication satisfaisante, l'objet en question étant mentionné dans une liste d'objets donnés à des artisans, architectes, brahmanes, etc., et apparaissant entre une gaine de torse *snāp vraḥ 'ura* et un arbre *phlañ*⁴⁹³.

Les enseignements théoriques indiens viennent également confirmer l'intuition de Cœdès. En effet, dans le chapitre de la *Somaśambhupaddhati* consacré aux rites préparatoires à l'installation du liṅga, il est prévu de préparer un *sahasrasuśirakumbha*, c'est-à-dire un « vase à mille trous », pour les ablutions du dieu (*SP* IV, p. 92). Plus loin, dans la liste des différentes eaux utilisées pour ces grandes ablutions du liṅga⁴⁹⁴, il est prescrit, entre autres, de l'ondoyer de « mille filets d'eau » (*sahasradhāra* ; p. 144). Hélène Brunner-Lachaux notait que ces mille filets correspondent à l'eau versée avec le vase précédemment mentionné. Il ne fait aucun doute que, dans les inscriptions, *sahasradhāra* désignait cet objet, « [un vase pour ondoyer de] mille flots », que l'on sait encore utilisé aujourd'hui en Inde (ill. 116, p. LVII).

On aura remarqué que tous les objets mentionnés jusqu'ici répondent à une terminologie sanskrite et ont été directement empruntés au vocabulaire technique du rituel indien. Il est vrai que l'emploi du khmer pour désigner des objets de culte est largement minoritaire, conséquence logique d'emprunts fidèles et répétés à une tradition riche et fortement normalisée. Pourtant, deux termes khmers méritent encore d'être présentés ici.

⁴⁹² Objet non identifié. Saveros Pou a remarqué que *vat*, *vata* désigne en cam « un vase métallique ciselé », mais pense que l'on pourrait également y voir « une ceinture » ou un fouet, partant du sens du verbe *vat*, « Faire un geste circulaire, faire le tour de, entourer, encercler » (POU 2004, s. v., p. 429).

⁴⁹³ On notera qu'aux lignes 9-10 de cette même inscription, George Cœdès avait proposé de restituer une lacune de la façon suivante : *gaṇa tāmra ti saṃrap kriyā vraḥ kamandalu [sahasra](10)dhāra kriyā homa sap mātrā pansaṃ*, « Cuivre pour le service du dieu : un aiguière (*kamandalu*), un vase à mille orifices, et tout ce qu'il faut pour l'oblation ». Bien qu'envisageable, cette restitution doit être considérée avec prudence, car la taille de la lacune permet d'envisager d'autres restitutions à commencer par *'ājyadhāra* et *gomayādhāra* (estampage EFEO n. 39).

⁴⁹⁴ Liste qui s'achève d'ailleurs avec le contenu du Śivakumbha.

- *noñ*, « calebasse »

Concernant cet objet, il faut d’abord citer un extrait de l’inscription K. 125 (l. 12-13 ; 923 *śaka* ; CœDÈS 1928[b], p. 142) :

*yajña liḥ vyar tvañ snel mvāy vraḥ gandha mvāy tanlāpp dik sroñ noñ vyar vñya snāp vraḥ pranāla*⁴⁹⁵ *mvāy bhājana jhe māgha mvāy*, « Redevance pour le sacrifice : deux *liḥ* de riz, un régime de noix de coco, une boîte de parfum, deux calebasses d’eau pour les ablutions, une sainte rigole d’écoulement, un récipient en bois de Māgha ».

Nous avons repris ici l’interprétation de Cœdès de *vraḥ gandha mvāy tanlāpp dik sroñ noñ vyar*. Cependant, il faut remarquer que la syntaxe est alors étrange, car on attendrait plutôt *vraḥ gandha tanlāpp mvāy*, litt. « du saint parfum : une boîte » ou *vraḥ tanlāpp gandha mvāy*, « une boîte (de/pour le) saint parfum. Une autre interprétation de cette expression serait : « une [unité] de parfum, [une] boîte pour l’eau des ablutions, deux calebasses », mais dans ce cas, l’unité pour le parfum et le nombre de boîtes pour l’eau ne seraient pas précisés⁴⁹⁶.

Si l’interprétation de Cœdès est correcte, *noñ* est utilisé ici comme un quantificateur de liquide utilisé pour l’eau lustrale, et ne correspond donc pas nécessairement à un ustensile de culte proprement dit⁴⁹⁷. Cependant, dans une autre occurrence, un objet désigné par l’expression *noñ sroñ*, « une calebasse pour les ablutions » (K. 934 S, l. 30 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444) permet d’assurer qu’un tel objet faisait parfois partie de l’équipement de cette cérémonie. La question de sa forme a déjà été discutée par ailleurs (cf. p. 105-106 et ill. 42, p. XX).

- *nū dik*, « *nū* à eau »

Enfin, nous achèverons cet inventaire des ustensiles du bain par un objet très

⁴⁹⁵ On a déjà signalé que Cœdès avait omis de traduire *bhājana* (cf. p. 52, n. 71) ; il faut ajouter qu’il lisait ici *pranāsa* au lieu de *pranāla* et n’avait donc pas pu trouver d’interprétation satisfaisante (1928[b], p. 143, n. 6).

⁴⁹⁶ On notera que, dans ce cas, la calebasse n’est plus directement liée à l’eau du bain. Cependant, le contexte dans lequel ces objets s’inscrivent entre bien dans le cadre du bain. En effet, si les noix de coco étaient peut-être associées au repas du dieu avec le riz, le parfum, l’eau et la rigole d’écoulement sont en revanche des denrées et accessoires liés au bain. On peut alors même se demander si le curieux récipient en bois de Māgha n’est pas également utilisé au cours de cette cérémonie. Sa proximité avec le *pranāla* pourrait inciter à y voir un vase de récupération de l’eau lustrale, mais cette hypothèse reste incertaine.

⁴⁹⁷ Le fait que deux *noñ* d’eau étaient nécessaires pour le bain quotidien de la divinité est intéressant, mais trop anecdotique pour espérer en tirer un enseignement quantitatif applicable à d’autres sanctuaires. On notera que l’inscription K. 556, bien que très lacunaire, fournit une autre information à ce sujet ; Cœdès a en effet pu déchiffrer : ... *dik sroñ mvāy ’antvañ* ..., « un *’antvañ* d’eau à ablution ». Malheureusement, en plus d’être très isolée, cette information est difficile à utiliser tant que la mesure de capacité, *’antvañ*, n’aura pas été évaluée.

incertain, tant du point de vue de sa forme que de sa destination, et dont les rares mentions ne permettent certainement pas d'assurer qu'il faisait partie de l'équipement standard du bain. L'expression *nū dik* n'apparaît en effet que dans les deux inscriptions complémentaires du Vat Preah Einkosei K. 262 N (l. 9 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114) et K. 263 D (l. 10 ; 906 *śaka* ; *ibid.*, p. 127). Il s'agit dans les deux cas du même objet inventorié parmi les biens d'une déesse (V. K. 'A. Bhagavatī).

Le seul fait que ce récipient *nū* – dont la forme est inconnue – soit lié à l'eau ne suffit pas à en faire un ustensile du bain. Cependant, il faut remarquer que, dans les deux listes de biens, il est cité au côté d'une *vardhanī*, qui est justement le vase à eau de la déesse. Encore une fois, l'ordre d'énumération n'est sans doute pas toujours pertinent, mais on est d'autant plus tenté de penser qu'il ne s'agit pas d'un hasard que, bien que très proche, le contenu et l'ordre de ces deux énumérations ne sont pas strictement identique. Il ne s'agit donc pas de simples copies et la proximité des deux termes est alors sans doute volontaire.

II.2.3. Le personnel

Nous concluons cette présentation des biens du dieu consacrés au rituel du bain par le personnel qui lui était affecté. Par personnel, nous n'entendons pas les religieux qui célébraient la cérémonie proprement dite. En effet, comme toutes les étapes du culte du dieu transmis par la tradition indienne, la réalisation de ce rite devait être confiée aux officiants du sanctuaire⁴⁹⁸, qui ne sauraient être compris dans les biens du dieu comme de simples serviteurs. Le cas du rite d'apaisement par ondoisement de lait de l'inscription K. 1229 b (l. 28 ; cf. p. 567, 572) prouve même que, dans des circonstances exceptionnelles, le rite pouvait être exécuté par des officiants particuliers – en l'occurrence le Mratāñ Khloñ Kālidāsa – ce qui n'a rien d'étonnant compte tenu de la complexité de certains bains solennels.

En revanche, la préparation de ce rite impliquait des tâches subalternes auxquelles était dédié un personnel spécialisé. Des *'amuḥ⁴⁹⁹ dik sroñ*, « chauffeurs de l'eau des ablutions » sont ainsi mentionnés dans les listes de serviteurs spécialisés de Lolei, pour

⁴⁹⁸ Toutefois, on notera que, contrairement au culte du Feu (cf. p. 321), rien dans les inscriptions ne laisse supposer la présence d'officiants spécifiquement affectés au rituel du bain quotidien.

⁴⁹⁹ *'muḥ*, *'amuḥ* est un dérivé de *'uḥ*, « chauffer, brûler », et peut également désigner le « bois à brûler » et le « feu » (IC III, p. 75, n. 3).

chaque divinité et pour chaque quinzaine⁵⁰⁰. La position qu'ils occupent dans ces énumérations est relativement privilégiée puisqu'ils appartiennent à la deuxième des cinq catégories que l'on peut distinguer chez les serviteurs « spécialisés » de Lolei. Il n'en reste pas moins que, contrairement aux officiants, les chauffeurs de l'eau des ablutions appartiennent aux biens du dieu, ou plus précisément au patrimoine humain donné aux divinités, au moment de la fondation du temple dans le cas des inscriptions de Lolei.

L'utilisation d'eau chaude pour ce type de cérémonie n'a rien d'étonnant et répond même à une prescription des traités de rituel indiens. On rappellera par exemple que *uṣṇodaka*, « l'eau chaude » est explicitement donnée comme l'un des matériaux secondaires du bain des dieux dans les traités viṣṇuïtes vaikhanasa (COLAS 1997, p. 341).

En dehors du corpus de Lolei et des listes équivalentes des inscriptions de Preah Kô⁵⁰¹, ce type de serviteur n'apparaît qu'à deux reprises dans les inscriptions. La première occurrence est préangkorienne et évoque « les esclaves appartenant à la catégorie des chauffeurs de l'eau des ablutions » (*kñum vnok 'muḥ dik sroṅ* ; K. 124, l. 7 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 170) ; quant à la deuxième, également la plus tardive, elle apparaît en 902 *śaka* dans l'inscription K. 356 (l. 17-18 ; CÆDÈS 1943[b], p. 10-11).

La rareté des occurrences et l'amplitude limitée couverte par ces datations n'a rien d'étonnant si l'on considère que les fonctions des serviteurs spécialisés sont plus rarement mentionnées à partir du X^e siècle *śaka*. Toutefois, on notera qu'inexplicablement, certaines listes parmi les plus détaillées du IX^e siècle *śaka* n'en comprennent pas⁵⁰², sans qu'il soit possible de déterminer si cette fonction était facultative, ou tout simplement assurée par d'autres personnes. Cette deuxième hypothèse est cependant la plus probable si l'on considère la variante désignant cette fonction, qui est utilisée dans l'inscription K. 56 : *pile I 'uḥ dik sroṅ* (face B, l. 35 ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 11). L'utilisation de la forme verbale *'uḥ* et l'absence de chiffre après *sroṅ* invite à traduire cette expression par : « 1 *pile* qui chauffe l'eau des ablutions ».

⁵⁰⁰ K. 324 S, l. 26 et N, l. 15 ; K. 327 S, l. 28 et N, l. 15 ; K. 330 S, l. 33 et N, l. 17 ; K. 331 S, l. 35 (la face N est détruite) ; cf. tableau récapitulatif des serviteurs de Lolei, p. 467-469.

⁵⁰¹ L'expression est en tout cas attestée dans K. 315 N, l. 7, S, l. 11 et K. 318 ; l. 8 (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 41, 44, 49), mais une partie du corpus de Preah Kô pose des problèmes de déchiffrement. On peut par exemple supposer que ce type de serviteurs apparaissait également dans l'inscription K. 320 S qui mentionne plusieurs fonctions appartenant aux serviteurs spécialisés, mais est très lacunaire (801 *śaka* ; NIC II-III, p. 55).

⁵⁰² C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 270 (piédroit Sud, l. 8-25 ; 843 *śaka* ; IC IV, p. 73).

Bien que non identifiée, la fonction *pile* apparaît dans plusieurs listes de personnel, et elle est clairement distinguée des chauffeurs d'eau dans l'inscription K. 318 N : *pile sī kanrat I 'ābhaṣa sī śrī I 'amuḥ dik sroṇ sī kaṃvī I*, « *pile* : le *sī* Kanrat ; *'ābhaṣa*⁵⁰³ : le *sī Śrī* ; chauffeur de l'eau des ablutions : le *sī* Kaṃvī » (l. 7-8 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 49). Il semble donc bien que les serviteurs de K. 56 cumulaient deux fonctions différentes.

On notera également que, dans les cas où les noms des serviteurs sont précisés, cette fonction est toujours assurée par des hommes, la plupart du temps de jeunes hommes à Lolei (*gvāl*) et des hommes adultes (*sī*) à Preah Kô. Dans l'inscription K. 231, il est également précisé qu'un Vāp « gardait les chauffeurs de l'eau des ablutions » (*cāṃ 'muḥ dik sroṇ*), mais il s'agit de la seule occurrence où ces serviteurs semblent placés sous la responsabilité d'un dignitaire (K. 231, l. 46-47 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 74).

La seule autre fonction subalterne qui puisse être associée à la préparation du bain du dieu est *pānīyahāra*, « porteur d'eau ». Ces serviteurs d'un *āśrama* sont mentionnés entre des fournisseurs de bétel et des fabricants de feuilles dans l'inscription K. 290 (st. XCVI-XCVII ; IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 213, 223). Cependant, il serait imprudent d'être trop affirmatif. En effet, cette occurrence reste trop isolée et l'approvisionnement en eau de l'*āśrama* pouvait naturellement être lié à un autre usage.

⁵⁰³ La fonction *'ābhaṣa* n'a pas non plus été identifiée. Saveros Pou a noté que ce terme pouvait désigner en sanskrit un type particulier de bâtiment dans les temples ; ces serviteurs seraient donc attachés à ces bâtiments, qui restent à identifier (POU 2004, s. v., p. 32).

II.3. Les parures du dieu

« Alors que les bijoux sont toujours représentés dans les grands bas-reliefs, ils sont rares dans la ronde-bosse où ils n'apparaissent qu'à deux reprises : dans le deuxième quart du X^e siècle où ils parent presque toutes les statues, et à partir d'une date voisine du début du XI^e siècle où ils semblent plus particulièrement réservés à certaines figures [...] On a donné comme explication que les statues devaient être parées le plus souvent de bijoux réels, donc mobiles. » (BOISSELIER 1950, p. 3)

Le rituel du Cambodge ancien est comparable, dans une certaine mesure, à un service royal. Chaque jour, après que l'on ait procédé à ses ablutions, le dieu est donc richement habillé et paré. Dans la tradition indienne à laquelle les khmers ont tant emprunté, l'offrande quotidienne du vêtement est l'un des actes de révérence qui composent le culte du dieu et donc un des rites permettant de garantir la présence divine. Certaines listes d'*upacāra* divisent même plus précisément l'équipement vestimentaire du dieu entre le vêtement proprement dit (*vasana*) et les parures (*alaṅkāra*, *ābharāṇa*, *bhūṣaṇa* ; TKA, I, s. v., p. 146, 238). L'existence de parures mobiles évoquée par Boisselier est donc assez naturelle.

Malheureusement, en raison de la valeur des matériaux utilisés, ou bien de leur caractère périssable, très peu de témoignages archéologiques de cet équipement nous sont parvenus. Les parures en particulier, quand elles n'ont pas été refondues à date ancienne, sont une cible privilégiée des pillleurs. Un grand nombre d'exemples, parmi les plus beaux, se rencontrent donc régulièrement sur le marché de l'art, avec toutes les difficultés que cela implique pour établir leur provenance et même leur authenticité⁵⁰⁴.

Pour combler cette lacune, la première solution passe naturellement par l'étude des représentations sculptées, en particulier celle des bas-reliefs. Ce sujet a fait l'objet de nombreuses études initiées par Philippe Stern et poursuivies notamment par ses successeurs Pierre Dupont et Jean Boisselier dont les résultats sont encore aujourd'hui progressivement affinés. Comme le rappelle Bruno Dagens (2003, p. 245), en raison de « circonstances favorables », à commencer par « l'unité d'ensemble de l'art khmer,

⁵⁰⁴ On pourra consulter à ce sujet le livre de Bunker & Latchford publié en 2004, dans lequel nombre de parures appartenant à des collections privées sont présentées, en particulier une parure de divinité supposée provenir de la région de Koh Ker (p. 432-478). Il s'agit de l'un des rares exemples aussi complets, avec ceux déposés par ces auteurs au musée de Phnom Penh et ceux du Prasat Phnom Hak en Thaïlande, conservés au musée archéologique de Phimai (ill. 128-129, p. LXIII).

l'importance de la commande royale [...] et la faible étendue du domaine envisagé », l'étude de l'évolution des parures et du vêtement a permis d'établir des chronologies relatives très précieuses tout en apportant de nombreux éléments d'information sur la tradition vestimentaire khmère.

Pour compléter ces travaux, il est indispensable de se tourner vers les sources épigraphiques, non seulement pour rechercher la nomenclature ancienne associée aux vêtements et parures, mais également pour confirmer l'existence de cet équipement particulier du culte et obtenir plus de détails à son sujet. Nous limiterons notre étude aux seules parures mobiles du dieu en négligeant ses vêtements, dont la nomenclature a déjà fait l'objet d'une étude très complète (GREEN 2000)⁵⁰⁵.

Certaines inscriptions sont assez avaries de détails, comme K. 240, qui se borne à évoquer le don au dieu de « toutes les parures corporelles » *thniṃ khlvān grap*, (l. 8 ; *śaka* ; IC III, p. 77). C'est également le cas dans l'inscription K. 276 qui évoque d'abord l'installation d'une image de culte mobile « avec toutes ses parures (*samastābharāṇa*), puis le don, à un autre dieu, des « parures de la sainte image » (*thniṃ vraḥ arccā* ; l. 7-8, 22 ; X-XI^e *śaka* ; IC IV, p. 154,155).

Malgré tout, les parures occupent une place importante dans plusieurs listes de biens et de dons. On verra que certaines inscriptions, à commencer par les stèles de Prasat Komphus (K. 669) et de Preah Einkosei (K. 262, K. 263) livrent des parures complètes de divinités⁵⁰⁶. À ce sujet, les inscriptions de la période angkoriennne sont particulièrement riches, et ce même durant les périodes au cours desquelles les parures étaient, selon Boisselier, systématiquement représentées en ronde-bosse.

Heureusement, quelques inscriptions datant de la période préangkoriennne (par ex. K. 21), ou des premiers temps de la période angkoriennne (K. 847, K. 1034), permettent

⁵⁰⁵ On notera que l'étude de Gillian Green s'intéresse au vêtement en général et non à celui des dieux en particulier. Cette condition est d'ailleurs indispensable si l'on souhaite effectuer une étude complète. Si des vêtements étaient régulièrement offerts aux divinités – en dépit du fait qu'ils étaient déjà gravés dans la pierre – la terminologie est beaucoup moins précise à leur sujet que celle des parures. En effet, il est souvent fait allusion aux dons de vêtements offerts spécifiquement aux dieux par des expressions très générales telle *caṃṇlek vraḥ kamratāṇ 'añ*, « vêtements du dieu » K. 30, l. 24 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 27, 28) ; le reste du temps, il n'est pas évident de déterminer si les vêtements étaient destinés aux dieux ou aux hommes (officiants, serviteurs). Quoi qu'il en soit, on peut supposer que les sculpteurs suivaient la mode de l'époque et que les vêtements des dieux étaient assez semblables à ceux de la cour.

⁵⁰⁶ On verra que ces listes très détaillées fournissent souvent les uniques occurrences attestant certaines parures. Il faut peut-être y voir une influence de l'auteur de ces donations, le brahmane hindou, Divākarabhaṭṭa (cf. p. 215-216).

de couvrir une large amplitude chronologique et attestent, nous le verrons, d'une certaine continuité dans le vocabulaire utilisé.

Il faut également insister sur le fait que les parures attestées dans les inscriptions – ainsi que leur nomenclature – sont remarquablement conformes à celles des traités de rituel indiens, et même à celles qu'avaient relevées Filliozat et Pattabiramin dans leur étude des parures divines modernes du sud de l'Inde⁵⁰⁷ (1966). La comparaison d'une liste de parures de Śiva rapportée par l'inscription K. 194 A à un extrait chapitre 94 du *Dīptāgama* présentant les parures des images est assez éloquent :

*dravya ti bhagavat pāda kamrateṅ 'añ ta guru śrīdivākarapaṇḍita jvan ta kamrateṅ jagat śrīśikhariśvara
thniṃ suvarṇakośa makuṭa kundala keyūra {2} kaṅkana kaṅṭhi udaravandha kāñcī nūpura pāduka ta tāṃ
sarvvaratna ta gi ti vraḥ pāda ka]mrateṅ 'añ śrīsūryavarmmadeva 'oy dāna nā thve {3} vraḥ dikṣā...*

« Biens que le vénérable K. 'A., le Guru Śrī Divākarapaṇḍita a offerts au K. J. Śrī Śikhariśvara : les parures (suivantes) : gaine en or, coiffe, pendants d'oreilles, brassards ... bracelets, collier, ceinture de torse, ceinture, anneaux de chevilles, sandales avec toutes sortes de gemmes dessus, que S. M. Śrī Sūryavarmadeva (lui) avait données (à l'occasion de son) initiation... » (K. 194 A, l. 48-B. l. 3 ; 1041 śaka).

« Les parures des images sont : le diadème (*paṭṭa*) large de 5 doigts et d'une longueur égale à la circonférence du Liṅga, la tiare, le couvre-chignon (*kaṅgamakuṭa* ?), le collier, les brassards, les bracelets, la ceinture de hanche (*kaṭisūtra*), les (couvre-)pieds (*pāda* ?) et les anneaux de chevilles, la ceinture basse (*udarabandha*), la double-bandoulière et la ceinture, ainsi que les boucles d'oreilles et les fleurs pour les oreilles. » (94.385-387ab ; DAGENS et al. 2009).

Nous verrons que malheureusement, bien que nombreux, les témoignages de la présence de parures mobiles sont peu descriptifs. Comme toutes les autres composantes du culte, cet équipement est soigneusement décrit par les traités de rituel indiens⁵⁰⁸, et l'on pourrait donc espérer s'en faire une idée au travers de ces textes. Cependant, il est difficile de préciser quelles règles étaient suivies au Cambodge. De plus, même si ces normes étaient prises en considération, on peut raisonnablement penser que, comme en Inde, ces parures suivaient la mode profane de l'époque, ainsi que des influences étrangères (FILLIOZAT & PATTABIRAMIN 1966, p. 2). Il sera donc indispensable de se reporter à des exemples khmers connus pour préciser leur aspect, à commencer par l'étude exhaustive de l'évolution de la statuaire angkorienne de Jean Boisselier (1955).

⁵⁰⁷ En tout cas en ce qui concerne les termes généraux.

⁵⁰⁸ par exemple *Rauravāgama*, Kp 43, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 255.

II.3.1. Les parures de tête

Premières des « parures habituelles »⁵⁰⁹ présentées par Jean Boisselier (1955, p. 97-129), les coiffures des divinités constituent un élément important de l'iconographie khmère. Elles ont été abondamment étudiées et apportent de précieuses données en matière de datation relative (ill. 130, p. LXIV). Elles peuvent correspondre simplement à des arrangements particuliers de la chevelure, mais également à des ornements en métal, qui ont beaucoup évolué dans le temps, sinon en type, du moins en forme.

Nous ne reprendrons pas ici la description des différents « couvre-chefs » attestés par la statuaire khmère. Cependant, sur la base de l'étude de Boisselier, on rappellera brièvement que, jusqu'au VIII^e siècle de notre ère, les arrangements de chevelure sont très majoritaires (ill. 130.1-2, p. LXIV). Plusieurs coiffes apparaissent pourtant durant cette période avec plus ou moins de succès. La plus célèbre est la mitre qu'arborent nombre de représentations de Viṣṇu en Asie du Sud-Est du V^e au VII^e siècle de notre ère⁵¹⁰.

Si les représentations de chevelures perdurent durant toute la période angkorienne, la fin du style des Kulen et celui de Preah Kô consacrent l'usage de diadèmes, qui vont devenir « l'élément le plus caractéristique de la coiffure khmère » (BOISSELIER 1955, p. 106), auquel Boisselier consacra même une étude indépendante (1950). Ce diadème est parfois complété par un couvre-chignon et un couvre-nuque (ill. 130.5-16, p. LXIV).

II.3.1.1. Les coiffes

- *kirīṭa*⁵¹¹.

En premier lieu, il faut évoquer le terme *kirīṭa*, qui est souvent utilisé en sanskrit pour désigner un diadème. Curieusement, ce terme n'apparaît qu'une fois dans le corpus

⁵⁰⁹ Catégorie qui comprend également les ceintures, par opposition aux « parures occasionnelles » que sont les colliers, ceintures de torse et ceintures basses, bracelets et anneaux et pendants d'oreilles.

⁵¹⁰ À ce sujet, cf. MANGUIN & DALSHIMER 1998.

⁵¹¹ On pourrait ajouter à cette énumération le terme khmer *kpañ*, qui désignerait « un petit diadème » (POU 2004, s. v., p. 112). Cependant, il n'a été relevé à ce jour que comme anthroponyme dans les inscriptions.

épigraphique khmer, qui plus est dans une inscription préangkorienne⁵¹². Il est effectivement traduit « diadème » par Cœdès alors que, comme on l’a signalé, la généralisation de l’emploi de cette coiffe est plus tardive. Il faut alors garder à l’esprit qu’en sanskrit, *kirīṭa* a un sens assez large et peut aussi bien désigner le diadème que la tiare et, d’une manière générale, tout ce qui peut servir de couronne (*MW*, s. v., p. 284). Dans cette inscription, la coiffe offerte à la divinité n’est donc pas identifiable.

Tout au plus pourra-t-on signaler que la statue à laquelle ce *kirīṭa* est affecté dans l’inscription K. 21 représente Trailokyasārasvāmin, image de Viṣṇu également évoquée dans la partie sanskrite (*ISC*, p. 25, 26). Peut-être faut-il donc supposer qu’il s’agissait d’une sorte de tiare, voire même d’une coiffe semblable aux mitres préangkoriennes que nous avons déjà évoquées, et qui sont habituellement sculptées. On peut également rapprocher cette parure du terme *kirītamakuṭa* évoqué par Fillozat et Pattabiramin, qui désigne, dans le sud de l’Inde, une tiare convenant spécialement à Viṣṇu (1966, p. 5).

- *makuṭa, mukuṭa*

Pour l’essentiel, les coiffures de tête offertes aux divinités sont désignées par le terme *mukuṭa*, (~ *makuṭa*⁵¹³), qui peut signifier en sanskrit « une tiare », comme « un diadème » (*DSF*, s. v., p. 569). Ce terme est conservé en khmer moderne (*makuṭ*), il nomme en particulier les coiffes de danseuses traditionnelles (ill. 131, p. LXV).

D’une manière générale, ce terme désigne les coiffures ornementales des divinités, sculptées ou mobiles, parmi lesquelles Fillozat et Pattabiramin avaient identifié trois types principaux en Inde du Sud, correspondant tant à des tiaras (*kirītamakuṭa*) qu’à des arrangements capillaires (par exemple le *jaṭāmakuṭam*, « *makuṭa* à tresses » destiné aux dieux-ascètes à commencer par Śiva)⁵¹⁴ (1961, p. 4-5).

Au Cambodge, cette distinction n’est marquée qu’une fois dans l’inscription K. 235. Celle-ci mentionne en effet une coiffe mobile pourvue de cheveux tressés (*mukutaveṇi*) qui correspondrait assez bien au *makuṭa* à tresses indien (K. 235 D, l. 67, 68 ; 974 *śaka* ; SAK-HUMPRY 2005, p. 161). On notera que cette coiffe figure dans une liste de biens précieux donnés par le roi à un haut dignitaire et ne correspond donc pas

⁵¹² Il est en effet évoqué dans l’inscription K. 21, dans l’expression *tmo pi vnāk ta gui kirīṭa 10 3*, « pierre pour orner le *kirīṭa* : 13 » (l. 2, 3 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 5-6).

⁵¹³ À propos de la prakritisisation de *mukuṭa* en *makuṭa*, cf. BHATTACHARYA 1991, p. 7.

⁵¹⁴ La troisième coiffe est le *karaṇāmakuṭam*, « *makuṭa* en panier » ou en « boîte » enserrant plus étroitement que la tiare le sommet de la tête des divinités mineures, des déesses et des rois.

avec certitude à une parure de divinité ; en plus de colliers, anneaux de chevilles et bracelets, cette liste comprend une autre coiffe simplement désignée par *maḥṭa*.

Dans toutes les autres occurrences, angkoriennes comme préangkoriennes, *maḥṭa* (ou *mukṭa*) est le plus souvent le seul terme désignant le « couvre-chef » du dieu⁵¹⁵. Dans la plupart des cas, il désignait sans doute un diadème, c'est-à-dire la principale – et souvent l'unique – coiffe des divinités. Cependant, il est vraisemblable qu'il avait un sens plus général et désignait l'ensemble de la coiffe de la divinité, que celle-ci soit une « coiffure à tresses », ou bien une coiffe composée d'une ou plusieurs parures : une mitre, une tiare ou, à l'époque angkoriennne, des ensembles comprenant un diadème et un couvre-chignon (ill. 130, p. LXIV), éventuellement complétés par un revêtement de crâne et un protège-nuque. À ce titre, les deux coiffes présentées dans l'illustration 128 (p. LXIII) sont intéressantes, puisque les différents éléments qui les composent – diadèmes, revêtement de crâne représentant les cheveux du dieu et, dans un cas au moins, couvre-chignon – sont solidaires ; l'ensemble de ces parures nous semble bien correspondre à un *maḥṭa*⁵¹⁶. Les traductions habituelles : « diadème, couronne, tiare, etc. » nous semblent donc maladroitement. À défaut de conserver *maḥṭa*, la traduction « coiffe » serait plus prudente et permettrait de couvrir toutes ces possibilités.

Malgré le nombre important de mentions de coiffes *maḥṭa*, les inscriptions ne livrent que peu de détails à leur sujet. De façon attendue, les rares précisions confirment le caractère précieux de ces objets ; par exemple : *maḥṭa I padmarāga le gī I*, « 1 coiffe avec 1 rubis dessus » (K. 669 C, l. 2 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169) ou *maḥṭa mās I thmo ta gi nīla I*, « 1 coiffe en or avec une pierre dessus, 1 saphir » (K. 263 D, l. 1 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127). Il faut toutefois signaler qu'une coiffe plus modeste en cuivre est mentionnée dans l'inscription K. 936 N (*mukṭa I laṅgau* ; l. 1 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 447).

Enfin, la seule occurrence dans laquelle le poids d'un *maḥṭa* est précisé est malheureusement incomplète : *maḥṭa liṅ {6}* (K. 910, l. 15 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39). En supposant que le nombre de *liṅ* était inférieur à vingt (20 *liṅ* = 1 *jyaṅ*), notre

⁵¹⁵ On rappellera que ce type de coiffe ne concerne pas uniquement les divinités anthropomorphes ; le *Rauravāgama* prévoit par exemple une telle parure pour coiffer le sommet du liṅga (Kp 43.3b-12 ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 253-254).

⁵¹⁶ On remarquera d'ailleurs que le *maḥṭa* des danseuses khmères rassemble également ces différents éléments.

estimation du *liṅ* impliquerait un poids compris entre 6 et 120 grammes environ, ce qui est bien modeste en regard du poids de 694 g du *makoṭ* moderne de danseur que nous présentons en illustration. Nous verrons qu'il ne s'agit là que d'un premier exemple remettant en cause la validité de nos estimations en ce qui concerne les poids mentionnés à l'époque préangkorienne⁵¹⁷.

- *cumbaṭa, cumvala, cumvala*

Ce terme, qui apparaît tant dans les parties sanskrites que dans les parties khmères, n'est utilisé que dans une seule liste de biens en khmer pour désigner un objet (K. 669, l. 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182). Coëdès a proposé de le rapprocher du pāli *cumbaṭa* (IC I, p. 43, n. 4) et donc d'y voir une sorte de « couronne ». Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, dans l'inscription K. 669, *cumvala* est le premier des biens du V. K. 'A. Śivaliṅga qui soit mentionné et que les listes de biens des trois divinités qui suivent commencent également par une coiffe⁵¹⁸.

On notera cependant que pour les autres dieux, ces coiffes sont des *makuṭa*, terme que Coëdès traduit par « couronne ». Il nous semble qu'il est important de distinguer ces deux termes. En effet, *cumvala* apparaît plus précisément dans l'expression *suvarṇṅakośa I cumvala ta gī*, « une gaine [de liṅga] en or avec une couronne dessus ». S'agissant de la coiffe d'un liṅga de Śiva, et même plus précisément d'un ornement s'adaptant sur la partie supérieure de son *kośa* (cf. p. 301-304), il est permis de penser que cette parure était assez différente des coiffes traditionnelles des divinités. Il est possible que, dans cette occasion, il soit pour une fois fait allusion à un diadème seul, comparable au *paṭṭa* prescrit pour le liṅga par le *Rauravāgama* (Kp 43.21-22a), qui aurait « la forme d'un bandeau entourant le liṅga » (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 256).

- *tilaka*

Enfin, on ne peut évoquer les parures de tête transmises par la tradition indienne sans évoquer l'ornement du front par excellence, le *tilaka*. À propos de l'unique occurrence d'un objet de ce nom (K. 1034 D, l. 11 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 82),

⁵¹⁷ On rappellera que les valeurs proposées ont été calculées sur la base d'un vase inscrit datant du début du X^e siècle de notre ère et ne s'appliquent sans doute pas à toute époque (cf. p. 153, n. 251).

⁵¹⁸ Seuls les biens de la dernière divinité, le Śivaliṅga du Nord font exception : leur liste débute par un *navapatra*, objet non identifié à ce jour (IC I, p. 182).

Claude Jacques notait : « Le *tilaka* est habituellement le point ornemental que l'on se met sur le front. Mais c'est aussi un bijou : cf. VINSON [1904] : *tilagam* "petit disque en or, en pierreries ou autres matières précieuses, qui s'applique au milieu du front entre les deux yeux" » (*ibid.* n. 3). Il est certain que le *tilaka* de l'inscription K. 1034 doit correspondre à ce type de parure, et l'on peut même s'étonner qu'il ne soit pas cité dans d'autres inscriptions.

On pourra toutefois rapporter le don d'un *chnem* cité aux côtés de boucles d'oreilles dans l'inscription K. 366 C (l. 4 ; 1061 *śaka* ; IC V, p. 291, 295). En effet, Saveros Pou a proposé, sans certitude, d'identifier cet objet à une parure de front en précisant : « < **cem* "dominer, surpasser", cf. *cancem* (q.v.) "au-dessus des yeux ; les sourcils". My. *chnoem* "supérieur à tous, parure" » (2004, s. v., p. 170). Si cette interprétation est exacte, on pourrait sans doute considérer qu'il s'agit d'un diadème, mais il est également possible qu'on ait là un équivalent khmer du *ṭlaka*.

II.3.1.2. Parures d'oreilles

Jean Boisselier a déjà remarqué que ce type de parure est relativement peu représenté en ronde-bosse au Cambodge (1955, p. 147). De fait, les lobes des oreilles des divinités sont souvent percés afin d'accueillir des pendants d'oreilles amovibles, qui sont régulièrement mentionnés dans les listes de biens⁵¹⁹.

Bien que peu d'exemples aient été retrouvés au Cambodge (ill. 129.9, p. LXIII), ces objets sont bien connus grâce aux représentations en bas-relief. Ceux-ci témoignent de l'existence d'une grande variété de formes et de tailles qui n'avait pas échappé à George Groslier (1921, p. 74 ; ill. 132, p. LXV). Cette variété rend l'évolution de ces parures assez difficile à appréhender, mais Boisselier a pu néanmoins en dégager les traits généraux et identifier quelques repères chronologiques intéressants (1955, p. 147-149).

Dans les inscriptions, le terme le plus courant désignant les pendants d'oreilles est le sanskrit *kuṇḍala*⁵²⁰. Il y a peu à dire sur ce terme très général, qui ne donne aucune

⁵¹⁹ Selon Boisselier, ce choix était peut-être motivé par la fragilité des pendants d'oreilles sculptés ; cependant, cette hypothèse ne nous semble pas fondée puisque les pendants d'oreilles des *dvārapala* sont systématiquement sculptés. On peut donc supposer qu'il s'agissait plus simplement de doter plus richement les divinités installées dans les salles de culte.

⁵²⁰ Nous en avons relevé seize occurrences dans sept inscriptions, réparties entre le X^e et le XI^e siècle de

information sur la forme de ces objets. On notera toutefois que *kunḍala* est conservé en moderne pour désigner un type particulier de bijou uniquement porté aujourd’hui par les danseurs (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 54)

Enfin, on pourra ajouter que d’ordinaire, il est précisé que ces pendants d’oreilles sont offerts par paires⁵²¹, mais que certaines inscriptions ne précisent pas ce détail (par ex. K. 989 B, l. 32 ; 930 *śaka* ; IC VII, p. 164) ; il s’agit probablement d’une simple omission.

En ce qui concerne les emprunts au sanskrit, on relève également une unique occurrence du composé *karṇābharāṇa*, « parures d’oreilles », dans une liste d’objets offerts par Sūryavarman II à son guru, à l’occasion de son initiation (K. 194 A, l. 31 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142, 147)⁵²². Ce qui est intéressant, c’est que dans cette liste, le terme *kunḍala* est mentionné juste avant *karṇābharāṇa*, ce qui invite à supposer qu’il s’agit de deux ornements d’oreilles différents. Cette unique occurrence ne donne aucun indice sur ce qui les distinguait, mais la comparaison avec le vocabulaire khmer permet de proposer une hypothèse à ce sujet.

Phkā cracyak, littéralement « fleur d’oreille », est l’expression khmère la plus régulièrement utilisée pour désigner une parure d’oreille⁵²³. Saveros Pou a proposé d’identifier ces objets comme des « pendants d’oreilles, particulièrement en forme de fleurs » (POU 2004, s. v., p. 338), et considère donc cette expression comme un équivalent, plus descriptif, de *kunḍala*. Cette interprétation est tentante car les pendants d’oreilles sont souvent d’inspiration florale (ill. 133, p. LXVI) ; leur forme se décline en particulier autour du thème du bouton de lotus (ill. 134.1.b, p. LXVI), dont certains

l’ère *śaka*, c’est-à-dire à l’époque où les listes de biens sont les plus complètes. Cependant, selon Boisselier, l’usage de parures d’oreilles amovibles est attesté par le percement des oreilles des statues dès l’époque préangkorienne, et pendant toute la période étudiée.

⁵²¹ Par exemple *kundala māś nuk I*, « une paire de pendants d’oreilles en or » (K. 136 c, l. 4 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 284) ou *kunḍala māś II*, « deux pendants d’oreilles en or » (K. 263 D, l. 2 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

⁵²² Il ne s’agit donc pas ici des parures d’une divinité, mais on peut supposer qu’hommes et dieux étaient dotés des mêmes bijoux. Quoi qu’il en soit, la suite du texte précise que le *guru* remet ces parures à des sanctuaires (CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 139).

⁵²³ On en a relevé six occurrences dans quatre textes – par exemple *phkā cracyāk damṇuk II*, « 2 paires de fleurs d’oreilles » (K. 669 C, l. 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183) – auxquelles il faut ajouter une occurrence de *phkā trasik* (K. 349 S, l. 31 ; 876 *śaka* ; IC V, p. 109, 112), *trasik* étant un allomorphe de *cracyak* (POU 2004, s. v., p. 229). On notera que les « fleurs d’oreilles [sculptées en] repoussé » (*phkā cracyāk ruk*) mentionnées par l’inscription K. 947 A ne sont pas destinées à une divinité, mais à des danseuses (l. 23 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536) ; nous reviendrons sur cette question à propos de l’attribut *raṇamarddana* (cf. p. 310-311).

exemples ont d'ailleurs été mis au jour (ill. 134.2, p. LXVI).

Pourtant, *kuṇḍala* et *phkā cracyāk* apparaissent tous deux dans l'inscription K. 669 C (l. 2-3, 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181, 183) ; il faut donc à nouveau considérer qu'il s'agit de deux parures différentes, comme dans le cas de *karṇābharāṇa*, que l'on devrait peut-être considérer comme un équivalent sanskrit de *pkā cracyāk*. Si *kuṇḍala* désignait les « pendants d'oreilles », une hypothèse serait alors d'identifier *pkā cracyāk* aux petits ornements floraux portés sur la partie supérieure de l'oreille de certaines représentations de divinités de l'époque angkoriennne (ill. 134.1.a). Cette hypothèse est soutenue par l'inventaire des parures de divinités du sud de l'Inde de Fillozat et Pattabiramin : ils mentionnent également un ornement nommé « fleur d'oreille » (*karṇappū*), qu'ils décrivent comme « se portant en haut du pavillon, en avant » (1966, p. 9 & pl. 48, fig. 2), définition qui convient parfaitement à l'ornement que nous avons évoqué⁵²⁴.

La majorité des occurrences relevées sont attribuables au IX^e siècle de l'ère *śaka*, plus précisément entre 815 et 894 *śaka*, soit 893-972 de notre ère ; la seule qui fasse exception apparaît dans l'inscription K. 366 C, qui est datée de 1061 *śaka* (1139/40 de notre ère ; l. 4 ; IC V, p. 291, 295). Ceci n'est pas incompatible avec l'apparition de cet ornement dans la statuaire, puisque selon Nadine Dalsheimer, ces fleurons, « certainement empruntés à l'art indonésien », apparaissent dans le style de Preah Kô, c'est-à-dire au cours du dernier quart du IX^e siècle de notre ère (2001, p. 118). En revanche, Jean Boisselier avait également évoqué ces « rosaces » et signalait « qu'elles ne disparaissent pas de la statuaire avant la seconde moitié du X^e siècle de notre ère » (1950, p. 10). L'occurrence de K. 366 semble donc contredire notre interprétation. Si celle-ci s'avérait, il faudrait sans doute supposer que l'occurrence de K. 366 désignait une autre sorte d'ornement d'oreille au XII^e siècle de notre ère.

II.3.2. Parures de cou et de gorge

Les colliers des divinités sont représentés dans la statuaire dès le début de la période préangkoriennne. Ils sont d'un type très constant : l'allure générale de cette parure est fixée dans le style de Preah Kô à la fin du IX^e siècle de notre ère (ill. 140,

⁵²⁴ Un paire de ces « fleurs d'oreilles » est présentée par Bunker et Latchford (2004, p. 436, 450), mais l'authenticité de ces objets est incertaine.

p. LXIX). Il s'agit d'un collier pectoral désigné comme une collerette par George Groslier (ill. 127, p. LXII), par opposition aux autres formes de colliers qui ne sont que rarement représentés, en particulier en tant que parures de divinités. Le décor de ce collier pectoral évolue pendant toute la période angkoriennne ; il peut être notamment agrémenté de pendeloques ou d'un pendentif central (ill. 135.1-5, p. LXVII)⁵²⁵. Plusieurs exemples composés de plaques de métal ornementées en sont connus (ill. 128, 129 et 136, p. LXIII, LXVII).

Bien que la suprématie de ce type de collier perdure pendant toute la période angkoriennne, à partir du style d'Angkor Vat une plus grande diversité de parures de cou est représentée en bas-relief. Colliers de perles, pendentifs de taille⁵²⁶ et de forme variées, sautoirs, colliers-baudriers⁵²⁷ et même gorgerins (ill. 138.I, p. LXVIII) sont alors portés, non seulement par les mortels, mais également par les dieux (ill. 137-139, p. LXVIII-LXIX).

On peut se demander si cette diversité n'est pas une simple conséquence de la richesse des bas-reliefs à partir du XII^e siècle de notre ère. La variété de ce type de bijou dans la tradition indienne peut laisser supposer qu'à toute époque, les dieux étaient dotés d'autres parures de cou que les seules plaques pectorales, ne serait-ce que sous la forme d'ornements amovibles. Quoi qu'il en soit, les plaques pectorales elles-mêmes n'étaient pas toujours représentées. Il est possible qu'à certaines époques, elles aient disparu en raison d'un changement de mode⁵²⁸, mais dans nombre de cas, les divinités étaient plus vraisemblablement ornées, au cours du culte, de parures en métaux précieux dont nous pouvons espérer retrouver la trace dans les listes de biens.

- *kaṅṭhī*

Avec dix occurrences réparties dans huit inscriptions angkoriennes (IX-XI^e *śaka*), *kaṅṭhī* est certainement la mieux représentée des parures de cou. Les inscriptions ne nous livrent aucun détail à son sujet, à l'exception de K. 263 D, qui précise qu'une parure *kaṅṭhī* appartenant à Bhagavatī était en or (l. 7 ; IC IV, p. 127) et de K. 278, dans laquelle une *kaṅṭhī* en or et brillant de nombreuses gemmes, est offerte à Śiva

⁵²⁵ Au sujet des parures de cou, cf. GROSLIER 1921, p. 74-75 et BOISSELIER 1955, p. 137-141.

⁵²⁶ Voir notamment le pendentif de grande taille représenté à Angkor Vat dont un exemple est conservé au musée Guimet (ill. 139, p. LXIX)

⁵²⁷ Dénommés sautoirs par Groslier (1921, p. 75) ; ill. 127, p. LXII.

⁵²⁸ Par exemple, aucun collier n'est connu pour le style du Bakheng (BOISSELIER 1955, p. 138).

(st. XXVII ; *ISC*, p. 108).

Bien que ces occurrences soient de peu d'intérêt pour préciser l'aspect de ces objets, elles ont au moins le mérite d'assurer que de telles parures convenaient aux divinités féminines comme masculines. La relative fréquence des mentions de cet ornement incite à associer ce terme à la plus courante des parures de gorge, c'est-à-dire le collier pectoral évoqué plus haut. Cependant, on verra que d'autres termes pouvaient aussi être associés à cette parure. De plus, la relative richesse de la terminologie se rapportant aux colliers des divinités permet de supposer qu'ils étaient de forme plus variée que ne le laissent supposer les exemples relevés par Boisselier. Il est donc possible que *kaṅṭhī* ait eu un sens plus large ou que ce terme ait désigné un autre type de collier.

- *hāra*

Hāra désigne en sanskrit un « collier, en particulier un collier de perles » (*DSF*, s. v., p. 888). Dans la première des trois occurrences dans lesquelles *hāra* est utilisé⁵²⁹, le deuxième sens, plus précis, est manifestement ignoré. En effet, il apparaît dans le composé *muktihāra*, dans lequel l'ajout de *mukti* a été jugé nécessaire pour préciser qu'il s'agissait d'un « collier de perles » (K. 669 C, l. 14 ; 894 *śaka* ; *IC* I, p. 169, 183).

La seconde occurrence est plus problématique. Dans l'inscription K. 1034 D, un don est rapporté par l'expression *hāra pandat 6* (l. 12 ; 817 *śaka*). Claude Jacques avait interprété cette expression par « 6 sautoirs *pandat* » (1970, p. 82), mais Saveros Pou a précisé depuis le sens de *pandat* : « ce qui est droit, règle, ligne, fil. Classificateur pour ligne » (POU 2004, s. v., p. 298). Sachant le sens particulier que peut prendre *hāra*, on serait tenté d'identifier *hāra pandat 6* à « [un] collier à 6 rangs de perles ». Cependant, on rencontre dans la même inscription l'expression *mukti pandat 3* (l. 12 ; *ibid.*, p. 84), qui désigne précisément « trois rangs de perles ». Il faut donc supposer que *hāra* désigne un collier d'une manière générale, sens qu'il a conservé en khmer moderne (HEADLEY et al., s. v., p. 1438). Quoi qu'il en soit, *hāra pandat 6* ne désigne pas six objets, mais plutôt un « collier [composé de] 6 fils », dont la nature des rangs – chaînes, plaques, tresses métalliques ? – n'est pas précisée.

⁵²⁹ L'une des trois occurrences apparaît malheureusement dans un contexte trop lacunaire pour permettre une identification (*vra {2} pramvāy daṃn[uk] ti duta jā hāra*, « ... qui est un collier » ; K. 1001, l. 11-12 ; IX^e *śaka* ; JACQUES 1969, p. 63).

L'aspect de ces colliers est difficile à définir : dans le premier cas, il pourrait s'agir de colliers pectoraux ornés de perles, mais on pourrait également songer à un simple rang de perles, qu'il s'agisse d'un petit collier porté près du cou ou d'un sautoir. En revanche, les six rangs qui composent le second joyau laissent imaginer une sorte de sautoir, plutôt qu'un collier pectoral.

- *sarā*

Dans son dictionnaire, Saveros Pou relève un quatrième terme d'origine sanskrite correspondant à une parure de cou : *sarā* (sk. *sara*), qui désigne « le cordon (du collier) » (*DSF*, s. v., p. 815). À notre connaissance, ce terme n'apparaît qu'une fois dans les listes de biens, dans l'inscription K. 263 D, dans laquelle l'expression *vraḥ sarā māś I* a été traduite par Cœdès, « 1 fil d'or » (l. 12 ; 906 *śaka* ; *IC IV*, p. 127, 126). Il nous semble que le terme *vraḥ* a une certaine importance et qu'il faudrait plutôt traduire « 1 saint fil d'or ». Peut-être pourrait-on alors supposer que ce saint fil correspond au cordon brahmanique d'une divinité, « parure » remarquablement absente des listes de biens en khmer⁵³⁰.

Jean Boisselier a remarqué qu'en dehors de quelques statues préangkorienues et de divinités des frontons du Preah Pithu T, les divinités khmères n'étaient qu'exceptionnellement ceintes du cordon brahmanique (1955, p. 141). L'usage de ce cordon est pourtant attesté à l'époque angkorienne. Le terme *upavīta*, qui désigne habituellement le cordon brahmanique en sanskrit, apparaît en effet à plusieurs reprises lorsque des cordons en or étaient conférés par le roi à ses sujets comme insignes de dignité (par ex. K. 692, st. LIII ; 1117 *śaka* ; *IC I*, p. 237, 248). On peut alors supposer que, lorsque l'on souhaitait en doter les statues de culte, on usait de simples cordons de coton qui ne méritaient pas d'être mentionnés dans les listes de biens. L'identification de *vraḥ sarā* à un « saint cordon [brahmanique] », exceptionnellement en or, est donc vraisemblable.

- *khse*

Le terme *khse* est conservé en moderne ; son sens est trop large pour être précisé

⁵³⁰ George Cœdès avait relevé un don de cordon brahmanique en faveur d'une divinité à la stance XI de l'inscription K. 832, mais il nous semble qu'il s'agit d'une confusion, car le texte de cette stance rapporte un don de *yajñopakaraṇa* et non de *yajñopavita* (IX^e *śaka* ; *IC V*, p. 92, 95). Il est donc fait allusion à un « ustensile de culte » et non à un « cordon brahmanique ».

hors contexte, et nous verrons qu'il y a tout lieu de penser que c'était également le cas à date ancienne. D'une manière générale, il correspond à « un lien, un fil », mais il semble que, dans plusieurs occurrences, il désigne plus spécifiquement « la chaîne » ou « le fil d'un collier » et même un « collier » en général, sens qu'il a d'ailleurs conservé en khmer moderne⁵³¹. En effet, il est utilisé dans plusieurs expressions désignant des parures de cou variées. Toutes les occurrences relevées sont, encore une fois, regroupées dans les inscriptions K. 262, K. 263 et K. 669.

Dans les deux premières, il est fait allusion aux mêmes parures : *khse 4 thmo ta gi 5*⁵³², « 4 “liens” avec 5 pierres dessus ». L'association d'un « lien » à des gemmes incite naturellement à identifier cet objet à une parure, de cou en particulier, sans qu'il soit possible de déterminer s'il s'agissait de colliers en métal sertis de gemmes ou plus simplement de pendentifs, suspendus à un cordon ou à une chaîne. Cependant, le fait que les pierres soient « sur » le « lien » en question encourage à favoriser la première hypothèse, et donc à considérer que *khse* désigne ici le « collier » proprement dit et non un simple « lien de collier ».

L'inscription K. 669 C est très satisfaisante à ce sujet, car elle ne fournit pas moins de neuf occurrences de *khse* (894 *śaka* ; l. 7-24 ; IC I, p. 169-170, 182-185). On y relève les objets suivants :

- *khse kanlaḥ I* (l. 7-8, 10), « 1 demi-collier »⁵³³ ; Cœdès avait traduit cette expression par « 1 lacet », en notant « littéralement : lien cheville ou lien agrafe ». Il considérait alors que *kanlaḥ* correspondait au moderne *ganlāk*. Cependant, il nous semble que l'interprétation de *kanlaḥ* comme « demi » est plus vraisemblable, ce sens étant attesté à plusieurs reprises, au contraire de celui de « cheville » (POU 2004, s. v., p. 78). Le « demi-collier » en question pourrait alors désigner un collier pectoral en or. En effet, les exemples connus de ce type de parure mobile sont composés d'une plaque ornementale formant un demi-cercle, et parant donc le torse en s'arrêtant aux épaules, sans se refermer à l'arrière (ill. 128, 129, 136, p. LXIII, LXVII). Il serait alors assez naturel d'interpréter ces colliers pectoraux métalliques comme des demi-colliers.

⁵³¹ « string, cord, rope, wire, line; necklace; band, furrow; current; scroll; tome, volume (esp. of palm-leaf manuscripts); channel » (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 164).

⁵³² K. 262 N, l. 6 et K. 263 D, l. 8 ; début X^e *śaka* ; IC IV, p. 110, 114, 127, 137.

⁵³³ On notera que toutes les occurrences de *khse kanlaḥ*, *muktī khse* et de *khse chdvāl* apparaissent dans des listes d'objets en or ; la précision *neḥ syaṅ mās*, « tout cela en or » étant apportée à la fin des listes en question (IC I, p. 182).

- *muktī khse* 5 (l. 8), « 5 rangs de perles »⁵³⁴ ; dans ce cas, la syntaxe impose de favoriser le sens de « fil, lien » et non celui de « collier » comme le faisait Coèdès, d'autant que le composé sanskrit *mukṭihāra*, « collier de perles », apparaît dans la même inscription.

- *khse chdvāl I* (l. 10) ; Coèdès traduisait hypothétiquement « 2 [sic] chaînes », mais son explication, peu convaincante, est d'autant moins recevable que l'on sait aujourd'hui que *chdvāl* désigne une sorte de décor (cf. p. 97-98). On peut alors supposer qu'il s'agit ici d'un collier en or orné d'un décor gravé.

- *khse valmīka I* (l. 14) ; en sanskrit, *valmīka* désigne le monticule de terre résultant d'une fourmilière ou une taupinière. À moins de supposer qu'un pendentif adoptait cette forme, la nature de ce « collier *valmīka* » reste donc difficile à préciser.

- *khse 6 (/2) vrahma ratna ta gī* (5). (l. 14, 18) ; si l'interprétation de *vrahma*, « or rouge » proposée par Saveros Pou est exacte, on aurait là huit « colliers en or rouge avec des pierres dessus », dont deux étaient plus précisément sertis de 5 pierres.

- *khse III nu muktīy vrahma ta gī ratna* (l. 18) ; cette expression désigne 3 colliers sans doute équivalents aux précédents et à ceux de K. 262 et K. 263, mais également ornés de perles.

À ces occurrences, il faut ajouter celle de *khse vraḥ dvāra II*, « 2 liens pour les saintes portes » (K. 669, l. 24), qui témoigne bien de la variété d'objets désignés par *khse*. Dans ce cas, Coèdès avait sans doute raison d'interpréter ces liens comme des « chaînes », conséquence de son interprétation de *khse chdvāl* dans l'inscription K. 669. En revanche, sa traduction de *khse 4 thmo ta gi 5*, « 4 chaînes avec 5 pierres », dans les inscriptions K. 262 et K. 263 nous semble erronée, et nous conserverons le sens de « collier » ou en tout cas de « fil de collier ».

Quoi qu'il en soit, on notera que l'usage de *khse* renvoie plus à un sautoir ou à un petit collier qu'à un collier pectoral. Les bijoux variés mentionnés dans l'inscription K. 669 sont donc intéressants, puisqu'ils attestent encore une fois l'usage d'autres formes de parures de cou pour les divinités que les colliers pectoraux, et ce dès le X^e siècle de notre ère. On signalera enfin que ces colliers apparaissent tant dans le patrimoine des dieux que dans celui des déesses.

⁵³⁴ À propos de *vagam=vagom*, qui désigne peut-être le même type de parure dans l'inscription K. 470, cf. p. 75, n. 119.

- *sañvār, saṃvar*

Enfin, il faut ajouter à cette liste le terme *sañvār*, que Coèdès traduisait « sautoir », et à propos duquel il notait : « Mod. *sañvār*, réemprunté au siamois qui écrit *sañvāl(ya)* » (IC I, p. 183, n. 4). Encore une fois, il est difficile de déterminer l'aspect de cette parure de cou. Ce terme dérive de *var, vār* « ramper, liane » (POU 2004, s. v., p. 431, 487), et l'on serait donc tenté de penser à de longs sautoirs ou même aux colliers-baudriers qui apparaissent dans la statuaire à l'époque d'Angkor Vat (BOISSELIER 1955, p. 140). Quoi qu'il en soit, on notera que, dans les inscriptions K. 262 et K. 669, cet ornement est cité aux côtés de colliers *khse*, ce qui renforce l'identification de ces deux objets à des parures de cou, tout en soulignant, une fois encore, la variété de celles-ci.

II.3.3. Parures de taille et de torse

II.3.3.1. Ceintures

L'importance accordée aux ceintures de taille par Jean Boisselier (1955, p. 129-136) est une conséquence naturelle du fait que cette parure est un élément indissociable du costume des divinités, puisqu'elle permet de retenir les sampots et sarongs ; elle est donc le plus souvent représentée directement dans la pierre ou le bronze, en même temps que ces vêtements. Les nombreuses représentations qui en résultent mettent à notre disposition un répertoire de formes très complet (ill. 135.6-18, p. LXVII). Souvent très ornementées, et parfois agrémentées de pendeloques, de chaînettes ou de perles, ces ceintures évoluent beaucoup dans le temps et constituent donc, comme les coiffes, un bon indicateur chronologique.

Pour la même raison, ces ceintures ne se présentent que rarement sous la forme de parures mobiles⁵³⁵ et ne sont que très rarement mentionnées dans l'épigraphie. De plus, quand elles le sont, rien ne permet de distinguer les ceintures de taille des ceintures basses ornementales dont certaines représentations sont parées. Heureusement, les représentations de cette autre ceinture n'apparaissent que dans les styles de Preah Kô (ill. 140, p. LXIX) et de Pre Rup et donc dans une période comprise entre 879 et 961 de

⁵³⁵ Quelques exemples en ont pourtant été retrouvés (ill. 142, p. LXXI). Malheureusement, l'origine du plus bel exemple connu est très incertaine ; il appartient aux ensembles présentés par Bunker et Latchford que nous avons évoqués (2004, p. 436).

notre ère (BOISSELIER 1955, p. 142). Les dates des inscriptions permettent donc souvent d'écarter cette identification.

Plusieurs termes doivent être présentés ici, à commencer par *mekhalā*, « ceinture » en sanskrit. Cet objet n'apparaît qu'une seule fois dans une transaction et n'est donc pas attesté dans l'inventaire du patrimoine d'un dieu (K. 255, l. 4 ; 900 *śaka* ; CÈDÈS & DUPONT 1937, p. 385, 386). Dans cette occurrence, il s'agit néanmoins d'un bien relativement précieux, dont les dieux étaient donc susceptibles de posséder des équivalents. Cette ceinture constituait en effet le prix d'un serviteur : *si thñe tī duñ nu mekhalā mvāy*, « Le *si* Thñe, acheté avec une ceinture ». À titre de comparaison, deux femmes sont achetées au prix de vases pesant respectivement 6 *jyañ*, 10 *lī*⁵³⁶ (l. 2) et 5 *jyañ* 10 *lī* (l. 8), soit, a priori, entre 600 et 800 g d'un métal dont la nature n'est pas précisée. Naturellement, s'il ne s'agit que de bronze, le prix n'est pas considérable, même en tenant compte du fait qu'il s'agit d'un objet manufacturé. Cependant, ces exemples permettent au moins de supposer que la ceinture en question n'était pas une simple bande d'étoffe.

La question se pose justement en ce qui concerne le second terme désignant une ceinture, le khmer *paṅgat*. En effet, Saveros Pou considère ce terme comme un dérivé de *phgat*, le définit par « ce qui sert à tenir, retenir : une ceinture », et ajoute : « *i. e.* une bande d'étoffe avec laquelle on serre le sampot à la taille pour l'empêcher de tomber » (POU 2004, s. v., p. 2004, p. 292).

Or, l'inscription K. 164 B énumère le don des biens suivants (K. 164, l. 8-12 ; IC VI, p. 97) :

vrah makutt I yajñakośa I vrah vas I raṇamarddana I kanthī I ○ śrīvatsa II rūpyakaraṅka I {4} tanlap 4 ○ valvyal jeñ prak I ○ udaravandha I ○ paṅgat I ○ svok III ○..., « 1 sainte coiffe, 1 coupe à libation, 1 saint *vas*, 1 massue, 1 collier, 1 *śrīvatsa*, 2 coupes en argent, 4 boîtes de ..., 1 porte-cierge à pied en argent, 1 ceinture de ventre, 1 **ceinture**, 3 plateaux... ».

La présence d'une ceinture de ventre juste avant *paṅgat* soutient l'interprétation de Saveros Pou. Il s'agit en effet d'une autre sorte de ceinture – sur laquelle nous

⁵³⁶ Pour *liñ*, vraisemblablement.

reviendrons – qui, avec la ceinture de taille, complète bien l'équipement vestimentaire de la divinité, mentionné dans cette liste. En revanche, on imagine plutôt que les parures mobiles mentionnées dans les inscriptions étaient en métal et non en étoffe comme le suggère Saveros Pou. Le fait que le type de métal ne soit pas précisé n'a rien de surprenant : c'est également le cas d'une partie des autres objets mentionnés, qui sont pourtant certainement métalliques.

Le sanskrit *kāñcī* pose également question. Le *DSF* le décrit comme une « ceinture (not. ceinture de femme avec des clochettes ou d'autres ornements) » (s. v., p. 185), ce qui a incité Saveros Pou à conserver le sens « ceinture ornée de femme » (2004, s. v., p. 99). Cet objet apparaît uniquement dans la liste de l'inscription K. 194 A citée au début de ce chapitre (cf. p. 273). Or, ces biens sont donnés à un dieu et non à une déesse. On pourrait naturellement supposer que la ceinture en question est destinée au trésor du temple et non à parer le dieu proprement dit, mais il nous semble que cette liste précédée de l'en-tête *thnim*, « parure », correspond trop à une parure complète de divinité⁵³⁷ pour supposer qu'un élément doive en être écarté. Si l'identification de *kāñcī* à une ceinture ornementale ne fait pas de doute, il nous semble donc qu'elle ne doit pas être associée spécifiquement à une divinité féminine.

Enfin, l'inscription K. 21 (l. 4 ; VI^e *śaka*) mentionne une unique occurrence du terme *knop*, dans l'expression *tmo pi vnāk ta gui vnāk knop 10 3*, que Cœdès proposait de traduire « pierres pour orner l'ornement de ceinture :13 ». Pour cela, il faisait correspondre *knop* au moderne *khāp*⁵³⁸, et supposait que *vnāk knop* désignait la boucle de ceinture (*IC V*, p. 6, n. 4).

Cette occurrence témoigne de la richesse de ce type de parure, en soulignant qu'il s'agissait au moins partiellement d'objets en métal, ce qui n'est pas vraiment une information inédite si l'on considère par exemple les ceintures et boucles de ceintures conservées avant la guerre au MNPP (ill. 142, p. LXXI).

⁵³⁷ Pour mémoire : gaine, coiffe, pendants d'oreilles, brassards, bracelets, collier(s), ceinture de ventre, ceinture, anneaux de chevilles, sandales. On notera que, comme *paṅgat* dans la liste précédente, la ceinture de taille *kāñcī* est citée ici à côté de la ceinture de ventre.

⁵³⁸ Saveros Pou n'a pas proposé de définition pour ce terme dans son dictionnaire (POU 2004, s. v., p. 112).

Elle est également l'occasion de présenter un autre objet cité juste avant, *karap nābhī*, un « revêtement du nombril » (*tmo pi vnāk ta gui karap nābhī 10*, « pierres pour orner le revêtement du nombril : 10 » ; K. 21 N, l. 4 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 5). On serait d'abord tenté d'interpréter cette parure insolite comme l'une des ceintures de ventre que nous allons présenter ci-dessous, mais cette interprétation doit être écartée, puisque le terme *udarabandha* est également mentionné dans ce texte (l. 5). On rappellera alors que les parures de cette inscription sont dédiées à une image de Viṣṇu, le Vraḥ Kamratān 'Añ Śrītrailokyasārasvāmin. Le nombril de ce dieu a une certaine importance dans la mythologie viṣṇuite, puisque c'est de lui que sort le lotus dont naît Brahma dans les représentations de Viṣṇu Anantaśāyin. Il faut peut-être supposer qu'il s'agissait ici d'un ornement destiné à mettre en valeur cette partie de l'anatomie du dieu.

La ceinture de ventre (*udarabandha*) que nous avons évoquée à plusieurs reprises est bien mieux représentée, puisqu'on en relève huit occurrences dans sept inscriptions, entre le VII^e (*udaravandha prak I* ; K. 21 N, l. 5 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6) et le XII^e siècle de notre ère (K. 194 A, l. 31 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142). En dehors des colliers-baudriers qui apparaissent dans les bas-reliefs d'Angkor Vat, et qui ne sont apparemment pas mentionnés dans les inscriptions, cette parure est la seule qui orne le torse des divinités. Bien attestée en Inde (FILLIOZAT & PATTABIRAMIN 1966, p. 14), cette ceinture ornementale est portée au Cambodge juste sous la poitrine (ill. 140, p. LXIX), mais est parfois doublée à partir du style de Koh Ker, le deuxième élément se portant juste au-dessus du nombril (ill. 141, p. LXX ; BOISSELIER 1955, p. 143).

Si les inscriptions n'apportent aucun élément descriptif⁵³⁹, elles sont intéressantes en revanche d'un point de vue de datation. En effet, à l'exception du style du Bakheng (893-925 de notre ère), ces ceintures de torse sont attestées dans la statuaire entre la fin du style des Kulen (milieu du IX^e siècle de notre ère) et le style de Banteay Srei (967-1000 de notre ère) et, selon Boisselier, ne font en dehors de cela « qu'une timide réapparition dans le style du Bayon » (fin XII^e-début XIII^e siècle de notre ère) (1955, p. 142). Les occurrences des inscriptions K. 21 et K. 194 permettent donc d'élargir cet usage au début de la période préangkorienne et au règne de Sūryavarman II.

⁵³⁹ Le seul détail précisé à ce sujet est le matériau de la ceinture de torse de l'inscription K. 21 (de l'argent).

II.3.3.2. Cuirasses

Selon Jean Filliozat et P. Z. Pattabiramin, en plus de tuniques richement ornées, les statues des divinités du sud de l'Inde sont souvent recouvertes de cuirasses (*kavacam*) en or ou en argent (1966, p. 15). Rien dans la statuaire khmère ne permet de soupçonner l'existence de telles parures. En revanche, elles sont bien attestées dans les inscriptions, sans que nous puissions préciser leur aspect.

Cependant, cet objet n'était sans doute pas très répandu, puisque le terme le plus « fréquent » est le sanskrit *kavaca*, dont nous n'avons relevé que quatre occurrences, dont trois dans les inscriptions K. 262, K. 263 et K. 669 qui sont apparentées :

- *suvarṇnakavaca I*, « 1 cuirasse en or⁵⁴⁰ », destinée à une image de Sūrya, le V. K. 'A. Bhaṭṭārāditya (K. 1034 D, l. 12 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 68-89).
- *suvarṇnakavaca I thmo ta gi 9*, « 1 cuirasse en or avec 9 pierres dessus », destinée à une image de Viṣṇu (K. 262 N, l. 4 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114).
- *hemakavaca vnek thmo ta gi nīla 5 ti kroy prāk*, « 1 cuirasse en or par devant avec 5 saphirs dessus, en argent par derrière », destinée à une image de Viṣṇu (K. 263 D, l. 2 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127-137).
- *vraḥ kavaca kroy vnek ratna ta gī 10*, « 1 cuirasse [couvrant] devant et derrière, avec 10 pierres dessus », destinée à une image de Viṣṇu (K. 669 C, l. 3 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181).

À cela, il faut ajouter un « revêtement de cuirasse » (*snāp kavaca*) en argent, qui apparaît dans l'inscription K. 262 N (l. 5) et complète sans doute la cuirasse, sans que nous puissions préciser de quelle façon⁵⁴¹.

Plusieurs autres termes renvoient peut-être à de telles cuirasses, sans qu'il soit possible de préciser si elles correspondaient à un type particulier d'armure :

⁵⁴⁰ Comme le note Claude Jacques, « l'or est rendu ici par un mot sanscrit, sans doute parce qu'il forme une expression toute faite avec *kavaca* » JACQUES 1970, p. 82, n. 6). L'utilisation d'une « expression toute faite » est peut-être l'indice d'un emprunt au vocabulaire des traités indiens.

⁵⁴¹ Il faut signaler que les composés *suvarṇavastra* et *suvarṇavasana*, qui désignent des « vêtements d'or » ne sauraient être interprétés comme des parures équivalentes aux *kavaca*, puisqu'ils se rencontrent parfois dans les mêmes inscriptions (par ex. *suvarṇavasana vnek I ti kroy prāk ti saṅkū*, « un vêtement en or par devant, en argent blanc par derrière » : K. 263 D, l. 3 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136). Il faut sans doute supposer qu'il s'agissait d'un équivalent des tuniques richement ornées (de fils d'or et d'argent ?) évoquées par Filliozat et Pattabiramin (1966, p. 14).

• Le mieux attesté est *gayatrī/gāyatrīya* qui apparaît dans trois inscriptions⁵⁴². Le sens de ce mot *gāyatrī* est resté longtemps problématique. Il désigne habituellement un chant ou un hymne composé dans le mètre particulier *gāyatrī* (trois fois huit syllabes). Saveros Pou l’a commenté et a proposé d’y voir un type de « parure divine en forme de cuirasse ou de cotte » (POU 1984, p. 90-91). La place qu’il occupe dans les listes de biens semble bien confirmer cet emploi.

• *jīvarakṣa*, « protection de l’être » apparaît à trois reprises dans l’inscription K. 669 C (l. 7, 10, 11 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181-182). Saveros Pou a également proposé d’identifier cet objet à une « cotte ou cuirasse de protection » (2004, s. v., p. 189), alors que Cœdès y voyait un bouclier. Son interprétation est possible, mais on ignore alors ce qui distingue cette « armure » de la cuirasse *kavaca* qui apparaît à la ligne 3 de la même inscription⁵⁴³.

• *jagara* (= *jagāra*) est relevé à quatre reprises dans les listes de biens de l’inscription K. 1198 A (l. 34 [2 occ.], 35, 37⁵⁴⁴ ; X^e *śaka* ; NIC II-III, p. 246, 251). Curieusement, Saveros Pou n’avait pas identifié *jagara*, pourtant défini par le Monier Williams comme « une armure » (*MW*, s. v., p. 408) ; le type d’armure dont il est question reste à préciser. Deux parures en argent sont également attestées dans l’inscription K. 947 A (l. 18 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 536).

• *snāp vraḥ ura*, littéralement « revêtement de la sainte poitrine » (K. 470, l. 6 ; 1249 *śaka*), il s’agit de la seule expression – partiellement – khmère qui pourrait désigner une cuirasse ; Saveros Pou note à son sujet : « prob. “une cotte” protectrice » (2004, s. v., p. 47). Toutefois, cette interprétation est discutable, puisque l’inscription K. 470 évoque l’installation d’un *liṅga*. On peut donc se demander s’il ne s’agit pas là d’une façon inhabituelle de désigner le *kośa*, c’est-à-dire la gaine d’un *liṅga* de Śiva (cf. p. 301-304). Ceci explique peut-être la traduction « gaine de torse » proposée par Cœdès (IC II, p. 187).

⁵⁴² K. 713 B (*gāyatriya mās vnak I gāyatriya prak vnak I* ; l. 2-3, 17 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 23, 29, 30), K. 188 (*gāyatriya vnak I* ; l. 3 ; 851 *śaka* ; NIC II-III, p. 94) et K. 669 C (*gāyatrī mās I ; gāyatrī prak I* ; l. 18 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183).

⁵⁴³ On notera que les trois occurrences de *jīvarakṣa* et celle de *vraḥ kavaca* sont réparties dans les listes de biens de quatre divinités différentes dans cette inscription.

⁵⁴⁴ Saveros Pou n’avait pas pu déchiffrer cette occurrence.

Enfin, il faut également mentionner le composé *uttarāsaṅga*, « vêtement du dessus », qui apparaît à plusieurs reprises dans l'inscription K. 258⁵⁴⁵ et désigne probablement un vêtement ou une parure de torse. Il semble en tout cas y être opposé à *ca[nlyak]* qui, comme on le sait, désigne un vêtement couvrant le bas du corps (*IC IV*, p. 204). Encore une fois, le sens assez large de ce composé rend son identification difficile. Saveros Pou a proposé d'y voir une « veste », mais cette traduction ne nous semble pas toujours adaptée, car elle renvoie uniquement à un vêtement en étoffe. Or, si c'est bien le cas aux lignes A, 52 et C, 11⁵⁴⁶, à la ligne 38 de la face A, la « taille » de cette veste est évaluée en *liṅ* : *vrah uttarāsaṅga I liṅ I*, « 1 saint vêtement du dessus [pesant] 1 *liṅ* », et correspond donc apparemment dans ce cas à une parure en métal, vraisemblablement de petite taille.

II.3.4. Parures de bras et de mains

La question des parures de bras et de mains des divinités a été étudiée par Jean Boisselier (1955, p. 144-146). En plus de l'évolution de la forme de ces bijoux, son travail permet de distinguer les trois catégories de parures des normes iconographiques indiennes : brassards, bracelets et bagues. On retrouve également ces trois types de bijoux dans les inscriptions⁵⁴⁷ :

II.3.4.1. Brassards⁵⁴⁸

Les brassards sont les parents pauvres de ces trois catégories puisque, dans les listes de biens, un seul terme est spécifiquement associé à une parure mobile de ce type. Il s'agit du terme sanskrit *keyūra* – parfois orthographié *keyura* – qui désigne précisément un « bracelet porté au-dessus du coude, un brassard ». Cependant, il est possible que certains des noms de bracelets de poignets présentés plus bas soient utilisés dans un sens général et correspondent parfois à des brassards.

⁵⁴⁵ K. 258 A, l. 38, 52 et C, l. 11 ; XI^e *śaka* ; *IC IV*, p. 180, 185, 195-197, 204).

⁵⁴⁶ La taille des *uttarāsaṅga* y est en effet évaluée en *yau*, unité de mesure d'étoffe. Par ex. : *uttarāsaṅga yau mvay*, « (un) vêtement du dessus [mesurant] un *yau* » (face A, l. 11). À propos de *yau*, cf. p. 135.

⁵⁴⁷ On notera que nous n'avons relevé aucun terme correspondant aux « épaulières » signalées par Groslier dans sa présentation des parures khmères (ill. 127, p. LXII).

⁵⁴⁸ Quelques exemples de brassards – ou de représentations de brassards – sont présentés dans les illustrations 129.6-7, 140-141, p. LXIII, LXIX-LXX.

D'une manière générale, nous verrons que dans les inscriptions, les parures de bras et de mains sont essentiellement attestées à l'époque angkorienne et que les inscriptions sont particulièrement avares de détails à leur sujet⁵⁴⁹. Les brassards en sont un bon exemple, puisque les neuf occurrences que nous avons relevées apparaissent dans six inscriptions comprises entre le IX^e et le XI^e siècle de l'ère *śaka* et que le seul élément descriptif à leur sujet précise seulement que deux de ces brassards sont en or, ce qui n'a rien d'inattendu (*keyūra mās II* ; K. 263 D ; l. 7 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

II.3.4.2. Bracelets

En premier, lieu, nous souhaiterions signaler que si le sanskrit *valaya* apparaît bien dans les listes, c'est le plus souvent dans le sens d'« enclos », de « clôture », lorsqu'il est question de délimiter un terrain. À notre connaissance, il ne désigne un bracelet qu'une fois, dans l'inscription K. 370 (*valaiya* ; l. 11 ; X^e *śaka* ; IC VII, p. 59). Ceci est assez curieux quand on sait qu'il s'agit du seul terme désignant un bracelet que nous ayons recensé qui soit conservé en khmer moderne (HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 1149). On peut alors peut-être supposer qu'il fut emprunté plus tardivement au pāli.

Avec quatorze occurrences dans huit inscriptions datant du VI^e au XII^e siècle de l'ère *śaka*, *kaṭaka* est sans aucun doute le terme le plus fréquemment utilisé pour désigner un bracelet⁵⁵⁰. Le matériau de ces objets n'est précisé qu'à deux occasions : de l'or dans l'inscription K. 263 D (l. 4, 7 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136) et de l'argent dans l'inscription K 754 B (l. 19 ; 1230 *śaka* ; CÉDÈS 1936, p. 17, 20).

Cette dernière occurrence est également l'un des rares cas où un indice concernant l'aspect de ces bracelets était peut-être précisé. Il s'agit en effet d'un « ensemble de bracelets *modarī* en argent » (*kaṭaka modarī prāk samrap mvay*). Malheureusement, le terme *modarī* échappe encore à toute interprétation.

Les seuls autres détails qui soient précisés concernent le décor de ces bracelets, et laissent supposer que ceux-ci étaient parfois richement ouvragés. C'est le cas par

⁵⁴⁹ Bien que nous manquions de représentations aux VII^e-VIII^e siècles de notre ère, ces parures sont attestées dès le début de la période préangkorienne (BOISSELIER 1955, p. 144). Au cours de la période angkorienne, ils ne sont pas systématiquement représentés – ce qui soutient l'hypothèse de l'existence de parures mobiles – mais ils restent bien attestés en bas-reliefs, ou sur les images de *dvārapāla* et de *devatā*.

⁵⁵⁰ On notera que son sens est assez large, puisqu'il peut même désigner les anneaux dont on orne les défenses d'un éléphant (*DSF*, s. v., p. 172).

exemple dans l'inscription K. 21, dans laquelle est mentionné « 1 bracelet [gravé en] repoussé (*saṃruk*), pierres pour l'orner : 54 » (*kaṭaka caṃlak saṃruk I tmo pi vnāk ta gui 40 10 4* ; K. 21 N, l. 3 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6). Plus modestement, l'inscription K. 1034 D évoque un *kataka ruk*, « bracelet [gravé en] repoussé »⁵⁵¹ (l. 19 ; 817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 84).

On a relevé également le terme sanskrit *kaṅkaṇa*. Le fait que *kaṭaka* et *kaṅkaṇa* apparaissent ponctuellement dans de mêmes textes laisse supposer qu'il s'agissait d'objets différents, sans que l'on puisse déterminer avec certitude ce qui les distinguait. Dans l'inscription K. 263 D, ces deux objets sont cités l'un après l'autre ; pour les distinguer, Cœdès avait donc choisi de traduire *kaṅkaṇa* par « brassard » (l. 4 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136). Il est en effet possible que ces deux termes correspondaient respectivement aux parures du poignet et du haut du bras. Cependant, on notera que dans la liste complète de parures de l'inscription K. 194 (cf. p. 273), *kaṅkaṇa* est distingué de *keyūra* et doit donc, au moins dans ce cas, désigner « [deux] bracelets de poignet ». On ne peut donc exclure la possibilité que dans K. 263 D, *kaṭaka* et *kaṅkaṇa* distinguaient deux types de bracelets de poignet différents, par exemple les bracelets plats et les bracelets toriques⁵⁵².

Trois inscriptions donnent des descriptions remarquablement détaillées de certains *kaṅkana*, qui soulignent encore une fois la valeur de ces objets. C'est déjà le cas du *kaṅkaṇa mās I mukti juṃ*, de l'inscription K. 263 D que nous venons d'évoquer : « 1 bracelet (*kaṅkaṇa*) en or (orné de) perles autour ». On pourra également mentionner l'exemple de K. 669 C, qui laisse supposer un objet d'assez grande taille : *kaṅkaṇa II nīla ta gī 60 10 7 cuni 7 mukṭī 100 80 4*, « 2 bracelets avec 77 saphirs dessus, 7 *cuni* [et] 184 perles » (l. 3-4 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181) ou encore celui de K. 136 c : *kaṅkana tāṃ padmarāga ta gi liṅ II*, « [deux ?] bracelets incrustés de rubis (pesant) 2 *liṅ*⁵⁵³ » (l. 15 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286).

⁵⁵¹ À propos de *ruk*, *saṃruk*, cf. p. 96.

⁵⁵² Des exemples de ces différents types de bracelets sont présentés en illustration (ill. 129.8-11 & 143-145, p. LXIII, LXXI-LXXII). On notera en particulier les bracelets pourvus de grelots qui correspondent bien à la définition des « sonnailles » évoquées par Filliozat et Pattabiramin (1966, p. 16). Toutefois, les objets qu'ils présentaient étaient des parures de chevilles de divinités, ce qui ne saurait être le cas de nos objets, en raison de leur petite taille et surtout du fait qu'ils n'étaient pas ouverts et ne pouvaient donc pas être passés aux pieds d'une divinité.

⁵⁵³ Si notre estimation du *liṅ* est correcte, ces bracelets pesaient environ 12 g, ce qui est assez peu pour de tels objets, même en considérant qu'il s'agissait de 12 g pour chaque bracelet, ce que l'expression ne

On notera que, dans cette occurrence, Cœdès traduit *kañkaṇa* par « bracelet » et non par « brassard ». Ceci était dû au fait qu’il interprétait déjà le composé *bāhurakṣa* comme un brassard à la ligne 13 de cette inscription, où apparaît d’ailleurs l’unique occurrence de ce terme : *vāhurakṣa ti tāṃ ratna ta gi daṃnepra padmarāga*, « [deux ?] *bāhurakṣa* incrustés de gemmes, à commencer par des rubis ». Pourtant, *bāhu* désigne plutôt en sanskrit « le bras, l’avant-bras » et *rakṣa* désigne ici une « protection ». S’il faut choisir entre les deux objets, alors en tant que « protection de l’avant-bras » (*DSF*, s. v., p. 513), *bāhurakṣa* désignerait plutôt un bracelet de poignet. En définitive, *kañkaṇa* correspondrait donc à un brassard, au moins dans cette inscription.

Cette tentative d’identification de *kañkaṇa* et de *bāhurakṣa* reste très incertaine. En effet, dans la même inscription, la situation est encore compliquée par la mention d’une autre expression khmère, *graloñ tai*, qui se rapporte également à une parure de bras. Cette expression est assez bien attestée dans des listes d’objets précieux⁵⁵⁴, mais est restée longtemps incomprise. S’interrogeant à son sujet, Cœdès notait : « [...] *Tai* signifiant « main » on peut se demander s’il ne s’agit pas d’un des ustensiles rituels du sacrifice affectant la forme d’une main au bout d’un manche [...] » (*IC IV*, p. 148, n. 2).

Suite à cette remarque, Saveros Pou l’a également analysée et a proposé de lui donner le sens de « anneau de poignet (*tai*)⁵⁵⁵, ou « bracelet rond », en précisant à propos de la deuxième solution qu’il serait alors « différent d’un bracelet souple ou chaîne de poignet » (LEWITZ 1976, p. 335). Quoi qu’il en soit, même en admettant que l’un de ces termes (*kañkaṇa* ?) correspondait spécifiquement à un « brassard », les autres désignaient vraisemblablement deux bracelets de poignets différents dans cette inscription.

II.3.4.3. Bagues

« L’exécution des bagues a déjoué l’habileté des sculpteurs. N’oublions pas, en effet, que les personnages de pierre sont au plus grandeur demi-nature. Nombre d’Apsara montrent bien des anneaux esquissés à leurs mains minuscules, et en général mal exécutées. » (GROSLIER 1921, p. 76).

permet pas de déterminer. De nombreuses évaluations seront nécessaires pour étalonner nos estimations de poids, mais on notera qu’encore une fois, elles paraissent assez faibles dans le cas d’objets mentionnés à l’époque préangkorienne (cf. p. 153, n. 251).

⁵⁵⁴ Sept occurrences dans six inscriptions, réparties entre le X^e et le XI^e siècle de l’ère *śaka*. On notera qu’aucune de ces occurrences ne donne de détails sur cet objet.

⁵⁵⁵ De façon surprenante, Saveros Pou définit cet objet comme un « anneau de bras, un brassard » dans son dictionnaire (2004, s. v., p. 142), en renvoyant pourtant à l’analyse que nous venons d’évoquer. Il s’agit sans doute d’une confusion.

Étant donné la taille des personnages évoqués, cette remarque de George Groslier concernait avant tout les bas-reliefs d'Angkor Thom et d'Angkor Vat. Cependant, elle reste vraie dans le cas de la ronde-bosse : en dehors de statues de *dvārapāla*, les bagues ne sont en effet que rarement représentées.

La difficulté que cet ornement de petite taille posait aux sculpteurs explique peut-être la rareté des représentations de bagues. Quoi qu'il en soit, si l'on en croit le grand nombre de bagues mentionnées dans les listes de biens, cette absence de figuration a pour corollaire la multiplication des dons de bagues, d'autant que la taille modeste de ces parures encourageait peut-être davantage de donateurs.

Avant de présenter la nomenclature dédiée à cette parure, il reste à signaler que l'on a retrouvé au Cambodge de nombreux exemples de bagues de grand diamètre⁵⁵⁶ qui ne pouvaient être destinées qu'à des images divines (BOISSELIER 1966, p. 337) ; quelques exemples en sont présentés en illustration (ill. 32, 146-147, p. XVI, LXXIII).

Il faut garder à l'esprit que les bagues mentionnées dans les inscriptions n'étaient pas toutes destinées aux divinités. En plus de celles qui sont utilisées dans des transactions, deux d'entre elles sont même explicitement affectées à un officiant dans l'inscription K. 669 C : *cancyān smiñ II ratna ta gī II*, « 2 bagues d'officiant avec deux gemmes dessus » (l. 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183). Cependant, nous ne distinguerons pas les différents cas dans cette étude, sachant que la plupart des occurrences concernent bien les parures des divinités.

L'essentiel des bagues mentionnées sont désignées par les termes *'aṅgulīyaka*, emprunté au sanskrit, et *cancyān*, emprunté au chinois⁵⁵⁷. A priori, aucun élément ne permet de supposer que ces termes renvoyaient à des types de bagues différents, d'autant qu'ils ne sont jamais utilisés dans le même texte.

Quoi qu'il en soit, les occurrences relevées permettent de distinguer trois

⁵⁵⁶ L'inscription K. 843 B mentionne « une bague sur mesure pesant un *liñ* et 1 *pāda* » (*cancyān cval vnās nan liñ I pāda I* ; l. 16-17 ; 947 *śaka* ; IC VII, 111, 116 ; Coëdès notait « littéralement bague, entrer, mesure (doigt) » *ibid.*, p. 116, n. 1). L'estimation du poids de cette bague, 7,5 g, ne permet pas de déterminer si cette bague « mise à grandeur » était destinée ou non à une divinité. C'est d'autant plus regrettable que l'inscription, très lacunaire, ne permet pas de répondre à cette question.

⁵⁵⁷ Ou *'aṅgulīyaka* et *cancyān* : respectivement vingt-deux et trente-huit occurrences dans huit et dix-huit inscriptions majoritairement angkoriennes. Nous ne tiendrons pas compte ici du terme khmer *damrañ*, bien qu'il puisse éventuellement désigner « un anneau, une bague ». En effet, il semble qu'il n'est jamais utilisé dans ce sens dans les inscriptions (à ce sujet, cf. IC V, p. 207, n. 6 et POU 2004, s. v., p. 246).

catégories de bagues, qui correspondent bien aux exemples retrouvés au Cambodge⁵⁵⁸ :

- En premier lieu, un certain nombre d'occurrences – à vrai dire la majorité – ne sont accompagnées d'aucune description. Ceci n'est pas très surprenant quand on sait l'aridité de la plupart de ces listes de biens, mais on pourrait supposer qu'une partie au moins de ces occurrences correspondaient à des modèles de bagues peu ornées, voire à de simples anneaux.

À ce sujet, on notera que dans l'inscription K. 136 c, Cœdès avait traduit *kravil prāk I cancyan I* par « 1 anneau d'argent, 2 bagues » (l. 40 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286). La proximité de *kravil* et de *cancyan* incite à identifier *kravil* à un anneau, en tant que parure de main et contredit donc notre hypothèse précédente. Cependant, il faut garder à l'esprit qu'en khmer moderne – comme en vieux khmer, pour autant qu'on le sache – *kravil* désigne toutes sortes d'anneaux, en particulier des bagues et des bracelets. Son identification reste donc très incertaine.

- La deuxième catégorie de bagues identifiée est celle des bagues-cachets (ou bagues à sceau), dont trois occurrences ont pu être relevées : *cancyān tarā mās II*, « 2 bagues-cachets en or » (K. 669 C, l. 4, 14 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169-170, 181-182) et *{1} cancyān tarā samrit*, « x bague(s)-cachet(s) en bronze » (K. 263 D, l. 17 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137).

On serait tenté de penser que ces objets étaient plutôt destinés à des mortels, mais nous ne saurions l'affirmer. Il y a peu à ajouter concernant ces sceaux, si ce n'est de rappeler que plusieurs exemples en ont été retrouvés, gravés de caractères ou de motifs animaliers, en particulier des représentations de *vṛṣabha* (cf. p. 87-88).

- Enfin, la dernière catégorie comprend l'ensemble des bagues serties de gemmes. Celles-ci pouvaient être plus ou moins élaborées, allant de simples solitaires⁵⁵⁹ à des compositions plus élaborées, telle la bague à neuf gemmes de l'inscription K. 194 A (*'aṅgulīyaka navaratna*⁵⁶⁰ ; l. 31, 32 ; 1041 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 142, 147).

Pour mémoire, on pourra également citer quelques exemples particulièrement détaillés de ces créations :

⁵⁵⁸ À ce sujet, cf. BOISSELIER 1966, p. 345.

⁵⁵⁹ Par exemple *cancyān I ratna ta gī I*, « 1 bague avec 1 gemme dessus » (K. 669 C, l. 4, 14 ; 894 *śaka*) ou *cancyān 4 thmo ta gi 4*, « 4 bagues avec 4 pierres dessus » (K. 262 N, l. 5 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 108).

⁵⁶⁰ Au sujet de ces neufs gemmes, cf. p. 67-70.

- *'aṅguliya*ka *thpvañ*⁵⁶¹ *'amrakāṭa*, « une bague à chaton d'émeraude » (K. 523 B, l. 22 ; 1040 *śaka* ; IC III, p. 138, 140).

- *cancyān mās 4 thmo ta gi padmarāga II puṣyarāga I nīla I* « 4 bagues en or avec 2 rubis, une topaze, un saphir dessus » (K. 263 D, l. 4, 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136).

- *cancyan kanlaḥ I ṅan mās liṅ I thmo ta gi III nīlavariṇna*, « 1 demi-bague pesant 1 *liṅ* d'or, avec trois pierres dessus, des saphirs » (K. 374, l. 13-14 ; 964 *śaka* ; IC VI, p. 252-253).

On notera à propos de la dernière occurrence que Cœdès avait noté à juste titre : « peut-être s'agit-il d'une bague n'entourant pas entièrement le doigt, et destinée à orner la main d'une statue » (IC VI, p. 253, n. 2). Cette hypothèse est la seule possible pour expliquer ce *cancyan kanlaḥ* ; elle aurait le mérite de mettre en évidence l'une des solutions adoptées pour la disposition des parures du dieu.

En tout, quatorze occurrences, datant des X-XI^e siècles de l'ère *śaka*, précisent le poids de ces bagues. Elles constituent donc un champ d'application intéressant pour éprouver la vraisemblance de notre évaluation des mesures de poids, précisément basée sur une inscription datant du début du X^e siècle *śaka*.

Un problème se pose dans l'interprétation de certaines expressions. En effet, dans les expressions *'aṅguliya*ka II *pāda III*, « 2 bagues de 3 *pāda* » et *'aṅgulīya*ka *vyar ṅann mās pāda mvay*, « quatre bagues pesant 4 *pāda* d'or », rien ne permet a priori de déterminer si les poids indiqués s'appliquent à l'ensemble des bagues ou à chacune d'entre elles. L'expression *'aṅgulīya*ka *pvānn sme ṅan pāda mvāy* que Cœdès traduisait « 4 bagues pesant toutes ensemble un *pāda* » est plus satisfaisante, mais l'absence de *sme* des autres expressions interdit de supposer qu'un poids « total » était donné dans tous les cas. Toutefois, certains exemples vérifiables imposeraient plutôt de supposer que ces poids concernent l'ensemble des objets (cf. p. 146, dans l'exemple des vases provenant de Vīrapūra).

Dans le tableau ci-dessous, qui présente toutes les occurrences, les différentes possibilités engendrées par ce doute seront néanmoins envisagées. Les lignes apparaissant en caractère gras correspondent aux cas où une seule bague est pesée, et qui ne posent donc pas de problème.

⁵⁶¹ À propos de *thpvañ*, cf. p. 63.

Expression utilisée	Estimation du poids à l'unité (en <i>pāda</i> et en g)	Matériau	Références	Date (<i>śaka</i>)
'aṅgulīyaka pvañn sme ñan <i>pāda</i> mvāy	0,25 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,37 ou 1,5 g	?	K. 207 S, l. 3, 4 IC III, p. 17, 19	964
'aṅgulīyaka II <i>mās pāda</i> I	0.5 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 1,5 g	Or	K. 258 A, l. 9 IC IV, p. 179, 193	XI ^e
'aṅgulīyaka piy <i>mās pāda</i> mvay sliñ vyar	0.5 ou 1,5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 2.25 g	Or	K. 258 B, l. 7-8 IC IV, p. 182, 199	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay ñan <i>jyañ</i> I	80 <i>pāda</i> ≈ 120 g	?	K. 258 B, l. 17 IC IV, p. 182, 200	XI ^e
'aṅgulīyaka vyar ñann <i>mās pāda</i> mvay	0,5 ou 1 <i>pāda</i> ≈ 0,75 ou 1,5 g	Or	K. 258 B, l. 42 IC IV, p. 183, 201	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay sliñ vyar	0.5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 g	?	K. 258 B, l. 56 IC IV, p. 184, 202	XI ^e
'aṅgulīyaka mvay <i>mās sliñ</i> vyar	0.5 <i>pāda</i> ≈ 0,75 g	Or	K. 258 B, l. 64 IC IV, p. 185, 203	XI ^e
'aṅguliyaka II <i>pāda</i> III	1,5 ou 3 <i>pāda</i> ≈ 2,25 ou 4,5 g	?	K. 353 N, l. 29-30 IC V, p. 137, 141	968
<i>cancyān</i> I ñan <i>mās pāda</i> I	1 <i>pāda</i> ≈ 1,5 g	Or	K. 206, l. 4-5 IC III, p. 12, 14	964
<i>cancyān</i> I liñ I	4 <i>pāda</i> ≈ 6 g	?	K. 420, l. 22 IC IV, p. 162, 165	X-XI ^e
<i>cancyān</i> II liñ II ⁵⁶²	4 ou 8 <i>pāda</i> ≈ 6 ou 12 g	?	K. 420, l. 39 IC IV, 163, 165	X-XI ^e
<i>cancyān</i> cval vnās ñan liñ I <i>pāda</i> I	5 <i>pāda</i> ≈ 7,5 g	?	K. 843 B, l. 16-17 IC VII, p. 111, 116	947
<i>cancyān</i> <i>pāda</i> vyar	2 <i>pāda</i> ≈ 3 g	?	K. 933, l. 28 IC IV, p. 49, 52	925
<i>cancyān</i> 4 ñana liñ 4	1 ou 4 <i>pāda</i> ≈ 1,5 ou 6 g	?	K. 1198 B, l. 31 NIC II-III, p. 144, 249	X ^e

Pour l'essentiel, les poids proposés sont vraisemblables, en particulier lorsqu'on les compare aux mesures rapportées par Louis Malleret dans le tome III de *l'Archéologie du delta du Mékong* (1962, p. 90-103). Avec un diamètre souvent inférieur à 20 mm, le poids des bagues qu'il présente est compris pour l'essentiel entre 0,5 et 2 g, quelques exemples se démarquant pour atteindre 11,5, 22 et même 34 g.

Les mesures légèrement supérieures à la moyenne que nous obtenons pourraient correspondre à des bagues de grande taille destinées à des divinités. À ce sujet, on ne peut que s'étonner du poids de 1 *jyañ* d'une bague mentionnée dans l'inscription

⁵⁶² Dans cette inscription, la comparaison avec l'occurrence rapportée à la ligne précédente inciterait plutôt à supposer que le poids indiqué concerne les deux bagues.

K. 258. Si la lecture de Cœdès est correcte, cette bague était manifestement d'une taille considérable par rapport aux autres exemples⁵⁶³.

Enfin, nous souhaiterions achever cette présentation des bagues dans l'épigraphie par l'évocation d'une dernière bague impressionnante mentionnée dans l'inscription K. 289 C (st. LIII ; 988 *śaka* ; ISC, p. 154, 168) :

aśtīparimāṇāṅkāṃ nikāśakanakormmikām

kāntāṃ śodaśakarśāpāṃ nānāratnopaśobhitām //

« Une bague ayant quatre-vingts perles sur le pourtour, en or (éprouvé) à la pierre de touche, très belle, (du poids) de seize *karṣa*, ornée de divers joyaux. »

Outre son décor, son poids évalué à 150 g (?) par Auguste Barth, et la mention d'une pierre de touche, cette occurrence présente l'intérêt d'être l'unique cas dans lequel une bague est désignée par le terme *ūrmikā*, occurrence d'autant plus intéressante que les perles qui l'ornent sont désignées par le khmer *'ankām*, exceptionnellement utilisé dans une stance en sanskrit (cf. p. 73-74).

II.3.5. Parures de jambes

Les parures de jambes sont très peu représentées dans les listes de biens, à l'exception notable des anneaux de chevilles, désignés par le sanskrit *nūpura*, *naupura*, dont les divinités ou personnes représentées en bas-relief sont effectivement souvent parées⁵⁶⁴ (par ex. ill. 139, p. LXIX). Cependant, les occurrences restent relativement rares, et apparaissent presque exclusivement dans les énumérations de parures de divinités des inscriptions K. 262 et K. 263 de Preah Einkosei et K. 669 de Prasat Komphus (*IC IV*, p. 108 et *IC I*, p. 161).

À notre connaissance, la seule autre mention d'anneaux de chevilles apparaît dans l'inscription K. 194 B (cf. p. 273), dans une donation du guru de Sūryavarman II en faveur du Kamraten Jagat Śrī Śikharīśvara (Preah Vihear), effectuée en 1041 *śaka* (l. 1 ; Cœdès & Dupont 1943, p. 143, 148).

Cette liste présente un autre intérêt : on y trouve en effet l'unique mention de sandales, *upānat*, offertes à une divinité. En règle générale, celles-ci ne sont pas

⁵⁶³ L'estampage EFEO n. 376 ne permet malheureusement pas de vérifier cette lecture.

⁵⁶⁴ À ce sujet, cf. BOISSELIER 1955, p. 144-147.

chaussées, à l'exception de certaines formes, à commencer par la forme de Śiva dite « ascète mendiant » (*bhikṣāṭanamūrti*)⁵⁶⁵. Il faut naturellement rester prudent, mais l'usage très spécifique de ce type de « vêtement » en fait presque un attribut ; cette information est donc susceptible d'apporter des données précieuses pour identifier les divinités vénérées dans un sanctuaire donné.

Le vocabulaire khmer des parures de jambes est encore plus rare. L'équivalent de *nūpura*, *kañ jeñ*, « anneau de jambe », n'apparaît par exemple qu'une seule fois dans l'épigraphie (K. 21 N, l. 5 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6).

De même, on ne relève qu'une seule occurrence de *snāp vraḥ jaṅgha* dans l'inscription K. 136 c, l. 15 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286). Littéralement « revêtement de(s) sainte(s) jambe(s) », cette expression avait été traduite par le terme « jambières » par Cœdès. Cette interprétation est possible, mais nous n'avons pas rencontré d'objet correspondant à cette définition dans les représentations sculptées de divinités. En outre, il est précisé que cet objet est en or et pèse 5 *liñ*, soit environ 30 g si notre estimation des mesures de poids khmères n'est pas trop éloignée de la réalité du X^e siècle de l'ère *śaka*. On notera d'ailleurs que même en utilisant les valeurs six fois supérieures proposées par Palmyr Cordier, *snāp vraḥ jaṅgha* correspondrait à un objet assez petit.

II.3.6. Autres parures

Quelques « parures » un peu particulières doivent être ajoutées à cet inventaire, à commencer par le *kośa*, ornement par excellence du liṅga de Śiva.

II.3.6.1. *kośa*

Le terme sanskrit *kośa*⁵⁶⁶, « fourreau, gaine, boîte, caisse, enveloppe, trésor, etc. » apparaît très régulièrement dans l'épigraphie khmère, comme dans l'épigraphie came, pour désigner des objets offerts aux divinités. Son sens a été discuté très tôt par Auguste Barth. Celui-ci critiquait l'opinion d'Abel Bergaigne qui voulait y voir un

⁵⁶⁵ Dans le chapitre 35 du *Rauravāgama* consacré aux caractéristiques des images, la première indication concernant Bhikṣāṭana concerne justement le fait qu'il est pourvu de socques et dans une position laissant entendre qu'il s'apprête à marcher (DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 213).

⁵⁶⁶ On prendra également en compte le terme *koṣaṇa*, que Cœdès considérait comme une autre forme de *kośa* (IC IV, p. 195, n. 5).

« sanctuaire », considéré comme la « gaine » d'un *liṅga* ; ne voyant pas à quoi correspondait une telle « enveloppe », et ne pouvant se résoudre aux autres sens, Barth avait alors proposé d'y voir le *liṅga* lui-même ou peut-être sa base (*ISCC*, p. 252, n. 12). Dans une note additionnelle, il avait toutefois suggéré le premier la possibilité d'identifier ce *kośa* à un objet comparable à la « châsse richement décorée et faite de lames d'or » qui recouvrait un *liṅga* de Praḥ Pathom en Thaïlande (*ibid.*, p. 601).

Sur la base d'inscriptions cames – plus précises que les inscriptions khmères à ce sujet – Finot avait confirmé le sentiment de Barth et proposé de voir dans la majorité des *kośa* des listes de biens, des « enveloppes [de *liṅga*] ». Il s'appuyait sur plusieurs références indiennes communiquées par Barth et publiait plusieurs représentations de *kośa* indiens (1904, p. 912-914).

Constatant que nombre de ces objets étaient ornés de visages, Finot notait que « le rôle du *kośa* paraît avoir été de donner à la pierre symbolique la forme d'un dieu personnel ». Cette interprétation nous paraît insuffisante quand on sait que les *liṅga* en pierre peuvent également être ornés de un à quatre visages (ill. 148, p. LXXIV). Kamaleswar Bhattacharya a consacré une étude plus complète à la question des *kośa* et a largement complété les réflexions de Finot en précisant : « [...] the Śaiva, when they invented the custom of enclosing the *liṅga* in a sheath, had in mind the philosophical conception. – Śiva was conceived as a person with his *liṅga* (-*śarīra* “the subtle body”) enclosed in the *kośa* of his “gross body” » (1966, p. 7).

Nous n'approfondirons pas davantage la question de l'interprétation symbolique du *kośa*⁵⁶⁷. Quoi qu'il en soit, il est effectivement vraisemblable que la majorité des occurrences de *kośa* relevées dans l'épigraphie khmère, désignent une gaine en métal permettant de couvrir le *liṅga*, qu'elles soient ou non pourvues d'un visage⁵⁶⁸. On constate d'ailleurs que plusieurs des occurrences relevées correspondent à des objets explicitement affectés à des *liṅga*⁵⁶⁹, ce qui va bien dans le sens de l'identification qu'avait proposée Finot.

⁵⁶⁷ À ce sujet, on se reportera à BHATTACHARYA 1966.

⁵⁶⁸ C'est notamment le cas de onze occurrences dans neuf inscriptions angkoriennes dont une partie seront présentées plus bas. Cependant, il faut rappeler que ce sens n'est pas systématique. Un exemple notable apparaît à la stance XXXII de l'inscription K. 713 dans le composé *sauvarṇakośakhadga*, « une épée à fourreau d'or », dans lequel *kośa* ne désigne que la « gaine » d'une épée, son « fourreau ».

⁵⁶⁹ Par exemple dans l'inscription K. 265 N (l. 7 ; 881 *śaka* ; *IC* IV, p. 102), ou dans l'inscription K. 1198 A (l. 30 ; 936 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 245, 251), dans laquelle on notera l'orthographe fautive *vraḥ kośa*, qui n'avait pas été relevée par Saveros Pou (estampage EFEO n1654-A).

Enfin, sans remettre en question les interprétations symboliques du *kośa*, il faut rappeler que, d'un point de vue de rituel, cet objet est compris plus simplement comme un vêtement, qui est d'ailleurs décrit dans le chapitre consacré aux parures du *Rauravāgama* (Kp 43, 13-14a & 14b-15a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 254-255)⁵⁷⁰.

Cette interprétation avait apparemment été adoptée par les khmers. En effet, si la traduction présentée au début de ce chapitre pour les lignes A, l. 49 à B, l. 1 de l'inscription K. 194 est correcte, le *suvarṇakośa* était clairement compté au nombre des parures (*thniṃ*) d'une divinité (cf. p. 273).

En ce qui concerne la description physique de ces parures, on ne peut que regretter que les inscriptions khmères n'y aient pas accordé autant de soin que les inscriptions cames. Dans l'inscription C. 86 A de Mi-son, par exemple, il est rapporté que le roi cam Śrī Jaya Paramésvaravarmadeva a donné un « *kośa* d'argent avec un visage d'or » à un liṅga (*raupyakośa suvarṇamukha* ; l. 7 ; XII^e *śaka* ; FINOT 1904, p. 976-977)⁵⁷¹. Le Campa est d'ailleurs décidément bien doté en matière de gaines de liṅga, puisqu'au contraire du Cambodge, plusieurs exemples cams en sont conservés, dont le plus célèbre, qui se trouve au musée Guimet, correspond particulièrement bien à la description de l'inscription C. 86 (ill. 149.1, p. LXXIV). On notera que cet objet a également le mérite d'expliquer l'intérêt d'offrir des pendants d'oreilles à un liṅga...

Les éléments descriptifs fournis par l'épigraphie khmère sont beaucoup plus limités. Les matériaux sont relativement variés : or (*suvarṇakośa* ; K. 669 C, l. 5, 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182), argent (*kośa prāk* ; K. 136 c, l. 25 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 285, 286) et cuivre (*kośa laṅgau* ; K. 450, l. 2 ; X^e *śaka* ; IC III, p. 110, 112), variations qui témoignent surtout de la richesse des donateurs et qui illustrent bien l'introduction du chapitre 43 du *Rauravāgama* :

« Maintenant je présente brièvement les parures telles que la coiffe. Il faut (les) confectionner en or pur de la Jambū ou en or (ordinaire) ou en argent ou en cuivre en fonction des disponibilités financières » (DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 254).

⁵⁷⁰ Le terme utilisé dans ce traité est *golakā*, « boule » ; il n'est pas précisé qu'il doive être pourvu d'un visage. Dagens rappelle que la description de *Ajitāgama* est plus claire et indique seulement que cette parure doit être « comme le Liṅga » (*ibid.*, n. 10).

⁵⁷¹ Sans développer davantage la question des *kośa* cams, on rappellera que l'épigraphie témoigne également de *kośa* à quatre, cinq et même six faces, mises en relation avec les régions de l'espace (BHATTACHARYA 1966, p. 6).

Deux occurrences précisent également le poids de ces objets, respectivement 2 *kaṭṭi* d'argent (K. 910, l. 14 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 39) et 2 *jyaṅ* et 18 *liṅ* d'un matériau malheureusement non précisé (K. 258 A, l. 38 ; xi^e *śaka* ; IC IV, p. 180, 195). Sachant que *jyaṅ* et *kaṭṭi* désignent une même unité que l'on a évaluée à environ 120 g, on aurait là deux objets de 240 et 350 g, un poids peu élevé, mais qui reste envisageable. Cependant, la différence de datation, et peut-être de matériau, et l'incertitude de notre évaluation incitent à rester prudent. Ce type de démarche n'en reste pas moins indispensable pour espérer affiner les premiers résultats obtenus à propos des mesures de poids.

Enfin, on notera que, dans plusieurs inscriptions, ces *kośa* sont offerts au *liṅga* en même temps que des coiffes⁵⁷². On peut naturellement supposer qu'il s'agit de celles du *liṅga* proprement dit, mais dans un cas au moins, il est précisé qu'une « couronne » (*cumbala*) était destinée au *kośa*, ou peut-être à un visage qui l'ornait (K. 669 C, l. 5-6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 182) :

vraḥ kamrateṅ 'añ śivaliṅga suvarṇṇakośa I cumvala ta gī oṅkāra I ratna ta gī I neḥ māś, « (Parures) du V. K. 'A. Śivaliṅga : une gaine d'or avec une couronne dessus, un *oṅkāra* avec une gemme dessus, (tout) cela, en or ».

En plus du lien entre la gaine et la couronne, cette occurrence est l'occasion de présenter un autre ornement du *liṅga*, le *oṅkāra*.

II.3.6.2. *oṅkāra*, *oṅkāra*

En effet, cet *oṅkāra*, « syllabe Om », apparaît dans plusieurs listes de biens des inscriptions du Cambodge. Cœdès avait supposé qu'il s'agissait d'un ornement spécifique du *liṅga* (IC 1, p. 182, n. 2) et rappelait que l'on retrouve un don équivalent dans l'inscription came C. 86 B de Mi-son (l. 5 ; XII^e *śaka* ; FINOT 1904, p. 976, 977), que nous avons déjà évoquée à propos du *liṅgakośa*.

Cette hypothèse n'a rien d'incongru et l'on serait même tenté de l'élargir à d'autres divinités car il est assez courant que la syllabe sacrée Om soit gravée sur la coiffure d'images de culte (ill. 150, p. LXXV). Cependant, les témoignages

⁵⁷² *Makuṭa* par exemple dans les inscriptions K. 762 (st. VIII ; 595 *śaka* ; IC I, p. 14, 15) et K. 194 A (l. 49 ; 1041 *śaka* ; CŒDÈS & DUPONT 1943, p. 143, 148)

épigraphiques invitent à conserver la restriction proposée par Cœdès. En effet, les quatre occurrences de dons de *oṅkāra* relevées⁵⁷³ sont toutes dédiées à un liṅga de Śiva et, dans deux cas, ces ornements sont même mentionnés juste après des *kośa* (K. 669, K. 1198).

Si l'hypothèse de l'ornement est exacte, la forme de cet objet n'est pas difficile à imaginer : 𑀓. On pourra compléter cette « description » en rappelant que deux des occurrences rapportent que ces ornements étaient sertis de gemmes dont la nature n'est pas précisée (K. 669, K. 1198). Le matériau principal est également mentionné dans deux cas, il s'agit d'or (*suvarṇa*) dans l'inscription K. 1198 et, plus curieusement, d'étain et de plomb (*oṅkāra ta(m)rek trapu*)⁵⁷⁴ dans l'inscription K. 618.

À notre connaissance, le seul objet retrouvé pouvant s'apparenter à cet ornement est une syllabe *om* découpée dans une plaque de bronze, retrouvée à Bakong⁵⁷⁵ (ill. 151, p. LXXV), mais rien n'assure formellement que cet objet était destiné à un liṅga.

II.3.6.3. (Re)vêtement de piédestal

En même temps que le couvre-liṅga, le *Rauravāgama* évoque un autre « vêtement » inattendu, le couvre-piédestal. Dans les inscriptions du Cambodge, cette parure est mentionnée explicitement à deux reprises dans l'inscription K. 669 C par l'expression khmère *snāp candal*, « revêtement de piédestal » (l. 4, 10 ; 894 *śaka* ; IC I p. 169-170, 181-182).

Par ailleurs, Cœdès avait supposé que dans l'inscription K. 263, l'expression *snāp prāk pi diśa*, « revêtement d'argent à trois faces (litt. trois directions) » désignait également un revêtement de piédestal « dont la partie postérieure n'était pas recouverte de métal (l. 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136 et n. 3). Bien que la syntaxe soit un peu surprenante – on attendrait plutôt *diśa pi*, ou *diśa ta pi* – cette hypothèse nous paraît

⁵⁷³ K. 831 (l. 1 ; 890 *śaka* ; IC V, 147, 148), K. 669 C (l. 5, 6 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169), K. 618 (l. 32 ; x^e *śaka* ; NIC II-III, p. 226, 227) et K. 1198 A (l. 31 ; 931 *śaka* ; NIC II-III, p. 245, 251).

⁵⁷⁴ Finot avait lu *oṅkāra tel ta trapu* (1928, p. 57), mais la lecture de Saveros Pou est assurée par l'estampage EFEO n. 523, en dépit de l'*anusvāra* incertain, qui est un lieu commun de l'épigraphie khmère.

⁵⁷⁵ Cet objet a été exhumé dans un bâtiment annexe de Bakong situé près du mur d'enceinte oriental de la première enceinte, au sud du *gopura* oriental. Il était placé dans un vase qui contenait également des bagues, notamment la bague cachet présentée dans l'illustration 28.3, p. XIV (*JFCA* XV, p. 63 & *RCA* Bakong, octobre 1939).

satisfaisante, car ce revêtement est mentionné juste après un ornement en forme de demi-prasat dont nous verrons qu'il est également associé au piédestal (cf. p. 308).

Un objet qualifié de *snāp praṇāla*, « revêtement de bec d'évacuation » apparaît assez régulièrement dans les listes de biens de l'époque angkorienne. On a déjà signalé qu'en tant que terme technique, *praṇāla* désigne tant le bec du piédestal que la gargouille extérieure permettant l'évacuation des eaux lustrales (cf. p. 245). Pourtant, la rareté de ces derniers éléments architecturaux et le caractère précieux des *snāp praṇāla*⁵⁷⁶ sont autant d'arguments incitant à supposer que c'est bien aux becs des piédestaux qu'il est fait allusion dans ces expressions.

On notera qu'à la ligne 1 de l'inscription K. 831, il est précisé que cet objet pèse 5 *liṅ*, mais le matériau n'est malheureusement pas mentionné (890 *śaka* ; IC V, p. 147, 148). Quoi qu'il en soit, cette mesure ne représenterait qu'à peine 30 g selon notre estimation du *liṅ*, qui cette fois paraît plutôt sous-évaluée.

À supposer que notre estimation ou le poids indiqué soient erronés, on pourrait se demander si ce revêtement concerne vraiment le seul bec d'écoulement, ou s'il doit être considéré plus généralement comme le revêtement du piédestal. L'inscription came C. 38 D1 traduite par Abel Bergaigne apporte un indice à ce sujet (VIII^e *śaka* ; ISCC, p. 258) :

*śrīsatyamukhaliṅgadevasya maḥiṭaṃ praṇālasya saṃvaraṇaṃ śrīmahādevasya
vedikāyās saṃvaraṇaṃ rājatam api śrīvikrāntavarmā dadyād iti ||*

« Śrī-Vikrāntavarma a donné pour Śrī-Satyamukhaliṅgadeva un diadème et une couverture de la rigole d'écoulement, et pour le piédestal de Śrī-Mahādeva une couverture d'argent. »

La couverture en question, *saṃvaraṇa*, est manifestement l'équivalent sanskrit du khmer *snāp* et Bergaigne notait d'ailleurs qu'il s'agissait probablement d'un revêtement en métal précieux (*ibid.*, n. 7). La distinction faite au Campa entre la couverture d'argent pour le piédestal (*vedikāyās saṃvaraṇaṃ rājatam*) et la couverture de la rigole d'écoulement (*praṇālasya saṃvaraṇaṃ*) invite à supposer que *snāp praṇāla* concerne le seul bec, et non l'ensemble du piédestal.

⁵⁷⁶ En argent (*prāk*) dans l'inscription K. 262 N (l. 6 ; 904 *śaka* ; IC IV, p. 110, 113) et en argent et *hanir* dans l'inscription K. 934 S (l. 34-35 ; IX^e *śaka* ; cf. p. 444).

Parallèlement à ces « parures » métalliques du bec d'évacuation, l'expression *tnas pranāla*, dans l'inscription K. 877.2 (l. 12 ; VI-VII^e *śaka* ; IC VI, p. 66-68), pourrait laisser supposer que ces « vêtements » de piédestal étaient parfois constitués d'étoffes. En effet, selon Saveros Pou, *tnas* désigne « ce qui sert à couvrir, à tapisser, une couverture » (2004, s. v., p. 223) et une quantité de *tnas* est effectivement évaluée en *yau*⁵⁷⁷ dans l'inscription K. 124 (l. 13 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 171). Cependant, dans l'inscription K. 877 II, la « couverture » en question est évaluée à 3 *kaṭṭi* et 17 *liñ* et ces mesures sont plutôt utilisées pour des métaux.

La même réflexion peut être menée concernant l'expression *pnañ pranāla*, objet également évalué en *kaṭṭi* dans l'inscription K. 910 (l. 15 ; 573 *śaka* ; IC V, p. 40), alors que les *pnañ* « ce qui cache, recouvre, robe de moine, rideau éventail, couverture », sont souvent évalués en *yau* (POU 2004, s. v., p. 321).

Ainsi, dans les cas relevés, les expressions *tnas pranāla* et *pnañ pranāla* désigneraient des parures métalliques de becs de piédestaux, et sont peut-être de simples équivalents de *snāp pranāla*, malgré la différence de poids éventuelle entre ces objets⁵⁷⁸. Pourtant, l'existence de revêtement de piédestal en étoffe n'en reste pas moins attestée par une autre expression, *karap prañāla*, « une enveloppe de piédestal » dont la mesure est cette fois évaluée en *yau* dans l'inscription K. 124 (l. 13 ; 725 *śaka* ; IC III, p. 171, 173) ; il est difficile, voire impossible, de préciser si ce vêtement consistait en un simple drapé ou si il était plus élaboré, mais cette dernière occurrence est l'occasion de revenir brièvement sur un passage de l'inscription K. 124 qui énumère trois « revêtements » différents (l. 13) :

karap· prañāla yau 1 tnas· (not·) yau 1 tnas· tnal· yau {1} (estampage EFEO n. 531).

Cet extrait invite d'abord à distinguer les « enveloppes » (*karap*) des « couvertures » (*tnas*). Par ailleurs, si le terme *not* n'est pas encore identifié la « couverture de *tnal* » est en revanche très intéressante. En effet, selon Saveros Pou, ce terme signifie « ce qui fait arriver ou aboutir : route, digue » (2004, s. v., p. 223). La

⁵⁷⁷ On rappellera que *yo*, *yau* est une mesure d'étoffe.

⁵⁷⁸ 3 *kaṭṭi* et 17 *liñ* représentent environ 450 g selon notre évaluation de ces mesures. Ce poids du *tnas pranāla* de K. 877.2 est évidemment plus satisfaisant que les 30 g que pesait le *snāp prañāla* de K. 831. Cependant, il reste possible que *snāp prañāla* et *tnas prañāla* ne désignent pas le même type de revêtement, sans oublier que ces deux inscriptions ne sont pas contemporaines et que les mesures ont pu évoluer dans le temps. Le nombre de *kaṭṭi* que pèse le *pnañ pranāla* de K. 910 n'est malheureusement pas lisible, mais le seul fait que cette unité – qui représente environ 120 g – soit utilisée permet de supposer qu'il était également nettement supérieur à 30g. On notera qu'il s'agit d'une occurrence préangkorienne, comme dans le cas de K. 877 II.

proximité des expressions *karap praṇāla* et *tnas tnal* incite à identifier ce *tnāl* à une canalisation liée à l'évacuation des eaux lustrales. Cette hypothèse reste incertaine et même si elle s'avérait, on ignorerait concrètement de quelle canalisation il est précisément question. Cependant, cette occurrence permettra peut-être à terme de mieux comprendre le terme *tnal* et, peut-être, d'identifier une nouvelle infrastructure du bain dans les inscriptions.

II.3.6.4. Le cercle de lumière

Enfin, le *Rauravāgama* évoque une dernière parure particulière : *prabhā*, « le cercle de lumière » (Kp 43.31-43a). Selon Dagens et Barazet-Billoret, il s'agit d'« une sorte de grande mandorle qui, fixée sur les côtés de la base de l'image, vient entourer cette dernière » (2000, p. 257, n. 20).

À notre connaissance, cet objet n'est pas mentionné sous ce terme technique dans les inscriptions. En revanche, la stance V de l'inscription K. 417 rapporte le don à Lokeśa d'un *ardhaprāsādabhūṣā*, c'est-à-dire d'un « ornement [en forme de] demi-prasat » (892 *śaka* ; IC II, p. 49, 50). Comme le notait Cœdès, il s'agissait peut-être d'un encadrement destiné à abriter les divinités, « ayant la silhouette générale d'un prāsāt, et jouant le rôle de niche » (IC III, p. 84, n. 5), qui correspondrait assez bien au « cercle de lumière » du *Rauravāgama*. De tels éléments ont été retrouvés au Cambodge, et sont attestés en particulier à partir du XII^e siècle, comme c'est le cas de l'arc votif en bronze étudié par George Groslier (1921-23 p. 177).

On retrouve cet objet à trois reprises dans les listes en khmer ; il y est désigné plus simplement comme un demi-prasat (*'ardhaprāsāda*). L'inscription K. 239 N précise, par exemple, que les biens offerts au dieu Jagannāthakeśvara comportent « tous les ornements au complet, y compris un demi-prasat » (*thniṃ grap nu 'arddhaprāsāda* ; l. 13-14 ; 888 *śaka* ; IC III, p. 79),

Enfin, on pourra conclure en rapportant une occurrence de l'inscription K. 263 D, qui a l'intérêt de souligner le caractère précieux de ces ornements. Elle précise en effet qu'un tel demi-prasat est en argent et serti de treize rubis (*'arddhaprāsāda prāk padmarāga ta gi 10 III* ; l. 5 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Cet objet apparaît également dans l'inscription K. 1245 (l. 6-7 ; 920 *śaka* ; cf. p. 585).

II.3.7. Les attributs mobiles

Enfin, nous achèverons cette partie consacrée au vêtement en évoquant les attributs des dieux, c'est-à-dire les « accessoires » associés spécifiquement à une divinité, et permettant donc souvent de la reconnaître. Il faut préciser que nous ne relèverons ici que les mentions d'attributs cités dans les listes de biens et non ceux que l'on prête aux dieux dans les invocations en sanskrit.

En effet, le but est de préciser les attributs mobiles dont les sanctuaires étaient susceptibles d'être dotés. Bien que dans la majorité des exemples connus les attributs soient solidaires des statues⁵⁸⁰, nous verrons que les listes de biens témoignent clairement de l'existence d'attributs mobiles en matériaux précieux. À ce sujet, l'exemple des attributs de Viṣṇu est particulièrement éclairant.

II.3.7.1. Principaux attributs de Viṣṇu

*viṣṇur jJayati yaś cakramahīśaṅkhagadādharam
vibhartī caturō lokapālān iva caturbhujam ||*

« Victorieux est Viṣṇu dont les quatre bras portent le disque, la Terre, la conque et la massue comme les quatre gardiens des points cardinaux » (K. 165 S, st. V ; 879 śaka ; IC III, p. 134, 136).

Cet extrait de l'inscription K. 165 résume parfaitement les attributs adoptés au Cambodge pour les représentations de Viṣṇu à quatre bras, qui sont les plus fréquentes (ill. 152.1, p. LXXVI). Ces quatre attributs jouissent d'une grande constance au Cambodge et sont assez conformes à l'iconographie indienne, à l'exception peut-être de la Terre – représentée par une sphère – qui prend la place du lotus, plus traditionnel. Comme le souligne Bhattacharya, cette substitution n'a d'ailleurs rien de surprenant, le lotus étant lui-même un symbole de la Terre (1961, p. 103). Les listes de biens reflètent bien ce choix iconographique.

La première arme de Viṣṇu, le disque tenu par sa main supérieure droite, en constitue un bon exemple. En effet, toutes les occurrences du terme *cakra* correspondent manifestement à des attributs mobiles. Dans certains cas, cette

⁵⁸⁰ En particulier dans les exemples en pierre.

identification n'est qu'une présomption liée à la divinité bénéficiaire. C'est le cas par exemple dans l'inscription K. 1198 A, qui rapporte qu'un Nārāyaṇa est doté d'un « saint disque » (*vraḥ cakra* ; l. 35 ; x^e *śaka* ; NIC II-III, p. 246, 251). Dans d'autres cas, l'énumération se passe de commentaire (K. 263 D, l. 3-4 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 136) :

śaṅkha mās I cakra mās I gadā mās I ti kroy prāk dharaṇī mās I, « 1 conque en or, 1 disque en or, une massue en or (par devant et) en argent par derrière, 1 Terre en or ».

Comme on le voit, les quatre attributs principaux de Viṣṇu sont cités l'un après l'autre dans cet extrait. La Terre – main inférieure gauche – est désignée ici par le terme sanskrit *dharaṇī*. On rencontre également une occurrence de *prthivī* dans l'inscription K. 21 N qui rapporte le don d'une « enveloppe de la Terre en or » (*karap prthivī mās* ; l. 5 ; vi^e *śaka* ; IC V, p. 6), dont on ne peut que supposer qu'il s'agit d'un ornement destiné à rehausser un attribut sculpté, équivalent aux revêtements métalliques de piédestaux que nous avons déjà évoqués⁵⁸¹. Quoi qu'il en soit, l'identification est encore une fois soutenue par le fait que cet objet est cité juste après un *cakra* en or.

En général, on considère que la deuxième arme de Viṣṇu, la massue, est nommée de deux façons différentes : *gadā*, comme dans l'inscription K. 263 et *raṇamardana*, littéralement, « broyeur dans la bataille ». Cependant, si apparemment, l'objet désigné par le terme *gadā* correspond toujours à un attribut⁵⁸², il nous semble que l'interprétation de *raṇamardana* pose souvent question, ne serait-ce que parce que *gadā* et *raṇamardana* apparaissent tous deux dans au moins trois inscriptions (K. 262, K. 263 et K. 669).

Il faut d'abord rappeler qu'en plus des parures des divinités, les listes de biens énumèrent celles des officiants et de certains serviteurs, en particulier les danseurs et danseuses : la stance XXXVI de l'inscription K. 713 ne souligne-t-elle pas que le temple de Lolei doit être pourvu de danseurs « ornés de leurs parures » (*sabhūṣaṇaparicchadāḥ* ; 801 *śaka* ; IC I, P. 22, 28) ? De même, l'inscription K. 277 N

⁵⁸¹ Un autre attribut de Viṣṇu est muni d'un revêtement dans l'inscription K. 262 N (*snāp gadā* ; l. 6 ; 890 *śaka* ; IC IV, p. 110, 114). Ceci peut laisser penser que *snāp* est utilisé à l'époque angkorienne à la place du *karap* préangkorien. Par ailleurs, on peut se demander si l'expression *gadā mās I ti kroy prāk*, « une massue en or (par devant et) en argent par derrière » ne renvoie pas également à un revêtement d'attribut plutôt qu'à un attribut proprement dit.

⁵⁸² On notera toutefois que dans l'inscription K. 713 B, une « sainte massue » (*vraḥ gadā*) est offerte au Parameśvara de Preah Kô, et donc à Śiva, et non à Viṣṇu (l. 3 ; 815 *śaka* ; IC I, p. 22, 29).

rapporte explicitement le don, au K. J. Hemaśrīṅga, de « parures pour l'image du dieu et pour les danseurs » (*thniṃ duk vraḥ arccā duk ta rmmām* ; l. 29 ; x-xi^e śaka ; IC IV, p. 158, 159).

La distinction de ces deux types de parures n'est que rarement précisée, mais dans l'inscription K. 947, l'en-tête *tniṃ rām*, « ornements pour la danse », précède une liste comprenant, en plus de parures, les objets suivants : *raṇamarddana 6 jlvañ· ruk· 6*, « 6 massues ; 6 piques [sculptées en] repoussé » (l. 23, 24 ; ix^e śaka ; cf. p. 536). Si les piques en question ne sont pas identifiées, les massues correspondent probablement aux bâtons de danseurs représentés sur plusieurs bas-reliefs d'Angkor Vat et du Bayon, et qui semblent utilisés pour des danses martiales (ill. 154, p. LXXVII). C'est évidemment encore à cet objet qu'il est fait allusion dans l'inscription K. 276 par l'expression *raṇamarddana ta rmmām*, « une massue de danseur » (K. 276 S, l. 22, 23 ; x-xi^e śaka ; IC IV, p. 154, 155). Enfin, dans les inscriptions K. 262 N, K. 263 D et K. 669 C, ces massues sont citées juste avant des piques (*jlvañ*)⁵⁸³ et il s'agit donc sans doute encore de massues de danseurs, d'autant que le nombre de *raṇamarddana* offertes dans ces inscriptions serait surprenant s'il s'agissait d'attributs de Viṣṇu. On notera que ce cas a l'intérêt de souligner le fait que l'ordre d'énumération des biens des divinités n'était pas le fruit du hasard et peut donc souvent nous aider à identifier les objets.

Ainsi, si *raṇamarddana* désigne peut-être la massue de Viṣṇu dans certaines inscriptions⁵⁸⁴ dans lesquelles *gadā* n'est pas utilisé, en général son identification doit être considérée avec prudence.

- La conque

Le terme *śaṅkha* est également susceptible de poser quelques problèmes d'identification, puisqu'il est susceptible de désigner à la fois « la nacre » et « une

⁵⁸³ K. 262 N (l. 3, 7 ; 904 śaka ; IC IV, p. 110, 113-114), K. 263 D (l. 1, 6 ; 906 śaka ; IC IV, p. 127, 136) et K. 669 C (l. 2, 7, 9, 11, 25 ; 894 śaka ; IC I, p. 169-170, 181-184). Dans la dernière occurrence de K. 669 C, les trois massues ne sont pas suivies d'une pique, mais de six gongs (*koṅ*), objets que l'on retrouve également dans la liste de K. 947 A.

⁵⁸⁴ C'est peut-être le cas dans les inscriptions K. 164 B (l. 9 ; 844 śaka ; IC VI, p. 96) et K. 1034 D (l. 11, 17 ; 817 śaka ; JACQUES 1970, p. 82-83), dans lesquelles on retrouve d'autres attributs de Viṣṇu. Cependant, dans sa traduction de K. 1034, Claude Jacques notait déjà : « On ne trouve pas cette expression dans les lexiques et le sens de chacun des mots qui la composent pouvait faire trouver ce sens [massue : la traduction proposée par Barth] acceptable. Mais on voit (K. 668 p. ex. IC I, p. 181 sq. [il s'agit en fait de K. 669]) que toutes les divinités en sont pourvues ; d'autre part, la massue ne convient guère à Āditya, qui ne tient d'ordinaire que des fleurs de lotus. Enfin, la place même de *raṇamardda* dans la liste des parures fait hésiter à lui donner ce sens ; il semble en effet qu'il s'agisse plutôt d'un ornement de tête [...] » (1970, p. 82, n. 2). L'identification de cette massue à un bâton de danse dans l'inscription K. 947 apporte une solution inattendue à cette question.

conque », cette dernière pouvant elle-même correspondre à un attribut mobile, à un vase à eau ou encore à un instrument de musique. Cœdès avait bien proposé que la conque pour l'ondoiement soit plutôt désignée par le terme *ardhaśaṅkha*, mais nous avons déjà souligné que cette hypothèse est peu vraisemblable (cf. p. 264-265). Nous nous bornerons donc à rappeler que l'attribut conque est bien représenté dans les inscriptions et aisément identifiable, car souvent cité en compagnie des trois autres, comme dans l'exemple cité plus haut.

On notera que la conque en bronze présentée dans l'illustration 120 (p. LIX) est peut-être un exemple d'attribut mobile de Viṣṇu. En effet, le bec de cet objet est particulièrement érodé, or c'est souvent par cette extrémité que le dieu tient cet attribut. Plus qu'une marque d'ancienneté, l'aspect singulier de cette conque – plus naturaliste que les autres exemples connus – pourrait tenir au fait qu'il ne s'agit pas d'un vase à eau, mais bien de la conque de Viṣṇu.

Enfin, il reste à signaler le terme khmer *kaṃvū*, qui n'apparaît que dans une seule occurrence, dans l'expression *kaṃvū kanakadanda* (K. 1034 D, l. 21 ; 817 *śaka*; JACQUES 1970, p. 84). Claude Jacques a proposé de le corriger en *kamvu*, qui désigne « une conque, un coquillage ». Il ajoutait qu'étant donné que la conque en question était pourvue d'un manche, il s'agissait plutôt de l'attribut de Viṣṇu et non d'une conque à eau lustrale (*ibid.*, p. 84). Cette hypothèse est en effet d'autant plus vraisemblable que la stèle K. 1034 est viṣṇuïte et que cette liste comprend d'autres objets que l'on peut interpréter comme des attributs de Viṣṇu (*raṅamardana*, l. 17 ; *śrīvatsa*, l. 18 ; *cakra*, l. 19).

- Le *śrīvatsa*

Enfin, on notera que les inscriptions qui mentionnent les quatre attributs précédents ajoutent également un ornement nommé *śrīvatsa*, « le favori de Śrī », parfois orné de gemmes (par ex. *tmo pi vnāk ta gui śrīvatsa*, « pierre pour orner le *śrīvatsa* » ; K. 21 N, l. 4 ; VI^e *śaka* ; IC V, p. 6).

Ce *śrīvatsa* consiste à l'origine en une touffe de poils sur la poitrine de Viṣṇu. Comme le rappelle Saveros Pou, il prend au Cambodge la forme d'une fleur « cruciforme ou à quatre pétales disposés en rhombe et placés à droite de la poitrine » (2004, s. v. ; p. 539). Bhattacharya a déjà fait remarquer que cet ornement n'est pas spécifique à Viṣṇu et que, bien que l'on considère souvent que Viṣṇu porte ainsi ses deux *śakti* : Śrī-Lakṣmī et Bhūmi, celles-ci sont essentiellement identiques (1961,

p. 103). Il n'en reste pas moins que les inscriptions khmères insistent régulièrement sur le fait que Viṣṇu porte Śrī, comme dans le cas de la stance I de l'inscription K. 165 (879 *śaka* ; IC VI, p. 133, 136), qui ajoute Śrī à d'autres attributs de Viṣṇu.

II.3.7.2. Attributs śivaïtes

Les attributs spécifiquement śivaïtes sont très peu représentés dans les listes de biens. Ceci peut paraître surprenant dans un pays où cette obédience connut le succès que l'on sait. Cependant, il faut garder à l'esprit que Śiva était majoritairement représenté sous la forme d'un liṅga, et que le don d'attributs mobiles n'était donc peut-être pas indispensable.

- Le trident

Le trident (*triśūla*) est l'arme traditionnelle de Śiva par excellence⁵⁸⁵ et est même utilisé comme substitut du dieu dans certaines cérémonies (cf. p. 228). Seules deux occurrences de tridents ont été relevées dans les listes de biens, et l'on a déjà dit que l'une d'elles désigne vraisemblablement la flèche sommitale d'une tour (K. 277 ; cf. p. 144, n. 237). Le seul trident pouvant éventuellement être considéré comme un attribut mobile apparaît alors dans l'inscription K. 669 C dans la liste de parures du V. K. 'A. Dvijendrasvāmi (K. 669 C, l. 3 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 169, 181). La liste en question contient également une massue *raṇamarddana* et une conque (*śaṅkha*) qui pourraient désigner des attributs de Viṣṇu et donc rendre notre identification incertaine. Cependant, on notera que la massue est citée juste avant une pique (*jlvāñ*) comme dans l'inscription K. 947, ce qui incite plutôt à l'identifier à un bâton de danse. Quant à la conque, on peut naturellement supposer qu'il s'agit d'un ustensile d'ondolement.

Quoi qu'il en soit, quelques tridents en bronze de petite taille et d'une forme comparable à l'attribut de Śiva, tel qu'il est représenté dans la statuaire, ont été retrouvés au Cambodge et garantissent donc l'existence de cet attribut mobile (ill. 155, p. LXXVII).

⁵⁸⁵ On rappellera toutefois qu'elle peut être portée par des *dvārapāla* ou par d'autres divinités comme Durgā, à laquelle Śiva confie le trident à la veille du combat de cette dernière contre le démon-buffle.

- La demi-lune

Dans le *Rauravāgama*, le croissant de lune est répertorié avec les parures du dieu (*Rauravāgama*, 25-26a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 256). Cependant, cet élément placé dans le chignon du dieu est un élément tellement important de l'iconographie śivaïte qu'il nous a semblé préférable de l'évoquer plus précisément comme un attribut.

Encore une fois, il est presque absent des listes de biens, ce qui n'a rien d'étonnant car il est souvent directement sculpté sur le chignon du dieu (ill. 56, p. XXVII). Le terme *ardhacandra*, « demi-lune » qui pourrait le désigner apparaît pourtant deux fois, mais est utilisé dans une de ces occurrences pour décrire la forme d'une coupe (K. 353 ; cf. p. 116). On peut même se demander si la deuxième, dans l'inscription K. 877 ne pourrait pas désigner un objet équivalent plutôt que l'attribut de Śiva (II, l. 17 ; VI-VII^e śaka ; IC VI, p. 67). Malheureusement, *ardhacandra* est trop isolé dans cette liste de biens très lacunaire pour permettre de conclure.

II.3.7.3. Quelques problèmes d'attribution

Quelques objets appartenant aux divinités correspondent peut-être à des attributs, mais sont susceptibles d'être affectés à différentes divinités.

On a déjà signalé qu'une massue (*gadā*) était offerte au Śiva de Prah Kô, mais il s'agit d'un cas isolé et cette arme reste plutôt viṣṇuite. En revanche, l'arc peut être indifféremment porté par Śiva comme par Viṣṇu. En ce qui concerne Viṣṇu, on sait que l'arc est particulièrement associé à l'un de ses avatars, Rāma, dans la tradition indienne, mais qu'il peut également être considéré comme l'un de ses attributs. L'inscription K. 165 lui attribue ainsi les objets suivants : Śrī, la conque, le disque, l'arc, la Terre, la massue levée et l'épée⁵⁸⁶. Il en va de même pour Śiva, décrit comme « tenant un arc dans la main » dans l'inscription K. 228 (*pinākapāni*⁵⁸⁷ ; st. XVI ; X^e śaka ; IC V, p. 240, 243). Quoi qu'il en soit, c'était probablement la destination de l'arc et de la flèche métalliques conservés actuellement au musée Guimet (ill. 153, p. LXXVI).

⁵⁸⁶ *śrī-śaṅkha-rathāṅga-śarṅga-dharaṇi-prodyad-gadā-khaḍga-dhṛk* (BHATTACHARYA 1961, p. 103).

⁵⁸⁷ Cœdès note également que le nom de Pinākīśvara est le nom de Śiva sous l'aspect de l'archer (K. 811, l. 5 ; VI-VII^e śaka ; IC VI, p. 63). Le fait que l'arc soit considéré comme un attribut de Śiva ne pose pas de problème, mais on notera qu'en plus de l'arc de Śiva, *pināka* peut désigner plusieurs armes, à commencer par le trident (*DSF*, s. v., p. 434).

L'unique mention du don d'un tel attribut apparaît dans l'inscription K. 136 c et comprend à la fois un arc et ses flèches (*dhanuśara*), le tout en argent (l. 40 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 284). Le bénéficiaire de cette donation est le Kamrateñ Jagat du sanctuaire de Phanom Rung en Thaïlande, a priori une image de Śiva⁵⁸⁸.

De même, on relève plusieurs occurrences de *padma*, correspondant à des lotus métalliques. On serait d'abord tenté de penser qu'il s'agit des attributs mobiles de divinités féminines, qui sont rarement dotées d'autres objets dans la statuaire khmère. C'est d'ailleurs probablement le cas dans l'inscription K. 263 D, dans laquelle un « lotus à huit pétales » (*asthārikā padma*⁵⁸⁹) appartient à Bhagavañ (l. 15 ; 906 *śaka* ; IC IV, p. 127, 137).

Pourtant, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que ce type d'attribut soit destiné à un dieu, en particulier Śiva (ill. 156.1, p. LXXVIII ; BHATTACHARYA 1961, p. 83). Un objet équivalent est d'ailleurs offert au Parameśvara de Preah Kô dans l'inscription K. 313 S (l. 13 ; 801 *śaka* ; NIC II-III, p. 34), et il faut donc admettre qu'il s'agissait dans ce cas d'un attribut de Śiva. On notera toutefois qu'il s'agit là probablement d'un liṅga, qui ne saurait « tenir » un lotus. Il est donc probable que ce lotus de métal corresponde à la fleur d'or qui doit prendre place sur la tête du liṅga, qui est décrite avec les autres parures dans le *Rauravāgama* (Kp 43, 13-14a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 254).

Le cas des épées pose un problème différent. Jean Boisselier avait proposé de voir un attribut mobile dans le poignard en bronze découvert au Phnom Bayang (1966, p. 338. & BEFEO XXXVI, p. 626 & pl. C, B ; ill. 157, p. LXXVIII). Sachant que l'épée peut être portée par Śiva, Viṣṇu ou encore Avalokiteśvara, cette hypothèse est naturellement séduisante et invite à retrouver la trace de tels objets dans les inscriptions.

Malheureusement, les occurrences relevées ne sont pas très satisfaisantes. Le seul cas envisageable apparaît dans la stèle de Preah Kô, dans laquelle des « épées en or à fourreau d'or » sont offertes aux divinités (*sauvarṇakośakhadga* ; st. XXXII ; 801 *śaka* ; IC I, p. 21, 28). Ce matériau ne se prêtant pas à la fabrication d'armes réelles, il paraît

⁵⁸⁸ La stance XXIX de l'inscription K. 254 évoque en effet le Śiva de Pṛthuśaila, toponyme que la même inscription a permis à Cœdès d'identifier au khmer *vnaṃ rung* (d, l. 13-14 ; 1051 *śaka* ; IC IV, p. 184, 186, 189, 192).

⁵⁸⁹ Selon Cœdès, *asthārikā* pourrait être « apparenté à *aṣṭāra* “à huit rayons” », et *asthārikā padma* désignerait un « lotus à huit pétales » (IC IV, p. 114, n. 12).

assez naturel d'y voir des attributs.

En revanche, les occurrences relevées dans les listes de biens en khmer sont plus incertaines. Les épées y sont désignées par le terme *khān* qui, selon Saveros Pou, dériverait du prakrit *khaṃḍa* (et non du sanskrit *khadga* ; POU 2004, s. v., p. 126). On relève bien deux dons d'épées dans ces listes, mais le fait qu'elles soient accompagnées respectivement de « pointes de lances » (*laṃveñ śira II khān I* ; K. 618 S, l. 34 ; X° *śaka* ; NIC II-III, p. 227) et de « lances à manche de fer » (*laṃveñ toñ tek II khān II* ; K. 669 C, l. 27 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 159) laisse supposer qu'il s'agissait plutôt de véritables armes.

Dans le même ordre d'idée, on pourra évoquer le cas des termes *vajra*, « le foudre » et de *kamaṇḍalu*, qui désignent un type de vase à eau. Ces deux objets pourraient en effet correspondre à des attributs : le *kamaṇḍalu* est notamment un attribut d'Avolkiteśvara (ill. 65, p. XXXII), mais également celui de formes ascétiques de Śiva (ill. 156.2, p. LXXVIII) et d'autres divinités. De même, le foudre est porté par plusieurs divinités, à commencer par Indra (*Vajrapāṇi*⁵⁹⁰), mais aussi par certaines formes de Viṣṇu à huit bras (ill. 152.2, p. LXXVI ; BHATTACHARYA 1961, p. 102).

Cependant, les vases à eau sont toujours cités parmi des vases de culte utilisés dans le rituel et l'hypothèse de l'attribut est donc peu vraisemblable. Dans le cas du *vajra* rien ne s'oppose formellement à l'identifier à un attribut, mais il reste plus probable que les rares mentions correspondent plutôt à un objet bien connu du culte bouddhique, dont plusieurs exemples ont été retrouvés (ill. 23, p. XI).

⁵⁹⁰ Nous pensons ici à Indra dans le contexte du bouddhisme du Vajrayāna. En effet, en dehors de cela, Indra, est une divinité secondaire au Cambodge, qui apparaît essentiellement comme divinité régente de l'Est. Il est donc peu probable qu'il ait été vénéré dans une salle de culte et donc qu'une de ses images ait été équipée d'attributs mobiles.

II.4. Le rituel du Feu

[a]samkhyādhvaradhūmālīvitānaṃ vitatāna yaḥ
śaṅke śatamakhasparddhi bhānumārgāgniveśmani //
« C'est, semble-t-il, pour rivaliser avec (Indra) le dieu aux cent
sacrifices que, dans cette maison du Feu qu'est le ciel, il
[Yaśovarman] a répandu les flots de fumée d'innombrables
sacrifices. » (K. 432, st. V ; IX^e śaka ; IC II, p. 119, 120)

II.4.1. Introduction au rituel du Feu

De nombreux témoignages épigraphiques attestent l'importance que revêtait le rituel du Feu dans le Cambodge ancien. Ainsi, rares sont les panégyriques omettant de louer le zèle et la rigueur avec lesquels le roi, comme les dignitaires, honoraient le Feu par d'innombrables oblations. Nous aurons l'occasion d'illustrer ce constat à plusieurs reprises dans les pages qui vont suivre. Cependant, sans vouloir multiplier les exemples, on pourra rappeler qu'un témoignage particulièrement frappant apparaît dans l'insistance de plusieurs textes à rappeler que les rois khmers célébraient tous les ans les rites bien connus en Inde de *lakṣahoma*, « cent mille oblations », et *koṭihoma*, « dix millions d'oblations » (BHATTACHARYA 1961, p. 148, n. 6)⁵⁹¹.

Pourtant, pour reprendre la formule utilisée par Jean Filliozat à propos du Yoga⁵⁹², le culte du Feu au Cambodge est « plus célèbre que connu ». Avant de présenter l'équipement nécessaire à la célébration de ce rituel, nous souhaiterions faire le point sur les éléments dont nous disposons et les différents aspects que prenait, semble-t-il, le culte du Feu au Cambodge.

II.4.1.1. Un composant du culte quotidien.

Kamaleswar Bhattacharya a relevé plusieurs occurrences montrant qu'au Cambodge, le culte du Feu était souvent associé à celui de Śiva (1961, p. 70, n. 2). Auguste Barth avait noté que les invocations au Feu prennent une grande place dans la liturgie śivaïte, qui reste de ce fait assez archaïque (ISC, p. 110, n. 9). L'importance accordée au Feu dans le rituel brahmanique peut en effet être comprise comme un

⁵⁹¹ À propos de ces rites du Feu particuliers, cf. SANDERSON 2003-04, p. 382-383.

⁵⁹² Dans la préface de la traduction du *Hatha-yoga-pradīpikā* de Tara Michaël (Fayard, 1978).

héritage du rituel védique et Bhattacharya a déjà confirmé que la place qu'il y occupe au Cambodge n'a rien de surprenant, en particulier en contexte śivaïte (1961, p. 70, 147). À ce sujet, il s'appuyait notamment sur les enseignements de la *Somaśambhupaddhati*. Selon Hélène Brunner-Lachaux, le rituel du Feu y est en effet présenté comme un culte annexe qui suit et complète celui de Śiva ; elle précise qu'il s'agit apparemment d'un rituel védique adapté, dont l'objet n'est pas Agni, mais Śiva sous la forme d'Agni (*SP I*, p. xxvii)⁵⁹³.

Dans le même ordre d'idée, si le *Rauravāgama* prescrit bien de méditer la forme d'Agni dans le feu au cours des cinq sacrements qui prennent place au début de la cérémonie⁵⁹⁴, il précise également qu'au cours des oblations qui suivent, le dieu pour lequel l'oblation est accomplie doit être créé en méditation dans le feu, l'oblation étant accompagnée des *mantra* qui lui correspondent (Kp 15.33-34, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 58). Dans ce traité śivaïte, c'est naturellement encore une fois Śiva que l'on vénère ici au travers d'Agni.

Par ailleurs, plus qu'un culte annexe du culte de Śiva, les oblations sont considérées dans plusieurs *āgama* comme un acte de révérence (*upacāra*) proprement dit, et donc l'un des rites s'inscrivant dans le cadre du culte quotidien du rituel brahmanique, au même titre que le bain ou le don de vêtement à la divinité (cf. p. 181). On notera d'ailleurs que, si l'importance des oblations au Feu est bien attestée dans la tradition indienne en contexte śivaïte aussi bien que viṣṇuïte, Bhattacharya a déjà signalé qu'au Cambodge, il semble que le bouddhisme ait également adopté cet *upacāra* (1961, p. 147 & K. 111, st. LXIX ; IX^e *śaka* ; IC VI, p. 200, 209).

Le fait que le culte du Feu ait été également considéré au Cambodge comme un *upacāra* ou un culte annexe, associé à celui d'autres divinités, pourrait alors expliquer qu'à la stance XIX de l'inscription K. 254, le Feu est placé sur un autre plan que les trois autres dieux que comprenait le sanctuaire (1051 *śaka* ; IC III, p. 183, 188) :

⁵⁹³ Au cours du rituel du Feu, au moment de l'attribution du nom à Agni, ce texte recommande d'ailleurs de prononcer « Ô Mangeur d'oblations, Tu es Śivāgni ! » (*SP I*, p. 256). Dans le même ordre d'idée, l'*Ajitāgama* évoque le rituel du Feu en ces termes : « Śiva standing in the Liṅga receives the worship ; standing in fire he takes the offering. Śiva is absolutely unique. Therefore, in both Śiva is the same. Considering this, one should worship Śiva in the Liṅga and in fire, with effort » (21.2, BHATT et al. 2005).

⁵⁹⁴ Ces cinq sacrements du Feu précèdent l'invocation de la présence du dieu et donc le culte du Feu proprement dit (*Rauravāgama* Kp 7-18a ; DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 55-56). La forme d'Agni y est présentée ainsi : « (Le Feu) a un seul torse, (mais) deux visages, deux nez et six yeux ; il a trois ceintures et trois pieds et il possède sept langues. Monté sur le taureau, il a quatre cornes ; de ses sept bras il y en a quatre à droite et il a trois mains sur le côté gauche ; il a un corps parfait. » (*ibid.* p. 56 et n. 9-10).

devatraye savahnau yas tandulān āḍhakadvayān

ūñān dvikuduvenaiva pratyahaṃ samakalpayat //

« Aux trois dieux (Śiva, Viṣṇu et Devī) et au Feu, il a assigné chaque jour deux *āḍhaka* moins deux *kuḍuva* de riz décortiqué. »⁵⁹⁵

Quoi qu'il en soit, de nombreuses inscriptions khmères font allusion à cette pratique quotidienne, soit au travers de prescriptions de denrées, comme c'était le cas ci-dessus dans l'inscription K. 254, soit plus explicitement (K. 842, st. XVI ; 890 *śaka* ; IC I, p. 149, 153) :

bhaktyāṣṭapuspikāṃ śaivīm havīmṣi ca havirbhujī

yogañ ca pratyahaṃ yogyas svapoṣam iva yo puṣat //

« Pieusement il pratiquait chaque jour, aussi régulièrement que sa nourriture, l'offrande d'une guirlande de huit fleurs à Śiva, les oblations dans le Feu et les exercices du yoga. »

Cependant, il faut signaler que cette stance fait référence à un roi, Jayavarman V. Aussi conforme qu'il soit aux usages indiens, le rituel dont il est question doit donc être considéré sous un angle différent car il semble qu'à la cour du Cambodge, le culte du Feu bénéficiait d'un statut particulier.

II.4.1.2. Le culte du Feu sacré au Palais royal

La place particulière qu'occupait le Feu sacré⁵⁹⁶ en contexte royal a été très tôt soulignée en raison d'un célèbre bas-relief de la galerie de troisième enceinte d'Angkor Vat représentant le Feu sacré conduit en procession sur un palanquin (ill. 158, 176, p. LXXIX, LXXXVIII). Ce « cortège du Feu sacré » avait été identifié par Aymonier grâce à la légende *vraḥ vleñ*, « Feu sacré » (K. 298.21 ; XII^e *śaka* ; 1883, p. 215).

Plusieurs textes mentionnent également un culte du Feu célébré spécifiquement au Palais royal. C'est le cas par exemple à la stance XIII de l'inscription K. 275 A

⁵⁹⁵ On retrouve la même distinction dans un passage parallèle en khmer qui apparaît aux lignes 23-24 de la face B de cette inscription : *pratiṣṭhā vraḥ pūjā vraḥ ta piy vraḥ vleñ rañko liḥ pramvyal 'var vyar dina* (IC IV, p. 185, 191). On notera que la traduction proposée par Cœdès, « établissement du culte de ces trois (dieux) : un Feu sacré, sept *liḥ*, deux 'var de riz décortiqué par jour » est erronée. Il faut plutôt traduire « établissement du culte de ces trois dieux [et du] Feu sacré, sept *liḥ*, deux 'var de riz décortiqué par jour ». Les quantités de riz mentionnées sont équivalentes.

⁵⁹⁶ En sanskrit, on relève les composés *devavahni*, *devāgni*, parfaits équivalents de l'expression khmère *vraḥ vleñ*.

(X^e *śaka* ; *ISC*, p. 104, 110 et n. 9) ; après avoir évoqué le palais de Yaśodharapura à la stance XII, l’auteur précise en effet :

sarājaguruṇā hotrā mantrimukhyais sabhādhipaiḥ
vipraiḥ prāñjalibhiḥ stotraiḥ stuta īśas sapāvakah ||

« (Là), par le *hotar* et le guru du roi (Sūryavarman I^{er}), par les premiers ministres, par les principaux de la cour, par les brahmanes, (tous) les mains jointes, avec des chants de louanges étaient célébrés Īśa et le Feu. »

Il paraît alors raisonnable de rapprocher les rites du Feu qui se déroulaient au Palais royal du cortège représenté à Angkor Vat. Cette hypothèse va d’ailleurs dans le sens d’un rapprochement, fait par Saveros Pou, entre la scène en question et l’allusion d’Adhémar Leclère à un Feu rituel allumé au Palais royal et transporté en procession, dans le cadre particulier des crémations royales et princières du début du XX^e siècle (1983, p. 7-8)⁵⁹⁷.

Dans l’extrait de l’inscription K. 275 cité ci-dessus, le culte du Feu est encore une fois associé à celui d’une divinité, Īśa. En dehors de son lien au Palais royal, a priori rien ne distingue ce rite de l’acte de révérence qui se déroulait dans les temples. Pourtant, il semble que le Feu sacré du Palais royal était l’objet d’une vénération particulière – comme le suggère déjà sa présence dans le cortège représenté à Angkor Vat – et qu’il était en tout cas considéré de façon indépendante dans certaines circonstances.

C’est le cas en particulier dans le cadre de la cérémonie au cours de laquelle des fonctionnaires prêtèrent allégeance à Sūryavarman I^{er}. En effet, les inscriptions rapportant la formule du serment précisent que celui-ci fut prononcé « en présence du Feu sacré, des bijoux sacrés⁵⁹⁸, des brahmanes et des *ācārya* » (K. 292 ; 933 *śaka* ; *IC* III, p. 208, 209)⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Selon Leclère, le palanquin d’Angkor Vat est remplacé dans ces processions par un support en forme de rhinocéros (LECLÈRE 1907, p. 107). Dès l’époque angkorienne, le rhinocéros est l’une des montures choisies au Cambodge pour le dieu du feu Agni. Kamaleswar Bhattacharya rappelle toutefois que dans les groupes des neuf dieux, Agni est monté sur un bélier ou un perroquet, conformément à la tradition indienne (1961, p. 142, 145, n. 9). À ce sujet, voir également POU 1983.

⁵⁹⁸ À ce sujet, cf. GRIFFITHS & SOUTIF, « Une nouvelle inscription angkorienne, K. 1238 », à paraître dans le *BEFEO* 2008.

⁵⁹⁹ Le Feu sacré fait également office de « témoin » dans l’inscription K. 444 B, à l’occasion du recrutement de nouveaux officiants sous le règne de Jayavarman V (l. 13-16 ; 896 *śaka* ; *IC* II, p. 64, 66 et *NIC* II-III, p. 131, 133 & 137, n. 23).

Malgré l'importance que prenait manifestement ce culte du Feu sacré et le lien privilégié qu'il entretenait avec le trône, nous ne disposons que de peu d'éléments à son sujet. On pourra cependant signaler qu'apparemment, des officiants étaient spécifiquement affectés à cette cérémonie au Palais royal. Ceci est notamment attesté dans l'inscription K. 136 A, qui évoque un dignitaire « préposé au rite du Feu » par ordre du roi (*nyayujyatāgnikāryyeṣu* ; st. XXVII ; x^e śaka ; ISC, p. 130, 136). Par ailleurs, on retrouve sans doute ces officiants affectés au culte du Feu sacré du palais dans l'inscription K. 258, qui rapporte que le *hotar* de Jayavarman VI était, entre autres, « chef des *ācārya*, de ceux qui gardent le vénérable Feu sacré » (*sattamadevavahnivasatām ācāryyakādhīśvaraḥ* ; st. VI ; xi^e śaka ; IC IV, p. 186, 190)⁶⁰⁰.

Le fait que le *hotar* du roi soit le chef des *ācārya* préposés au rituel du Feu sacré n'est pas vraiment surprenant car, dans la terminologie védique, le *hotar* est précisément l'officiant du rituel du Feu. Il ne s'agissait cependant probablement pas de sa seule attribution : Kamaleswar Bhattacharya a d'ailleurs déjà souligné qu'à cette époque, au Cambodge, ce terme désigne « non seulement le prêtre du Feu, mais encore le prêtre en général » (1961, p. 149). Pourtant, le fait que le palanquin du *rājahotar*, le « *hotar* du roi [Sūryavarman II] » (K. 298.20 ; xii^e śaka ; 1883, p. 214), soit placé juste derrière celui du Feu sacré dans la procession des bas-reliefs d'Angkor Vat n'est sans doute pas une coïncidence (ill. 159, p. LXXIX).

L'identification de ces officiants apporte peut-être un élément permettant de préciser le lien de ce culte du Feu sacré à celui d'une autre divinité que laissait pressentir l'inscription K. 275 (cf. p. 319). En effet, celle-ci évoque les membres d'une famille servant comme officiants auprès du Kamrateñ Jagat ta Rāja, parmi lesquels des '*ācāryyahoma siñ nā vraḥ kralāhoma*, c'est-à-dire des « *ācārya* des oblations officiant dans la sainte salle des oblations » (l. 27-28 ; 974 śaka ; SAK-HUMPHRY 2005, p. 130). Nous ne saurions affirmer que ces *ācārya* des oblations correspondent aux *ācārya* de l'inscription K. 258 ; cependant, les oblations dont ils sont chargés étant liées au culte du Kamrateñ Jagat ta Rāja, culte associé au trône par excellence, on peut légitimement se demander si leur fonction n'est pas précisément de célébrer le culte royal du Feu

⁶⁰⁰ On notera toutefois que la stance en question est lacunaire et d'interprétation incertaine.

sacré⁶⁰¹. La divinité à laquelle celui-ci était associé serait alors, assez logiquement, le Kamrateñ Jagat ta Rāja, sous la protection duquel était placé le royaume⁶⁰². On notera d'ailleurs que ce rituel du Feu particulier n'est jamais mentionné dans des inscriptions préangkorienues, ce qui s'expliquerait bien s'il était effectivement lié au Kamrateñ Jagat ta Rāja. En effet, si l'on en croit les enseignements de la stèle de Sdok Kak Thom (K. 235 C, l. 56, 73 ; 974 *śaka* ; CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 87, 103, 109), le rituel de cette divinité est justement mis en place au début du règne de Jayavarman II, en 802 de notre ère, événement qui marque également le début de la période angkorienne.

II.4.1.3. Le Feu sacré dans les temples

L'installation et la vénération du Feu sacré n'étaient peut-être pas l'apanage du Palais royal. En effet, Bhattacharya a déjà signalé qu'en plus des oblations entrant dans le cadre du culte quotidien de la divinité principale d'un sanctuaire, « l'épigraphie fait allusion à des installations solennelles du Feu ». Il considérait que ces installations solennelles dénotaient un « culte indépendant du Feu » (1961, p. 147), dans lequel nous pourrions voir un équivalent « privé » au culte du Feu sacré du Palais royal.

La plus ancienne occurrence d'une telle installation est particulièrement intéressante. Elle apparaît dans l'inscription K. 937, qui rapporte que le *hotar* d'Indravarman I^{er}, nommé Nandikācārya, procède à l'installation du Feu sacré, dans un temple, le Prasat Srangé, à la fin du IX^e siècle de notre ère (K. 937, st. III ; IC IV, p. 46)⁶⁰³ :

śarakhāṣṭāṅkīte śāke devāgnir ṅmandikeśvaraḥ

sthāpīto vidhinā tena hutvāgniṅ ca sadārccayet //

« Dans l'année *śāka* marquée par huit, l'espace (0) et les flèches (5), celui-ci (Nandikācārya) a installé suivant la règle le Feu sacré Nandikeśvara et, après avoir fait l'oblation au Feu, il l'honore sans cesse. »

⁶⁰¹ Ceci pourrait inviter à supposer que ce Feu sacré était installé dans le sanctuaire du Kamrateñ Jagat Ta Rāja et non au Palais royal proprement dit. Cependant, cette hypothèse n'a rien d'évident et le fait même que cette divinité ait été associée à des sanctuaires différents en fonction du souverain régnant viendrait plutôt l'infirmer.

⁶⁰² À propos des nombreuses questions que soulève cette divinité, on pourra notamment se reporter à FILLIOZAT 1981, KULKE 1974, JACQUES 1994, etc.

⁶⁰³ On notera que dans la stèle de Saṃroṅ (K. 258), c'est également un *hotar* – celui de Harṣavarman III, Yogīśvarapaṇḍita – qui installe le feu sacré dans un temple en 1001 *śaka* (IC IV, p. 181, 197).

Malheureusement, nous ne disposons pas de beaucoup de données pour déterminer à quoi correspondait exactement cette installation. Cependant, on notera que le nom qui est donné au Feu lors de son installation au Prasat Srangé, Nandikeśvara, appartient à la catégorie des divinités dont le nom est formé à partir de celui de leur fondateur⁶⁰⁴. Or, on sait que le terrain où est édifié le Prasat Srangé avait été donné par Indravarman I^{er} à Nandikācārya qui y fonda ce sanctuaire⁶⁰⁵. Il serait donc assez naturel qu'en tant que fondateur, il y ait installé une divinité « à son nom », et l'on s'attendrait même à ce qu'il s'agisse de la divinité principale. Il paraît cependant peu vraisemblable que la divinité principale de ce temple soit le Feu – même pour un *hotar* – et ce, d'autant plus qu'il semble qu'il n'était pas installé dans la tour centrale. Ne peut-on alors supposer que cette stance faisait écho aux enseignements des traités que nous avons mentionnés plus haut ? On aurait alors peut-être le témoignage d'une divinité, Nandikeśvara, vénérée au travers d'un « culte annexe » du Feu. Le fait que cette installation avait été faite « selon les règles » (*vidhina*) laisse d'ailleurs supposer qu'elle était conforme à la tradition indienne. Par ailleurs, ne faudrait-il pas alors également supposer que le composé *devāgni*, et son équivalent khmer *vrah vleñ*, correspondent à la notion plus complexe de *śivāgni* et donc au dieu vénéré par l'intermédiaire du Feu ?

Cette interprétation est évidemment incertaine, mais il faut signaler également que si ces installations du « Feu sacré » témoignent réellement de cultes indépendants du Feu, on pourrait alors se demander pourquoi l'inscription K. 254 fait une distinction aussi nette entre le Feu sacré et les trois divinités principales du sanctuaire (cf. p. 318-319). Comme dans le cas du culte royal, le culte du Feu sacré dans les temples semble donc plutôt correspondre à un culte annexe associé à celui des autres divinités.

La complexité de cette question répond à la place particulière qu'occupent les oblations dans le rituel indien. La volonté d'intégrer au culte brahmanique un culte du Feu à l'origine indépendant, issu d'un passé védique, a imposé de vénérer une divinité par l'intermédiaire des oblations à Agni. Cependant, il faut reconnaître que la

⁶⁰⁴ Il s'agit d'un usage courant au Cambodge, en particulier pour les rois ; la stance XV de l'inscription K. 95 rappelle par exemple qu'Indravarman I^{er} a fondé « un liṅga d'Īśa sous le vocable de Śrī-Indreśvara » au centre de son temple montagne, Bakong (811 *śaka* ; *ISCC*, p. 365, 370).

⁶⁰⁵ Ce don est rapporté plus d'un siècle plus tard dans l'inscription K. 933, à l'occasion d'une requête visant à obtenir le statut de fondation royale pour un *āśrama* installé sur ce terrain par le petit-fils de ce *hotar* (*IC IV*, p. 47).

complexité du déroulement de ce rituel laisse encore, dans les traités, l'impression d'un culte indépendant et « complet », se distinguant nettement des autres actes de révérence qui s'adressent directement à la divinité, comme le bain ou le don de vêtement.

Si l'on ajoute à cela que l'importance qu'a pris le rituel du Feu au Cambodge est sans doute liée à « l'ancienneté du concept indigène du Feu » à laquelle a fait allusion Saveros Pou (1983, p. 4-5), il faut se garder d'écarter définitivement l'hypothèse de Bhattacharya d'un culte indépendant du Feu sacré ou au moins de l'existence d'une forme plus élaborée que les simples oblations requises pour le rituel quotidien.

En dehors des installations et des expressions *vraḥ vleiḥ/devāgni/devavahni*, ce qui distinguerait ces deux réalités n'est pas évident à déterminer. On rappellera toutefois que si l'équipement offert au Feu sacré dans l'inscription K. 258 est notamment composé des accessoires traditionnels de l'oblation sur lesquels nous reviendrons, il comprend également des objets qui semblent plutôt liés au bain des divinités, à commencer par une *vardhaṇī* (cf. p. 252-253 ; K. 258 A l. 55-40 ; XI^e *śaka* ; IC III, p 180-197). Il est alors possible qu'en plus de l'installation d'un espace propice au rituel du Feu proprement dit, l'installation du Feu sacré comprenait celle d'une image de culte liée à cette divinité.

Enfin, quel que soit ce rituel du Feu sacré, il faut signaler que rien, dans les inscriptions, ne permet de supposer que des officiants spécialisés équivalents aux *ācāryahoma* du Palais royal étaient exclusivement chargés de célébrer ce rite dans les temples. Tout au plus notera-t-on que la troisième stance de l'inscription K. 937 indique manifestement que la continuité de la célébration du culte installé par le *hotar* d'Indravarman I^{er} était confiée à d'autres officiants (K. 937, st. III ; IC IV, p. 46) :

*[pa]ñcatanmātram asyedaṃ pañcakāman dadāti yaiḥ
patreṇa kampitaṃ tebhyaḥ suvarṇnavyajanāni ca ||*

« À ceux par qui les cinq éléments subtils de ce (Feu sacré) sont attisés au moyen d'une feuille, il [Nandikācārya] donne (la satisfaction) des cinq désirs, avec des éventails d'or. »

Ainsi, malgré tout l'intérêt qu'a pu susciter le culte du Feu au Cambodge, en particulier celui du Feu sacré du Palais royal, sa réalité est encore mal connue. Cependant, même en supposant que le Feu sacré – au palais comme dans les temples –

bénéficiait d'un statut particulier, par rapport au rituel du Feu qui prend place dans le culte quotidien, on peut supposer que le mode opératoire du rituel était dans tous les cas conforme au rituel indien. Ce sentiment s'appuie en particulier sur la stance LXXIV de l'inscription K. 661, à propos de Sūryavarman I^{er} (X^e *śaka* ; BHATTACHARYA 1961, p. 47) :

śivārcanāgnihotrādi-tapasyāsādhanāni yaḥ

mantratantrāṇi samśodhya vidhaye'rañjayad dhiyā //

« Par l'effet de son activité intellectuelle, il fit briller, en les éditant pour la célébration des rites, les *mantra* et les *tantra*, guides des pratiques religieuses des ascètes, à commencer par le culte de Śiva et les oblations au Feu. »

L'équipement attribué à ce rituel dans les inscriptions va également dans ce sens. La présentation de ces biens nous permettra d'ailleurs d'évoquer brièvement certains aspects du rituel du Feu qui sont abondamment décrits dans les traités indiens.

II.4.2. Les infrastructures⁶⁰⁶

Selon la *Somaśambhupaddhati*, la première étape du rituel du Feu est de se rendre à la demeure d'Agni (*agni-niketana*, *-sadana*, *-āgāra*). Cependant, Hélène Brunner-Lachaux a remarqué que si les temples indiens disposent souvent d'une salle réservée au rituel du Feu, elle n'est utilisée que dans les grandes occasions. Le reste du temps, il est célébré dans des creusets permanents installés dans l'*ardhamaṇḍapa* et donc face à la divinité (*SP* I, p. 230, n. 4 ; ill. 165, p. LXXXII).

Selon Bruno Dagens, le *Rauravāgama* et l'*Ajitāgama* prescrivent effectivement la construction de pavillons sacrificiels permanents (*yāga-maṇḍapa*, *-ghṛha*, *-dhāman*, *-śālā*), caractérisés par « la présence d'une plate-forme centrale (*vedikā*) entourée par un nombre variable de creusets (*kuṇḍa*) » (1977, p. 88)⁶⁰⁷. Par ailleurs, le *Rauravāgama* évoque la présence d'une chapelle pour les oblations (*homakuṭi* ; Kp 26.32, DAGENS &

⁶⁰⁶ Comme dans le cas du bain, les traités de construction indiens préconisent la construction de réserves pour les substances servant à la préparation des oblations (*havirdravyādisañcayasthāna* ou *havirdravyopasañcayasthāna* dans la *Maricisaṃhita* (11.3.2 12.2.2), par exemple, COLAS 1986, p. 143, 146). Comme on l'a vu, ce type de dépendance n'est que rarement évoqué dans les inscriptions et rien ne permet de déterminer si des réserves étaient dévolues ou non à des rites en particulier. À ce sujet, on se reportera donc à la question des magasins traitée dans le chapitre consacré au bain du dieu (p. 234-238).

⁶⁰⁷ Dagens signale qu'en plus de ce pavillon permanent, un pavillon sacrificiel provisoire est édifié à l'occasion des grandes fêtes annuelles, mais nous n'avons aucun témoignage de cet usage au Cambodge.

BARAZET-BILLORET 2000, p. 130). Nous serions tenté de supposer qu'il s'agit du même bâtiment, correspondant à la maison d'Agni de la *Somaśambhupaddhati*. On notera d'ailleurs que c'est l'opinion de Gérard Colas en ce qui concerne la *Marīcisamhitā*. Il considère en effet que *homasthānā*, « le pavillon à oblation » correspond bien au même bâtiment que le pavillon sacrificiel désigné par *yajñālaya* (= *yāgaśālā*, *-sthāna* ; COLAS 1986, p. 274)⁶⁰⁸.

Quoi qu'il en soit, aucune infrastructure n'a été formellement associée au culte du Feu dans les temples khmers, et nous verrons d'ailleurs plus loin qu'aucun creuset permanent n'y a été retrouvé à ce jour. Pourtant, l'importance de ce rituel suggérée dans les inscriptions incite à supposer qu'un lieu, et peut-être un bâtiment, lui était réservé dans les sanctuaires. Malheureusement, cette lacune archéologique n'est qu'incomplètement compensée par l'épigraphie.

II.4.2.1. La « maison du Feu » dans l'épigraphie

En premier lieu, il est fait allusion à la salle du Feu du Palais royal dans plusieurs inscriptions⁶⁰⁹. C'est d'abord probablement le cas à la stance XXXVII de l'inscription K. 692, dans laquelle la « maison du Feu » est désignée par le composé sanskrit *vahnyāgara* (1117 *śaka* ; IC I, p. 235, 244) :

*saptārccir vahnyāgare vidhisatahuto yena mantraiḥ prayuktair
mmedhyenābhūtapūrvveṇa vividhahaviṣāpi prahṛṣyaty atīva
pūrvvatrāpūrvvam [...]*

« Grâce aux formules prononcées par ce (roi) [Jayavarman VII], le dieu aux sept flammes (Agni), entretenu sans cesse dans la salle du Feu, prend un plaisir extrême aux diverses oblations pures et sans précédent [...] »

⁶⁰⁸ On notera que ce bâtiment est implanté au sud-est, dans la direction d'Agni (11.3.2, COLAS 1986, p. 143), alors que Dagens note que le pavillon sacrificiel est supposé être au nord-est dans les *āgama* (DAGENS 1977, p. 88). L'*Ajitāgama* préconise plutôt d'implanter les cuisines dans la direction du Feu (*ibid.*, p. 112).

⁶⁰⁹ En dehors des termes qui vont être présentés ici, on rappellera que le composé sanskrit *agniveśman*, « maison du Feu » apparaît dans la stance V de l'inscription K. 432 présentée au début de ce chapitre (IX^e *śaka* ; IC II, p. 119, 120). Cependant, il n'y désigne pas un bâtiment, mais le ciel, où se répandent les fumées des oblations de Yaśovarman I^{er}.

Un synonyme, le composé *agnigr̥ha*, est également utilisé à deux reprises dans le corpus. Dans l'inscription K. 485, il désigne probablement encore la salle du palais royal. En effet, bien que le texte soit très lacunaire, il y est rapporté à propos de la reine qu'« ayant vu le Feu flamboyant dans la salle du Feu... elle arrivait à la réussite qu'elle avait escomptée » (st. LXI ; XII^e *śaka* ; IC II, p. 169, 177).

En revanche, dans la deuxième occurrence relevée, *agnigr̥ha* désigne manifestement la salle du Feu d'un temple, puisqu'il y est rapporté qu'un dignitaire fit construire une salle du Feu à Śaṅkarapāda, après y avoir installé un liṅga et construit une tour ainsi qu'une enceinte en latérite (st. LX. ; 944 *śaka* ; JACQUES 1968, p. 620).

Apparemment, l'expression khmère *kralā homa* est également utilisée dans les deux contextes. On a déjà évoqué les '*ācāryyahoma siṅ nā vraḥ kralāhoma*, « *ācārya* des oblations officiant dans la sainte *kralā homa* » mentionnés par l'inscription K. 235 D. Si, comme on l'a supposé, il est question ici des officiants entretenant le Feu sacré à la cour du roi (cf. p. 321), *kralā homa*, désignerait bien la « salle du Feu » du palais royal dans cette inscription.

En revanche, l'inscription K. 258 A rapporte clairement l'installation d'un Feu sacré en 1001 *śaka* dans le sanctuaire de Śrī Bhadreśvarāśrama et mentionne par ailleurs une prescription de nourriture établie en 1015 *śaka* en faveur du *vraḥ vlen' āy vraḥ kralā homa*, le « Feu sacré de la *kralā homa* » (l. 54, 56-57 ; XI^e *śaka* ; IC IV, p. 181, 197). Il semble donc certain qu'il est fait allusion cette fois à une infrastructure prenant place dans un temple.

Cette expression pose toutefois un problème de traduction. En général, Cœdès l'interprète comme une « aire du sacrifice ». En khmer, *kralā* peut en effet désigner tant « une étendue, un espace », qu'« une salle, une chambre » (POU 2004, s. v., p. 115). L'interprétation de Cœdès laisse supposer que l'espace consacré au rituel du Feu ne correspondait pas nécessairement à un bâtiment. À défaut de pavillon et de creuset, dans le rituel indien, le culte du Feu peut également se dérouler sur une aire sacrificielle préparée pour cette occasion (*SP* I, p. 231-232, n. 8 ; cf. p. 335) ; on pourrait donc supposer que *kralā homa* correspond à ce type d'installation. Cependant, bien que la traduction de Cœdès soit possible, il nous semble que, dans le cadre du culte du Feu du palais royal, *kralā homa* désigne probablement la même infrastructure que *agnigr̥ha* et *vahnyāgara* et donc un bâtiment proprement dit. Il est donc vraisemblable que, lorsque la même expression correspond à une infrastructure dans un temple, *kralā* désigne

également « une salle »⁶¹⁰.

La même question se pose concernant l'expression *kralā vraḥ vleṇ* – « salle du Feu sacré » ou « aire du Feu sacré » – qui est utilisée dans l'inscription K. 1065 A. Cependant, cette nouvelle occurrence vient confirmer notre interprétation du terme *kralā*. En effet, il y est rapporté qu'à la fin du IX^e siècle de notre ère, Yaśovaman I^{er} invita des dignitaires, parmi lesquels le chef du temple⁶¹¹ (*kloṇ vnam*) à procéder à l'inauguration de la salle du Feu sacré et de la sainte salle (*pre cloṇ kralā vraḥ vleṇ vraḥ śāla* ; l. 1-3 ; *NIC* II-III, p. 89)⁶¹². Le fait que le roi ait pris l'initiative de commanditer une telle inauguration incite à supposer qu'il s'agissait bien du bâtiment annexe d'un sanctuaire et non d'une simple aire sacrificielle.

On pourrait objecter que *kralā vraḥ vleṇ* et *kralā homa* ne désignaient pas la même infrastructure et donc que *kralā* n'avait peut-être pas la même signification dans ces deux expressions. Cependant, il n'y a pour l'instant aucune raison de douter que le lieu où était installé le Feu sacré était différent de celui où l'on célébrait l'oblation. À moins que de nouvelles inscriptions viennent contredire notre interprétation, il nous semble donc plus vraisemblable de considérer que ces deux expressions sont synonymes et correspondent respectivement aux expressions *agni-niketana/-āgāra* et *homasthāna/yagasthāna* rencontrées dans les traités de rituel.

Enfin, il reste à signaler une expression plus complexe apparaissant dans l'inscription K. 691. La maison du Feu installée par un fidèle, le Loṇ Dān en 924 *śaka* – vraisemblablement au Prasat Trapeang Ropou – y est désignée par l'expression *padah sthāna jā 'āśrama vleṇ*, traduite par Cœdès comme « l'āśrama où réside le Feu sacré » (*IC* IV, p. 151, n. 4 : « littéralement : séjour, résidence, être, *āśrama*, Feu sacré »). En dehors du fait qu'elle fait encore référence à un bâtiment installé pour le Feu dans un

⁶¹⁰ On notera d'ailleurs que c'est le cas, a priori, de la plupart des expressions dans lesquelles *kralā* est utilisé dans les inscriptions (*vraḥ krāla arcanna*, « la sainte salle de culte », *kralā rām*, « la salle de danse », etc. cf. p. 236), à l'exception, peut-être de *kralā tut srū*, « l'aire de brûlage rituel du riz » (POU 2004, s. v., p. 115).

⁶¹¹ Vraisemblablement le sanctuaire de Phanom Wan (Thaïlande) où le linteau portant cette inscription a été retrouvé au début des années soixante-dix (SIRINDHORN 1977, p. 1). Malheureusement, aucun élément ne permet de déterminer à quels bâtiments la salle du Feu sacré et la sainte salle correspondaient dans ce sanctuaire.

⁶¹² On notera que la formule comminatoire de ce texte est inhabituelle. Si les enfers sont promis aux contrevenants des ordres royaux, on promet aux gens de bien qui agiraient « dans les limites de la coutume de Liṅgapura » et « dans les limites imposées dans ce site sacré » de pouvoir « participer au culte du Feu sacré » (*NIC* II-III, p. 90).

temple, nous verrons que cette expression fournit indirectement un indice précieux pour identifier le lieu où prenait place le rituel du Feu dans les temples.

II.4.2.2. Indices de localisation et d'identification

L'épigraphie ne nous livre presque aucune donnée concernant les bâtiments qui accueillait le rituel du Feu et la position qui leur était attribuée dans les temples. À notre connaissance, l'inscription K. 702 B est la seule qui fasse allusion à la position de la *kralā homa*, dans le cadre d'une répartition de terrains entre différents groupes de serviteurs spécialisés d'un sanctuaire (l. 9-12 ; 947 *śaka* ; IC V, p. 225-228). À la suite de cette répartition, la position respective de plusieurs éléments du sanctuaire y est précisée ainsi : *dakṣiṇa noḥh trimukha dakṣiṇa noḥh kralā saṁvey dakṣiṇa noḥh kralā homa {4} jā ta {1} bha {2}*, « au sud de ce (terrain ?), le *trimukha* ; au sud de celui-ci, la salle pour les repas ; au sud de celle-ci, la salle des oblations... ».

Étant donné la relative complexité du plan du temple d'où provient cette inscription (ill. 160, p. LXXX), il aurait été intéressant de déterminer si l'un des sanctuaires secondaires qu'il comporte était ou non affecté au rituel du Feu. Malheureusement, ce passage est trop confus et lacunaire pour espérer en déduire la place de cette *kralā homa* dans le temple, et ne permet même pas d'affirmer qu'elle se trouvait bien à l'intérieur de l'enceinte. Les données fournies par ce passage sont d'ailleurs d'autant plus difficiles à interpréter que nous ignorons ce qu'est le *trimukha*, « trois têtes », auquel il est fait allusion et que nous ne savons pas davantage si la salle pour les repas – l'aire pour les repas selon Cœdès – correspond à un réfectoire, une cuisine, ou à une autre installation.

L'inscription K. 691 apporte peut-être un indice plus solide à ce sujet. Cœdès avait en effet noté que l'« *āśrama* du Feu sacré » mentionné par l'inscription correspondait a priori au pavillon qui porte l'inscription (IC IV, p. 151, n. 4). Or, celle-ci est gravée sur le piédroit Sud de la « bibliothèque » du temple de Trapeang Ropou (IK 445 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 132).

La remarque de Cœdès est peut-être imprudente, car le texte précise que cet *āśrama* devait être entretenu par l'officiant de Candrapura Rlām et gardé par le *purohita* de ce dieu (l. 6-8 ; 924 *śaka* ; IC IV, p. 151). Sachant que le Trapeang Ropou portait déjà ce nom à cette époque (*travāṅ rrvau* : K. 690 N, l. 28 ; IX-X^e *śaka* ; IC VII, p. 92),

on peut légitimement se demander pourquoi l’officiant d’un autre sanctuaire était chargé de l’entretien d’un des bâtiments annexes de Ropou, et donc supposer que la salle des oblations dont la fondation est commémorée ne se trouvait pas à cet endroit⁶¹³.

La question reste problématique car, à l’inverse, il serait surprenant que les prescriptions en faveur du Feu sacré soient reportées sur ce piédroit si le Feu n’était pas installé à proximité, sinon dans le bâtiment même. L’hypothèse de Cœdès reste donc intéressante, d’autant qu’elle est soutenue par plusieurs autres indices.

En premier lieu, l’inscription K. 937, qui mentionne également l’installation d’un Feu sacré (cf. p. 322), est inscrite sur le piédroit Nord de la bibliothèque du Prasat Srangé ; cette fois encore, le texte n’indique pas explicitement que le Feu fut installé dans ce bâtiment, ni même dans ce sanctuaire (805 *śaka* ; IC IV, p. 46).

Cependant, Nandikācārya étant, comme on l’a dit, propriétaire et fondateur du Prasat Srangé (cf. p. 323), il est raisonnable de supposer que le Feu sacré dont le nom est basé sur celui de ce *hotar* soit effectivement installé dans l’enceinte de ce sanctuaire. À moins d’imaginer qu’il était installé dans un bâtiment en matériau léger dont on n’aurait pas encore retrouvé la trace, l’identification de la maison du Feu à cette bibliothèque reste encore une fois l’hypothèse la plus vraisemblable.

Le bâtiment culturel que nous nommons « bibliothèque » est une création architecturale spécifiquement khmère. Une forme archaïque de plan carré apparaît aux temples de Preah Kô et de Bakong à la fin du IX^e siècle de notre ère, mais cet édifice va évoluer durant toute l’époque angkorienne. Selon Dagens, « elle trouve sa forme définitive dans le courant du X^e siècle : un édifice allongé pourvu d’une toiture à double pente et “éclairé” par des fenêtres gisantes situées en hauteur » (2003, p. 193 ; ill. 161, p. LXXX). Cependant, la forme de ces bâtiments connaît d’autres phases, jusqu’à prendre un aspect monumental à Angkor Vat (ill. 162, p. LXXX)⁶¹⁴.

⁶¹³ On notera que cet officiant (*smiñ*), bien distingué du chef du sanctuaire qu’est le *purohita*, était apparemment chargé de veiller à ce que les prescriptions (*kalpanā*) en faveur du Feu sacré soient respectées. On peut alors se demander si sa tâche n’était pas plus concrètement d’assurer un rituel du Feu conforme à ces prescriptions, plutôt que de seulement veiller à l’acheminement des denrées allouées à la divinité. Il faudrait alors supposer qu’il était affecté spécifiquement à ce rituel.

⁶¹⁴ Outre leur monumentalité, la spécificité des bibliothèques des troisième et quatrième enceintes d’Angkor Vat tient notamment au fait que les murs Nord et Sud sont percés de plusieurs baies (ill. 162, p. LXXX). En revanche, celles de la deuxième enceinte ne sont pourvues que de baies en partie haute, et sont donc plus proches des formes « classiques » de bibliothèque.

Nous ne présenterons pas ici en détail l'évolution de ces bâtiments, mais il faut rappeler que, lorsqu'ils ne comportent qu'une vraie porte, celle-ci est ouverte vers le temple⁶¹⁵ et que, lorsqu'un temple ne comporte qu'une bibliothèque, elle est invariablement placée dans la première enceinte, au sud-est, c'est-à-dire dans la direction d'Agni, le Feu⁶¹⁶.

La destination de ces bâtiments est assez problématique et il est probable qu'ils n'avaient pas tous la même affectation, en particulier lorsque les sanctuaires en comportaient plusieurs.

Dans *Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers*, le général de Beylié rapportait que les moines bouddhistes utilisaient les deuxième et troisième enceintes d'Angkor Vat comme bibliothèques et comme trésors, et celle de quatrième enceinte comme cuisines et offices⁶¹⁷. Pour fantaisiste que soit son analyse de ce sanctuaire, ces données apportent de premiers indices sur l'usage de ces bâtiments, même s'il faut garder à l'esprit que leur destination a pu changer en même temps que l'obédience du sanctuaire.

L'une des destinations signalées par de Beylié allait en tout cas être confirmée par la stance XXII de l'inscription K. 355, inscrite sur le piédroit Sud de la bibliothèque du Prasat Khna (IK 315). En effet, bien que cette stance soit très incomplète, elle permet manifestement d'identifier le bâtiment en question à un *pustakāśrama*, « un *āśrama* pour les livres », et donc une bibliothèque (IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1911 [a], p. 406).

Cependant, si la destination de l'annexe du Prasat Khna semble certaine, il n'est pas possible de la généraliser à toutes les annexes de ce type, car on sait qu'une partie au moins d'entre elles accueillait un culte. En faisant le point sur cette question, Bruno Dagens a ainsi rappelé que des frises de neuf divinités ont été retrouvées dans plusieurs de ces annexes et qu'une partie d'entre elles abritaient un culte consacré à cette série au moins jusqu'au XII^e siècle de notre ère ; il rappelle également que dans les temples d'étape de Dharaṇīndravarman II et les chapelles d'hôpital de Jayavarman VII ces

⁶¹⁵ Les bibliothèques du Baphuon, puis d'Angkor Vat sont par exemples ouvertes sur les quatre orientes.

⁶¹⁶ Les temples khmers peuvent en comporter jusqu'à six. Dans de rares exemples, elles sont réparties dans plusieurs enceintes (Angkor Vat, Beng Mealea).

⁶¹⁷ La plupart de ces annexes nous semblent trop petites pour accueillir les cuisines des sanctuaires, mais on notera que la position traditionnelle des cuisines dans un temple indien est justement le sud-est (cf. par exemple COLAS 1986, p. 52).

bâtiments accueillait respectivement des images d'Avalokiteśvara et d'un dieu apparenté à Vajrapāṇi (DAGENS 2003, p. 193).

Comme nous le présumions, ces annexes ont eu des destinations variées. Il n'est donc pas impossible que l'*āśrama* du Feu sacré de l'inscription K. 691 corresponde à l'annexe de Ropou⁶¹⁸ et non à un « *āśrama* des livres » comme dans le cas du Prasat Khna. Il faut sans doute éviter encore une fois de généraliser cette hypothèse à la majorité des « bibliothèques ». Cependant, il faut reconnaître que le fait qu'elles soient préférentiellement implantées dans la direction d'Agni va bien dans ce sens.

Dagens avait également supposé que ces bâtiments pouvaient avoir servi de pavillons sacrificiels, en remarquant que les baies gisantes placées en partie haute ne répondent visiblement à aucune raison d'éclairage et pourraient en revanche parfaitement correspondre à un système d'évacuation de fumée. À ce sujet, le cas des deux « bibliothèques » très dissemblables du Prasat Pram (IK 265 ; site de Koh Ker) mérite d'être brièvement présenté ici (ill. 163, p. LXXXI). À l'époque de leur construction⁶¹⁹, la forme de ces annexes était encore en pleine évolution. Au nord-est, il s'agit d'une tour à base rectangulaire en latérite à deux faux étages ne comportant pas de baies gisantes en partie haute. Au sud-est, la tour comporte également deux faux étages, mais sa superstructure est percée de dix-sept petits orifices en losanges sur les quatre faces, qui ne sont pas suffisants pour éclairer la *cella*. Encore une fois, on ne peut s'empêcher de supposer que ce dispositif original visait à faciliter l'évacuation de fumées et donc que ce bâtiment annexe Sud-Est était bien destiné à la célébration du rituel du Feu.

Il faut enfin signaler que, selon certains auteurs, le fait que ces bâtiments servent de pavillons à oblations n'est pas incompatible avec le culte des neuf divinités que nous avons évoqué (voir par ex. MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 52-53). En effet, ces divinités sont souvent identifiées comme les *navagraha* (neuf planètes) et Bhattacharya a déjà souligné qu'en Inde, le culte des planètes est associé à certains rites du Feu, en particulier les *lakṣahoma* et *koṭihoma* (1961, p. 148 et 1964[a]). Cette hypothèse est possible, d'autant que la position des frises⁶²⁰ laissait un espace intérieur dégagé,

⁶¹⁸ Et que le feu sacré de K. 937 était installé dans celle du Prasat Srangé.

⁶¹⁹ À la fin du premier quart du X^e siècle de notre ère, à supposer que ces bâtiments soient contemporains.

⁶²⁰ Plusieurs exemples en ont été retrouvés en place – Preah Kô, Pré Rup – en bas du mur intérieur de la bibliothèque Sud-Est (BHATTACHARYA 1956, p. 190 ; MULTZER O'NAGHTEN 2000, p. 52, n. 43).

propice à l'installation d'un creuset. Toutefois, il faut rester prudent à ce sujet. Sans même parler du caractère relativement exceptionnel des *lakṣahoma* et *koṭihoma* auxquels Bhattacharya faisait allusion, il faut noter que, selon le même auteur, l'identification des neuf divinités aux *graha* n'est certaine que pour quatre d'entre elles (Sūrya, Candra, Rāhu et Ketu), les cinq autres – dont la position change d'une frise à l'autre – correspondant plutôt à des divinités des directions (1961, p. 142-143)⁶²¹.

Ainsi, plusieurs indices permettent de supposer que certaines des bibliothèques des sanctuaires khmers abritaient des oblations au Feu. Cependant, on peut se demander si ces infrastructures abritaient réellement le rituel du Feu, en tant qu'acte de révérence et donc composant du culte quotidien, ou si les oblations qui s'y déroulaient étaient plutôt liées à un « culte du Feu indépendant » auquel faisait allusion Bhattacharya (1961, p. 147). Le fait que les inscriptions K. 691 et K. 937 rapportent toutes deux une installation solennelle du Feu sacré encouragerait plutôt la deuxième hypothèse. Cependant, aucune autre installation liée au culte du Feu n'ayant été mise en évidence dans les temples, la question reste posée.

Quoi qu'il en soit, les temples n'étaient pas tous dotés d'une bibliothèque. Étant donné l'importance de cette étape du culte dans les inscriptions khmères comme dans la tradition indienne, il faut donc supposer que, dans certains cas au moins, d'autres installations, peut-être en matériaux légers, étaient destinées aux oblations quotidiennes.

Enfin, en attendant de nouveaux indices épigraphiques ou archéologiques, nous souhaiterions attirer l'attention sur quatre bas-reliefs représentant des rituels du Feu identifiés au Bayon et à Banteay Chmmar (ill. 169-170 et 172-175, p. LXXXIV-LXXXVII). Dans ces scènes, des creusets sont installés dans de petits pavillons à quatre avant-corps qui peuvent donner une idée de la forme des pavillons à oblations. Sur ce type de support, il est difficile de déterminer si ces pavillons étaient ou non en matériaux légers. On notera que les frontons visibles du pavillon sont ornements dans deux des quatre scènes : une tête de Rahu à Banteay Chmmar et une scène non identifiée dans le bas-relief du Bayon reproduit dans l'illustration 177. Par ailleurs, les

⁶²¹ Cette opinion a été contestée à plusieurs reprises de façon assez convaincante, en particulier par Mireille Benisti, mais la question reste incertaine et nous ne disposons pas d'élément nouveau pour alimenter ce débat. À ce sujet, on pourra consulter BENISTI 1976, p. 377-380, qui résume les différents arguments et opinions présentés à ce jour.

tuiles, ou fausses tuiles des pavillons représentés au Bayon sont bien figurées, au contraire de celles du pavillon représenté à Banteay Chmmar. Ces différences ne tiennent peut-être qu'à la virtuosité des artistes ou au temps dont ils disposaient.

Sans anticiper sur la forme des creusets et l'activité des officiants, on notera qu'en dépit de la ressemblance des pavillons, ces scènes sont trop différentes pour que l'on suppose qu'elles se déroulaient au même endroit, d'autant qu'elles sont malheureusement trop érodées ou incomplètes pour que l'on puisse déterminer les circonstances exactes dans lesquelles ces rituels étaient effectués.

Deux des pavillons – celui de Banteay Chmmar (ill. 172) et l'un de ceux du Bayon (ill. 169-170) – sont placés juste à côté d'un plus grand bâtiment qui pourrait nous aider à identifier ces scènes. Malheureusement, les personnages qui s'y trouvent ne sont pas identifiés. Au Bayon, étant donné les scènes représentées à proximité, on peut penser qu'il s'agit d'un ascète, ou peut-être d'une divinité. À Banteay Chmmar, la question est encore plus incertaine, mais la présence du roi Jayavarman VII, de l'autre côté du creuset, invite, sous toutes réserves, à supposer qu'il s'agit plutôt d'une scène liée au culte du Feu sacré du Palais royal. Le pavillon représenté dans ce cas correspondrait donc à la *kralā homa* du Palais⁶²².

Quoi qu'il en soit, ces deux exemples sont l'occasion de souligner qu'en plus d'éventuels pavillons ou de traces de foyers dans des bibliothèques, ce sont avant tout des témoignages de creusets dont il faut s'efforcer de retrouver la trace si l'on souhaite affiner notre connaissance du rituel du Feu au Cambodge.

II.4.3. Les creusets

Le creuset est désigné en sanskrit par le terme *kuṇḍa*. Cet équipement est précisément décrit dans les traités de rituel indiens ; il s'agit en effet du support indispensable du rituel du Feu, et sa préparation constitue même la première étape – ou en tout cas l'étape préparatoire – de cette cérémonie⁶²³. Il n'est pas inutile de rappeler ici la description qu'en fait Hélène Brunner-Lachaux (*SP I*, p. 231-232, n. 8) :

⁶²² En ce qui concerne le personnage assis sous le grand pavillon, on ne peut que supposer qu'il s'agit d'un haut dignitaire ; peut-être le *guru* du roi ?

⁶²³ Cf. par ex. *Rauravāgama*, Kp 14 et 15 (DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 51-58) ou encore *SP I*, IV.3-5, p. 232-235.

« Le *kuṇḍa* est une fosse creusée dans le sol mais entourée de murs surélevés, et bordés à l'extérieur d'enceintes ou ceintures (*mekhalā*) de largeurs décroissantes depuis le centre [...] Pour les rituels spéciaux, elle a une forme variable qui dépend du but que l'on cherche à atteindre ; pour le rituel quotidien (de Śivāgni) elle est cubique, et elle a une coudée de côté. Il existe des *kuṇḍa* mobiles, petits récipients de métal où peut se faire le rituel du Feu. À défaut de *kuṇḍa* le Feu peut être allumé sur une aire spécialement préparée (*sthaṇḍila*) ».

Nous ne reviendrons pas ici sur l'interprétation de l'expression *kralā homa* ni sur la question des aires sacrificielles et nous nous bornerons donc à rechercher des témoignages de l'utilisation de *kuṇḍa* au Cambodge. En premier lieu, il faut signaler qu'aucun creuset fixe n'a été identifié en fouille à ce jour. Pourtant, de telles structures laissent nécessairement des traces et devraient être, a priori, assez facilement identifiables (ill. 164-165, p. LXXXI-LXXXII) ; on pourrait donc se demander si les khmers ne privilégiaient pas la solution des *kuṇḍa* mobiles. L'utilisation exclusive de creusets mobiles expliquerait alors peut-être le fait qu'aucun pavillon à oblation n'ait été identifié au Cambodge ; ces objets permettant éventuellement de procéder aux oblations quotidiennes face à la divinité sans nécessiter d'infrastructure particulière. Cette hypothèse doit pourtant être rejetée, car l'existence de creusets fixes est attestée à plusieurs reprises dans les bas-reliefs.

II.4.3.1. *kuṇḍa* fixes

Deux exemples en sont d'abord figurés sur le pavillon d'entrée oriental de la deuxième enceinte du Baphuon, et sont donc attribuables au XI^e siècle de notre ère (ill. 166-168, 182.b, c, p. LXXXII-LXXXIII, XCI). Les scènes représentées ne se déroulent apparemment pas dans un temple. Il semble que l'on ait plutôt affaire à des ascètes barbus installés en forêt. Des personnages sont affairés autour de deux structures en forme de pyramide à quatre degrés⁶²⁴.

Bien qu'aucune flamme ne soit représentée, l'identification de *kuṇḍa* nous semble certaine. La parenté avec les creusets fixes indiens est en effet assez évidente, la seule différence étant que les degrés – plus exactement les ceintures (*mekhalā*) – intermédiaires sont apparemment ornements de « nez de marche » que l'on ne retrouve pas dans leurs équivalents indiens. Dans les deux cas, un officiant procède à une cérémonie : assis sur un tabouret, il dépose une oblation dans le creuset. Dans la

⁶²⁴ On notera que les traités indiens préconisent préférentiellement la préparation de *kuṇḍa* à trois « ceintures » (par ex. *Mrgendrāgama* Kp VI.42, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 120-123).

première scène, il est accompagné d'un deuxième ascète barbu, qui porte un plateau d'offrandes. L'autre scène comprend également un autre ascète, assis derrière le premier et manipulant un rosaire. Deux autres personnages, imberbes cette fois, assistent également à la deuxième cérémonie. L'absence de barbe incite à les identifier à de simples fidèles rendant hommage au Feu.

Plusieurs rituels du Feu sont également représentés dans les bas-reliefs des temples de Jayavarman VII (XII-XIII^e siècle de notre ère).

À Banteay Chmmar, tout d'abord, sur les bas-reliefs Nord de la galerie orientale de la troisième enceinte (ill. 172-173, 182.d, p. LXXXVI, XCI). La scène se déroule cette fois dans un pavillon, mais le creuset est très différent de la forme traditionnelle que nous avons évoquée et que l'on a retrouvée au Baphuon. Il est composé d'une base parallélépipédique à un ou deux niveaux⁶²⁵, surmontés de deux lotus épanouis superposés, le premier ouvert vers le bas, et le second – qui constituait probablement le réceptacle proprement dit – vers le haut. Sa taille permet de supposer qu'il s'agissait d'un creuset fixe, mais on ne peut toutefois écarter l'hypothèse d'un objet en métal de grande taille. Curieusement, sa forme évoque plutôt celle des autels à offrandes placés à proximité de la monture de Śiva dans les temples indiens (ill. 165, p. LXXXII). Cependant, sa destination est encore une fois clairement identifiable grâce aux flammes émergeant du creuset. Plusieurs types de creusets sont envisagés dans les traités de rituel, en fonction du résultat visé. Ainsi, le *Mṛgendrāgama* prescrit un creuset en forme de lotus ou de lotus bleu, pour obtenir argent, longévité, beauté et richesse (Kp VI.46-49, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 125-126). Cependant, la description qui en est donnée laisse souvent place à l'interprétation ; il est donc possible que la forme du creuset représenté à Banteay Chmmar réponde à ce type de prescription.

Au Bayon, pas moins de trois *kunḍa* fixes ont été identifiés⁶²⁶. La forme du premier (ill. 174, p. LXXXVII) est très proche de celle de celui de Banteay Chmmar, mais il est dépourvu de base parallélépipédique. Il faut donc peut-être supposer qu'il ne

⁶²⁵ La forme de la base de ce creuset est difficile à déterminer en raison de l'érosion d'une partie du bas-relief ; les profils supposés de tous les creusets identifiés sont présentés dans l'illustration 182, p. XCI.

⁶²⁶ On notera que ces trois représentations prennent place dans la partie Sud-Est de la deuxième enceinte, deux d'entre elles étant même rassemblées dans la même salle (ill. 169, 175, p. LXXXIV, LXXXVII).

s'agit pas du même objet. Cependant, il est également possible qu'un manque de place ait obligé le sculpteur à ne représenter que le récipient, partie la plus importante du creuset. La faible hauteur sous plafond encouragerait d'ailleurs cette hypothèse. Enfin, il se peut aussi qu'il s'agisse d'un creuset mobile déplacé selon les circonstances, et disposé, ou non, sur une base.

La forme du second *kunḍa* identifié est plus traditionnelle (ill. 175, p. LXXXVII). Il s'agit en effet d'un creuset pyramidal à trois degrés, conforme, de ce point de vue, à la tradition indienne. Ce qui est plus exceptionnel, c'est sa taille. Si l'on suppose que les officiants mesurent 1,70 m, ce creuset mesurerait plus de 2,50 m à la base. La cérémonie est également exceptionnelle, puisque pas moins de huit officiants s'approchent du creuset, vraisemblablement pour y verser des oblations. Deux d'entre eux ont pour cela gravi les marches que forment les degrés du *kunḍa*, ce qui ne correspond pas à la procédure d'un rituel du Feu traditionnel. Leur position, très proche du foyer peut faire douter de notre interprétation, mais nous ne voyons pas à quoi pourrait correspondre la forme qui émerge de cette structure, sinon à des flammes.

Un autre *kunḍa* pyramidal, plus petit, apparaît sur les bas-reliefs de la galerie de deuxième enceinte (ill. 170, 182.a, p. LXXXV, XCI). Contrairement à ceux du Baphuon et au précédent, ce creuset comporte seulement deux degrés, mais il est évident à identifier puisque des flammes s'élèvent clairement au-dessus. On notera toutefois que la cérémonie n'est pas un rituel du Feu ordinaire. L'officiant est en effet représenté alors qu'il vient de se trancher trois doigts de la main gauche, qui tombent dans le Feu. Il est inutile de souligner que ce choix d'oblation pour le moins singulier ne répond pas à une prescription classique des traités de rituel ; à notre connaissance, la scène représentée n'a pas permis pour l'instant de déterminer ce qui a pu motiver ce sacrifice.

On notera enfin que, si ce dernier creuset paraît bien modeste, tous les autres sont au contraire impressionnants et richement ornements. La présence du roi nous avait amené à proposer d'identifier le creuset de Banteay Chmmar à celui du Feu sacré du palais royal. Cette hypothèse reste envisageable, mais il faut reconnaître que les proportions du creuset représenté dans l'illustration 177 en font également un candidat possible.

Nous souhaiterions encore évoquer un étrange objet que l'on pourrait situer à mi-chemin entre les creusets fixes et mobiles. Il s'agit d'une cuve en grès conservée au MNPP sous le numéro *ka* 442 (ill. 171, p. LXXXV), qui fut découverte en 1927 par

Victor Goloubew au nord du sanctuaire principal du groupe Sud de Sambor Prei Kuk. Cet objet est qualifié d'« autel » par Louis Finot (1928, p. 43) et de « socle » par Cœdès (*IC I*, p. 255), mais aucune de ces appellations ne nous semble appropriée.

La partie supérieure de cette « cuve » comporte un gradin de petite taille, que l'on pourrait d'abord interpréter comme une feuillure destinée à accueillir un couvercle aujourd'hui disparu. Cependant, on peut également penser que cet objet est un creuset à deux ceintures, comparable à celui qui est représenté en bas-relief au Bayon. La ceinture supérieure est assez petite en regard des exemples indiens de creusets fixes, et nous ne pourrions donc garantir cette interprétation. Pourtant, on notera que le fond de la cuve, fortement noirci, semble effectivement avoir accueilli un foyer.

Par ailleurs, une inscription sanskrite répétée sur ses quatre faces latérales proclame : *om jaiminaye svāhā*, « OM ! Salut à Jaimini ! ». Dans la notice de cette inscription préparée pour le MNPP, Gerdi Gerschheimer a remarqué : « Svāhā est en effet l'interjection dont s'accompagne l'oblation ; personnifiée, elle est la femme d'Agni, le Feu »⁶²⁷ ; ceci constitue un indice supplémentaire concernant notre interprétation. Si elle s'avérait exacte, cette forme de creuset serait attestée dès l'époque préangkorienne, cette inscription pouvant être attribuée au VII^e siècle de notre ère.

II.4.3.2. *kuṇḍa* mobiles

Ainsi, l'existence de *kuṇḍa* fixes au Cambodge ne fait aucun doute. Cependant, la solution des creusets mobiles semble également avoir été adoptée ponctuellement. Leur usage n'est attesté pour l'instant que dans des bas-reliefs et ce, dans le cadre particulier de processions. Nous ne faisons pas ici allusion au cortège du Feu sacré représenté à Angkor Vat (cf. p. 319). F. D. K. Bosch se demandait déjà si ce qui était transporté était bien un réceptacle protégeant le Feu en forme de *liṅga*⁶²⁸ ou un *liṅga* proprement dit,

⁶²⁷ Gerdi Gerschheimer note également : « Quant à Jaimini, c'est le nom d'un (ou de plusieurs) sage(s) de l'Inde védique ou brahmanique, qu'on retrouve au Cambodge dans trois autres inscriptions. » ; il s'agit des inscriptions K. 851 (VI-VII^e *śaka* ; *IC I*, p. 255), K. 895 (IX^e *śaka* ; estampage EFEO n. 1166) et K. 1216 (VII^e *śaka* ? ; VONG SOTHEARA 2003, p. 47). Le lien de l'inscription K. 609 – et donc de notre cuve – avec le culte du Feu est encore confirmé par le socle portant l'inscription K. 851 qui porte la même formule d'oblation, accompagnée de la précision *āgneya*, « sud-est » qui, comme l'a souligné Bhattacharya, correspond à la direction d'Agni, le Feu (1961, p. 150).

⁶²⁸ Cette interprétation avait été proposée par George Groslier, mais celui-ci voyait plutôt une parenté avec la forme des *stūpa* indiens (1921, p. 103). Il supposait qu'afin d'empêcher le feu de s'éteindre, des trous d'aération percés dans la partie supérieure de ce réceptacle laissaient échapper les fumées – les

identifié au Feu (1932, p. 9)⁶²⁹. Mais quoi qu'il en soit, l'objet transporté n'est pas un creuset, mais un simple réceptacle permettant son transport, et il n'est donc qu'indirectement lié au rituel du Feu proprement dit.

En revanche, deux rituels du Feu prenant place au cours même de processions sont figurés dans des bas-reliefs du Bayon et de Banteay Chmmar (ill. 177-179, p. LXXXVIII-LXXXIX). Dans les deux cas, les creusets ne sont pas disposés sur des palanquins comme c'était le cas du réceptacle du Feu sacré, mais sur la tête d'un éléphant, un officiant installé sur son dos célébrant la cérémonie ; l'officiant est accompagné d'un second personnage dont la fonction n'est pas évidente à Banteay Chmmar – il présente peut-être un récipient – mais qui semble souffler dans une trompe au Bayon.

Au Bayon, le creuset est un vase assez simple, apparemment une sorte de chaudron large et plat à panse convexe (ill. 182.h, p. XCI) ; il y a peu à ajouter à la description de cet objet en dehors du fait qu'il était disposé sur un support, dont les pieds en volutes constituent le seul élément original de cet ensemble.

Le vase de Banteay Chmmar⁶³⁰ est d'un tout autre type (ill. 182.g, p. XCI). Il est d'abord manifestement de plus petite taille, et repose sur une base lotiforme. La panse du récipient est concave et se divise en deux parties, l'évasement de la partie supérieure étant plus accentué.

À notre connaissance, aucun exemple de *kunḍa* mobile n'a été formellement identifié dans le mobilier exhumé au Cambodge. Pourtant, il nous semble que le petit vase en bronze muni de deux anneaux de préhension et portant l'inscription K. 1219 n'est pas sans évoquer un petit brasero (ill. 252, p. CXXIX), et présente une certaine ressemblance avec celui de Banteay Chmmar. Malheureusement, cet objet a été retrouvé sur le marché de l'art et nous ne disposons donc d'aucun élément pour étayer cette hypothèse. Nous ne pourrions même pas garantir que le trépied sur lequel il est présenté

flammes selon Bosch – ce qui expliquerait « les singulières dentelures indiquées par le sculpteur autour de l'épi » (ill. 169-170, p. LXXXIV-LXXXV).

⁶²⁹ La première solution nous paraît cependant très vraisemblable et il nous semble que ce réceptacle pourrait être équivalent à la lanterne utilisée au cours des crémations royales pour conduire le « Feu sacré du Kailasa » au bûcher (*préas phloeuṅ-kélas* ; LECLÈRE 1907, p. 107).

⁶³⁰ On notera que ce rituel du Feu en procession est représenté juste en dessous du premier rituel du Feu de Banteay Chmmar que nous avons évoqué, qui était célébré dans un creuset fixe. Malheureusement, ce bas-relief est trop érodé pour espérer déterminer comment relier ces deux scènes.

depuis sa « découverte » lui était associé à l'origine ; la différence de patine entre les deux objets pourrait d'ailleurs inciter à penser le contraire.

Il serait pourtant intéressant que vase et trépieds soient effectivement associés et dédiés au rituel du Feu. En effet, ce modèle de trépied est très bien attesté en Inde du Sud et au Sri Lanka à date ancienne (ill. 180.1-3, p. XC). Il est peu probable qu'il ne s'agisse que d'une copie d'un modèle indien et il faut donc considérer que le trépied, et peut-être le vase, ont été importés⁶³¹. L'inscription en khmer que porte le vase ne s'oppose pas à cette hypothèse puisqu'il semble qu'elle fut gravée après que le vase fut terminé, et peut-être après son arrivée au Cambodge s'il s'agit d'un import. Ceci apporterait une nouvelle preuve qu'en plus des pratiques cultuelles indiennes, ce sont également les ustensiles qui les équipaient qui étaient parfois importés.

Un dernier objet représenté en bas-relief doit également être présenté ici. Il figure sur une borne conservée au DCA dont on ignore malheureusement la provenance. De plus, l'objet est représenté seul. En l'absence de tout contexte, l'identification de l'objet représenté est donc très incertaine. Pourtant, il semble bien que nous soyons en présence d'un récipient d'où sortent des flammes, et qui repose sur un support tripode aux pieds serpentiformes (ill. 181-182.i, p. XC-XCI). La forme du récipient est difficile à préciser à partir du seul relief. Il s'agit d'une sorte de bol dont le bord aurait été surélevé sur les côtés pour former deux anses, peut-être équivalentes aux anneaux du vase inscrit K. 1219, si notre précédente hypothèse est exacte. Naturellement, la parenté entre les deux vases est surtout due au type de support et est donc loin d'être évidente.

Enfin, s'il n'est pas étonnant que les creusets fixes ne soient pas évoqués dans les listes de biens, on pourrait s'attendre en revanche à y voir figurer les *kunḍa* mobiles. Il semble que ce ne soit pas le cas, à moins de supposer qu'ils étaient désignés par un autre terme.

On rappellera pourtant que des dérivés de *kunḍa* apparaissent dans ces énumérations. C'est le cas notamment des mots *kunti*, *kuntikā*, et l'on pourra même y ajouter une occurrence de *kund(a/i)ka* qui désigne un objet en or dans l'inscription K. 697 (B, l. 7 ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 94 ; estampage EFEO n. 1349 B). Cependant, on sait que *kunḍī* désigne encore en khmer moderne « un pot, une cruche », sens qu'il peut

⁶³¹ Nous tenons à remercier ici Brice Vincent, qui a attiré notre attention à ce sujet.

également prendre en sanskrit. Il nous semble donc imprudent d'affirmer qu'il prenait le sens technique de « creuset » à date ancienne.

II.4.4. L'installation du Feu

Si l'on s'en tient au déroulement du rituel du Feu tel qu'il est présenté dans les traités, la préparation du creuset est immédiatement suivie de la naissance du Feu, et en premier lieu de son allumage :

« qu'il soit né de (la pierre) *sūryakanta* ou qu'il soit né du bâton à frotter, on prend le Feu dans un récipient en terre et on le dépose avec HRD sur le bord du creuset. » (*Rauravāgama*, Kp 15, 3b-5 ; DAGENS & BARAZET BILLORET 2000, p. 56).

Hélène Brunner-Lachaux note que les braises provenant de la maison d'un *dvija* peuvent également convenir et sont alors apportées sur un plateau de terre cuite ou de cuivre. Elle ajoute que cette solution est le plus souvent privilégiée, au détriment du frottement de deux *araṇi* ou de l'usage de *sūryakānta*, la « pierre de soleil », qui est supposée « donner du Feu en voyant le soleil » (*SP* 1, p. 236, n. 7).

Un indice permet de supposer que ce choix, le plus commode il faut le reconnaître, n'était pas nécessairement adopté par les khmers. En effet, Adhémar Leclère rapporte que dans le cas d'une crémation royale, avant d'être conduit au bûcher sur un véhicule en forme de rhinocéros, le Feu rituel était obtenu au Palais royal à l'aide d'une loupe « afin qu'il fut pur au moment de la mort » (1907, p. 107)⁶³². Il nous semble que cet usage est un héritage de pratiques culturelles plus anciennes, et même un témoignage évident de la permanence de certains enseignements des traités de rituel indiens. En effet, on a déjà signalé que, d'un point de vue gemmologique, *sūryakānta*, « la pierre de soleil », désigne une variété particulièrement limpide de cristal de roche (cf. p. 60, 82). Il est vraisemblable que lorsque cette pierre est utilisée pour allumer le Feu sacré, on n'a pas recours à ses propriétés magiques, mais plus concrètement à un cristal de roche taillé convenablement, qui correspond sans doute à la loupe mentionnée par Leclère.

Dans les inscriptions, nous disposons d'au moins une occurrence dans laquelle une telle pierre ne correspond pas à un élément du décor d'un objet de culte, mais désigne à elle seule un objet isolé (K. 669 C, l. 15 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 170, 183). Il

⁶³² Il s'agit dans ce cas du feu entretenu au Palais royal et associé au trône, comparable à celui qui était conduit en procession dans les bas-reliefs d'Angkor Vat sous le règne de Sūryavarman II.

serait naturellement imprudent d'affirmer qu'il s'agit d'une « [loupe] en cristal de roche », mais nous ne voyons pas pour l'instant d'autre interprétation pour cet objet. Si c'est le cas, il s'agirait de l'unique allusion à l'allumage du Feu sacré.

Naturellement, la seule naissance « physique » du Feu ne suffit pas. Un certain nombre d'opérations doivent en effet être effectuées pour assurer la présence du dieu dans le Feu. On procède notamment aux cinq sacrements (*saṃskāra*) de la divinité, c'est-à-dire aux cérémonies de la conception, de l'engendrement du mâle, du tracé de la raie, de la naissance et de l'attribution du nom⁶³³. À l'issue de ces sacrements, le dieu est entièrement constitué et le culte du Feu proprement dit peut débiter.

L'installation du Feu est évoquée à plusieurs reprises dans les inscriptions du Cambodge ancien, mais la plupart du temps, elle n'est pas détaillée et il est au mieux précisé qu'elle a été faite « selon la règle »⁶³⁴. Quoiqu'il en soit, les rites mis en œuvre au cours de l'installation ne requièrent apparemment aucun équipement qui serait spécifique au rituel du Feu. Selon le *Rauravāgama*, la célébration de ces sacrements comprend essentiellement la récitation des *mantra* appropriés accompagnée d'offrandes de parfum, fleurs, fumigation, lampe, eau de bienvenue, etc., offrandes qui correspondent à des actes de révérence et dont les ustensiles de culte qu'ils impliquent ont été présentés par ailleurs.

II.4.5. Les ustensiles de culte

Contrairement au cas du bain du dieu, aucun objet n'est explicitement associé au rituel du Feu dans l'épigraphie khmère. Tout au plus notera-t-on que les inscriptions des Yaśodharāśrama prescrivent la distribution de récipients à Feu (*vahnibhājana*) « aux brahmanes, aux ācāryas et aux ascètes les plus méritants » tous les quatre mois (par ex. K. 279 D, st. IV-V ; IX^e *śaka* ; *ISCC*, p. 424, 430). Cependant, rien ne permet d'assurer que ce vase était lié ou non à la célébration de ce rituel⁶³⁵, et même si c'est le cas, sa forme et son usage exact nous sont inconnus.

⁶³³ À ce sujet, voir par ex. *Rauravāgama*, KP 15.7-18a, DAGENS & BARAZER-BILLORET 2000, p. 55-56 ou, en beaucoup plus détaillé, *SP I*, IV.16-43, p. 240-256.

⁶³⁴ Par exemple dans la stance II de l'inscription K. 937 (cf. p. 322).

⁶³⁵ On rappellera que ces vases étaient donnés en même temps que de la cendre, de la cendre caustique pour nettoyer le chignon, un vase à encens et une aiguère.

Comme c'était le cas pour la célébration des sacrements au cours de l'installation du Feu, une grande partie de l'équipement nécessaire au culte du Feu, est identique à celui du culte quotidien (*arghya*, *pādyā*, *dīpa*, *dhupa*, etc.) ; nous ne le présenterons donc pas à nouveau ici.

II.4.5.1. Les ustensiles de l'oblation

Pourtant, en dehors du creuset – et peut-être du cristal que nous avons évoqué précédemment – on peut identifier trois objets désignés par des termes techniques spécifiquement associés au rituel du Feu, ou plus exactement aux oblations qui distinguent ce rituel des hommages rendus aux autres divinités. On relève en effet plusieurs occurrences des termes *sruva* (ou *sruv*), *sruc* (ou *śrūci*⁶³⁶) et *darvī*, qui correspondent à trois types de cuillères à oblation utilisées pour verser les oblations dans le Feu, et ce déjà dans le rituel védique (RANADE 2006, *s. v.*, p. 196, 324, 325).

En premier lieu, *sruc* et *sruva* désignent respectivement de petites et de grandes cuillères à oblation. Ces objets ne sont cités que dans trois inscriptions – parmi les plus complètes, il faut le reconnaître – et y sont à chaque fois énumérés l'un après l'autre⁶³⁷. Ceci est cohérent avec les enseignements des traités de rituel. En effet, ces objets sont prévus pour être utilisés simultanément. La grosse cuillère étant remplie de beurre clarifié, la petite est disposée au-dessus et à l'envers et on laisse s'écouler dans le Feu un filet de beurre clarifié entre les deux cuillerons (*SP I*, p. 262).

On notera que l'association de ces deux termes n'est pourtant pas nécessairement pertinente. En effet, il est remarquable que, dans toutes les occurrences, ces objets sont cités dans des énumérations de biens classés par matériau. C'est clairement le cas dans les inscriptions K. 366 b et K. 669 C où les listes sont précédées respectivement des entêtes *gaṇa laṅgau* « objets en cuivre » et *nā prāk khmau*, « en argent noir ». Le cas le

⁶³⁶ Śruc est également relevé dans le Monier Williams comme une forme incorrecte de *sruc* (*s. v.*, p. 1002).

⁶³⁷ K. 366 b (l. 27-28 ; 1061 *śaka* ; *IC V*, p. 291, 294), K. 669 C (l. 22 ; 894 *śaka* ; *IC I*, p. 170, 184) et K. 258 A (l. 60 ; 1018 *śaka* ; *IC IV*, p. 181, 193). Dans le dernier exemple, Cœdès lisait *sruc śuci* au début de la ligne 60. Il faut reconnaître que l'estampage EFEO n. 376 est difficile à déchiffrer, mais il nous semble qu'il faut plutôt lire *sruva śrucī*, comme dans l'inscription K. 366. Le caractère que nous interprétons comme un *r* souscrit pourrait être un *ū*. Il faudrait alors lire *śūci*. Cependant, cette lecture est peu probable, et la lecture de Cœdès – qui lui posait d'ailleurs un problème de traduction – n'en reste pas moins erronée.

plus intéressant est celui de l'inscription K. 258 puisque la liste dans laquelle apparaissent *sruc* et *sruva* correspond apparemment à une donation au bénéfice du Feu sacré. Cependant, on a déjà signalé qu'une partie des objets énumérés étaient plutôt liés à d'autres rites, en particulier celui du bain (cf. p. 252-253). De plus, bien que la liste ne comporte pas d'en-tête, ces deux objets – en bronze cette fois (*saṃmrit*) – sont cités juste après une série d'objets en cuivre dont le total est précisé⁶³⁸. Il semble donc que les ustensiles de culte soient là encore regroupés par matériau. Le regroupement systématique de *sruc* et *sruva* dans ces énumérations laisse donc supposer que le rite auquel ces objets étaient affectés est également pris en considération dans l'ordre des listes, en dépit d'éventuels regroupements par matériau.

Les données des traités de rituel permettent de se faire une idée assez précise de ces objets⁶³⁹, qui est d'ailleurs conforme à la forme des ustensiles de culte encore utilisés en Inde aujourd'hui (ill. 183-184, p. XCII). À notre connaissance, de telles cuillères n'ont jamais été mises au jour au Cambodge. Cette lacune est peut-être une conséquence directe des matériaux préconisés pour leur fabrication. En effet, il semble que les sources sanskrites décrivant ces objets s'accordent sur le fait qu'elles doivent être façonnées en bois⁶⁴⁰.

Par ailleurs, si cette prescription explique que l'on n'en ait pas retrouvé en fouille, c'est peut-être également la raison pour laquelle ces objets sont aussi peu représentés dans les listes de biens, dans lesquelles seuls les objets en métaux précieux sont représentés. Les exemples en bronze, cuivre et argent que nous avons relevés seraient donc sans doute assez marginaux, la volonté de doter richement les divinités allant cette fois à l'encontre des prescriptions théoriques.

Un autre objet, la *darvī*, se trouve dans la même situation. Cet objet est en effet défini par l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* comme une louche à oblation en bois

⁶³⁸ *phsaṃm tap pvan ṇan laṅgau jyaṅ vyar liṅ tap*, « total : 14 (objets en) cuivre, pesant deux *jyaṅ*, dix *liṅ* (K. 258 A, l. 59).

⁶³⁹ Par ex. *Mrgendrāgama* Kp VI.33-40a, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 114-117 ou *Dīptāgama* 94.52-90ab, DAGENS et al. 2009.

⁶⁴⁰ Cependant, on notera que l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* ne note pas que *sruc* et *sruva* sont en bois, alors qu'il donne cette précision pour la *darvī* (RANADE 2006, s. v., p. 196, 324, 325).

(RANADE 2006, s. v., p. 325)⁶⁴¹. Or, on n'en relève que deux occurrences, qui désignent des objets métalliques.

Dans l'inscription K. 258 A tout d'abord (l. 59), *darvī* apparaît entre une burette à beurre clarifié (*ājyādhāra*) et un encensoir (*canhvay*) dans la liste d'objets en cuivre offerts au Feu sacré, qui est suivie de deux cuillères à oblation en bronze. La deuxième occurrence est citée juste après *sruva* et *śrūci* dans la liste d'objets en cuivre de l'inscription K. 366 b (l. 28).

Cependant, il faut signaler que l'affectation de cet instrument de culte est plus incertaine que dans les cas de *sruc* et *sruva*. En effet, il semble que dans les *āgama*, la *darvī* n'est pas spécifiquement utilisée pour le rituel du Feu. Dans le *Rauravāgama*, par exemple, ce terme n'est cité que dans une occurrence, dans le cadre du repas du dieu (Kp 12.24, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 46). Par ailleurs, il n'apparaît même pas dans la *Somaśambhupaddhati*.

Nous sommes conscient que les ustensiles offerts au Feu sacré dans l'inscription K. 258 ne sont pas tous destinés au rituel du Feu proprement dit et que nous manquons d'occurrences pour déterminer l'usage de ces objets avec certitude. Pourtant, le fait qu'ils soient mentionnés dans les mêmes listes et soient regroupés, lorsqu'ils sont façonnés dans le même matériau encourage à supposer qu'ils étaient effectivement tous trois dédiés aux oblations au Feu.

En ce qui concerne l'aspect de la *darvī*, nous ne pouvons que nous reporter aux exemples indiens qui, au contraire des cuillères *sruc* et *sruva*, ne présentent pas de caractéristiques distinctives très prononcées (ill. 185, p. XCIII).

Les bas-reliefs représentant des rituels du Feu ne sont malheureusement pas d'un grand secours. La plupart des objets utilisés par les officiants sont difficiles à identifier : les ustensiles des deux exemples de Banteay Chmmar, par exemple (ill. 173, 178, p. LXXXVI, LXXXIX), ne pourraient que vaguement évoquer des cuillères. Il y a toutefois deux exceptions. La première est le couteau sacrificiel utilisé par un officiant du Bayon pour se trancher les doigts (ill. 170, p. LXXXV). La seconde, plus conventionnelle, est la « louche » utilisée par un officiant dans un des rituels du Feu du Baphuon pour déposer une oblation en forme de boule dans le creuset (ill. 167,

⁶⁴¹ La photographie présentée en illustration est tirée de *Yajñāyudhāni* (DHARMADHIKARI 1989, p. 13), mais a été reprise pour illustrer l'entrée de *darvī* dans l'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*.

p. LXXXIII). Cependant, bien que cet exemple se rapproche sans doute davantage des objets que nous venons d'évoquer, en particulier de la *darvī*, il reste très éloigné des formes traditionnelles des objets de culte indiens.

Enfin, la consultation des sources indiennes permet de proposer une identification pour un objet découvert par Dalet au Neak Ta du Vat Sathā (province de Prei Veng). Le vénérable de cette pagode lui avait en effet remis un ensemble d'objets de culte anciens en bronze⁶⁴² (1935, p. 135). L'objet le plus remarquable était un petit récipient qu'il supposait être une burette à eau lustrale. Il s'agit d'un exemple unique et il est donc difficile de se prononcer, mais il nous semble intéressant de constater la parenté de cet objet avec le *prokṣanipātra* présenté dans l'*Illustrated dictionary of vedic rituals* (ill. 186-187, p. XCIII). Ces objets sont effectivement destinés à verser de l'eau, mais plus spécifiquement pour asperger et purifier les ustensiles et ingrédients, notamment au cours du rituel du Feu (*Rauravāgama*, Kp 15.22, DAGENS ET BARAZET-BILLORET 2000, p. 57 ; RANADE 2006, s. v., p. 247). Cette identification est très hypothétique, d'autant plus que la datation de cet objet est inconnue ; elle est toutefois l'occasion de signaler l'absence de cet objet des listes de biens des dieux au Cambodge.

II.4.5.2. Les denrées

En premier lieu, on notera que *samidh*, qui désigne en sanskrit du « combustible » et, en contexte rituel, plus particulièrement les bûchettes destinées à entretenir le feu, n'apparaît à notre connaissance qu'une seule fois dans l'inscription K. 958 N (l. 8 ; 869 *śaka* ; IC VII, 143, 146). Cette occurrence est néanmoins intéressante, puisqu'elle évoque un *'ācārya homa*, ou *'ācārya* des oblations, également qualifié de *khloñ jnval samidh*, « chef *jnval* du bois à brûler ». Il est regrettable que nous ignorions le sens de *jnval*, mais l'association d'un *'ācārya homa* et de *samidh*, laisse néanmoins supposer qu'il s'agissait bien là de bûchettes pour le culte du Feu.

En ce qui concerne les oblations, rien ne saurait mieux résumer le menu du « mangeur d'oblation » (*havirbhuj*) que la stance LXIV de l'inscription K. 661 (X^e *śaka* ; IC I, p. 203, 214) :

⁶⁴² Cet ensemble comprenait également des manches de clochettes, une statuette et de petits piédestaux.

svopabhogyasamānāni sarvvabhojyāni yo diśat

śivāya sāgnaye sarvvarasavanty anuvāsaram //

« Il offrait chaque jour à Śiva et Agni tous les aliments succulents, identiques à ceux qu'il devait manger lui-même. »

Cependant, l'épigraphie nous livre quelques données plus précises. Bien que cela ne permette pas vraiment de compléter la liste de l'équipement affecté au rituel du Feu, il reste intéressant de préciser brièvement les denrées attribuées à ce rituel, qui vont constituer les oblations (*havis*) que l'officiant doit verser dans le Feu.

L'inscription K. 692 C fait allusion au fait que des oblations de « diverses natures » (*vividha-havis*) sont offertes au dieu à sept flammes (st. XXXVII ; 1117 *śaka* ; IC I, p. 235, 244). Si l'on en croit les traités de rituel, cette formule est tout à fait appropriée. En effet, selon le *Rauravāgama*, onze ingrédients doivent être versés dans le Feu, accompagnés de la récitation des mantra appropriés : grains soufflés, gruau, fèves, grains de sésame, de moutarde, d'orge, lait et lait caillé (*Rauravāgama*, Kp 15.30-32, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57).

Si l'on ne retrouve pas toute cette variété dans l'inscription K. 88, celle-ci fournit néanmoins des précisions précieuses à ce sujet et, étant unique en son genre, mérite d'être évoquée ici (925 *śaka* ; IC VII, p. 31). Elle précise la « fondation d'aliments rituels » (*kālpaṇā vraḥ kriyābhōjana*) fixée au moment de la fondation d'un *āśrama* pour différents rites, dans différentes occasions : pour le sacrifice du dieu (*yajña vraḥ*), pour le nouvel an (*saṅkrānta*), etc. La fourniture de la nourriture d'offrande « pour le Feu sacré » (*nā vraḥ vleṇ*) est également décrite et était composée de lait caillé (x *mās*), de lait (1 *mās*) et de beurre fondu (3 '*var*) (l. 7 ; IC VII, p. 31)⁶⁴³.

On notera que le riz n'est pas mentionné dans cette liste de denrées, ni sous forme de grains, ni sous celle de nourriture cuite comme le gruau (*caru*). Bien que cette fondation soit très précise, faut-il supposer que la fourniture de riz était trop évidente pour être précisée ? Un cas comparable apparaît à la strophe XLII de la stèle de fondation

⁶⁴³ On notera que la plupart des offrandes oblatoires mentionnées dans le *Rauravāgama* (fèves, sésame, etc.) sont prévues dans les fournitures du temple sans qu'il soit précisé si elles étaient effectivement affectées au culte du Feu. Dans l'inscription K. 88, en particulier, du grain non décortiqué (*akṣa*), du riz éclaté (*lāja*), de l'orge (*yava*) et des fèves (*mudga*) sont affectés dans d'autres occasions.

de Ta Prohm, à propos des fournitures de la *pūjā* (K. 273 ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 56, 75) :

pūjopakaraṇādīni phalaśākamukhāni tu

noktāny atra prasiddhatvād vijñeyāni yathocitam

« Les accessoires de la *pūjā*⁶⁴⁴, tels que fruits, légumes, etc., ne sont pas spécifiés ici : comme ce sont des choses bien connues, on s'en rapportera à l'usage. »

Cependant, cette stance fait suite à une longue liste de denrées comprenant en particulier de grandes quantités de riz. La liste de l'inscription K. 88 est alors d'autant plus surprenante que tous les autres témoignages de prescriptions en faveur du Feu ne font le plus souvent allusion qu'à la fourniture de riz, qui fait donc figure d'oblation par excellence. Sans vouloir multiplier les exemples, l'inscription K. 258 A rapporte notamment le cas d'une terre et de plusieurs esclaves – vraisemblablement des cultivateurs – spécifiquement affectés au Feu sacré et lui assurant quotidiennement une fourniture de paddy et de riz décortiqué (l. 60-63 ; 1018 *śaka* ; IC IV, p. 181, 197).

Comme dans le cas de l'équipement du bain, le seul objet éventuellement associé à ces denrées est la burette à beurre clarifié, dont on a déjà dit qu'il n'était pas possible de déterminer si elle était affectée à un rituel en particulier⁶⁴⁵. Des vases à beurre clarifié (*ājyapātra*) sont en tout cas effectivement requis pour le rituel du Feu dans les *āgama* (*Rauravāgama*, Kp 15.23b-25a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 57)⁶⁴⁶. On peut sans doute supposer que le terme *ājyadhāra*, « flot de beurre clarifié » était utilisé pour désigner ces *ājyapātra* dans les inscriptions, de la même façon que *sahasradhāra*, « mille flots » y est probablement utilisé pour désigner le *sahasrasuśirakumbha* mentionné dans la *Somaśambhupaddhati* (cf. p. 266).

En dehors de cet objet, l'inscription K. 691, exclusivement consacrée à l'installation du Feu sacré, précise bien que la rizière du Feu sacré (*sre vraḥ vlen*) assure une fourniture de 1 *dnāl*, soit « une marmite » de riz décortiqué par jour (l. 5 ; 924

⁶⁴⁴ Cœdès traduisait ici « les accessoires de l'oblation » ; étant donné qu'il s'agit ici de la liste des denrées assurant le culte quotidien des divinités de Ta Prohm, nous préférons « les accessoires de la *pūjā* », afin de les distinguer de ceux qui sont spécifiquement dédiés au culte du Feu.

⁶⁴⁵ On notera que le récipient à bouse de vache que nous avons évoqué dans le cadre du bain est également susceptible de servir pour le culte du Feu. C'est le cas en particulier au moment de la préparation du creuset, qui requiert un enduit de bouse (par ex. *Rauravāgama*, Kp 15.1-3a, DAGENS & BARAZET-BILLORET 2000, p. 56).

⁶⁴⁶ L'*Illustrated Dictionary of Vedic Rituals* relève bien un contenant pour le beurre clarifié nommé *ājyasthālī*, mais sans donner de précision quant à la forme de cet objet (RANADE 2006, p. 106).

śaka ; IC IV, p. 151). Si *dnāl* peut effectivement correspondre à l'objet utilisé pour préparer la nourriture cuite, il nous semble qu'il s'agit surtout ici d'un quantificateur, que l'on retrouve d'ailleurs également pour préciser la quantité quotidienne de riz pour le Feu sacré dans l'inscription K. 1085 B (l. 24 ; x^e *śaka* ? ; NIC II-III, p. 120, 121). Il ne doit donc pas être considéré comme un des ustensiles associé au culte du Feu.

II.4.6. Le personnel

Les sanctuaires suffisamment importants disposaient pour le culte du Feu, comme pour le rituel du bain, de serviteurs spécialisés qui assistaient les officiants⁶⁴⁷. En premier lieu, il était naturellement nécessaire de préparer les oblations, en particulier celles de nourritures cuites. Une présentation complète de la fonction de cuisinier entrerait plutôt dans le cadre du repas du dieu, *upacāra* que nous n'aborderons pas dans cette étude. Cependant, nous l'évoquerons brièvement ici étant donné son rôle dans le rituel du Feu.

Cuisiniers

De nombreuses occurrences témoignent de la présence de cuisiniers dans les temples. L'inscription K. 352 S confirme même que leur rôle était précisément de préparer la nourriture d'offrande puisque le sanctuaire de Prasat Kantop s'y voit affecter un *mahānasa mvāy ta taṃtām yajña 'āy vnaṃ*, « un cuisinier pour cuire le sacrifice au temple » (l. 7-8 ; IX^e *śaka* ; IC V, p. 127, 129).

Les listes de serviteurs des sanctuaires ne comportent souvent qu'une catégorie de cuisiniers, qui étaient désignés par le terme *mahānasa*. À première vue, ils ne semblent pas affectés à un rite en particulier et devaient donc assumer tant la préparation du repas du dieu pour le culte quotidien que celle des oblations du rituel du Feu. Cependant, certaines inscriptions plus précises laissent supposer que la situation était plus complexe.

Dans l'inscription K. 450, les stances IV et V (x^e *śaka* ; IC III, p. 111, 114) distinguent par exemple ces *mahānasa* de *bhaktakāra*, serviteurs « qui font la nourriture

⁶⁴⁷ Nous ne tenons pas compte ici des riziculteurs. Bien que ces serviteurs soient indispensables et puissent être spécifiquement affectés à un rituel comme celui du Feu, ils ne sont pas aussi directement liés à son déroulement que les chauffeurs d'eau des ablutions ne le sont au bain.

cuite », alors que l'on pourrait supposer que ces termes sont de simples synonymes. Sans précision supplémentaire, il est impossible de déterminer si ce qui différenciait ces deux fonctions tenait aux rites auxquels la nourriture était destinée, aux destinataires – dieux ou hommes – ou encore à la nature des aliments.

Les stances XCVII et XCVIII de l'inscription K. 290 invitent, dans une certaine mesure, à privilégier la dernière hypothèse. La liste du personnel d'un *āśrama* distingue en effet huit cuisiniers *bhaktakarā* de « douze esclaves femmes préposées à la préparation du riz » (*dāsyas tandulakāriṇyo dvādaśaiva prakalpitāḥ* ; IX^e *śaka* ; CÆDÈS 1908, p. 213, 223).

Une distinction équivalente peut être relevée dans les listes de Lolei, de Preah Kô et de Prasat Kravan (cf. p. 470-472). Outre les cuisiniers⁶⁴⁸ (*mahānasa*), la deuxième catégorie de serviteurs spécialisés comprend en effet des servantes qualifiées de *mahāvṛīhi* qui, selon Saveros Pou, « s'occupaient du riz de la cérémonie » (2004, s. v. p. 368).

On peut naturellement supposer que les *mahānasa* étaient chargés de préparer des mets plus élaborés alors que des serviteurs de statut moins élevé étaient chargés de la seule cuisson du riz. La répartition des tâches était sans doute indispensable dans les grands sanctuaires, dans lesquels des quantités très importantes de nourriture, en particulier de riz, étaient consommées⁶⁴⁹. Cependant, si dans certains cas la distinction entre ces deux fonctions semble tenir à la nature des denrées cuisinées, cette interprétation ne suffit pas à expliquer la présence d'une troisième catégorie de cuisiniers, qui n'apparaît que dans les listes de Preah Kô. Elle est désignée par l'expression *taṃve saṅvey*, « [servantes⁶⁵⁰] qui font la nourriture », équivalent khmer du composé sanskrit *bhaktakarā*. Dans ce cas, et éventuellement dans celui de l'inscription K. 450, on doit peut-être supposer que ces deux types de cuisiniers préparaient respectivement les repas des dieux, et ceux des officiants et (/ou) des serviteurs.

On pourrait même se demander si le fait que certaines de ces tâches étaient confiées à des hommes et d'autres à des femmes n'était pas lié au fait que la nourriture devait, ou non, être présentée au dieu. Une dernière occurrence relevée dans

⁶⁴⁸ Il semble que cette tâche était systématiquement confiée à des hommes.

⁶⁴⁹ Il y a d'autres témoignages de cette répartition des tâches. À Lolei et Preah Kô, les *mahāvṛīhi* sont par exemple citées en compagnie de « trieuses de riz » (*rmmes raṅko*) ; on notera également la présence de pâtisseries (*taṃve nam*) dans les listes de Preah Kô.

⁶⁵⁰ Cette fonction est cette fois occupée par des femmes.

l'inscription K. 1085 B permet d'infirmer cette hypothèse et de revenir à la question qui nous occupe, le rituel du Feu. Une *tai* y est en effet spécialement chargée de « préparer le sacrifice au Feu sacré, à raison d'une marmite par jour » (*kalpanā yajña vraḥ vleñ dnāl 1 pratidina* ; K. 1085 B ; l. 24 ; x^e śaka ? ; NIC II-III, p. 120, 121). Bien que très isolée, cette occurrence reste très intéressante car, en plus de prouver que la préparation des repas des divinités n'était pas uniquement confiée à des hommes, elle est l'unique témoignage de l'affectation de serviteurs spécialisés à la préparation des oblations de nourriture destinées au culte du Feu.

Gardiens

Les seuls autres serviteurs affectés à ce rituel sont les gardiens du Feu sacré. Ces serviteurs spécialisés ne sont mentionnés que dans les inscriptions de Lolei et de Preah Kô (cf. p. 471). Malgré les apparences, leur fonction n'est pas évidente. En tant que serviteurs appartenant au capital humain du dieu, ces gardiens ne sont pas des officiants, et ne sauraient donc être chargés d'assurer le bon déroulement des cérémonies. On doit donc a priori supposer que leur tâche se limitait à la surveillance d'un pavillon du Feu sacré qui reste à identifier⁶⁵¹.

Cependant, on rappellera que la stance XXXVII de l'inscription K. 692 faisait allusion au fait que le Feu sacré était « entretenu sans cesse dans la salle du Feu » (cf. p. 326). Cette prescription peut paraître surprenante en regard du rituel du Feu indien, mais les traités prévoient en effet la possibilité de réserver une partie du Feu après la cérémonie des cinq sacrements, avant d'inviter Śiva dans le creuset⁶⁵². Cet usage a l'avantage de simplifier le rituel en évitant de recommencer quotidiennement l'ensemble de la cérémonie (BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 109-110). Si une telle pratique avait cours au Cambodge, alors on peut se demander si le rôle de ces gardiens du Feu sacré n'était pas d'entretenir celui-ci en permanence.

⁶⁵¹ Cette hypothèse impliquerait de supposer qu'un pavillon en matériaux périssables accueillait le rituel à Lolei, puisque ce temple ne comporte aucun bâtiment en dehors de son pavillon d'entrée et des quatre tours dont on connaît les divinités (cf. p. 456).

⁶⁵² « Aucun rite, excepté celui qui concerne Caṇḍa, ne doit être accompli dans un Feu d'où Śiva a été retiré. C'est donc du Feu où Śiva n'a pas été invité, et d'où [par conséquent] il n'a pas été congédié, qu'il faut chaque jour mettre de côté. » (*Mrgendrāgama* Kp VI.27, BRUNNER-LACHAUX 1985, p. 110).

CONCLUSION

L'observation des temples indiens encore en culte aujourd'hui peut, dans une certaine mesure, donner une idée de la variété et de l'intensité des activités cultuelles et profanes qui devaient rythmer la vie des temples du Cambodge ancien, et il faut reconnaître que cette seule étude ne pouvait prétendre en traiter tous les aspects. L'approche archéologique basée sur les listes de biens manufacturés fournies par les inscriptions en khmer n'en constituait elle-même qu'une première étape, puisque ces objets ne peuvent mettre en lumière que les activités nécessitant un équipement spécifique.

Quoi qu'il en soit, le nombre et la variété des données qui ont pu être extraites de ces énumérations justifient pleinement de leur avoir consacré une lecture attentive. Le fait de mettre en valeur l'intérêt de ces textes, qui sont souvent négligés en raison de leur faible intérêt historique, constitue même à notre sens l'un des principaux résultats de cette étude.

La première étape de recherche consistait en la relecture d'un grand nombre d'inscriptions déjà publiées, afin de dresser l'inventaire des objets offerts aux dieux et, le cas échéant, de proposer des corrections pour les passages les plus problématiques. Cependant, la démarche la plus importante était de compléter ce corpus par la lecture de nouveaux textes. Le peu d'attention portée jusqu'à présent aux énumérations de biens est alors souligné par le fait que la plus détaillée d'entre elles, livrée par l'inscription K. 947, est restée inédite plus de cinquante ans. Ce texte est pourtant exemplaire en ce qu'il est l'un des rares à utiliser conjointement tous les éléments employés dans les inscriptions pour décrire les biens du dieu : nombre, matériaux, décors de gemmes, décors sculptés, formes, poids et provenances.

Aucune étude n'avait à ce jour rassemblé et étudié en détail toutes ces données descriptives. Pourtant, en raison des questions qui émergeaient au fur et à mesure de l'exploitation de ces textes, il nous a semblé essentiel d'entreprendre cette tâche. Plusieurs études indépendantes ont alors été menées et ont chacune apporté des éléments nouveaux et parfois inattendus. Il en va ainsi de celle de la numération ; si l'identification des chiffres a permis par exemple de reconnaître un rosaire dans les 108 perles que mentionne l'inscription K. 1034, son résultat le plus intéressant reste de

mettre en évidence l'utilisation d'un outil comptable lié à un système de numération utilisé spécifiquement pour la gestion des listes de biens et de serviteurs.

De même, si l'étude des gemmes citées dans les inscriptions est en soi intéressante pour préciser le décor des objets, la question de leur provenance, et donc des échanges ou de l'exploitation du sous-sol khmer qu'elle implique, nous paraît fondamentale. Par ailleurs, un prolongement inattendu est d'avoir permis d'identifier l'unique mention, dans l'épigraphie, d'un dépôt de fondation composé de neuf gemmes, et donc conforme aux prescriptions des traités de construction indiens.

On a vu également que l'étude attentive des caractéristiques des biens du dieu cités dans l'épigraphie pouvait ponctuellement fournir des indices précieux pour d'autres disciplines. C'est le cas, par exemple, des premières mentions de vases zoomorphes en métal à la fin du IX^e siècle de notre ère, qui seraient antérieurs à leurs équivalents en céramique, information intéressante en ce qui concerne l'évolution des formes, particulièrement quand on sait le renouveau que connaissent aujourd'hui les études céramologiques.

L'examen de ces données n'a pas été basé sur le seul relevé des occurrences des listes de biens, mais a au contraire été enrichi de données extérieures, tels les résultats de fouilles ou encore de découvertes fortuites, comme celle du vase inscrit K. 1218 qui, en fournissant un étalon de mesure de poids, nous a incité à reprendre plus généralement la question de la métrologie. On notera que nous avons parfois choisi d'élargir notre travail à d'autres sortes de biens des divinités. Dans le cas des poids et mesures en particulier, la question des mesures de capacité concerne plus les dons de denrées que les objets manufacturés, mais il nous a semblé intéressant de rassembler ici l'étude de ces différentes mesures.

D'une manière générale, ces données descriptives constitueront un outil précieux qui facilitera la compréhension des listes de biens. Cependant, le résultat principal reste, pour nous, que le fait de compter, peser, et d'une manière générale de décrire aussi précisément que possible ces objets précieux, répond plus à une volonté d'évaluer soigneusement les richesses d'une divinité qu'à celle de célébrer la prodigalité d'un donateur, en particulier quand on sait que ces inscriptions n'étaient que des copies sur pierre de documents administratifs sur ôles, qui étaient sans doute plus aisément transportables, mais qui ont le défaut d'être irrémédiablement perdus.

Si ces listes mettent donc bien en valeur le patrimoine financier du dieu, nous avons également pu les étudier sous un angle différent. Il s'agissait alors de considérer les objets comme des ustensiles de culte et de déterminer le rite auquel ils étaient affectés.

Plusieurs auteurs ont insisté sur l'influence de la tradition tantrique indienne sur le culte pratiqué au Cambodge à date ancienne. Bien que nous ne disposions pas des textes qui y furent transmis, la confrontation de nos sources épigraphiques aux contenus – souvent équivalents – de plusieurs traités de rituel indiens pour lesquels nous disposions d'éditions et de traductions⁶⁵³, a permis d'heureux résultats.

On retrouve en effet en filigrane l'essentiel des actes de révérence qui composent le culte quotidien du dieu. C'est d'abord le cas des rites peu équipés : offrandes d'eaux consacrées, de fumigations, de lampes, etc. Cependant, la recherche de témoignages de rites indiens dans les inscriptions est encore plus satisfaisante dans le cas des offrandes de parures, du bain du dieu ou du rituel du Feu qui requéraient non seulement un plus grand nombre d'objets, mais ont parfois été l'occasion d'évoquer d'autres fournitures et des infrastructures particulières. Quoi qu'il en soit, en plus d'avoir permis de rassembler et d'identifier les différents témoignages de ces rites au Cambodge, cette étude rappelle, si c'était nécessaire, la fidélité de nombre d'aspects du culte khmer à la tradition indienne.

On notera également que le fait que certaines de ces listes semblent respecter l'ordre chronologique dans lequel les rites étaient célébrés, fournit une nouvelle occasion de rappeler qu'il est important d'accorder à la traduction de ces énumérations la même attention qu'à celle de textes plus élaborés. En effet, si l'ordre dans lequel les objets apparaissent n'est pas toujours lié au déroulement du culte du dieu, il ne semble en revanche que rarement laissé au hasard, puisque l'on retrouve notamment des regroupements par matériau, ou par fonction, comme dans le cas de l'équipement pour la danse évoqué dans l'inscription K. 947.

Enfin, si les objets mentionnés laissent une impression générale de continuité dans le rituel durant toute la période considérée, on constate en revanche des variations intéressantes en ce qui concerne les termes employés pour les désigner. Curieusement, plusieurs termes khmers préexistants sont en effet remplacés, aux environs du IX^e siècle

⁶⁵³ En particulier les travaux de N. R. Bhatt, B. Dagens, M. L. Barazet-Billoret, G. Colas et H. Brunner-Lachaux.

de notre ère, par des termes sanskrits employés dans les traités de rituel. Bien qu'il soit encore trop tôt pour tirer des conclusions définitives de ce constat, on gardera en mémoire la possibilité d'un changement de vecteur de la tradition indienne à cette époque, peut-être lié à l'émergence, en Inde, d'une tradition normative plus forte.

Dans la mesure du possible, nous avons essayé de faire correspondre la nomenclature relevée à des objets retrouvés en fouille, représentés en bas-relief, ou encore à des ustensiles de culte indiens qui respectent, encore aujourd'hui, les formes prescrites par les traités de rituel.

Naturellement, un grand nombre de ces termes restent à identifier, soit qu'ils correspondent, a priori, à une trop grande variété de formes, soit plus simplement, qu'ils n'aient pu être interprétés, comme c'est malheureusement le cas d'une part encore importante du vocabulaire en vieux khmer. Les résultats obtenus sont pourtant relativement satisfaisants et permettront, nous l'espérons, de rendre moins pénible la lecture des inventaires des biens du dieu.

Enfin, la recherche d'informations concernant les objets dans les inscriptions, nous a amené à déchiffrer et à traduire un certain nombre de textes inédits, qui n'apportaient pas toujours d'éléments profitables à notre sujet, mais qui nous ont permis d'abord de présenter d'autres aspects de la vie des sanctuaires : fondation, responsables, etc., et surtout d'aborder les biens du dieu d'une façon plus générale. L'étude du personnel du dieu mentionné dans le corpus épigraphique de Lolei constitue en particulier un complément important à notre principale recherche. Outre le fait que le personnel était, comme les objets, soigneusement comptabilisé, il est en effet lui aussi susceptible de témoigner des rites auxquels il était affecté. Ces données ont été ponctuellement utilisées, notamment lors de la description du bain ou du don de fleurs, mais le cas de Lolei est l'occasion de signaler l'intérêt d'une reprise plus exhaustive de ce sujet.

Nous n'avons pas la prétention de supposer que les résultats proposés soient définitifs, et avons même le sentiment que cette étude ne constitue qu'une première étape de travail. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne l'organisation profane des sanctuaires à propos de laquelle il reste tant à faire, à commencer par l'étude de la

gestion de ces « valeurs » et, d'une manière générale, de la place qu'occupaient les temples dans la vie économique du Cambodge ancien.

Sans revenir sur les problèmes de traduction, l'étude de ces objets en tant qu'équipement cultuel est également loin d'être terminée. Certains rituels indiens, à commencer par le repas du dieu n'ont pas ou peu été abordés ici. De plus, on peut supposer qu'il sera un jour possible d'identifier des rites spécifiquement khmers, intégrés au rituel brahmanique.

Dans tous les cas, de nombreux textes sont encore inédits, sans parler des inscriptions régulièrement mises au jour depuis la reprise des activités archéologiques – et malheureusement des pillages – au Cambodge. On ne peut que supposer que ces textes apporteront leur lot de solutions, de questions et de contradictions.

Enfin, l'étude de l'équipement des dieux devra passer par de nouvelles études archéologiques de terrain, ne serait-ce que pour permettre, un jour, d'associer chaque nom d'objets à une forme. Pour ne citer que l'exemple du rituel du Feu, il serait surprenant que de nouvelles prospections et campagnes de fouille orientées dans ce but ne permettent pas, d'abord, d'identifier les structures dans lesquelles il était célébré et, peut-être, de retrouver l'équipement indispensable à ce rite.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- AEFEK : Association d'échanges et de formation pour les études khmères.
- APSARA : Autorité pour la protection du site et l'aménagement de la région d'Angkor.
- APK : *Articles sur le pays khmer* ; cf. CÆDÈS 1989/92.
- BCAI : *Bulletin de correspondance de l'archéologie indochinoise*.
- BEFEO : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*.
- BSGI : *Bulletin du service géologique de l'Indochine*.
- BSEI : *Bulletin de la société des études indochinoises*.
- CISARK : Carte interactive des sites archéologiques khmers (site Internet).
- DCA : *Dépôt de la conservation d'Angkor*.
- DED : *Dravidian Etymological Dictionary*.
- DSF : *Dictionnaire sanskrit-français* ; cf. STCHOUPAK & RENO 1932.
- IC : *Inscriptions du Cambodge* ; cf. CÆDÈS 1937-1966.
- INRAP : Institut national de recherches archéologiques préventives.
- ISC : *Inscriptions sanscrites du Cambodge* ; cf. BARTH 1885.
- ISCC : *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* ; cf. BERGAIGNE 1893.
- JA : *Journal asiatique*.
- JFCA : *Journaux de fouilles de la Conservation d'Angkor*.
- LUI : *Lexicon of the Undated Inscriptions* ; cf. JENNER 1981-82.
- MAFKATA : Mission archéologique franco-khmère sur l'aménagement du territoire angkorien, cf. POTTIER 2004-08.
- MEI : *Manuel des études indiennes* ; cf. RENO & FILLIOZAT 1985 et 2000.
- MKS : *Mon-Khmer Studies*.
- MNPP : Musée national de Phnom Penh.
- MW : cf. MONIER-WILLIAMS 1899.
- NIC : *Nouvelles inscriptions du Cambodge* ; cf. POU 2001.
- MNP : *Musée national de Phimai* ; cf. KROMSILAPAKON 2542 (1999).
- RCA : *Rapports de la Conservation d'Angkor*.
- RS : *Recueil des inscriptions du Siam* ; cf. CÆDÈS 1929.
- SP : *Somaśambhupaddhati* ; cf. BRUNNER-LACHAUX 1963-98.
- TKA : *Tāntrikābhidhānakośa* ; cf. BRUNNER, OBERHAMMER & PADOUX 2000-04.

BIBLIOGRAPHIE

ALLARD, André

1992 *Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi, Le calcul indien*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard.

ALLEN, Terry et al.

1994 *The Asian Art Museum of San Francisco : selected work*, San Francisco, Asian Art Museum of San Francisco.

ALLEN, W. S.

1955 « Zero and Panini », *Indian Linguistics* 16, p. 106-113.

ANONYME, signé « Khmèr »

1914 « La numération chez les Khmèrs ou Cambodgiens », *Ethnographie : Bulletin de la société d'ethnographie de Paris*, nouvelle série 2, p. 69-79.

ANTELME, Michel

2001 « A Study of Naming Systems from Ancient to Modern Cambodia », PhD soutenu le 4 mai 2001, School of Oriental and African studies, London University.

2004 « À propos d'un texte sur les nombres, les mesures traditionnelles, etc., rédigé par le *Hluoñ Bibhākti Dhānī*, *Yokpātr* de Chruī Changva, pour Adhémard Leclère », *Siksācākṛ* 6, p. 20-32.

2007 « Inventaire provisoire des caractères et divers signes des écritures khmères pré-modernes et modernes employés pour la notation du khmer, du siamois, des dialectes thaïs méridionaux, du sanskrit et du pāli », *Bulletin de l'AEFEK* 12, juin 2007, [publication électronique consultée en juin 2008].

ANTELME, Michel & Hélène Suppya BRU-NUT

2001 *Dictionnaire français-khmer*, Paris, Langues & Mondes - L'Asiathèque.

AOYAGI, Yoji et al.

2000 « Excavation of a Khmer Ceramic Kiln Site : Report of the Investigation of Kiln B1, Tani Kiln Complex », *Udaya* 1, p. 235-253.

ARMINJON, Catherine & Michèle BILIMOFF

1998 *L'art du métal. Vocabulaire technique*, Paris, Imprimerie nationale.

AYMONIER, Étienne

- 1883 « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer », *JA*, avril-juin, 8 (1), p. 441-505.
- 1883 « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmêr », *JA*, août-septembre, 8 (2), p. 199-228.
- 1891 « Première étude sur les inscriptions Tchames », *JA* 1891 (1), p. 5-86.
- 1900-04 *Le Cambodge*, 3 vol., Paris, Ernest Leroux.

BAGCHI, Prabodh Chandra

- 1929 « On some Tantric texts studied in ancient Kambuja », *Indian Historical Quarterly* 5, p. 754-769.
- 1930 « On some Tantric texts studied in ancient Kambuja », *Indian Historical Quarterly* 6, p. 97-107.

BAPTISTE, Pierre

- 2002 « Activités du musée national des Arts asiatiques – Guimet Acquisitions – Asie du Sud-Est », *Arts asiatiques* 57, p. 157-162.

BAPTISTE, Pierre & Thierry ZÉPHIR

- 2008 *L'Art khmer dans les collections du musée Guimet*, Paris, Réunion des musées nationaux.

BARIAND et al.

- 2004 *Larousse des pierres précieuses*, Paris, Larousse [1^{re} éd. 1985].

BARAZET-BILLORET, Marie-Luce

- 1993-94 « L'installation des liṅga et images dans les temples selon les āgama śivaïtes », *Bulletin d'études indiennes* 11-12, p. 39-69.

BARTH, Auguste

- 1885 *Inscriptions sanscrites du Cambodge* (extraits des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 27, 1^{re} partie, 1^{er} fascicule), Paris, Imprimerie nationale, p. 1-180.
- 1902 « Stèle de Vat Phou près de Bassac (Laos) », *BEFEO* 2 (3), p. 235-240.
- 1903 « Les doublets de la stèle de Say-Fong », *BEFEO* 3 (3), p. 460-466.

BÂTY, Pierre

2005 *Extension de l'aéroport de Siem Reap. « Trapeang Thlok - Prasat Trapeang Ropou », rapport de diagnostic archéologique. « Trapeang Thlok - Sanctuaire et Habitat » Rapport de fouille archéologique* [avec la collaboration de Annie Bolle, Jean-Baptiste Chevance, Armand Desbat, Noun Narak, Sandrine Marquie, Phoeung Dara, Christelle Seng, Tan Boun Suy, Jean-Hervé Yvinec]. Document final de synthèse, APSARA/INRAP/Société concessionnaire de l'Aéroport de Siem Reap.

BELLINA, Bérénice & Ian C. GLOVER

2003 « Alkaline etched beads in Southeast Asia », in Ian C. Glover, Helen Hughes & Julian Henderson (éd.), *Ornaments from the past : bead studies after beck*, London, The Bead Study Trust, p. 92-107.

BENDALL, Cecil

1896 « On a System of Numerals used in South India », *Journal of the Royal Asiatic Society* 28, p. 789-792.

BENISTI, Mireille

1976 « Notes d'iconographie khmère : 11. La dalle de Ba Kan aux deux faces sculptées », *BEFEO* 63, p. 375-387.

BERGAIGNE, Abel

1893 *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* (extraits des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 27, 2^e partie, 2^e fascicule), Paris, Imprimerie nationale, p. 181-632.

BERNON, Olivier de

1997 « À propos du retour des bakous dans le palais royal de Phnom Penh », in Catherine Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO, p. 33-58.

BEYLIÉ, L. M. E. de

1903 *Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers*, Hanoi, F-H. Schneider.

BHATT, Niddodi Ramacandra

1961-88 *Rauravāgama*, éd. critique (3 vol.), Pondichéry, Institut français d'indologie.

- 1962 *Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda) avec le commentaire de Bhatta Nārāyanakantha*, éd. critique, Pondichéry, Institut français d'indologie.
- 1993-94 « Śaiva temple rituals », *Bulletin d'études indiennes* 11-12, p. 71-84.
- 2000 *La religion de Śiva : d'après les sources sanskrites* [trad. de l'anglais et] préf. de Pierre-Sylvain Filliozat, Palaiseau, Āgamā.

BHATT, Niddodi Ramacandra, FILLIOZAT, Jean & Pierre-Sylvain FILLIOZAT

- 2005 *Ajitamahātantram (The great tantra of Ajita, critically edited, translated, and annotated)* (5 vol.), Dehli, Indira Gandhi National Centre for the Arts & Motilal Banarsidass Publishers.

BHATTACHARYA, Kamaleswar

- 1956 « Notes d'iconographie khmère : 1. Le lion, vahana d'Indra et de Visnu interprétation du simhasana ?, 2. Les neufs Deva, 3. Le rhinoceros, vahana de Skanda, 4. Le Triomphe de Visnu », *Arts asiatiques* 3 (3), p. 183-194.
- 1961 *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, EFEO.
- 1964 [a] « Notes d'iconographie khmère : 11. Les Navagraha et les neuf divinités », *Arts asiatiques* 10 (1), p. 91-94.
- 1964 [b] « Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », *BEFEO* 52, p. 1-72, [rééd. 1991, Paris, EFEO].
- 1966 « Liṅga-Kośa », in *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of his Seventy-Fifth Birthday, Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 6-13.
- 1991 « Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », p. 293-295, Paris, EFEO, [Additions et corrections dans *JA* 281 (3-4)].
- 1993 « Notes sur les mots moyen-indiens dans les inscriptions en vieux-khmer », *JA*, 281 (3-4), p. 293-295.
- 1995 « Notes lexicographiques sur les inscriptions du Cambodge », *JA*, 283 (1), p. 209-212.

BILLARD, Roger & J. C. EADE

- 2006 « Dates des inscriptions du pays khmer », *BEFEO* 93, p. 395-428 [publié en 2008].

BIST, B. S.

2004 *Yājñavalkyasmṛti of Yogīśvara Mahārṣi Yājñavalkya* (Sanskrit text, transliteration, and English translation with copious notes), Delhi, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.

BLENCH, Roger

2008 « Musical Instruments of South Asian origin depicted on the reliefs at Angkor, Cambodia », in Jean-Pierre Pautre et al. (éd.), *From Homo Erectus To the Living traditions. Choice of Papers from the 11th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Chiang Mai, Siam Ratana, p. 239-244.

BOELES, J. J.

1966 « Two Yoginis of Hevajra from Thailand », in *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of His Seventy-Fifth Birthday*, *Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 14-29.

BOISSELIER, Jean

1950 « Evolution du diadème dans la statuaire khmère », *BSEI*, nouv. série n°25 (2), p. 1-25.

1955 *La statuaire khmère et son évolution*, Saigon, EFEO.

1963 *La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*. Paris, EFEO.

1966[a] *Le Cambodge [Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient, première partie : Asie du sud-est, tome I]*, Paris, A. et J. Picard.

1966[b] « Note sur quelques bronzes khmers d'aspect insolite », *Essays Offered to G. H. Luce by His Colleagues and Friends in Honour of His Seventy-Fifth Birthday*, *Artibus Asiae Supplementum* 23, Vol. II, p. 30-36.

1967 « Notes sur l'art du bronze dans l'ancien Cambodge », *Artibus Asiae* 29 (4), p. 275-334.

1968 « Les linteaux khmers du VIII^e siècle. Nouvelles données sur le style de Kompong Prah », *Artibus Asiae* 30, p. 101-144.

1972 « Travaux de la mission archéologique française en Thaïlande (juillet-novembre 1966) », *Arts asiatiques* 25, p. 27-90.

BOSCH, F.D.K.

1932 « Notes archéologiques : 4. Le temple d'Angkor Vat », *BEFEO* 32 (1), p. 7-21.

BRIGGS, Lawrence Palmer

1999 *The ancient Khmer Empire*, Bangkok, White Lotus [1^{re} éd. 1951].

BROWN, Robert

1988 *The Ceramic of Southeast Asia : Their Dating and Identification*, Singapore, Oxford University Press [1^{re} éd. 1977].

1991 *Ganesh : Studies of an Asian God*, Albany, State University of New York.

BRUGUIER, Bruno

1998 *Bibliographie du Cambodge ancien* (2 vols.), Paris, EFEO.

BRUNEAU, Philippe & Pierre-Yves BALUT

1997 *Artistique et Archéologie*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

BRUNNER, Hélène, OBERHAMMER, Gerhard & André PADOUX (éds.)

2000-04 *Tāntrikābhidhānakośa, Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique* (2 vols.), Vienna, Verlag der osterreichischen.

BRUNNER-LACHAUX, Hélène

1963-98 *Somaśambhupaddhati*, texte, traduction et notes par H. Brunner-Lachaux, 4 vol., Pondichéry, [vol. I : Rituel quotidien 1963 ; vol. II : Rituels occasionnels (I) 1968 ; vol. III : Rituels occasionnels (II) 1977, vol. IV : Rituels optionnels 1998].

1985 *Mṛgendrāgama, Section des Rites et Section du Comportement avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha* [Traduction du sanskrit, introduction et notes], Pondichéry, Institut de civilisation indienne.

BÜHLER, Georg

1886 *The Laws of Manu*, Oxford, Clarendon Press.

1963 *On the Origin of the Indian Brahma Alphabet*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office [1^{re} éd. allemande 1898].

BUNKER, Emma C. & Douglas LATCHFORD (éd.)

2004 *Adoration and Glory : The Golden Age of Khmer Art*, Chicago, Art Media Resources.

BURROW, T. & M. B. EMENEAU

1984 *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford, Clarendon press.

CAVENAGO-BIGNAMI MONETA, Speranza

1980 *Gemmologia : pietre preziose - ornamentali – perle - coralli - avorio - tartaruga - sintesi - imitazioni*, [4^e éd. révisée corrigée et augmentée], Milano, Hoepli.

CHHABRA, B. Ch.

1965 *Expansion of Indo-Aryan culture during Pallava rule (as evidenced by inscriptions)*, Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.

CHRISTIE, Jan Wisseman

2004 « Weight and Values in the Javanese States of the Ninth to Thirteenth Centuries A.D. », in Pierre Le Roux, Bernard Sellato et Jacques Ivanoff (éd.), *Poids et mesures en Asie du Sud-Est. Systèmes métrologiques et sociétés. Volume 1 : l'Asie du Sud-Est austronésienne et ses marches*, Paris, EFEO.

CÆDÈS, George

1906 « La stèle de Ta Prohm », *BEFEO* 6 (1-2), p. 44-82, [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 11-49].

1908 « La stèle de Tép Pranam (Cambodge) », *JA* 10 (11), p. 203-225.

1911 [a] « Études Cambodgiennes : 2. Une inscription du sixième siècle çaka, 3. Une nouvelle inscription du Phnom Bâkheñ, IK 496, 4. La grotte de Po-ñ Prâh Thvâr (Phnom Kulèn), 5. Une inscription d'Udayādityavarman I, 6. Des édicules appelés “bibliothèques” », *BEFEO* 11 (3-4), p. 393-396, 396-398, 398-400, 400-404, 405-406, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 3-6, 6-8, 8-10, 10-15, 15-16].

1911 [b] « Les deux inscriptions de Vat Tipdei, province de Siem Reap », in *Mélanges Sylvain Lévi*, Paris, Bibliothèque nationale n° 146 et 147, p. 213-329.

1913 [a] « Études Cambodgiennes : 9. Le serment des fonctionnaires de Sûryavarman I^{er}, 10. Inscription de Pràsât Pràm (province de Tromtép), 11. La stèle de Pâlhâl (province de Mòñ Ru-sěi) », *BEFEO* 13 (6), p. 11-17, 17-26, 27-36, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 27-33, 33-42, 43-52].

1913 [b] « Les inscriptions du Bayon », *BCAI*, p. 81-91.

- 1918 « Études Cambodgiennes : 14. Une nouvelle inscription du Phimeanakas, IK 476.02, 15. Inscription du Phnom Dei », *BEFEO* 18 (9) p. 1-3, 4-9, 9-12, 13-14, 15-28, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 53-55, 56-61, 61-64, 65-66, 67-80].
- 1920 « Notes archéologiques : à propos de meules de pierre appelées Rasun Batau », *BEFEO* 20 (4), p. 8-12.
- 1923 *Bronzes khmers. Étude basée sur des documents recueillis par M. P. Lefèvre-Pontalis dans les collections publiques et privées de Bangkok et sur les pièces conservées au Palais Royal de Phnom Penh, au Musée du Cambodge et au Musée de l'EFEO*, Paris et Bruxelles, G. van Oest.
- 1924 « Études Cambodgiennes : 17. L'épigraphie du temple de Phimai », *BEFEO* 24, p. 345-358 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 81-94].
- 1928 [a] « Études Cambodgiennes : 19. La date du Bàyon, 20. Les capitales de Jayavarman II », *BEFEO* 28 (1-2), p. 81-112, 113-123, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 95-117, 127-137].
- 1928 [b] « L'inscription de Tuol Komnap Ta Kin », *BEFEO* 28 (1-2), p. 140-145.
- 1929 [a] *Recueil des Inscriptions du Siam : 2. Inscriptions de Dvāravatī, de Çṛīvijaya et de Lāvo*, Bangkok, Bangkok Times Press.
- 1929 [b] « Études Cambodgiennes : 23. La date du temple de Bantāy Srēi, 24. Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura », *BEFEO* 29, p. 289-296, 297-330, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 161-169, 169-202].
- 1931 [a] « Études Cambodgiennes : 26. La date de Kòh Ker », *BEFEO* 31, p. 12-18.
- 1931 [b] « À propos de l'origine des chiffres arabes », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6 (2), p. 323-328.
- 1932 « Études Cambodgiennes : 30. A la recherche du Yaçodharāçrama », *BEFEO* 32 (1), p. 84-112, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 240-268].
- 1934 « La date de Tà Kèv, III. Épigraphie », *BEFEO* 34 (2), p. 417-427 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 69-79].
- 1936 « Études Cambodgiennes : 32. La plus ancienne inscription en pāli du Cambodge », *BEFEO* 36, p. 1-21 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 282-289].
- 1937-66 *Inscriptions du Cambodge* (8 vol.), Hanoi et Paris, EFEO.
- 1940 « Études Cambodgiennes : 33. La destination funéraire des grands monuments khmers », *BEFEO* 40 (2), p. 315-343, [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 291-319].

- 1941 « La stèle du Prāḥ Khān d'Āṅkor », *BEFEO* 41 (2), p. 255-302 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 119-168].
- 1943 [a] *Pour mieux comprendre Angkor*, Hanoi, IDEO.
- 1943 [b] « Études Cambodgiennes : 37. Le site de Janapada, d'après une inscription de Prāsāt Khna », *BEFEO* 43, p. 8-11.
- 1951 « Études Cambodgiennes : 39. L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII », *BEFEO* 44, p. 97-119 [Réimpr. 1989, *APK* 1, p. 343-366].
- 1952 « Un yantra récemment découvert à Angkor », *JA* 240 (4), p. 465-477.
- 1954 « La stèle du Tūol Rolom Tim. Essai d'interprétation par la langue Bahnar d'un texte juridique khmer du X^e siècle », *JA* 242 (1), p. 49-67.
- 1989-92 *Articles sur le pays khmer* (2 vol.), Paris, EFEO, [Réimpr. des articles sur le Cambodge parus dans le *BEFEO* et dans les *CEFEO*].

CÆDÈS, George & Pierre DUPONT

- 1937 « Les inscriptions de Prāsāt Kōk Pō », *BEFEO* 37, p. 379-413 [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 81-98].
- 1943 « Les inscriptions de Sdōk Kāk Thom, Phnom Sandak et Prāḥ Vihār », *BEFEO* 43, p. 56-134, [Réimpr. 1992, *APK* 2, p. 56-154].

COLAS, Gérard

- 1986 *Le temple selon Marīci. Extraits de la Marīci-saṃhitā étudiés, édités et traduits*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry.
- 1997 *Viṣṇu, ses images et ses feux : les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*, Paris, EFEO.

CONE, Margaret

- 2001 *Dictionary of Pāli*, Oxford, Pali text society.

CORDIER, Palmyr

- 1906 « Note aditionnelle sur l'inscription de Ta-Prohm », *BEFEO* 6, p. 82-85.

CORT, Louise Allison et al.

- 1993 *Thai Ceramics : The James and Elaine Connell Collection, Asian Art Museum of San Francisco*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.

CORT, Louise Allison, FARHAD, Massumeh & Ann C. GUNTER

- 2000 « Khmer Stoneware Ceramics », *Asian traditions in clay : The Hauge gifts*, Washington, Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, p. 91-140.

COURBIN, Paul

1988 *La fouille du Sras-Srang*, Paris, EFEO.

CUNIN, Olivier

2004 « De Ta Prohm au Bayon, Analyse comparative de l'histoire architecturale des principaux monuments du style du Bayon » (2 tomes et 2 annexes), thèse de doctorat (29 octobre 2004), Centre de Recherche en Architecture et Ingénierie, U.M.R. CNRS/MCC n° 694 MAP, École d'Architecture de Nancy.

DAGENS, Bruno

1970-76 *Mayamata - traité sanskrit d'architecture*, édition critique, traduction et notes, 2 vol., Pondichéry, Institut français d'indologie.

1977 *Les enseignements architecturaux de l'Ajitāgama et du Rauravāgama* (Études sur les āgama śivaïtes I), Pondichéry, Institut Français d'Indologie.

1984 *Le florilège de la doctrine śivaïte – Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī de Vedajñāna*, édition critique, traduction et notes, Pondichéry, Institut français d'indologie.

1985 « Les monuments indiens, théorie et réalité - du texte au monument bâti et illustré », (présentation de travaux pour une thèse de Doctorat ès Lettres), [Paris-Pondichéry].

1996 « Le temple, corps du dieu », in N. Balbir, J. Fezas et G. J. Pinault (éd.), *Langue, style et structure dans le monde indien - Centenaire de Louis Renou*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE - IV^e section, p. 353-383.

2000 « Le temple et le miroir à travers le monde indien », in M.-L. Barazer-Billoret et J. Fezas (éd.), *La norme et son application dans le monde indien*, Paris, EFEO, p. 175-191.

2003 *Les Khmers*, Paris, Société d'édition des belles lettres.

2005 *Temples, traités et images du Monde indien - études d'histoire et d'archéologie*, rassemblées par Marie-Luce Barazer-Billoret et Vincent Lefèvre, Pondichéry, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle - Institut français de Pondichéry.

DAGENS, Bruno & Marie-Luce BARAZER-BILLORET

2000 *Le Rauravāgama : un traité de rituel et de doctrine śivaïte*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry.

- DAGENS, Bruno, BARAZER-BILLORET, Marie-Luce & Vincent LEFÈVRE
 2004-09 *Dīptāgama, édition critique*, (tome I à III), (avec la collaboration de S. Sambandha Śivācārya et de Christèle Barois), Pondichéry, Institut français de Pondichéry.
- DALET, Robert
 1935 « Dix-huit mois de recherches archéologiques au Cambodge », *BEFEO* 35, p. 117-145.
- DALSHEIMER, Nadine
 2001 *L'art du Cambodge ancien. les collections du musée national de Phnom Penh*, Paris, EFEO.
- DAMAIS, Louis-Charles
 1952 « Études d'épigraphie indonésienne : 3. Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie », *BEFEO* 46 (1), p. 1-106. [Rééd. 1990, in *Études d'épigraphie indonésienne*, Paris, EFEO].
- DAS, Sukumar Ranjan
 1927 « The origin and development of numerals », *Indian Historical Quarterly* 3, p. 97-120 ; 356-375.
- DHARMADHIKARI, T. N. (éd.)
 1989 *Yajñayudhani : An Album of Sacrificial Utensils, with Descriptive Notes*. Pune, Vaidika Samsodhana Mandala.
- DILLER, Anthony V. N.
 1995, « Sriwijaya and the first zeros », *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 68 (1), p. 53-66.
 1996 « New Zeros and Old Khmer », *MKS* 25, p. 125-132.
- DOTTIN, Olivier
 1971 *Géologie et mines du Cambodge*, Phnom Penh, Service national des mines, de la géologie et du pétrole, [document dactylographié].
- DOTTIN, Olivier & B. ZINSZNER
 1971 *Carte géologique de reconnaissance du Cambodge* (échelle : 1:200,000), République Khmère, Service national des mines, de la géologie et du pétrole, carte réalisée par le Bureau de recherches géologiques et minières, carte

dressée par O. Dottin, levés effectués par B. Zinszner, Orléans, Bureau de recherches géologiques et minières.

DUMARÇAY, Jacques

1967 *Le Bayon. Histoire architecturale du temple*. Paris, EFEO.

1971 *Tâ Kev. Etude architecturale du temple*, Paris, EFEO.

1994 « Histoire de retenues d'eau khmères », *JA* 282 (2), p. 371-389.

DUPAIGNE, Bernard

1987 « Les maîtres du fer et du feu : étude de la métallurgie du fer chez les kouy du nord du Cambodge dans le contexte historique et ethnographique de l'ensemble khmer », Paris, Thèse de doctorat dactylographiée de l'École des hautes études en sciences sociales, [Microfiches, Lille 3 : ARNT, 1989].

DUPOIZAT, Marie-France

1998 « Céramique chinoise de Barus et du Proche-Orient : analogies, différences, premières conclusions », in C. Guillot (sous la direction de), *Histoire de Barus, Sumatra, le site de Lobu Tua*, I, Paris, Cahiers d'Archipel 30, p. 149-167.

2005 « La céramique glaçurée du Proche-Orient dans le monde malais entre le IX^e siècle et le XIV^e siècle », in *Chine et méditerranée, Routes et échanges de la céramique avant le XIV^e siècle*, Taoci n°4, Paris, Findakly.

DUPONT, Pierre

1955 *La statuaire préangkorienne*, *Artibus Asiae* 15 (suppl.).

DY PHON, Pauline

2000 *Dictionnaire des plantes utilisées au Cambodge*, Phnom Penh, Imprimerie Olympic.

FILLIOZAT, Jean

1981 « Sur le sivaïsme et le bouddhisme au Cambodge », *BEFEO* 70, p. 59-99.

FILLIOZAT, Jean & P.-Z. PATTABIRAMIN

1966 *Parures divines du sud de l'Inde*, Pondichéry, Institut français d'indologie.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain

1995 « Les incertitudes de l'histoire de la numération indienne », *Bulletin de l'Association des professeurs de mathématiques de l'enseignement public* 398 (avril-mai), p. 542-547.

FINOT, Louis

- 1896 *Les lapidaires indiens*, Paris, Émile Bouillon.
- 1903 « Notes d'épigraphie : 2. L'inscription sanskrite de Say-Fong, 5. Pāṇḍuraṅga », *BEFEO* 3 (1-4), p. 18-33, 630-654.
- 1904 « Notes d'épigraphie : 9. Les plateaux de Nui Cam, 10. Le rasung bateau de Ban Metruot, 11. Les inscriptions de Mi-so-n », *BEFEO* 4 (3), p. 678-679, 897-977
- 1915 « Notes d'épigraphie : 14. Les inscriptions du Musée de Hanoi, 16. L'inscription de Sdok Kak Thom, 18. Note additionnelle sur l'édit des hôpitaux », *BEFEO* 15 (2), p. 19-39, 53-106, 106-112.
- 1925 « Inscriptions d'Angkor », *BEFEO* 25, p. 289-410.
- 1926 *Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)*, Paris, EFEO.
- 1928 « Nouvelles inscriptions du Cambodge », *BEFEO* 28 (1-2), p. 43-80.
- 1932 « Stèles historiées du Cambodge », in *Études d'orientalisme publiées par le musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, Paris, Librairie Ernest Leroux, p. 255-259.

FLECKER, Michael

- 2001 « A ninth-century AD Arab or Indian shiwreck in Indonesia : first evidence for direct trade with China », *World Archaeology* 32 (3), p. 335-354.

FROMAGET, Jacques

- 1941 « L'Indochine française. Sa structure géologique, ses roches, ses mines et leur relation possible avec la tectonique », *BSGI* vol. XXVI, fasc. 2, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.

FUJIWARA, Hiroshi

- 1990 *Khmer Ceramics from the Kamratan Collection in the Southeast Asian Ceramics Museum*, Kyoto, Singapore, Oxford University Press.

GANGANATH, Jha

- 1920-39 *Manusmṛti, With the Manubhāṣya of Medhātithi*, 10 vols, Delhi Motilal Banarsidass Publishers [rééd Dehli 1999].

GERSCHHEIMER, Gerdi

- 2003-04 « Le Corpus des inscriptions khmères », *BEFEO* 90-91, p. 478-482.

2007 « Les “six doctrines de spéculation” (*ṣaṭṭarkī*). Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l’Inde classique », in Karin Preisendanz (éd.), *Expanding and merging Horizons : Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, p. 239-258.

GERSCHHEIMER, Gerdi & Claude JACQUES

À paraître « Le poignard inscrit de Boston (K. 1048, 1040-41 de n. ère) ».

GETTY, Alice

1936 *Ganeśa : A Monograph on the Elephant-Faced God*, Oxford, Clarendon Press.

GITEAU, Madeleine

1965 *Les Khmers, sculptures khmères, reflets de la civilisation d’Angkor*, Paris, Office du livre.

1999 *Histoire d’Angkor*, Paris, Kailash.

GLAIZE, Maurice

1993 *Les monuments du groupe d’Angkor*, 4^e édition avec notes et addenda, Paris, J. Maisonneuve.

GLOVER, Ian C.

1990 *Early trade between india and Southeast Asia: a link in the development of a world trading system*, London, Centre for South-East Asian Studies [2^e éd. révisée].

GRAZIANI, Giorgio

2000 « Geographic provenance of archaeological emeralds », in Margherita Superchi (éd.), *Gemmologia Europa VII, European gemmologists on the Emerald (Milan, 1998)*, Milan, CISGEM, p. 154-208.

GRAVELLE, Charles

1915 *La valeur du Cambodge*, Phnom Penh, Imprimerie du Protectorat.

GREEN, Gillian

2000 « Innovations in textile usage in Angkorian period Cambodia », *Journal of the economic and social history of the Orient* 43 (3), p. 277-313.

GRIFFITHS, Arlo

- 2005 « La stèle d'installation de Śrī Tribhuvaneśvara : une nouvelle inscription préangkorienne du Musée national de Phnom Penh (K. 1214) », avec la collaboration de Gerdi Gerschheimer & J. C. Eade, *JA* 293 (1), p. 11-43.
- 2009 « Sūrya's Nāgas, Candra's Square Seat and the Mounted Bull with Two Guardians – Iconographical notes on two Khmer illustrated stela inscriptions », in Gerd, J.R., Mevissen & Arundhati Banerji (éd.), *Prajñādhara. Essays on Asian Art History Epigraphy and Culture. In Honour of Gouriswar Bhattacharya*, New Delhi, Kaveri Books.

GRIFFITHS, Arlo & William A. SOUTHWORTH

- 2007 « La stèle d'installation de Śrī Satyadeveśvara : une nouvelle inscription sanskrite du Campā trouvée à Phưóc Thiện », *JA* 295 (2), p. 349-381.

GROSLIER, Bernard Philippe

- 1961 *Indochine. Carrefour des Arts*, Paris, Albin Michel [1^{re} éd. Holle, 1960].
- 1966 *Indochine*, Genève, Nagel.
- 1979 « La Cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ? », *BEFEO* 66, p. 161-202.
- 1995 « Introduction à la céramique angkorienne (fin IX^e-début XV^e s.) », *Péninsule* 31 (2), p. 5-60.

GROSLIER, George

- 1921 *Recherches sur les Cambodgiens*, Paris, Augustin Challamel.
- 1921-23 - « Note sur un arc votif en bronze », *Art et archéologie khmers* 1 (2), p. 177-179.
- « Nouvelles recherches sur les Cambodgiens. Objets cultuels en bronze dans l'ancien Cambodge », *Art et archéologie khmers* 1 (3), p. 221-228.
- « L'art du bronze au Cambodge », *Art et archéologie khmers* 1 (4), p. 413-423.
- 1931 *Les collections khmères du musée Albert Sarraut à Phnom Penh*, Paris, G. van Oest.

GUY, John S.

- 1986 *Oriental Trade Ceramics in South-East Asia Ninth to Sixteenth Centuries, with a Catalogue of Chinese, Vietnamese and Thai Wares in Australian Collections*, Singapore, Oxford University Press.

- 1989 *Ceramic traditions of South-East Asia*, Singapore, Oxford University Press.
- 2006 « Early ninth-century Chinese export ceramics and the Persian Gulf connection : the Belitung shipwreck evidence », *Société française d'étude de la céramique orientale* 4, Paris, p. 9-20.
- HEADLEY, Robert K. Jr., CHIN, Rath & SOEUM OK
- 1997 *Modern Cambodian English Dictionary*. Kensington, Dunwoody Press.
- HORNELL, James
- 1914 *The Sacred Shank of India : A Monograph of the Indian Conch (Turbinella pyrum)*, Madras, Government Press.
- HUBER, Edouard
- 1911 « Études Indochinoises : 12. L'épigraphie de la dynastie de Đòng-dương », *BEFEO* 11, p. 268-311.
- JACOB, Judith M.
- 1965 « Notes on the Numerals and Numeral Coefficients in Old, Middle and Modern Khmer », *Lingua* 15, p. 143-162. [Rééd. 1993, in *Cambodian Linguistics, Literature and History. Collected Articles*, éd. par David A. Smyth, London, SOAS].
- JACQ-HERGOUALC'H, Michel
- 1980 *L'armement et l'organisation de l'armée khmère d'après les bas-reliefs d'Angkor Vat, du Bàyon et de Banteay Chmar*, Paris, Presses Universitaires de France.
- JACQUES, Claude
- 1968 « La stèle de Phnom Srès (K. 1002) », *BEFEO* 54, p. 605-622.
- 1969 « Études d'épigraphie cambodgienne : 2. Inscriptions diverses récemment découvertes en Thaïlande, 3. Quatre fragments d'inscriptions récemment découvertes au Cambodge », *BEFEO* 56, p. 57-73.
- 1970 « Études d'épigraphie cambodgienne : 4. Deux inscriptions du Phnom Bakheñ (K. 464 et K. 568), 5. La stèle du Prasat Cha Chuk (K. 1034) », *BEFEO* 57, p. 57-89.
- 1971 « Supplément au tome VIII des Inscriptions du Cambodge », *BEFEO* 58, p. 177-195.

- 1972 « Études d'épigraphie cambodgienne : 7. Sur l'emplacement du royaume d'Aninditapura, 8. La carrière de Jayavarman II », *BEFEO* 59, p. 193-205, 205-220.
- 1986 « Le pays khmer avant Angkor », *Journal des Savants*, p. 59-95.
- 1994 « Les Kamrateñ Jagat dans l'ancien Cambodge », in *Recherches nouvelles sur le Cambodge* », publié sous la direction de François Bizot, Paris, EFEO, p. 213-225.
- 1995 *Études épigraphiques sur le pays cham, de Louis Finot, Edouard Huber, George Cœdès et Paul Mus*, réunies par Claude Jacques, Paris, EFEO.
- 2003 « À propos de la découverte inespérée d'un objet inscrit au Cambodge : une dédicace du roi Jayavarman VII en 1217 », in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, janv-mars 2003, p. 415-425 [publié en 2005].
- 2005 « Deux problèmes posés par l'inscription de la stèle de Prah Khan K. 908 », *Aséanie* 15, juin 2005, p. 11-31.
- À paraître « Poids et mesures dans l'ancien pays khmer ».
- JACQUES, Claude, ISHIZAWA, Yoshiaki & Khin SOK
- 2007 *Manuel d'épigraphie du Cambodge*, vol. 1, (avec la collaboration de Uraisi Varasarin, Michael Vickery, Tatsuro Yamamoto), Paris, EFEO – UNESCO.
- JACQUES, Claude & René DUMONT
- 1990 *Angkor*, Paris, Bordas.
- JACQUES, Claude & Michael FREEMAN
- 2001 *Angkor, résidences des dieux*, Paris, Olizane.
- JACQUES, Claude & Philippe LAFOND
- 2004 *L'Empire khmer. Cités et sanctuaires, V-XIII^e siècles*, Paris, Fayard.
- JANNEAU, Gustave
- 1870 *Manuel pratique de la langue cambodgienne, contenant de nombreuses listes de mots usuels groupés par catégories de dialogues applicables aux circonstances ordinaires de la vie pratique et une carte politique du royaume de Khmer*, Saïgon, Imprimerie impériale.

JAOUICHE, Khalil

- 1998 « L'apport de l'Inde aux mathématiques arabes », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 211-223.

JENNER, Philip N.

- 1974, « Les noms de nombre en khmer », *JA* 262 (1-2), p. 171-191.
- 1981 *A Chrestomathy of Pre-Angkorian Khmer. II : Lexicon of the dated Inscriptions*, Hawaii, University of Hawaii at Manoa : Center for southeast Asian studies. School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies (Southeast Asia Paper n°20, part 2).
- 1982 *A Chrestomathy of Pre-Angkorian Khmer. IV : Lexicon of the undated Inscriptions*, Hawaii, University of Hawaii at Manoa : Center for southeast Asian studies, School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies (Southeast Asia Paper n°20, part 4).

JENNER, Philip N. & Saveros POU

- 1973 « Some Chinese Loanwords in Khmer », *Journal of Oriental Studies* 11(1), p. 1-90.
- 1980-81 « A Lexicon of Khmer Morphology », *MKS* IX-X.

JOBBINS, E. A.

- 1996 « Rubies : occurrences and features » , in *Gemmologia Europa V, European gemmologists on rubies and sapphires*, Milan, CISGEM, p. 14-31.

KALISTA, Kathleen & Carlton, C, Jr. ROCHELL

- 2007 *Pantheon of the gods. Art from India and Southeast Asia*, New York, Carlton Rochell Asian Art.

KAYE, George Rusby

- 1911 « Old Indian numerical symbols », *The Indian Antiquary* 40, p. 9-55.

KHUN, Samen

- 2002 *The New Guide to the National Museum, Phnom Penh*, Phnom Penh, The Department of Museums, Ministry of Culture and Fine Arts.

KROMSILAPAKON [Département des Beaux-Arts]

2542 (1999) *Namchom phiphitthaphan haengchat Phimai* [*Le musée national de Phimai*], texte en thaï, anglais, français et japonais, Bangkok.

KULKE, Hermann

1974 « Der Devaraja-Kult. Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich », *Saeculum* 25 (1), p. 24-55, [Trad. de l'allemand par I. W. Mabbett, *The Devaraja Cult*, Ithaca [N.Y.], Cornell Univ., 1978].

LE BONHEUR, Albert

1972 « Un bronze d'époque préangkorienne représentant Maitreya », *Arts Asiatiques* 25, p. 129-154.

1994 « Activités du musée national des Arts asiatiques – Guimet Acquisitions – Asie du Sud-Est », *Arts asiatiques* 49, p. 92-95.

LECLÈRE, Adhémar

1907 *La crémation et les rites funéraires au Cambodge*, Hanoi, Schneider.

LEWITZ, Saveros

1967 [a] « La toponymie khmère », *BEFEO* 53, p. 375-452.

1967 [b] « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. II. Mots khmers considérés à tort comme d'origine savante », *JA* 255, p. 117-131.

1969-70 « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. V. Les mots Lanlen/Lanlyin dans les inscriptions khmères », *JA* 257, p. 157-165.

1974 « Recherches sur le vocabulaire cambodgien. VIII. Du vieux khmer au khmer moderne », *JA* 262 (1-2), p. 143-170.

1976 « Note on Words for Male and Female in Old Khmer and Modern Khmer », *Austroasiatic Studies* II, p. 761-772.

LIU, Dun

1998 « Nombres, outils de calcul et expressions mathématiques en Chine ancienne », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 161-177.

LOBO, Wibke

- 1997 « L'image de Hevajra et le bouddhisme tantrique », in Thierry Zéphir et Helen I. Jessup (éd.), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, Paris, Réunion des musées nationaux, p. 70-78.

LONG SEAM

- 1993 « Les noms géographiques khmers d'après les inscriptions du Cambodge », *MKS* 22, p. 127-147.

s. d. *Dictionnaire du khmer ancien (d'après les inscriptions du Cambodge des VI^e-VIII^e siècles)*, Phnom Penh Printing House.

LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne Edmond

- 1902-11 *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (3 vol.), Paris, Ernest Leroux.

MALLERET, Louis

- 1942 « A la recherche de Prei Nokor. Note sur l'emplacement présumé de l'ancien Saigon khmer », *BSEI*, nouv. série n°17 (2), p. 19-34.

1962 *L'archéologie du delta du Mékong : 3. La culture du Founan* (2 vol.), Paris, EFEO.

- 1969 « Bossus et nains dans la sculpture en Extrême-Orient », *Arts asiatiques* 20, p. 121-134.

MANGUIN, Pierre-Yves & Nadine DALSHEIMER

- 1998 « Viṣṇu mitrés et réseaux marchands en Asie du Sud-Est : nouvelles données archéologiques sur le I^{er} millénaire apr. J.-C. », *BEFEO* 85, p. 87-123.

MANIT, V.

- 1959 *Plan and Report of the Survey and Excavations of Ancient Monuments in North-Eastern Thailand*, I, Bangkok.

MANUTCHEHR-DAHAI, Mohsen.

- 2000 *Dictionary of gems and gemology*, Berlin, Springer-Verlag.

MARCHAL, Henri

- 1937 « Note sur le dégagement du Prasat Kok Po », *BEFEO* 37 (2), p. 362-378.

1939 *Musée Louis Finot. La collection khmère*, Hanoi, EFEO.

MARTIN, Marie Alexandrine

2008 « *Dâmloeng et niel. Evaluer l'or et le riz dans le cambodge traditionnel* », in Pierre Le Roux, Bernard Sellato et Jacques Ivanoff (éd.), *Poids et mesures en Asie du Sud-Est, vol. II. Systèmes métrologiques et sociétés*, Paris, EFEO, IRSEA, p. 503-514.

MARTZLOFF, Jean-Claude

1995 « L'histoire des numérations chinoises : quelques erreurs et supputations hasardeuses souvent répétées et parfois amplifiées », *Bulletin de l'Association des professeurs de mathématiques de l'enseignement public* 399 (juin 1995), p. 675-680.

MASPERO, Georges

1915 *Grammaire de la langue khmère*, Paris, Imprimerie nationale.

MAUGER, Henri

1937 « Le Phnom Bàyàn », *BEFEO* 37 (1), p. 239-262.

MECQUENEM, Jean de

1913 « Les bâtiments annexes de Běn Mālā, Note sur l'iconographie de Běn Mālā », *BEFEO* 13 (2), p. 1-22.

MEYNARD, Alfred

1928 *Le couronnement de Sa Majesté Monivong, Roi du Cambodge à Phnom Penh, 20-25 juillet 1928*, Hanoi, Editions de la revue Extrême-Asie.

MIKSIC, John, CHHAY RACHNA, HENG PIPHAL & CHHAY VISOTH

2008 *Archaeological Report Regarding the Assessment at the Thnal Mrech Kiln Site, TMK 02, Anglong Thom, Phnom Kulen, Cambodia*.

MONIER-WILLIAMS, M.

1899 *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford, Clarendon Press. [rééd. 1990, Delhi, 10^e tirage].

MORICE-SINGH, Catherine

1998 « Histoire de la numération et de l'arithmétique indiennes des origines au XI^e siècle », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes. Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997*, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 179-209.

MOURER, Roland

1986 « La Poterie au Cambodge. Histoire et Développement », *Essai d'ethno-technologie*, Thèse d'État (Lettres et sciences humaines), Paris X.

MULTZER O'NAGHTEN, Hedwige

2000 *Les temples du Cambodge, architecture et espace sacré*, Paris, Geuthner.

NEWMAN, Harold

1981 *An Illustrated Dictionary of Jewelry*, Londres, Thames and Hudson.

OLDENBERG, Hermann

1886 *The Grihya-sutras, rules of Vedic domestic ceremonies*, Oxford, Clarendon Press.

PARMENTIER, Henri

1909 « Relevé archéologique de la province de Tay-Ninh (Cochinchine) », *BEFEO* 9 (4), p. 739-756.

1919 « L'art d'Indravarman », *BEFEO* 19 (1), p. 1-98.

1927 *L'Art khmèr primitif* (2 vol.), Paris, EFEO.

1932 « L'art présumé du Fou-Nan », *BEFEO* 32 (1), p. 183-189.

1935 « Complément à l'Art khmèr primitif », *BEFEO* 35 (1-2), p. 1-116.

1939 *L'Art khmèr classique. Monuments du quadrant Nord-Est*, Paris, EFEO.

PELLIOT, Paul

1903 « Le Fou-nan », *BEFEO* 3 (2), p. 248-303.

1951 Cf. ZHOU Dagan.

PICHARD, Pierre

1976 *Pimay : étude architecturale du temple*, Paris, EFEO.

1994 *Conservation of Brick Towers in Preah Ko (Roluos)*, Budapest, Royal Angkor Foundation, [document dactylographié].

1995 « Phanom Wan en son premier état », in *Les apports de l'archéologie à la connaissance des anciens Etats en Thaïlande, 3^e symposium franco-thaï, 11-13 déc. 1995*, Bangkok, Silpakorn University, p. 24-39.

PINN, P.

1983, « And blew his conch ... (Turbinella pyrum (Xancus pyrum) sacred Chank of India », *The Conchologists Newsletter*, 84, p. 59-60.

PLINE L'ANCIEN,

Histoire Naturelle. Livre XXXVII, texte établi, trad. et comm. par E. de SAINT-DENIS en 1972, Paris, Les Belles Lettres.

POTTIER, Christophe

1997 « Embryons et tortues : des dépôts de fondation découverts au perron nord de la Terrasse des Éléphants », *Bulletin de liaison des recherches au Cambodge* 3, p. 26-33.

1999 « Carte archéologique de la région d'Angkor Zone sud », thèse de doctorat sous la direction de Bruno Dagens, Université de Paris III Sorbonne nouvelle, 3 vols.

2004-08 *MAFKATA, Rapport préliminaire sur la campagne de fouilles*, Siem Reap, APSARA-MAE-EFEO.

POTTIER, Christophe, et al.

2008 « Bakong, soixante ans après, in Jean-Pierre Pautreau et al. (éd.), *From Homo Erectus To the Living traditions. Choice of Papers from the 11th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Chiang Mai, Siam Ratana, p. 245-250.

POU, Saveros

1978 « Inscription dite de Brai Svay ou Bois des Manguiers de Sukhoday », *BEFEO* 65 (2), p. 334-359.

1983 « A propos de ramas bhloen ou "rhinocéros du feu" », *Seksa Khmer* 6, p. 3-9.

1984 « Lexicographie vieux khmer », *Seksa khmer* 7, p. 67-178.

1986 « Vocabulaire khmer relatif aux éléphants », *JA* 3-4, p. 311-402.

1992 « Des mots khmers désignant les "documents écrits" », *MKS* 20, p. 11-17.

1997 « Music and Dance in Ancient Cambodia as Evidenced by Old Khmer Epigraphy », *East and West* 47 (1-4), Dec. 1997, p. 229-248.

2001 *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, tomes II et III (en un seul volume), Paris, EFEO.

2002 « Nouveau regard sur Śiva-Īśvara au Cambodge », *BEFEO* 89, p. 145-182.

2003 *Choix d'articles de khmérologie*, Phnom Penh, Reyum Publishing.

2004 *Dictionnaire vieux khmer-français-anglais. An Old Khmer-French-English Dictionary. Vacanānukram khmaer cas'-paramn-angles*, Paris, L'Harmattan, 2^e édition [1^{re} éd. 1992 + supplément].

- 2005 « Les fleurs dans la culture khmère », *JA* 293 (1), p. 45-98.
- PRAPANDVIDYA, Chirapat
- 1990 « The Sab Bāk Inscription : Evidence of an Early Vajrayana Buddhist Presence in Thailand », *The Journal of the Siam Society* 78 (2), p. 11-14.
- RANADE, H.G.
- 2006 *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, New Delhi, Aryan Books International.
- RENOU, Louis & Jean FILLIOZAT
- 1985 *L'Inde Classique, Manuel des études indiennes*, tome I, avec le concours de Pierre Meile, Anne-Marie Esnoul et Liliane Silburn, Paris, Adrien Maisonneuve, [1^{re} édition 1947].
- 2000 *L'Inde Classique, Manuel des études indiennes*, tome II, avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe, Pierre Meile, Paris, EFEO, [1^{re} édition 1953].
- RICKLEFS, M. C.
- 1967 « Land and the Law in the Epigraphy of Tenth-Century Cambodia », *Journal of Asian Studies* 26 (3), p. 411-420.
- ROONEY, Dawn F.
- 1984 *Khmer Ceramics*, Singapore, Oxford University Press.
- 2003 « Kendi in the Cultural context of Southeast Asia, a Commentary », *SPAFA Journal*, vol. 13 (2), p. 5-16.
- ROSE, K.D.
- 1974, « The religious use of *Turbinella pyrum* (Linnaeus), the Indian chank », *The Nautilus* 88 (1), p. 1-5.
- SAHAI, Sachchidanand
- 1970 *Les Institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien : VI^e-XIII^e siècles*, Paris, EFEO.
- SAIGEY, Jacques-Frédéric
- 1834 *Traité de mérologie ancienne et moderne, suivi d'un précis de chronologie, et ses signes numériques*. Paris, Librairie classique et élémentaire de L. Hachette.

SAKAMOTO, Yasuyuki

s. d. *Kodai Kumēruo : KWIC sakuin* (Old Khmer : KWIC index), compiled privately for the use of the author, s. l., s. n.

SAK-HUMPHRY, Chhany

2005 *The Sdok Kak Thom Inscription (K. 235) : With The Grammatical Analysis of the Old Khmer Text* (with the assistance of Philip N. JENNER), Phnom Penh, Buddhist Institute.

SANDERSON, Alexis

1988 « Śaivism and the Tantric Traditions », in Stewart Sutherland et al. (éd.), *The World's Religions*, London, Routledge and Kegan Paul, p. 660-704.

2001 « History through textual criticism in the study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras », in *Les sources et le temps – Sources and Time*, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, EFEO, p. 7-48.

2003/04 « The Śaiva Religion among the Khmers (Part I) », *BEFEO* 90-91, p. 349-462.

2005 *Religion and the State : Initiating the Monarch in Śaivism and the Buddhist Way of Mantras*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

SCARRATT, Kenneth

1996 « Sapphires occurrences and features », in *Gemmologia Europa V, European gemmolists on rubies and sapphires*, p. 32-55.

1998 « Pearls and corals from asia », in *Gemmologia Europa VI, European gemmolists on the gems from the sea*, p. 13-27.

SCHUMANN, Walter

2000 *Guide des pierres et minéraux - roches, gemmes et météorites*, Paris, Delachaux & Niestle.

SCHWARZ, Dietmar

2000 « Emeralds from the America, Asia and Australia », in Margherita Superchi (éd.), *Gemmologia Europa VII, European gemmolists on the Emerald (Milan, 1998)*, Milan, CISGEM, p. 52-83.

SCHWEYER, Anne-Valérie

1999 « La vaisselle en argent de la dynastie d'Indrapura (Quảng Nam, Việt Nam). Étude d'épigraphie cam – II », *BEFEO* 86, p. 345-355.

SEDYAWATI, Edi

1994 *Ganesha statuary of the Kadiri and Singhasari periods*, Leiden, Paperback.

SHORTO, H.L.

1971 *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the sixth to the sixteenth Centuries*, London, Oxford University Press.

SIRINDHORN [S. A. R. La Princesse]

1977 « Une nouvelle inscription de Prasad Bnam Van (Phnom Wan) », *Krairish*, Fine Arts Department, Ministry of Education.

ŚLAŃZKA, Anna Aleksandra

2007 *Temple consecration rituals in ancient India : text and archaeology*, Leiden, Brill.

SNELGROVE, David L.

1959 *The Hevajra Tantra : A Critical Study*, London, Oxford University Press.

SOUTIF, Michel

1998 « La diffusion de la numération décimale de position », in *L'Océan Indien au carrefour des mathématiques arabes, chinoises, européennes et indiennes*, Actes du colloque de Saint-Denis de La Réunion, 3-7 novembre 1997, Saint-Denis de La Réunion, IUFM de La Réunion, p. 153-160.

STCHOUPAK, Nadine, NITTI, Luigia & Louis RENOU

1932 *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Paris, Adrien-Maisonneuve. [Rééd, 1990, 6^{ème} tirage].

STERN, Philippe

1938 « Hariharālaya et Indrapura », *BEFEO* 38 (1), p. 175-197.

STOCK, Diana (éd.)

1981 *Khmer Ceramics, 9th-14th Century*, Singapore, Southeast Asian Ceramic Society.

SUBRAMANIAM, T. N.

1957 *South Indian Temples Inscriptions*, vol. III-2, (critically edited with introduction and notes by T. N. Subramaniam), Madras, Government Oriental Manuscripts Library.

TABATA, Yukitsugu

2005-06 « Technical aspects on Khmer stoneware ceramics from the Tani kiln site », *Renaissance culturelle du Cambodge* 22, p. 171-182.

TABATA, Yukitsugu & CHAY VISOTH

2007 « Preliminary Report of the Excavation of the Anglong Thom Kiln Site, Cambodia », in *Renaissance culturelle du Cambodge* 23, p. 181-188.

Tamil lexicon

1982 Madras, University of Madras.

THIERRY-BERNARD, Solange

1984 *Le « popil », objet rituel cambodgien*, Paris, Cedoreck.

THOSARAT, Rachanie

2001 « Report from Southeast Asia, Culture Without Context », *Newsletter of the Illicit Antiquities Research Centre*.

TRANET, Michel

1998 « Découvertes récentes d'inscriptions khmères », in Pierre-Yves Manguin (éd.), *Proceedings of the 5th International conférence of the European Association of Southeast Asian Archaeologist*, 24 - 28 october 1994, vol. 2, Paris, Hull, Hull University, Center for Southeast Asian Studies, p. 103-112.

2000 « Découvertes récentes d'inscriptions khmères », in Baron Neth, Chiev Khus et Henri Locard (éd.), *Proceedings of the 2nd international conference on Khmer Studies* 6-28, January 2000, s. l., s. n., p. 62-78.

VAN NOOTEN, Barend A.

1970 « The Vocalic Declensions in Pāṇini's Grammar », *Language* 46.1, p. 13-32.

VASISHTHA, Ravindra Kumar

2001 *Brāhmī Script - its Palaeography (from third century AD to sixth century AD)*, New Delhi, Nag Publishers.

VICKERY, Michael

1998 *Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th-8th Centuries*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco.

1999 « The Khmer Inscriptions of Roluos (Preah Ko and Lolei) : Documents from a Transitional Period in Cambodian History », *Seksa Khmer* nouvelle série n° 1 (janvier 1999).

VINSON, Julien

1904 « Les bijoux indiens du pays tamoul », *JA*, mars-avril 1904, p. 239-258.

VONG SOTHEARA

2003 *Silācārīk nai prades Kambujā samāy mun Aṅgar, 1, Atthapad pak prae, rīep rīeñ niñ atthādhippāy [Inscriptions préangkoriennes du Cambodge, 1, textes traduits, compilés et commentés]*, (en khmer) Phnom Penh, Université royale de Phnom Penh, Faculté de sociologie et de sciences humaines, département d'histoire.

WILKINSON, R. J.

1903 *A classic Jawi-Malay-English dictionary*, Melaka, Penerbit baharudinjoha Alai.

WOLTERS, O. W.

1974 « North-western Cambodia in the seventh century », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, p. 355-384.

WOODWARD, Hiram W.

1997 *The Sacred Sculpture of Thailand. The Alexander B. Griswold Collection, the Walters Art Gallery*, Baltimore, Walters Art Gallery.

YANG Baoyun

1994 « Nouvelles études sur l'ouvrage de Zhou Dagan », in *Recherches nouvelles sur le Cambodge* (sous la direction de F. Bizot), Paris, EFEO, p. 227-234.

YUKITSUGU, Tabata & Visoth CHHAY

2007 « Preliminary Report of the Excavation of the Anlong Thom Kiln Site, Cambodia », *Journal of Southeast Asian Archaeology*, vol 27, p. 63-69.

ZHOU Dagan,

1951 *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, [trad. et annotés par P. Pelliot], Paris, Adrien Maisonneuve.

Sites Internet

<http://aefek.free.fr/> : site internet de l'AEFEK.

<http://www.cato-eu/surface-corporelle.html> : Calculateur de surface corporelle en ligne.

<http://www.clevelandart.org/> : Cleveland Museum of Art.

http://www.efeo.fr/espace_prive/presCIK.html : forum Internet du programme de *Corpus des inscriptions khmères* (EFEO/EPHE).

<http://www.fao.org> : Food and Agriculture Organization of the United Nations : essential documents, statistics, maps and multimedia resources.

<http://www.p-g-a.org/> : Planetary Gemologists Association.

<http://sealang.net/classic/khmer/> : Southeast Asian languages (language reference materials for Southeast Asia).

<http://www.site-archeologique-khmer.org> : Carte interactive des sites archéologiques khmers (CISARK).

RÉSUMÉ :

Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle

Depuis le XIX^e siècle, les temples khmers ont suscité nombre de questions qui demeurent d'actualité, et celle de leur fonctionnement n'est pas la moins fascinante. En effet, le caractère monumental de ces fondations suggère qu'il y régnait une activité incessante et diversifiée, à l'image de celle de leurs équivalents indiens encore en culte aujourd'hui. C'est à cette réalité de la vie des sanctuaires préangkoriens et angkoriens que cette étude est consacrée.

Cette thèse est fondée sur une approche archéologique visant à identifier les activités équipées de ces temples. Cependant, le caractère précieux, recyclable ou périssable des biens des dieux rend leur découverte assez rare. Cette étude a donc principalement recours aux sources épigraphiques en khmer, qui livrent de longues énumérations d'objets.

Ces listes sont appréhendées sous deux angles complémentaires. En premier lieu, elles livrent les inventaires d'un patrimoine qui était soigneusement décrit afin de faciliter sa gestion et sa protection. Numération, matériaux, décors, provenances et poids sont donc présentés comme autant de moyens permettant d'estimer la valeur de ces biens et de faciliter leur identification. D'autre part, les ustensiles de culte qui sont mentionnés témoignent des rites célébrés dans les temples. Cette étude les rassemble et les ordonne à la lumière des traités de rituel indiens, dont l'influence sur le culte khmer est bien établie.

Enfin, cette recherche a impliqué l'étude d'inscriptions khmères inédites qui ne se limitent pas à l'énumération de biens manufacturés. Elles sont l'occasion de donner un aperçu de l'ensemble des biens des dieux et d'aborder d'autres aspects du fonctionnement des sanctuaires.

MOTS CLÉS :

épigraphie, archéologie, khmer, rituel, inventaire, temple

ABSTRACT :

The religious and profane organisations of Khmer temples from the 7th to the 13th centuries.

As from the 19th century, Khmer temples have raised a number of questions that are still of interest today, and how they functioned is not the least fascinating of them all. The monumental features and sizes of these foundations suggest that they housed continuous and diverse activities, similar to those of their Indian equivalents that are still active today. This study is especially concerned with the daily activities that went on from preangkorian to angkorian times.

This thesis is based on an archaeological approach that aims at identifying the activities and celebrations conducted in these temples from the implements that they required. Nevertheless, the precious, recyclable or perishable nature of what belonged to the gods makes their discovery extremely rare. As a consequence, the sources of this study are essentially epigraphic Khmer documents that list long records of items.

These lists are considered from two complementary angles. They first consist in a heritage that was carefully described not only to make it easier to use but also to protect it. How they are numbered, what they are composed of and how much they weigh are therefore a number of means to estimate how much they are worth and how to identify them. Furthermore, the objects used during the celebrations give an insight into the rites that were conducted in these temples. This study aims at putting them together as well as organizing them in the light of Indian ritual directions since their influence on Khmer religious celebrations are well-known.

Finally, this research has lead to studying yet unpublished inscriptions which are not limited to listing manufactured goods. They give an insight into all that belonged to the gods and to tackle different ways in which these sanctuaries functioned.

KEYWORDS :

epigraphy, archaeology, Khmer, ritual, inventory, temple

INTITULÉ ET ADRESSE DU LABORATOIRE D'ACCUEIL :

UMR 7528 - Mondes iranien et indien

CNRS 27, rue Paul Bert, F-94200, Ivry sur Seine.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

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

Thèse de Doctorat

Langues, civilisations et sociétés orientales

ORGANISATION RELIGIEUSE ET PROFANE DU TEMPLE KHMER

DU VII^e AU XIII^e SIÈCLE

Volume II : Recueil d'inscriptions khmères

Présentée et soutenue publiquement par

Dominique SOUTIF

le 1^{er} juillet 2009

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

Jury :

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

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

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

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

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

Avant-propos

Une partie des inscriptions que comprend ce recueil n'ont été que récemment inventoriées. En effet, la fin du conflit au Cambodge a permis la reprise de fouilles et de prospections, et donc la découverte d'un grand nombre de textes inédits. Malheureusement, la réouverture des frontières a également facilité le trafic d'œuvres d'art, et plusieurs des inscriptions présentées ont été retrouvées à Bangkok chez des collectionneurs et des antiquaires. On notera d'ailleurs que l'intérêt des collectionneurs pour les stèles et objets inscrits connaît aujourd'hui un dynamisme préoccupant, confirmé par l'apparition d'un grand nombre de faux sur le marché de l'art.

Une deuxième catégorie de textes inédits comprend des inscriptions qui avaient déjà été inventoriées par George Coëdès ou Claude Jacques (*IC VIII* ; JACQUES 1971), mais n'avaient jamais été publiées.

Enfin, en dehors des inscriptions inédites à proprement parler, plusieurs textes déjà publiés ont été repris ici lorsque l'utilisation de nouveaux documents permettait de corriger les éditions précédentes de manière significative.

Ces textes sont majoritairement en langue khmère et ne sont donc pas, à ce niveau, représentatifs de l'épigraphie du Cambodge ancien. Cependant, au contraire du sanskrit, cette langue était essentiellement employée à des fins administratives et ces textes, souvent directement liés au fonctionnement des sanctuaires, servent donc incontestablement mieux notre propos.

Ainsi, les listes de donations de Lolei constituent un bon exemple du contenu de l'ensemble de ces inscriptions, qui rapportent pour l'essentiel des donations de denrées, de bétail, de terres, de serviteurs et surtout d'objets de culte susceptibles de témoigner des rites qu'ils équipaient. L'étude de ces textes se voudra la plus exhaustive possible, mais nous porterons naturellement l'accent sur les aspects les plus directement liés à notre étude.

À ces « documents administratifs », s'ajoutent cinq « inscriptions étiquettes » directement gravées sur des objets de culte. Bien que l'on puisse regretter que l'usage et le nom de ces objets ne soient pas précisés, nous verrons que ces textes, aussi courts soient-ils, sont souvent riches d'enseignements.

D'un point de vue de datation, ce corpus couvre à la fois la période préangkorienne et la période angkorienne, mais cette dernière reste largement majoritaire, en particulier au niveau des IX-XI^e siècles de l'ère *śaka*, au cours desquels la production d'inscriptions en khmer est particulièrement importante.

En dehors des objets et stèles volés dont le lieu de découverte est irrémédiablement perdu, ces inscriptions proviennent de sites répartis dans l'ensemble du Cambodge actuel, avec toutefois une concentration attendue dans la région d'Angkor. Une carte présentée en annexe en précise la répartition géographique (ill. 188, p. XCIV).

Les conventions utilisées pour les éditions et traductions de ces inscriptions se doivent naturellement de donner des éditions aussi fidèles que possible du texte, tout en témoignant de son état, notamment en signalant lectures incertaines et restitutions. Cependant, il faut signaler que l'usage des parenthèses et des crochets, aussi rigoureux soit-il, a souvent dû être adapté à l'état de l'inscription afin de ne pas surcharger les éditions. Les conventions que nous rappelons ci-dessous reprennent pour l'essentiel celles qui ont été proposées par Arlo Griffiths à l'occasion de la publication de K. 1214 (2005, p. 16) et correspondent, à de rares exceptions près, aux usages traditionnels¹.

Pour l'édition :

(...) : entourent les éléments graphiques dont l'identification est incertaine.

(a/o) : représente ce qui pourrait être lu aussi bien *a* que *o*.

[...] : entourent des éléments graphiques restitués par conjecture.

[[...]] : entourent des éléments graphiques n'ayant jamais été écrits, pour lesquels une omission du lapicide est supposée.

{n} : entourent un nombre d'éléments graphiques disparus d'environ *n akṣara*.

{blanc/n} : indiquent un passage a priori non inscrit occupant la place d'environ *n akṣara*.

<...> : entourent des éléments graphiques annulés par le lapicide.

+...+ : entourent des éléments graphiques ajoutés par le lapicide.

= : réunit des consonnes écrites en ligature, mais appartenant à deux mots différents.

· : *virāma*.

¹ Une édition électronique des textes présentés ici a été mise à la disposition du programme CIK et sera disponible sur son forum Internet. Elle utilise la translittération dite « Velthuis », qui se limite à l'usage du clavier ASCII.

' : occlusive glottale.

C : consonne non identifiable.

V : voyelle non identifiable.

Ponctuation :

☉ : *gomūtra*, « urine de vache ».

○ : *baña mān'*, « œuf de poule ».

⊙ : *bhnaeka mān'*, « œil de poulet » (ANTELME 2007, p. 46).

• : point.

|| : double *daṇḍa* (à distinguer de II = 2).

Aux signes de ponctuation classiques que nous venons de signaler, s'ajoutent un certain nombre de signes et fleurons dont les tracés sont reportés dans les éditions, par exemple ☉, ☉. En effet, les signes de ponctuation des inscriptions n'ayant pas encore été étudiés, on ignore dans quelle mesure leur distinction est pertinente. Cependant, quelques exemples ont montré qu'ils permettaient ponctuellement de proposer un meilleur découpage du texte et donc d'en améliorer la compréhension. Il nous a donc semblé intéressant à long terme de les repérer le plus précisément possible.

Pour la traduction :

[...] : Entourent des éléments ajoutés, sans correspondants directs dans le texte khmer, mais nécessaires du point de vue syntaxique français.

(...) : Entourent des explications ou rappels destinés à faciliter la compréhension du texte.

Les estampages et clichés utilisés pour établir ces éditions proviennent des collections de l'École française d'Extrême-Orient et de la Bibliothèque Nationale de France. Il faut signaler ici que la collection de l'EFEO ainsi que ses ressources documentaires et photographiques concernant les inscriptions sont régulièrement complétées grâce aux documents rassemblés pour le *Corpus des inscriptions khmères*², programme auquel nous avons eu la chance d'être associé et qui a grandement facilité notre travail.

² CIK, programme EPHE/EFEO placé sous la direction de Gerdi Gerschheimer ; nous avons eu l'opportunité de présenter ce programme dans le cadre des deux *Journées d'études d'épigraphie asiatique* qui se sont déroulées à Paris, au Collège de France, les 16 et 17 octobre 2007. Le texte de cette présentation est disponible à l'adresse Internet suivante : http://www.efeo.fr/espace_privé/presCIK.html.

Inscriptions préangkoriennes

K. 1256/vi^e *śaka* (province de Stung Treng)

L'inscription K. 1256 est entrée en 2000 dans les collections du musée national de Phnom Penh par l'intermédiaire de Michel Tranet. Elle y est conservée en réserve sous le n^o *ka* 659. Il semble qu'elle provienne de la province de Stung Treng, mais nous ne disposons malheureusement pas, pour l'instant, de plus de détails concernant son site d'origine.

Il s'agit d'une stèle en grès gris-vert à grain fin, dont la partie supérieure se termine en arc de cercle. Elle mesure 107 × 34 × 8 cm³. La taille de la pierre est assez irrégulière ; les côtés, en particulier, sont imparfaitement dressés, et un décrochement élargit la base d'un seul côté du bloc, laissant ainsi une impression d'inachevé. De plus, la surface de la face B n'est pas plane et semble ne pas avoir été très bien préparée pour la gravure (ill. 189, p. XCV).

Les deux faces sont inscrites et comportent respectivement 24 et 22 lignes en khmer préangkorien. Le texte est en général bien conservé ; tout au plus peut-on déplorer une certaine usure dans la partie supérieure et sur le côté droit de la face B⁴, qui a entraîné la perte de quelques caractères.

Le texte ne comporte malheureusement pas de date, et nous ne pouvons donc qu'en proposer une estimation paléographique. Les caractères utilisés – comme le vocabulaire, d'ailleurs – permettent indéniablement d'attribuer ce texte à la période préangkorienne. Les caractéristiques de certains *akṣara* incitent même à le rattacher aux premiers textes écrits en khmer, et donc à la fin du vi^e ou au début du vii^e siècle de notre ère. C'est le cas en particulier du *ka* à long jambage et de l'enroulement caractéristique de la forme des premiers *la* (ill. 190, p. XCV). En ce qui concerne la numération, on remarquera également l'usage d'un type très particulier de 6, qui a longtemps été mal identifié⁵, et qui disparut très tôt de l'écriture khmère. Cependant, il ne faut pas être trop affirmatif. En effet, il faut garder à l'esprit que cette inscription provient d'une région plutôt isolée du reste du pays khmer, et il est possible que des archaïsmes et pratiques

³ Ces informations sont extraites du rapport de conservation de l'Atelier du musée de Phnom Penh qui a été communiqué au CIK par Bertrand Porte.

⁴ Cette usure crée un chanfrein sur les deux tiers de l'arête du bloc. On peut supposer qu'il s'agit de traces d'affûtage de lames.

⁵ Ce caractère a été successivement interprété comme un 5 et un 7, mais l'inscription K. 1247 a permis de l'identifier à un 6 avec certitude (cf. p. 23 ; ill. 190, p. XCV).

régionales aient perduré un peu plus longtemps ; nous verrons que certains indices pourraient aller dans ce sens.

Cette inscription relate une donation d’esclaves – 53 hommes (*vā*) et 91 femmes (*ku*, *'me*) – ainsi que de trois rizières, d’une plantation (*damriñ*)⁶ et d’une assez grande quantité de bétail. Ce type de don (force de travail/foncier/bétail) est assez classique, en particulier au cours de la période préangkorienne, et constitue en quelque sorte la dotation « minimale » pour assurer le fonctionnement d’un sanctuaire. Ce qui est plus exceptionnel, c’est la façon dont ce don est réparti dans la première partie de l’inscription.

En effet, trois groupes de donateurs y sont distingués. Il est précisé que le premier, qui se limite à Vau 'Añ, donne des femmes pour le sanctuaire (*vrah*). La deuxième donation de femmes est au contraire faite à la *śālā* par deux Kloñ. Enfin, la troisième consiste en des *kñum* et donc, a priori, des esclaves des deux sexes, donnés par cinq personnes (trois Kloñ et deux *ku*), à la fois au sanctuaire et à la *śālā*, dont il est précisé que sont réunis les moyens de subsistance. Le fait que cette distinction soit précisée pourrait laisser supposer que ce partage ne s’applique qu’au troisième groupe d’esclaves, mais on verra que cette hypothèse est incertaine.

L’élément le plus intrigant est la nature de la *śālā*. Ce terme d’origine sanskrite désigne une maison ou même une salle, d’une manière plus générale. Plusieurs inscriptions de cette époque mentionnent des édifices qualifiés de « *śālā* des brahmanes ».

Ainsi, la stance VIII de K. 725 mentionne une *vipra-śālā* parmi d’autres éléments constitutifs de la ville de Dharmapura, aux côtés d’une divinité, d’hospices et de points d’eau (VII^e *śaka* ; IC I, p. 9, 11). L’inscription K. 598 nous apprend également qu’un pilier de pierre reproduisant un acte était conservé dans une *dvija-śālā*, mais sans donner plus de détails à son sujet (928 *śaka* ; FINOT 1928, p. 58). Enfin, K. 748 rapporte une donation équivalente à celle de K. 1256, faite à l’une de ces *śālā*. Cependant, s’il est bien précisé dans la partie sanskrite que ce bâtiment est consacré aux brahmanes (*vipra*), la partie khmère, elle, ne le qualifie que de *śālā*, et il est donc vraisemblable que

⁶ Plusieurs inscriptions précisent un nombre de cocotiers et d’aréquieres après la mention d’un *damriñ*, ce qui laisse supposer qu’il s’agissait notamment de ce type de plantation (cf. p. 188, n. 312).

nous soyons ici en présence du même type d'installation (K. 748, st II et l. 5 ; 535 *śaka* ; IC V, p. 17).

Naturellement, rien ne s'oppose dans ces textes à ce qu'il s'agisse d'un bâtiment purement laïc, encore que le fait que la dernière occurrence citée soit inscrite sur un piédroit inciterait à penser que la *śālā* était étroitement liée au temple et en faisait même probablement partie. À ce sujet, il faut également remarquer que, théoriquement, le fait d'être brahmane n'implique pas nécessairement d'être lié à un sanctuaire. Pourtant, étant donné l'importance des fondations religieuses au sein d'une commune⁷, il est possible que ces *śālā* aient été rattachées à leur fonctionnement. On serait même tenté de penser qu'il s'agissait de bâtiments du temple même, destinés à l'accueil⁸ ou à toutes autres activités des brahmanes, l'enseignement, par exemple. Il s'agirait alors en quelque sorte de l'équivalent des *sālā*, les salles communes des pagodes d'aujourd'hui. Ceci expliquerait mieux pourquoi des donations sont faites en leur faveur.

Cette nouvelle occurrence ne permet sans doute pas de nous forger une opinion définitive sur ces installations, mais apporte néanmoins de nouveaux éléments. Tout d'abord, le fait que les moyens de subsistance du sanctuaire et de la *śālā* puissent être réunis suppose que leurs activités étaient liées, d'une manière ou d'une autre. Cependant, ceci implique également que ce partage n'allait pas de soi, et que la *śālā* était susceptible de gérer son personnel et ses ressources de façon indépendante. Si les *śālā* des brahmanes faisaient réellement partie des différentes installations qui composaient alors les temples khmers, cette donnée est intéressante du point de vue de leur fonctionnement économique. On aurait alors en effet le sentiment que le financement des activités culturelles proprement dites pouvait être distingué des ressources des religieux qui en assurent le fonctionnement.

Étant donné le peu de détails fournis sur les donateurs, il est naturellement difficile de les reconnaître avec certitude dans d'autres textes. La plupart d'entre eux sont inconnus, en tout cas avec le titre qui leur est attribué ici⁹. Ceci n'a d'ailleurs rien d'étonnant étant donné le nombre limité d'inscriptions connues dans cette région.

⁷ Dans l'épigraphie du Cambodge ancien, la fondation d'une divinité semble aussi indissociable de l'appropriation d'une terre nouvellement défrichée que la création de la commune et le creusement d'une pièce d'eau.

⁸ Des brahmanes en particulier, mais peut-être, plus généralement, des religieux et des hôtes de marque.

⁹ Certains de ces noms sont assez courants. En dehors de Vau 'Añ, nous nous sommes donc bornés à rechercher ceux dont le nom et le titre sont identiques, à la même époque.

Cependant, deux d'entre eux pourraient être identifiés à des personnages cités par ailleurs.

Vau 'Añ tout d'abord est assez curieux. Nous ne savons pas exactement si *vau*¹⁰ doit être compris comme un titre ou un nom, et le fait que le terme *'añ* « mon, notre » indique généralement un haut statut¹¹ ne nous apporte pas vraiment d'éléments (VICKERY 1998, p. 186). On a tout de même une occurrence d'une *ge khloñ* Vau 'Añ dans l'inscription K. 115 A, qui est datée de 587 *śaka* et provient de la province de Kompong Cham (l. 5 ; *IC VI*, p. 10)¹². En l'absence d'autres indices, on peut difficilement affirmer qu'il s'agissait de la même personne, mais il faut reconnaître que la provenance de K. 115 n'est pas un obstacle à cette hypothèse et que sa date pourrait correspondre.

Par ailleurs, Poñ semble bien être ici un anthroponyme et l'on retrouve également un Kloñ Poñ dans l'inscription K. 664 (l. 2 ; VI-VII^e *śaka* ; Sambor, province de Kandal ; *IC V*, p. 69), mais il faut reconnaître qu'en comparaison avec le précédent dignitaire, l'endroit dont elle provient est beaucoup plus éloigné de la région où a été trouvée notre inscription que la province de Kompong Cham. Cette équivalence reste donc bien incertaine.

Enfin, on notera que deux femmes qualifiées de *ku* semblent associées à des Kloñ pour effectuer la troisième donation. Ceci est particulièrement étonnant étant donné le statut peu élevé des *ku* dans l'épigraphie. Cependant, à moins de supposer une erreur du lapicide, le texte ne laisse pas de doute à ce sujet.

La suite de l'inscription énumère les esclaves des trois donations. On peut supposer qu'une partie d'entre eux, au moins, était composée de riziculteurs chargés de cultiver les rizières qui sont mentionnées à la fin du texte. On remarquera que contrairement aux listes plus tardives – celle de Lolei, par exemple – le texte ne précise pas leur lieu de résidence. On peut alors peut-être en déduire que ces rizières, ou en tout cas les lieux où habitaient ces esclaves, étaient situés à proximité du sanctuaire. Par ailleurs, certains noms pourraient être liés à une fonction (*sroñ*, « le bain »), ou à une affectation spécifique, au dieu (*ku vraḥ*), ou à la *śālā* (*vā śāladāsa*), mais il nous semble

¹⁰ « Le (/la) plus jeune, le (/la) joli(e), le (/la) bien-aimé(e) » (POU 2004, s. v., p. 45).

¹¹ Comme dans l'expression *kamrateñ 'añ* : « notre seigneur ».

¹² À propos de *ge kloñ* = *'nak kloñ*, « femme, épouse », cf. *IC IV*, p. 57 et POU 2004, s. v., p. 11.

en tout cas qu'il ne s'agit pas là d'en-têtes (esclave affecté au bain, au service du dieu) et qu'il faut bien y voir des anthroponymes.

On s'attendrait naturellement à trouver dans ces listes deux groupes de servantes et un groupe mixte d'esclaves comme l'introduction le laisse penser, mais l'ordre de cette liste ne semble pas vraiment correspondre aux différentes donations et la structure de l'énumération n'est pas évidente.

La face A semble pourtant ordonnée et comporte d'abord 38 hommes (*vā*), suivis de 38 femmes (*ku*, *'me*). La face s'achève en citant un homme et une femme qui pourraient avoir été ajoutés après coup, ou appartenir déjà à la liste suivante. Cette égalité incite évidemment à supposer des dons de familles, de couples, mais la deuxième face vient contrarier cette belle harmonie. Elle comporte en effet 52 femmes auxquelles se mêlent 14 *vā* à intervalles irréguliers. On remarquera qu'en dehors des *'me* (mères), qui sont distinguées des *ku*, et sont a priori des femmes plus âgées, aucune classe d'âge n'est précisée dans ce texte, et qu'il n'est donc pas possible de dire si elle comporte ou non des enfants. La présence de *'me* dans la troisième liste interdit de penser qu'il s'agit des enfants des esclaves de la première face. En revanche, on peut émettre l'hypothèse que tous les *vā* – et certaines des *ku* – de la face B sont des enfants. On aurait alors deux listes de femmes (dont une avec des enfants des deux sexes) et une d'hommes. À condition de penser que les *kñum* mentionnés au début du texte étaient uniquement des hommes, on retrouverait, dans un ordre différent, les listes d'esclaves correspondant aux trois donateurs.

Cette interprétation nous semble très incertaine. Il serait en effet étonnant que le terme *kñum* (esclaves) désigne ici spécifiquement des *vā* et qu'une donation de *ku* comporte des enfants et pas l'autre, sans même insister sur la curieuse coïncidence des quantités d'hommes et de femmes de la face A. Il est alors plus vraisemblable de penser que le partage des moyens de subsistance concerne tous les biens, c'est-à-dire le foncier et le bétail, naturellement, mais aussi les esclaves des trois donations, et non pas seulement ceux de la troisième. Ceci pourrait expliquer que tous les esclaves aient alors été regroupés dans un ordre dont la logique précise nous échappe encore et qui ne correspond pas aux dons présentés au début du texte¹³.

Un certain nombre d'anthroponymes de cette inscription sont inédits et parfois

¹³ Une autre possibilité serait naturellement que seuls les esclaves de la troisième donation soient énumérés ici, mais elle nous paraît peu plausible.

assez intrigants, particulièrement en ce qui concerne les noms composés. Nous ne les analyserons pas ici en détail car une telle étude ne saurait prendre place que dans un travail plus global portant sur les nombreux anthroponymes relevés dans les inscriptions khmères. Cependant, cette énumération présente quelques particularités qui méritent d'être présentées ici.

Avant tout, il convient de signaler deux formes très inhabituelles. On a d'abord une dizaine d'anthroponymes comportant des 'i initiaux¹⁴. Aucun d'entre eux n'est attesté par ailleurs et cet élément est pour le moins étrange en regard des anthroponymes attestés jusqu'ici dans le corpus des inscriptions khmères. On serait naturellement tenté d'y voir une erreur de lecture, mais ces caractères ont une forme très régulière et nous ne voyons pas à quel autre caractère ils pourraient correspondre (ill. 191, p. XCV). Ce qui est remarquable, c'est que si l'on fait abstraction de cette voyelle, tous ces anthroponymes sont attestés dans le corpus, ce qui permet a priori d'écarter l'hypothèse d'anthroponymes d'origine étrangère. Cette particularité nous incite à considérer au moins provisoirement ce 'i comme un morphème, dont on notera qu'il n'est utilisé que pour des servantes (*ku*) ; peut-être faut-il y voir un équivalent du morphème *ya* qui précède certains noms de *ku* dans les inscriptions préangkorienues (cf. par ex. K. 1257 A, l. 6 : *ku ya tai* ; VI^e *śaka* ; p. 409).

Le deuxième usage plutôt singulier ne concerne pas uniquement les anthroponymes. Il s'agit de la présence de neuf noms se terminant par un *visarga*¹⁵. On a d'abord pensé qu'il s'agissait de signes de ponctuation, mais leur répartition n'obéirait ici à aucune logique apparente et serait même fautive dans le cas des *kantai* des lignes A. 1 et A. 3. De plus, il est tout de même troublant qu'ils apparaissent essentiellement après la diphtongue *ai*. Ici encore, une fois débarrassés de leur *visarga* ces noms sont bien attestés dans le corpus.

Une première hypothèse serait que ces deux usages correspondent à des habitudes régionales¹⁶, hypothèse soutenue par une autre occurrence de *vraiḥ* dans l'inscription K. 1257, qui provient également de la province de Stung Treng (cf. p. 409). On peut également penser à une tentative de transcrire autre chose qui n'aurait pas perduré. On

¹⁴ *ku 'i paiḥ, vā 'i tā, ku 'i hvāy, ku 'i ya, ku 'i doc, ku 'i ve, ku 'i can, ku 'i pi, ku 'i ño, ku 'i hī* ; tous ces noms apparaissent dans la face B.

¹⁵ *kantaiḥ, vā canlattaiḥ, ku 'i paiḥ, ku meraiḥ, ku slā vaiḥ, ku yāk daiḥ, vā ta dhaitiḥ, ku jnauḥ, bhaiḥ*.

¹⁶ George Cœdès a relevé d'autres exemples de formes qu'il supposait dialectales, en particulier *gneḥ, gnoḥ* pour *neh, noḥ* dans K. 555, inscription préangkorienne provenant d'Angkor Borei (IC II, p. 18).

sait en effet que les caractères indiens en usage au Cambodge ne permettaient pas de rendre la richesse phonétique du khmer. La première tentative d'adaptation qui consistait à combiner les voyelles *u* et *i* fut ainsi vite abandonnée au profit de l'utilisation du *i* seul (préang. *gui* / angk. *gi*). Cependant, aucune hypothèse n'est pour l'instant réellement convaincante, et nous manquons encore d'exemples pour espérer résoudre cette question.

En dehors de ces cas particuliers, cette inscription comporte un assez grand nombre de noms inédits qui, pour l'essentiel, ne posent pas de problème, qu'ils soient d'origine sanskrite (*nityakrodha*, *gandharvadatta*, *sumāgadhī* ou *cāmara*), ou khmère (*saṃmrāṇ*, *kyoṇ*, *sroṇ*)¹⁷.

On constatera également que plusieurs de ces noms, comme *kanru* ou *canlattaiḥ* n'étaient pas encore attestés dans des inscriptions de cette époque mais apparaissent en revanche dans le corpus angkorien. Ce détail méritait d'être relevé, mais nous nous garderons bien pour l'instant d'en tirer des conclusions en matière de datation. En effet, le corpus des anthroponymes a souvent été négligé et il nous semble que bien des listes, parmi les plus longues, devront être relues ou corrigées avant d'essayer d'en tirer des enseignements. Ceci ne souligne donc peut-être que la nécessité de compléter la lecture des interminables listes d'esclaves encore inédites¹⁸.

Les donations foncières se limitent à trois rizières d'une contenance de 18 *sanre* et à une plantation. Malheureusement, nous ne connaissons pas l'importance de la plantation et la taille des rizières est difficile à évaluer, le *sanre* étant encore mal connu. Il serait donc sans doute imprudent d'affirmer que cent quarante-quatre personnes étaient nécessaires pour les cultiver tout en élevant le bétail, et il reste vraisemblable qu'une partie de ces serviteurs étaient affectés à d'autres tâches.

Enfin, on pourrait s'étonner de la différence entre le nombre de bœufs (cent quarante) et celui de buffles (douze). On retrouve régulièrement une telle

¹⁷ On remarquera que certains d'entre eux n'apparaissent pas encore dans le dictionnaire de Saveros Pou, mais ont été relevés dans de nouveaux textes. C'est le cas par exemple de *smal* et de *cormmān*.

¹⁸ À commencer par celles de Koh Ker, en particulier les trente-huit inscriptions inventoriées sous le numéro K. 183, dont les 1140 lignes n'ont été que sommairement analysées par George Cœdès (*IC I*, p. 52-54 ; *IC VIII*, p. 104-105).

disproportion¹⁹. Il est vraisemblable que ceci s'explique par la destination même de ces différents bovins. On peut alors supposer que les buffles étaient ici des animaux de trait et que les autres étaient plutôt destinés à la fourniture de denrées, à commencer par les « produits de la vache » (*pañcagavya*) indispensables au culte.

Texte :

Face A

Édition fondée sur les clichés EFEO AMPP 956 et AMPP 1316.

(A1) vau 'añ· oy· kantaiḥ 'āy· ta vraḥ (A2) kloñ· yāñ· kloñ· poñ· kloñ· (hva)ñ· oy· (A3) kantaiḥ ta śāla kloñ· kvuñ· kloñ· tāñ· (A4) heñ· kloñ· gumī ku tal·tol· ku vnam· (A5) oy· kñuṃ ta vraḥ droñ· śāla saṃ paribho(A6)ga vā nurā vā vrau vā kañḍin·²⁰ vā santos· (A7) vā sanrac· vā kañḍāy· vā ca[[n]]lattaiḥ vā (A8) cor=mmāñ· vā kañjuñ· vā kmā vā jleñ· vā tlo²¹ (A9) vā kañcat· vā kañcāñ· vā trāy· vā ekāda(śi) (A10) vā kañjam vā tme vā tavau vā kanteḥ vā kyo(ñ·) (A11) vā tras· vā klā vā kliñ· vā s'ap· vā CCV{1?} (A12) vā campeñ· vā ramañ· vā jmeñ· vā rampañ· (A13) vā kampañ· vā kurāk· vā ta'āy· vā 'anīti (A14) vā 'nur· vā nityakrodha vā klapit· vā 'avai cita (A15) ku ta-'et· ku klapit· ku kansen· ku ya nak· (A16) ku gandharvavadatta ku drañ· hāñ· ku sumāgadhī (A17) ku ya vek· ku sroñ· ku smau ku vrau marā ku kdan· (A18) ku juñ· kandin· ku raṃbhā ku vaḥ vrau ku 'aṃval· (A19) ku po vinīta ku vaḥ juñ· 'me kandin· ku (va){1} (A20) ku vrau ku ya cit· ku syāṃ ku ya jā ku cpit· (A21) ku (c)āmara ku sal· śnat· ku carok· ku pir· (A22) ku mañjari ku vilāsinī ku ya hvāñ· ku tyāñ· (A23) ku ya soy· ku ya pañ· ku saṃmrāñ· ku kañjā (A24) ku vrahey· vā caṃdak·²² vraḥ ku ya son·

¹⁹ Cf. par exemple K. 155 (IC V, p. 64) : *tmur 100 40 krapī 20* ou K. 1257, l. 28-29, cf. p. 410.

²⁰ L'identification des consonnes rétroflexes est toujours délicate, mais cette souscrite et celle de *kañḍāy* (A. 7) sont très différentes du *da* souscrit du *kandin* de la ligne A. 18.

²¹ *tlo{1}* ? La présence d'un caractère après *tlo* est assez improbable. On remarquera que plusieurs anthroponymes inédits de cette inscription ressemblent à des noms connus, mais débarrassés de leur consonne finale. *tlo* : *tlok*, *tloñ*, *tloñ*, *tlos* ; *kmā* : *kmās*, *kmāk* ; *tme* : *tmek*, *tmeñ*, *tmen*, *tmer*. On peut encore se demander s'il ne s'agit que d'une coïncidence, ou de la conséquence d'un usage local.

²² *caṃuk/caṃdak* : cette lecture a souvent posé un problème. Il peut rester un doute dans les cas de K. 137 et K. 600 dont les estampages ne sont pas très bons au niveau de ces mots, mais la lecture la plus probable reste *caṃdak*. Toutes les autres occurrences vérifiées la confirment avec certitude (K. 8, K. 24, K. 66, K. 137, K. 505). Sur ce terme, cf. VICKERY 1998, p. 233, 234.

Face B

Édition fondée sur les clichés EFEO AMPP 957 et AMPP 1310.

(B1) ku smal.²³ ku ya doñ· ku kyoñ· ku 'i paiñ (B2) vā 'itā ku ta-'et· ku 'i hvāy· ku 'i ya (B3) ku man· vā rudradeva ku 'i doc· ku tpoñ· (B4) ku jāra hvala ku ('i)ve vā śāladāsa vā campa (B5) ku 'i can· ku devaśrīya ku pomāy· ku raññ(aCCi) (B6) ku yāk· śrīya vā dhanu ku vraḥ 'ai ku dharmma {1?} (B7) ku 'i pi vā vaḥ pit· ku mit· ku 'i ño²⁴ ku CCV (B8) ku yañ· meraiñ ku slā vrañ ku yāk· daiñ (B9) ku san· 'em· vרהאֵן· samvok· vā tā (B10) dhaitiñ ku śraddhā ku 'i hī vā brahmanā (B11) ku ta-'oñ· ku pander· ku cgoñ· ku (treva) (B12) ku jā(gu)s ku vāñ· vit· ku tek· ku kanru (B13) ku treṃ ruñ· 'me ta-'eñ· ku vaḥ vār· (B14) ku vaḥ 'aras· vā panloñ· ku klañ· 'aras· (B15) ku cu ku knoc· ku tañ·ku • ku tpoñ· (B16) vā (c)an· ku rañ·kac· ku s'ap· ku jnauḥ (B17) ku cpit· ku tan·lañ· vā kantek· (B18) vā 'aras· vā kyoñ· ku tpe vā sadhu (B19) sre 'āy· (sra)vāt· sanre gui 10 6 (B20) sre 'āy· lañ·Creñ· droñ· 'āy· (B21) ka(k)nac· sanre II tmur· bhaiñ 7 krapī 10 II (B22) daṃriñ· moyya

Traduction :

(A1) Vau 'Añ donne des femmes au sanctuaire²⁵.

(A2-A3) Le Kloñ Yāñ, le Kloñ Poñ [et] le Kloñ Hvañ donnent des femmes à la *śāla*.

(A3-A6) Le Kloñ Kvuñ, le/la Kloñ Tāñ Heñ²⁶, le Kloñ Gumī²⁷, *ku* Taltol [et] *ku* Vnam, donnent des esclaves au dieu et à la *śāla*, dont sont réunis les moyens de subsistance :

(A6-A14) (listes de 38 *vā* (hommes) ;

(A15-A24) (liste de 38 femmes (*ku*, 'me), suivie de 1 *vā* et 1 *ku*) ;

(B1-B18) (liste de 56 femmes (*ku*, 'me), et 14 hommes (*vā*)) ;

(B19-B22) rizière (située) à Sravāt, 16 *sanre*, rizières (situées) à Lañ(C)reñ et à Kaknac, 2 *sanre* ; 140 bœufs, 12 buffles, une plantation.

²³ Sauf erreur, ce nom n'est attesté que dans une inscription préangkorienne inédite (K. 1250, l. 17).

²⁴ *irñe* ?

²⁵ Ou « au dieu, au temple » (*ta vraḥ*). Si la *śāla* est bien un élément constitutif du temple au sens large, on préférera ici « sanctuaire » à « dieu » ou « temple » afin d'opposer deux bâtiments et de distinguer le lieu de culte proprement dit de la *śālā*, ou d'éventuelles autres installations.

²⁶ *tāñ* et *heñ* sont souvent considérés comme des titres féminins, mais l'interprétation de ces termes – en particulier le sexe et le statut qui y sont associés – est encore incertaine. Philip N. Jenner privilégierait l'interprétation : « l'épouse et *tāñ heñ* du Kloñ Gumī » (Jenner, comm. pers, sept. 2007), mais il nous semble que ce texte n'apporte pas de nouveaux éléments de compréhension et nous préférons garder ici une traduction plus neutre. Au sujet de Khloñ Tāñ, cf. VICKERY 1998, p. 215.

²⁷ Cet anthroponyme n'apparaît qu'une fois dans les inscriptions : *ku gumī* (K. 607, l. 18 ; cf. p. 414).

K. 1257/vi^e *śaka* (Prasat Theat Ba Doeum)

Le site de Prasat Theat Ba Doeum est situé sur les rives du Tonle Sesan, à une douzaine de kilomètres à l'est de Stung Treng, juste au nord de la pagode du village de Ba Doeum (IK 328 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1907, p. 63-64 ; ill. 192, p. XCVI). Il est décrit pour la première fois par Lunet de Lajonquière qui n'y mentionne qu'un sanctuaire en brique ouvert à l'est. La tour qu'il présente se trouve en fait au cœur d'un important groupe de monuments préangkoriens implantés sur la berge Sud de la rivière²⁸. Depuis quelques années, le monastère et le village ont réoccupé une partie du site dont il ne reste aujourd'hui que quelques tertres d'où émergent des piédroits et de nombreux fragments de briques et de grès²⁹.

Une inscription en sanskrit attribuée au vi^e siècle de l'ère *śaka* y a déjà été trouvée. Elle a été inventoriée par Cœdès sous le numéro K. 360³⁰. Ce texte précisait les denrées prescrites pour la fête de Bhagavant, lors d'une éclipse de soleil ou de lune et rapportait la fondation d'une demeure en brique pour Caṇḍeśvara (Śiva), ainsi que la construction d'un réfectoire et d'un long mur en pierre. Ce qui est plus important, c'est que la première strophe, un hommage à Śiva, précisait que son domaine³¹ s'étendait des deux côtés des « rives fortunées du fleuve ». En effet, aucun vestige n'a été inventorié pour l'instant sur la rive droite du Tonle Sesan. Ce « domaine » correspond donc vraisemblablement plus aux propriétés foncières du dieu qu'au *temenos* proprement dit.

L'inscription K. 1257 a été signalée au CIK par Ang Choulean. Mise au jour en 2005 au cours de la construction d'un bâtiment, elle est entreposée depuis chez le vénérable du monastère. Nous n'avons pas encore pu établir exactement à quel endroit elle a été exhumée.

²⁸ Et donc la rive gauche ; ill. 193, p. XCVI.

²⁹ CISARK, n° 641. Une partie des informations et documents utilisées dans cette étude ont été rassemblées par Bruno Bruguier et son équipe dans le cadre de l'inventaire archéologique du Cambodge (collaboration EFEO/ministère de la Culture et des Beaux-Arts du Cambodge). Ces documents sont tous consultables sur le site internet de la CISARK (<http://www.site-archeologique-khmer.org>). Nous précisons à chaque fois les numéros d'inventaire du ministère de la Culture sous lesquels les sites y sont référencés.

³⁰ IC V, p. 61. La découverte de cette inscription a été signalée en 1903 par Louis Finot, mais il ignorait encore si des ruines de temples avaient été découvertes sur ce site (BEFEO 1903, p. 369).

³¹ Sens probable de *mūla* selon Cœdès (IC V, p. 62, n. 1).

Il s'agit d'une stèle en grès gris³² qui s'élargit légèrement de la base vers le haut et dont la partie supérieure se termine en accolade. Un peu moins d'un tiers du bloc est à peine équarri et correspond apparemment à un tenon de la même largeur que la partie inscrite (ill. 194, 195, p. XCVII).

Elle comporte 29 lignes en khmer préangkorien. Comme K. 360, d'un point de vue paléographique elle peut probablement être rattachée au VI^e siècle *śaka*³³. En dehors d'une usure qui affecte la partie droite du texte, l'inscription est bien conservée. En revanche, la qualité des clichés dont nous disposons est assez inégale, ce qui entraîne certaines incertitudes de lecture.

Le contenu de l'inscription consiste pour l'essentiel en une longue liste d'esclaves, auxquels s'ajoutent des bovins et des aréquiers, l'ensemble étant donné à une divinité désignée comme le Vraḥ Kamratān 'Añ Śrī Suvarṇeśvara (le seigneur d'or). Cependant, derrière cette apparente simplicité, un certain nombre de détails méritent d'être étudiés ici.

Le début du texte en particulier est plutôt inhabituel ; l'emploi de *mūla*, tout d'abord, est intéressant. Dans les inscriptions, ce terme garde souvent le sens de « racine, origine », sens qu'il conserve aujourd'hui en khmer moderne. Il peut également désigner « un propriétaire, un chef » (POU 2004, s. v., p. 377). C'est le sens qu'il prend par exemple dans l'expression *mūla kñuṃ* « chef des esclaves » dans l'inscription K. 149 (l. 4 ; VI^e *śaka* ; IC IV, p. 28). Cependant, dans son introduction à l'inscription K. 135, George Cœdès remarque que *mūla* peut également désigner la « propriété » dans l'expression *mūla gui kñuṃ vraḥ*, interprétation liée au sens de « capital » que peut prendre ce terme en sanskrit³⁴. On a déjà vu que c'est dans ce sens que ce terme apparaît dans la partie sanskrite de K. 360, le « domaine » étant bien la propriété foncière du dieu.

Parallèlement à cela, il faut noter que dans l'inscription K. 814, Cœdès traduit l'expression *mūla kanmyaṅ paṃre* par « corps des pages » (l. 1-2 ; 926 *śaka* ; Cœdès 1937, p. 404-411). Nous avons choisi de conserver ici cette traduction, mais il nous semble important de garder à l'esprit que ce corps de serviteurs est bien le capital humain, la propriété « en esclaves » du dieu, par opposition au domaine évoqué dans

³² Le site de la CISARK ne précise malheureusement pas ses dimensions.

³³ Les caractères utilisés semblent contemporains de ceux de K. 1256.

³⁴ K. 135, l. 1 ; VI^e *śaka* ; IC II, p. 95 : entre autres sens, le dictionnaire de Monier Williams donne : « capital (as opp. to “interest”) » et « a king's original or proper territory ».

l'inscription K. 360.

La traduction de la deuxième ligne est plus problématique. Le terme 'āy³⁵ inciterait à considérer *nī* comme un toponyme, ou comme l'abréviation d'un toponyme, ainsi que nous l'avons rendu dans la traduction. Cependant, il faut reconnaître que cette interprétation n'est pas pleinement satisfaisante. *nī* pose souvent problème et prend des sens variés dont aucun ne semble convenir ici (Jenner, comm. pers., fév. 2008). Saveros Pou a suggéré que *nī* pouvait parfois être employé comme substitut de *neh*. À condition de considérer que 'āy prenait le sens de « ici », on pourrait alors proposer de traduire : « Ceci est le corps des esclaves du Vraḥ Kamratāñ 'Añ Śrī Suvarṇeśvara ; voici les groupes de gens [et] les noms des gens ». Cette interprétation peut sembler plus satisfaisante, mais est tout de même un peu forcée et il faudra sans doute attendre une étude plus globale de *nī* pour espérer proposer une traduction définitive.

Concernant les « sacrificantes »³⁶, le premier détail intéressant est l'absence de titres. On pourrait éventuellement appliquer le terme *vraḥ* au premier d'entre elles (la vénérable Sukhamatī), mais nous avons préféré voir dans ce terme le dieu auquel les sacrificantes font la donation.

Sukhamatī n'est attesté qu'une fois dans le corpus³⁷, mais il s'agit sans nul doute d'un anthroponyme. Sāminī, en revanche, pourrait à la rigueur désigner une fonction, qui préciserait alors que Sukhamatī était chargée de « chanter des chants religieux » (POU 2004, s. v., p. 492). Cette fonction serait alors inédite dans le corpus du Cambodge ancien, en tout cas sous ce nom. Si l'on ajoute à cela la présence vraisemblable d'un *daṇḍa*³⁸ entre *sukhamatī* et *sāminī*, il nous semble plus vraisemblable de penser qu'il s'agit d'une deuxième sacrificante, d'autant qu'une occurrence de Sāminī est également connue comme anthroponyme à la même époque³⁹.

La structure de la liste d'esclaves est également intéressante. Elle est en effet subdivisée en au moins cinq groupes, les quatre premiers étant précédés de la formule

³⁵ Noté *ai* dans les autres occurrences de cette inscription.

³⁶ Étant donné la terminaison en *ī* des noms sanskrits de ces personnes, on est tenté de supposer qu'il s'agit de femmes.

³⁷ *ku sukhamatī* : K. 313 N, l. 6 ; *NIC* II-III, p. 36.

³⁸ Qu'il faut alors considérer comme un signe de ponctuation.

³⁹ *ku sāminī* : K. 8 (l. 8 ; VI-VII^e *śaka* ; *IC* II, p. 79)

« *hajai 'ai* [toponyme] ». Dans son dictionnaire, Saveros Pou renvoie au cam *hajai*, « domaine, citadelle », comme explication possible de *hajaya*, et rapproche ce terme du khmer moyen *jai*, « abri » (2004, s.v, p. 545). Sans doute avons-nous ici un premier bon témoignage de l'usage de ce terme dans les inscriptions khmères, dans une région géographiquement proche du Campa.

Plus qu'un abri ou une loge, il s'agit ici du lieu de résidence de ces esclaves. *Hajai* semble donc être l'équivalent du khmer *sruk*, « commune », utilisé habituellement dans ce type de répartition.

Étienne Aymonier avait proposé le sens de « forteresse » dans la traduction de l'inscription cam C. 11⁴⁰ en parlant d'esclaves « placés » dans un *hajai* (l. 35 ; AYMONIER 1891, p. 76). Cette interprétation a été reprise par Huber qui propose « citadelle » dans l'inscription C. 149, où il est précisé qu'une mare a pour limite « l'*hajai* du seigneur de Trivikramapura » (C. 149 D, l. 10-11 ; 833 *śaka* ; HUBER 1911, p. 310-311). À vrai dire, un sens moins « martial », proposé par Louis Finot, conviendrait également dans ces deux occurrences. En effet, celui-ci remarque que, dans le cas de donations de terres, ce terme ne saurait désigner une forteresse et qu'il faut plutôt y voir un domaine rural (FINOT 1903, p. 647, n. 8). Nous reprendrons donc la traduction « domaine » qu'il propose (C. 5, l. 11, 16 ; FINOT 1903, p. 647 et C. 95 B, l. 17, 18 ; FINOT 1904, p. 946), qui nous semble plus appropriée pour désigner le lieu de résidence des esclaves de K. 1257.

Le cinquième groupe d'esclaves est précédé de l'en-tête « *ple ka vraḥ* ». *Ple* peut désigner le fruit au sens propre comme au figuré. Selon Saveros Pou, ce terme est régulièrement utilisé dans le sens de revenu, produit, résultat, mais aussi de descendance (2004, s. v., p. 335). Cependant, il semble qu'un autre sens soit possible dans le cas de l'expression *ple ka vraḥ*, déjà attestée dans l'inscription K. 357, dont Cœdès ne proposait pas de traduction (*caṃdak ple ka vraḥ* ; K. 357, l. 7 ; VI^e *śaka* ; IC VI, p. 41).

Selon Ph. N. Jenner, *ple* peut être parfois compris comme un allomorphe ou un doublet de *pre* et prendrait le sens d'« employé », de « serviteur »⁴¹. Il est possible qu'il

⁴⁰ On rappellera que l'inventaire par numéros « C. » est l'équivalent pour les inscriptions cams du « K. » utilisé pour les inscriptions khmères.

⁴¹ Jenner, comm. pers, fév. 2008 ; à propos de *ple*, voir également VICKERY 1998, p. 241-242 : « [...] designation for working personnel at several different levels and which has never been satisfactorily

prenne également un sens plus spécialisé, que les occurrences dont nous disposons ne permettent pas de préciser.

Dans notre cas, ces serviteurs sont distingués des groupes répartis en *hajai* et leur lieu de résidence n'est pas précisé. Peut-être faut-il faire un parallèle avec les inscriptions du corpus de Lolei, où s'opposent les riziculteurs dont les communes (*sruk*) sont précisées et les serviteurs « spécialisés » (danseuses, musiciens, gardiens, etc.) dont la présence au temple était indispensable et qui devaient donc probablement résider à proximité.

Les *ple ka vrah* pourraient alors être affectés au service de la divinité du dieu proprement dit « à l'intérieur du temple », par opposition aux quatre premiers groupes qui correspondraient à des cultivateurs.

Quoi qu'il en soit, on dénombre ainsi 125 esclaves, ce qui n'est pas en accord avec le total donné à la fin du texte ($120 + 10 + 5 = 135$)⁴². Cependant, le premier graphème pose un problème de lecture : il s'agit du chiffre 20 augmenté d'au moins quatre, et certainement cinq, barres verticales ($20 + 5 \times 20 = 120$). Le fait d'utiliser plus de trois barres au lieu du graphème représentant 100 est très rare⁴³ et assez intéressant, puisqu'il témoigne, selon nous, du fait que la numération de superposition était un véritable outil comptable permettant de dénombrer simplement les biens offerts aux dieux et de vérifier rapidement les totaux⁴⁴.

Malgré l'incertitude de lecture, le nombre d'esclaves cités permet de privilégier la lecture 120. Il faut alors supposer que les lacunes du texte permettraient de trouver les 10 esclaves manquants, à moins que le chiffre 10 n'ait été gravé par erreur.

explained [...] ».

⁴² Ceci n'est pas surprenant étant donné la structure peu claire de ce texte ; par ailleurs, la fin de la liste a peut-être fait l'objet de quelques ajouts, mais les documents dont nous disposons ne sont pas suffisants pour le garantir.

⁴³ À ce sujet, cf. p. 27-28.

⁴⁴ Cette hypothèse a fait l'objet d'une présentation à Naples dans le cadre de la conférence de l'Euroseas en septembre 2007 ; cf. p. 35).

Texte :

Édition fondée sur des clichés communiqués au CIK en 2005 par Ang Choulean⁴⁵.

(1) mūla kñuṃ vraḥ kamratān· 'añ· śrī suvarṇeśvara 'āy· (2) nī 'aṃpal· ge nī jmaḥ ge I yajamāna vraḥ sukhamatī (I)⁴⁶ (3) sāmīnī I hajay· 'ai sre vraih⁴⁷ vā dharmmavīra I vā klapit· [I]⁴⁸ (4) vā gol·⁴⁹ I vā klapit· I vā 'uñ·⁵⁰ I vā dhanakara I vā daṃrañ·⁵¹ I (5) vā tmān· I vā ladu I ku lām I ku moy· I ku vañ· I ku 'a(mvau)⁵² (6) tel· 'añ· I ku moñ· I ku vañ· I ku vrau I ku 'ok·⁵³ I ku ya tai I lāñ· (7) tai II pau tai III • hajai 'ai pok· I vā kañcit· I vā ('ū)s=ta vraḥ I (8) vā (skeñ·)⁵⁴ I vā kantān· I vā 'avai citta I vā pañcamī I vā toy· I (9) vā 'iñ· I ku kañcas· I ku lañ· I ku 'eñ· I ku loñ· I ku ya (tre)[· I]⁵⁵ (10) ku vañ· I lāñ· tai I pau tai I • hajai 'ai jaṃcar· vā kaṃpoñ· I (11) vā 'atā vrai I vā pañcamī I vā kandul· I vā vñā (nu) citta I vā saṃ 'uy· I (12) vā {1}(Ceddha) I vā 'aṃvī I vā (ku)ṇḍika I ku 'aras {3} I ku ya ('a)C· I (13) ku vlac· jaṃnā I ku 'me vrai I ku vrai I ku 'me saṃpuḥ I ku smal· I ku ka(14)(ñc)ā I ku (ño)ñ· I der· siy· III der· tai IIII pau tai I • hajai (15) 'ai yar·⁵⁶ yer· I vā (kaṃpo)ñ· I vā tmān· I vā kañjir· I vā ta 'o(16)y· I ku ('me) klo(ñ)· I ku kloñ· I ku ['m]je t(m)āñ· I ku srañe I ku ya va(17)ñ· I ku ya loñ· I ku ya po(c)· I ku ya mās· I ku ya hvāñ· I (18) ku vasantī I ku ya poñ· I ku ya ('a){1}· I ku ya (d)au I (kon·) ku der· (19) tai I • ple ka (v)raḥ⁵⁷ I vā ratna(dāsa) I vā tren· I vā CCVy·⁵⁸ I vā (de)hv· I (20) vā taṃtem· I vā (daḥ I [[vā]] trāp·)⁵⁹ I vā klā{2} I vā saṃ(p)āñ· ('añ· dai) I (21) vā madhyadeśa I vā tloñ· I vā

⁴⁵ Des clichés de cette inscription sont également disponibles sur le site internet de la CISARK.

⁴⁶ La pierre étant abîmée, la présence d'un *daṇḍa* (ou d'un autre caractère) après *sukhamatī* est incertaine.

⁴⁷ À propos du *visarga* final après la diphtongue *ai*, cf. K. 1256, cf. p. 400.

⁴⁸ Cette restitution est hypothétique. En effet, il est possible que la barre ait été volontairement omise en raison du manque de place.

⁴⁹ *gol* est inédit comme anthroponyme, mais la lecture semble correcte.

⁵⁰ On pourrait peut-être lire *dañ*· ? Dans les deux cas, ce nom est inédit.

⁵¹ La forme singulière que prend le *da* dans cette inscription confirmerait la lecture *'uñ* de la même ligne.

⁵² La lecture de l'*anusvāra* est particulièrement incertaine.

⁵³ On pourrait peut-être lire *khak*·, mais il nous semble que la boucle inférieure ne remonte pas à droite.

⁵⁴ Cette lecture est très incertaine, la voyelle notamment pourrait être un *ai*.

⁵⁵ Lecture et restitution très incertaine.

⁵⁶ *ghar*· ?

⁵⁷ D'une manière générale, la lecture des lignes 18 à 21 est difficile sur les clichés dont nous disposons.

⁵⁸ *Cpāy*· ? *spāy*· ~ *spai* ?

⁵⁹ Ce passage est douteux : la lecture est délicate en raison notamment d'éraflures au-dessus du *da* et du *trā*, qui pourraient être respectivement lus comme un *visarga* et un *anusvāra*. Le *daṇḍa* pourrait également correspondre à un défaut de la pierre et il faudrait alors lire : *daḥ trāp*·.

{1}'añ· I vā kansañ· I vā (t)mir· I vā dha(22)namūla I vā drañ· I ku (ma)ñ· I ku dral(on)·⁶⁰
 I ku ya moñ· I ku ya (23) mar· I ku CCV '(ma)ñ· (śv)etta I ku klapit· I ku ya māñ· I ku
 (v)rahe(y)· [I] (24) ku Cra(c· nañ·) I der· siy· (III) der· tai I vā (saCsoñ·) I ku vañ· I (25) vā
 klā I vā tmāñ· I vā (m)uni(n)ā I vā {2}(dharmma) I vā kajā (I) (26) ku māñ· I ku k[m]au I
 ku (ga)ti (sC)ay·⁶¹ I ku ('me) kalpit (27) ku ('añ·) dai I ku {1}(c· ta) 'vai I sarvvapiṇḍa
 k(ñu)ṃm· (28) 120 10 IIII sarvvapiṇḍa tmur· (120)⁶² kra(29)pi 40 piṇḍa slā teṃ 60

Traduction :

(1-3) Corps des esclaves du Vraḥ Kamratāñ 'Añ Śrī Suvarṇeśvara à *nī* (?) ; (voici) les groupes de gens de *nī* (?) [et] les noms des gens ; les sacrificantes [au] dieu sont Sukhamatī et Sāminī.

(3-7) Domaine (situé) à Sre Vraiḥ : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 9 hommes (*vā*), 9 femmes (*ku*), 2 jeunes femmes (*lāñ tai*)⁶³, 3 nourrissons de sexe féminin (*pau tai*)) ;

(7-10) Domaine (situé) à Pok : (suit une liste comprenant, dans l'ordre⁶⁴ : 8 hommes, 6 femmes, 1 jeune femme, 1 nourrisson de sexe féminin) ;

(10-14) Domaine (situé) à Jaṃcar : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 9 hommes, 9 femmes, 3 adolescents (*der si*), 4 adolescentes (*der tai*), 1 nourrisson de sexe féminin) ;

(14-19) Domaine (situé) à Yar Yer (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 4 hommes, 13 femmes, 1 adolescente) ;

(19-27) serviteurs (*ple*) de la divinité⁶⁵ (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 15 hommes, 10 femmes, 3 adolescents, 1 adolescente, 1 homme, 1 femme, 5 hommes, 6 femmes).

(27-29) Total des esclaves : 135 ; total des bœufs : 120 [et] des buffles : 40⁶⁶ ; total des aréquiers : 60.

⁶⁰ Le *o* est très incertain : *dral(en)* ?

⁶¹ (*sd*)ay·/(*sv*)ay· ?

⁶² On distingue au moins cinq barres matérialisant les vingtaines, peut-être six ; il faut donc peut-être lire 140.

⁶³ *lāñ* signifie « adulte, fort » (POU 2004, s. v., p. 418) et sert également à désigner une classe d'âge située, semble-t-il, entre les *vā/ku* et les *der si/der tai*.

⁶⁴ On ne dénombre ici que les esclaves qui semblent bien identifiés.

⁶⁵ « Pour la divinité » ou « pour le sanctuaire » (*vraḥ*).

⁶⁶ Bien que moins importante que dans l'inscription K. 1256, on retrouve encore ici la disproportion entre le nombre de bœufs et de buffles (cf. p. 401-402).

K. 607/VI^e *śaka* (Sambor Prei Kuk)

L'inscription K. 607 a été découverte par Victor Goloubew en février 1927 au cours d'une campagne de fouille dans le groupe Sud de Sambor Prei Kuk (ill. 196, p. XCVIII). Il s'agit d'une stèle en schiste brisée, dont la partie supérieure est perdue. Le plus gros fragment conservé (A) a été mis au jour devant l'entrée de la tour S1 avec trois autres petits (B, C et D ; ill. 197, p. XCVIII). Sept autres fragments (a-g) ont également été découverts entre S1 et S2 au cours de la même campagne, mais seul le fragment C a pu être replacé dans la partie supérieure du fragment A⁶⁷ (*BEFEO* XXVII, « Chroniques », p. 490). La stèle ainsi partiellement reconstituée mesure alors 51 cm de haut et 45 cm de large⁶⁸.

Malheureusement, son lieu de conservation n'est pas connu. En 1937, Cœdès ne localisait déjà plus que deux des petits fragments, conservés au musée de Hanoi sous le n° B3, 14 (*IC* I, p. 279). La seule trace de ce texte est donc aujourd'hui l'estampage de l'EFEO n. 494.

On notera qu'un autre fragment de schiste (K. 608) a été trouvé à cet endroit au cours de ces fouilles, mais qu'il semble appartenir à une autre inscription (*IC* IV, p. 19). Les six fragments de lignes conservés permettent de reconnaître une liste de noms d'esclaves dont aucun n'est complet, et qu'il est donc inutile de présenter ici.

La stèle comporte 20 lignes en khmer préangkorien⁶⁹. Louis Finot en a donné un bref résumé dans le *BEFEO* 28, mais il est en partie inexact et surtout assez incomplet (FINOT 1928, p. 43). Ne disposant pas d'estampage, George Cœdès se contenta ensuite de renvoyer à l'analyse de Finot (*IC* IV, p. 3, 19). Ce texte méritait donc d'être repris intégralement.

L'inscription relate des donations d'esclaves, de bétail et de terres par le Vrah Kamratāñ 'Añ. Śrī Bhavavarman à deux divinités : le nom de la première n'est plus lisible, mais la deuxième serait le Vrah Kamratāñ 'Añ Mucalinda, qui n'est pas encore

⁶⁷ Estampage EFEO n. 495.

⁶⁸ Le lieu de conservation de la stèle n'ayant pas encore été retrouvé, ces mesures ont été prises sur l'estampage EFEO n. 494).

⁶⁹ Le fragment A ne comporte que 18 lignes, mais le fragment C permet de garantir l'existence de deux autres lignes. Cœdès n'en mentionnait que 17, mais il faut reconnaître que les trois lignes supplémentaires apportent peu (*IC* VIII, p. 174-175).

attesté ailleurs dans le corpus⁷⁰.

Nous n'étudierons pas ici en détail les anthroponymes des esclaves donnés aux dieux, mais il est intéressant de noter que deux ethnies sont distinguées dans la deuxième partie : les Khmers (l. 10) et les Vrau (l. 17 ; aujourd'hui Brao ou Brou) ; ce genre de distinction est assez rare dans l'épigraphie pour être signalé. Malheureusement, le contexte ne permet pas de préciser si ces regroupements par ethnie impliquaient également des différences de statut entre ces serviteurs.

En ce qui concerne le donateur – le Vraḥ Kamratān 'Añ Śrī Bhavavarman – on ne peut s'empêcher de penser aux deux souverains du Cambodge préangkorien qui ont porté ce nom. Ces rois sont tous deux mentionnés dans l'épigraphie retrouvée à Sambor Prei Kuk et ne sont évidemment pas faciles à distinguer. Cependant, il semble que Bhavavarman I^{er} y soit plus mentionné en tant que prédécesseur des rois régnants qu'en tant que donateur proprement dit (cf. K. 149 ; VI^e *śaka* ; IC IV, p. 28). On penserait donc plus naturellement à Bhavavarman II, fils et successeur du fondateur de Sambor Prei Kuk, Īśānavarman I^{er} ⁷¹. Quoi qu'il en soit, si c'est bien le nom d'un roi qui est mentionné ici, il faudrait se résoudre à dater ce texte du VI^e *śaka*.

Dans son inventaire, Cœdès datait cette inscription du VII^e *śaka*. En dehors du fait qu'une datation paléographique est toujours sujette à caution, on a déjà dit que Cœdès ne disposait pas d'estampage, et l'on peut supposer qu'il se basait alors sur la datation proposée par Finot dans le *BEFEO*. Il est vraisemblable que ce dernier donnait une date dans notre ère et non dans l'ère *śaka*, ce qui ne contredirait donc pas l'attribution de cette inscription au règne d'un des Bhavavarman.

⁷⁰ Finot considérait à tort ce Vraḥ Kamratān 'Añ Mucalinda comme un donateur, mais notait justement à propos de ce nom : « ce dernier est celui du Nāgarāja qui abrita de ses replis le Buddha assailli par un orage ; il est curieux de retrouver ici le souvenir de l'antique légende bouddhique » (FINOT 1928, p. 43). Mucalinda est en effet une variante bien attestée de Mucilinda (*MW*, s. v.).

⁷¹ Cette filiation est assurée par l'inscription K. 1050 (Gerdi Gerschheimer, comm. pers., janv. 2008).

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 494 (fragments A et C ; ill. 198, p. XCIX).

(1) ... (tVrmma) ... (2) {17} taḥ • {blanc/2} • ku {6} (3) {11} ('adra) • va (kra)kara⁷² • [k]ñu[m] vraḥ kamratāñ • 'añ • {4} ('āy)[.] {1} (4) {1/2} [man.⁷³ vraḥ kamratāñ[.]⁷⁴ 'añ • śrī bhavavarmma 'oy • ku vau • ku {2}(v)ih⁷⁵ • ku vraḥ 'añ • k(o)n • ku (5) {5}⁷⁶ vā maleñ • ku 'aras=tamrū • ku kloñ • ku jaṃ • ku mah • ku din • ku 'añ • va 'avek • (6) {2} y(ā) vraḥ • va 'aṃduḥ • vā sal • mar • 'añ • māñ • vā saṃ-'uy • vā kañjau • vā tpun • vā klapit • va kdet • (7) ku tāñ • 'uñ • ku 'me drañ • vot • ku drañ • vot • ku vaḥ meñ • ku kla(pit) • ku 'anroka • ku 'anañ.⁷⁷ ci • (8) ku saṃvok • ku smañ • ku yi rāñ • ku tmañ • ku 'at • kon=ku pau sī • ku tmi • kon=ku va klañ • 'aras • va tanlañ • (9) ku ya māy • kon=ku pau • ku tvau • kon=ku miḥ jmaḥ • ku 'me kanyo⁷⁸ • ku sa(n) • loy • kon=ku ku naraka • va kumār • (ku ka)ntāñ • (10) kñuṃ vraḥ kamratāñ • 'añ • mucalinda • man • vraḥ kamratāñ • 'añ • 'oy • vrau • vā (t)loñ • va (tl)āy • va ('adoñ) • va ka(ñ)(11)col • vā tpañ • va tnāñ • ku sañ • ku slā • ku ya col • ku leḥ • ku proñ • ku lvāñ • ku koti • ku yi(12)[d]i(n) • ku slā • ku pṛ • ku plak • taṃkik • vā col • vā dvādaśī • vā tpun • va kañcuḥv • ku (ta)'āy • ku (13) {3}l • pāñ • [[•]] ku 'aras • ku vlaj=jamṇā • ku loñ • vā kañ • joñ • vā 'aṃval • vā kma(n).⁷⁹ [[•]] va {2}(mV) (14) (vā soñ) [•] ku tpoñ • ku vrai rloṃ • ku rañ • kon=ku pañket.⁸⁰ • ku klapit • va cak • cek • 'me dvika (15) ku mar • vai vai [•] ku (gān=ro) • ku pa'oc • ple toy • ku dves • ku rañ • va kavan • ku poñ • ku juñ • (16) ku slā vrai kon=ku pau tai • 'ame va vamī • va vamī • ku 'ame kañjā • va titāy • 'me 'tau {2} vā kra(17)hvāñ • ku yiñ • ku vrau • kon=ku tau 'urañ • ku tau dmet • ta kmer • ku 'assarū • k[u] yi voñ • va ta-'ul • (18) vā tloñ • (•) ku yāñ • kon • ku

⁷² Très incertain (*tra/kra* ?).

⁷³ *man* : restitution, Ph. N. Jenner (comm. pers., décembre 2006).

⁷⁴ La restitution peu paraître un peu hasardeuse, partant du seul *ñ* final, mais le donateur de la ligne 10 n'étant désigné que par son titre, on peut penser qu'il s'agit du même personnage.

⁷⁵ (*c*)ih ?

⁷⁶ Étant donné la structure de cette liste, on peut supposer que cette lacune précisait d'abord la classe d'âge et le sexe de l'enfant de la fin de la ligne 4, suivi de la mention d'un enfant. On pourrait alors restituer : *kon • ku (5) {2/3} [kon • ku] vā maleñ •*

⁷⁷ Le *ñ* semble avoir été ajouté après coup. De plus, une rayure, sous ce caractère, laisse un doute sur son identification.

⁷⁸ Un signe voyelle *e* ou *o* semble gravé au-dessus du *nyo* et la consonne souscrite est douteuse (*kando* ?).

⁷⁹ *kmañ* ?

⁸⁰ Le *e* est attaché au *k* souscrit.

can=der.⁸¹ sī • ku gumī⁸² • ku cat • tmur • moy • slikka • krapī prambhai(19)ya • sre 'āriṇo
 10 daṃmriṇ • III sre 'āy • jeṇ • vnaṃ 7 sre 'āyimo (20) 10

Fragments isolés :

<p>Fragment B</p> <p>(1) ... (2) ...(srā)ṇ • ku klapi[t]... (3) ...la • ku kdun • pau tai • (ku) Cau... (4) ...(vā) k[la]pit • vā saṃ...</p>	<p>Fragment D</p> <p>Les traces estampées ne correspondent pas à des caractères.</p>	<p>Fragment a</p> <p>(1) ...n... (2) ...(ra)s ple... (3) ...yal • kon • ku... (4) ...Cau...</p>
<p>Fragment b</p> <p>(1) ...(n)dan(•) • vā... (2) ...vaṇā • vā (s)IV... (3) ...vā t(m)on... (4) ...</p>	<p>Fragment c</p> <p>(1) ...[C]bhV... (2) ...(dra)ṇ(•) sma... (3) ...teṇ • ni... (4) ...</p>	<p>Fragment d</p> <p>(1) ...na ku... (2) ...vā kaṃ... (3) ...</p>
<p>Fragment e</p> <p>(1) ... (v)ā • vā t(n) ... (2) ...kdep • v(ā)... (3) ...(y)....</p>	<p>Fragment f</p> <p>(1) ... ra • vā ... (2) ... ḥ • (3) ... de(n) ... (4) ...</p>	<p>Fragment g</p> <p>(1) ...kaṃCi...</p>

Traduction⁸³ :

(1-3) (illisible ; liste d'esclaves incomplète)

(3-4) Esclaves du Vraḥ Kamratān 'Añ ...⁸⁴ de ... que le Vraḥ Kamratān 'Añ Śrī Bhavavarman a donné :

⁸¹ Remarquer la forme du *d* souscrit : on pourrait lire *can=der*.

⁸² Cette lecture est un peu incertaine (*g/s* ; *u/ya*), mais une autre occurrence de *gumī* est attestée dans le corpus : K. 1256, A, l. 4, cf. p. 402.

⁸³ La traduction ne concerne que les fragments A et C, les autres n'apportant que des noms d'esclaves.

⁸⁴ Le nom de la première divinité et celui du site sont malheureusement perdus.

(4-9) (Liste d’esclaves comprenant (dans l’ordre) : neuf femmes (*ku*), l’une avec deux enfants (*kon ku vā* et ?) ; neuf hommes (*vā*)⁸⁵ ; dix-huit femmes (*ku* et *ku ’me*) avec sept enfants (*kon ku pau sī* ; *kon=ku pau* ; *kon ku va* ; *kon ku ku* ; *kon ku*)⁸⁶

(10) Esclaves du Vrah Kamratān ’Añ Mucalinda que le Vrah Kamratān ’Añ⁸⁷ a donné :

(10-17) Vrau : (liste d’esclaves comprenant : vingt hommes (*vā*), trente-cinq femmes (*ku* et *ku ’me*) et trois enfants (*kon ku* ; *kon ku vā* ; *kon ku pau tai*)),

(17-18) et Khmer : (liste d’esclaves comprenant : deux hommes (*va*), cinq femmes (*ku*) et un enfant (*kon ku ... der sī*)).

(18-19) 400 bœufs ; 100 buffles.

(19-20) Une rizière à ’Āriño, 10 [unités]⁸⁸ ; trois plantations ; une rizière à Jeñ Vnaṃ, 7 [unités] ; Une rizière à ’Āyimo⁸⁹, 10 [unités].

⁸⁵ Le fait que le début de cette liste d’esclaves mentionne successivement neuf hommes et neuf femmes est intéressant ; on constate en effet souvent un nombre équivalent d’hommes et de femmes dans les inscriptions, ce qui pourrait laisser supposer des regroupements familiaux. Cependant, nous ne parvenons pas à voir de regroupement équivalent dans la suite et il ne s’agit peut-être ici que d’un hasard.

⁸⁶ Les classes d’âge et le sexe des enfants ne sont pas systématiquement précisés ici (cf. l. 17 : *ku vrau kon ku tau ’urañ* : « *ku* Vrau et son enfant Tau ’Urañ »). Deux classes d’âge sont mentionnées : *pau (tai/sī)*, « un nourrisson mâle ou femelle » et *der (sī)*, « adolescent mâle ». On peut également se demander si une classe d’âge est implicite lorsque seul le sexe est précisé (*kon ku va/ku*, « enfant mâle/femelle »).

⁸⁷ Śrī Bhavarman, a priori.

⁸⁸ L’unité utilisée pour évaluer la capacité des rizières n’est pas précisée : *mās*, *sanre* ?

⁸⁹ Les toponymes ’Āriño et ’Āyimo ne sont pas attestés ailleurs dans le corpus. Jeñ Vnaṃ « le pied de la montagne » est en revanche courant comme toponyme ou indication topographique à l’époque angkoriennne. À notre connaissance, il s’agit ici de la première occurrence du corpus préangkorien.

K. 1240/616 *śaka* (provenance inconnue)

L'inscription K. 1240 nous a été signalée en janvier 2006 par un antiquaire de Bangkok, où elle appartenait alors à une collection privée. Elle y était encore conservée en mai 2006, date à laquelle nous avons pu l'examiner. Le propriétaire pensait qu'elle provenait du Cambodge, mais on sait avec quelle prudence ce genre d'information doit être considéré, compte tenu de la provenance illégale de l'objet. Cependant, le contenu du texte rend cette supposition vraisemblable. Elle réapparut dans une galerie d'art new-yorkaise en 2007, où elle était encore en vente en avril 2008 (KALISTA & ROCHELL 2007)⁹⁰.

Il s'agit d'une stèle historiée brisée, en grès beige, dont la partie supérieure se termine en accolade. Elle est haute de 31 cm, large de 41 cm et d'une profondeur maximale de 7,8 cm. La stèle a été brisée ou sciée juste sous la deuxième ligne du texte. La partie conservée est en bon état, à l'exception d'un important éclat dans l'angle supérieur gauche (ill. 199, p. C).

La partie supérieure de la stèle est sculptée en bas-relief. Au centre trône un Gaṇeśa assis sur un bouton de lotus. Ce dieu, qui apparaît en Asie du Sud-Est dès les VI^e-VII^e siècles de notre ère, semble y être particulièrement bien implanté et même très populaire dès le VIII^e siècle de notre ère, étant donné le nombre de représentations connues⁹¹. Malheureusement, le peu qui reste du texte ne nous permet pas de savoir si cette illustration était en rapport avec le contenu de l'inscription, comme c'est parfois le cas au Cambodge⁹². Naturellement, le fait d'utiliser une figure de Gaṇeśa pourrait très bien n'avoir qu'un but propitiatoire.

Ici, le dieu est représenté assis, les jambes croisées au niveau des chevilles, le pied droit en avant. On notera que, dans son étude des prolongements du style du Phnom Da, Pierre Dupont évoquait cette position des jambes qu'il considérait comme un signe d'archaïsme dans le cas du Gaṇeśa de Tuol Phak Kin (ill. 200, p. C ; DUPONT 1955, chap. III, p. 51)⁹³. Pourtant cette ronde-bosse, conservée au musée national de Phnom

⁹⁰ La stèle apparaît dans ce catalogue sous le numéro 65.

⁹¹ Concernant cette divinité et ses représentations en Asie du Sud-Est, cf. BROWN 1991, p. 171-233 et SEDYAWATI 1994.

⁹² Sur cette question, cf. FINOT 1932, p. 257 et GRIFFITHS 2009, p. 470.

⁹³ DUPONT 1955, chap. III, p. 61 : « [...] position qui, dans la statuaire ultérieure, acheminera vers le

Penh sous le numéro *ka* 1588, est généralement attribuée au VII^e siècle de notre ère (KHUN SAMEN 2002, p. 72) et donc sensiblement plus ancienne que notre bas-relief, l'inscription étant datée comme nous le verrons de 696 de notre ère.

Le dieu porte un *mukuta* conique à trois étages assez peu détaillé, qui vient s'inscrire dans la pointe de l'accolade. On distingue assez peu son vêtement en dehors du fait qu'il lui couvre les genoux et semble monter assez haut sur le torse.

Sa trompe ne présente pas de courbure comparable à celle de Tuol Phak Kin. Elle descend au contraire presque verticalement, légèrement incurvée vers le bol de *modaka* qu'il tient dans sa main gauche, sur lequel elle repose. Elle ne plonge pas dedans et son extrémité est, au contraire, tournée vers l'extérieur. On remarquera que le récipient semble vide, contrairement aux représentations indiennes où il déborde généralement de petits gâteaux (ill. 205, p. CII). Dans son article sur les images de Gaṇeśa en Asie du Sud-Est, Robert L. Brown émet l'hypothèse que le *modaka* était probablement inconnu au Cambodge en tant que nourriture et symbole, et donc susceptible d'être éliminé des représentations (1991, p. 174).

La défense droite du dieu est brisée, respectant en cela l'iconographie orthodoxe, mais il ne la tient pas dans sa main droite comme c'est le plus souvent le cas. Cet attribut est ici remplacé par le *mūlaka*, terme qui désigne une sorte de rave, traduit en général par « radis »⁹⁴. Le premier Gaṇeśa identifié avec cet attribut en Asie du Sud-Est provient du Campa, plus exactement du site de My-son. Malheureusement, son attribut est aujourd'hui perdu et n'est connu que par un dessin de Henri Parmentier. Celui-ci le décrivait comme « une sorte de bouquet pendant, dont le bout au-dessus de la main est brisé » (PARMENTIER 1909, vol. 1, fig 94 & p. 416 ; ill. 203, p. CI). Cette représentation étant rattachée au style de My-son (629-757 de notre ère), elle serait probablement antérieure à notre bas-relief⁹⁵.

vīrāsana, où les mollets sont superposés. L'art bouddhique, seul à permettre des comparaisons étendues pour les images assises de date ancienne, connaît cette posture aux chevilles croisées : elle est caractéristique de la plus vieille tradition d'Amarāvātī et de Ceylan ».

⁹⁴ Nous tenons à rendre ici hommage à Françoise Boudignon, qui s'intéressait à cet attribut de Gaṇeśa et recherchait des représentations khmères de cette forme, ce qui nous a amené à nous pencher sur cette question. Nous souhaiterions également remercier Christophe Pottier pour nous avoir fait parvenir des photographies de quelques exemples de « Gaṇeśa au radis » qu'il a repérés en Inde et au Cambodge (ill. 204 et 205, p. CI, CII).

⁹⁵ Une représentation d'un Gaṇeśa debout, portant un attribut « feuillu », et qui proviendrait du Cambodge est conservée sous le numéro 1987.147 au Cleveland Museum of Art. Il serait attribué au VII^e siècle (BROWN 1991, p. 194, n. 21 : The Bulletin of the Cleveland Museum 75, n° 2 (1987), fig. 202 ;

Jean Boisselier hésitait sur l'identification de cet attribut (BOISSELIER 1963, p. 47). Il doutait en particulier de la possibilité d'y voir un radis en raison de l'opinion d'Alice Getty, qui pensait que celui-ci était inconnu, ou presque, comme attribut de Gaṇeśa en Inde. Elle considérait en effet que cet usage était limité au Népal, au Tibet et au Japon et supposait qu'il s'agissait d'une mauvaise interprétation de la défense brisée⁹⁶. Brown contredit fermement cette opinion. Il souligne que le radis était en fait assez populaire dans les premiers développements de l'iconographie indienne et en cite plusieurs exemples dès le VI^e siècle de notre ère⁹⁷. Selon lui, les attributs des plus anciennes représentations indiennes sont souvent difficiles à identifier et ont peut-être été abusivement identifiés à des défenses. Ceci, associé au fait que le radis semble associé très tôt à ce dieu dans des textes indiens⁹⁸, conduit même cet auteur à suggérer que c'est le radis qui a pu être mal interprété (BROWN 1991, p. 177 et p. 194, n. 27). Il faut reconnaître que cet attribut reste assez rare au Cambodge et que cette stèle a au moins le mérite de nous en fournir une nouvelle attestation bien datée.

Gaṇeśa est encadré par deux corps d'animaux – des lions vraisemblablement – dressés sur leurs pattes postérieures et « végétalisés », dont seule la partie postérieure du corps reste zoomorphe (ill. 201, p. CI). Des motifs végétaux partent ainsi en volutes de leur torse et de leur queue, pour habiller tout l'espace de part et d'autre du motif central. La mutation animaux/végétaux se retrouve régulièrement au Cambodge, notamment au niveau des corps de *nāga* ou de *makara* qui ornent les extrémités des linteaux. Cet usage avait été observé sur un linteau d'Angkor daté du VIII^e siècle de notre ère par Jean Boisselier, qui proposait d'y voir une influence possible de l'art indonésien où ce type de mutation avait une importance particulière (BOISSELIER 1968, p. 127). Par ailleurs, la luxuriance de la composition n'est pas sans rappeler l'envahissement des linteaux du VIII^e siècle par le décor végétal, caractéristique également soulignée par Boisselier dans son étude du style de Kompong Preah (*ibid.* p. 101).

<http://www.clevelandart.org/explore/work.asp?searchtext=ganesha&recNo=0&tab=2&display=>

⁹⁶ GETTY 1936, p. 18. Getty ajoute à cela : « there is a saying in Bengal that Gaṇeśa is the god with “ears like a fan and teeth like a radish” ».

⁹⁷ Deux exemples en sont présentés dans l'illustration 205, p. CII.

⁹⁸ Alice Getty rapporte que, selon Kern, Gaṇeśa portant un *mūlaka* est cité dans la *Bṛhat-Saṃhitā* (VI^e siècle de notre ère ; chap. 58, st. 58). Cependant, il semble que cette stance n'apparaît que dans un seul des textes connus de la *Bṛhat-Saṃhitā* (GETTY 1936, p. 62). On notera également que le chapitre 11 de la *Yājñavalkyasmṛti*, consacré à Gaṇeśa, mentionne le *mūlaka* parmi les denrées devant être rassemblées pour l'offrande de nourriture à Vināyaka (Gaṇeśa) (BIST 2004, p. 91, stance 288). Une datation du III^e siècle a été avancée pour ce texte, mais il reste difficile à dater. Cependant, il aurait été fixé sous sa forme actuelle au VIII^e siècle de notre ère (MEI, p. 438).

La partie historiée est soulignée par une frise de boutons de lotus stylisés⁹⁹, enchâssés dans un rectangle oblong. L'ensemble est enfin séparé du texte par une ligne horizontale incisée. Le texte conservé est composé de deux lignes, en khmer préangkorien. La stèle est brisée au niveau de la troisième ligne, dont on ne peut plus distinguer que la partie supérieure. Étant donné le nombre de *virāma* encore visibles, on peut supposer que la suite du texte était également en khmer. Ce qui en reste ne rapporte que le lieu et la date des faits – ou de la promulgation d'un édit – qui devaient être rapportés dans la suite. Pourtant, cette inscription reste susceptible d'apporter quelques informations intéressantes.

On s'intéressera en premier lieu au toponyme de Purandarapura « la ville de Purandara (Indra) ». Cette commune est déjà attestée sept fois dans le corpus, mais bien que plusieurs hypothèses aient été suggérées, elle n'a pas encore pu être localisée¹⁰⁰. Cette occurrence est alors l'occasion de reconsidérer les éléments connus sur ce toponyme. On considérera ici que toutes ces occurrences font bien référence au même site, mais on gardera à l'esprit que même cette hypothèse est incertaine.

Les deux inscriptions préangkoriennes qui mentionnent Purandarapura proviennent respectivement de la province de Prei Veng (K. 493) et des environs de Kampot (K. 44), mais ne livrent aucune indication géographique utilisable. En ce qui concerne K. 493, une rizière est livrée à un serviteur « à *kañjrap 'mac* (dans) Purandarapura »¹⁰¹. Malheureusement, cette précision topographique ne nous est d'aucun secours, car l'expression *kañjrap 'mac* n'a pas été interprétée pour l'instant de façon satisfaisante. Quant à K. 44, elle relate bien un ordre prononcé à Purandarapura, mais rien n'implique que la stèle qui le reproduit y ait été installée. La provenance de ces deux stèles encouragerait naturellement à situer cette ville dans le sud du Cambodge, mais dans les deux cas, rien ne s'oppose à ce qu'elles en soient très éloignées.

⁹⁹ Ils sont réduits à de petits motifs géométriques en relief, composés de tores avec point concentrique.

¹⁰⁰ K. 493, l. 22 (579 *śaka* ; IC II, p. 149) ; K. 44 A, l. 6 (596 *śaka* ; IC II, p. 10) ; K. 333 A, l. 27 (815 *śaka* ; cf. p. 501) ; K. 56 B, l. 2 (IX^e *śaka* ; IC VII, p. 3) ; K. 528 A, l. 8 (874 *śaka* ; FINOT 1925, p. 309) ; K. 464, l. 6 (890 *śaka* ; CÆDÈS 1911 [a], p. 396 & JACQUES 1970, p. 57) ; K. 989 (930 *śaka* ; IC VII, p. 164).

¹⁰¹ *ai kañjrap 'mac purandarapura* : trad. Cœdès (IC II, p. 151). À propos de *kañjrap 'mac*, cf. VICKERY 1998, p. 237-239 et LDI, p. 4. Jenner traduit par “prisoners of war bound to [the land in] Purandarapura”. Cette interprétation, fermement critiquée par Vickery, est sans doute discutable, mais n'apporte de toute façon rien de nouveau concernant l'identification du site.

Les inscriptions de la période angkoriennne proviennent, elles, de différentes régions, mais n'apportent pas beaucoup plus d'éléments déterminants. K. 528 (874 *śaka*), K. 333 (815 *śaka*) et K. 464 (890 *śaka*) proviennent toutes trois de la province de Siem Reap. La première compare un autre site à Purandarapura, sans qu'il soit possible de dire si l'on n'y évoque pas la cité « céleste » d'Indra proprement dite. Dans les deux autres cas, Purandarapura est le nom d'une circonscription administrative, un *pramān*, où résident des esclaves, et qui pourrait donc être assez éloignée des sites de ces inscriptions, en particulier s'il s'agissait de riziculteurs.

L'inscription K. 989 (930 *śaka*), qui provient de la province de Battambang, est à peine plus satisfaisante car elle ne fait que rappeler qu'un roi nommé Jayavarman avait prononcé une ordonnance « dans Purandarapura ». Ce roi a d'abord été assimilé à Jayavarman V par Cœdès, puis à Jayavarman I^{er} ou Jayavarman II, notamment par Claude Jacques, mais il est impossible pour l'instant de l'identifier avec certitude. Ce qui est plus intéressant, c'est qu'un parallèle a cru pouvoir être fait entre le Purandarapura de la partie sanskrite de cette inscription et l'Indrapura qui est mentionné dans la partie khmère¹⁰². Il nous semble que cette assimilation, sans être impossible, n'est pas vraiment évidente et, pour tout dire, un peu étonnante. Si Purandara est bien un nom d'Indra, il ne semble pas pour autant que les deux noms soient interchangeable dans un toponyme. Quoi qu'il en soit, Indrapura pose également des problèmes de localisation et cette identification ne fait donc que compliquer un peu plus les choses.

K. 56 (IX^e *śaka*) provient de la province de Prei Veng. C'est donc la seule des inscriptions angkoriennes qui encouragerait l'hypothèse d'une implantation méridionale. Son texte est très lacunaire, mais si la restitution de Cœdès [*śrī loka*]nāthasya est correcte, la stance XXXII indiquerait que Purandara serait situé à l'est de Śrī Lokanātha (IC VII, p. 14). Nous reviendrons plus loin sur ce que cette précision pourrait impliquer.

Enfin, en plus de ces occurrences, Claude Jacques avait proposé de rapprocher ce toponyme du Purandaraparvata cité dans l'inscription K. 457 (l. 7 ; 815 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 62 ; CŒDÈS 1918, p. 13), qui correspond à l'actuel Phnom Dei, temple situé sur une colline à 2,5 km à l'est de Banteay Srei (CISARK n° 504). Si l'hypothèse méritait d'être suggérée, rien ne permet de l'étayer et la construction de ces toponymes n'est pas

¹⁰² À ce sujet, cf. VICKERY 1998, p. 352-356, où les différentes hypothèses sont présentées ; voir aussi JACQUES 1972, p. 216-217.

suffisamment originale pour que le lien entre eux soit inévitable.

L'intérêt qui est porté à Purandarapura est lié à l'inscription K. 44 qui rapporte qu'en 596 *śaka* (674 de notre ère), un ordre de Jayavarman I^{er} fut adressé depuis le palais (*mandira*) de Purandarapura (*IC* II, p. 10). George Cœdès traduisait ici *mandira* par « résidence », probablement parce qu'il ne pensait pas que Purandarapura soit la capitale de ce roi, lui préférant Naravaranagara (Angkor Borei)¹⁰³. Cependant, Claude Jacques, entre autres, a depuis contredit cette hypothèse¹⁰⁴ qu'il juge basée sur une surinterprétation de l'inscription K. 49 (586 *śaka* ; *IC* IV, p. 6).

Cette nouvelle occurrence est particulièrement intéressante, puisqu'elle autorise à proposer une équivalence entre *mandira* et *kanloñ*. Le terme *kanloñ* pose souvent des problèmes d'interprétation, comme en témoignent les traductions proposées par Saveros Pou : « Cavité, caverne. Chambre, entrepôt d'archives, trésor d'un temple. Tour, *prāsāda* » (2004, s. v. p. 79). Ici, le parallèle avec le terme sanskrit *mandira* permet de supposer que *kanloñ* désignait un palais, une résidence royale, qu'il se situe ou non dans la capitale proprement dite.

Il faut souligner que cette interprétation est satisfaisante pour d'autres occurrences de ce terme. Ainsi, quand il est prescrit, dans l'inscription K. 444 S¹⁰⁵, que des feuilles d'or et d'argent inscrites soient respectivement déposées au *kanloñ* et à la cour royale de justice (l. 10 ; 896 *śaka* ; *IC* II, p. 62, 67, n. 7), on peut supposer que, là encore, c'est bien aux archives du palais royal que le terme *kanloñ* fait allusion.

Naturellement, il est tentant de penser que ce palais, d'où étaient émis des ordres, était implanté dans la capitale même du souverain. Malheureusement, celle de Jayavarman I^{er} a justement fait l'objet de nombreuses discussions¹⁰⁶.

En dehors de l'hypothèse de Cœdès, plusieurs localisations ont été proposées. En ce qui concerne le sud du pays, la première possibilité serait le site de Banteay Prei Nokor (BRIGGS 1951, p. 56). Dans le cas où l'on accepterait l'équivalence

¹⁰³ CŒDÈS 1943-46, p. 3.

¹⁰⁴ Non publié, mais cité dans VICKERY 1998, p. 353.

¹⁰⁵ On pourra également consulter l'une des inscriptions parallèles, K. 868 ou K. 175, *IC* VII, p. 170, 173.

¹⁰⁶ On attendrait évidemment un nom de capitale construit à partir du nom du souverain comme c'est souvent le cas au Cambodge. L'absence d'un tel toponyme dans l'épigraphie invite à considérer les différentes villes importantes de cette époque comme des candidates possibles. L'évocation du *mandira* de Jayavarman dans K. 44 attire naturellement l'attention sur Purandarapura et l'on peut s'étonner que Cœdès n'en ait pas vraiment tenu compte.

Indrapura/Purandarapura et que l'on considérerait que Purandarapura est effectivement la, ou l'une des capitales de Jayavarman I^{er}, avant de devenir l'une de celles de Jayavarman II, cette identification est intéressante car Cœdès avait proposé d'identifier Indrapura, entre autres hypothèses, à ce site (CÆDÈS 1918, p. 118).

Michael Vickery accepte lui aussi cette équivalence, mais préférerait assimiler Banteay Prei Nokor à Vyādhapura. Il situe alors Purandarapura dans le sud du territoire d'« Indrapura », qui correspondrait selon lui aux actuelles provinces de Kompong Thom et de Kompong Cham (VICKERY 1998, p. 356). Il ajoute cependant à cela qu'il est vraisemblable que Jayavarman ait déplacé sa capitale dans le Nord si l'on considère que sa fille, Jayadevī régnait dans la région d'Angkor.

Malgré l'absence notable d'inscription attribuable avec certitude au règne de Jayavarman I^{er} à Angkor¹⁰⁷, plusieurs auteurs proposent au contraire de situer sa capitale dans le nord du Cambodge (JACQUES 1986, p. 88), arguant du fait que sa fille, Jayadevī¹⁰⁸, était manifestement parvenue à y maintenir une certaine autorité malgré le morcellement du royaume à cette époque¹⁰⁹.

Ceci nous conduit à présenter la dernière hypothèse, qui propose d'identifier Purandarapura à l'ancienne ville du Baray occidental.

Les recherches menées par Georges Trouvé à partir de 1933, complétées par les campagnes de reconnaissance aérienne de Victor Goloubew¹¹⁰ ont permis de mettre en évidence une importante concentration de vestiges préangkoriens au sud-ouest du Baray occidental (POTTIER 1999, p. 135). L'importance de ce site, et la découverte du temple montagne d'Ak Yum dans la digue sud du Baray ont encouragé différents chercheurs à y voir une capitale de Jayavarman I^{er} ou de Jayavarman II. Stern proposait ainsi de l'identifier à Indrapura, alors qu'Amarendrapura avait plutôt la faveur de Cœdès¹¹¹.

Enfin, Pierre Dupont, convaincu que Purandarapura était bien le siège de la

¹⁰⁷ On rappellera que plusieurs inscriptions de cette époque, attribuées à tort ou à raison à Jayavarman I^{er}, commencent par la formule *'ājñā vrah kaṃmrātān 'aṅ ni gi...*, « ordre du Vrah Kaṃmrātān 'Aṅ au sujet de... », et ne mentionnent donc pas le nom du roi.

¹⁰⁸ La date de la mort de Jayavarman I^{er} et la question de sa succession posent problème (cf. K. 1029, p. 430-431). Dans l'attente de nouveaux éléments, on penchera pour la première hypothèse de George Cœdès qui fait de Jayadevī la fille de Jayavarman I^{er}.

¹⁰⁹ WOLTERS 1974, p. 377. Michael Vickery penche plutôt pour un déplacement tardif de son pouvoir dans cette région (VICKERY 1998, p. 356).

¹¹⁰ RCA août 1934 ; BEFEO 1936, p. 476.

¹¹¹ STERN 1938 [a], p. 380 ; CÆDÈS 1964 [a], p. 476.

capitale de Jayavarman I^{er}, suggérait de la placer soit à Hariharālaya (Roluos) soit au niveau de la « cité engloutie du Baray » (DUPONT 1955, p. 97-98). Cette identification est également soutenue par Claude Jacques (1990, p. 41-43). Selon Pierre Dupont, la découverte d'une inscription de Jayadevī dans le Baray (K. 904 ; 635 *śaka*) renforçait cette identification, car il considérait comme vraisemblable que la capitale de Jayadevī fût la même que celle de Jayavarman I^{er}, qu'il pensait encore être son époux¹¹². Cependant, le texte de cette inscription de Jayadevī n'implique nullement que sa capitale était à proximité du lieu de sa découverte. En outre, l'ordre n'émane pas du *mandira* ou du *kanloñ* de Purandarapura, mais du *kanloñ de Kāmyārāma*. Nous n'affirmerons pas ici que ce « jardin agréable » est le nom de la capitale de Jayadevī, ni celui de la ville du Baray, mais l'équivalence supposée entre *kanloñ* et *mandira* laisse néanmoins penser que cette souveraine disposait en 713 de notre ère d'une autre résidence que celle de son père.

On a déjà vu qu'aucune des occurrences de Purandarapura ne permet clairement de la rattacher à la région d'Angkor. Cependant, on rappellera ici deux éléments qui pourraient indiquer un lien avec le règne de Jayadevī et donc peut-être avec la ville du Baray.

En premier lieu, l'inscription K. 259 rapporte une donation de Jayadevī en faveur d'un Lokanathā (*IC VII*, p. 14, 57). Cette inscription provient du Vat Khnat, pagode installée à l'emplacement des ruines d'un temple situé à 700 m environ au sud de l'angle sud-ouest du Baray occidental. Il est alors tentant de rapprocher ce nom de divinité du sanctuaire de Lokanathā à l'est duquel l'inscription K. 56 situait Purandarapura (WOLTERS 1974, p. 377). Enfin, on notera qu'à la ligne 19 de la face B de K. 904, un donateur est qualifié par *tāñ ta 'ai puran* (*IC IV*, p. 54), « Tāñ à Puran ». L'usage de la particule locative *'ai* implique bien un toponyme et la proposition de Claude Jacques de voir dans *puran* une forme abrégée de *puran[darapura]* est assez séduisante (cité dans VICKERY 1998, p. 355).

Ces deux textes permettent alors de faire un lien, même ténu, entre Purandarapura et Jayadevī. Le fait que l'influence de cette reine soit souvent considérée comme limitée à la région d'Angkor est sans doute un élément favorable à l'identification avec la ville du Baray. Cependant, on notera que l'inscription K. 1029 témoigne du fait qu'en

¹¹² L'étude de K. 259 a permis depuis d'établir qu'elle était en fait sa fille (*IC VII*, p. 50).

743/744 de notre ère¹¹³, un roi (ou une reine) confirme une donation effectuée par le défunt Jayavarman I^{er} dans la région de Phnom Penh (cf. p. 426, 433). S'il est peu vraisemblable qu'il s'agisse de Jayadevī, il n'en reste pas moins que ce souverain se plaçait dans la continuité du règne de Jayavarman I^{er}, et donc du propre père de Jayadevī et ce, peu après le règne de celle-ci. Ceci n'est évidemment pas suffisant pour affirmer que le territoire de cette reine était plus étendu que nous ne le pensons habituellement, mais il faut reconnaître que l'absence d'inscription mentionnant son nom n'est pas un argument suffisant puisque, après tout, le souverain de K. 1029, par exemple, n'est pas nommé.

Quoi qu'il en soit, on constate que, bien que les plus anciennes occurrences de Purandarapura proviennent de sites fort éloignés d'Angkor, la ville du Baray reste une candidate intéressante, bien que l'épigraphie ne nous permette pas pour l'instant de conclure. Il n'est donc malheureusement pas encore possible de déterminer la provenance de la stèle. La perte d'une partie du texte et de son contexte est donc encore une fois particulièrement regrettable.

Il est difficile d'attribuer cette inscription à un règne avec précision. En effet, il faut garder à l'esprit le fait que Cœdès, à la fin de sa vie, avait assimilé Jayavarman I^{er} au roi mentionné par l'inscription K. 1004 (612 *śaka*)¹¹⁴, ce qui repousserait son décès au-delà de 691 de notre ère (BILLARD & EADE 2006). La date de notre stèle, 696 de notre ère, impliquerait un règne de plus de quarante ans, mais reste malgré tout envisageable. Ce roi pourrait alors être le commanditaire.

Cependant, le texte de K. 1004 pose encore des problèmes d'interprétation et pourrait lui-même faire référence à un autre roi nommé Jayavarman. Ainsi, si l'on écarte cette hypothèse, Jayavarman I^{er} était alors mort depuis 680/681 de notre ère, l'inscription K. 451 (602 *śaka*) le mentionnant sous son nom posthume à cette époque (IC V, p. 49). Le seul souverain envisageable en 696 de notre ère serait alors sa fille, la reine Jayadevī. Cette attribution est plutôt satisfaisante. En effet, que Purandarapura ne soit qu'une des résidences royales de Jayavarman I^{er} ou sa capitale proprement dite, le fait qu'un ordre attribuable à Jayadevī mentionne ce toponyme confirmerait bien les liens entre ces deux souverains.

¹¹³ Ou plus prudemment entre 738 et 748 de notre ère, car la lecture de cette date reste très incertaine (cf. p. 433, n. 139).

¹¹⁴ CŒDÈS 1968, p. 72.

Ceci impliquerait enfin que Jayadevī ait bien résidé dans le palais de son père, où qu'il se trouve, au moins dans les premiers temps de son règne avant, peut-être, de l'abandonner pour le palais de Kāmyārāma cité dans l'inscription K. 904. La localisation de Purandarapura sera donc déterminante pour comprendre la succession de Jayavarman I^{er} et les premières années du règne de Jayadevī, en particulier en ce qui concerne les circonstances du déplacement du centre du pouvoir du sud vers le nord.

On terminera cette étude sur une remarque d'ordre paléographique. On sait la faiblesse des datations basées sur l'étude des caractères et, dans le cas de cette inscription, il y a peu à dire après avoir constaté l'usage de caractères préangkoriens très réguliers et assez conventionnels.

Toutefois, on notera l'usage d'un signe de ponctuation liminaire assez inhabituel en forme de 6¹¹⁵, qu'on retrouve au début de l'inscription K. 904 (ill. 202, p. CI). Nous sommes conscient que cette « coïncidence » est anecdotique et ne saurait constituer un argument valable pour attribuer cette inscription au règne de Jayadevī. Cependant, ce détail met en valeur l'intérêt que pourrait présenter le fait d'étudier l'évolution des graphèmes et des usages des scribes.

Texte :

Édition fondée sur l'examen de la stèle et des clichés EFEO K1240 - 001 à 003¹¹⁶.

(1) 𑄣 ṣodaśottaraṣaṭchata śakaparigraha daśamī ket· 'āṣaḍha (2) svātinakṣatra candradivasavāra 'āy· kanloṅ· purandarapura 𑄣 (3) (Détruite¹¹⁷)

Traduction :

(1-2) 616 *śaka*, dixième jour de la quinzaine claire d'āṣaḍha, mansion lunaire Svāti, un lundi¹¹⁸, au palais de Purandarapura.

¹¹⁵ Le 6 de la numération khmère ancienne.

¹¹⁶ Ces clichés ont été aimablement fournis par le propriétaire et déposés à la photothèque de l'École française d'Extrême-Orient.

¹¹⁷ Seule la partie supérieure de quelques caractères est visible.

¹¹⁸ Soit le lundi 8 juin 694 de notre ère (BILLARD & EADE 2006, p. 403).

K. 1029/665 *śaka* (Vat Prei Veng, province de Kandal)

En 1909, Étienne Lunet de Lajonquière rappelait que les alentours de Vat Prei Veng¹¹⁹ étaient couverts de petits sanctuaires en brique qui servaient alors malheureusement de carrières. Il invitait alors à surveiller ces « fouilles » en ajoutant : « peut-être mettront-elles à jour quelques documents nouveaux... » (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1902, p. 81-82). Cet auteur ne se trompait pas et aujourd'hui de nombreux vestiges ont été regroupés dans ce monastère parmi lesquels trois inscriptions¹²⁰.

On ignore les circonstances exactes de la découverte de K. 1029, mais elle était déjà déposée avant les années 70 dans ce monastère, et y avait été estampée à cette époque pour l'École française d'Extrême-Orient¹²¹.

Il s'agit d'une stèle en grès schisteux gris mesurant 112 × 53 × 10 cm. Elle est en assez mauvais état et a encore souffert depuis son estampage. En effet, une cassure horizontale s'est produite au niveau des lignes 13-15. De plus, la pierre s'est délitée en plusieurs endroits.

Cet estampage pourtant assez mauvais se révèle donc indispensable malgré la qualité des nouveaux documents rassemblés. Le déchiffrement demeurant assez difficile, l'usage des parenthèses a été volontairement limité aux passages les plus problématiques, afin de rendre l'édition plus lisible.

Cette inscription a déjà été partiellement analysée par Michael Vickery à partir d'une lecture non publiée de Claude Jacques, et plusieurs de ses démonstrations en utilisent des extraits. Malheureusement, il n'en édite pas le texte, et les deux résumés qu'il en donne sont contradictoires¹²². Il nous a alors semblé important de le diffuser en entier et d'en proposer une traduction suivie.

¹¹⁹ Municipalité de Phnom Penh, arrondissement de Dangkor ; CISARK, n° 1704. Situé à proximité du village de Svay Chno (IK 80), le Vat Prei Veng se trouve à moins de 10 km au sud-ouest de Phnom Penh ; ill. 206, p. CII.

¹²⁰ K. 80 (*ISCC*, n° VII, p. 44 & *IC* VI, p. 3), K. 1028 (*NIC* II-III, p. 25) et K. 1029. Aucun lien n'a pu être établi entre ces textes.

¹²¹ JACQUES 1971, p. 182 ; estampage EFEO n. 1287 ; ill. 207, p. CIII.

¹²² VICKERY 1998 ; le premier résumé (p. 118) prétend qu'un roi donne à Mahāvīkrāntakesarī une liste de propriétés incluant deux dieux, alors que le deuxième (p. 363) dit que le contenu de l'ordre royal est une confirmation de donations à ces deux divinités.

Le texte rapporte un ordre royal promulgué entre 738 et 748 de notre ère à propos de deux divinités. L'objet de cet édit est de donner huit rizières et de confirmer la donation d'une neuvième, accordée précédemment par un autre roi. Les bénéficiaires de ce don sont Tān Mahāvīkrāntakesarī et un groupe de serviteurs, les *madhyamapariçāraka* dont on ne peut que supposer qu'ils étaient placés sous la responsabilité de Mahāvīkrāntakesarī.

Le fait que des gens qualifiés de serviteurs (*pamre*) soient bénéficiaires d'un don est assez inhabituel et semblerait indiquer un statut assez particulier. Il s'agit de la première attestation de ce groupe de « serviteurs du milieu » et leur fonction nous est inconnue. Cependant, l'ordre royal concernant ici deux divinités, c'est sans nul doute à leur entretien que sont destinées ces rizières. Il est alors possible, et vraisemblable, que l'activité de ces serviteurs était liée à celle des sanctuaires.¹²³ Nous ne voyons pas, pour l'instant, d'interprétation satisfaisante de ce composé *madhyamapariçāraka*. Le sens que prend *madhyama* dans *madhyamapuruṣa*, « individu médiocre » (*DSF*, s. v.), n'est pas vraiment envisageable. Ce terme peut également signifier « d'âge moyen » et pourrait alors être mis en parallèle avec les *kanmyaṅ pamre* « les jeunes serviteurs, les pages », biens connus des inscriptions khmères. Cette interprétation semble pourtant mal adaptée dans ce contexte, d'autant que l'on considère en général que les *kanmyaṅ pamre* ne servaient pas dans les temples, mais auprès du roi. On ne peut donc qu'espérer que de nouveaux textes permettront de proposer d'autres solutions.

Enfin, on ne peut pas négliger l'interprétation « laïque » de Michael Vickery. Celui-ci considère que Mahāvīkrāntakesarī faisait partie de ce groupe de serviteurs, ce qui n'est pas précisé dans le texte. Déduisant du nom de ce personnage (le lion à la grande puissance¹²⁴) qu'il occupait un rang militaire élevé, il réfute alors l'interprétation de Claude Jacques et considère que ces serviteurs n'étaient pas liés à un temple, mais au palais et occupaient une fonction administrative ou militaire (VICKERY 1998, p. 211, n. 118). Cette interprétation nous paraît un peu fragile, mais il faut reconnaître que rien ne la contredit explicitement. Pourtant, bien que les modalités de financement des sanctuaires et la protection de leurs biens soient encore mal connues, on pourrait alors s'étonner que des terres soient données à ces serviteurs « au sujet de deux divinités », s'ils ne sont pas à leur service.

¹²³ Ph. N. Jenner s'est rangé à l'opinion de Claude Jacques qui suppose qu'ils correspondaient à une classe de serviteurs assignés à deux sanctuaires ; Ph. N. Jenner, comm. pers.

¹²⁴ Selon Michael Vickery : « the great bold lion » (VICKERY 1998, p. 363).

Quoi qu'il en soit, les noms des divinités bénéficiaires de ces dispositions sont intéressants, car déjà tous deux attestés dans le corpus. On nous dit ici que la première, le *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Śrī Tilakeśvara*, a été fondée par le *Mratān Kumārasvāmin*. Ces deux protagonistes apparaissent également dans une inscription provenant de la même région, K. 664 (VI-VII^e *śaka* ; IC V, p. 69), où sont rapportés des dons d'esclaves, de bétail et de rizières par le *Mratān Kumārasvāmin* à cette divinité. Cette inscription n'est malheureusement pas datée.

Michael Vickery, prétendant que les deux divinités de K. 1029 avaient été installées deux générations auparavant, sous le règne du *vraḥ kaṃmratān 'añ ta dau śivapura*, considère comme acquis l'attribution de K. 664 au règne de Jayavarman I^{er} (VICKERY 1998, p. 118). Cependant, cette démonstration suppose d'admettre plusieurs points qui ne nous paraissent pas évidents.

Tout d'abord, il faut supposer que ce roi « qui est allé à Śivapura » est bien Jayavarman I^{er}, hypothèse vraisemblable, mais encore incertaine à ce jour, nous y reviendrons. Ensuite, que c'est bien sous son règne que le *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Rudramahālaya* a été fondé par Rudradāsa, ce que l'inscription ne précise nullement. On nous dit juste qu'une terre a été donnée à ce personnage, qui a également installé le *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Rudramahālaya*, sans préciser que la rizière était précisément destinée à son entretien. Il est évident que cette hypothèse est très vraisemblable, mais on peut également supposer que cette donation était indépendante et que l'installation était plus récente. Enfin, nous reviendrons plus tard sur la démonstration qui conduit Vickery à attribuer la deuxième fondation à Jayavarman I^{er} (*ibid.*, p. 364). Cependant, une fois cette dernière hypothèse admise, même si la deuxième divinité avait été effectivement fondée par son grand-père deux générations auparavant et que cela nous place effectivement sous le règne de ce souverain, il nous semble tout simplement que rien, dans le texte, n'implique que ces deux fondations soient contemporaines et ne rattache donc l'installation du *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Śrī Tilakeśvara* au règne de Jayavarman I^{er} avec certitude.

En résumé, quand on pense que la lecture de la date est déjà incertaine, cette démonstration est tout de même un peu audacieuse, d'autant que rien n'indique non plus que la donation de K. 664 est faite au moment de l'installation du dieu. La datation de K. 664 proposée par Vickery est donc évidemment possible mais certainement pas confirmée par le texte de K. 1029.

La deuxième divinité, le *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Śrī Rudramahālaya*, est décrite comme une fondation commune à un ensemble de personnes : *Tān Rudradāsa* (et son « groupe ») dont on apprend ensuite qu'il, ou elle, était le grand-père, ou la grand-mère (*'aji*), de *Mahāvīkrāntakesarī*, le *Poñ Śrutakīrtti* qui est son oncle, et enfin le serviteur *Muhhan* dont on ne sait rien.

Deux divinités de ce nom apparaissent déjà dans les inscriptions. L'inscription K. 109 N (*IC V*, p. 41), qui mentionne la fondation d'un *līṅga* de Śiva en 577 *śaka* (655/656 de notre ère), provient d'un sanctuaire situé au sud-est de Kompong Cham et donc plutôt éloigné de Vat Prei Veng. Par ailleurs, le fondateur de ce dieu, un certain *Vibhu*¹²⁵, est précisé dans la partie sanskrite de ce texte et l'on ne voit pas auquel de nos fondateurs il pourrait correspondre. On peut donc penser qu'il ne s'agit pas du même site.

La deuxième occurrence est relevée dans l'inscription K. 493 (579 *śaka* ; 657/658 de notre ère ; *IC II*, p. 149) provenant d'un site plus proche de celui de K. 109 que de Vat Prei Veng et ne correspond peut-être pas non plus au *Rudramahālaya* de notre texte. On peut évidemment trouver étrange que deux divinités homonymes aient été édifiées à des dates assez proches, mais le fait qu'aucune des personnes associées à la fondation de la divinité de K. 1029 ne soit citée dans les deux autres cas ne serait pas moins surprenant. Quoi qu'il en soit, ce texte ne donne pas vraiment d'indication sur le *Vraḥ Kaṃmratān 'Añ Śrī Rudramahālaya* si ce n'est que ses biens sont réunis à ceux d'un dieu ancien (*vraḥ kaṃmratān 'cas* ; à propos de cette expression, p. 589-590).

Enfin, il faut noter que si l'on admet cette identité malgré la contrainte géographique et le nom du fondateur, alors K. 109 confirmerait deux des hypothèses de Vickery. En effet, cela prouverait que *Rudramahālaya* était déjà installé en 655 ou 656 de notre ère, ce qui impliquerait que *Mahāvīkrāntakesarī* était déjà âgé au moment de la rédaction de notre inscription, pour que son grand-père ait fondé ce dieu 88 ans auparavant, au début du règne de Jayavarman I^{er}.

On a laissé pour l'instant de côté la question de l'identité du roi qui a donné cet ordre. À vrai dire, la pauvreté du corpus au VIII^e siècle de notre ère rend notre connaissance de cette période assez floue et cette identification est difficile. Jayadevī est

¹²⁵ L'inscription précise qu'il est chef de *Vyādhapura* et cadet du chef de *Dhruvapura*.

bien attestée en 713 de notre ère et Jayavarman I^{er} bis en 763/764 de notre ère¹²⁶. De plus, l'unification du Cambodge est également loin d'être assurée à cette époque. En raison de ce morcellement du pouvoir, même la connaissance d'un roi régnant précisément à cette date ne permettrait pas de l'identifier à celui de K. 1029.

Le fait que ce souverain confirme un don effectué par un autre roi, désigné sous son nom posthume de *vraḥ kaṃmraten' añ ta dau śivapura*, est intéressant. Ceci pourrait en effet laisser penser que l'auteur de l'ordre se plaçait officiellement dans la continuité légitime de ce *Vraḥ Kaṃmraten' Añ* « qui est allé à Śivapura ». Il s'agit alors d'un indice précieux à condition, toutefois, de préciser qui était ce roi défunt.

Cœdès avait identifié avec certitude ce nom au nom posthume d'un souverain nommé Jayavarman dans son étude de la stèle du Baray occidental (K. 904 ; 635 *śaka* ; *IC* IV, p. 54-57). Il déduisait également de ce texte que ce roi était l'époux de Jayadevī, position qu'il corrigea grâce à l'étude de K. 259 (IX^e *śaka* ; *IC* VII, p. 50) dont le texte prouve qu'il en était en réalité le père. L'identification de ce souverain à Jayavarman I^{er} posait quelques problèmes, mais Cœdès montra dans la même étude que cette option était envisageable. Cependant, en 1968, la lecture de l'inscription K. 1004 (691 de notre ère) le conduisit à déplacer la date de la mort de Jayavarman I^{er} de 680-81 de notre ère à une date postérieure à 691 (CŒDÈS 1968, p. 72). Or, le *Vraḥ Kaṃmraten' Añ* « qui est allé à Śivapura », était déjà cité sous ce nom posthume dans l'inscription K. 451 (602 *śaka* ; *IC* V, p. 51), datée de 680-681 de notre ère. Ceci impliquerait que « notre » Jayavarman, père de Jayadevī ne pourrait alors plus être identifié à Jayavarman I^{er}.

Au contraire, Michael Vickery propose de conserver l'ancienne conclusion et de considérer que le Jayavarman de K. 1004 (612 *śaka*) correspondrait à un autre souverain (VICKERY 1998, p. 360-365). Si cette conclusion nous paraît vraisemblable, il ne nous appartient pas ici de discuter toute sa démonstration. Cependant, nous souhaiterions reprendre ici les arguments que Vickery tire de K. 1029.

Vickery rattache l'installation du *Vraḥ Kaṃmratañ ' Añ Śrī Rudramahālaya* au règne de Jayavarman I^{er} au terme d'un calcul basé sur l'hypothèse que Mahāvīkrāntakesarī avait plus de soixante ans en 665 *śaka* (743/744 de notre ère). Pour écarter les autres possibilités de calcul, il fait assez justement remarquer que le fait que le plus jeune oncle (*'mā*) de Mahāvīkrāntakesarī ait été en âge de participer à la fondation du *Vraḥ Kaṃmratañ ' Añ Śrī*

¹²⁶ Cette date est donnée par l'inscription K. 1236 ; Gerdi Gerschheimer, comm. pers., février 2008.

Rudramahālaya incite à resserrer les générations et confirmerait au passage que 'aji renvoie ici à un ascendant à la deuxième génération de Mahāvīkrāntakesarī et non à un « ancêtre » plus lointain. Selon lui, ce « grand-père » aurait alors été trop jeune pour avoir servi sous un autre grand roi que Jayavarman I^{er}.

Comme on l'a déjà dit, il faut tempérer cette analyse par le fait que rien n'indique explicitement que cette installation remonte, comme la donation, au règne de ce Jayavarman. Ainsi, tout est possible, et il ne serait pas beaucoup plus audacieux de prétendre que Mahāvīkrāntakesarī n'avait que trente ans au moment de la rédaction de K. 1029 et que son « grand-père » avait installé ce dieu un an auparavant ; la souplesse de la notion de génération permet dans tous les cas de figure de proposer des solutions variées.

Cependant, il faut reconnaître que cette hypothèse reste plausible et que les donations impliquant ce nom posthume, bien que peu nombreuses, couvrent une zone très étendue allant de la région d'Angkor¹²⁷ à celle de Phnom Penh¹²⁸ et même jusqu'à la province de Svay Rieng, au sud-est du Cambodge¹²⁹. Comme le souligne Vickery, nous ne connaissons pas, pour l'instant, d'autre candidat que Jayavarman I^{er} pour avoir dominé alors une région de cette importance.

Malheureusement, aucun élément, dans K. 1029 ou ailleurs, ne permet pour l'instant de conclure avec certitude. La seule donnée certaine est donc que le roi qui a donné une rizière à Tān Rudradāsa est un roi connu par ailleurs pour avoir régné sous le nom de Jayavarman et être le père de Jayadevī. L'intérêt de notre inscription est de donner une attestation de ce nom posthume dans la région de Phnom Penh, ce qui laisse penser qu'un de ses successeurs, ou en tout cas un roi qui se prétendait tel, dominait alors cette région. Il est en tout cas peu probable qu'il s'agisse de Jayadevī. En effet, si celle-ci a vraiment succédé à son père en 680/681 de notre ère, il faudrait supposer qu'elle ait régné plus de soixante ans pour qu'on puisse attribuer ce texte à son règne.

En dehors de ces rois et du Mratāñ Kumārasvāmin, aucune des personnes mentionnées dans ce texte n'a pu être identifiée ailleurs dans le corpus. Certains

¹²⁷ K. 451 (*IC V*, p. 51) ; K. 904 (*IC IV*, p. 55).

¹²⁸ K. 1029 ; l'inscription K. 726 (*IC V*, p. 75) provient d'un sanctuaire situé à environ 40 km au nord de Phnom Penh (IK 81).

¹²⁹ K. 259 (IX^e *śaka* ; *IC VII*, p. 50) ; l'essentiel de cette occurrence a été restitué par Claude Jacques (VICKERY 1998, p. 362), l. 20 : [*aṃvī vraḥ kamratāñ añ ta*] *dau śiva[pura]*.

anthroponymes, comme Rudradāsa, apparaissent effectivement, et l'on retrouve bien à la même époque des Poñ Vrau dans le sud du Cambodge¹³⁰. Cependant il s'agit d'anthroponymes très répandus à cette époque et leur identification est impossible, en particulier quand il s'agit, comme dans le cas de ce Poñ, de personnages secondaires pour lesquels nous manquons de détails.

Texte :

Édition fondée sur l'examen de l'estampage EFEO n. 1287 et des clichés EFEO K1029 - 001 à K1029 - 111¹³¹.

(1) (66)[5]¹³² śaka 'ājñā vraḥ ka(m)mratā(n· 'añ·) [ni gi]¹³³ (2) vraḥ kaṃmratāñ· 'añ· śrī tilakeśvara puṇya mra[tāñ·] (3) kumārasvāmi doñ· vraḥ ka(m)mratāñ· 'añ· śrī rudramahālaya (4) puṇya tāñ· rudradāsa doñ· gi vnok· phonña nu poñ· śruta(kī)rtti (5) ta 'mā mahāvīkrāntakesarī nu paṃre m(uhha)n· gi tel· prasāda (6) 'aṃvi kanloñña ta mahāvīkrāntakesarī nu paṃre ta gi maddhyamapa(7)r[i]cāraka gi sre piñ· 'aṃlac· le (gC)on·¹³⁴ (vrañai) vnur· pu mañ· stuka (8) kinleñ· prasāñ· sre cdiñ· piñ· poñ· vrau sre v(r)ah va(n)a¹³⁵ (9) sre trey· vraī krāy· stuk· slāñ· sre vraḥ suvarṇnalinga pu(10)ṇya tāñ· tīśvara sre kan(d)ac· tel· poñ· gap· tve sre (11) sre jeñ=toc· sre piñ· ta(m)pah¹³⁶ stuk· kracap· sre cdi[n·] (masār· ru) (12) hvat· man· vraḥ kaṃmratāñ· 'añ· ta dau śivapura prasāda (ta tāñ·) (13) rudradāsa ta 'aji mahāvīkrāntakesarī gi tel· dhūli (jeñ· vraḥ kaṃ)(14)mratāñ· 'añ·

¹³⁰ Trois occurrences aux VI^e-VII^e siècles de notre ère dans la province de Ta Keo : K. 24 A (l. 1 ; IC II, p. 16), K. 30 (l. 25 ; IC II, p. 26), K. 709 (l. 8 ; IC V, p. 30) et une aux VII^e-VIII^e siècles de notre ère dans la province de Kratie (K. 927, l. 5 ; IC V, p. 22).

¹³¹ Une couverture photographique très détaillée, réalisée en novembre 2007 par Eric Bourdonneau, a permis d'améliorer et de confirmer les lectures ; ill. 208 p. CIV.

¹³² Le début de l'inscription est très érodé. Le premier 6 est assez lisible, mais on devine, plus qu'on ne lit, le second, et le troisième chiffre est presque indéchiffrable. La restitution proposée est basée sur la lecture de Claude Jacques rapportée par Michael Vickery (VICKERY 1998, p. 118), lecture qu'il avouait incertaine en particulier pour le chiffre des unités.

¹³³ Restitution Ph. N. Jenner (comm. pers, mai 2007). Vickery remarque que le vocabulaire de cette inscription reste attaché à une tradition préangkorienne, contrairement à celui de K. 341 originaire du nord du Cambodge, mais s'étonne de la présence de *nu gi*, une formulation plutôt angkorienne, à la suite de 'ājñā vraḥ kaṃmratāñ· 'añ·. Il semble à ce moment-là considérer que la lecture *nu gi* est certaine (VICKERY 1998, p. 198), bien qu'il précise plus loin que *vraḥ kaṃmratāñ· 'añ·* est suivi de *ni* (p. 363). Ceci, associé à ses deux résumés contradictoires laisserait supposer qu'il a eu connaissance de deux éditions différentes ne précisant pas les restitutions.

¹³⁴ La lecture est très incertaine, en particulier la présence de la consonne souscrite qui n'est peut-être qu'un défaut de la pierre. Nous ne voyons pas, pour l'instant de restitution possible. Le terme suivant, *vrañai* paraît assuré, mais échappe pour l'instant à toute interprétation.

¹³⁵ Corr. *vana* ?

¹³⁶ Ce qui est compris comme un *anusvāra* n'est peut-être qu'un défaut de la pierre : « l'étang de l'ascèse » ?

prasāda ta mahāvīkrāntakesarī nu paṃre ta gi ma[d](dhya)[[ma]](15)paricāraka¹³⁷ ge ta
dap· gi ge ta sak· gi ge ta pre roḥ gi ge cer· (16) 'ājñā vraḥ kaṃmrātāñ· 'añ· ge tel· 'oy·
daṇḍya || ॐ¹³⁸

Traduction :

(1-5) 665 *śaka*¹³⁹, ordre du Vraḥ Kaṃmrātāñ 'Añ¹⁴⁰ au sujet du Vraḥ Kaṃmrātāñ 'Añ Śrī
Tilakeśvara, œuvre pie du Mratāñ Kumārasvāmin et [au sujet] du Vraḥ Kaṃmrātāñ 'Añ
Śrī Rudramahālaya, œuvre pie de Tāñ¹⁴¹ Rudradāsa avec l'ensemble de (son) groupe¹⁴², le
Poñ Śrutakīrtti, oncle¹⁴³ de Mahāvīkrāntakesarī, et le serviteur Muhhan¹⁴⁴.

(5-7) Voici ce qu'il (le roi) donne du *kanloñ* du palais¹⁴⁵ à Mahāvīkrāntakesarī et aux
serviteurs qui sont *madhyamaparcāraka* :

(7-13) la rizière (près)¹⁴⁶ de l'étang ... colline de Pu Mañ à Stuk Kinleñ Prasāñ¹⁴⁷ ; la

¹³⁷ Cette restitution est basée sur la lecture des lignes 6-7.

¹³⁸ L'identification de ce signe de ponctuation (*gomūtra*) est incertaine.

¹³⁹ Soit 743/744 de notre ère. Étant donné l'incertitude de lecture, il est plus prudent de garder à l'esprit une attribution entre 738 et 748 de notre ère.

¹⁴⁰ Ce *vraḥ kaṃmrātāñ 'añ* désigne vraisemblablement le souverain dont la titulature plus complète, *dhūli jeñ-vraḥ kaṃmrātāñ 'añ*, est donnée aux lignes 12-13. On a déjà signalé les problèmes que pose son identification.

¹⁴¹ Le sexe associé à ce titre est assez discuté. Sans vraiment prendre position, Cœdès a considéré à plusieurs reprises qu'il s'agissait de femmes. La position de Saveros Pou reste prudente : « appellatif honorifique donné surtout aux femmes » (2004, s. v. p. 215). Michael Vickery a isolé plusieurs cas où ce titre semble donné à des hommes et considère que tout laisse penser que ceux de K. 1029 étaient des hommes. Cependant, on notera tout de même que le fait que Tāñ Rudradāsa soit un '*aji* n'est pas un argument suffisant car rien ne permet de préférer la traduction « grand-père » à celle de « grand-mère ». En revanche, il faut remarquer que les anthroponymes des deux *tāñ* sont masculins. Vickery remarque alors qu'en dépit de confusions occasionnelles des genres des termes sanskrits dans les textes en khmer, ceci pourrait être un indice important (VICKERY 1998, p. 215, 437). Gerdi Gerschheimer nous a également fait remarquer que les anthroponymes composés à partir du terme *dāsa* étaient attribués à des hommes dans, a priori, toutes les occurrences où le sexe est précisé. On gardera cependant une traduction permettant les deux interprétations.

¹⁴² *vnok* désignerait un groupe de gens, de travailleurs (*LDI*, p. 293) plus spécifiquement « d'un temple », selon Saveros Pou (2004, s. v., p. 459). Cependant, la plupart des inscriptions étant liées à des fondations religieuses, il n'est pas étonnant que ce terme y soit associé. On gardera donc un sens plus large. Selon Ph. N. Jenner (comm. pers.), ce « groupe » pourrait même inclure plus généralement l'ensemble des gens liés à Rudradāsa : famille, serviteurs, etc.

¹⁴³ '*mā* désigne plus précisément en khmer moderne un « oncle plus jeune que les parents » (POU 2004, s. v., p. 2).

¹⁴⁴ Faut-il voir dans ce serviteur un des *paṃre ta gi maddhyamaparcāraka* qui sont cités plus tard, celui qui les représente ?

¹⁴⁵ Le terme *kanloñ* est toujours problématique. Il est parfois traduit par « trésor » et pourrait indiquer que ces rizières proviennent du patrimoine royal. Cependant, on sait que l'une d'elles, au moins, avait déjà été donnée par un roi à un ancêtre de Mahāvīkrāntakesarī. On considérera donc qu'il désigne ici le palais proprement dit, comme dans l'inscription K. 1240 (cf. p. 421).

¹⁴⁶ La traduction de ces indications topographiques est problématique en raison d'une syntaxe limitée et de difficultés de lecture.

rizière (près) de la rivière de l'étang du Poñ Vrau ; la rizière de la sainte forêt¹⁴⁸ ; la rizière (près) de la rive de la grande forêt à Stuk Slān ; la rizière (près) du saint Liṅga d'or, fondation pie de Tān Īsvara ; la petite rizière que le Poñ Gap cultive ; la rizière « d'un petit *jen* »¹⁴⁹ ; la rizière (près) de l'étang Tamphaḥ à Stuk Kracap ; la rizière près de la rivière ... que le Vraḥ Kaṃmratañ 'Añ qui est allé à Śivapura a donnée à Tān Rudradāsa, ancêtre¹⁵⁰ de Mahāvīkrāntakesarī.

(13-15) Ceci est ce que sa majesté le Vraḥ Kaṃmratañ 'Añ donne à Mahāvīkrāntakesarī et aux serviteurs qui sont *madhyamaparicāraka*.

(15-16) Ceux qui bloquent l'accès à ces lieux, ceux qui y volent, ceux qui ordonnent d'y agir ainsi¹⁵¹, ceux-là transgressent l'ordre du Vraḥ Kaṃmratañ 'Añ [et] ceux-là doivent être châtiés¹⁵².

¹⁴⁷ Le terme *stuk* pose un problème d'interprétation. La plupart des auteurs ont repris la glose proposée par Aymonier, « lac, bassin » (1904, p. 248-249). George Cœdès et Saveros Pou proposent ainsi « étang » (*IC VI*, p. 26 ; *POU 2004*, s. v., p. 508) et Long Seam « marais » (s. d., p. 596). Cependant, une autre interprétation a été proposée par Ph. N. Jenner : « forêt épaisse, fourrés » (*LDI*, p. 337). La plupart des occurrences, des toponymes, ne permettent pas de trancher avec certitude. Dans notre cas, *kinleñ prasān* signifierait « la clairière tranquille » et *slān* désigne un type d'arbre (*strychnos nux-vomica*, *POU 2004*, s. v., p. 518). Ces deux toponymes inciteraient à retenir le sens proposé par Jenner. En revanche *kracap* désigne une plante aquatique qui conviendrait au sens traditionnellement accepté (*DY PHON 2000*, p. 606).

¹⁴⁸ Sous réserve d'accepter la correction proposée p. 432, n. 135.

¹⁴⁹ *jen*, « le pied, la jambe » peut également désigner une mesure de rizière (un pied, une foulée ; *POU 2004*, s. v., p. 190). Quoiqu'il en soit, on peut se demander s'il s'agit bien d'un nom de rizière indépendant, ou si cette expression qualifie la « petite rizière » précédente.

¹⁵⁰ Il s'agit probablement du grand-père ou de la grand-mère de Mahāvīkrāntakesarī, comme le pense Michael Vickery (1998, p. 364, 436). Ce terme ayant parfois un sens plus large, la traduction « ancêtre » utilisée par Cœdès reste prudente et a le mérite d'occulter le problème du sexe de Tān Rudradāsa. La conviction de Vickery est liée au raisonnement déjà cité, où il attribuait la fondation de Rudramahālaya par Rudradāsa au règne de Jayavarman I^{er}, « deux générations avant » 665 *śaka*. Indépendamment de la longueur incertaine d'une génération et du fait que l'on ne connaît pas l'âge de Mahāvīkrāntakesarī, on a déjà vu que cette attribution était envisageable, mais n'était pas spécifiée dans le texte.

¹⁵¹ Michael Vickery traduit *pre roḥ* par « use » (1998, p. 165) et Cœdès par « ceux qui ordonnent », mais il semble alors négliger le *roḥ*.

¹⁵² Formule d'imprécation courante à l'époque angkorienne qui peut s'enrichir d'autres expressions (*ge ta cap*, *ge ta som* « ceux qui s'emparent, ceux qui réclament » ; VICKERY 1998, p. 164-169). Cœdès traduisait *ge cer' 'ājñā* par « ceux qui transgressent l'ordre », ou « contestent l'édit », mais l'absence de *ta* après le *ge* rend notre interprétation préférable. Pourtant, on relève deux variantes où ce *ta* est effectivement noté (K. 38 ; *IC II*, p. 45 ; K. 904 ; *IC IV*, p. 54). Bien que cette formulation soit plus rare, on ne peut négliger la possibilité qu'un raccourci soit employé ici et qu'il faille revenir à la traduction de Cœdès. Cependant, on constate d'autres variantes dans ces formules. On ne relève par exemple qu'une seule autre occurrence de l'adjectif verbal *daṅḍya* « qui doit être puni » (K. 259 ; IX^e *śaka* ; *IC VII*, p. 50), l'expression la plus répandue employant plutôt *daṅḍa*. Cœdès traduisait indifféremment ces deux formulations par « ils seront châtiés ».

Inscriptions angkoriennes

K. 915/IX^e *śaka* (Bakong)

De février 1943 à septembre 1944, Maurice Glaize entreprend le repérage et le dégagement des vingt-trois tours périphériques réparties dans la troisième enceinte de Bakong, temple montagne du site de Roluos¹⁵³.

Une inscription est alors découverte au cours des travaux effectués sur la tour n° 1 (*Cahiers de l'EFEO* 35, 1943, p. 14). Situé sur la face Ouest, ce sanctuaire est le premier au sud de l'axe est-ouest (ill. 210, p. CV ; MAFKATA 2006, p. 382-383). Il s'agit d'une tour en brique qui s'élève sur un double soubassement en grès. Elle est en grande partie ruinée et son état avant dégagement explique aisément pourquoi l'inscription n'avait pas été signalée plus tôt (ill. 211, p. CVI). On peut supposer que ce sanctuaire abritait le *liṅga* qui a été trouvé à proximité avec son piédestal et donc qu'il était consacré à Śiva.

L'inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est. On notera que le cadre de porte est monolithique, comme dans le cas des tours de la première enceinte ; la partie haute du bloc est brisée.

La partie inscrite, qui mesure 45 × 32 cm, est en très mauvais état. En effet, 10 des 25 lignes que devait compter l'inscription sont complètement détruites ; la pierre continue d'ailleurs à se déliter et a encore souffert depuis que l'estampage EFEO n. 1225 a été effectué¹⁵⁴.

L'écriture utilisée est comparable à celle des règnes d'Indravarman I^{er} ou de Yaśovarman. Elle est donc vraisemblablement attribuable au premier tiers du IX^e siècle *śaka*. Ceci nous oblige à corriger le tome VIII des *Inscriptions du Cambodge* où George Cœdès proposait de l'attribuer au VIII^e siècle *śaka*. On retrouve la même erreur dans le cas de K. 923, alors même que Cœdès remarque que l'écriture de l'inscription du piédroit Ouest de la tour 17 est identique à celle des inscriptions d'Indravarman et que ce roi y est mentionné sous son nom de règne (K. 923 O, st. XIII ; *IC* IV, p. 41-42). On notera à ce propos la parenté de l'écriture de notre inscription avec celle de K. 923 E,

¹⁵³ Cf. ill. 209, p. CV ; *RCA* fév. 1943-sept. 1944 ; les informations relatives à ces tours ont été rassemblées dans le rapport de fouille 2006 de la mission MAFKATA (p. 381-421).

¹⁵⁴ Cf. ill. 212 et 213, p. CVI et CVII ; l'estampage EFEO n. 1190 signalé par George Cœdès n'a pas pu être retrouvé (*IC* VIII, p. 214-215).

qui comporte également une liste d’esclaves et mentionne Indravarman I^{er} sous son nom posthume, *Īsvaraloka* (*ibid.*, p. 40). On serait donc tenté d’attribuer K. 915, comme K. 923 E, au règne de Yaśovarman I^{er} ¹⁵⁵.

L’inscription K. 915 rapporte des donations d’esclaves qui sont regroupés par communes, chacun de ces sous-groupes étant associé à un certain nombre de denrées et de vêtements. Les premières lignes sont malheureusement très lacunaires et ne permettent donc pas de déterminer si le bénéficiaire de cette donation est uniquement la divinité de la tour n° 1 ou si ce don concerne également d’autres sanctuaires de la troisième enceinte. Cette dernière hypothèse ne doit en effet pas être écartée étant donné le peu d’inscriptions qui y ont été retrouvées¹⁵⁶.

Le nom de Mahendrādhīpativarman est, a priori, inédit dans le corpus. Il s’agit sans doute du donateur, ce qui indiquerait qu’il ne s’agit pas ici d’une offrande royale. Il faut rappeler que la fondation du Viṣṇu de la tour 17 relatée dans l’inscription K. 923 est elle, à porter au crédit du *purohita* d’Indravarman, un certain Śrīnivāsakavi. Nous pouvons alors supposer, avec Claude Jacques (2001, p. 67), que l’entourage de la divinité centrale du temple montagne de Bakong était financé, au moins en partie, par des dignitaires de la cour, et donc par l’entourage du roi lui-même, et ce, bien que ces sanctuaires prenaient place dans le plan d’ensemble initial d’une fondation royale¹⁵⁷.

Le contenu des deux listes conservées n’est pas aussi dépourvu d’intérêt que pouvait le prétendre Maurice Glaize (*Cahiers de l’EFEO* 35 (1943), p. 14). Il n’est malheureusement pas possible d’établir où étaient établies les deux communes d’où proviennent ces esclaves, mais deux *pramān* étaient concernés et il est donc possible que ces communes aient été assez éloignées du temple. Les 27 esclaves énumérés sont classés par sexe et classe d’âge. En premier est cité le chef d’équipe (*’amraḥ*), un homme qualifié

¹⁵⁵ On notera que Ph. N. Jenner avait déjà proposé d’attribuer K. 923 E à l’époque angkorienne et plus précisément à la période comprise entre 802 et 877 de notre ère (*LUI*, p. iii). Cependant, le fait que cette inscription mentionne le nom posthume d’Indravarman interdit toute datation antérieure à 889 de notre ère.

¹⁵⁶ Une troisième inscription a été signalée par Christophe Pottier en 2005 sur le piédroit Est de la porte Nord de la tour n° 5 et inventoriée par le CIK sous le numéro K. 1160. Elle est malheureusement presque entièrement ruinée. On n’y distingue plus aujourd’hui que quelques caractères – dont *’aṅ śri* – qui ne permettent que de dire qu’une partie, au moins, était en khmer.

¹⁵⁷ Le fait que le plan d’ensemble de Bakong ait été entièrement prévu dès le début des travaux d’aménagement a pu être démontré par les campagnes de fouille de la MAFKATA menées sur ce site sous la direction de Christophe Pottier (*MAFKATA* 2004-2006).

de *si*, ce qui met en évidence un statut plus important que celui des travailleurs (*gho*) placés sous sa responsabilité (cf. p. 491, n. 374). Viennent ensuite les hommes adultes (*gho*) et les jeunes hommes (*gvāl*), puis sont citées les femmes adultes (*tai*), suivies de leurs enfants. Une lacune à la fin de la ligne 10 empêche malheureusement de savoir si les enfants sont regroupés avec leur mère.

On distingue ici trois catégories d'enfants : ils sont ainsi qualifiés de *rat*, « courir ; en âge de courir », de *lvan*, « ramper »¹⁵⁸, et de *pauv*, « téter ; un nourrisson ». Leur nom n'est pas précisé. On remarquera enfin qu'un enfant est qualifié de *gvāl pauv*. On attendrait plutôt le terme *si* et non *gvāl* pour qualifier le sexe masculin de l'enfant, comme c'est le cas dans le corpus de Lolei que nous présenterons plus bas.

On peut se demander si les denrées associées à ces dons de communes étaient spécifiquement destinées à des activités cultuelles (repas du dieu, etc.). En effet, la grande quantité de vêtements (100 *yau* de *canlyak*) pourrait laisser supposer qu'ils avaient une autre utilité et pouvaient notamment servir à l'entretien des officiants ou, plus simplement, des serviteurs de la liste. Le texte ne précise même pas s'il s'agit d'une donation ponctuelle ou *si*, comme c'est probable, il ne s'agissait pas plutôt d'un tribut versé périodiquement.

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 1225 et les clichés K0915 - 001 à 003¹⁵⁹.

(1-4) (Illisibles)¹⁶⁰ (5) (t)ya {12} (mahe)ndrādhīpa(ti)[va](6)rmma gi nā(k)k[.] {10} [j](van· neh)¹⁶¹ khñuṃ [ta] (7) roḥha nehha sot· nu sruk· sre [t]e(m̄ 'nā)k¹⁶² (man· j)van=ta gi (8) sruk voñ· vāy· pramān· jeñ· tarāñ· 'a(m̄)mraḥ si kande(ñ·) (9) gho kam̄pit· gho kan·'ā gho (chp)oñ· gvāl· 'am̄mṛta rat· ca(m̄)(10)hek· tai neṃ tai gandha tai kan·run· tai rat· tai pauv· [tai] {1}¹⁶³ (11) si tai rat· gvāl· (pauv·) 10 I(III)¹⁶⁴ {blanc/4}¹⁶⁵ sru vnās· 100

¹⁵⁸ À propos de ce terme, cf. p. 471, n. 247.

¹⁵⁹ Cette couverture photographique a été communiquée au CIK par Chea Socheat en juin 2007.

¹⁶⁰ Les lignes 1 à 4 et 20 à 25 sont en grande partie détruites et le peu de texte restant est très érodé. On ne peut que deviner quelques caractères isolés.

¹⁶¹ Très incertain, en particulier le *visarga*, qu'on ne croit distinguer que sur un des clichés.

¹⁶² Lecture et restitution restent très discutables. Le *e* semble certain, mais il faut reconnaître que l'*anusvāra* est douteux ; la « qualité » de l'estampage permettrait d'en deviner beaucoup d'autres !

¹⁶³ On ne peut que supposer la présence d'une autre *tai*, qui permettrait bien d'obtenir un total de 14 esclaves. Le *si* du début de la ligne 11 laisse supposer qu'il ne s'agit pas d'un autre enfant.

¹⁶⁴ Ces trois *danḍa* sont très faiblement gravés dans une zone assez endommagée.

canlyak· (12) yau I paryyañ· mās· I dnāl· I tvañ· du(m) 100 lño liḥ II sa(nt)e(13)k· liḥ II ☉
 srūk· vnur· pramān· troc· ’aṃmraḥ si dra(la)(14)y.¹⁶⁶ gho saṃ’ap· {blanc/1} gho khñuṃ
 gho (panda)n· gho kraney· (15) lvan· tai kanrov· tai kaṃ(bh)āt· tai mar(aka)¹⁶⁷ tai khnap·
 [t]ai (16) ’me ’vādhyapura lvan· tai ’vā(dhyapura) (d)ai lvan· tai khñuṃ (vraḥ) [lvan· tai]¹⁶⁸
 (17) pan(l)ās· phsaṃ si nu tai 10 III (vnās· sru 100) canlyak· yau I {2} (18) paryyañ· mās·
 II lño liḥ II santek· liḥ II ☉ srūk· {2/3} (19) (pramā)n· śri{7}¹⁶⁹ [’n](āk=ta gi) {5} (20-25)
 (Illisibles)

Traduction :

(1-6) ... Mahendrādhīpativarman ...

(6-7) Les gens ... qu’(il) a offerts sont les autres esclaves suivants, avec des communes, des rizières (et) des arbres ;

(7-13) Gens qu’(il) a offerts de la commune de Voñ Vāy, *pramān* de Jeñ Tarāñ : chef d’équipe : *si* Kandeñ, (suit une liste comprenant, dans l’ordre : 3 *gho*, 1 *gvāl*, 1 (?) *rat*, 3 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai pauv*, 1 *tai* (?), 1 *tai rat*, 1 *gvāl pauv* : 14, 100 mesures de paddy, 1 *yau* de vêtement couvrant le bas du corps, 1 *mās* (et) 1 *dnāl* d’huile, 100 noix de coco mûres, 2 *liḥ* de sésame, 2 *liḥ* de haricots ;

(13-18) (de la) commune de Vnur, *pramān* de Troc : chef d’équipe : *si* Dralay, (suit une liste comprenant, dans l’ordre : 4 *gho*, 1 *lvan tai*, 3 *tai*, *tai ’me*, 3 *lvan tai*) ; total des hommes et des femmes : 13 ; 100 mesures de paddy, 1 *yau* de vêtement couvrant le bas du corps, ..., 2 *mās* d’huile, 2 *liḥ* de sésame, 2 *liḥ* de haricots ;

(18-25) commune de ..., *pramān* de Śrī... gens ...

¹⁶⁵ Cet espace correspondant à environ deux caractères est resté vierge en raison d’un défaut de la pierre.

¹⁶⁶ *Dralai* apparaît comme anthroponyme dans les inscriptions de Preah Kô, mais n’est pas relevé dans le dictionnaire de Saveros Pou. Il s’agit sans doute ici d’un équivalent.

¹⁶⁷ *Maraka*[[*ta*]] ?

¹⁶⁸ Ou [*tai*].

¹⁶⁹ Śrī Indrapura est, à notre connaissance, le seul *pramān* dont le nom commence par *śrī*, mais cette lecture ne semble pas possible.

INSCRIPTIONS DE PRASAT SRANGÉ (K. 934 - K. 936)

Situé à 500 mètres à l'est et à 200 mètres au sud de l'entrée orientale de Preah Kô, le Prasat Srangé¹⁷⁰ est signalé pour la première fois brièvement par Lunet de Lajonquière en 1911. Il le décrit comme un tertre entouré de douves et comprenant trois tours en brique.

En 1945, Maurice Glaize procède au dégagement de ce sanctuaire (*RCA* 1945). Il y confirme non seulement la présence de trois tours alignées nord-sud, ouvrant à l'est et construites sur une plate-forme commune, mais aussi celle d'une enceinte en brique comportant un pavillon d'entrée à salle unique à l'est et celle d'une « bibliothèque » au sud-est. Enfin, Glaize y signale cinq inscriptions : une stèle est mise au jour dans le sanctuaire central (K. 933, 936 *śaka*) et quatre inscriptions sont également dégagées sur les piédroits des sanctuaires et de l'édifice annexe (K. 934 à K. 937).

En publiant le corpus de ce temple en 1952, George Coëdès ne donnait qu'un résumé du contenu des inscriptions K. 934 et K. 936 – des listes de dons – mais sans en donner le texte (*IC* IV, p. 45). Bien que toutes deux très érodées, ces inscriptions apportent pourtant quelques éléments intéressants notamment en ce qui concerne l'étude du mobilier cultuel.

La date, le donateur et le bénéficiaire sont malheureusement perdus dans les deux cas. Cependant, il est possible de trouver des indices dans les autres inscriptions de ce site.

Deux inscriptions datées y ont en effet été découvertes. K. 937, inscrite sur le piédroit Nord de l'édifice annexe, rapporte d'abord l'installation du feu sacré par Nandikācārya, *hotar* d'Indravarman, en 805 *śaka*¹⁷¹. Il est naturellement tentant de penser que cette installation coïncide avec la fondation de l'ensemble du sanctuaire ; cette date correspond d'ailleurs très bien avec le style du temple.

Le deuxième texte, K. 933, est daté du règne de Sūryavarman I^{er} et donc largement postérieur au premier¹⁷². Toutefois, le fait qu'il mentionne la fondation d'un *āśrama* par le petit-fils de ce *hotar* d'Indravarman confirme que l'ensemble de ce site

¹⁷⁰ Ou Dei Dôm selon Lunet de Lajonquière (*IK* 588 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 275) ; ill. 214, p. CVIII.

¹⁷¹ Soit 883/884 de notre ère, et donc sous le règne d'Indravarman ; *IC* IV, p. 46.

¹⁷² *phālguna* 934 *śaka*, soit 1013 de notre ère ; *ibid.*, p. 47.

était effectivement lié à la famille de Nandikācārya et qu'il s'agissait donc d'une fondation privée.

On ne peut alors que supposer que les dons de serviteurs et d'ustensiles qui font l'objet de ces textes soient le fait du *hotar* lui-même ou en tout cas d'un de ses descendants, à moins naturellement que ce temple ait également bénéficié d'un patronage royal. Nous reprendrons dans chaque cas la question de la date de ces donations en discutant les arguments paléographiques de George Cœdès.

Enfin, en ce qui concerne les bénéficiaires, il est possible que ces dons aient été alloués spécifiquement aux divinités des tours sur lesquelles ils étaient rapportés. Cependant, on s'étonnera alors que les biens et le personnel de l'édifice annexe – une salle du feu, semble-t-il – ne soient pas précisés et que, dans le cas de la tour Sud, la dotation du dieu se limite à une énumération de femmes (*tai*) de trois lignes (K. 935, IX^e *śaka* ; IC IV, p. 45). Il faut alors supposer que nous ne disposons pas de l'intégralité des listes de dons ou que les divinités se partageaient les biens énumérés dans K. 934 et K. 936. La comparaison avec le corpus de Lolei présenté plus bas nous inciterait à pencher pour la première hypothèse.

K. 934/IX^e *śaka* (Prasat Srangé)

K. 934 est gravée sur les deux piédroits de la porte Est de la tour centrale. On peut y lire les restes de 27 et 26 lignes, respectivement au sud et au nord.

Cœdès indiquait 41 lignes au sud (IC VIII, p. 216-217). L'estampage de l'EFEO ne permet de distinguer que les restes de 27 lignes au maximum et il faut donc supposer qu'il disposait d'un autre estampage. Il donnait heureusement quelques précisions – en particulier le fait que la liste d'objets culturels débutait à la ligne 24 – qui permettent de faire correspondre notre lecture à son analyse (cf. p. 444, n. 177).

Le texte conservé sur le piédroit Sud peut être divisé en deux parties.

Dans un premier temps, on reconnaît la fin d'une liste d'esclaves. Il ne s'agit pas ici de riziculteurs, mais bien de serviteurs de plus haut rang, équivalents à ceux qui sont énumérés à la même époque dans la première partie des inscriptions de Preah Kô (K. 915 ; IX^e *śaka* ; NIC II-III, p. 41), ou dans les « donations de serviteurs spécialisés »

de Lolei¹⁷³. Plusieurs indices témoignent de cela, à commencer par la mention de joueuses de *vñā* (l. 3) ou celle de gardiens de jardins (l. 6). Cette hypothèse est encore confirmée par les mots lus par Cœdès à la ligne 9, illisibles sur notre estampage : *'nak paṃre ti knet kloñ sruk gho...*, en-tête que l'on retrouve dans les inscriptions de Preah Kô et de Lolei, dans lesquelles ces serviteurs « de haut rang » sont également répartis par quinzaine claire (*knet*) et sombre (*rnoc*), et qui comprennent également des chefs de commune (*kloñ sruk*). La suite de l'inscription du piédroit Sud donne le détail du mobilier précieux donné au temple, et probablement plus précisément à la divinité de la tour centrale.

L'inscription gravée sur le piédroit Nord, en grande partie ruinée, donne une liste d'esclaves composée de *gho*, de *gvāl* et de *tai*. La comparaison avec les listes de Preah Kô et de Lolei permet de supposer qu'il s'agit de riziculteurs. La présence de *gho* n'est pas un argument suffisant, mais le fait que le *pramān* (l. 16) – et donc probablement la commune (*sruk*) – soit précisé est un indice suffisant, cette information n'étant en général donnée que dans le cas des listes de cultivateurs dont les lieux de production et de résidence étaient potentiellement éloignés du sanctuaire (cf. p. 456-457).

Cœdès attribuait le piédroit Nord au règne d'Indravarman I^{er} en se basant sur des arguments paléographiques, et considérait que l'écriture de l'inscription du piédroit Sud était postérieure¹⁷⁴. Nous reviendrons sur cette question de datation à propos de K. 936, mais on peut déjà remarquer que cette différence entre les deux parties ne nous paraît pas si évidente. De plus, même si ce n'est pas une règle absolue, le piédroit Sud supporte généralement la première partie des inscriptions et non la deuxième¹⁷⁵. Si ces deux inscriptions ne sont pas contemporaines, on pourrait donc s'attendre à ce que la partie Sud ait été inscrite en premier.

Un autre argument en faveur de la contemporanéité de ces textes est le fait que le contenu des deux listes est complémentaire, l'ensemble constituant une dotation complète de divinité¹⁷⁶, comparable à celles des temples de Lolei et Preah Kô, bien que quantitativement moins importante que dans le cas de ces grandes fondations royales.

¹⁷³ K. 324, K. 327, K. 330, K. 331 ; cf. p. 456 et suiv.

¹⁷⁴ *IC* IV, p. 45 et *IC* VIII, p. 216-217. Cœdès attribue ces inscriptions au X^e *śaka* dans son « classement des inscriptions non datées » (*IC* VIII, p. 11). Il s'agit probablement d'une erreur pour IX^e *śaka*.

¹⁷⁵ Cœdès remarque quelques exceptions à cet usage ; c'est par exemple le cas de l'inscription K. 162 (*IC* VI, p. 101).

¹⁷⁶ Dons de serviteurs, de riziculteurs et d'objets.

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 1229 (ill. 215, p. CVIII.).

Piédroit Sud

(1-8) (Illisibles)¹⁷⁷ (9) ...[’nak pamre ti knet· kloñ· sruk· gho]... (10-17) (Illisibles)¹⁷⁸
(18) kañ·jai tai sa(ngV)... (19) tmiñ· vina tai sa(mCu)... (20) tai sukāntā tai {11} tai
śāsi (21) tai kañcu tai rāja tai {9} ctV vra(h) tai kanteṃ (22) tai (ga)ja¹⁷⁹ tai ka(m)vic-
cmaṃ cpar· [t](ai) {8} kroṃ lap· ka(23)ñ·jai lap· kanaka {8} (lada ran· gho lvā) (24)
kalaśa mās· li[[ñ]] 10 {8} pāda vyara tanlap· (25) mās· liñ· III pā[da] {6} [ma]n· hir· liñ·
III pāda II (26) nu ’anda prāk· (I)[iñ·] {7} prāk· liñ· (II) tanlap· (27) prak· sot· liñ· {9}
pāda vyara tanlap· (28) prak· sot· liñ· (p)r[am] {9} [kala]śa prak· sot· li(29)ñ· 5 klas-
pra[k·] {9} [pra](k·) sot·¹⁸⁰ jya[[ñ·]]¹⁸¹ II li(30)ñ· 10 noñ· prak· {11} noñ· sroñ· (31)
vyara nana jya[[ñ·]] I liñ· {10} jyañ· I liñ· 5 (32) śarāvana vyara liñ· vya[ra] {8} [jya]ñ·
mvaya liñ· vyara (33) ’āyoti¹⁸² sot· liñ· {8} [ma]n· hir· jyañ· pvan· liñ· 10 (34) bhāja¹⁸³
yajñakośa jya[ñ·] {8}(ñ·) III snap· pranāla (35) prak· mana¹⁸⁴ hir· jya[ñ·] {9} III bhājana
sot· (36) jya[[ñ·]] II liñ· 10 ka {9}p· ’a(m)vau 9 jyañ· (37) I liñ· 10 {13} mās· ra(t)¹⁸⁵
(CCVna)(38)ṇa man· hir·... (39)k· mvay· liñ·... (40-41) (Illisible)¹⁸⁶

Piédroit Nord

(1-12) (Illisibles) (13) ...(gvāl·)... (14) (Illisible) (15) (gvāl·) kaCVs· I ... (16)
...pramān[·]... (17) {1} gvāl· kampaṭ· I gvāl· ... I gho (18) {2} gho (’amCay·) ... tai

¹⁷⁷ Les 16 premières lignes signalées dans l'inventaire sont détruites ou illisibles. L'extrait de la ligne 9 est donné par Coedès (*IC IV*, p. 45).

¹⁷⁸ On peut seulement lire les derniers caractères des lignes 12, 13 et 14, respectivement : *p·, n·, ja·*.

¹⁷⁹ On pourrait lire *rāja*, mais ce type de *ra* à simple haste plus récent, n'apparaît pas dans cette inscription (cf. *rāja*, l. 21). De plus, théoriquement on devrait ici avoir *tai rāja sot·* : « une autre *tai Rāja* ».

¹⁸⁰ [*klas· pra](k·) sot·*, vraisemblablement.

¹⁸¹ Pour cette restitution, cf. *li*, l. 24 et *jya*, l. 31, l. 36.

¹⁸² On pourrait lire *’āyobhi*, mais la forme du *bha* des lignes 34 et 35 rend cette lecture peu probable.

¹⁸³ Pour *bhāja*[[*na*]]. Cf. *bhājana sot·*, l. 35.

¹⁸⁴ Il n'y avait pas la place de graver le *virāma* en raison du *ñā* souscrit de *yajñakośa*.

¹⁸⁵ Cette lecture est très incertaine. Peut-être faut-il lire *rat(n)a*.

¹⁸⁶ La ligne 41 n'apparaît pas sur notre estampage, mais Coedès indiquait 41 lignes dans son inventaire et précisait que la liste de biens débutait à la ligne 24.

ratnā (19) tai (saṃ)ʼap· I tai ... tai krau (20) {2} tai dharmma I (tai) ... I tai ʼutpala (21) {3} I tai kaṃ ... tai CñāCna(deva) I (22) ...tai ... sa I tai kanCrV (23) ...tai {3}... vrīhi I tai paṇdan· (24) ...tai (maṅ)ala I tai (25) ...no(ha) nu (26) ...ñjuṅ· I tai dharmma I

Traduction¹⁸⁷ :

(1-18) (Selon Cœdès, une première liste de serviteurs est suivie de l'en-tête du groupe suivant : « gens qui servent pendant la quinzaine claire ». Cette deuxième liste débute par un chef de commune (un *gho*) ; il est naturellement impossible de garantir que les musiciennes *tai* de la ligne 16 appartiennent à la même liste, mais cette hypothèse est vraisemblable.)

(19-22) Joueuses de *vīṇā* : (suit une liste de *tai* se poursuivant, au maximum, jusqu'à la ligne 22).

(22-23) Gardiens du jardin : (suit une liste comportant des *tai*, des *lap* et des *gho*).

(24-33) Une aiguïère en or [pesant] 10 *liṅ*, ... ; ... [pesant] ... deux *pāda* ; une boîte en or [pesant] 3 *liṅ*, x *pāda* ; ... *man hir*¹⁸⁸ [pesant] 3 *liṅ*, 2 *pāda* ; un récipient (nu) ovoïde¹⁸⁹ en argent [pesant] x *liṅ*, ... ; ... en argent [pesant] 2 *liṅ* ; une autre boîte en argent [pesant] x *liṅ*, ... ; ... [pesant] ... deux *pāda* ; une autre boîte en argent [pesant] cinq *liṅ*, ... ; une autre aiguïère en argent [pesant] 5 *liṅ* ; un pichet (*klas*)¹⁹⁰ en argent ... ; un autre (pichet) en argent [pesant] 2 *jyaṅ*, 10 *liṅ* ; unealebasse en argent ... deuxalebasses pour les ablutions pesant 1 *jyaṅ*, x *liṅ*, ... ; ... [pesant] 1 *jyaṅ*, 5 *liṅ* ; deux coupes¹⁹¹ [pesant] deux *liṅ*, ... ; ... [pesant] un *jyaṅ*, deux *liṅ* ;

(34-41) un autre ʼ*āyoti*¹⁹² [pesant] x *liṅ*, ... ; ... *man hir* [pesant] quatre *jyaṅ*, 10 *liṅ* ; un vase (*bhāja*[[*na*]]¹⁹³) [qui est une] coupe à libation¹⁹⁴ [pesant] x *jyaṅ*, ... 3 ... ; un

¹⁸⁷ Cette traduction est limitée au piédroit Sud : la liste d'esclaves de la partie Nord est trop lacunaire pour être évaluée et n'est pas, a priori, classée par catégories.

¹⁸⁸ *man hir* : en admettant la correction de Jenner dans K. 936 « *mān śankhu* » et son interprétation (cf. p. 448, n. 199), il faudrait alors comprendre : « Avec de l'*hir* ». En ce qui concerne *hir*, cf. p. 43.

¹⁸⁹ Ou « de type *aṇḍa* » ; cf. p. 108-109.

¹⁹⁰ *Klas*, *khlās* : « Un pichet, une cruche, un vase à libation » (POU 2004, s. v., p. 121). Selon Jenner, ce mot pourrait aussi correspondre au moderne *klā's* “brooch, clasp, buckle”, mais un élément de parure serait inattendu dans ce contexte.

¹⁹¹ À propos de *śarāvāṇa*, cf. p. 115 et suiv.

¹⁹² *āyoti* : ce terme échappe, pour l'instant, à toute interprétation.

¹⁹³ Le terme *bhājana* désignant différentes sortes de récipients, nous avons décidé de le traduire ici par « vase » – sens qui correspond peut-être mieux à une coupe à libations – et de conserver cette traduction pour l'autre occurrence (l. 19) afin de le distinguer du terme *nu* (l. 10) déjà traduit par « récipient ». *nu* est

revêtement de rigole d'écoulement en argent *man hir* [pesant] x *jyañ*, ... 3 ... ; ... un autre vase [pesant] 2 *jyañ*, 10 *liñ*, ... ; ... ; 9 ... *p' amvau*¹⁹⁵ pesant 1 *jyañ*, 10 *liñ*, ... ; ... en or ... *man hir* ... en (argent) [pesant] x *liñ*¹⁹⁶ ...

K. 936/IX^e śaka (Prasat Srangé)

K. 936 est gravée sur les piédroits de la porte orientale de la tour Sud. L'estampage de l'EFEO de l'inscription du piédroit Sud permet tout au plus de distinguer 22 lignes d'une liste d'esclaves comparable, semble-t-il, à celle de K. 934 N. Elle est malheureusement très difficile à déchiffrer. Par ailleurs, on n'a pas retrouvé la trace des autres lignes signalées par Cœdès. Celui-ci disait que cette liste « semble se continuer sur un autre fragment de 7 lignes dans la même écriture, dont l'estampage porte, sans doute par suite d'une erreur, la mention “piédroit Nord” ».

Les 17 lignes du piédroit Nord livrent une fois encore une liste d'objets de culte. L'inscription est encore *in situ*, mais son état de conservation laisse à désirer (ill. 216, p. CIX). Une partie des caractères conservés sur l'estampage est aujourd'hui détruite et il serait sans doute souhaitable que cette inscription soit transférée au dépôt de la conservation d'Angkor.

Comme dans le cas de K. 934, Cœdès pensait que les deux piédroits n'étaient pas contemporains. Cette fois, il considérait que c'était l'écriture du piédroit Sud qui était antérieure, et attribuable au règne d'Indravarman. Cette distinction ne nous apparaît pas plus évidente que dans le cas de K. 934. Par ailleurs, les caractères utilisés sous les règnes de Yaśovarman et d'Indravarman ne sont pas toujours faciles à distinguer.

Ainsi, s'il est vraisemblable de rattacher ces deux inscriptions au début du IX^e śaka, il est peut-être imprudent d'être plus précis et surtout de supposer qu'elles ont été inscrites sous deux règnes différents. Remarquons qu'on s'attendrait à ce que les donations de serviteurs inscrites sur les piédroits des sanctuaires coïncident avec leur

traduit par le terme heureusement vague de « vessel » par Jenner (comm. pers., déc. 2006).

¹⁹⁴ Ou « in the form of a libation chalice », Ph. N. Jenner, comm. pers., déc. 2006.

¹⁹⁵ Si la lecture est correcte, *'amvau* peut désigner la canne à sucre (cf. POU 2004, s. v., p. 23 et K. 56, face B, l. 27, IC VII, p. 3 : *'nak ta tāṃ 'amvau* : « les gens qui coupent la canne à sucre »). On a peut-être là un objet destiné à couper les cannes, en restituant [*ka*]p *'amvau*, par exemple, mais cette restitution reste incertaine et nous n'avons aucun objet équivalent dans le corpus.

¹⁹⁶ La fin du texte est malheureusement trop lacunaire pour être restituée.

fondation, sous le règne d'Indravarman, mais on ne peut négliger l'hypothèse d'une donation en partie postérieure.

Le contenu de ces textes n'apporte pas davantage d'éléments précis de datation. Tout au plus pourrait-on constater une ressemblance particulière avec l'inscription K. 947 de Lolei. Les listes d'objets y sont, comme dans cette dernière, particulièrement détaillées et l'on constate également une certaine parenté de contenu, notamment avec la présence d'« *'anda* » à la ligne 26 de K. 934, objets dont on ne connaît d'autres occurrences que dans l'inscription de Lolei (IX^e *śaka* ; cf. p. 537, n. 500). Ce dernier indice ne permet pas réellement de conclure, mais si K. 947 est, comme nous le pensons, attribuable au règne de Yaśovarman I^{er}, cela pourrait confirmer l'hypothèse de Cœdès quant à la postériorité de K. 934 S et de K. 936 N.

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 1228 (ill. 217, p. CIX).

Piédroit sud

L'estampage est peu lisible. Il s'agit d'une liste d'esclaves très lacunaire, énumérant les *gho*, *tai* et leurs enfants. Des sous-totaux étaient donnés, comme en témoigne le mot *psam*, lisible au début de la ligne 17.

Piédroit Nord

(1) {5}¹⁹⁷ (ma)n· śaṅku ṅana jyaṅ· I liṅ· II mukuṭa I laṅgau 'ar(th/b)iya ṅana (2) {blanc/10}¹⁹⁸ snap· praṅāla prak· I ṅana liṅ· 7 pāda II (3) sliṅ· I(I) {2} (o)ṅkāra māś· nu tmo ta gi ṅana pāda I ○ bhājana I ṅana jyaṅ· I li(4)(ṅ·) II sliṅ· {1} kalaśa māś· I ṅana liṅ· 8 pāda II sliṅ· II kalaśa pra(5)k· I ṅana (li)ṅ· 8 pāda III sliṅ· (III) śarāvaṅa prak· II ṅana liṅ· I pā(6)[da] {1} (sliṅ· I) noṅ· prak· II ṅana liṅ· 10 5 sliṅ· I parivāra prak· (7) (I) ṅana liṅ· 7 {7} [ta]n(l)ap· prak· I ṅana pāda III sliṅ· III (8) {14} (Crakti) I ṅana liṅ· III pāda

¹⁹⁷ Cette ligne a bien l'air d'être la première de l'inscription. L'absence de formule introductive peut laisser supposer qu'on a ici la suite d'une liste qui commençait peut-être dans la partie inférieure du piédroit Sud.

¹⁹⁸ Curieusement, rien ne semble noté sur l'estampage avant *snap·*, en dehors, peut-être, d'un *akṣara* avant la cassure (*Cra*, 4 ?), mais sa présence est incertaine. On attend ici le poids de la coiffe.

(9) III sliṅ I {12} [kana]kadanda (m)an· śaṅku I ṅa(10)na liṅ· {11}ṅ· III jaghat· liṅ· I (11) {19} sbok· laṅgau (12) {19} [la]ṅgau ta taṃtāṃ caru I (13) [pa](di)gaḥ car· II ṅa(14)[na] ... di 5 (15) ...prak· (16) ...II (17) ...(daṃ)

Traduction :

(1-3) ... avec du métal blanc¹⁹⁹ pesant 1 *jyaṅ*, 2 *liṅ* ; une coiffe en cuivre 'ar(th/b)iya²⁰⁰ pesant ... ; 1 revêtement de rigole d'écoulement en argent pesant 7 *liṅ*, 2 *pāda*, 2 (?) *sliṅ* ; une syllabe *Om*²⁰¹ en or, avec des pierres dessus, pesant 1 *pāda*²⁰².

(3-17) Un vase (*bhājana*) pesant 1 *jyaṅ*, 2 *liṅ*, x *sliṅ* ; une aiguière en or pesant 8 *liṅ*, 2 *pāda*, 2 *sliṅ* ; une aiguière en argent pesant 8 *liṅ*, 3 *pāda*, 3 *sliṅ* ; 2 coupes en argent pesant 1 *liṅ*, x *pāda*, 1 *sliṅ* ; 2alebasses en argent pesant 15 *liṅ* ; 1 *sliṅ* ; 1 (?) *parivāra*²⁰³ en argent pesant 7 *liṅ*, ... ; ... ; une boîte en argent pesant 3 *pāda*, 3 *sliṅ* ; un ...²⁰⁴ pesant 3 *liṅ*, 3 *pāda*, 1 *sliṅ* ; ... 1 manche en or²⁰⁵ avec du métal blanc pesant x *liṅ*, ... ; ... pesant ..., 3 *liṅ* ; (un) *jaghat*²⁰⁶ [pesant] 1 *liṅ* ... ; un plateau à pieds, en cuivre ... ; (un) ... en cuivre pour cuire le gruau ; 2 crachoirs gravés (ou inscrits ?) pesant ...

¹⁹⁹ Selon Philip N. Jenner, on doit peut-être proposer la correction *mān śaṅku* : « [trimmed, decorated] with white metal » (comm. pers., déc. 2006). Voir aussi l'expression *man hir* dans K. 934. *śaṅku* désigne vraisemblablement de l'argent blanchi, cf. p. 42-43.

²⁰⁰ À propos de 'ar(th/b)iya, cf. p. 173.

²⁰¹ À propos de *omkāra* considéré comme un ornement spécifique du liṅga, cf. p. 304-305. Cette hypothèse est possible dans notre cas : selon Maurice Glaize, la divinité abritée dans le sanctuaire Sud était bien Śiva sous la forme d'un liṅga (RCA 1945).

²⁰² La ponctuation placée à cet endroit semble matérialiser la séparation entre les parures/vêtements/revêtements des divinités, et une autre liste comprenant essentiellement des récipients. Cependant, l'inscription est trop lacunaire pour confirmer pleinement cette impression. Si tel est le cas, l'interprétation du terme *omkāra* comme ornement du liṅga est très vraisemblable.

²⁰³ À propos de *parivāra*, cf. p. 213-214.

²⁰⁴ *Crakti* : cette lecture semble correcte, mais nous ne voyons pas de restitution possible. On remarquera que le matériau n'est pas précisé.

²⁰⁵ *kanakadaṇḍa* est souvent considéré comme une abréviation désignant « (un parasol) à manche d'or ». C'est ainsi que Coëdès comprend ce terme dans K. 669, par exemple (IC I, p. 159, face C, l. 20). Dans la même inscription, Coëdès traduit *śveta* par « un parasol blanc ». Il est possible que les parasols soient caractérisés tant par la couleur de leur jupe que par la qualité de leur manche, mais *kanakadaṇḍa* pourrait également désigner un autre objet, ou le manche d'un autre objet (une hampe ? cf. p. 125-126).

²⁰⁶ Ou *jayat* ? Quoi qu'il en soit, on ne voit pas quel objet ce terme pourrait désigner.

INSCRIPTIONS DE LOLEI

Ce fut lui (Indravarman) qui érigeait dans une maison de pierre un *liṅga* d'Īśa sous le vocable de Śrī-Indreśvara, de plus six images à la fois d'Īśa et de Devī, et qui creusa le magnifique (étang) Śrī-Indrataṭāka²⁰⁷.

[...] Śrī Yaśovarman a érigé ensemble ces statues de Gaurī et du seigneur, qu'il a faites lui-même²⁰⁸.

Avec le temple montagne de Bakong, le temple de Preah Kô et le site vraisemblablement palatial de Prei Monti, le Baray de Lolei, l'Indrataṭāka, est l'un des éléments constitutifs principaux du site de Roluos et donc de l'ancienne ville de Hariharālaya, l'une des premières capitales de la période angkoriennne. Ce site est situé à une quinzaine de kilomètres à l'est de Siem Reap (ill. 218 et 219, p. CX).

Ce grand bassin artificiel mesure 3 km de long sur un axe est-ouest et de 800 m de large, nord-sud. Selon Jacques Dumarçay, un premier aménagement hydraulique constitué de trois digues pourrait avoir été mis en œuvre dès le règne de Jayavarman II, mais cette hypothèse n'a pas encore été démontrée par des fouilles (DUMARÇAY 1994). L'auteur de son achèvement est en revanche bien connu. En effet, les inscriptions de Bakong et de Preah Kô ne laissent pas de doute quant au fait qu'Indravarman s'en attribue l'installation, à la fin du IX^e siècle de notre ère.

Un sanctuaire important, dit Lolei, se trouve au centre de ce bassin, placé dans l'axe nord-sud du temple montagne de Bakong (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 275 ; IK 589). Il est composé d'une vaste terrasse carrée formée de deux gradins en latérite et comportant un accès sur les quatre faces ; à l'intérieur de cet espace, quatre tours placées sur deux rangs et ouvertes à l'est s'élèvent sur une autre terrasse de petites dimensions (ill. 221, 222, p. CXI, CXII), comportant des accès à l'est et à l'ouest dans l'axe de chaque tour²⁰⁹.

²⁰⁷ K. 95, st. XV (811 *śaka*), stèle digraphique de Phnom Preah Bat, trad. Abel Bergaigne, *ISCC*, p. 365, 370. En plus du Baray de Lolei, c'est vraisemblablement à Bakong et Preah Kô qu'il est fait allusion.

²⁰⁸ K. 324 B, st. I, (Lolei ; 815 *śaka*), trad. Abel Bergaigne, *ISCC*, p. 327-328 ; le début de la stance précise la date de l'installation des divinités par un horoscope. Elle a été calculée par Roger Billard. Il s'agit du dimanche 8 juillet 893 de notre ère (BILLARD & EADE, 2006, p. 406). Selon J. C. Eade : « Billard did not refer to the Sanskrit stanza in his file. But in one of his memoranda to C. Jacques, he translated it and added that the Khmer text intends the same date and hour. Indeed, his time seems to derive from the Sanskrit and not from the Khmer ».

²⁰⁹ Pour une description complète de ce sanctuaire, cf. PARMENTIER 1919, p. 33-42.

Contrairement au Baray, s'il faut en croire l'épigraphie, ces quatre tours ont été construites sous le règne de Yaśovarman, le propre fils d'Indravarman. On peut alors s'étonner du fait qu'Indravarman n'ait pas installé lui-même un temple et des divinités à cet endroit.

En novembre 1951, Henri Marchal dégage la base d'un gopura intermédiaire entre la façade Est du prasat Nord-Est et le perron d'accès Est à la terrasse ainsi que celle d'un premier mur d'enceinte en brique que ce gopura interrompait (ill. 220, p. CXI.). Il fait alors remarquer que cette entrée, comme celles des accès Est et Ouest de la terrasse en latérite, était placée dans l'axe des tours Nord et des perrons d'accès Est et Ouest de la terrasse (*RCA* nov. 1951-janv. 1952). Si les traités d'architecture indiens imposent bien un excentrement du sanctuaire central et une légère dissymétrie du plan d'ensemble, le cas de Lolei se place bien au-delà des normes habituelles²¹⁰. Suivant une hypothèse proposée d'abord par Fournereau et reprise par Lunet de Lajonquière, Marchal supposait donc plutôt que les tours Nord étaient considérées comme le centre d'une composition d'ensemble inachevée qui aurait comporté six tours, comme dans le cas du temple de Preah Kô²¹¹.

Cependant, aucune trace de ces sanctuaires latéraux n'a pu être mise en évidence au nord et le tracé actuel du muret mouluré qui délimite la terrasse n'était manifestement pas destiné à en accueillir. Par ailleurs, plusieurs inscriptions précisent clairement qu'en 815 *śaka* (893 de notre ère), le sanctuaire de Lolei ne prévoyait d'accueillir que quatre divinités²¹².

Si un premier projet de construction a ainsi été abandonné moins de quatre ans après l'accession au trône de Yaśovarman I^{er}, on peut supposer que le plan initial et les premières constructions étaient l'œuvre d'Indravarman I^{er} et que le projet a évolué après la mort de ce souverain. Pourtant, on peut tenir pour acquis qu'aucune divinité n'avait alors été installée. En effet, l'inscription K. 323 précise que les donations ont été faites le jour de l'installation des divinités, et donc le 8 juillet 893 de notre ère, de plus les inscriptions digraphiques de Yaśovarman I^{er} datées de 811 *śaka* ne font aucune allusion à ce site. Quoi qu'il en soit, une nouvelle campagne de fouille serait nécessaire pour

²¹⁰ Le Mayamata prescrit par exemple un très léger déplacement du liṅga du centre vers le nord-est (XXXIII.37b-40). Au Cambodge, on sait que cette asymétrie volontaire se retrouve à Angkor Vat où l'on constate un décalage du temple par rapport à l'axe est-ouest : la galerie Nord de la face Ouest de la troisième enceinte comporte en effet vingt piliers contre dix-huit pour la galerie Sud.

²¹¹ Ill. 221, p. CXI : l'implantation supposée des tours Nord est restituée sur ce plan.

²¹² K. 323, st. LIX ; *ISCC*, p. 399, 408 ; K. 329, cf. p. 527-528.

mieux comprendre la genèse de ce site.

Si plusieurs fragments de statuaire ont été trouvés aux abords des tours, seule une divinité féminine a été retrouvée en place dans la tour Sud-Ouest²¹³. En revanche, l'épigraphie nous renseigne précisément sur les divinités qui étaient installées dans ce temple.

On a déjà vu que l'inscription K. 324 mentionnait l'installation d'images de Gaurī et du seigneur²¹⁴, K. 323 est plus précise puisqu'elle rapporte à la stance LIX l'érection de quatre images de Śiva et de Śarvāṇī pour l'accroissement des mérites des parents de Yaśovarman I^{er}²¹⁵. Les noms de ces divinités nous sont donnés par les piédroits Sud des portes orientales des quatre tours. Ils s'agissait de représentations de Śiva et de sa parèdre, images respectivement des parents de Yaśovarman I^{er} : son père le Vraḥ Kamrateṇ 'Añ Śrī Indravarmesvara (Indravarman I^{er}) et sa mère Śrī Indradevī²¹⁶ et de ses grands parents en ligne maternelle, le Vraḥ Kamrateṇ 'Añ Śrī Mahīpatīśvara et la reine-mère défunte Śrī Rājendradevī²¹⁷.

Le corpus épigraphique du temple de Lolei est inhabituellement riche, même pour un sanctuaire de cette importance, puisque dix-sept inscriptions y ont été inventoriées. Celles qui étaient gravées sur des éléments architecturaux, bien que très endommagées, sont encore sur le site. En revanche, en dehors de K. 323, K. 337 A et K. 947, toutes les autres inscriptions semblent avoir très tôt disparu puisqu'elles ne sont déjà plus mentionnées par Lunet de Lajonquière (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 279).

Malgré cette abondance de textes, nous verrons que plusieurs éléments laissent pourtant penser que plusieurs inscriptions de ce sanctuaire n'ont jamais été découvertes à moins qu'elles n'aient tout simplement pas été inscrites. Néanmoins, elles donnent un panorama complet des biens dont le temple était doté et constituent donc une source inestimable pour préciser bien des aspects de son fonctionnement.

²¹³ Un cliché de Charles Carpeau a été publié en 1919 dans le BEFEO (PARMENTIER 1919, pl. IV B, p. 42). La statue a été déposée au DCA en 1925 (RCA juin 1925) ; ill. 223, p. CXII.

²¹⁴ Cf. p. 449.

²¹⁵ ISCC, p. 399, 408. Le texte des autres inscriptions digraphiques (*yaśodharāśrama*) précise que quatre statues de Śiva et de son épouse ont été érigées « sur la rive » du baray de Lolei par Yaśovarman « pour le bien de ses ancêtres (*pitṛ*) » (K. 95, st. XXXII, ISCC, p. 367-373). Dans l'inscription K. 323, le terme *guru* est employé à la place de *pitṛ*.

²¹⁶ K. 324 et K. 330, tours Nord, 1^{er} et 2^e rangs ; ill. 224, p. CXIII.

²¹⁷ K. 327 et K. 331, tours Sud, 1^{er} et 2^e rangs.

D'un point de vue paléographique, il faut remarquer que le règne de Yaśovarman se distingue par l'utilisation de caractères très réguliers dont le corpus de Lolei est un très bon exemple. L'écriture des inscriptions de son père, Indravarman, en est assez proche, mais il faut reconnaître qu'un soin particulier a été observé à l'époque de Yaśovarman.

Ceci est intéressant si l'on pense que son règne est le seul où l'on ait essayé d'introduire un autre alphabet au Cambodge et que l'habileté du roi pour l'écriture (*lipi*) est célébrée dans son éloge, parmi d'autres mérites (K. 323 ; st. LI, *ISCC*, p. 407, n. 3). La dernière stance de toutes les inscriptions digraphiques le désigne d'ailleurs comme l'inventeur de cette écriture, ou en tout cas de la forme qu'elle adopte à cette époque²¹⁸.

Nous donnerons ici une nouvelle lecture de l'ensemble des listes de biens et donc de l'essentiel de ce corpus, à l'exception de l'inscription K. 323, que nous ne présenterons ici que brièvement, mais dont des extraits seront repris pour illustrer les autres textes.

Entièrement en sanskrit, elle a été publiée par Abel Bergaigne à la fin du XIX^e siècle (*ISCC*, p. 391-411). Il s'agit d'une des inscriptions digraphiques qui sont caractéristiques du règne de Yaśovarman (ill. 223, p. CXII). Cependant, alors que les autres inscriptions de ce type présentent, a priori, toutes le même texte²¹⁹, l'inscription K. 323 fait figure d'exception. Elle est beaucoup plus longue (les deux faces comportent respectivement 49 et 53 lignes au lieu de 32 et 34) et seules les stances relatant la généalogie de Yaśovarman sont identiques²²⁰. L'éloge de Yaśovarman y est d'abord beaucoup plus détaillé, mais la différence essentielle est qu'au lieu de relater la fondation d'un *yaśodhararāśrama* dédié à une divinité et de rapporter les donations et le règlement qui y étaient associés, cette stèle commémore la fondation du temple lui-même (st. LIX).

La suite du texte rapporte différentes donations sur lesquelles nous reviendrons (st. LX, LXIV), puis indique la règle de la fondation²²¹. Les stances LXV à XCII sont

²¹⁸ III. 225, p. CXIV. À ce sujet, cf. *ISCC*, p. 402, 411 et *NIC* II-III, p. 27-28.

²¹⁹ On rappellera que ces inscriptions présentent le même texte sur les deux faces, mais dans deux écritures différentes. À ce sujet, cf. *ISCC*, p. 346-390.

²²⁰ Il s'agit des stances III à XVII de K. 323 et II à XVI des autres inscriptions digraphiques. Elles sont précédées d'une invocation à Śiva : deux stances *vasantatilakā* dans le premier cas, un *śloka* dans le second.

²²¹ Cœdès invitait à considérer que le règlement donné par les autres inscriptions digraphiques devait plus

ainsi riches d'enseignements concernant le fonctionnement d'un sanctuaire. On y précise tant les règles vestimentaires et de comportement que devaient suivre ceux qui entraient dans l'enceinte, en fonction de leur statut, que les personnes qui étaient autorisées ou non à y pénétrer pour honorer les divinités, ou encore les amendes prévues pour les contrevenants à cette règle, en fonction, encore une fois, de leur position sociale ou religieuse.

La dernière partie de ces prescriptions est particulièrement intéressante puisqu'elle traite des infractions concernant l'activité cultuelle du temple proprement dite et plus exactement « le culte, les ustensiles de culte, le temps des cérémonies et la pureté requise » (st. LXXXIII à LXXXVIII). Elle mentionne alors les noms sanskrits d'une partie du personnel du temple, ce qui permet une intéressante comparaison avec les fonctions énumérées dans les textes en khmer du corpus de Lolei. L'inscription s'achève en exhortant les futurs rois du Cambodge à préserver cette fondation.

Avant d'aborder les listes de donations proprement dites, il faut noter que Bergaigne devait ignorer que ce temple se trouvait au centre d'un Baray. Il s'étonnait en effet du fait que l'éloge du roi ne mentionne pas la fondation de quatre images dans une île de l'Indrataṭāka (*ISCC*, p. 393), omission assez naturelle quand on sait que c'est l'objet même de l'inscription.

Ce qui est en revanche plus étonnant, c'est la mention d'un étang (*taṭāka*) quadrangulaire à la stance LXII parmi les donations. Bergaigne considérait que le roi avait fait creuser un étang à proximité du temple en rappelant qu'il s'agit d'un élément indissociable de tout sanctuaire śivaïte. Cependant, il faut reconnaître que ce type d'installation semble moins nécessaire dans le cas de Lolei. À moins d'identifier une autre structure, il faudrait alors se résoudre à penser que cet étang est l'Indrataṭāka lui-même, ce qui ne serait pas moins étonnant car alors, Yaśovarman I^{er} s'en attribuerait la réalisation après l'avoir attribuée juste avant à son père. Cette question semble pour l'instant insoluble.

Enfin, on remarquera que dans le tome VIII des *Inscriptions du Cambodge*

s'appliquer aux sanctuaires auxquels étaient donnés les *āśrama* qu'aux *āśrama* eux-mêmes (CÆDÈS 1932, p. 111). Cependant on remarquera que la règle du temple de Lolei est sensiblement différente, plus précise, et aborde la question des activités cultuelles proprement dites. Il est donc possible que l'opinion de Cœdès soit à reconsidérer.

(*IC VIII*, p. 132-133), George Cœdès datait cette inscription de 811 *śaka*, date qui est mentionnée dans la stèle de fondation (st. LVIII) comme celle de l'avènement de Yaśovarman I^{er}, mais qui ne correspond pas nécessairement à celle de l'édit. Or, la stance LXIV précise que la donation est effectuée le jour même de l'installation des quatre divinités. Il faudrait donc plutôt se résoudre à dater la stèle de fondation du temple de 815 *śaka* comme les autres inscriptions de ce temple. Cependant, ceci laisserait entendre que K. 323 est antérieure aux autres inscriptions digraphiques, puisque celles-ci mentionnent la fondation de Lolei dans l'éloge du roi. Pourtant, la stance XXXVI de ces textes précise bien que les Yaśodharāśrama ont été donnés en 811 *śaka*.

Naturellement, il est peu vraisemblable que tous ces aménagements aient été installés simultanément l'année même du sacre de Yaśovarman I^{er}. Il faut alors peut-être penser que ces textes n'ont pas été rédigés à cette date, même si l'ordre prescrivant l'installation des ermitages a été promulgué au tout début de son règne. On peut également supposer que la construction des quatre tours de Lolei avait été elle aussi prévue à cette époque. Si, comme le pensait Cœdès, ces textes ont bien été rédigés en 811 *śaka* (CŒDÈS 1932, p. 108), ils ne faisaient alors qu'anticiper l'application d'une décision royale. Si c'est le cas, il faut remarquer qu'un éventuel projet initial comportant six tours – hypothèse très incertaine – devrait alors nécessairement être attribué au règne précédent.

Alors que l'inscription K. 323 était entièrement composée d'un long poème en sanskrit, le reste du corpus de ce temple est majoritairement en khmer et plus concret, plus administratif. Son étude est fondamentale pour qui souhaite avoir une vue d'ensemble des biens d'un temple et donc obtenir des informations pratiques sur son fonctionnement.

On y dénombre pas moins de 24 listes de donations dont 21 d'esclaves. Elles étaient réparties sur les piédroits des différents sanctuaires ainsi que sur des piliers d'édicules à l'est et à l'ouest des tours (ill. 224, p. CXIII).

Ces listes ont en partie été éditées par Saveros Pou²²², mais nombre d'entre elles

²²² *NIC II-III*, p. 62-87. Les parties sanskrites ont été publiées par Abel Bergaigne (*ISCC*, p. 319-331, 391-411). Deux premières études remarquables des parties khmères ont été effectuées par Étienne Aymonier (AYMONIER 1883 et 1904, p. 450-471) ; Michael Vickery en a également étudié le contenu sur la base des lectures de Saveros Pou (VICKERY 1999).

sont encore inédites. De plus, les lectures ont pu être améliorées ou complétées grâce à l'utilisation d'estampages plus anciens, non encrés, dis « Lottin de Laval », notamment ceux des collections de la Bibliothèque Nationale de France. C'est le cas en particulier des inscriptions K. 329 et K. 337. Il semblait donc important de refaire une lecture complète de ce corpus.

Les « biens » inventoriés peuvent être divisés en trois catégories²²³ :

- Donations de serviteurs
 - Donations royales de serviteurs « spécialisés » : K. 324, K. 327, K. 330, K. 331.
 - Donations royales de riziculteurs : K. 333, K. 334, K. 335, K. 336, K. 337, K. 338.
 - Petites donations de serviteurs et de riziculteurs effectuées par des particuliers : K. 325, K. 326, K. 328, K. 332.
- Denrées et fournitures : K. 329.
- Objets de culte : K. 947.

Les dons de serviteurs

*nṛtagītādicaturās ślāghyā naravarāṅganāḥ
samagrakaragrāmagodharārāmāmamaṇḍalam ||*

« Des hommes et de belles femmes sans aucune tare, habiles au chant et à la danse, et tout l'ensemble des villages tributaires, des troupeaux, des terres et des jardins²²⁴. »

Cette stance extraite de la stèle de fondation K. 323 illustre bien les deux types de serviteurs représentés dans les dons de Lolei, mais ne reflète pas la grande diversité du premier groupe qu'elle évoque. En effet, nous verrons que les « villages tributaires » forment bien une catégorie homogène rassemblant plusieurs centaines de riziculteurs chargés d'approvisionner le sanctuaire en denrées variées, à commencer par du riz. En revanche, l'autre catégorie ne se limite pas à des fonctions artistiques, mais comprend au contraire des affectations très variées liées principalement aux différentes activités culturelles du sanctuaire et à sa protection.

²²³ Les inscriptions encore inédites ou dans lesquelles les corrections les plus importantes ont été proposées apparaissent en italiques.

²²⁴ K. 323, st. LXIII, trad. Abel BERGAIGNE ; *ISCC*, p. 399-409.

Dons de serviteurs « spécialisés »

Ce type de don est représenté à Lolei par quatre textes inscrits sur les piédroits orientaux de chacun des sanctuaires. Ces inscriptions comportent toutes sept stances en sanskrit sur le piédroit Sud et deux sur le Nord. Ces textes sont tous identiques, à l'exception de la première stance du piédroit Sud. Ils ont été traduits par Abel Bergaigne (*ISCC*, p. 310-330) et nous n'en présenterons ici qu'un résumé succinct.

Après avoir précisé la date d'accession au trône de Yaśovarman I^{er} (811 *śaka*), la première stance de la première partie précise l'objet de la donation – des esclaves et le reste (*kiṃkarādi*) – avant de mentionner les quatre dieux bénéficiaires, dont il est précisé qu'il les a érigés lui-même. Ils sont respectivement désignés par :

- Parameśvara (K. 324, ~ Indravarmeśvara)
- Īśa (K. 327, ~ Mahīpatīśvara)
- Bhavānī (K. 330, ~ Indradevī)
- Devī (K. 331, ~ Rājendradevī)

Les six stances suivantes sont consacrées à adjurer les futurs souverains du Cambodge de respecter et de faire respecter l'œuvre de leurs prédécesseurs et d'en confier la garde à leurs princes et ministres.

Situées au début et à la fin du texte, les stances sanskrites du piédroit Est sont assez classiques : la première précise la date de la fondation des quatre divinités de Lolei, 815 *śaka*, et la dernière est une formule traditionnelle d'imprécation et de bénédiction destinée à ceux qui voleraient les offrandes et à ceux qui les défendraient.

Le texte khmer, qui correspond au véritable objet de l'inscription est, comme souvent, purement administratif. Il s'agit d'énumérations de serviteurs, mais contrairement à la majorité des cas où ces listes ne précisent pas explicitement leurs emplois, ces inscriptions nous en fournissent une liste très détaillée. Il s'agit ici manifestement de personnes servant souvent à l'intérieur du temple ou au moins dont les fonctions les placent hiérarchiquement très au-dessus des riziculteurs.

Dans son étude des inscriptions K. 464 et K. 568, Claude Jacques avait fait justement remarquer que les fonctions de ce type de serviteurs exigeaient leur présence au temple quotidiennement, et que les communes indiquées dans ces inscriptions ne devaient donc pas être éloignées (1970, p. 62). Bien que, comme nous le verrons, cette

présence n'était pas toujours parfaitement indispensable, le cas de Lolei va tout à fait dans ce sens puisque le lieu de résidence de ces serviteurs n'y est pas précisé, ce qui implique une concentration humaine importante aux abords immédiats du temple.

Les quatre sanctuaires avaient à leur disposition des équipes équivalentes, comprenant entre 350 et 400 personnes pour chaque sanctuaire, réparties en deux groupes, pour les quinzaines claires et sombres.

Ces listes sont divisées en cinq catégories manifestement hiérarchisées²²⁵ et souvent séparées par des signes de ponctuation. Elles sont introduites par l'en-tête : (*vraḥ jaṃnvan*) 'nak paṃre toy (*knetta*)/*rṇnocca*, « (offrande royale) de serviteurs de la quinzaine (claire)/sombre »²²⁶.

L'énumération débute par la mention d'une « inspectrice » (*taṃrvac*) qui, pour une raison encore inconnue n'apparaît que pour les quinzaines claires. En dehors de celle-ci, la première catégorie rassemble des fonctions liées à des activités artistiques, qui sont majoritairement occupées par des femmes : danseuses, chanteuses et joueuses de différents instruments de musique²²⁷. Les seuls hommes qui apparaissent dans cette catégorie sont des joueurs de percussions, qui ne sont pas systématiquement représentés, et des *gandharva*, catégorie de chanteurs qui, curieusement, n'apparaît pas toujours au même endroit dans ces énumérations et en est même souvent absente. On notera à leur sujet qu'il ne s'agit apparemment pas nécessairement d'hommes comme l'a d'abord supposé Saveros Pou (2004, s. v., p. 133), puisque des femmes occupent parfois cette fonction, dans l'inscription K. 327 S, par exemple (l. 22).

Le deuxième groupe est composé cette fois majoritairement d'hommes dont les fonctions ne sont pas toutes élucidées. Ils assuraient d'abord des fonctions de gardiens (du trésor, du feu sacré, de la « salle commune » (*śālā*²²⁸), et surveillaient l'accès au sanctuaire. On y trouve également d'autres musiciens, qui sont peut-être plus destinés aux processions qu'au « divertissement » des divinités, ainsi que des serviteurs destinés

²²⁵ L'ordre de préséance n'est pas parfaitement rigoureux car leur ordre varie un peu, mais il semble respecté dans l'ensemble.

²²⁶ Les mots entre parenthèses correspondent à l'en-tête du piédroit Est.

²²⁷ En ce qui concerne l'identification des instruments de musique, cf. POU 1997 et BLENCH 2008.

²²⁸ À propos de cette *śālā*, cf. p. 396-397S.

à des activités plus directement liées aux rites qui prenaient place à Lolei : chauffeurs de l'eau des ablutions, fabricants de guirlandes, etc.

La fin de cette catégorie comporte des trieuses de riz et des *mahāvṛīhi*, fonctions subalternes liées à la préparation des repas des dieux, et de ceux des hommes, naturellement. On notera également la présence de *cmām hajaya*, expression pour laquelle nous avons repris la traduction de Saveros Pou de « gardien de loges », pour abstraite qu'elle soit. Il faut préciser que quelle que soit cette installation, il semble que cet *hajaya* ne corresponde pas ici au lieu de résidence de ce personnel, comme c'était le cas dans l'inscription préangkorienne K. 1257 (cf. p. 407). En effet, la première fonction citée est ici *khloñ sruk*, c'est-à-dire un « chef de commune ». Bien que le lieu précis ne soit pas indiqué, il semble donc bien que ces serviteurs étaient rassemblés dans des agglomérations désignées par le terme *sruk*, comme les riziculteurs. On signalera également que cette fonction n'apparaît pas dans les listes équivalentes du temple de Preah Kô dont le contenu sera présenté plus bas.

Une troisième catégorie est consacrée à des serviteurs nécessaires au fonctionnement du temple pendant la saison des pluies. Il faut peut-être penser que le temple accueillait plus de résidents pendant cette période de retraite, et que cette activité supplémentaire impliquait un renfort de personnel.

Les deux dernières catégories sont intéressantes car elles représentent la principale différence avec les listes équivalentes de cette époque. En premier, sont mentionnés des *cmām cpar*, « gardiens du jardin »²²⁹. Le fait que cette fonction apparaisse dans les listes de serviteurs spécialisés et non avec les riziculteurs pourrait laisser supposer qu'il s'agit de jardins d'agrément. Cependant, il nous semble qu'il faut plutôt considérer qu'il s'agit de gardiens de plantations : des potagers, des plantations de fleurs pour le culte²³⁰ ou encore des vergers qui approvisionnaient notamment le temple en noix de coco et noix d'arec. Il s'agit sans aucun doute de l'équivalent du sanskrit *ārāma* de la stance LXIII de K. 323, terme qui est souvent utilisé par opposition aux *kṣetra*, « les champs », et donc essentiellement « les rizières ».

L'énumération de cette catégorie de personnel débute par des *dvañ*, désignation

²²⁹ Curieusement cette fonction apparaît à la fin de la deuxième liste de K. 330 N pour la quinzaine sombre (cf. p. 468).

²³⁰ À ce sujet, cf. p. 187 et suiv.

que l'on retrouve également dans certaines des listes de serviteurs de Preah Kō²³¹. Au contraire de Saveros Pou, Michael Vickery pense que ce mot désigne plus une catégorie de personnel qu'un personnage en particulier. En général, ce terme est suivi de la mention d'un *sī* et de son nom. Il pourrait alors en effet introduire indifféremment une liste ou qualifier ce *sī*, comme c'est le cas pour certains chefs de groupes (*khloñ vnvak*) ou contremaîtres (*'amrah*). Cependant, dans l'inscription K. 338, le fait que ce *dvañ* soit un *sī* n'est pas précisé alors qu'il semble comptabilisé parmi eux à la fin de l'inscription. Nous pencherons donc plutôt dans le sens de Saveros Pou et considèrerons pour l'instant que ce terme désigne un homme occupant une position hiérarchique particulière au sein des gardiens du jardin.

Des « gardiens de *tpal* » sont énumérés ensuite. Ce terme pourrait désigner des bosquets d'arbres ou des troupeaux. Nous conserverons pour l'instant la deuxième interprétation, qui permet de retrouver, dans les listes en khmer, les troupeaux évoqués dans la stance LXIII de K. 323 (cf. p. 455). Cependant, il faut garder à l'esprit que *tpal* pourrait également correspondre à des plantations d'arbres (cf. p. 188-189). Si c'est le cas, le fait que les groupes de gardiens de troupeaux ne comportent que quelques hommes, parfois un seul, laisse entendre qu'ils ne s'agit pas de simples bouviers dont le nombre serait alors insuffisant pour garder les troupeaux importants que devait posséder un sanctuaire comme Lolei. Il s'agit plus vraisemblablement de personnes chargées de l'encadrement des gardiens ou de la gestion du bétail du temple, ce qui est plus cohérent avec l'importance relative de ces serviteurs dans la hiérarchie.

Enfin, le dernier groupe composant cette énumération comprenait des serviteurs dépendant directement des chefs du temple et des officiants. Leurs fonctions ne sont pas évidentes à déterminer, mais on notera que le fait que ces listes comprennent des *gho/ghoda* met en valeur une situation subalterne²³².

Cependant, bien que les fonctions des deux dernières catégories de serviteurs semblent plus modestes que les autres, il faut garder à l'esprit qu'ils occupaient malgré tout une position hiérarchique plus élevée que les riziculteurs des listes présentées plus

²³¹ K. 312 E, par exemple (*NIC* II-III, p. 32). Dans cette liste, les *dvañ* sont séparés des *sī* par une troisième catégorie : les *mu*.

²³² Bien que l'étymologie de ce terme pose encore question, les différents auteurs s'accordent sur le fait que les *gho* correspondent en règle générale à des cultivateurs, des travailleurs de force. À ce sujet, cf. LEWITZ 1976, p. 766 et VICKERY 1999, p. 73.

bas. On notera d'ailleurs que les *sī* y restent majoritaires par rapport aux *gho*.

L'ordre d'énumération des fonctions assurées est assez constant dans toutes ces inscriptions, mais la comparaison de la composition des équipes des différents sanctuaires en fonction des quinzaines permet quelques remarques intéressantes (cf. tableau, p. 467-469).

On notera d'abord qu'en dehors du cas des inspectrices de la quinzaine claire que nous avons déjà évoqué, la composition des listes des deux quinzaines est équivalente : les mêmes fonctions sont représentées par un nombre très proche de personnes. Ces listes ne permettent donc pas de supposer des changements d'activités notables entre ces deux périodes. Tout au plus remarquera-t-on que des joueuses de *cko* se substituent systématiquement à celles de *trisarī*²³³, mais l'on serait bien en peine de déterminer la raison de cette variation, d'autant que l'on sait peu de choses à propos de ces instruments en dehors du fait qu'il s'agissait d'instruments à cordes (POU 1997, p. 238-239).

La même remarque peut s'appliquer à la comparaison des listes des différents sanctuaires, qui avaient semble-t-il une activité équivalente. La seule différence notable est celle du nombre de porteurs de parasol. Indravarmésvara se voit en effet attribuer deux fois moins de serviteurs de cette catégorie que les autres sanctuaires. Cette différence est assez inattendue compte tenu du fait qu'il s'agissait de la divinité principale de Lolei.

Enfin, on constatera que si une partie des fonctions est réservée exclusivement à des hommes et des femmes adultes (gardiens du trésor et danseuses par exemple), des *gvāl* et des *lap* apparaissent également dans ces énumérations alors qu'ils n'étaient pas mentionnés dans les listes de Preah Kô quelques années plus tôt. De plus, il semble que *sī* et *gvāl* d'une part, *tai* et *lap* d'autre part soient souvent interchangeables, ce qui permet de supposer que ces termes renvoient à des classes d'âge et de sexe, hypothèse sur laquelle nous reviendrons (cf. p. 496).

La minutie avec laquelle sont précisées, dans ces textes, les fonctions de ces serviteurs est remarquable, et permet de se faire une idée générale de l'activité qui rythmait la vie d'un sanctuaire khmer à cette époque. Comme le faisait remarquer Étienne Aymonier, cette précision, que l'on retrouve notamment à Preah Kô quelques

²³³ L'ordre de substitution est inversé dans l'inscription K. 330.

années plus tôt (K. 315 et K. 318 ; 801 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 41-45, p. 48-52), a le plus souvent disparu dans les listes postérieures (AYMONIER 1904, p. 467). Il est en particulier remarquable qu'elle soit totalement absente des interminables listes d'esclaves du site de Koh Ker trente-cinq ans plus tard (K. 183 ; 850 *śaka* ; *IC* I, p. 48).

On retrouve cependant ponctuellement des listes équivalentes, bien que généralement moins détaillées, notamment avec l'inscription K. 270 du Prasat Kravan (843 *śaka* ; *IC* IV, p. 68) ou dans les inscriptions K. 464 et K. 558 du Phnom Bakeng (890 *śaka*)²³⁴. Il est alors tentant de comparer nos listes à celles d'autres inscriptions contemporaines.

Les inscriptions de Preah Kô et de Prasat Kravan adoptent des structures équivalentes²³⁵. On y retrouve dans les deux cas une première partie consacrée à des « activités artistiques », puis une deuxième comportant comme à Lolei une grande variété de fonctions liées au rituel ou à la garde des différents éléments du temple. Enfin, si les équipes liées à la saison des pluies apparaissent déjà à Preah Kô en 801 *śaka*, elles ne sont en revanche plus mentionnées à Prasat Kravan.

Les deux dernières catégories de Lolei ne figurent pas dans les deux autres exemples, qui se poursuivent par des groupes de riziculteurs répartis par communes, énumérations qui correspondent aux grandes donations royales de riziculteurs qui sont gravées séparément à Lolei, et que nous présenterons plus bas.

Dans le cas du Prasat Kravan, la liste comporte moins de fonctions, ce qui est peut-être lié au fait qu'il s'agissait d'un sanctuaire moins important, qui se privait alors de certains serviteurs moins indispensables. Un autre témoignage de cela serait d'ailleurs le fait que le nombre de danseuses, par exemple, est nettement inférieur dans ce sanctuaire. Cependant, cette hypothèse reste incertaine car, si un choix de musiciens moins varié est plausible, l'absence de chauffeurs pour l'eau des ablutions ou de fabricants de guirlandes est plus surprenante.

Les listes du temple de Preah Kô sont, au contraire, très proches de celles de Lolei, tant géographiquement qu'historiquement, et même du point de vue des divinités qu'il accueillait, puisqu'il s'agit des parents d'Indravarman I^{er}, père du fondateur de Lolei.

²³⁴ JACQUES 1970, p. 67 ; les fonctions précisées dans ces deux textes ont été relevées par Claude Jacques, mais cette liste est moins précise et moins structurée que celles des autres exemples.

²³⁵ On se reportera aux tableaux comparatifs présentés ci-dessous (cf. p. 470-472).

On y retrouve presque les mêmes fonctions, quoique dans un ordre un peu différent²³⁶. On remarquera que, bien que légèrement supérieur à Lolei, le nombre d’esclaves affectés à chaque fonction varie peu entre ces deux sanctuaires. Les principales différences entre ces listes méritent d’être soulignées ici.

La première partie des listes de Preah Kô est, d’une manière générale plus limitée que son équivalente de Lolei. En effet, on n’y retrouve pas d’inspectrice, et le choix d’instrumentistes y est moins varié. Cependant, la différence la plus remarquable est la disparition des « broyeuses de parfums » (*pamas jnau*) dans les donations royales de serviteurs de Lolei alors que cette catégorie était auparavant bien représentée.

On sait que le terme utilisé pour désigner le parfum change à cette époque (cf. p. 192 et suiv.), mais l’expression équivalente *pamas gandha* n’apparaît pas non plus. De plus, une petite donation privée de Lolei, K. 328, alloue une *pamas jnau* à Mahīpatiśvara, prouvant que cette expression était encore utilisée.

On pourrait se demander si le terme *pamos* – qui désigne une fonction citée entre les gardiens de portes et les cuisiniers – ne pourrait pas être une faute pour *pamas*. Ce terme a été considéré comme un dérivé de *pos* « balayer, nettoyer » et désignerait un « nettoyeur », simple balayeur, ou peut-être « purificateur » du lieu de culte. Cette interprétation est évidemment peu vraisemblable, d’autant qu’une confusion d’écriture entre *a* et *o* est bien improbable, mais il faut reconnaître que cette fonction de *pamos* n’apparaît qu’à Lolei, alors que celle de *pamas jnau* est fréquemment attestée, au point de sembler indissociable du fonctionnement d’un sanctuaire.

En ce qui concerne la deuxième partie, la disparition de certaines catégories de cuisiniers (*taṃve saṃvey*, « qui font la nourriture sacrée » et *taṃve naṃ*, des « pâtisseries ») peut s’expliquer par une assimilation de toutes ces fonctions au sein de l’ensemble des *mahānasa*.

En revanche, une différence plus remarquable entre ces deux corpus est le fait que les *cmāṃ parihāra* de Preah Kô semblent avoir disparu au profit de *pratihāra*. Ce terme désignant une porte, la traduction généralement proposée est « (gardiens de) portes », mais cette fonction semble alors faire double emploi avec les *cmāṃ dvār*. Il faut alors peut-être supposer que cette nouvelle dénomination correspond à la fonction de *cmāṃ*

²³⁶ Ces variantes ont déjà été présentées par Étienne Aymonier (AYMONIER 1904, p. 466-467) et apparaissent dans les tableaux récapitulatifs ci-dessous.

parihāra mentionnée à Preah Kô. L'un des sens possibles en sanskrit de *parihāra* correspondant à l'espace inculte autour d'un village ou d'une ville, on pourrait alors reprendre ici la traduction proposée par Aymonier de « gardiens de l'enceinte ».

Si, comme nous le pensons, l'ordre suivi dans ces énumérations est strictement hiérarchique, il est intéressant de noter que de nombreuses modifications apparaissent à Lolei, en particulier dans celui de la deuxième partie. Ceci dit, il ne s'agit en général que de petites variations qui ne sont peut-être pas pertinentes lorsqu'elles sont faites à l'intérieur même d'une des parties. On notera pourtant que les chanteurs de louanges et certains *gandharva* passent du milieu de la deuxième à la fin de la première. Ce changement de catégorie et le fait que certains des *gandharva* restent dans la deuxième partie permet de supposer un changement de statut inexplicable pour l'instant.

La distinction la plus intéressante est le fait que la structure même de ces listes est beaucoup mieux mise en valeur à Preah Kô qu'à Lolei.

En effet, un premier total apparaît d'abord à la fin de la première partie, ce qui contribue à la mettre en valeur²³⁷. Puis un deuxième est donné à la fin de la deuxième et inclut les serviteurs de la première en précisant qu'il s'agit du total (*pin̄da*) des serviteurs (*'nak paṃre*) pour l'une ou l'autre quinzaine, excluant ainsi des *'nak paṃre* le personnel de la saison des pluies²³⁸, dont le total est donné à part (K. 318, l. 13 ; 801 *śaka* ; *NIC* II-III, p. 46).

Ceci permet non seulement de confirmer la division de ces listes en plusieurs parties, mais incite également à considérer que le personnel énuméré avant les « renforts » de la saison des pluies constitue un groupe distinct de serviteurs désignés comme *'nak paṃre*, ce qui viendrait encore renforcer l'impression de supériorité hiérarchique de ce groupe.

On notera que dans l'inscription K. 270 (843 *śaka*), ces serviteurs « spécialisés » sont désignés par l'expression *'nak paṃre 'āgama*, « serviteurs réguliers »²³⁹, expression que l'on retrouve pour qualifier une partie du personnel énuméré dans

²³⁷ On notera que contrairement à celles de Lolei, les femmes des listes de Preah Kô sont toutes citées accompagnées de leurs enfants. Ceux-ci ne sont pas comptabilisés dans les sous-totaux par fonctions, mais le total est donné *savāla*, (sk. *sa-bāla*) « avec les enfants ».

²³⁸ Et à plus forte raison les riziculteurs.

²³⁹ À propos de cette traduction proposée par Cœdès, qui avait d'abord envisagé « gens légalement acquis », cf. *IC* IV, p. 73, n. 1 et JACQUES 1970, p. 72.

l'inscription K. 1034 du Prasat Cha Chuk (817 *śaka* ; JACQUES 1970, p. 68-89). Claude Jacques avait remarqué à propos de cette occurrence que, comme dans notre cas, les lieux de résidence des serviteurs ainsi désignés n'étaient pas précisés et qu'ils s'opposaient à des *'nak vraḥ karuṇāprasāda* répartis par communes. Il en concluait que le premier groupe était chargé du bon fonctionnement cultuel du temple « selon les *āgama* », les traités de rituel, alors que les seconds étaient chargés de tâches ne nécessitant pas leur présence au temple, en particulier la production de denrées.

Cette interprétation serait assez cohérente avec la répartition des serviteurs de Lolei. Il faut en effet reconnaître que la fonction des gardiens de plantations et de troupeaux, par exemple, n'est pas directement liée au fonctionnement cultuel du sanctuaire, comparée à celles des serviteurs des deux premiers groupes. Ceci constituerait même un indice concernant les fonctions des serviteurs du troisième et du cinquième groupe et permettrait en tout cas de confirmer leur position globalement subalterne.

Cependant, on sait aujourd'hui que *āgama* n'était pas un terme couramment employé en Inde pour désigner les traités de rituel à cette époque (*Tāntrikābhidhānakośa* II, p. 299 [Dominic Goodall]). De plus, les lieux de résidence des trois derniers groupes des listes de serviteurs de Lolei ne sont pas non plus précisés, et il faut donc supposer qu'ils étaient, comme ceux des deux premiers groupes, des serviteurs « résidents ». On peut alors se demander si *āgama* ne doit pas être compris dans le sens « coming near, approaching » (*MW*, s. v., p. 129), et donc s'il ne faisait pas référence au fait que le lieu de résidence de ces serviteurs était proche du sanctuaire et non à leur participation aux activités cultuelles.

Que ces cinq groupes correspondent tous aux *'nak paṇṇe* ou que cette appellation ne concerne que les deux premiers, on notera que la qualification de ces serviteurs par l'expression « *inner temple* », « serviteurs intra muros », proposée par Michael Vickery est assez abusive et tient finalement surtout au fait que leurs communes ne sont précisées. En effet, si ces serviteurs de haut rang résidaient semble-t-il à proximité du sanctuaire, leurs fonctions ne les y appelaient pas dans tous les cas. Cette appellation n'est même pas satisfaisante pour le deuxième groupe qui comprend des « chefs de communes » dont les fonctions ne nécessitaient sans doute pas leur présence dans le temple et qui semblent pourtant placés dans une position assez privilégiée, en tête de la

seconde catégorie²⁴⁰. Il faut donc surtout voir dans ces énumérations des serviteurs « spécialisés » ou « qualifiés », chargés de certaines responsabilités les distinguant des simples cultivateurs.

Enfin, il faut revenir succinctement sur le contenu de la stèle de fondation du temple K. 323. On a déjà signalé qu'elle citait les amendes auxquelles étaient condamnés différents dignitaires et membres du personnel du temple en cas de transgression et l'on peut se demander s'il serait possible d'y trouver des équivalents sanskrits aux fonctions qui sont citées dans nos énumérations. On peut dégager dans K. 323 les fonctions suivantes :

- Les surveillants/inspecteurs (*adhyakṣa*), à commencer par le supérieur du temple (*kulapati*), st. LXXXIV.
- Le chapelain (*purohita*), st. LXXXVI.
- Le ou les officiant(s) (*yājaka*), st. LXXXVI.
- Le portier (*dvārādhyakṣa*), st. LXXXVII.
- Le scribe (*lekhaka*), st. LXXXVII.
- Les auxiliaires (*upakalpaka*), st. LXXXVII.
- Les hommes de peine (*kārin*), st. LXXXVIII.
- Le surveillant des cuisiniers (*mahānasādhyakṣa*), st. LXXXVIII.
- Le receveur (*āgamādhyakṣa*), st. LXXXVIII²⁴¹.

En dehors du *dvārādhyakṣa*, qu'on serait tenté de faire correspondre au *cmāṃ dvār*, et à moins de faire correspondre le *mahānasādhyakṣa* à l'un des simples cuisiniers de la partie khmère, nous ne pouvons pas vraiment relier ces fonctions à celles des listes que nous avons présentées et il faut sans doute en regrouper l'essentiel avec les riziculteurs parmi les « hommes de peine ».

L'opposition entre les parties khmère et sanskrite est alors intéressante car dans K. 323, c'est la partie supérieure de la hiérarchie du sanctuaire qui est détaillée et vient donc compléter la vue d'ensemble du personnel d'un sanctuaire. Il faut alors distinguer les serviteurs donnés au temple comme « bien du dieu », de sa « classe dirigeante », une

²⁴⁰ Il faut reconnaître que la fonction de ces *khloñ sruk* n'est, a priori, pas non plus liée au fonctionnement cultuel du temple proprement dit. Ceci renforce l'impression que ces listes sont classées d'un point de vue hiérarchique et non par type de fonctions (rite/protection/encadrement/production).

²⁴¹ Celui qui surveille ce qui entre. À cette liste, s'ajoute un *aṅganādhipati*, « surveillant de la cour » qui ne semble pas entrer dans le personnel de temple proprement dit.

« élite » composée de dignitaires qui y sont affectés afin d’assurer le déroulement des rites, de surveiller et diriger les serviteurs, et d’une manière générale de veiller à la prospérité de la fondation.

On notera néanmoins que les listes khmères mentionnent des serviteurs du chef du sanctuaire (*kloñ vnaṃ*) et des religieux-officiants (*paṃnvas smiñ*) que l’on pourra faire correspondre respectivement au *kulapati* et aux *yājaka*. Au sujet de ces officiants, et afin de compléter ce panorama des acteurs de la vie du temple, il convient de signaler que l’inscription K. 323 précise que le culte divin était confié à des sectateurs de Maheśvara (śivaïtes). Même si, comme nous le pensons, l’obéissance d’un sanctuaire ne devait pas beaucoup modifier le déroulement du culte d’un sanctuaire khmer à l’autre, cette donnée reste intéressante, bien qu’un peu attendue si l’on songe aux divinités installées (K. 323, st. LXXVII, *ISCC*, p. 410).

Il serait inutile de présenter ici une traduction systématique de ces quatre textes. En plus de celle de K. 324 qui permettra de présenter l’organisation de ces listes, un tableau récapitulatif permettra de résumer le contenu des huit énumérations et de les comparer.

Un deuxième tableau présentera en parallèle les listes de fonctions attestées dans le corpus de Lolei et dans les inscriptions K. 318 et K. 270. Les traductions proposées sont celles qui sont communément admises. Certaines d’entre elles ont déjà été discutées, lorsqu’elles étaient liées à des activités cultuelles étudiées par ailleurs.

À l’édition des textes khmers que nous avons présentés ici, nous avons ajouté le texte sanskrit de l’inscription K. 324 et les variantes de K. 327, K. 330 et K. 331, afin de proposer quelques rares corrections à l’édition d’Abel Bergaigne.

Tableau récapitulatif des serviteurs « spécialisés » par quinzaines des quatre sanctuaires de Lolei

	K. 324 S claire	K. 324 N sombre	K. 327 S claire	K. 327 N sombre	K. 330 S claire	K. 330 N sombre	K. 331 S claire	K. 331 N sombre
Première partie								
Inspectrice	1 <i>tai</i>	-	1 <i>tai</i>	-	1 <i>tai</i>	-	1 <i>tai</i>	-
Danseuses	3 <i>tai</i>	<i>id.</i> ²⁴²	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Chanteuses	22 <i>tai</i>	20 <i>tai</i>	22 <i>tai</i>	<i>id.</i> ?	20 <i>tai</i>	<i>id.</i>	20 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Joueuses de percussions	3 <i>tai</i> , 1 <i>s̄</i>	3 <i>tai</i>	3 <i>tai</i>	3 <i>tai</i> , 1 <i>s̄</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Joueuse de cymbales	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>
<i>gandharva</i>	-	1 <i>tai</i>	1 <i>tai</i> , 1 <i>s̄</i>	-	-	<i>id.</i>	-	<i>id.</i>
Joueuse(s) de <i>kinnara</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	2 <i>tai</i>	1 <i>tai</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Joueuses de <i>vīṇā</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Joueuse(s) de <i>lāv</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	3 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Joueuse de <i>cko/trisarī</i>	1 <i>tai</i> (<i>cko</i>)	1 <i>tai</i> (<i>trisarī</i>)	1 <i>tai</i> (<i>cko</i>)	1 <i>tai</i> (<i>trisarī</i>)	1 <i>tai</i> (<i>cko</i>)	1 <i>tai</i> (<i>trisarī</i>)	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>
Chanteuse(s) de louange	2 <i>tai</i>	1 <i>tai</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>tai</i> (<i>trisarī</i>)	1 <i>tai</i> (<i>cko</i>)
Joueur(s) de percussions	-	-	-	-	1 <i>s̄</i>	-	1 <i>tai</i> , 1 <i>s̄</i>	1 <i>tai</i>
<i>gandharva</i>	-	-	-	-	1 <i>s̄</i>	1 <i>tai</i>	-	1 <i>s̄</i>
Deuxième partie								
Chef de commune	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>
<i>varī</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>
<i>pamek</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>
Gardien de <i>pjuḥ</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
<i>pīle</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>
Gardien de l'or et de l'argent	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>
<i>'ābhaṣa</i>	1 <i>gvāl</i> , 2 <i>tai</i>	1 <i>s̄</i> , 2 <i>tai</i>	1 <i>s̄</i> , 2 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i> , 1 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i> , 1 <i>tai</i> , 1 <i>lap</i>	1 <i>gvāl</i> , 2 <i>tai</i>
<i>smañ</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i>	<i>id.</i>	1 <i>s̄</i> , 1 <i>gvāl</i>	1 <i>s̄</i> , 1 <i>gvāl</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
Fabricants de guirlandes	2 <i>gvāl</i> , 2 <i>tai</i>	3 <i>gvāl</i> , 1 <i>tai</i>	1 <i>s̄</i> , 1 <i>gvāl</i> , 2 <i>tai</i>	2 <i>s̄</i> , 2 <i>tai</i>	1 <i>s̄</i> , 1 <i>tai</i> , 1 <i>lap</i>	2 <i>gvāl</i>	2 <i>gvāl</i> , 1 <i>tai</i> , 1 <i>lap</i>	2 <i>tai</i> , 2 <i>gvāl</i>

²⁴² La mention *id.* correspond ici à une équivalence entre les quinzaines claire et sombre.

Chauffeurs de l'eau des ablutions	2 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	3 <i>gvāl</i>	2 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	2 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
Porteurs de parasol	2 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	3 <i>sī</i>	5 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	4 <i>sī</i> , 2 <i>gvāl</i>	4 <i>sī</i>	<i>id.</i>	3 <i>sī</i> , 2 <i>gvāl</i>	2 <i>sī</i> , 2 <i>gvāl</i>
Gardien(s) des <i>vrah pitai</i> ²⁴³	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	2 <i>sī</i>	1 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>
Chanteur(s), joueur(s) de <i>śikharā</i>	2 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	2 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	2 <i>gvāl</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
<i>gandharva</i>	1 <i>sī</i> , 1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>
Gardien du feu sacré	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>
Gardien du trésor	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>
Gardien de portes	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>
Nettoyeur	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
Cuisiniers	4 <i>sī</i>	<i>id.</i>	4 <i>sī</i>	<i>id.</i>	3 <i>sī</i>	<i>id.</i>	3 <i>sī</i>	<i>id.</i>
Fabricants d'objets en feuilles	3 <i>sī</i> , 1 <i>lap</i> , 1 <i>tai</i>	3 <i>sī</i> , 2 <i>tai</i>	1 <i>sī</i> , 2 <i>tai</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i> , 4 <i>tai</i>	2 <i>sī</i> , 1 <i>tai</i>	1 <i>sī</i> , 2 <i>tai</i>	<i>id.</i>
(Gardien de) portes (d'enceinte ?)	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
Joueurs de <i>tūrya</i>	3 <i>sī</i> , 2 <i>gvāl</i>	2 <i>sī</i> , 3 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i> , 4 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i> , 3 <i>gvāl</i>	5 <i>gvāl</i>	5 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i> , 4 <i>gvāl</i>
<i>vannāra</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>		1 <i>sī</i>	<i>id.</i>
Gardien de la <i>śālā</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i>	<i>id.</i>	1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	1 <i>gvāl</i>	<i>id.</i>
Trieuses de riz	4 <i>lap</i>	<i>id.</i>	2 <i>tai</i>	<i>id.</i>	2 <i>lap</i>	3 <i>lap</i>	3 <i>lap</i>	<i>id.</i>
<i>mahāvṛthi</i>	7 <i>tai</i> , 2 <i>sī rat</i> , 2 <i>lap</i> , 1 <i>sī pau</i>	8 <i>tai</i> , 3 <i>sī rat</i> , 1 <i>lap</i> , 1 <i>tai rat</i> , 1 <i>sī pau</i>	10 <i>tai</i> , 3 <i>tai rat</i>	8 <i>tai</i> , 1 <i>tai pau</i> , 1 <i>sī pau</i> , <i>sī rat</i>	7 <i>lap</i> , 5 <i>tai</i> , 2 <i>sī</i>	2 <i>lap</i> , 5 <i>tai</i>	<i>tai</i> et enfants	7 <i>tai</i> , <i>sī rat</i> , 4 <i>tai rat</i> , 1 <i>tai pau</i> , 1 <i>sī pau</i>
Gardiens de « loge »	4 <i>tai</i> , 1 <i>tai rat</i>	3 <i>tai</i> , 1 <i>tai pau</i> , 1 <i>sī pau</i> , 1 <i>lap</i>	2 <i>sī</i> , 1 <i>tai</i> , 1 <i>lap</i>	<i>id.</i>	1 <i>sī</i> , 3 <i>tai</i> , 1 <i>gvāl</i>	1 <i>sī</i>	<i>sī</i> , <i>tai</i>	2 <i>tai</i> , 1 <i>sī pau</i> , 1 <i>sī rat</i> , 1 <i>tai rat</i> , 1 <i>lap</i> , 1 <i>sī</i>
Gardiens du jardin	-	-	-	-	-	4 <i>sī</i> , 4 <i>tai</i>	-	

²⁴³ On considère ici *lmām vraḥ pitai* comme un équivalent des *chmām vraḥ pitai* des inscriptions de Preah Kô, bien que rien n'explique cette substitution. Tout au plus pourra-t-on signaler qu'une confusion *l/ch* est possible dans l'occurrence de K. 324 E. À propos de *pitai* identifié comme une variété de nourriture sacrée, cf. IC II, p. 13, n. 9 et CÉDES 1929, p. 311, n. 2.

Troisième partie								
[Personnel] en charge durant la saison des pluies	19 tai, 4 tai pau 6 sī rat, 4 tai rat, 3 lap, 1 sī pau, 1 gvāl	23 tai, 6 sī rat, 2 sī pau, 4 tai pau, 2 tai rat, 4 sī rat, 1 gvāl, 1 sī pau, 1 lap	16 tai, 5 sī pau, 5 tai rat, 4 lap, 2 sī rat, 1 tai pau	25 tai, 6 sī pau, 6 sī rat, 3 tai rat, 4 tai pau, 2 lap, 1 gvāl	tai, sī et enfants	19 tai, 1 tai pau, 3 tai rat, 1 sī pau, 2 sī rat, 1 lap 2 sī	?	12 tai
Quatrième partie								
Gardiens du jardin (de plantations)	1 dvan, 3 sī, 8 tai, 2 tai pau, 1 gvāl, 1 tai rat	1 dvan, 1 sī, 9 tai, 2 lap, 1 tai pau, 1 gvāl	1 dvan (sī), 9 tai, 3 sī rat, 3 tai pau, 2 gvāl, 1 sī pau, 1 lap	1 dvan, 2 sī, 2 sī rat, 9 tai, 3 gvāl, 1 lap, 1 tai pau, 1 tai rat	?	cf. 2 ^e partie	?	1 sī, 3 tai 1 tai pau
Gardiens de troupeaux	1 gho, 1 sī, 2 lap	1 sī	2 sī, 1 gvāl	1 sī, 1 gvāl, 1 lap	?	?	?	sī, tai
Cinquième partie								
Serviteurs du chef du temple	2 sī, 3 tai, 1 lap, 1 tai rat, 1 gvāl	-	1 sī, 2 tai, 2 tai pau, 1 lap, 2 gvāl	-	?	?	?	?
Serviteurs des religieux-officiants	tai, gvāl, gho	2 ghoda, 4 gvāl, 2 lap, 1 tai	5 gvāl, 2 tai kalī, 1 lap	2 ?, 7 ?	?	gvāl, lap, tai	?	?
cralo 'nak pamre	sī, gvāl, tai et leurs enfants	2 gvāl, 2 sī, 1 gho, 1 tai, 1 sī pau, 1 sī rat	3 tai, 2 tai pau, 1 sī rat, 1 tai, 7 gvāl, 1 tai rat	1 ?, 4 gvāl, 1 tai	?	?	?	?
Total	?	35 sī, 87 tai, 20 gvāl, 12 lap, 13 sī rat, 3 tai rat, 6 sī pau, 7 tai pau. Au total 182.	38 sī, 92 tai 27 gvāl, 8 lap, 6 sī rat, 10 tai rat, 6 sī pau, 8 tai pau. Au total 195	35 sī, 88 tai, 32 gvāl, 5 lap, 8 sī rat, 5 tai rat, 6 sī pau, 6 tai pau. Au total 185.	?	?	?	?

Tableaux comparatifs des serviteurs des temples de Lolei, Preah Kô et Prasat Kravan

Lolei		K. 318 (Preah Kô, 801 <i>śaka</i>)	K. 270 (Prasat Kravan, 843 <i>śaka</i>)
<i>'nak paṃre toy knetta</i> ²⁴⁴		<i>'nak paṃre ta vera rṇnoc</i>	
(Khmer)	Première partie	Première partie	
<i>taṃrvac</i>	Inspectrice	Danseuses : 3 <i>tai</i>	
<i>rmmām</i>	Danseuses	Chanteuses : 20 <i>tai</i>	
<i>caṃryyāñ</i>	Chanteuses	Joueuses de percussions : 2 <i>tai</i>	
<i>tmoñ</i>	Joueuses de percussions	Joueuse de cymbales : 1 <i>tai</i>	
<i>chmap cheñ</i>	Joueuse de cymbales	<i>taṃlum</i> ²⁴⁵ : 1 <i>tai</i>	
<i>gandharva</i>	<i>gandharva</i>	Joueuses de <i>kinnara</i> : 3 <i>tai</i>	
<i>tmiñ</i> ²⁴⁶ <i>kinnara</i>	Joueuse(s) de <i>kinnara</i>	Broyeuses de parfums (<i>paṃas jṇau</i>) : 2 <i>tai</i>	
<i>tmiñ vīṇa</i>	Joueuses de <i>vīṇa</i>	-	
<i>tmiñ lāv</i>	Joueuse(s) de <i>lāv</i>	-	
<i>tmiñ chko/trisarī</i>	Joueuse de <i>cko/trisarī</i>	-	
<i>caṃryyāñ stutī</i>	Chanteuse(s) de louange	-	
<i>tmoñ</i>	Joueur(s) de percussion	-	
<i>gandharva</i>	<i>gandharva</i>	Total avec les enfants : 41	
Deuxième partie		Deuxième partie	
<i>kloñ sruk</i>	Chef de commune	Chef de commune : 1 <i>sī</i>	
		Deuxième partie	
		Chef de commune : 2 <i>si</i>	

²⁴⁴ « Serviteurs de la quinzaine claire », ou *rṇnocca*, « de la quinzaine obscure ». Cette précision n'est pas donnée pour K. 270.

²⁴⁵ Probablement une catégorie de musiciennes ; on retrouve notamment ce terme dans l'inscription K. 1186 B (l. 5 ; 935 *śaka* ; estampage EFEO n. 1684), dans une énumération de musiciens et de danseurs affectés à une salle de danse (*kralā rāṃ*).

²⁴⁶ *Tmiñ* désigne des joueurs d'instruments à corde(s).

<i>varī</i>	<i>varī</i>	<i>varī</i> : 1 <i>sī</i>	<i>pamek</i> : 2 <i>si</i>
<i>pamek</i>	<i>pamek</i>	<i>pamek</i> : 1 <i>sī</i>	Gardiens de l'or et de l'argent : 2 <i>si</i>
<i>cmāṃ pjuḥ</i>	Gardien de <i>pjuḥ</i>	Gardien de <i>pjuḥ</i> : 1 <i>sī</i>	Porteurs de parasol : 1 <i>sī</i> , 1 <i>si lvan</i>
<i>pīle</i>	<i>pīle</i>	Gardien de l'or et de l'argent : 1 <i>sī</i>	Cuisiniers : 2 <i>si</i> et 1 <i>si lvan</i>
<i>cmāṃ mās prak</i>	Gardien de l'or et de l'argent	<i>pile</i> : 1 <i>sī</i>	Fabricant d'objets en feuilles : 1 <i>si</i>
<i>'ābhaṣa</i>	<i>'ābhaṣa</i>	<i>'ābhaṣa</i> : 1 <i>sī</i>	<i>vannāra</i> : 1 <i>si</i>
<i>smañ</i>	<i>smañ</i>	Chauffeurs de l'eau des ablutions : 2 <i>sī</i>	Gardien de portes : 1 <i>si</i>
<i>mālākāra</i>	Fabricants de guirlandes	Fabricants de guirlandes : 3 <i>sī</i>	Gardien de la <i>śālā</i> : 1 <i>si lvan</i> ²⁴⁷
<i>'muḥ dik sroṇ</i>	Chauffeurs de l'eau des ablutions	Porteurs de parasol : 2 <i>sī</i>	Chanteurs de louanges : 4 <i>si</i> , 2 <i>si lvan</i>
<i>chatradhāra</i>	Porteurs de parasol	<i>smañ</i> : 1 <i>sī</i>	<i>gandharva</i> : 2 <i>si</i>
<i>lmāṃ vraḥ pītai</i>	Gardien(s) (?) des <i>vraḥ pītai</i>	Gardien (?) des <i>vraḥ pītai</i> : 1 <i>sī</i>	Joueurs de <i>tūrya</i> : 3 <i>si</i>
<i>caṃryyaṇ śikharā</i>	Chanteur(s), joueur(s) de <i>śikharā</i>	Gardien du feu sacré : 1 <i>sī</i>	Broyeuses de parfums (<i>pamas vraḥ gandha</i>) : 6 <i>tai</i> , 1 <i>tai rat</i>
<i>gandharva</i>	<i>gandharva</i>	Gardien du trésor : 1 <i>sī</i>	<i>mahāvṛīhi</i> : 7 <i>tai</i> , 1 <i>lap</i> , 1 <i>si rat</i> , 1 <i>si pau</i>
<i>cmāṃ vraḥ vleṇ</i>	Gardien du feu sacré	Gardien de l'enceinte : 1 <i>sī</i>	-
<i>cmāṃ kanloṇ</i>	Gardien du trésor ²⁴⁸	Gardien de portes : 1 <i>sī</i>	-
<i>praṭīhāra</i>	(Gardien de) portes (ou « d'enceinte » ?)	<i>vannāra</i> : 1 <i>sī</i>	-
<i>pamos</i>	Nettoyeur	Cuisiniers : 4 <i>sī</i>	-
<i>mahānasa</i>	Cuisiniers	Pâtissier (<i>taṃve naṃ</i>): 1 <i>sī</i>	-
<i>pattrakāra</i>	Fabricants d'objets en feuilles	Fabricants d'objets en feuilles : 3 <i>sī</i>	-

²⁴⁷ Cette inscription ne comporte pas de *gvāl*, mais on peut se demander si les *tai lvan* et *sī lvan* n'en sont pas des équivalents. Saveros Pou a déjà remarqué que ce terme signifiant « ramper » semble s'appliquer indifféremment à de jeunes serviteurs et à de plus vieux. Dans notre cas, la garde de la *śālā* ne saurait évidemment être confiée à de jeunes enfants. Si ce terme correspond à une classe d'âge, on notera que la mention de *lap lvan* serait assez étonnante.

²⁴⁸ On a vu que dans l'inscription K. 1248, le terme *kanloṇ* pouvait désigner un palais, comme équivalent du sanskrit *mandira*. Cette traduction ne semble pas appropriée dans cette occurrence, et on gardera ici provisoirement l'interprétation « trésor », en admettant une distinction entre les gardiens de ce trésor et ceux de l'or et de l'argent (cf. p. 237-238).

<i>cmām dvār</i>	Gardien de portes
<i>turyya</i>	Joueurs de <i>tūrya</i>
<i>vannāra</i>	<i>vannāra</i>
<i>cmām śālā</i>	Gardien de la <i>śālā</i>
<i>rmmes rañko</i>	Trieuses de riz
<i>mahāvṛthi</i>	<i>mahāvṛthi</i>
<i>cmām hajaya</i>	Gardiens de « loge »
<i>cmām cpar</i>	Gardiens du jardin
	Troisième partie
<i>dmuk varṣā</i>	[Personnel] en charge durant la saison des pluies
	Quatrième partie
<i>cmām cpar</i>	Gardiens du jardin
<i>cmām tpal</i>	Gardiens de troupeaux
	Cinquième partie
<i>'nak paṃre kloñ vnaṃ</i>	Serviteurs du chef du temple
<i>'nak paṃre paṃnvas smiñ</i>	Serviteurs des religieux-officiants
<i>cralo 'nak paṃre</i>	<i>cralo 'nak paṃre</i>
	Total

Chanteur de louanges : 1 <i>sī</i>
<i>gandharva</i> : 1 <i>sī</i>
Joueurs de <i>tūrya</i> : 3 <i>sī</i>
Gardien de la <i>vraḥ śālā</i> : 1 <i>sī</i>
<i>mahāvṛthi</i> : 7 <i>tai</i>
Trieuses de riz : 1 <i>tai</i> 2 <i>lap</i>
Cuisiniers (<i>taṃve sañvey</i>) : 2 <i>tai</i>
Total des 'nak paṃre : 35 tai, 42²⁴⁹ lap, 2 sī rat, 3 tai rat, 2 sī pau, 3 tai pau. Total, enfants compris : 68
Troisième partie
[Personnel] en charge durant la saison des pluies : 13 <i>tai</i>
Quatrième partie
Équipes de riziculteurs répartis par communes

-
-
-
-
-
-
-
Troisième partie
Équipes de riziculteurs répartis par communes

²⁴⁹ NIC II-III, p. 49, p. 22.

K. 324/815 śaka (Lolei)²⁵⁰

Premier rang, tour Nord, porte Est, piédroits Sud et Nord (*in situ*).

Texte :

Piédroit Sud

Édition fondée sur les estampages EFEO 458, n. 585 et n. 1259.

(1) ॐ || śrī siddhi svasti jaya ॐ

I.

śāsāṅkacandrāṣṭaśakāptarājyas²⁵¹ sa śrīyaśovarmmanarendrarājah

(2) svasthāpitāyādita kiṅkarādi sarvvan tad asmai parameśvarāya ||

II.

sa cāgra(3)yāyī dadatām samastāms tān bhāvinaḥ kambujabhūpatīndrān²⁵²

punaḥ punar yyāca(4)ta ity ayam vas svadharmmasetuḥ paripālanīyah ||

III.

avaimi ye sthāsnuyāśaśārīrā(5)jihāsavo sūn api dharmmahetoḥ

bhavanta uccaiśśirasām variṣṭhā devasvam iccheyu(6)r apīdṛśās te ||

IV.

prāyas sthite goptari sanmukhā ye chidre suradravyaharās tu santi

(7) idan tato rakṣata sadyuge pi rāhur jjahāraiva sudhām surābhah ||

V.

yathā ca rāhupramu(8)khān vijitya rarakṣa devān amṛtañ ca viṣṇuḥ²⁵³

tathā bhavanto pi nihatya caurān suraṃ sura(9)svaṃ paripālayantu ||

VI.

jñātañ ca satyaṃ mṛtir eva yācñā rājño viśeṣeṇa tathāpi (10) sāstu

dharmmasya hetor mmarāṇaṃ hi śastaṃ satām atas tyāgina eva yāce ||

²⁵⁰ ISCC n° XXXIX, p. 319, NIC II-III, p. 62

²⁵¹ °rājyas : ISCC : °rājas.

²⁵² kambuja : ISCC : kamvuja.

²⁵³ viṣṇuḥ : ISCC : viṣṇuḥ.

VII.

kumāramantripramu(11)khais ca punyan nivedanādyena tad eva rakṣyam
yuṣmāsu bhāraḥ paripālanādis snigdheṣu (12) vitvatsu kṛto hi rājñā ||⊙||

815 śaka pañcamī roc· 'āṣādha vyar(·)'antvañ· dikk(·) sracti (13) 'arddharātra 'āy vnek·
'ādityavāra uttarabhadranakṣatra nu dhūlī jeñ· vraḥ kamra(14)teñ· 'añ· śrī
yaśovarmmadeva ta svey· vraḥ rājya ta gi 811 (15) śaka sthāpanā vraḥ kamraten· 'añ·
śrīndarvarmmēśvara o vraḥ jaṃnvan· 'nak· paṃre (16) toy· knetta taṃrvac· tai kaṃpit· I
rmmām tai laṃvan· I tai 'asura I tai nāk· I caṃryyā(17)ñ· tai manohara śrī I tai 'aṅgaṃ I
tai pkāv· I tai chlac· I tai man· I tai (18) mālikā I tai padma I tai sumalla I tai subhāk· I
tai laṃvār· I tai kan·'ū I tai (19) kliñ· I tai candan· I tai kansun· I tai nan· I tai drañāl· I
tai kañcan· I tai pñvar· I tai (20) vin· I tai van· I tai kantāñ· I tai manoharikā I tmoñ· tai
krau I tai kānti I tai (21) sundarī I sī śaśī I chmap· cheñ· tai kamala I tmiñ· kinnara tai
padma I tai lakṣmīrāja I tai sān· I tmiñ· (22) vīṇa tai svasti I tai 'amara I tai chat· I tmiñ·
lāv· tai 'iśāna I tmiñ· cko tai 'utpala I (23) caṃryyāñ· stuti²⁵⁴ tai padmā I tai dharañī I o
kloñ· sruk· sī 'gat· I varī sī can·cān· I pamek· (24) sī siddhivara I cmām pjuḥ sī
siddhivara I pīle sī tmyañ· I cmām mās· prak· sī kandhū I 'ābhaṣa gvāl· (25) kanhiṃ I tai
'ādhyā I tai kanteñ· I smañ· gvāl· saṃ'ap I mālākāra gvāl· kan·'as· I (26) gvāl· kañcū I
tai kan·hyañ· I tai tkep· I 'muḥ dik· sroñ· gvāl· kandhap· I gvāl· vīra I chattra(27)dhāra sī
kañjā I sī kanteñ· I gvāl· kanteñ· I lmām vraḥ pitai sī krau I caṃryyāñ· śikha(28)rā gvāl·
tgap· I gvāl· kaṃsar· I gandharvva sī ptañ· I gvāl· kaṃpit· I cmām vraḥ vleñ· sī kaṃpit· I
(29) cmām kanloñ· sī kamalabhāva I pratihāra sī tañker· I pamos· gvāl· kaṃpit· I
mahā(30)nasa sī laṃñāc· I sī kaṃbhān· I sī caṃhek· I sī kanloñ· I pattrakāra sī pandan· I
sī tañkū I (31) sī kandhap· I lap· cnāñ· I tai srac· ta vraḥ I cmām dvār· sī kāntivala I
turyya²⁵⁵ sī cpoñ· I (32) sī kaṃvraḥ I sī kñuṃ I gvāl· kan·'as· I gvāl· panlas· I vannara sī
kañcū I cmām śālā gvāl· kaṃpa(33)s· I rmmes· rañko lap· kañcū I lap· 'aṃdeñ· I lap·
'aṃdeñ· sot· I lap· kan·'as· I ma(34)hāvṛīhi²⁵⁶ tai kaṃpit· I sī rat· saṃ'ap· I lap· kan·'ū I
tai kañcū I tai kaṃvī I sī pau ka(35)ñcī I sī rat· caṃ'āl· I lap· kanteñ· I tai saṃ'ap I tai
saṃ'ap· sot· I tai ka(36)ñcū I tai saṃ'ap· sot· I cmām hajaya tai kanlak· I tai rat· 'gat· I
tai kañjoñ· I (37) tai tkep· I dmuk· varṣā tai vraḥ dharmma I tai pau vraḥ diśūnya I sī rat·
indubhāva I tai rat· (38) kdeñ· I lap· śrī ratna I tai subhadra I tai rat· saṃ'ap· I tai kanti I

²⁵⁴ *stuti* : NIC II-III : *stuti*.

²⁵⁵ *turyya* : NIC II-III : *tūryya*.

²⁵⁶ *NIC II-III* : *mahāvṛīhī*.

tai kañjuñ· I tai ka(39)nleñ· I tai krau I tai sañkāv· I tai kan·'ū I sī rat· 'anrok· I lap· kanrau I tai kan·har· I (40) tai tleṃ I tai kandhī I tai kaṃvrau I tai pau I sī rat· kañ·yeñ· I tai kaṃpit· I tai pau (41) panheṃ I tai rat· jvik· I tai ksai I sī rat· kansat· I tai kaṃpus· I tai rat· 'umā I (42) tai kaṃpañ· I tai kandhuṃ I sī pau kanloñ· I lap· śrīratna I tai kanlap· I tai pau (43) panlas· I sī rat· kaṃpit· I gvāl· mathanāditya²⁵⁷ I tai vraḥ kalpa I tai 'gat· I (44) tai pau I sī rat· kanteñ· I tai kañjuñ· I cmām cpar· dvañ· kañcan· I sī rucibhāva I (45) sī tmyañ· I tai kaṃvaḥ I tai pau paras· I gvāl· prāṇa I tai kaṃpañ· I tai kanrau I sī kante(46)ñ· I tai kan·'aṃ I tai kap·kep· I tai pau pañ·hāñ· I tai rat· srac· ta vraḥ I tai kansoṃ I (47) tai 'anāda I tai pau I ○ cmām tpal· gho kandai I sī candradāsa I lap· kanteñ· I lap· cneṃ I 'nak· paṃ(48)re kloñ· vnaṃ sī caṃdak· vraḥ I sī kansoṃ I tai kandhap· I tai kan·'ak· I lap· cak·cok· I (49) tai knak· I tai rat· pnos· I gvāl· krau I 'nak· paṃre paṃnvas· smiñ· tai {3} śaśī I gvā(50)l· vrahey· I tai sūlām I gvāl· jvay· I {13} I gvāl· (51) jāṃ I tai crāy· I gho thvāy I cralo ['nak· paṃre] {11} rat· (52) {1}y· I sī kaṃvis· I gvāl· kaṃpit· {14} I gvāl· (53) {3} sot· I tai vra {16} gvāl·

Piédroit Nord

Édition fondée sur les estampages EFEO 457, n. 586 et n. 1259.

(1) śrī siddhi svasti jaya ☉

I.

vāṇaikāṣṭaśake śuceś śitidine ṣaṣṭhe jhaṣārdhṃ (2) vidhau
 sinhañ candrasute vṛṣaṃ sabhṛguje lagne kulīraṃ²⁵⁸ ravau
 cāpan deva(3)gurau tulām saravije bhaume gate sthāpitā
 gaurīśapatimās samaṃ svara(4)citās tāś śrīyaśovarmmaṇā ||☉||

'nak· paṃre toy· rṇnocca rmmām tai cpoñ· I (5) tai kan·hyañ· I tai smañ· pai I caṃryyāñ·
 tai devalakṣmī I tai māy· 'naḥ I tai tna(6)k· I tai dharaṇī I tai smañ· I tai śrī I tai śramā I
 tai san· I tai sumanta²⁵⁹ I tai tha(7)r· I tai patiḥ I tai van· I tai suko'· I tai rāja I tai hāliyā I
 tai kañ·yas· I (8) tai hiraṇ· I tai suko'· sot· I tai kalkī I tai kaṃpat· I tmoñ· tai 'aṃdeñ· I
 (9) tai pansaṃ I tai krauñ· I chmap· cheñ· tai chgat· I gandharvva tai pnos I tmiñ·

²⁵⁷ NIC II-III : *mavanāditya*.

²⁵⁸ ISCC : *kulīraṃ*.

²⁵⁹ NIC II-III : *samanta*.

kinnara tai ratnavā(10)sa I tai brāhmaṇī²⁶⁰ I tai suvarṇa I tmiṇ· vīṇa tai yvān· I tai jagat· I tai yuṇ· I tmiṇ· lā(11)v· tai raṇṇas· I tmiṇ· trisarī²⁶¹ tai kañcan· I caṃryyān· stutī tai ṇāk· I ☉ kloñ· (12) sruk· sī śrī I varī sī somakara I pamek· sī cke kanloñ· I cmām pjuḥ sī can·cā(13)n· I pīle sī kaṃvañ· I cmām mās· prak· sī tgap· I 'ābhaṣa sī sam'ap· I tai 'aṃdeñ· I tai ca(14)turikā I smañ· gvāl· sam'ap· I mālākāra gvāl· kampañ· I gvāl· kan·sat· I gvāl· śrī(15)puran· I tai kanteñ· I 'muḥ dik· sron· sī srañe I gvāl· kampañ· I chatradhāra sī kanloñ I (16) sī 'dit²⁶² I sī padmaruci I lmām vraḥ pitai sī kandhap· I caṃryyān· śīkharā gvāl· sam'ap· I gvāl· (17) 'aṃdeñ· I gandharvva sī kñuṃ I cmām vraḥ vleñ· si kaṃvrau I cmām kanloñ· sī śrī I pratīhāra sī jñā(18)nadhara I pamos· gvāl· kampañ· I mahānasa sī prāṇa I sī cke duḥkha I sī manaḥ I sī śrī I pattra(19)kāra sī panlas· I sī kañjoñ· I sī kampañ· I tai tmāy· I tai panlas· I cmām dvār· sī caṃ(20)lau I turyya sī cappi hau I sī vnac· I gvāl· sam'ap I gvāl· kanleñ· I gvāl· kan·sip· I (21) vannāra sī kañcū I cmām śālā gvāl· kanteñ· I rmmes· rañko lap· kanleñ· I lap· krau I lap· (22) kampañ· I lap· suketa I mahāvrihi tai kañjai I sī rat· cpoñ· I tai ksai I lap· paṃ(23)ryyāk· I tai kampañ· I sī rat· kampañ· I tai kan·'in I tai rat· 'anāyaka I tai paṃna(24)ñ· I sī pau sam'ap· I tai panlas· I tai panheṃ I tai 'aṃdeñ· I sī rat· kan·sip· I cmām ha(25)jaya tai kan·'as· I tai kañ·yeñ· I tai pau kañjaṃ I tai kañjoñ· I sī pau tge²⁶³ I lap· (26) kan·'aṃ I dmuk· varṣā tai kmau I tai kaṃvuñ· I sī rat· kanloñ· I tai kampañ· I sī rat· (27) kañcañ· I tai krau I sī rat· kampañ· I tai kanteñ· I tai kan·hyañ· I sī pau I tai kbuñ· I (28) tai candra I sī pau śrī I tai pandan· I sī rat· panlas· I tai kaṃphāc· I sī rat· kampañ· I tai (29) kan·'ū I tai pau I tai rat· kmau I tai kan·'añ· I tai pau knāñ· I tai rat· kanteñ· I tai kali(30)ha I tai pau laṅgāy· I tai pratvat· I tai pnos· I tai kanren· I sī rat· kañ·yeñ· I gvā(31)l· kañjen· I tai kañjū I tai pau kan·hyañ· I sī rat· īśāna I tai sam'ap· I (32) tai kan·'on· I sī pau 'antis· I sī rat· śrī I tai veda I tai jvik· I tai kañjā I (33) tai pandan· I sī rat· kañcū I lap· tleṃ I tai sam'ap I cmām cpar· dvañ· t'on· I (34) sī kaṃvai I tai kanteñ· I lap· kaṃvar· I tai kan·sun· I tai kan·'ū I lap· (35) kesara I tai k'ek· I tai nu man· 'añ· I tai kantī I tai pau vrahey· I tai (36) kantrī I gvāl· tgap· I tai tañkū I tai kampañ· I cmām tpal· sī sneha I 'nak· paṃre (37) paṃnvas· smin· ghoda yañ· I gvāl· ghoñ· I lap· panlas· I tai joñ· I gvāl· (38) ñoñ· I gvāl· kañjes· I gho kampañ· I lap· vvaṃ 'añ· cinta I gvāl· sarac· I (39) cralo 'nak· paṃre gvāl· kampañ· I sī pitaradāsa I gvāl·

²⁶⁰ NIC II-III : vrāhmaṇī.

²⁶¹ NIC II-III : trisari.

²⁶² NIC II-III : 'nit.

²⁶³ tke ?

pandan· I sī jvāda I (40) gho kansip· I tai sam'ap· I sī pau I sī rat· I ☉ || piṇḍa sī 20 10 5
tai 80 7²⁶⁴ (41) gvāl· 20 lap· 10 II sī rat· 10 III tai rat· III sī pau 6 tai pau 7 psam 100 80
II ☉

II.

(42) asyāsumanto haraṇaṃ haranti ye te narendrād iha yātanārhaḥ

(43) yamād amutrāpi ca pālayanti ye yāntu te dhāma śivaṃ śivasya ||

Traduction :

Pour les parties sanskrites, cf. *ISCC* n° XL, p. 319.

Piédroit Sud

(12-15) En 815 *śaka*, cinquième jour de la quinzaine sombre d'āṣāḍha, 2 'antvaṅ dik, minuit étant suivi par un dimanche²⁶⁵, *nakṣatra* Uttarabhadra, Sa Majesté Śrī Yaśovarmadeva, qui a obtenu la royauté en 811 *śaka*, a installé le Vraḥ Kamraten 'Añ Śrī Indravarmeśvara²⁶⁶.

(15-23) Offrande royale de serviteurs de la quinzaine claire :

(Première partie)

Inspectrice : 1 *tai*²⁶⁷ ; danseuses : 3 *tai* ; chanteuses : 22 *tai* ; joueurs de percussions : 3 *tai*, 1 *sī* ; joueuse de cymbales : 1 *tai* ; joueuses de *kinnara* : 3 *tai* ; joueuses de harpe : 3 *tai* ; joueuse de *lāv* : 1 *tai* ; joueuse de *cko* : 1 *tai* ; chanteuses de louanges : 2 *tai*.

(23-37)

(Deuxième partie)

Chef de commune : 1 *sī* ; *varī*²⁶⁸ : 1 *sī* ; *pamek*²⁶⁹ : 1 *sī* ; gardien de *pjuh*²⁷⁰ : 1 *sī* ;

²⁶⁴ *NIC* II-III : l'estampage dont disposait Saveros Pou ne lui a pas permis de lire ces totaux.

²⁶⁵ Soit le dimanche 8 juillet 893 de notre ère (BILLARD & EADE 2006, p. 406). À propos de ces indications de jour et d'heure, cf. *NIC* II-III, p. 63.

²⁶⁶ C'est-à-dire d'une image d'une divinité nommée d'après son père, Indravarman I^{er}.

²⁶⁷ Nous ne répéterons pas ici les listes d'anthroponymes et nous bornerons donc à indiquer le nombre d'hommes et femmes affectés aux différentes tâches.

²⁶⁸ Serviteurs en charge des éléphants selon Saveros Pou (2004, *s. v.*, p. 432) ou « high status artists and craft specialists » selon Vickery (1999, p. 76) ; aucune interprétation satisfaisante n'a pu être pour l'instant proposée pour cette fonction. On ne peut donc que constater que la place que ces serviteurs occupent dans cette liste indique une position relativement importante.

²⁶⁹ Dérivé de *pek* « ouvrir, laisser faire, autoriser, distribuer », ce terme pourrait désigner un « intendant » chargé de la distribution des denrées, sens correspondant au « distributeur de gages et autres objets » proposé par Pou, qui semble préférable à « ouvrier », traduction proposée par Cœdès dans l'inscription

*pīle*²⁷¹ : 1 *sī* ; gardien de l'or et de l'argent : 1 *sī* ; 'ābhaṣa (?) : 1 *gvāl*, 2 *tai* ; *smañ*²⁷² : 1 *gvāl* ; fabricants de guirlandes : 2 *gvāl*, 2 *tai* ; chauffeurs de l'eau des ablutions : 2 *gvāl* ; porteurs de parasol : 2 *sī*, 1 *gvāl* ; gardien des *vraḥ pitai* : 1 *sī* ; chanteur et joueur de *śikharā* : 2 *gvāl* ; *gandharva* : 1 *sī*, 1 *gvāl* ; gardien du feu sacré : 1 *sī* ; gardien du trésor : 1 *sī* ; gardien de porte (*pratīhāra*) : 1 *sī* ; nettoyeur²⁷³ : 1 *gvāl* ; cuisiniers : 4 *sī* ; fabricants [d'objets] en feuilles : 3 *sī*, 1 *lap*, 1 *tai* ; gardien de portes : 1 *sī* ; joueurs de *tūrya* : 3 *sī*, 2 *gvāl* ; *vannāra*²⁷⁴ : 1 *sī* ; gardien de la *śālā* : 1 *gvāl* ; trieuses de riz : 4 *lap* ; *mahāvṛīhi*²⁷⁵ : 7 *tai*, 2 *sī rat*, 2 *lap*, 1 *sī pau* ; gardiens de « loge »²⁷⁶ : 4 *tai*, 1 *tai rat*.

(37-44)

(Troisième partie)

[Personnel] en charge durant la saison des pluies : 19 *tai*, 4 *tai pau*, 6 *sī rat*, 4 *tai rat*, 3 *lap*, 1 *sī pau*, 1 *gvāl*.

(44-47)

(Quatrième partie)

Gardiens du jardin : 1 *dvañ*, 3 *sī*, 8 *tai*, 2 *tai pau*, 1 *gvāl*, 1 *tai rat* ;

Gardiens de troupeaux : 1 *gho*, 1 *sī*, 2 *lap*.

(47-53)

(Cinquième partie)

Serviteurs du chef du temple : 2 *sī*, 3 *tai*, 1 *lap*, 1 *tai rat*, 1 *gvāl* ;

serviteurs des religieux-officiants : x *tai*, y *gvāl*, z *gho*... ;

*cralo 'nak paṃre*²⁷⁷ : x *tai*, y *gvāl*, z *gho*...

K. 56 B (l. 30 ; IX^e *śaka* ; IC VII, p. 9, 17).

²⁷⁰ Ce terme résiste pour l'instant à toute tentative d'interprétation.

²⁷¹ Cette fonction n'est pas identifiée, mais Vickery a fait remarquer qu'un *pile* était chargé de faire chauffer l'eau des ablutions dans l'inscription K. 56 B (l. 35) (1999, p. 76 ; IC VII, p. 16).

²⁷² Fonction non identifiée qui n'est attestée, semble-t-il, que dans les inscriptions de Lolei.

²⁷³ Ou « purificateur ». La position de ce serviteur invite à mettre sa fonction en rapport avec une activité culturelle, mais ce n'est peut-être pas le cas et son rôle était peut-être plus simple.

²⁷⁴ Cette fonction n'a pas encore pu être identifiée. Le sens de *cralo* est problématique : « soutenir, conserver » selon Cœdès (IC VI, 66, n. 1) et « pousser en avant, tendre qqch.. Apporter des redevances. Inciter à faire qqch. », selon Saveros Pou (2004, s. v., p. 172) ».

²⁷⁵ Le rapport de cette fonction avec le riz (*vṛīhi*) semble évident, mais on ignore encore à quoi elle correspond concrètement.

²⁷⁶ À propos du terme *hajaya*, cf. K. 1257, cf. p. 407.

²⁷⁷ Aymonier proposait de voir dans ces serviteurs des suppléants des précédents, mais ne donnait aucune explication sur cette interprétation (1904, p. 467). On rappellera que S. Pou attribue à *cralo* le sens de « pousser en avant, tendre quelque chose, apporter des redevances, inciter à faire quelque chose ». Cf. POU 2004, s. v., p. 172 et NIC II-III, p. 135 n. 10.

Piédroit Nord

(5-40) Serviteurs pour la quinzaine sombre²⁷⁸ :

- cette liste ne comporte pas d'inspectrice.
- chanteuses : 20 *tai* et non 22.
- joueurs de percussions : 3 *tai* et non 3 *tai*, 1 *sī* ;
- une *gandharva* (1 *tai*) s'intercale après la joueuse de cymbales.
- la joueuse de *cko* est remplacée par une joueuse de *trisarī* : 1 *tai*.
- chanteuse de louanges : 1 *tai* et non 2.
- *'ābhaṣa* : 1 *sī*, 2 *tai* et non 1 *gvāl*, 2 *tai*.
- fabricants de guirlandes : 3 *gvāl*, 1 *tai* et non 2 *gvāl*, 2 *tai*.
- chauffeurs de l'eau des ablutions : 1 *sī*, 1 *gvāl* et non 2 *gvāl*.
- porteurs de parasol : 3 *sī* et non 2 *sī*, 1 *gvāl*.
- *gandharva* : 1 *sī* et non 1 *sī*, 1 *gvāl*.
- fabricants d'objets en feuilles : 3 *sī*, 2 *tai* et non 3 *sī*, 1 *lap*, 1 *tai*.
- joueurs de *tūrya* : 2 *sī*, 3 *gvāl*, et non 3 *sī*, 2 *gvāl*.
- *mahāvṛthi* : 8 *tai*, 3 *sī rat*, 1 *lap*, 1 *tai rat*, 1 *sī pau* et non 7 *tai*, 2 *sī rat*, 2 *lap*, 1 *sī pau*.
- gardiens de « loge » : 3 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī pau*, 1 *lap* et non 4 *tai*, 1 *tai rat*.
- [Personnel] en charge durant la saison des pluies : 23 *tai*, 6 *sī rat*, 2 *sī pau*, 4 *tai pau*, 2 *tai rat*, 4 *sī rat*, 1 *gvāl*, 1 *sī pau*, 1 *lap* et non 19 *tai*, 4 *tai pau*, 6 *sī rat*, 4 *tai rat*, 3 *lap*, 1 *sī pau*, 1 *gvāl*.
- *cmām cpar* : 1 *dvañ*, 1 *sī*, 9 *tai*, 2 *lap*, 1 *tai pau*, 1 *gvāl* et non 1 *dvañ*, 3 *sī*, 8 *tai*, 2 *tai pau*, 1 *gvāl*, 1 *tai rat*
- *cmām tpal* : 1 *sī* et non 1 *gho*, 1 *sī*, 2 *lap* ; pas de ponctuation avant le *cmām tpal*.
- ici, pas de serviteurs du chef du temple ;
- serviteur des religieux-officiants : 2 *ghoda*, 4 *gvāl*, 2 *lap*, 1 *tai* ;
- *cralo 'nak paṃre* : 2 *gvāl*, 2 *sī*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*.

(40-41) Total : 35 *sī*, 87 *tai*, 20 *gvāl*, 12 *lap*, 13 *sī rat*, 3 *tai rat*, 6 *sī pau*, 7 *tai pau* ; au total : 182.

²⁷⁸ Les listes de personnel consacrées aux deux quinzaines étant très proches, nous nous bornerons à signaler ici les différences apparaissant dans le personnel de la quinzaine sombre.

K. 327/815 śaka (Lolei)²⁷⁹

Premier rang, tour Sud, porte Est, piédroits Sud et Nord (*in situ*).

Texte :

Piédroit Sud

Édition fondée sur les estampages EFEO 471 et n. 591.

☯ || śrī siddhi svasti jaya ||

I.

śrīmān yaśovarmmanarendracandras sa candracandrāṣṭaśakā(2)ptarājyaḥ
asmin dharārāmanarādi sarvvaṃ svasthāpitesē tad idaṃ vyatā(3)rīt ||

II.-VII.²⁸⁰

815 śaka pañcamī²⁸¹ roc· 'āṣādha vyar· 'antvañ· dikka srac ti 'a(14)rddharātra 'āy· vnek·
'ādityavāra uttarabhadranakṣatra nu dhūlī jeñ vraḥ kamra(15)teñ· 'añ· śrī
yaśovarmmadeva ta svey· vraḥ rājya gi 811 śaka sthāpanā (16) vraḥ kamrateñ· 'añ· śrī
mahīpatīśvara vraḥ jaṃnvan· 'nak· paṃre toy· knetta (17) taṃrvac· tai cpoñ· I rmmām
tai ratnadevī I tai sandot I tai sumalla I caṃryyāñ· tai vru (18) vinai I tai cke I tai duruṃ
I tai sthāyī I tai vit· I tai dharañī I tai panheṃ I tai can(19)roḥ I tai rev· I tai r'at· I tai
yuk· I tai hat· I tai śrīmaya I tai vrau I (20) tai pduṃ I tai sdak· I tai chlām I tai lamñām I
tai mano I tai nan· I tai 'añ·'oñ· I tai (21) jvik· I tmoñ· tai smuk I tai śrī I tai śrī sot· I
chmap· cheñ tai dī I ga(22)ndharvva tai pansvaṃ I sī thnaḥ I caṃryyāñ· stutī tai sukha I
tai srapāc· tmiñ· kinnara (23) tai thkep· I [[tai]]²⁸² tilottamā I tai lai I tmiñ· vīṇa tai kṛta I
tai udyāna I (24) tai himan· I tmiñ· lāv· tai prajāpatī I tmiñ· chko tai can·cān· I ○ kloñ·
(25) sruk sī jnuṃ I varī sī pandan· I pamek· sī panlas·²⁸³ I cmām pjuḥ sī 'akṣarabhāva I
pī(26)le sī kanso I cmām mās· prak· sī kañjoñ· I 'ābhaṣa sī śryālaya I tai ka(27)nsaṃ I

²⁷⁹ ISCC n° XLI, p. 319 ; NIC II, p. 71.

²⁸⁰ Stances II-VII, cf. p. 473-474.

²⁸¹ NIC II-III : *pañcamī*.

²⁸² Omission du lapicide. La restitution [[tai]] est évidente au vu des listes équivalentes.

²⁸³ NIC II-III : *si panlas*.

tai śuddha I smañ· sī thke I mālākāra sī kañjā I gvāl· kanteñ· I tai kañcū I (28) tai
 subhadra I 'muḥ dik· sron· gvāl· śrī kalpit I gvāl· thgan.²⁸⁴ I gvāl· kan·hey· I (29)
 chattradhāra sī vrau I sī kampañ· I sī kinnara I sī cpoñ· I sī jīva I gvāl· jīva I lmām vraḥ
 (30) pītai sī sneha I sī cumbala I caṃryyañ· śikharā sī kansat· I gvāl· dhīra I gandharvva
 sī (31) śrī I cmām vraḥ vleñ· sī keśava I cmām kanloñ· sī kaṃpit· I pratihāra²⁸⁵ sī cke
 danden· I (32) pamos· sī kañjā I mahānasa sī 'gat· I sī kansok· I sī katta citta I sī kansat·
 I pattra(33)kāra sī kañcan· I tai kaṃvrau I tai kan·'as I cmām dvār· sī krau I turyya sī
 pnos· I gvāl· ka(34)nteñ· I gvāl· candāla I gvāl· kmau I gvāl· kamala I vannāra sī daiva
 cmām śālā sī vaca(35)nānubandha I rmmes· rañko tai kan·'as· I tai kaṃpit· I mahāvṛīhi
 tai kañjaṃ I tai ka(36)nsū I tai vvaṃ 'añ· tarkka I tai karmma 'añ· dai I tai hiranya I tai
 rat· supāra I tai kralā I tai (37) 'et=pi rlik.²⁸⁶ I tai kaṃpat· I tai kañcī I tai rat· śrī I tai
 lañgāy· I tai rat· kaṃbuñ· I cmām (38) hajaya sī candrabhāva I sī kanteñ· I tai kan·rat· I
 lap· ptañ· I dmuk· varṣā tai śucī I (39) sī pau siddhivara I tai rat· kan·dvac· I lap· kañjā I
 tai kaṃvai I tai kan·'as· I tai rat· (40) kmau I lap· cke I tai kanses· I sī pau kanruk· I tai
 rat· jaṃ'ar I tai cpoñ· I tai vra(41)hey· I tai thke I tai pnos· I sī pau siddhivara I sī rat·
 kañcū I tai kañcun· I tai ka(42)ndai I tai pau paṃñañ· I tai rat· kantik· I tai saṃ'ap· I tai
 'aṃ'ap· I tai 'amṛtaviṣa I sī pau kan·'añ· I tai (43) rat· raṃnoc· I tai hoñ· I tai rat·
 kaṃvrau I lap· cpoñ· I tai nau I sī pau skār· I sī (44) rat· kñuṃ I tai cke I lap· kan·dvac· I
 cmām cpar· dvañ· sī panlas· I tai 'añ·'oñ· I tai thkyāp· I sī (45) rat· kañcū I tai kaṃprvat·
 I tai pau kñuṃ vraḥ I sī rat· 'gat· I tai 'anaṅga I gvāl· (46) klāñ· I tai kañjaṃ I sī pau
 jañver· I sī rat· kañjaṃ I tai pandan· I tai pau tañker· I (47) gvāl· saṃ'ap· I tai kanteñ· I
 lap· paṃñañ· I tai kanteñ· sot· I tai pau I tai kanduḥ I (48) cmām tpañ· sī kansū I sī kanso
 I gvāl· kañjey· I 'nak· paṃre kloñ· vnaṃ sī kanle(49)ñ· I tai kaṃvai I tai pau kansū I tai
 pit=so I tai pau kansen· I lap· pandan· I gvāl· (50) pravāt· I gvāl· kampañ· I 'nak· paṃre
 paṃnvas· smin· gvāl· 'oñ· I gvāl· tveñ· I gvāl· (51) k'oc· I tai ktoñ· I gvāl· kdeñ· I tai kalī
 I gvāl· trai I lap· kathā dibya I cra(52)lo 'nak· paṃre tai thkep· I tai pau pharoda²⁸⁷ I sī
 rat· kaṃvraḥ I tai kanteñ· I gvāl· paṃ(53){1} I tai pandan· I tai pau paṃñañ· I tai rat·
 kanduḥ I gvāl· kanteñ I gvāl· jīva I gvāl· kan· (54) {2} [I gvā]l· kse I gvāl· sugaṇa I gvāl·
 pumān· I tai yoñ· I ☉ piṇḍa sī 20 10 8²⁸⁸ (55) [tai 92 gvāl· 2]7 lap· 8 sī rat· 6 tai rat· 10 sī

²⁸⁴ NIC II-III : *chgan*.

²⁸⁵ NIC II-III : *pratihāra*.

²⁸⁶ NIC II-III : *et=pi lak*.

²⁸⁷ NIC II-III : *pharōṇa*.

²⁸⁸ NIC II-III : 18.

Piédroit Nord

Édition fondée sur les estampages EFEO 468 et n. 592.

(1-5) (partie sanskrite)²⁹⁰

(5) 'nak· pamre toy· rṇocca rmmām tai vrau I tai varṇā I tai khit· {5} (6) pan·las· I tai hrimā I tai bhum I tai draṇal· I tai vap· I tai sa {5} (7) yāṇī I tai th'in· I tai yaśodharā I tai 'aśoka I tai gan· I {4} (8) tai garbhā I tai 'utpala I tai sīla I tai sbok· I tai siddhiśrī I tai dnañ· {4}(9)t· I tai sñi I tmoñ· tai cradit· I tai kaṃpat· I tai sāk· I sī kaṃpur· I cmaṃche[n·] {4}(10)r· I caṃryyāñ· stuṭī tai kañcan· I tmiñ· kinnara tai mu tai bharau I tai saṃ'ap· I tai {3} (11) tmiñ· vīṇa tai śucī I tai smañ· I tai kanrat· I tmiñ· trisarī tai 'aśo(ka) [I tmi](12)n· lāv· tai surabhī I ○ kloñ· sruk sī dhīra I varī sī tañker· I pamek· sī kaṃ(p)V [I] (13) cmām pjuḥ sī jīva I pīle sī tguṇ· I cmām mās· prak· sī panheṃ I 'ābhaṣa sī cke I tai 'a(14)k· I tai saṃ'ap· I smañ· sī kaṃvan· I mālākāra sī naṃvī I sī pnos· I tai kañjaṃ I tai [ka](15)nrau I 'muḥ dik· sroñ· gvāl· kaṃpit· I gvāl· rhin·²⁹¹ I chatradhāra sī cke I sī leiñ· (ma) (16) sī mānnudharmma I sī kaṇtha I gvāl· kaṃvrau I gvāl· pandan· I lmām vraḥ pītai sī {2}(17)n· I gvāl· kaṃrvat· I caṃryyāñ śikharā gvāl· kan·'añ· I gvāl· kaṃvraḥ I gandharvva sī śrī I (18) cmām vraḥ vleñ· sī kaṃpañ· I cmām kanloñ· sī kanteñ· I pratihāra²⁹² sī kse I pa[mo](19)s· gvāl· pnos· I mahānasa sī kan·'as· I sī namī²⁹³ I sī sukrta I sī kñuṃ I pattrakāra sī 'ga(20)t· I tai pnos· I tai panlas· I cmām dvār· sī 'āvada I turyya sī kansen· I gvāl· ratnadā(21)sa I gvāl· sahāya I gvāl· ñeñ·²⁹⁴ I gvāl· sravay· I vannāra sī vnur· I cmām śālā (22) sī dāk· I rmmes· rañko tai vraḥ 'me I tai kmau I mahāvrihi tai kaṃpat· I tai kansu I (23) tai dāñ· I tai pau viṣuva I tai kaṃvai I sī pau kaṃpit· I sī rat· pandan· I tai kanle(24)n· I tai vuyeñ· I tai suvarṇa I tai subhadrā I cmām hajaya sī kañjya sī 'a(25)nrok· I tai tañkū I lap· vraḥ duḥkha I dmuk· varṣā tai panheṃ I tai 'aṃdeñ· I tai ka(26)nleñ· I sī pau kan·'as· I sī rat· kaṃpas· I tai 'anartha I tai rat· cneṃ I tai saṃ'ap· I (27) tai pau I tai rat· kaṃpit· I tai vñe vrai I tai pau jmas· I tai

²⁸⁹ NIC II-III : 30-15.

²⁹⁰ Une stance, commune aux quatre inscriptions (cf. p. 475).

²⁹¹ NIC II-III : *hin*.

²⁹² NIC II-III : *pratihāra*.

²⁹³ NIC II-III : *navamī*.

²⁹⁴ NIC II-III : *ñoñ* ; même correction ligne 38.

rat· magha I tai klāñ· I (28) sī pau śilā I tai kanso I tai kañ·yas· I tai tkep· I tai vrahey· I tai (29) pau cneṃ I sī rat· dharāditya I tai pandan· I tai kreñ· I tai prāṇa I sī pau śrī I (30) sī rat· panlas· I tai panlas· I tai kanteñ· I tai kaṃpas· I lap· kaṃvai I tai pragunta I (31) tai 'añ·'oñ· I tai pau kñuṃ I sī rat· kañjaṃ I lap· cvāy· I gvāl· saṃ'ap· I tai śilā I (32) tai svasti I sī rat· tañker· I tai śilā sot· I tai rat· kantur· I tai tleṃ I sī pau I (33) tai kaṃvrau I tai devalakṣmī I sī pau cnāñ· I cmām cpar· dvañ· tgo I sī cpoñ· I sī (34) rat· kaliha I tai 'gat· I gvāl· kaṃvai I lap· 'añ·'oñ· I tai kan·hyañ· I sī rat· ka(35)nso I gvāl· kanleñ· I tai mālatī I tai pau śucī I tai rat· tleṃ I tai kaṃpat· I tai nava(36)Cīta I gvāl· kñuṃ I sī kansat· I tai śrī I tai kareñ· I tai pragunta I tai kanrat· I cmām (37) [tpal·] sī kṛtajñuḡa I gvāl· 'anrok· I lap· tkep· I 'nak· paṃre paṃnvas· smin· (38) {2} vāñ· I gvāl· drāñ· I gvāl· dharmmadāsa I gvāl· guy· I gvāl· ñeñ· I gvāl· kan·ū (39) {2} jāy· I gvāl· saṃghat· I gvāl· kurāñ· I gvāl· jāñ· I cralo 'nak· paṃre (40) {2} ntvāñ· I gvāl· saṃ'ap· I gvāl· jver I gvāl· kaṃpur· I gvāl· subhāk· I tai kanso I (41) [○ piṇḍa sī] 20 10 5²⁹⁵ tai 80 8²⁹⁶ gvāl· 20 10 II²⁹⁷ lap· 5 sī rat· 8 tai rat· 5 sī pau 6 tai (42) [pau· 6 psam] 100 80 5²⁹⁸ ☉

²⁹⁵ NIC II-III : 195

²⁹⁶ NIC II-III : 68.

²⁹⁷ NIC II-III : 32.

²⁹⁸ NIC II-III : 165.

K. 330/815 śaka (Lolei)²⁹⁹

Deuxième rang, tour Nord, porte Est, piédroits Sud et Nord (*in situ*).

Texte :

Piédroit Sud

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 596, n. 1263 et BN 100 (12).

(1) ॐ || śrī siddhi svasti jaya

I.

○ mṛgāṅkacandrāṣṭaśakāptarājyas sa śrīya(2)śovarmmanarendravaryyaḥ
svasthāpitāyām iha (kiṅka)rādi bhaktyā bha(3)vānyān tad idaṃ vyatārīt ||

II.-VII.³⁰⁰

(16) 815 śaka pañcamī roc· 'āṣāḍha vyar· 'antvaiṅ· dikka ti srac· 'a(17)rddharātra 'āy·
vnek· 'ādityavāra uttarabhadranakṣatra nu dhūl(i) (18) jeṅ· vraḥ kamrateṅ· 'añ· śrī
yaśovarmmadeva ta svey· (19) vraḥ rājya ta gi 811 śaka sthāpanā vraḥ 'ājñā kanloṅ·
kamra(20)teṅ· 'añ· śrī indradevī vraḥ jaṃnvan· 'nak· paṃre toy· knetta taṃ(21)rvac· tai
kañjuṅ· I rmmām tai sumekhalā I tai kesara I tai (22) malaya I caṃryyāṅ· tai duhatai³⁰¹ I
tai man· I tai vrasai³⁰² I tai (23) sāk· I tai kamala I tai kan·hā I tai pṅvar· I tai tmo³⁰³ I tai
(24) ksul· I tai grap· I tai makuṭa I tai kñuṃ vraḥ I tai bhīrī I (25) tai janapada I tai dev· I
tai nāk·³⁰⁴ I tai can·lak· I tai (26) mādrī I tai 'anarghya I tai lni I tmoṅ· tai mās· I tai t'īṅ· I
tai dmuk·³⁰⁵ I chma(27)p· cheṅ· tai śriyā³⁰⁶ I tmiṅ· kinnara tai kandvac·³⁰⁷ I tai pavitra I

²⁹⁹ ISCC n° XL, p. 319 ; NIC II-III, p. 78.

³⁰⁰ Stances II-VII, cf. p. 473-474.

³⁰¹ NIC II-III : *duhitai* ; aucune trace de *i* n'est visible sur l'estampage.

³⁰² NIC II-III : *vralai*.

³⁰³ NIC II-III : *kmau*.

³⁰⁴ NIC II-III : *dāk*, mais la partie inférieure de cet *akṣara* est droite au contraire de celle du *da* de *dev*.

³⁰⁵ NIC II-III : *dmak*.

³⁰⁶ NIC II-III : *śrīyā*.

³⁰⁷ NIC II-III : *kannvac*.

tai khyam· I (28) tmiñ· vīṇa tai khyāk=sit· I tai³⁰⁸ kañcan· I tai śrī I tmiñ· lāv· tai sut· I tmiñ· cko³⁰⁹ (29) tai maṇiratna I caṃryyāñ· stuti³¹⁰ tai nāk·³¹¹ I tmoñ· sī kaṃpit· I gandharvva sī kañjaṃ I ☉ (30) kloñ· sruk· sī kañjai³¹² I varī sī kanloñ·³¹³ I pamek· sī dap·dīp·³¹⁴ I cmām pjuh sī (31) pnos· I pīle³¹⁵ sī śaśīndra I cmām mās· prak· sī narendradāsa I 'ā[bha]ṣa sī kañcū I (32) tai navadī I smañ· sī kaṃvai I gvāl· kanloñ· I mālākāra sī dap·dip·³¹⁶ I tai ha(33)riṇāvati³¹⁷ I lap· kañcan· I 'muḥ dik· sron· sī kanteñ· I gvāl· śaśī I chatradhāra sī (34) ghoda I sī kansin· I sī kan·'as· I sī śrīyādhipa I chmām vraḥ pitai sī saṃ'uy·³¹⁸ I (35) caṃryyāñ· śikharā³¹⁹ sī kṛs· I sī sparddha I gandharvva gvāl· kañjāṃ I cmām vraḥ vleñ· gvāl· caṃ(36)'āl·³²⁰ I cmām kanloñ· sī kanteñ· I pratīhāra sī vrau I pamos· sī kaṃvai I mahānasa (37) sī tañkū³²¹ I sī kandhan· sī jvāda³²² I pattrakāra sī vrau I tai kan·hyañ· I tai manoha(38)raśrī I sī kmau I tai saṃ'ap· I tai kan·rat· I cmām dvār· sī kañjot· I turyya sī (39) kanrat· I gvāl· tgap·³²³ I gvāl· kan·suñ· I gvāl· kjva I vannāra sī prasāda I cmām śāla³²⁴ I gvāl· (40) kaṃvis· I rmmes·³²⁵ rañko lap· sbok· I lap· kaṃpat· I mahāvīrīhi lap· saṃ'ap· I lap· dañsā(41)y·³²⁶ I lap· kan·'as· I lap· krau I lap· sañkāv· I lap· kaṃpas· I tai kaṃpañ·³²⁷ I lap· kañcū I (42) (tai) kan·lak· I sī kñuṃ vraḥ I sī daivahita I tai mālikā I tai kan·'ak· I tai khyāk· I (43) {1} kañjon·³²⁸ I cmām hajaya sī 'nā I tai can·cān· I tai kañjaṃ I tai 'gat· I gvāl· (44) {1}n· (dmu)k·

³⁰⁸ NIC II-III : (?) entre *khyāk=sit·* I et *tai·*

³⁰⁹ NIC II-III : *chko·*

³¹⁰ NIC II-III : *stuti·*

³¹¹ NIC II-III : *pāk* ; peu probable, peut-être pourrait-on lire *dāk·* (cf. l. 25).

³¹² NIC II-III : *kañjrau·*

³¹³ NIC II-III : *chloñ·*

³¹⁴ NIC II-III : *dip·*

³¹⁵ NIC II-III : *pīle·*

³¹⁶ NIC II-III : *upadipa·* cf. *dap·dīp·*, ligne 30.

³¹⁷ NIC II-III : *pa·*

³¹⁸ Cette lecture est incertaine, peut-être *saṃjay·* (NIC II-III) ou *saṃñay·*

³¹⁹ NIC II-III : *śikharā·*

³²⁰ NIC II-III : *'ās·*

³²¹ NIC II-III : *tañka* (?)

³²² NIC II-III : *pāda·*

³²³ NIC II-III : *tgas·*

³²⁴ NIC II-III : *śālā·*

³²⁵ NIC II-III : *rmes·*

³²⁶ NIC II-III : *dañsā·*

³²⁷ NIC II-III : *kaṃpañ·*

³²⁸ NIC II-III : *kañjon·*

varṣā³²⁹ tai cak·cok· I tai laṅgāy· I tai jārval·³³⁰ I tai kañ· yvan·³³¹ (45) ... tkep· I tai srac· ta daiva I tai pau I tai mātharī³³² I tai rāja I tai 'an·'on· I (46) ... {1} · {2}· [I t](ai) CVCī I sī rat· kan·'āt· I tai vrahey· I sī rat·³³³ (47) ... nheṃ I tai kanteñ· I tai kaṃvai I tai (48) ... sundarī I tai tkaṃ· I tai kaṃvī I tai (49) ... kas· {5} nāvātī I (50) ... ṅ· I (cmām) (51-52) (Illisibles)³³⁴

Piédroit Nord

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 597, n. 1263 et BN 100 (12).

(1-5) (partie sanskrite)³³⁵

(5) 'nak· paṃre toy· rṇocca rmmām tai māy· I (6) tai sujātā I tai 'udumvara I caṃryyāñ· tai caṃriḥ I tai candan· I tai kañ·(7)yas· I tai subhāk· I tai hiran· I tai dralac· I tai jāṃ I tai śrī kmau I (8) tai kaṃpat· I tai sunandā I tai kñuṃ I tai suras· I tai drakar· I tai nan· I (9) tai smañ· I tai kañcan· I tai śrī I tai kaṃpat· sot· I tai kansun· I tai malla I (10) tmoñ· I³³⁶ tai pandan· I tai kan·hyañ· I tai laṅgāy· I chmap· cheñ· tai (11) mahī I gandharvva tai tleṃ I tmiñ· kinnara tai 'akṣara I tai kañ·yas· I (12) tai kul· I tmiñ· vīṇa tai nā I tai suvarṇna I tai thar·³³⁷ I tmiñ· lāv· (13) tai no I tmiñ· trisarī tai mūla I caṃryyāñ· stuti³³⁸ tai suvarṇna I ☉ (14) kloñ· sruk· sī kanloñ· I varī sī naṃvī I pamek· sī kanso I (15) cmām pjuḥ sī saṃ'ap· I pīle sī kañcū I cmām mās· prak· sī kanteñ· I (16) 'ābhaṣa sī kañ·yo³³⁹ I tai kamalā I smañ· sī krau I sī 'anrok· I (17) mālākāra gvāl· kañcū I gvāl· srac· ta daiva I tai khe I 'muḥ dik· sroñ· (18) gvāl· saṃ'ap· I sī kandai I chatradhāra sī pandan· I sī 'gat· I sī kan·(19)'as· I lmām vraḥ pitai sī lakṣmībhāva I gvāl· 'an·'on· I caṃryyāñ· (20) śikharā gvāl· panlas· I gvāl· brahma I gandharvva gvāl· krau I cmām vraḥ (21) vleñ· sī kamalabhāva I cmām kanloñ· sī kañcan· I pratīhāra sī

³²⁹ NIC II-III : ----- varma I.

³³⁰ NIC II-III : -val.

³³¹ NIC II-III : yaṃ.

³³² NIC II-III : māvarī I (?).

³³³ Saveros Pou ne note que le *sī rat* final de la ligne 46 et son estampage ne lui permettait pas, semble-t-il, de lire la fin de l'inscription.

³³⁴ Cœdès indique 55 lignes, mais l'estampage ne va probablement pas au-delà de la ligne 52.

³³⁵ Une stance, commune aux quatre inscriptions (cf. p. 475).

³³⁶ Saveros Pou ne note pas ce *danḍa*, à vrai dire assez inattendu.

³³⁷ NIC II-III : var.

³³⁸ NIC II-III : stuti.

³³⁹ NIC II-III : kañ·yas.

(22) cnoñ.³⁴⁰ I pamos· gvāl· vrayah· I mahānasa sī sam'ap· I sī kṛs· I (23) sī kan·sat· I pattrakāra sī klañ· drvañ· I sī kandhū³⁴¹ I tai jmas· I (24) cmām dvār· sī manomaya I turyya gvāl· panlas· I gvāl· ka(25)nteñ· I gvāl· tañker.³⁴² I gvāl· jīva I gvāl· kañ·yeñ· I vannāra (26) sī srañe I cmām śālā sī kanteñ· I rmmes.³⁴³ rañko lap· kaṃphāc· I (27) lap· kañjoñ· I lap· vrahey· I mahāvrihi tai kan·'ek· I tai kan·'as· I (28) lap· ptal· I lap· kaṃprvat· I tai kan·sṛs· I tai māla I tai rat· (29) kan·ro³⁴⁴ I cmām hajaya sī kandai I cmām cpar· sī kaṃbhāñ· I sī sañkāv· I (30) sī vajradāsa I sī sajjanadāsa³⁴⁵ I tai kaṃpur· I tai kansom I sī pau I (31) tai nāy· I tai sam'ap· I dmuk· varṣā tai kañjoñ· I tai kaṃpit· I (32) tai sam'ap· I tai panlas· I tai srañe I tai cke I tai lāvan· I tai (33) pau kaṃprvat· I tai rat· 'añ·'oñ· I tai 'gat· I sī pau pnos· I sī rat· (34) kan·sat· I lap· can·cāñ· I tai rāja I sī rat· kaṃpit· I tai vraḥ ka(35)lpa I tai I tai rat· prāṇa I tai kanleñ.³⁴⁶ I tai sukāntā I (36) tai kaṃC(ai I) sī rat· cpoñ· I tai vraḥ mās· I tai rat· kaṃvrau I (37) tai kaṃ {2} CVṃ tpal· sī śrī kalpit· I sī klah· I 'nak· paṃre CVṃ (38) ... (gvā)l· sthiradāsa³⁴⁷ I lap· ver· I tai cam³⁴⁸ ... (39) ... (l)· vāc· I gvāl· munidāsa³⁴⁹ ... (40) ... (sī) pau (s)rai ... (41) (Illisible)

³⁴⁰ NIC II-III : *cpoñ·*.

³⁴¹ NIC II-III : *kandha*.

³⁴² NIC II-III : *tañkep*.

³⁴³ NIC II-III : *rmes*.

³⁴⁴ NIC II-III : *kan·rau*.

³⁴⁵ NIC II-III : *si sajjadāsa*.

³⁴⁶ NIC II-III : *kanloñ*.

³⁴⁷ NIC II-III : *sī radas*. Un éclat imparfaitement circulaire pourrait inciter à lire *ri* ou *rī*.

³⁴⁸ NIC II-III : *ca---*

³⁴⁹ NIC II-III : *minidā*

K. 331/815 śaka (Lolei)³⁵⁰

Deuxième rang, tour Sud, porte Est, piédroits Sud et Nord (*in situ*).

Texte :

Piédroit Sud

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 598, n. 1264 et BN 104 (12).

(1)  || śrī siddhi svasti jaya ||

I.

sa śrī yaśovarmmamahīmahendro dvi(2)jendracandrāṣṭabhir āptarājyaḥ
svasthāpitāyān nṛvarāṅganādi de(3)vyāṃ vyatārīd iha tat samastam ||

II.-VII.³⁵¹

(17) 815 śaka pañcamī roc· 'āṣāḍha vyar· 'antvañ· dikka (18) srac=ti 'arddharātra 'āy·
vnek· 'ādityavāra 'uttarabhadrana(19)kṣatra nu dhūlī jeñ· vraḥ kamrateñ· 'añ· śrī
ya(20)śovarmmadeva ta svey· vraḥ rājya ta gi 811 śaka sthāpa(21)nā vraḥ 'ājñā kanloñ·
kamrateñ· 'añ· śrī rājendradevī (22) vraḥ jaṃnvan· 'nak· paṃre toy· knetta taṃrvac· tai
kanlak· I rmmāṃ (23) tai kan·'in· I tai kes· I tai coṃ I caṃryyāñ· tay myañ· I tai
kaṃ(24)pañ· I tai candan· I tai gar· I tai kanlak· I tai saubhāgya I tai can·roḥ I (25) tai
hat· I tai vasanta I tai taṃlut· I tai kansū³⁵² I tai kanlak· sot· I tai (26) praman· I tai smañ·
van·³⁵³ I tai śubhaśrī I tai kanteñ· I tai harī I tai rvin· I (27) tai 'ām I tai medhā I tmoñ· tai
'anaṅga I tai kaṃvī I tai tmo I chmāp· (28) cheñ· tai dev· I gandharvva tai pnos· I tmiñ·
kinnara tai paṇdan·³⁵⁴ I tai ka(29)ñjā I tai rajanāvātī I tmiñ· vīṇa tai mutai hatai I tai
yāk·ba³⁵⁵ I tai (30) hāra I tmiñ· lāv· I tai chlac· I tmiñ· trisarī tai raśmī I caṃryyañ· stutī
tai mā(31)lā I sī vaṃñā I ☉ kloñ· sruk· sī kanteñ· I varī sī saṃ'ap· I (32) pamek· sī

³⁵⁰ ISCC n° XLII, p. 319 ; NIC II-III, p. 82.

³⁵¹ Stances II-VII, cf. p. 473-474.

³⁵² NIC II-III : kansa.

³⁵³ NIC II-III : vau I (?)

³⁵⁴ NIC II-III : pandan.

³⁵⁵ NIC II-III : yāk (?).

kañcū I pīle gvāl· kām̐pit· I cmām̐ pjuḥ sī kansat· I cmām̐ mās· (33) prak· sī sucandra I 'ābhaṣa gvāl· campa I tai kañcit· I lap· 'anāya I (34) smañ· gvāl· thgap· I mālākāra gvāl· kanleñ· I gvāl· kañjan· I tai pan·hem³⁵⁶ I (35) lap· kaṃvaḥ I 'muḥ dik· sroñ· gvāl· thgap· I gvāl· thgap· sot· I chattradhāra sī (36) krau I sī kañjā I sī kantvah· I gvāl· vrahey· I gvāl· kañjam̐³⁵⁷ I lmām̐ vraḥ pitai (37) gvāl· paṇdan·³⁵⁸ I caṃryyāñ· śikharā gvāl· saṃ'ap· I gandharvva gvāl· kām̐pur·³⁵⁹ I cmām̐ vraḥ (38) vleñ· sī śāsanodbhava I cmām̐ kanloñ· sī kanloñ· I pratīhāra gvāl· kante(39)ñ· I pamos· I gvāl· kanlañ·³⁶⁰ I mahānasa sī pañ·hā I sī kañcū I sī vidyābhā(40)va I pattrakāra sī kaṃvrau I tai pan·hem I tai 'añ· 'oñ· I cmām̐ dvār· I gvāl· kan·'ū I (41) turyya gvāl· thmāt· I gvāl· tañker· I gvāl· kan·'añ· I gvāl· panlas· I gvāl· (42) kan·'as· I vannāra sī siddhivara I cmām̐ śālā gvāl· kandās· I rmmes·³⁶¹ rañko (43) lap· kañcit· I lap· kanses· I lap· thleṃ I mahāvṛīhi tai smau I tai kām̐pat· I (44) tai kañjuñ· I tai rat· laṅgāy· I tai 'añ· 'oñ· I tai pau kañjuñ· I sī rat· pa(45)nlas· I tai rat· paṇdan· I tai kanlañ· I tai pau kañcan· I (t)ai (kaṃ)vaḥ I tai rat· kaṃ(46)vrau I tai kām̐rvat· I sī pau thgap· I tai kañjan· I (t)ai CVṃ {4} (hari) I lap· (47) krau I tai kan·hyañ· I sī ra(t)· CVC·³⁶² {9} (lañvā)r· I tai ra(48)t· laṅgāy· I cmām̐ haja(ya) ... (49) {2} mālikā I sī ... (50) {2} k· I tai CV ... (51) {3} ya I [t]ai ... (52) {3} tai ...

Piédroit Nord

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 599, n. 1264 et BN 104 (12).

(1-5) (partie sanskrite)³⁶³

(5) 'nak· paṃre toy· ṛṇnocca rmmām̐ tai ga(6)rbhā I tai khyāk· I tai naṃ I caṃryyāñ· tai cpoñ· I tai kañ·yvāñ·³⁶⁴ I tai su(7)kha I tai śraddhā I tai cradit· I tai kañ·yas· I tai tmo I tai rāja I tai (8) 'utpala I tai kanlak· I tai kansun·³⁶⁵ I tai 'amara I tai suras· I tai dli I tai pradhā(9)na I tai malla I tai dmut· I tai kan·'in· I tai cradit· sot· I tai smañ· I tmoñ· (10)

³⁵⁶ NIC II-III : *pan·he*.

³⁵⁷ NIC II-III : *kañjām̐*.

³⁵⁸ NIC II-III : *paṇdan*.

³⁵⁹ NIC II-III : *kapur*.

³⁶⁰ NIC II-III : *tanlañ*.

³⁶¹ NIC II-III : *rmes*.

³⁶² NIC II-III : *lap - - -*

³⁶³ Une stance, commune aux quatre inscriptions (cf. p. 475).

³⁶⁴ NIC II-III : *kañ·yvāñ*.

³⁶⁵ NIC II-III : *kansem*.

tai śyāmāvati I tai canroḥ I tai kaṃvrau I cmap· cheñ· tai sujā(11)tā I tmiñ· kinnara tai jmas· I tai 'utpala I tai ratnaśrī I tmiñ· vīṇa tai (12) panhem³⁶⁶ I tai bhāva I tai hiran· I tmiñ· lāv· tai kāntī I tmiñ· cko tai (13) rambhāvati I caṃryyāñ· stutī tai vraḥ 'me I ☉ kloñ· sruk sī kanrā(14)k· I varī sī kaṃpañ· I pīle gvāl· pnos· I cmām pjuh sī panlas· I pame(15)k· sī kañjā I cmām mās· prak· sī cpoñ· I 'ābhaṣa gvāl· kanlo(16)ñ·³⁶⁷ I tai kaṃpit· I tai raṃnoc· I smañ· gvāl· śaśibhāva I mālākā(17)ra tai kañcan· I tai krau I gvāl· cke I gvāl· prāṇa I 'muḥ dik· sro(18)ñ· gvāl· 'aṅgāra I gvāl· tkan· I chatradhāra sī kañ·yeñ· I sī ka(19)ntiñ· I gvāl· cakcok· I gvāl· kanteñ· I lmām vraḥ pitai sī kañjai [I] (20) caṃryyāñ· śikharā gvāl· 'aṃvau I gandharvva sī kanteñ· I cmām vraḥ vle(21)ñ· sī kañcū I cmām kanloñ· sī sundaravikhyāta I pratihāra (22) gvāl· kampas· pamos· gvāl· kanloñ· I mahānasa sī (23) laṃvī I sī śāsanodbhava³⁶⁸ I sī kanlāñ· I pattrakāra sī cpoñ· I (24) tai knāñ· I tai krau I cmām dvār· sī jayavallabha I turyya sī (25) kañcū I gvāl· raṃnoc· I gvāl· panlas· I gvāl· kañjā I gvāl· dhī(26)ra I vannāra sī saṃ'ap· I cmām śālā gvāl· kañcū I rmmes³⁶⁹ rañko la(27)p· kaṃvrau I lap· kaṃvṛk· I lap· kan·'aṃ I mahāvrihi tai kha(28)jjū I sī rat· kantur· I tai 'nin· I tai rat· paṃnañ· I tai kañcū I (29) tai rat· kan·sat· I tai saṃ'ap· I tai 'antis· I tai pau (30) mahārga I tai rat· kañjā I tai śucī I tai rat· knap· I tai pta(31)l· I sī pau kampas· I cmām hajaya³⁷⁰ tai panhem I sī pau pravāt· I sī rat· ta(32)ñker· I tai rat· raṃnoc· I tai saṃ'ap· I lap· ptal· I sī kandhī I dmu(33)k· varṣā tai kan·'ū I tai kaṃvai I tai kan·'as· I tai kañcū I (34) tai kaṃpit· I tai kemau³⁷¹ I tai kansat· I tai pau krau I tai knā(35)ñ· I tai ka(ñ)ai I tai (p)anlas· I tai tkyap· I c(m)ām cpar· sī kandhī³⁷² I tai ta(36)rka I tai (kaṃ) {2}· (tai vraḥ prasāda) I tai pau krau I cmām t(p)al· (37) sī kaṃ {10} da I tai vraḥ 'gat· I sī ... (38) ... C· (ye)

³⁶⁶ NIC II-III : *pansoṃ* ; même erreur ligne 31.

³⁶⁷ NIC II-III : *kañla-*.

³⁶⁸ NIC II-III : *śāsanodbhāva*.

³⁶⁹ NIC II-III : *rmes*.

³⁷⁰ NIC II-III : *hajaya*.

³⁷¹ NIC II-III : *--man I (?)*. Cette lecture est incertaine : la première syllabe semble être *ke* ou *te*, la deuxième *mau* ou *ṣau*. Cependant, la lecture de l'envers de l'estampage permet de retenir plus particulièrement la lecture *kemau*.

³⁷² NIC II-III : *kandhi*.

Grandes donations royales de riziculteurs

Après les « serviteurs spécialisés », la deuxième catégorie de serviteurs correspond vraisemblablement aux villages tributaires (*karadagrāma*) évoqués par la stance LXIII de l'inscription K. 323 (*ISCC*, p. 399-409 ; cf. p. 455). Il s'agit d'un ensemble de huit longues listes inscrites sur sept piliers. Elles obéissent à un schéma assez homogène et comportent entre 150 et 250 esclaves chacune. Le texte de la stèle K. 323 – « toutes ces choses utiles à tous ont été données le jour même de l'érection » (st. LXIV) – et l'identité de l'écriture avec le reste du corpus incitent à dater tous ces textes de la fondation du temple et donc de 815 *śaka*.

La partie supérieure de ces inscriptions est systématiquement détruite à l'exception de celle de K. 338³⁷³, qui permet de penser qu'elles correspondaient toutes à des donations royales (*vraḥ jamnvan*). La fonction de ces serviteurs n'est pas précisée, mais le contenu des listes – des *gho* et des *tai* placés sous le contrôle de contremaîtres (*'amraḥ*) et répartis par communes – laisse supposer qu'il s'agit de la partie inférieure de la hiérarchie des serviteurs, correspondant à la troisième partie des inscriptions de Preah Kô, à savoir des riziculteurs³⁷⁴.

La liste de l'inscription K. 338 est également la seule dont le bénéficiaire soit connu : il s'agit de la divinité de la tour Sud du deuxième rang, image de la grand-mère maternelle de Yaśovarman I^{er}. Étant donné l'organisation du corpus épigraphique de Lolei, on peut raisonnablement supposer que les listes de cette catégorie de serviteurs étaient réparties entre les quatre divinités, mais on ne sait malheureusement pas dans quelles proportions.

Les mentions du donateur et du bénéficiaire sont suivies d'une longue liste de serviteurs regroupés par communes. Ces lieux de résidence correspondent vraisemblablement aussi à des lieux de production. En effet, le fait que ces cultivateurs aillent nécessairement de pair avec les terres qu'ils exploitent est sans doute la raison

³⁷³ *vraḥ ja(m)nvan· dhūli jeṇ· vra[h kamrateṇ· 'añ· śrī yaśo]va[rm]ma [ta vraḥ 'ājñā] kanloṅ· ka(mra)[teṇ· 'añ·] (śrī) [rāje](ndradevī)*, « (1-3) ... Offrande royale de Sa Majesté le Vraḥ Kamrateṇ 'Añ Śrī Yaśovarman à la vénérable reine défunte, la Kamrateṇ 'Añ Śrī Rājendradevī » (cf. p. 512).

³⁷⁴ La présence de *gho* à elle seule en est un bon indice. Selon Saveros Pou, le terme *gho/ghoda* désigne « des chevaux, des esclaves mâles en pleine vigueur, robustes » (1984, p. 93 ; 2004, s. v., p. 143). Ces hommes semblent bien correspondre à des cultivateurs ou en tout cas à des serviteurs de statut inférieur à ceux qui sont qualifiés de *sī*.

pour laquelle les terres allouées au temple ne sont pas précisées dans ce corpus. Il s'agit donc à la fois de localiser les serviteurs et les lieux de production, lorsqu'il ne s'agit pas des abords du temple.

Ces groupes de riziculteurs sont précédés, comme à Preah Kô, de la formule : *vnavak ta gi sruk* : « équipe de la commune de... » et ne présentent rien de particulier. Cependant, deux cas méritent d'être signalés.

En premier lieu, on trouve trois occurrences de *vrah vnavak*³⁷⁵. On peut d'abord se demander si ce *vrah* doit être pris dans le sens de « saint, vénérable » et n'évoque alors que l'affectation de ces équipes au service du dieu, ou dans le sens de « royal » où il rappellerait le fait qu'ils faisaient partie du patrimoine royal avant de faire l'objet d'un don. Enfin, il faut également envisager qu'une distinction était faite entre ces équipes et celles qui ne sont pas qualifiées de *vrah* même s'il est vraisemblable qu'il ne s'agisse que d'une omission.

Un autre type de groupe se distingue également dans ces textes. Au lieu de *vnavak ta gi sruk*, on trouve en effet les expressions : « *psok* [nom de lieu] *man cat ta gi sruk* » et « *psok* [nom de lieu] *man duk ta gi sruk* »³⁷⁶. Le terme *psok/psok/phsak* apparaît plusieurs fois dans les inscriptions khmères, en dehors du corpus de Lolei³⁷⁷. Il s'agit d'un dérivé de *sak, sok* « enlever, écarter, dérober, voler » que Saveros Pou avait d'abord traduit par « celui qui vole » (2004, s. v., p. 340). Cependant, l'occurrence de K. 1036 A (l. 29-30 ; xi^e *śaka*) lui a permis de corriger cette interprétation³⁷⁸ :

...*depa dau prāpa cāmpa cāpa phsoka śata vyar jvan=ta kamrateñ=jagata vrai lvaca* •
« Alors, il alla soumettre le Cāmpa, s'empara de deux cents *phsok* qu'il offrit au Kamrateñ Jagat de Vrai Lvac ».

Ce contexte permet de voir dans le terme *phsok* des « hommes qu'on dérobe », des « prisonniers de guerre » que l'on offre au dieu comme serviteurs³⁷⁹.

³⁷⁵ K. 333 B, l. 15 ; K. 337 B, l. 17 ; K. 338, l. 3.

³⁷⁶ K. 333 A, l. 45 ; K. 333 B, l. 50 ; K. 335, l. 13 ; K. 337 A, l. 13 ; K. 337 B, l. 9, 12.

³⁷⁷ K. 222, l. 4 ; K. 235 D, l. 106 ; K. 420, l. 24, 26 ; K. 886, l. 4, 5 ; K. 1036 1, l. 29 ; nous ne relevons pas ici les occurrences où il apparaît comme anthroponyme.

³⁷⁸ Estampage EFEO n. 1306 A.

³⁷⁹ *NIC* II-III, p. 151, 153 et p. 155, n. 6. ; *POU* 2006, p. 656 ; en comparant leur situation avec celle d'esclaves affranchis placés comme serviteurs dans les monastères à l'époque moyenne, Saveros Pou a proposé de voir dans cette affectation une étape vers la liberté de ces esclaves. Chhany Sak-Humphry a repris la glose de Saveros Pou dans sa traduction de l'inscription de Sdok Kak Thom (2005, s. v., p. 226).

Dans notre cas, ces « prisonniers » proviennent de deux origines différentes : Śambhupura, l'actuelle Sambor sur le Mékong et Tryambakapura. Il y a peu à dire à propos de prisonniers de la deuxième de ces villes³⁸⁰, mais le cas de la première est en revanche assez intéressant. En effet, la présence de prisonniers de guerre provenant de cette ville vient contrarier l'hypothèse de Michael Vickery d'une intégration parfaitement pacifique à l'empire angkorien du territoire qu'elle contrôlait. Si une alliance matrimoniale avec une reine de Śambhupura avait permis à Jayavarman II de s'allier à ce royaume comme il le suggère (1999, p. 82 ; cf. p. 523, n. 446), il semble au moins que les règnes de ses successeurs aient vu cette souveraineté remise en question dans une certaine mesure et qu'ils durent affronter des troubles dans cette région.

Ces « prisonniers » sont répartis dans les communes suivantes :

- *psok* de Śambhupura : communes de Ca{2}gve Knvak et Stuk Cok
- *psok* de Tryambakapura : communes de Gajapāla, Tkū Srāl et Pralāy

Il est d'abord intéressant de constater que la commune de Gajapāla fournit à la fois des « prisonniers » et des serviteurs traditionnels. Ceci est bien illustré par l'inscription K. 235 (974 *śaka*), dans laquelle une commune est ainsi donnée « avec ses habitants et 151 prisonniers » (SAK-HUMPHRY 2005, p. 186), expression qui implique que contrairement à ce que pensait Aymonier, il ne s'agissait pas d'émigrants destinés à peupler un nouveau site, mais bien de personnes menées dans une commune préexistante pour y être gardées. On peut même se demander si le fait que des *phsok* issus d'une même provenance soient placés dans des endroits différents relevait d'une question de capacité d'accueil, ou était plus simplement destiné à prévenir une tentative de soulèvement.

Enfin, il est remarquable que deux termes différents soient utilisés pour qualifier leur installation dans ces différentes communes : *cat* « installer, établir, etc. » et *duk* « placer, garder, installer, etc. ». L'utilisation de deux termes différents dans la même inscription (K. 337) pourrait impliquer une différence de traitement, mais on préférera pour l'instant garder une traduction commune : « prisonniers de guerre de [nom de lieu] placés dans la commune de... ».

Aymonier traduisait ce terme par émigrant, mais sans fournir d'explication pour cette traduction (1904, p. 459).

³⁸⁰ On notera toutefois que ce toponyme apparaît dans l'inscription K. 1185 qui provient du temple de Ta Muean Thom à la frontière entre la Thaïlande et le Cambodge (X^e *śaka* ; estampage EFEO n. 1682).

La localisation des différentes communes d'où proviennent ces serviteurs est difficile à préciser. Une étude globale de la toponymie permettra peut-être de situer certains d'entre eux, mais nous nous bornerons ici à les relever pour chaque inscription.

Nous rappellerons plus bas les occurrences où apparaissent les noms de certaines des communes citées dans les petites donations privées afin d'illustrer les hypothèses de Michael Vickery concernant leur répartition géographique, mais il nous semble que le corpus de Lolei montre bien que la mention d'un toponyme est rarement un élément suffisant pour localiser le site d'où provient le texte.

En effet, on constate que de nombreux *prāman* sont cités dans ces textes. Bien que l'on ignore la taille de ces circonscriptions administratives, elles étaient manifestement assez importantes pour qu'on puisse affirmer que les communes tributaires de Lolei étaient dispersés, et même parfois très éloignés du temple. La fourniture de denrées, et de riz en particulier, n'implique pas la présence des producteurs à proximité du sanctuaire, l'étendue de la terre nécessaire pour assurer l'approvisionnement du sanctuaire et donc la subsistance de son nombreux personnel interdisant même cette hypothèse.

Toutefois, on peut supposer que les rizières situées dans le voisinage direct de Lolei relevaient au moins en partie de son autorité. C'est peut-être le cas des communes pour lesquelles le *prāman* n'est pas précisé, et plus encore des équipes de travailleurs citées dans la première donation privée de l'inscription K. 325 O, qui ne précise pas le lieu de résidence des esclaves qu'elle énumère.

On pourrait espérer que ces listes par commune permettent d'évaluer le nombre d'habitants des agglomérations désignées comme *sruk*. Les nombres d'esclaves et de *sruk* cités ici nous donnent une moyenne de 27 personnes par commune environ. Malheureusement, il est indispensable de tempérer ce résultat.

Alors que certaines des communes ne mentionnent que quelques personnes³⁸¹, d'autres comprennent au contraire plusieurs groupes (*vnvak*). Le *sruk* de Jrai Vali en compte ainsi trois pour un total de 57 serviteurs. Ces *sruk*, qui étaient alors les plus petites divisions territoriales, correspondaient sans doute le plus souvent aux actuels *phum* et donc au rassemblement de quelques familles, mais pouvaient semble-t-il également désigner des agglomérations plus importantes.

³⁸¹ K. 338, l. 27-28, par exemple : 1 *'amrah*, 1 *tai*, 1 *tai pau*.

Par ailleurs, les petites donations privées que nous présenterons plus loin montrent qu'une commune, le *sruk* Kcac du *pramān* Vyek fait l'objet de trois donations distinctes de la part d'un même dignitaire (cf. p. 518, n. 432). Si les esclaves affectés aux dieux dépendaient totalement de la divinité et ne pouvaient pas être utilisés pour un autre usage, cette occurrence laisse supposer que ce n'était peut-être pas le cas de l'ensemble de la commune concernée et qu'une partie seulement de celle-ci pouvait être mise ainsi à la disposition d'un dieu, le reste demeurant peut-être sous l'autorité du donateur et travaillant à son seul bénéfice.

Il ne s'agit naturellement que d'une hypothèse, mais le fait de citer les noms précis des esclaves aurait alors plus de sens : il ne s'agirait pas de donner une commune au dieu, mais bien de lui consacrer le produit du travail d'une partie seulement de ses habitants. L'expression *vnavak ta gi sruk* serait donc à comprendre comme : « équipe de la commune de... », en gardant à l'esprit que si cette agglomération est importante, une partie seulement de la commune était susceptible d'appartenir à ce groupe, même s'il ne s'agissait sans doute pas de la majorité des cas.

Quoi qu'il en soit, les énumérations de serviteurs suivent généralement une même structure. Nous verrons que les équipes de serviteurs (*vnavak*) proprement dites ne semblent pas obéir globalement à une répartition hiérarchique, mais qu'elles sont malgré tout systématiquement introduites par un *'amrah*, terme qui désigne des contremaîtres sous la responsabilité desquels ces groupes étaient placés.

On notera à cela une exception dans K. 333 B, dans laquelle une équipe est liée à deux communes : Camhyal et Rudravin. Chaque commune fournit un *amrah*, mais la responsabilité de l'ensemble est confiée à un troisième personnage, un *kloñ vnavak*. Dans ses études de K. 320 N et de K. 325 E, Saveros Pou traduit *kloñ vnavak* par « directeur d'équipes de travailleurs » et insiste sur le fait que cette expression désigne des fonctionnaires royaux qui commandent ces équipes (*NIC* II-III, p. 61, n. 1). Le terme *kloñ* désigne bien un « chef », un « responsable » et *vnavak* un « groupe de gens », une « équipe de travailleurs d'un temple », et le fait que ce *sī* ait sous sa direction les équipes provenant de deux communes implique une certaine mobilité³⁸² et un niveau de responsabilité relativement important. Par ailleurs, sa position hiérarchique privilégiée

³⁸² On notera que dans l'inscription K. 333 B, la présence de plusieurs équipes provenant d'une même commune ne requiert pas la présence de *kloñ vnavak*.

est mise en relief par le fait qu'il est le seul homme adulte de cette inscription à être désigné par le terme *sī*.

Cependant, le fait de considérer ces personnes comme des fonctionnaires royaux nous paraît difficilement compatible avec leur appartenance au personnel offert au temple. Il ne s'agit donc ici que d'un échelon supplémentaire dans la hiérarchie du sanctuaire. On notera que le fait qu'un autre *kloñ vnvak* soit placé à la tête d'une simple équipe dans l'inscription K. 325 implique que cette fonction n'était pas spécifiquement liée au rassemblement de communes ou d'équipes de travailleurs.

La suite des listes est avant tout triée par sexe, puis par classes d'âge, mais cet ordre semble couplé avec un regroupement familial : les hommes (*gho*) puis les femmes (*tai*) accompagnées de leurs enfants si elles en ont, les *gvāl* et les *lap* s'intercalant dans les listes de femmes et d'enfants. Les jeunes enfants sont séparés entre *sī rat* et *tai rat* (garçon et filles en âge de courir) et *sī pau* et *tai pau* (nourissons mâles et femelles)

Cet ordre ne semble pas strictement respecté, mais on peut alors se demander si les termes *gvāl* et *lap* ne sont pas eux aussi des marqueurs de classes d'âge et de sexe. Saveros Pou suggère que *gvāl* désigne des « gardiens d'animaux » et donc « probablement de jeunes garçons », mais comme le fait remarquer Michael Vickery, il semble ici que ce terme ne s'attache pas à une fonction précise et que leurs fonctions dans les listes de serviteurs « spécialisés » sont plus variées. Alors, seule la deuxième partie de sa définition doit peut-être être retenue³⁸³. On peut même penser que la fonction de « pâtre » ou de « bouvier » en question ait, à partir d'un certain temps, servi à désigner les jeunes gens auxquels elle est souvent dévolue. Ceci, ajouté aux équivalences déjà constatées dans les listes de serviteurs « spécialisés », permet de penser que les termes *gvāl* et *lap* correspondaient respectivement à une étape intermédiaire entre les hommes adultes (*gho/sī*) et les jeunes garçons (*sī rat*) et entre les femmes adultes (*tai*) et les jeunes filles (*tai rat*).

Le regroupement par famille est intéressant d'un point de vue administratif. Si une partie seulement d'une commune tributaire était réellement affectée aux dieux, ce type de précision facilitait sans doute à long terme l'identification des groupes concernés par la donation. En effet, si ces charges étaient transmises d'une génération à l'autre, la

³⁸³ Cf. *NIC* II-III, p. 31, voir aussi *POU* 2004, s. v., p. 143 : « gardien d'animaux, en particulier d'éléphants » et *POU* 1986, p. 359-360 ; *VICKERY* 1999, 73-74.

connaissance de la filiation d'un serviteur donné permettait probablement de contrôler le personnel, et ce malgré le grand nombre d'homonymes.

Enfin, à la suite de ces listes sont rapportés les sous-totaux et le total. Les sous-totaux semblent suivre un ordre légèrement différent de celui des énumérations : il ne s'agit plus ici de préciser les familles affectées au dieu dans une commune donnée, mais bien d'avoir une vue d'ensemble du capital humain affecté à une divinité pour une quinzaine donnée. Si au début le tri est encore hiérarchique avec les totaux de *kloñ vnvak* et de *'amrah*, la suite n'est plus fonction que du sexe et de la classe d'âge : *gho*, *tai*, *gvāl*, *lap*, *sī rat*, *tai rat*, *sī pau*, *tai pau*. On notera que cet ordre semble confirmer l'hypothèse concernant les *gvāl* et les *lap*.

Enfin, si comme on l'a dit, il est vraisemblable que ces cultivateurs étaient répartis entre les divinités de Lolei, il reste à se poser la question de leur éventuelle affectation par quinzaine.

Seules les inscriptions K. 337 et K. 338 témoignent d'une telle pratique. Le début des deux faces de K. 337 est perdu, mais leur fin diffère de celle des autres textes :

Face A : « Total : [répartis dans] 7 communes : 10 *'amrah*, 51 *gho*, 85 *tai*, 12 *gvāl*, 19 *lap*, 14 *sī rat*, 6 *tai rat*, 7 *sī pau*, 12 *tai pau*. Au total : 216. Total pour les quinzaines claire et sombre : 396 » (A16-A19).

Face B : « Total : [répartis dans] 5 communes : 11 *'amrah*, 31 *gho*, 63 *tai*, 9 *gvāl*, 6 *lap*, 17 *sī rat*, 8 *tai rat*, 6 *sī pau*, 14 *tai pau*. Au total : 165. Total pour les quinzaines claire et sombre : 349 » (B37-B40).

Après le sous-total et un premier total pour lesquels la quinzaine n'est pas précisée, un deuxième total est donné, comptabilisant les esclaves liés aux quinzaines claire et sombre. Cette précision permet de supposer l'existence de deux autres listes qui devaient énumérer respectivement 180 et 184 esclaves. Ces totaux n'apparaissant dans aucune des inscriptions trouvées sur le site, on peut déjà supposer la perte de deux textes.

Dans le cas de K. 338, la fin du texte n'apporte pas cette précision, mais la ligne 3 évoque une « équipe de serviteurs du dieu pour la quinzaine ... ». On peut alors supposer que le début – perdu dans tous les autres cas – de ces textes apportait une précision équivalente et que les cultivateurs donnés par le roi étaient tous attachés à une

quinzaine particulière, au même titre que les serviteurs spécialisés précédemment présentés. Il serait naturellement commode de penser que ces huit textes correspondent aux serviteurs des quatre divinités pour les deux quinzaines, mais on a vu que les cas de K. 337 A et B ne pouvaient correspondre à aucun des autres textes connus. Le fait que les autres listes ne donnent pas de totaux pour les deux quinzaines inciterait plutôt à penser qu'elles correspondent à la première partie d'inscriptions qui comprenaient deux listes à l'origine, et dont la deuxième, de la forme de K. 337, serait systématiquement perdue. Il faudrait alors envisager la perte non pas de deux, mais bien de huit textes, et doubler ainsi le nombre de serviteurs de Lolei !

Quoi qu'il en soit, on peut se demander à quoi correspond concrètement cette répartition bimensuelle de la majorité du personnel du temple³⁸⁴. Elle pourrait en effet inciter à penser que le don ne concerne que la production de ces personnes pendant un temps donné et qu'elles continuaient à dépendre des donateurs le reste du temps. Cependant, la strophe LXV de l'inscription K. 323 ne semble pas laisser de doute quant à l'exclusivité accordée aux dieux³⁸⁵ :

*śrīndravarmmeśvarādīnām devānām sarvvakiṅkarāḥ
viśvambharādhirājena na niyojyās svakarmmani ||*

« Le roi suprême de la terre ne devra employer à son propre service aucun des esclaves de Śrī Indravarmmeśvara ni des autres dieux (*ISCC*, p. 400, 409). »

La répartition des cultivateurs par quinzaine est encore assez facile à comprendre : elle permet tout simplement d'indiquer quelles équipes de travailleurs devaient livrer les denrées nécessaires au fonctionnement du temple à un moment donné, ce qui devait faciliter la gestion de l'approvisionnement, en particulier compte tenu de l'éloignement de certaines communes. En revanche, le cas des serviteurs « spécialisés » est plus problématique. On peut naturellement comprendre qu'ils n'aient pas été de service en permanence, mais il est difficile de croire que leur position leur assurait deux semaines par mois d'inactivité et on peut se demander à quelles tâches ils se consacraient alors. Malheureusement, aucun texte ne permet d'expliquer ce mode de fonctionnement.

³⁸⁴ On notera que cette répartition dans le temps n'est pas précisée dans le cas des serviteurs des petites donations privées présentées ci-après.

³⁸⁵ La strophe LXVI mentionne tout de même une unique exception possible en précisant que ce personnel est mobilisable en cas d'invasion du royaume.

Le caractère énumératif et répétitif de ces textes rend inutile d'en présenter ici une « traduction » systématique et nous nous bornerons à donner celle de la première, K. 333, afin de mettre en valeur leur structure. Le tableau présenté ci-dessous récapitule les principales données, en particulier les totaux détaillés et les noms de communes conservés. En ce qui concerne la localisation des piliers, on se reportera aux notes qui complètent le plan d'ensemble (ill. 224, p. CXIII) et qui correspondent aux indications limitées qui accompagnent les estampages de la Bibliothèque Nationale. Aymonier précisait que ces piliers provenaient de galeries ou d'édicules ruinés « situés à quelques pas au nord des sanctuaires, sur le même plateau supérieur des terrasses », mais n'en donne pas de relevé précis et les informations qu'il ajoute ne permettent pas de les localiser (1904, p. 457-459).

Toutefois, en ce qui concerne l'inscription K. 337 on notera que George Cœdès considérait qu'il s'agissait d'un unique pilier à deux faces (*IC VIII*, p. 134-135), alors que le texte d'Aymonier laisse plutôt entendre l'existence de deux blocs. Deux éléments confirment cette deuxième interprétation.

Tout d'abord, l'inscription K. 337 A a apparemment été retrouvée en juillet 1927 : les rapports de la conservation mentionnent en effet la découverte d'un bloc que les bonzes avaient réutilisé dans un muret à l'ouest des tours. Le rapport cite à cette occasion une transcription effectuée par un certain Kruoch. Pour erronée que soit cette lecture, elle permet d'identifier K. 337 A avec certitude et il n'est pas fait mention d'un autre texte sur le même bloc. Par ailleurs, cette inscription est actuellement conservée au dépôt de la conservation d'Angkor, où elle a été estampée en 2002 à l'occasion d'un atelier réalisé en collaboration entre le ministère de la Culture du Cambodge, l'APSARA et l'EFEO, alors que K. 337 B a disparu, comme tous les autres piliers.

K. 333 A	K. 333 B
<p>[répartis dans] 6 communes : 11 'amrah, 37 gho, 87 tai, 16 gvāl, 6 lap, 14 sī rat, 10 tai rat, 13 sī pau, 15 tai pau. Au total 209. <u>communes de</u> : Ttal Pak ; Guhe, <i>pramān</i> de Purandarapura Kralyañ Kyah Carām, <i>pramān</i> de 'Amoghapura Gajapāla, <i>pramān</i> de Malyāñ</p>	<p>[répartis dans] 12 communes : 1 <i>khloñ vnvak</i>, 14 'amrah, 68 gho, 94 tai, 13 gvāl, 10 lap, 10 sī rat, 18 tai rat, 7 sī pau, 9 tai pau. Au total 244. <u>communes de</u> : Jrai Valī Lveñ Svāy Madamoha Krakuh Malyāñ Viṣṇupura Caṃhyal Rudravin Travāñ Kbas Suras</p>
K. 334	K. 335
<p>[répartis dans] 8 communes : 12 'amrah, 58 gho, 87 tai, 10 gvāl, 15 lap, 16 sī rat, 18 tai rat, 16 sī pau, 5 tai pau. Au total : 237. <u>communes de</u> : Vila Stau Stuk Sañar Ma{1}dd(ro)k Chattra Jayagrāma</p>	<p>[répartis dans] 6 communes : 10 'amrah, 41 gho, 59 tai, 15 gvāl, 11 lap, 9 sī rat, 9 tai rat, 14 sī pau, 8 tai pau. Au total : 196 (176 ?). <u>communes de</u> : Hastipattana, <i>pramān</i> de Śreṣṭhapura Gañ Groñ, <i>pramān</i> ('A)... Ca--gve Knvak</p>
K. 336	K. 337 A
<p>Liste très incomplète comprenant entre 100 et 140 esclaves, dont 8 lap, 13 sī rat et 14 tai rat. <u>communes de</u> : [Śre]ṣṭhapura {1}uñ Vnur.</p>	<p>[répartis dans] 7 communes : 10 'amrah, 51 gho, 85 tai, 12 gvāl, 19 lap, 14 sī rat, 6 tai rat, 7 sī pau, 12 tai pau. Au total : 216. Total pour les deux quinzaines : 396. <u>communes de</u> : Candoñ Vuro, <i>pramān</i> de Śreṣṭhapura Stuk Cok Pralāy Vāt</p>
K. 337 B	K. 338
<p>[répartis dans] 5 communes : 11 'amrah, 31 gho, 63 tai, 9 gvāl, 6 lap, 17 sī rat, 8 tai rat, 6 sī pau, 14 tai pau. Au total : 165. Total pour les deux quinzaines : 349. <u>communes de</u> : Pralāy Vāt, <i>pramān</i> de Malyāñ Guhe, <i>pramān</i> de Purandarapura Stuk Veñ, <i>pramān</i> de Malyāñ Stuk Krel, <i>pramān</i> de Troc</p>	<p>Donateur : Yaśovarman Bénéficiaire : Srī Rājendradevī Pour la quinzaine ... [répartis dans] 9 communes : 12 'amrah, 45 gho, (60-x) [tai], x gvāl, [x lap, x sī rat], 11 [tai rat], 12 sī pau 6 tai pau. Au total : 282 (182 ?). <u>communes de</u> : Pra... San Svān Stuk ..., <i>pramān</i> de 'Amoghapura ..., <i>pramān</i> de Śreṣṭhapura Trayañ, <i>pramān</i> de 'Amoghapura Śārdūla Van ... [<i>pramān</i> de] 'An[in]ditapura</p>

K. 333/815 śaka ? (Lolei)

Texte :

Face A

Édition fondée sur l'estampage BN : 106 (50).

(1-5) (Illisibles)³⁸⁶ (6) ... (t)ryāka(r)· I gho kaṃ(CaC)· I gho saṃ'ap· I gho {3} tya I gho (7) {2} (I tai ka)nsu I tai kan·hyañ· I tai pau kaṃpit· I sī rat· cpoñ· I tai (8) {2} I tai pau kanjai I tai śrī I tai rat· pandan· I gvāl· saṃ'ap· I (9) tai kanduḥ I tai laṅgāy· I sī pau kaṃvai I gvāl· kanteñ· I sī rat· cke I (10) tai {2} 'as· I o 'amraḥ cpoñ· I gho cke I gho gaṇāditya I gho (11) kañcū I (gho) vidyādhīra I tai kandep· I sī pau kan·'in· I sī rat· careñ· I (12) tai kaṃvrai I tai dharmma I tai jaṃnan· I sī pau kaṃvrau I sī rat· kñuṃ I tai pansvaṃ (13) tai (c)amvat· I tai pau srai I tai rat· kansu I tai snoc· I tai rat· kantoñ· I (14) tai panlas· I o 'amraḥ kaṃvis· I gho kanhey· I gho vikramañja(15)CV I gho śrī I gho pnos· I tai 'abhinava I sī rat· śrī I tai kanleñ· I tai (16) pau kaṃpit· I tai kan·hyañ· I tai pau kan·'in· I sī rat· kanloñ I gvāl· (17) sa(v)vār· I tai 'añ·'oñ· I tai kaṃvai I gvāl· sañkāv· I sī rat· śrī I gho kañca(18)n· I tai kandhan· I sī pau śīdhara I tai rat· 'anāda I lap· kṛs· I o 'amraḥ 'a(19)(d)atidhara I gho krau I gho ratnadhara I gho śrī I gho kañcī I tai parasa I (20) tai pau kan·sin· I tai lmān· I tai pau I gvāl· pnos· I gvāl· kan·'in· I (21) tai kaṃvaḥ I gvāl· raṃpat· I tai kanrau I tai kaṃvaḥ I tai kaṃvaḥ sot· I (22) tai pau kaṃ(v)rau I tai kanhey· I tai kan·'as· I lap· pandan· o vnvak· (23) ta gi sruk· ttal·pak· 'amraḥ kañjes· I gho guṇodbhava I gho kanteñ· (24) gho vroñ· I tai kañcū I tai pau tgan· I tai 'anlap· I tai pau kanteñ· I sī ra(25)t· krau I tai 'añ·'oñ· I tai kan·'ū I tai vraī I tai krau I sī pau panlas· I (26) tai rat· kandhar· I tai śrīdeva I gvāl· kaṃvin· I gvāl· cpoñ· I tai sven· I tai (27) tmyañ· I o vnvak· ta gi sruk· guhe pramān· purandarapura 'amraḥ tañker· I (28) gho kaṃ(va)ta I tai ja {1} C(v)ar· I sī pau kansat· I sī rat· kanlak· I gvāl· kantik· I tai (29) tmāy· I tai (ra)t· kñuṃ I tai tmyañ· I sī rat· saṃ'ap· I tai 'utpala I tai saṃ'ap· I tai (30) laṅgāy· I tai pau I sī rat· tgap· I gvāl· kñuṃ vra[[h]] I gho kaṃvai I tai (31) vraḥ śrī I o vnvak· ta gi sruk· (g/k)ralyañ· kyah· amraḥ 'gat· I gho sāñ· (32) gho cya I tai dreñ· I tai kmau I tai groñ· I tai kandep· I tai pau kanteñ· (33) tai kmau sot· I tai kansu I tai

³⁸⁶ Tout au plus peut-on distinguer un ou deux caractères des lignes 4 et 5. La longueur de l'estampage ne couvrirait même pas la première ligne du compte de George Coëdès (48 lignes).

panhem I sī pau pnos· I tai śubhaśrī I tai (34) rat· 'lov· I tai sukhā I tai devaśrī I ○ vnvak·
 ta gi sruk· carāṃ pramān· 'amo(35)ghapura 'amraḥ daṃyel· I gho m(ā)nnudharmma I
 tai niṣphala I sī pau kañcī I sī ra(36)t· kaṃvai I tai tañ·kū I tai sam'ap· I gvāl· kambhāk·
 I ○ vnvak· ta gi sruk· gajapāla (37) pramān· malyān· 'amraḥ kanteñ· I gho vat· I gho
 jaṃ'ar· I tai rāk· I sī (38) pau I tai pyar· I tai 'aṃdeñ· I tai devaśrī I sī pau panlas· I tai
 rat· kan·(39)'aṃ I tai nāgaśrī I tai pau I tai rat· knar· I tai gan· I tai māy· I tai śubhaśrī
 (40) tai kan·'aṃ I tai pandan· I sī pau I sī rat· kaṃvat· I tai cpoñ· I tai 'et·sey· ○ (41)
 'amraḥ daṃnai I gho vālagasī I gho dravek· I tai śryādeva I sī pau I (42) tai 'aṃ·'oñ· I tai
 kvay· I tai pau I tai vār· I tai srāñ· I sī pau I tai kaṃrāñ· I (43) tai śrī I tai dhāleñ· I tai pau
 I tai rat· kañcū I gho kanlaṃ I gho svastha I tai (44) jon· I lap· kanton· I tai dren· I lap·
 jañver· I gho panlas· I gho kañcū I ○ (45) psok· tryamvakapura man· cat· ta gi sruk·
 gajapāla 'amraḥ kalī I gho pho(46)ñ· I gho cloñ· I gho lvāy· I lvāy· I tai hoñ· I tai kansu
 I sī rat· (47) dravañ· I tai sīvau I sī pau vat· I tai dmey· I tai janai I gvāl· vroñ· I (48)
 gvāl· kalī I gvāl· crok· I lap· suju I tai karvay· I lap· vryay· I gvāl· vāy· ○ (49) piṇḍa sruk·
 6 'amraḥ 10 I gho 20 10 7 tai 80 7 gvāl· 10 6 lap· (50) 6 sī rat· 10 4 tai rat· 10 sī pau 10
 III tai pau 10 5 ○ psam 200 9 ⊙

Face B

Édition fondée sur l'estampage BN 106 (50).

(1-5) (Illisibles) (6) t· I tai jaṃ'ar· I tai ... Cau I tai ... (7) {1} yeñ· I gho (kaṃpas·) I ...
 (8) ñ· I lap· kaṃ{2}· I I tai kaṃCū {6} nteñ· I gho (ka)nleñ· I ... (9) ñ· I gho kan(th)an· I
 gho tgap· I tai {1} CsV {1} I tai (krau) I tai kaṃvai I tai {2} (10) tai ksai I tai pragunta I
 tai rat· ... (11) ndai I sī pau kanloñ· I ○ 'amraḥ {2}· I (gho) ... (12) gho kan·'añ· I gho
 tgap· I tai pau I tai ... (tai) ... (tai) ... (13) tai jvik· I tai pragunta I gho CrV I gho ...
 (14) hyañ· I tai rat· I gho 'anāśraya I ... (15) vraḥ vnvak· ta gi sruk· jrai valī 'amraḥ
 vrakey· [I] {2}ñ(c)ū ... (16) tyāy· I gho cke I hari I gho kan·'aṃ I gho (kñu)ṃ I tai
 (ka)CCV I tai {2} (17) ṇa I tai rat· kanduḥ I tai kandvac· I tai kansu I tai pau kaṃvai I
 tai rat· (k)gap· I tai {1} (18) yañ· I sī pau krau I tai kan·'as· I sī rat· śrī kaṃva I lap·
 kansuc· I tai [ka]ṃ{1} (19) tai kanso I tai tkep· I tai pau kandhar· I tai rat· kmāu ○
 'amraḥ 'anro {1} (20) gho panhem I gho p(n)os· I gho pandan· I gho kaṃvis· I gho
 kansat· I gho CVndV I (21) gho caṃkek· I gho 'a(n)ro(ñ)· I tai ksai I tai tkan· I tai
 suvaṃ(n)adeva I tai {1} (22) prut· I tai rat· kaṃbhar· I tai kaṃ {2} I tai vraḥ kanmyañ· I

sī rat· tgap· I ○ 'amrah {2} (23) gho kamvī I gho smva³⁸⁷ I gho kamvai I gho pandan· I tai smau I tai rat· kandai I gvāl· sam'ap· (24) tai kanso I sī pau kañcī I tai kansak· I tai pau kan·'as· I tai rat· prāṇa I lap· (25) kñuṃ I tai kan·'am I tai kan·'ak· I tai kañjā I sī rat· (c/v)olo I tai kamvaḥ I gvāl· kansa(26)n· I ⊙ vnvak· ta gi sruk· lveñ· svāy· 'amrah cke I gho kañjai I gho lbañ· I tai kan·(27)hyañ· I tai kantvan· I tai pandan· I tai sam'ap· I tai kan·'ū I tai knañ· I tai panhem I tai (28) kañcū I tai pau kandep· I sī rat· cpoñ· I tai kap·kep· I sī pau śrī I tai kamvai (29) tai dharaṇī I tai manoharī I tai rat· cīna I tai kañcan· tai pau kanleñ· I tai kan·'a(30)s· I lap· kanteñ· I tai vraḥ śrī I tai pandan· I ⊙ vnvak· ta gi sruk· madamoha 'a(31)mrah tañkū I gho jaṃhañ· I gho kamvrau I gho kañcū I gho panlas· I tai kañjai I sī (32) pau cke I sī rat· kanthok· I lap· kan·'as· I tai pnos· I tai kanlak· I tai sam'a(33)p· I tai sañkāv· I tai rat· kañjai I tai kamhac· I tai rat· kanso I ⊙ vnvak· ta (34) gi sruk· krakuḥ 'amrah tgap· I gho namvī I tai gandha I sī pau kamvai I sī rat· (35) krau I lap· can·cān· I tai 'anrok· I sī pau 'anāya I tai kañjva I sī (36) rat· kñuṃ I tai pnos· I tai pau dhūpa I ⊙ vnvak· ta gi sruk· malyāñ· 'amrah (37) kanrat· I gho kamvās· I gho kanteñ· I gho kñuṃ I tai kandvac· I tai 'nā I (38) sī rat· kañcū I tai camlau I tai samtoḥ I tai sr(u)cam I tai sam'ap· I ⊙ (39) vnvak· ta gi sruk· viṣṇupura 'amrah śubhañjaya I gho kandhap I tai ka(40)nren· I tai rat· kan·'as· I gvāl· panlas· I tai kamvrau I ⊙ vnvak· ta gi sruk· (41) camhyal· nu sruk· rudravin· kloñ· vnvak· sī knak· I 'amrah kañjā I (42) gho pnos· I gho jayotsava I gho kanteñ· I gho sam'ap· I tai (t)añkū I (43) tai rat· kanteñ· I tai pandan· I tai rat· kantes· I tai kañjai I tai rat· jaṃ(44)'ar· I tai rat· pandan· I gho jayagarbha I tai cke tarāñ· I tai krau I tai (45) revatī I tai mālatī I tai kbuñ· I gho kamvrau I gho kañjai I tai vraḥ dha(46)mma I ⊙ vnvak· ta gi sruk· travāñ· kbas· 'amrah sam'ap· I tai kañjam I gvāl· ka(47)nteñ· I ⊙ vnvak· ta gi sruk· suras· 'amrah śriyañjaya I gho rāñ· I gho ka(48)nteñ· I gho kan·'as· I gho kanhen· I gvāl· kan·'ū I sī rat· rak·rāk· I (49) tai kamvis· I tai pau I sī rat· śrī pūrṇa I gvāl· panhem I gho kampit· I gho (50) sañkāv· I ⊙ psok· tryambakapura man· cat· ta gi sruk· tkūsral· gho gle(51)ñ· I gho creñ· I gho kali I gvāl· kali I gvāl· lvāy· I gvāl· kanteñ· I gvāl· (52) 'duḥ I tai dreñ· I tai graveñ· I tai hoñ· I lap· 'vat· I lap· rnoñ· I lap· (53) 'a tron·³⁸⁸ I lap· 'a trai I tai rat· 'a heñ· I ⊙ piṇda sruk· 10 II klo(54)ñ· vnvak· I 'amrah 10 4 gho 60 8 tai 80 10 4 gvāl· 10 III lap· 10 sī (55) rat· 10 tai rat· 10 8 sī pau 7 tai pau 9 ⊙ psam 200 40 4 ⊙

³⁸⁷ Ce qui ressemble à un caractère suscrit au-dessus du s n'est sans doute qu'un défaut de la pierre.

³⁸⁸ À propos de 'a, Saveros Pou note : « part. accolée aux appellatifs masculins ou féminins non identifiable. » (POU 2004, s. v., p. 5).

Traduction :

Face A

(1-5) (Illisibles)

(6-10) (Liste incomplète de serviteurs comprenant au moins : 4 *gho*, 8 *tai*, 2 *gvāl*, 2 *tai pau*, 2 *sī rat*, 1 *sī pau*) ;

(10-14) (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 3 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 2 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*) ;

(14-18) (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī rat*, 1 *gvāl*, 2 *tai*, 1 *gvāl*, 1 *sī rat*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai rat*, 1 *lap*) ;

(18-22) (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 2 *gvāl*, 1 *tai*, 1 *gvāl*, 3 *tai*, 1 *tai pau*, 2 *tai*, 1 *lap*) ;

(22-27) Équipe de serviteurs de la commune de Ttal Pak : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 3 *gho*, 3 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī rat*, 4 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 2 *gvāl*, 2 *tai*) ;

(27-31) Équipe de serviteurs de la commune de Guhe, *pramān* de Purandarapura : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 1 *gvāl*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *sī rat*, 3 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī rat*, 1 *gvāl*, 1 *gho*, 1 *tai*) ;

(31-34) Équipe de serviteurs de la commune de Kralyañ Kyah : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 2 *gho*, 4 *tai*, 1 *tai pau*, 3 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 2 *tai*) ;

(34-36) Équipe de serviteurs de la commune de Carām, *pramān* de 'Amoghapura (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 2 *tai*, 1 *gvāl*) ;

(36-40) Équipe de serviteurs de la commune de Gajapāla, *pramān* de Malyāñ : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 2 *gho*, 5 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*, 5 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 2 *tai*) ;

(41-44) (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 2 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 5 *tai*, 1 *sī pau*, 3 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*, 2 *gho*, 1 *tai*, 1 *lap*, 1 *tai*, 1 *lap*, 2 *gho*) ;

(44-48) Prisonniers de guerre de Tryambakapura qu'on a installés dans la commune de Gajapāla : (suit une liste comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 3 *gho*, 1 (non précisé), 3 *tai*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 2 *tai*, 3 *gvāl*, 1 *lap*, 1 *tai*, 1 *lap*, 1 *gvāl*) ;

(49-50) Total : [répartis dans] 6 communes, 11 *'amrah*, 37 *gho*, 87 *tai*, 16 *gvāl*, 6 *lap*, 14 *sī rat*, 10 *tai rat*, 13 *sī pau*, 15 *tai pau*. Au total 209.

Face B

(1-5) (Illisibles)

(6-11) (Liste incomplète comprenant 10 *tai*, 1 *gho*, 1 *lap*, 3 *gho*, *tai rat*, *sī pau*) ;

(11-14) (Liste incomplète comprenant : 1 *'amrah*, 6 *gho*, 5 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*) ;

(15-19) Équipes de serviteurs de la commune de Jrai Valī (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 3 *gho*, 2 *tai*, 1 *tai rat*, 2 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai*, 1 *sī rat*, 1 *lap*, 3 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*) ;

(19-23) (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 8 *gho*, 4 *tai*, 1 *tai rat*, 2 *tai*, 1 *sī rat*)³⁸⁹ ;

(23-26) (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *gvāl*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai rat*, 1 *lap*, 3 *tai*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *gvāl*)³⁹⁰ ;

(26-30) Équipe de serviteurs de la commune de Lveñ Svāy : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 2 *gho*, 8 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 3 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *tai*, 1 *lap*, 3 *tai*) ;

(30-33) Équipe de serviteurs de la commune de Madamoha : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 1 *lap*, 4 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *tai rat*) ;

(33-36) Équipe de serviteurs de la commune de Krakuh : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *sī rat*, 1 *lap*, 1 *tai*, 1 *sī pau*, 1 *tai*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *tai pau*) ;

(36-38) Équipe de serviteurs de la commune de Malyāñ : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 3 *gho*, 2 *tai*, 1 *sī rat*, 4 *tai*) ;

(39-40) Équipe de serviteurs de la commune de Viṣṇupura : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 1 *gho*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *gvāl*, 1 *tai*) ;

(40-46) Équipes de serviteurs de la commune de Caṃhyal et de la commune de Rudraṅ : responsable de ces équipes : *sī Knak* ; (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 1 *tai rat*, 1 *tai*, 2 *tai rat*, 1 *gho*, 5 *tai*, 2 *gho*, 1 *tai*) ;

(46-47) Équipe de serviteurs de la commune de Travāñ Kbas : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 1 *gvāl*) ;

³⁸⁹ Deuxième équipe de la commune de Jrai Valī.

³⁹⁰ Troisième équipe de la commune de Jrai Valī.

(47-50) Équipe de serviteurs de la commune de Suras : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 1 *'amrah*, 4 *gho*, 1 *gvāl*, 1 *sī rat*, 1 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *sī rat*, 1 *gvāl*, 2 *gho*) ;

(50-53) Prisonniers de guerre de Tryambakapura installés dans la commune de Tkū Srāl : (suit une liste de serviteurs comprenant, dans l'ordre : 3 *gho*, 4 *gvāl*, 3 *tai*, 4 *lap*, 1 *tai rat*,

(53-55) Total : [répartis dans] 12 communes, 1 chef de groupe³⁹¹, 14 *'amrah*, 68 *gho*, 94 *tai*, 13 *gvāl*, 10 *lap*, 10 *sī rat*, 18 *tai rat*, 7 *sī pau*, 9 *tai pau*. Au total 244.

³⁹¹ *kloñ vnvak* désigne ici le chef d'un ensemble de deux communes.

K. 334/815 *śaka* ? (Lolei)

Texte : Édition fondée sur l'estampage BN 107 (12).

(1) ... (sī) jaya ... (2-5) (Illisibles) (6) ...lap· ... (7) ... rat· ('ga)p· (8) ... (p)nes· I ... (9) ... (mCa)pura man· ... (10) ... tai ka ... (11-16) (Illisibles) (17) ... I tai saṃ {2} I [t](ai)... (18-19) (Illisibles) (20) ... 'amraḥ (kan)sim· I ... (21) ... I tai 'gat I [gvā]l· CVCCai I tai ... (22) ...ñ· I (t)ai {2} I (t)ai ... (23) I ... 'amraḥ vidya ('arCi)... (24) ... I tai ka(n)so I tai kaṃpas· I sī rat·(-)... (25) ... I tai rat· ca{2} I tai {2} I tai (kanlak·) I ... Cū ... (26) ... CrV I gho ka {2} I gho vi(d)ya ... 'as· I ... (27) {1} kaṃpañ· I tai ka(ñc)aiC· I tai pandan· I lap· {3} I tai rat· kañjun· I tai (28) ({1}?) kaṃvit· I lap· panlas· I s(ī) pau kañcan· I tai CV(nhaṃ) I tai kansaṃ I tai r(my)āt· (29) (tai) kañjir· I tai kaṃprva(t) [I] {1} (ka) CjV I o vnvak· ta gi sruk· (vi)la 'amraḥ kaṃpra (30) {1} I gho jrai I gho pandan· I tai kaṃprvat· I sī pau kaṃpañ· I tai rat· kaṃbhār· I tai (31) {1} (ka/ta) I sī rat· kañ-yeñ· I tai tak-tyāk· I tai rāgadeva I tai kandep· I tai (32) [ra]t· 'añ·'oñ· I tai pau kandhan· I tai rat· kandhan· I o vnvak· ta gi sruk·stau 'amraḥ (33) (ka)ñcañ· I gho cke I gho 'āryyadāsa I tai 'anrok· I tai kaṃvrau I tai (34) saṃ'ap· I tai kaṃpuy· I sī rat· kaṃ[p]ur· I lap· māl· I tai kaṃvraḥ I tai kaṃpit· I (35) (t)ai pau I tai kanrau I tai kaṃpit· sot· I {5}(pa) I sī rat· paṃnañ· I gvā(36)(l)· kañcū I gho klañ· I tai ka(m)vās· I (lap)· kaṃprvat· I o vnvak· ta gi sruk· stuk· saña(37)r· 'amraḥ kañjaṃ I gho {2} (I gho) kantvan· I tai kamalāvātī I sī pau kaṃ(38)(vai) I tai rat· kaṃvaḥ I lap· pandan· I tai kandai I gho srac· ta bhāgya I tai saṃ(39)('a)p· I sī pau tgap· I tai rat· kaṃprvat· I lap· lañkaḥ I ⊙ vnvak· ta gi sruk· ma(40){1?}dd(ro)k· 'amraḥ śrī kalpit· I gho śrī garbha I gho laṃvāñ· I tai kaṃvaḥ I tai ptal· I (41) tai rat· kanleñ· I tai paroy· I tai rat· jmas· I gho 'gat· I gho kañjun· I (42) {1}(ha) kñuṃ vraḥ I tai kan-dan· I sī pau saṃ'uy· I tai cnañ· jū I tai jaṃ'ar· I tai (43) {1} can-cān· I gho kansoṃ I gho cke racca I tai kañjaṃ I o vnvak· ta gi sruk· (44) chattra 'amraḥ kanthak· I gho kañjip· I gho śrī I gho kansoṃ I gho kañju(45)n· I tai kañjaṃ I sī pau pnos· I tai rat· kanduḥ I tai vasanta I tai pau I sī ra(46)t· pandan· I lap· panhem I tai can-cān· I sī pau kaṃpañ· I tai rat· ka(47)nteñ· I tai pandan· I sī pau laṃvī I sī rat· mahendra I sī pau 'aṃdeñ· I gho (48) kañcañ· I tai rat· srac· ta vraḥ ⊙ vnvak· ta gi sruk· jayagrāma 'amraḥ (49) (ka)ndhī I gho dhanāgra I gho kansip· I gho praṇa I gho kandai I tai sbok· I (50) tai durggā I tai kñuṃ I sī pau saṃ'ap· I tai rat· kaṃvar· I tai padmaśrī I sī rat· I (51) lap· brāhmaṇī I tai kaṃvis· I sī pau I ⊙ piṇḍa sruk· 8 'amraḥ 10 II (52) gho 40 10 8 tai 80 7 gvāl· 10 lap· 10 5 sī rat· 10 6 tai rat· 10 8 sī pau 10 (53) 6 tai pau 5 psam 200 20 10 7 ⊙

K. 335/815 śaka ? (Lolei)

Texte :

Édition fondée sur l'estampage BN 108 (12).

(1) ...t(ai) svabhāvaccitta I tai... (2) ... pau kaṃprvat· I tai rat· kaṃvī I [t]ai... (3) tai rat·
'utpala I tai katta 'añ· I tai kansa I tai rat· ka ... (4) n· I tai (CṛC)ādeva I tai rat· kaṃvai I
tai {2}·³⁹² I (tai) kanlañ· I gho daiva (5) gho cpo[n·] I gho keñ· I gho daiva sot· I {2}³⁹³
vī I tai kaṃvrau I (6) tai pau I sī rat· I tai rat· I gvāl· pandan· I gvāl kan·'añ· I tai kaṃpit·
I sī ka(7)nso I tai preñ· I tai pau I ○ vnvak· ta gi sruk· hastipattana pramān· (8)
śreṣṭhapura 'amraḥ kaC(C)e{1} I gho 'it· I gho kaṃprvat· I gho 'nek· I (9) gho sarac· I
tai {6} kaṃCai I ○ vnvak· ta gi sruk· gañ·gro(10)n· pramān· ('a){10}(vV)C(·) I tai naya
I sī rat· prāṇa I (11) gvāl· kañcū I tai {2}(k·) {7} I sī rat· prāṇa I tai (12) knañ· I tai
pandan· I tai kñuṃ I sī (r) {9}tai kanteñ· I tai (13) kansu I ○ psok· śambhupura man-
duk· ta gi sruk· ca{2}gve knvak· 'a(14)mraḥ srac· ta bhāgya I gho madhura I tai kan·hat·
I tai panlas· I tai (15) pau kñuṃ I tai rat kbun· I lap· kaṃvaḥ I tai kañjai I sī pau kanleñ·
I gvāl· kle(16)n· ⊙ piṇḍa sruk· 6 'amraḥ 10 gho 40 I tai 40 10 9 gvāl· 10 5 (17) lap· 10 I
sī rat· 9 tai rat· 9 sī pau 10 4 tai pau 8 ○ psam 100 (18) 80 10 6³⁹⁴ ⊙

³⁹² On peut distinguer la partie droite de la première syllabe : peut-être un *le*, sans certitude. La deuxième est peut-être un *k*.

³⁹³ La partie gauche du premier *akṣara* est une voyelle (*o/ai*) qui ne nous permet pas de trancher entre *tai* et *gho*. Quant au second *c'* est peut-être un *ka* (ou *kaṃ* ?), sans certitude.

³⁹⁴ Le 100 est peu marqué, mais lisible. Cependant, on trouve une différence de 20 ; il faut alors lire 176 et non 196. Il y a peut-être un signe multiplicateur en trop.

K. 336/815 śaka ? (Lolei)

Texte :

Édition fondée sur l'estampage BN 109 (12).

(1) ... I [t](ai) (2) ... (t)ai pau I ... (3) ... (vanteñ·) I tai ... (4) ... (pa)ndan· I {1} vrah
... (5) (Illisible) (6)(t)· I Cū ... nteñ· ... (7) (Illisible) (8) tai (ra)[t·] {5} I gho kanlak·
{2} kaññaC· I ... (9)n· I tai kaṃ(pit·) {7} kanlak· {2} ka {2}· I ... (10) tai tmyañ· {6}
'amrah kanteñ· I ... (11) sī pau ka{3} rat· kan·'ū I tai kan·('a)s· ... (12) lok· {4} I tai
priyaṅgu I gho kan·'i[n]· ... (13)p· kaṃveñ· {3} n· I tai kansat· I ☉ 'amrah kandhū I
(gho)... (14) gho {6}·CVñ· I sī pau I tai rat· kan·'as· ... (15)r· I sī pau {2} CrV{2}· [I]
(t)ai rat· kan·sūs· I tai kanren· {2} (16) rat· panda(n)· I ☉ ('amrah kan·'in· I gho tgan· I
gho munivara I ... (17) narendra I lap· pandan· I tai khyāk· I sī pau kñuṃ I tai rat·
ratn(a) ... (18)nlas· I tai saṃ'ap· I sī rat· panlas sot· I ☉ vnvak· ta gi sru[k·
śre](19)ṣṭhapura 'amrah nirāśa I gho can·cān· I gho kanlai I gho ... (20) gho kandhan· I
tai somāvātī I tai candravātī I lap· kesara ... (21) gho krau I gho krau sot· I gho śrī
naṃvī I gho rucigarbha I ... (22)r(tt)ika I tai vrah śrī I tai kaṃprvat· I sī rat· pandan· I ☉
vnvak· ... (23) (pamān·)³⁹⁵ praśāntagrāma 'amrah tañkū I gho kñuṃ I tai pan(la)C· ...
(24) ... (sī p)au kaṃvis· I tai rat· krau I tai tañkū I tai pau ... (25) ...C·'as· I sī rat·
kañ·yvan· I tai kaṃvai I tai kansi ... (26) ... c(a)n·cān· I lap· kanlañ· I tai rat· ka[n]he(y)·
... (27) ... [ta] gi sruk· cuñ· vnur· 'amrah śrī naṃvī I tai ka ... (28) ... la I tai cpoñ· I tai
kantvan· sot· I tai (29) ... kandai sot· I tai kaṃpit· I ☉ vnvak· ta {1} (30) ... I tai nūpa I
☉ piṇḍa sruk· 6 ('a)[mrah] ... (31) ... [la](p)· 8 sī rat·10 III tai rat· 10 4 sī (p)au ...

³⁹⁵ On peut se demander s'il faut restituer « ☉ vnvak· [ta gi sruk {?}] p[r]amān· praśāntagrāma », mais la taille de la lacune semble insuffisante.

K. 337/815 śaka ? (Lolei)³⁹⁶

Texte :

Face A

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 601 et BN 110 (13) et 700 (85).

(1) ...CyV... (2) brahma³⁹⁷ sot· I tai kaṃpit· I tai kaṃpit· sot· {12} (3) marendrapura I 'amraḥ śrīnidhī I gho saṃ'ap· I tai {1}di(pā) {5} (4) rat· pnos· I tai kaṃvic· I lap· kanteñ· I lap· saṃ'ap I lap· krau I gvāl[·] (pan)las· I {1} (5) krau I o vnvak· ta gi sruk can·doñ· vuro pramān· śreṣṭhapura 'amraḥ dhana(6)ñjaya³⁹⁸ I tai kmau I sī rat· kṛs· I lap· kaṃprvat· I tai kñuṃ I sī rat· kaṃpas· 1 tai kañjai I (7) gvāl krau I tai kanteñ·³⁹⁹ I tai pau kan·'aṃ I tai kaṃvoñ· I tai kañcū I sī rat· śveta I (8) gvāl· pitaradāsa I tai paṃnañ· I sī pau saṃ'ap· I tai kñuṃ· I tai kañcū I gho śryāmaya⁴⁰⁰ (9) gho 'aṃdeñ· I gho gralen· I gho panlas· I gvāl· pañ·hāñ· I o psok· śambhu(10)pura man· cat=ta⁴⁰¹ gi sruk· stuk· cok· gho priya I gho kaṃpun· I gvāl· kdeñ·⁴⁰² I tai (11) caṃpeñ· I tai pau kanrat· I tai pansvaṃ I tai pau kañcū I tai kañcām 1 tai rat· kaṃ(12)phāc· I tai laṃñāc· I o psok· tryamvakapura man· cat=ta gi sruk· pralāy· (13) vāt· gho ta hvāy· I gho jhoñ· I gho 'a jhoñ· I gho 'a teñ· I gho 'a veñ· I (14) gvāl· 'a lī I gvāl· 'a troñ· I gvāl· 'a sat· I gvāl 'a crom I gvāl· kaṃpvañ· I tai (15) jneñ· I tai dhivañ· I tai sup· I sī rat· troñ· I tai 'a hoñ· I tai dhivañ· sot· (16) sī pau I lap· kñuṃ I lap· kal· hvay· I lap· vryal· I o piṇḍa sruk· 7 (17) 'amraḥ 10 gho 40⁴⁰³ 10 1 tai 80 5⁴⁰⁴ gvāl· 10 2 lap· 10 9 sī rat· (18) 10 4 tai rat· 6 sī pau 7⁴⁰⁵ tai pau 10 2 o psam 200 10 6⁴⁰⁶ ☉ psam phoñña vnvak· (19) knet· nu rñnocca 300

³⁹⁶ La face A de K. 337 est la seule de cet ensemble d'inscriptions à avoir été publiée à ce jour (*NIC* II-III, p. 87). C'est aussi la seule qui soit encore conservée et pour laquelle nous disposons d'estampages à la chinoise. L'estampage dit « Lottin de Laval » de la BN témoigne du fait que l'inscription a encore souffert depuis sa découverte par Aymonier. Il permet en outre de compléter l'édition de Saveros Pou et de corriger les totaux.

³⁹⁷ *NIC* II-III : *vrahma*.

³⁹⁸ *NIC* II-III : *jñaya*.

³⁹⁹ *NIC* II-III : *kandeñ*.

⁴⁰⁰ *NIC* II-III : *srayāmaya* I.

⁴⁰¹ *NIC* II-III : *catta*.

⁴⁰² *NIC* II-III : *kneñ*.

⁴⁰³ *NIC* II-III : 20.

⁴⁰⁴ *NIC* II-III : 65.

⁴⁰⁵ *NIC* II-III : 10.

Face B

Édition fondée sur l'estampage BN 110 (13) (deux exemplaires, Lottin de Laval).

(1-10) (Illisibles)⁴⁰⁸ (11) ...(ka)ndai ... (12-13) (Illisibles) (14) kanle {5}· I tai rat· manyā ... (15) ... rat· Cau I tai ... tai vraḥ Cṛ (16) ...c· I tai (ka)nṭeṃ I tai cke I gho taṅka I gho pandan· I gho kañ·ye{1} (17)ñ· I gho 'gat· I gho kansip· I gho pnos· I ☉ vraḥ vnvak· ta gi sruk· pralāy· vāt· (18) pramān· malyāñ· 'amraḥ (kaṃ)pat· I gho tcas· I gho caṃvas· I gho krau I tai kaliha I (19) lap· kañjam I tai kandep· I tai vraḥ 'jī I tai 'añ·'oñ· I tai ('a)mala I g[v]āl· c(p)oñ· I sī ra(20)t· tañker· I lap· kñuṃ I sī rat· saṃ'ap· I sī ... (21) pau I sī rat· I gvāl· smañ· I tai ... (22) (pan)dan· I gho kanteñ· I [gh]o ... (23) kan·har· I gho C(au) ... (24) ra(t)· C(au) [I t](ai) ... I tai ... (25) ... (t)[ai] kañcū I tai ka... (26) (I sī pau) ka[n]teñ· I tai rat· kaṃ {7} [pa]nlas· I gvāl· saṃ('a)... (27) lap· cpoñ· I tai knap· I tai 'a(n)reñ· I gho ratnagarbha I ☉ 'amraḥ ka(n)Ceṃ I gho ma(28)la I tai kan·'ak· I tai kan·'as· I sī pau ptaḥ· I tai 'añ·'oñ· I sī pau I sī rat· ka(29)nteñ· I tai kampaṭ· I tai rat· (t)gap· I sī rat· kañcī I ☉ psok· śa[m]bhupura man· duk· (30) ta gi sruk· stuk· veñ· pramān· malyāñ· 'amraḥ srañe I gho srac· ta daiva I gvāl(31)l· kanso I tai kantiñ· I sī rat· kaṃvai I tai kampaṭ· I tai pau I tai jayadeva I tai (32) pau pandan· I sī rat· vrahey· I ☉ psok tryambakapura⁴⁰⁹ man· duk· ta gi sru(33)k· stuk· krel· pramān· troc· nāduk· tpallati(gb)e vnvak· 'amraḥ saṃpva(34)t· I gho krān· I gho kali I gho 'a teñ· I gho geñ· I tai kra'eñ· I (35) tai ksu I tai loñ· I tai pau trāy· I tai dmey· I tai 'leñ· I sī rat· (36) kali I tai kaleñ· I gvāl· 'ley· I gvāl· gyār· I gvāl· klāñ· I gvāl· do(37)ñ· I lap· drem I lap· vryay· I lap· jarvay· I ☉ piṇḍa sruk· 5 (38) 'amraḥ 10 I gho 20 10 I tai 60 III gvāl· 9 lap· 6 sī rat· 10 7 tai (39) rat· 8 sī pau 6 tai pau 10 4 ○ psam 100 60 5 ☉ psam phoñña vnvak· (40) knet· nu rṇocca 300 40 10 9 ☉

⁴⁰⁶ NIC II-III : 100 10 6 ; AYMONIER 1883 : 2(16). La lecture des chiffres, conforme aux totaux lus par Aymonier, est confirmée par le total partiel : 10+51+85+12+19+14+6+7+12=216.

⁴⁰⁷ NIC II-III : 200 60 10 6 ; AYMONIER 1883 : 396.

⁴⁰⁸ Il est difficile de garantir la présence d'exactly dix lignes ; Cœdès signalait environ quarante lignes (IC VIII, p. 134).

⁴⁰⁹ Il faut noter la variante *tryamvakapura* de la ligne 12 de la Face A. Pourtant, la distinction entre les *ba* et les *va* est remarquablement respectée à Lolei, ce qui est assez rare dans le reste du corpus. Sans doute faut-il y voir un témoignage de l'intérêt de Yaśovarman I^{er} pour la mise au point de l'écriture.

K. 338/815 śaka ? (Lolei)

Texte :

Édition fondée sur l'estampage BN 111 (13).

(1) {5} CvVCV {3} vraḥ ja(m)nvan· dhūli jeñ· vra[ḥ] kamrateñ· 'añ· (2) [śrī
yaśo]va[rm]ma⁴¹⁰ [ta vraḥ 'ājñā] kanloñ· ka(mra)[teñ· 'añ·] (śrī) [rāje](3)(ndradevī)⁴¹¹
vraḥ vnvak· (toy·) {2} (ta) gi sruk· pra ...⁴¹² (4)(ñ·) 'amraḥ kan·('a) ... sañkav· I tai ...
(5) ka(m)va ... (6) ka(ñ) ... I tai kan·{1}c· I tai ka[m]Cṛ(k·) I tai ka{2} (7) ... (mā)s· I
(gho) ... I gho ka(nte) {2} (8) ... rat· {1} Cai ... (nla) I gho kaṃvṛ {2} (9) {10} p(V/
{2} [I] lap· (pa)ndan· I gho kansak· I gho kanthar· I (gho) {1} (10) {5} t(ai) kañj(u) {2}
'amraḥ srañe I kañjai I tai kaṃvic· I tai ka{1} (11) {5} [I] lap· kaṃbha(t)· I lap· tañku I
gho ka(m)pat· I gho tgap· I tai kansu I {2} (12) C(aipura) {6} 'amraḥ pañcay· I gho
[cu](mb)ala I gho kaṃpit· I (13) yah· I tai saṃ'ap· I tai kañjā I sī pau kañcū I gvāl·
kañ·yas· I tai kan· {2} (14) rat· kanthi I sī rat· kaṃpat· I tai kava⁴¹³ I tai pau kaṃvai I gho
cumbala CoCV I tai kandi {1}⁴¹⁴ (15) vnvak· ta gi sruk· san·svān· 'amraḥ kañcañ· I gho
śrī dhara I gho {1} bhādi {2} (16) gho pnos· I gho pandan· I tai kansat· I lap· krau I tai
rat· kaṃ(v)ai I sī ra[t·] {1} (17) sī pau 'āditya I tai jvik· I tai kanso I tai jvik· sot· I tai rat·
panlas· I sī pau {2} (18) sī rat· kan·tvaha I kñuṃ vraḥ (I tai) rañgāy· I gho vi(ṣ)uva I gvāl·
tgap· I lap· panda {1} (19) sī rat· kañcū I gho kaṃpit· I gho {8} [I ○] (v)nva[k·] ta gi
sruk· stuk· (ce) {1} (20) pramān· 'amoghapura 'amraḥ {8} (śama)bhāva I gho śaśī I
(gho) {1} (21)dhara I tai kanso I sī rat· {2}n· I tai [rat·]· {2}· I sī pau cpoñ· I tai rat· {3}
(22) kaṃpit· I sī rat· harī I sī pau (śrī) I tai {2}(ñ)ī I tai kan· {8} (23) tai gan· I gho 'ise I
gho kaṃpit· I gvāl· {1} l· I tai ka[n]dV {8} (24) tmās· I ○ vnvak· ta gi sruk· {2}vi{1}

⁴¹⁰ Cette restitution est évidemment incertaine, mais « *vraḥ ja(m)nvan·* » et « *dhūli jeñ·* » invitent à compléter ce *varmma* par le nom du roi.

⁴¹¹ En raison du °*ndradevī* de la ligne 3, la restitution *indradevī* est impossible (divinité du deuxième rang, tour Sud). *rājendradevī* est donc assurée (divinité du deuxième rang, tour Nord). Si c'est bien le cas, il est également légitime de proposer la restitution : *ta vraḥ 'ājñā*.

⁴¹² *sruk· pralāy· vāt· pramān· malyāñ·* ? Cf. K. 337, A, l. 12 et B, l. 17.

⁴¹³ Un espace semble vide après le *va*.

⁴¹⁴ Toutes les communes comptabilisées dans le sous-total sont repérables dans cette inscription. Il faut donc supposer que la liste très incomplète qui s'achève à la fin de la ligne 14 ne concerne qu'une commune fournissant plusieurs équipes de travailleurs au dieu. On y distingue trois 'amraḥ auxquels on peut vraisemblablement ajouter les deux 'amraḥ du sous-total. Malheureusement, l'importance des lacunes interdit de préciser les distinctions éventuelles de la liste. On peut tout au plus évaluer un manque de 40 à 60 personnes, ce qui en ferait l'une des communes les plus importantes du corpus de Lolei.

(pramān·) śreṣṭhapura 'amraḥ kmau I (tai) {1} (25) bhāva I tai kanteṅ· I tai pau {2} I tai {2}s· I tai kaṃvai I sī (pau) kañjā I tai rat[·] (26) tleṃ I tai 'anrok· I tai ka(m)va{1} I gvāl· {5} tlo(ñ)· I (gho) ka(pa)laCāva I tai (27) vraḥ dharmma I gho vidya {8} [I ○] (vnavak·) ta gi sruk· tr(a)yañ· pramān· (28) 'amoghapura 'amraḥ CrVti(ni)vāsa I tai {2}nsā I tai pau kaṃpit· I ○ vnavak· ta gi (29) sruk· śārdūla 'amraḥ kaṃvai I tai Cvak· I tai (k)mau I sī rat· (tgap· I) {1} kaCrV [I ○] vna(k) [ta] (30) gi sruk· van· 'amraḥ (t)gap· I gho kaṃpit· I tai {2}r· I sī pau saṃ'ap· I tai rat· {2} (31) sī rat· kaṃpañ· I tai kan·'et I lap· kañ(j)on· I tai kaṃvṛt· I tai pau kandai I (sī) {2} (32) kanteṅ· I lap· kañcū I tai ratnavī I tai pratCat· I tai rat· (t)kus· I tai kandai I gvāl· ka{1} (33) tai mādrī I gho (th)ma(s)· I tai krau I sī pau kaṃvai I [○ I vnva] k· ta gi sruk· {2}(v)reñ· 'amra[h] (34) kan·rat· I gho pa(ro)y· I gvāl· k(ñu)ṃ I gvāl· ka{1} I tai {1}s· I sī (pau pa)nlas· I sī (35) rat· caṃdak· vraḥ I tai saṃ'ap· I tai pau ka {7} [I] tai [rat·] kañcū I [t](ai) (36) kanses· I gho kaṃvai I kaṃ(v)ar· I ○ (vnavak· ta gi sruk·) {6}· ('andi){1}(37)tapura⁴¹⁵ gho ratnagarbha I gho kansañ· I tai su(khānna) I tai CC(e) {4} I tai rat· {1} (38) tai pau I tai su(kh)āva(t)ī I tai kaṃpat·⁴¹⁶ I lap· kandaC· (I gvāl)· (ka) {4}[I ○ piṇda] sru(39)k· 9 'amraḥ 10 II gho 40 5 [tai] (60 X) (gvāl·) [X lap· X sī rat· X tai rat·] (40) 10 I sī pau 10 II tai pau 6 ○ psam 200 80 II⁴¹⁷

⁴¹⁵ an[[in]]ditapura ?

⁴¹⁶ Il y a un espace vide entre *kaṃ* et *pat·*.

⁴¹⁷ Malgré les lacunes, cette inscription énumère encore 10 'amraḥ, 35 gho, 47 tai, 8 gvāl, 8 lap, 11 sī rat, 9 tai rat, 9 sī pau, 6 tai pau, 1 sī (rat, pau ?) et 2 « non précisés » soit 146. Les sous-totaux déchiffrables représentent également 146 serviteurs (différemment répartis). Ceci n'est évidemment qu'un hasard, mais la taille des lacunes, même en étant surévaluée, ne permet pas d'arriver au total de 282. Il faut donc envisager une erreur de lecture (ou du lapicide) et corriger ce total en 182.

Petites donations privées de riziculteurs

En plus de ceux des grandes donations royales, le temple de Lolei reçut au moment de sa fondation un certain nombre de communes tributaires par le biais de donations privées.

Les statuts des donateurs sont assez variés, allant de simples *vāp* à de très hauts dignitaires, tels le Dhūlī Jeñ Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Jayendrarman. On notera qu'un d'entre eux, le Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman, se distingue particulièrement en effectuant une donation à trois des quatre divinités.

En dehors de K. 326, dont la forme est assez originale, ces textes suivent la même forme que les grandes donations royales, à ceci près qu'elles ne concernent plus qu'un nombre limité de communes, une le plus souvent. On retrouve ainsi le schéma suivant :

- Date (815 *śaka*)
- Présentation du donateur et du bénéficiaire.
- Nom de la commune concernée, liste.
- Sous-totaux (*piṇḍa*): 1 commune ; chef de groupe (optionnel, *kloñ vnvak*), contremaître (*'amraḥ*), hommes (*gho*), femmes (*tai*), *gvāl*, *lap*, garçons et filles en âge de courir (*sī rat*, *tai rat*), nourrissons mâles et femelles (*sī pau*, *tai pau*).
- Total (*psam*)

On notera que contrairement aux donations royales, le don est qualifié ici de *jamnvan* et non de *vraḥ jamnvan*. On rencontre donc ici une distinction que l'on retrouvera entre les inscriptions « étiquettes » K. 1218 (929 *śaka*) et K. 1219 (1089 *śaka*), qui commémorent également des dons émanant respectivement d'un haut dignitaire et d'un roi (cf. p. 606, n. 725). Le sens de *vraḥ* est donc ici « royale » plutôt que « sainte, vénérable ».

À quelques exceptions près, les listes sont composées de cultivateurs, et associées à une commune. Elles sont encore une fois triées d'abord hiérarchiquement, en premier venant le chef de groupes et/ou le contremaître, puis par classes d'âge et de sexe. On remarquera que, dans la liste proprement dite, les *gvāl* apparaissent parfois avant les *tai* et que deux *sī*, une *tai* et une *lap*, associés semble-t-il à d'autres activités, sont cités à part dans les listes, mais regroupés avec les autres dans les sous-totaux.

La présence de *kloñ vnvak* dans l'inscription K. 325 est intéressante car dans

l'inscription K. 333 B, cette fonction semblait plutôt être liée à la direction de deux communes, comportant deux équipes, chacune dirigée par un *'amrah*. Elle n'est pas aussi évidente dans ce nouveau cas où un *'amrah* semble suffisant (cf. p. 518-519). Enfin, il faut encore ajouter que ces serviteurs ne sont pas répartis par quinzaine, comme c'était apparemment le cas de la majorité des donations royales de riziculteurs.

La répartition de ces donations dans le temple est précisée plus bas (ill. 226, p. CXV). On remarquera qu'Indradevī ne se voit pas explicitement attribuer de donations privées et que trois des listes ne précisent pas le nom du, ou des bénéficiaires. Nous reviendrons sur cette question dans l'étude de K. 326.

K. 325/815 *śaka* (Lolei)⁴¹⁸

Indravarmésvara, image du père de Yaśovarman I^{er}, était sans conteste la divinité principale du temple de Lolei. L'invocation de la première ligne de la stèle de fondation (K. 323) en témoigne bien puisqu'elle s'adresse à lui seul :

namaś śrī indravarmmeśvarāya, « Hommage à Śrī Indravarmésvara ! ».

On retrouve cette tendance dans les petites donations privées où l'importance de cette divinité est perceptible par la quantité de dons qui lui sont consacrés, comparativement aux divinités secondaires. Il est ainsi vraisemblable qu'une donation au dieu principal permettait non seulement de s'assurer plus facilement les faveurs divines, mais également, d'un point de vue plus « terrestre », de s'attirer les bonnes grâces du roi en dotant l'image de son père.

Il faut tout de même souligner le fait que seul le don de Jayendravarman est explicitement attribué à Indravarmésvara, et l'on ne peut que supposer que la suite de l'inscription du piédroit Ouest et les listes du piédroit Est lui sont également destinées.

Le premier donateur, le « Dhūli Jeñ Śrī Jayendravarman » n'est pas attesté à cette époque, mais son titre seul le désigne comme un très haut dignitaire et même, selon Michael Vickery, comme un parent du roi ou d'un des rois précédant le règne de Yaśovarman I^{er} (1999, p. 68). La commune de Tlvañ qu'il attribue au dieu n'est pas attestée dans le corpus, mais il est précisé qu'elle est située dans le *pramān* de Śrīndrapura. Michael Vickery rappelle que celui-ci est cité dans des inscriptions provenant des environs de Kompong Thom et de Kompong Cham, mais seule une étude globale de la toponymie permettrait de confirmer et d'affiner les localisations des différentes communes citées dans ces textes⁴¹⁹.

La deuxième donation du piédroit Ouest est effectuée par le Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhipativarman qui donne d'autres personnes du même *sruk* dans les inscriptions K. 328 et K. 332. Cette commune, inconnue par ailleurs, est située dans le *pramān* Vyek. Selon Vickery, ce *pramān* correspondrait au *pramān* Vrai Vekk attesté dans

⁴¹⁸ *NIC* II-III, p. 67.

⁴¹⁹ Il en va de même du *Sruk Stuk Kat Kat*, don du Vāp Śāśinaya qu'il propose de situer dans le nord-ouest. Ce toponyme apparaît en effet dans l'inscription K. 991 provenant de la province de Prachinburi (l. 11, *IC* VII, 191).

l'inscription K. 107 (VI^e *śaka*), provenant de la province de Kompong Cham, mais il nous semble que cette identification, pour possible qu'elle soit, reste très incertaine.

Enfin, les donations du piédroit Est sont attribuées à des personnages de rangs plus modestes, les Vāp Sādhāraṇa et Śāsinaya et le Mrateñ Śivaruci⁴²⁰. Il y a peu à ajouter sur ces dignitaires qui ne sont pas connus dans les inscriptions khmères, mais on notera tout de même un trait particulier au texte de ce piédroit. En effet, on constate que le premier et le troisième don de ce texte ne mentionnent pas de commune. Une double omission du lapicide est difficilement envisageable. Il faut donc probablement penser que ces esclaves résidaient à proximité du temple.

Texte :

Piédroit Ouest⁴²¹

Édition fondée sur les estampages EFEO 462, n. 588 et n. 1260.

(1) 815 śaka jaṃṃvan· dhū(2)lī jeñ· vraḥ kamrate(3)n̄· 'añ· śrī jayendra(4)varmma ta vraḥ kamrate(5)n̄· 'añ· śrīndravarmmeśva(6)ra sruk· tlvāñ· pramāñ· (7) śrīndrapura kloñ· (8) vnvak· kanloñ· I 'amraḥ (9) paroy· I gho kaṃvik⁴²² (10) gho kanteñ· I gvāl· krau⁴²³ (11) gvāl· kaṃvai I gvāl· kan·(12)ras· I gvāl· kanteñ· I (13) gvāl· kañcan⁴²⁴ I tai 'a(14)mara I tai sañvet· I tai (15) śuci I tai kanduḥ I tai ka(16)n·'as· I tai kan·'ū I tai (17) kañjai I tai sarvvadeva (18) sī kaṃpar· I lap· kandhar· (19) lap· kñūṃ I tai rat· kaṃvī I (20) tai rat· saṃ'ap· I tai (21) (ra)t· tkep· I tai rat· ca(22)(n)·cāñ· I tai rat· kaṃpas· (23) t(ai) rat· kaṃvai I tai rat· (24) kañcan· I tai pau kaṃpa(25)s· I tai pau kanteñ· I (26) tai kañjā I dmuk· varṣā (27) lap· saṃ'ap· I piṇḍa (28) sruk· I kloñ· vnvak· I (29) 'amraḥ I gho III tai 9 (30) gvāl· 5 lap· III tai ra(31)ta 7 tai pau II psam 20 (32) 10 I ☉ jaṃṃvan·

⁴²⁰ Cet anthroponyme est le seul qui soit déjà attesté dans le corpus (K. 713 B, l. 13 : *si pau* et B, l. 22 : *gho* ; IC I, p. 23).

⁴²¹ Une confusion entre les piédroits Est et Ouest a été signalée par Claude Jacques dans les IC VIII.

⁴²² NIC II-III : *kaṃvik I*. Ce *daṇḍa* n'est pas visible sur l'estampage. Le texte de cette inscription étant assez bien justifié, sa présence sur la pierre nous paraît douteuse.

⁴²³ NIC II-III : *krau I* ; même remarque que dans la note précédente. On notera que cette lacune est intéressante si les *daṇḍa* sont bien, comme nous le pensons, destinés à simplifier la vérification du total. La brièveté relative de ce texte autorisait sans doute à privilégier la présentation en faisant preuve de moins de rigueur à ce sujet.

⁴²⁴ NIC II-III : *kañan* ; même erreur à la ligne 24.

kamra(33)teñ· 'añ· śrī narādhi(34)pativarmma sruk· kcāc·⁴²⁵(35)pramān· vyek·⁴²⁶ ('añ·)
(36) CiCVCV{3}...

Piédroit Est

Édition fondée sur les estampages EFEO 461, n. 587 et n. 1260.

(1) jaṃnvan· vāp· sādharmaṇa (2) 'amraḥ kaṃpas· I gho kñuṃ I (3) gho vrahey· I gho (4)
kanteñ· I gho kanruñ· I (5) tai knañ· I tai kañjā I (6) tai yaj· pai I tai tañkū I (7) tai
kandin· I lap· chlāñ· (I) (8) tai pau I gvāl· pañhañ·⁴²⁷ (9) sī rat· kaṃvrau I sī rat· (10)
kanrat· I sī pau I gvāl· (11) krau I piṇḍa 'amraḥ I (12) gho 4 tai 5 gvāl· II (13) lap· I sī
rat· II sī pau I (14) tai pau I psam 10 7 ⊙ (15) jaṃnvan· vāp· śaśinaya⁴²⁸ (16) ta gi sruk·
stuk· kat· kat·⁴²⁹ (17) tai kaṃprvat· 1 tai vare(18)ga I lap· kan·sat· I (19) gvāl· 'adit· I sī
rat· (20) dhūlī I piṇḍa tai II gvā(21)l· I lap· I sī rat· I (22) psam 5 ⊙ jaṃnvan mra(23)teñ·
śivaruci⁴³⁰ (24) gvāl· pūrvavaca I gvāl· (25) (Illisible)

Traduction :

K. 325 E

(1-6) 815 śaka, offrande de Son Excellence⁴³¹ le Vrah Kamrateñ 'Añ Śrī Jayendravarman au Vrah Kamrateñ 'Añ Śrī Indravarmeśvara :

(6-7) commune de Tlvañ⁴³², *pramān* de Śrī Indrapura :

(6-26) *kloñ vnvak* : Kanloñ, (suit une liste comportant, dans l'ordre : 1 'amraḥ, 2 gho, 5

⁴²⁵ Comme dans K. 332, nous lirions plutôt *kcāc·* que *kvāc* (NIC II-III).

⁴²⁶ NIC II-III, p. 67 : *cyek*. Cf. VICKERY 1999, p. 67, il suggère la lecture *vyak* comme dans K. 332 (cf. NIC II-III, p. 86). Il semble que ces deux lectures sont erronées.

⁴²⁷ NIC II-III : *pansāñ*.

⁴²⁸ NIC II-III : *śaśīnduya*.

⁴²⁹ NIC II-III : *kak kat*. On relève également un *stuk kat kat* dans l'inscription K. 991 (l. 11, IC VII, 191).

⁴³⁰ NIC II-III : *śivaruci*.

⁴³¹ Litt. « la poussière des pieds ». Ce titre, traduit ici de façon arbitraire par « Son excellence » est surtout utilisé pour les souverains, mais également pour de très hauts dignitaires. Ce *dhūlī jeñ* Vrah Kamrateñ 'Añ Śrī Jayendravarman n'est pas attesté par ailleurs.

⁴³² Il faut comprendre : « de la commune de... ». En effet, si ce n'est pas le cas de cette commune, certains *sruk* font l'objet de plusieurs dons dans les inscriptions de Lolei. Des esclaves provenant du *sruk kcāc pramān vyek* sont ainsi donnés dans les inscriptions K. 325, K. 328 et K. 332. Une partie seulement de cette commune est donc susceptible d'être concernée par cette donation.

gvāl, 8 *tai*, 1 *sī*⁴³³, 2 *lap*, 7 *tai rat*, 2 *tai pau*, 1 *tai*) ;

(26-27) en charge durant la saison des pluies : *lap Saṃ'ap*⁴³⁴.

(27-32) Total : 1 commune⁴³⁵ ; 1 chef de groupes, 1 contremaître, 3 hommes, 9 femmes, 5 *gvāl*, 3 *lap*, 7 filles en âge de courir, 2 bébés de sexe féminin. Au total : 31.

(32-36) Offrandes de Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman : commune de Kcāc, *pramān* de Vyek ...

K. 325 O

(1-11) Offrande du Vāp Sādhāraṇa : (suit une liste comportant, dans l'ordre : 1 '*aṃrah*, 4 *gho*, 5 *tai*, 1 *tai pau*, 1 *gvāl*, 2 *sī rat*, 1 *sī pau*, 1 *gvāl*)

(11-14) Total : 1 contremaître, 4 hommes, 5 femmes, 2 *gvāl*, 1 *lap*, 2 garçons en âge de courir, 1 bébé de sexe masculin, 1 bébé de sexe féminin. Au total : 17.

(15-20) Offrande du Vāp Śāśinaya : commune de Stuk Kak Kat : (suit une liste comportant, dans l'ordre : 2 *tai*, 1 *lap*, 1 *gvāl*, 1 *sī rat*)

(20-22) Total : 2 femmes, 1 *gvāl*, 1 *lap*, 1 garçon en âge de courir. Au total : 5.

(22-24) Offrande du Mrateñ Śīvaruci : *gvāl Pūrvavaca*, *gvāl* ...

⁴³³ Ce *sī* isolé après les *tai* brise l'ordre général dans lequel ces listes sont données. Les *sī* sont en général à Lolei des serviteurs dont le statut plus élevé est précisé. Il est regroupé avec les autres hommes (*gho*) dans le total.

⁴³⁴ Cette catégorie de personnel est citée dans les listes de serviteurs « spécialisés », qui sont habituellement affectés à une quinzaine en particulier.

⁴³⁵ Total (pour cette commune).

K. 326/815 śaka ? (Lolei)⁴³⁶

L'inscription K. 326 est double et répartie sur les deux piédroits de la porte occidentale de la tour Nord du premier rang. Elle présente une forme différente des autres inscriptions et est assez originale en règle générale, notamment par l'expression *'moy· vr̥tti ta gi sruk* qui n'apparaît pas par ailleurs. De plus, le texte n'est pas daté et, bien que l'écriture soit identique à celle des autres piédroits, on peut même se demander si elle est vraiment contemporaine de la fondation de Lolei. En effet, il est vraisemblable que ce sanctuaire a continué d'être entretenu, tant par le roi et ses dignitaires que par leurs successeurs, suivant en cela la volonté exprimée par Yaśovarman I^{er} à la fin de la stèle de fondation (K. 323 ; st. 90, *ISCC*, p. 411).

En outre, on remarquera que les textes des deux piédroits ne précisent pas le nom de la divinité bénéficiaire des donations. Étant donné l'endroit où elles sont inscrites, il est légitime de penser qu'elles étaient destinées à Indravarmesvara, et s'ajoutent donc aux listes de K. 325. Le fait que ce dieu soit la divinité principale de Lolei expliquerait que son sanctuaire soit mieux doté par les dignitaires que ceux des divinités secondaires.

On pourrait également penser que ces serviteurs étaient répartis entre les quatre sanctuaires, ou même destinés à celui d'Indradevī qui fait face à la porte occidentale de la tour Nord et qui est le seul à ne pas comporter d'inscription rapportant de donations privées. Cependant, il faut se garder de conclure dans l'un ou l'autre sens, car ce temple a pu faire l'objet de nombre de donations privées qui n'auraient pas été inscrites. La stance IX de l'inscription K. 832 de Prasat Tasar Sdam témoigne par exemple d'une donation dont Indradevī était bénéficiaire et qui n'était pas, a priori, rapportée dans le temple même :

┘ ┘ varmmapunyāya śrīndradevyai sa cāpy adāt

┘ ┘ [i](ndra)tatākasya raipuṣpacayanālayam

« Pour les mérites de ... varman, il a donné à Śrī Indradevī (au milieu) de l'Indrataṭāka, une demeure, des monceaux de fleurs et des richesses⁴³⁷. »

⁴³⁶ *NIC* II-III, p. 69.

⁴³⁷ Trad. George Cœdès (IX^e śaka ; *IC* V, p. 91). La donation est le fait d'un dignitaire nommé Śrī Jayāyudha, « vainqueur du Campa et d'autres pays ».

Quoi qu'il en soit, les particularités de ce texte ne s'arrêtent pas là. En effet, si le contenu de la donation du piédroit Sud est assez classique, les noms des esclaves du piédroit Nord sont tous inédits et il n'est même pas précisé si les serviteurs en question étaient des *sī* ou des *tai*. Vickery propose alors de distinguer deux catégories, '*āñ* et *vār*, mais aucun signe de ponctuation n'invite à cette séparation et elle ne permet pas de retrouver le nombre d'esclaves indiqué par le total.

Selon Saveros Pou, leurs noms n'étant ni indo-aryens, ni khmers, ils pourraient appartenir à une autre ethnie (*NIC* II-III, p. 69, n. 3). Étienne Aymonier rapprochait ces noms de dialectes des tribus des forêts de l'est du Cambodge (AYMONIER 1883, p. 453-454). Il supposait également que ces gens étaient liés à la production de bétel, mais Michael Vickery a déjà signalé qu'il s'agissait vraisemblablement d'une mauvaise interprétation du terme *vṛtti*. Cet auteur fait un parallèle entre le nom de la commune « Vraleñ » et son correspondant angkorien *vralyañ*. Il l'assimile alors au *sruk vralyañ* situé dans le *pramān* de 'Amoghapura, qui est cité dans l'inscription K. 843 (947 *śaka*), et qu'il localise dans le nord-ouest du royaume (1999, p. 68). La localisation de ce *pramān* est encore incertaine, mais les occurrences connues invitent effectivement à le placer dans le quart nord-ouest de l'empire⁴³⁸. Cependant, l'identité entre ces deux communes est loin d'être évidente et cette conclusion reste incertaine.

Que cette commune se trouve à l'est ou à l'ouest, ce qui est certain, c'est que rien dans le texte ne laisse penser qu'il s'agit de prisonniers « en provenance » d'une commune et réimplantés à proximité du temple. Ces anthroponymes étrangers confirmeraient alors peut-être que certaines communes tributaires de Lolei en étaient relativement éloignées. On remarquera toutefois que, si ce lieu est effectivement éloigné de Lolei, il est étonnant que le *pramān* ne soit pas précisé ici.

Un autre élément intéressant de cette liste est le fait qu'elle débute par un *dvañ*. Selon Vickery, ce terme désignerait un type de groupe et non une personne. Cette inscription ne serait pas incompatible avec cette hypothèse, mais comme on l'a vu par ailleurs, il nous semble plutôt qu'il s'agissait de personnes affectées à un service particulier (cf. p. 459). Étant donné l'absence de '*amraḥ* dans cette liste, on peut même

⁴³⁸ K. 211 (959 *śaka*, province de Battambang), K. 218 (x^e *śaka*, province de Banteay Mean Chey), K. 221 (933 *śaka*, province de Banteay Mean Chey), K. 235 (974 *śaka*, province de Prachinburi), K. 366 (1061 *śaka*, province de Basak), K. 594 (IX-X^e *śaka*, province de Battambang), K. 938 (x^e *śaka*, province de Basak) et K. 425 (890 *śaka*, province de Basak).

supposer qu'il correspondait ici à un chef ou surveillant de ce groupe d'esclaves.

Enfin, on remarquera que les auteurs de ces dons, des femmes a priori, ne sont pas connus dans le corpus, pas davantage que Jayendradevī, parente de la donatrice de l'inscription du piédroit Nord. On peut cependant supposer, comme Vickery, que cette personne n'est pas sans lien avec le Dhūli Jeṅ Vraḥ Kamrateṅ 'Añ Śrī Jayendravarman de K. 325 E et qu'il s'agit même probablement de son épouse.

Texte :

Piédroit Sud

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 1261 et BN 99 (11) et 690 (85).

(1) [𑀓𑀲] 'mo]y.⁴³⁹ vṛtti ta (2) {1}⁴⁴⁰ (vnVvis-) jaṃnvan· (3) [ka]n·hyañ· kamra(4)teñ·
'añ· 'me (5) kamrateñ· 'añ· (6) jayendradevī ☉ (7) gho mahāgirivī(8)ra I gho
kandāvar· I (9) tai kaṃvāk· I gho (10) tbeñ.⁴⁴¹ I tai kaṃvā(11)k· sot· I gho (12) kandoñ· I
tai kaṃ(13)vāy· 1 gho kaṃvi (14) {3}· I gho

Piédroit Nord

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 589, n. 1261 et BN 99 (11) et 689 (85).

(1) 𑀓𑀲 'moy· vṛ(2)tti ta gi sruk· (3) vralen· jaṃnva(4)n· kamrateñ· (5) 'añ· cneṃ (6)
dvañ· 'añcāj.⁴⁴² I (7) 'ayor· I cā(8)ñ·lor· I 'añ·(9)vār· I luñ· pyā(10)ñ· I vāñ·goñ· I (11)
caṃvaladāk· I (12) vārlop.⁴⁴³ I rā(13)y·cāy.⁴⁴⁴ I (14) var·rvvāñ.⁴⁴⁵ I ☉ (15) psam 10 ☉

⁴³⁹ Le début de l'inscription est en grande partie détruit, et la restitution reste incertaine.

⁴⁴⁰ Étant donné l'espace disponible, il semble difficile de restituer [ta gi sruk].

⁴⁴¹ NIC II-III : tveñ·.

⁴⁴² NIC II-III : añaj.

⁴⁴³ NIC II-III : valauy.

⁴⁴⁴ thāy· ?

⁴⁴⁵ NIC II-III : vvāñ.

Traduction :

K. 326 S

(1-14) [La donatrice de] moyens de subsistance ... (et d'autres) offrandes (est) la Kanhyañ⁴⁴⁶ Kamrateñ 'Añ, mère de la Kamrateñ 'Añ Jayendradevī : (suit une liste comportant au moins 6 *gho* et 3 *tai*).

K. 326 N

(1-15) La donatrice⁴⁴⁷ de moyens de subsistance de la commune de Vraleñ⁴⁴⁸ (et d'autres) offrandes (est) la Kamrateñ 'Añ Cnem⁴⁴⁹ : le *dvañ 'Āñcāj* : (suit une liste de 9 serviteurs). Au total : 10.

⁴⁴⁶ Ce titre « qui est doué de puissance, de pouvoir », est attribué à des princesses et à de grandes dames (POU 2004, s. v., p. 81). De plus, il apparaît régulièrement comme nom de *tai*. Michael Vickery remarque que sous la forme *kanheñ*, il est porté et semble-t-il transmis héréditairement par trois femmes de Śambhupura dont la dernière, au moins, est reine (K. 124, IC III, p. 170). Il propose alors d'identifier la Kanhyañ Kamrateñ 'Añ de notre inscription une descendante à une ou deux générations de cette reine et d'y voir un témoignage de l'intégration pacifique de Śambhupura à ce qui allait devenir l'empire angkorien. On a déjà vu que cette hypothèse était tempérée par la présence de prisonniers de guerre provenant de cette ville dans les inscriptions K. 333 et K. 337 (cf. p. 493).

⁴⁴⁷ La donatrice (/le donateur), cf. NIC II-III, p. 69, n. 1 : « 'moy est gravé clairement, et la lecture en est sans équivoque. Il s'agit par conséquent d'un dérivé de *oy* "donner", par infixation de /-m/ à valeur d'agent. Ce terme est d'emploi très rare – notre exemple paraît en être l'unique – et il diffère de notre habituel dérivé *amnoy* dont l'infixe /-mn/ exprime soit l'action, soit l'objet. Donc, 'moy ou amoy signifie "celui qui donne" ». Vickery pense au contraire qu'il s'agit d'une forme alternative de *amnoy* ou d'une erreur du lapicide (1999, p. 67).

⁴⁴⁸ Provenant de la commune de Vraleñ. On ne peut que supposer que ces moyens de subsistance (*vṛtti*) correspondent à des denrées comme dans K. 329, mais qui ne seraient pas détaillées. On peut alors se demander si ces moyens de subsistance sont destinés à l'entretien des esclaves énumérés après ou, plus vraisemblablement, si lesdits esclaves ne sont pas donnés aux dieux afin de fournir régulièrement des moyens de subsistance et d'autres offrandes aux dieux.

⁴⁴⁹ Selon Saveros Pou, il s'agirait d'une princesse dont le nom signifie « supérieure à tous » (NIC II-III, n. 2). C'est possible, en particulier s'il s'agit du même donateur que dans K. 326 N, cependant, rien ne permet ici de l'affirmer. On trouve des occurrences de *cnem* comme anthroponyme dans trois inscriptions du corpus, toujours attribué à des esclaves de sexe féminin : *tai pau cnem* (K. 315 N, l. 23), *tai rat cnem* et *tai pau cnem* (K. 327, l. 26 et l. 29), *tai cnem* (K. 809 N, l. 5 et l. 6).

K. 328/815 *śaka* (Lolei)⁴⁵⁰

Cette liste est gravée sur le piédroit Est de la porte Sud de la tour Sud du premier rang et énumère les serviteurs de la commune de Kcāc, alloués à Mahīpatīśvara. Bien que le *pramān* ne soit pas précisé, on peut supposer qu'il s'agit de la même localité que celle des inscriptions K. 325 O et K. 332, car la donation est attribuée au même donateur, le Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman.

Elle présente un élément singulier par rapport aux autres ; aux onze cultivateurs énumérés, s'ajoutent en effet un cuisinier et une « broyeuse d'aromates », fonctions a priori plus élevées dans la hiérarchie, et qui étaient plutôt attribuées à des serviteurs « spécialisés » résidant à proximité du sanctuaire, si l'impression qui se dégage des grandes donations royales de serviteurs est exacte⁴⁵¹. Ceci peut laisser penser qu'une partie, au moins, des serviteurs spécialisés étaient déracinés. De plus, dans les autres inscriptions de Lolei, ce type de serviteurs étaient attachés à une quinzaine en particulier, ce qui n'est pas le cas ici. Le statut de ces deux esclaves est donc apparemment assez particulier⁴⁵².

Ce texte n'apporte pas vraiment d'élément de compréhension, mais on notera que si l'inscription K. 327 dotait déjà Mahīpatīśvara de quatre cuisiniers pour chaque quinzaine, on a en revanche déjà remarqué que la fonction de *pamas jnau* n'apparaissait pas dans les inscriptions de Lolei, contrairement à celles de Preaḥ Kô. Cette occurrence permet donc bien de supposer que la fonction en question était toujours désignée sous ce nom à l'époque de Lolei, et bien présente dans les sanctuaires. Son absence dans les donations royales n'en est que plus étonnante.

⁴⁵⁰ *NIC* II-III, p. 75.

⁴⁵¹ C'est également le cas d'un *sī* et d'une *lap* de K. 325 E et O ; cf. p. 519, n. 433 et 434.

⁴⁵² Il faut signaler que les donations privées équivalentes de Preaḥ Kô ne se limitent pas non plus à des communes tributaires et comprennent même des objets de culte (K. 313 S, *NIC* II-III, p. 34-35). L'une d'entre elles, K. 320 N, comprend également des dons de pileuses d'aromates.

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 593.

(1) ॐ || 815 śaka (2) jaṃnvan· kamrate(3)ñ· 'añ· śrī narā(4)dhipativarmma⁴⁵³ ta (5) vraḥ kamrateñ· (6) 'añ· śrī mahī(7)patīśvara sruk⁴⁵⁴ (8) kcāc⁴⁵⁵ 'amraḥ (9) śrīdhara I gho pno(10)s· I gho vrahe(11)y· I gho cke I gho (12) kandhān· I tai kaṃ(13)vī I tai pit=so I (14) tai kandhī I tai kaṃ(15)vaḥ I sī rat· I sī (16) pau I pamas· jnau (17) tai saṃ'ap· I ma(18)hānasa sī cra(19)dit· I⁴⁵⁶ ○ piṇḍa sru(20)k· I 'amraḥ I gho 5 (21) tai 5 sī rat· I sī (22) pau I psam 10 III ☉

Traduction :

(1-7) 815 śaka ; offrande du Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman au Vraḥ Kamrateñ 'Añ śrī Mahīpatīśvara :

(7-19) commune de Kcāc : 1 'amraḥ : Śrīdhara ; (suit une liste de 4 gho, 4 tai, 1 sī rat, 1 sī pau) ; une broyeuse d'aromates : tai Saṃ'ap ; un cuisinier : sī Cradit.

(19-22) Total : 1 commune, 1 contremaître, 5 hommes, 5 femmes, 1 garçon en âge de courir, 1 bébé de sexe masculin⁴⁵⁷ ; au total : 13⁴⁵⁸.

⁴⁵³ NIC II-III : dharā(4)dhipativarmma.

⁴⁵⁴ Après sruk Saveros Pou note - - -, pourtant, tous les caractères sont lisibles et il semble que rien n'était inscrit après ce mot.

⁴⁵⁵ NIC II-III : kvāc·.

⁴⁵⁶ NIC II-III : si cradī·.

⁴⁵⁷ NIC II-III : un bébé fille (?).

⁴⁵⁸ On voit dans le sous-total que tous les serviteurs de sexe masculin sont regroupés comme gho, y compris le cuisinier sī Cradit.

K. 332/815 śaka (Lolei)⁴⁵⁹

La quatrième et dernière de ces petites donations privées est inscrite sur le piédroit Est de la porte Nord de la tour Nord du deuxième rang. Elle est consacrée à la grand-mère maternelle de Yaśovarman I^{er}, Rājendradevī, qui était bien installée dans ce sanctuaire.

Il est regrettable que la fin du texte soit détruite car il s'agit de la troisième donation du Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman et elle offre encore une fois des serviteurs provenant de la commune de Kcāc, *pramān* de Vyek. En dehors de celui d'Indradevī, tous les sanctuaires étaient donc dotés de serviteurs provenant de cette commune et on peut supposer que ce dignitaire avait offert l'ensemble de ses habitants au temple de Lolei en précisant leur affectation aux différents dieux dans les inscriptions K. 325 E, K. 328 et K. 332.

Texte :

Édition fondée sur les estampages EFEO 467, n. 600, n. 1265 et BN 105 (12).

(1) 𑀓𑀲 || 815 śaka 𑀓 (2) jaṃnvan· kamrateñ· (3) 'añ· śrī narādhīpa(4)tivarmma ta vraḥ
'ā(5)jñā kanloñ· kamra(6)teñ· 'añ· śrī rā(7)jendradevī 𑀓 (8) sruk· kcāc·⁴⁶⁰ pramā(9)n·
v(y)ek·⁴⁶¹ [ʼa]...

Traduction :

(1-9) 815 śaka ; offrandes du Kamrateñ 'Añ Śrī Narādhīpativarman à la vénérable reine défunte Śrī Rājendradevī : commune de Kcāc, *pramān* de Vyek...

⁴⁵⁹ NIC II-III, p. 86.

⁴⁶⁰ NIC II-III : *kvāc*.

⁴⁶¹ NIC II-III : *vyak*. Seule la partie supérieure du y est lisible, cependant, la voyelle est certaine. Ce *pramān*· Vyek· est connu par ailleurs (K. 165, K. 325 E). La suite est brisée, mais on peut distinguer le haut de deux *akṣara*. Il s'agit peut-être de la partie supérieure d'une occlusive glottale ? La ligne 35 de l'inscription K. 325 E semble confirmer cette hypothèse.

Dons de denrées et fournitures

Comparée aux interminables listes de dons de serviteurs, la part du corpus de Lolei consacrée à l’approvisionnement en denrées et vêtements paraît bien modeste puisqu’elle se limite à l’inscription K. 329.

Ce texte a déjà été publié par Saveros Pou (*NIC II-III*, p. 76), mais l’utilisation des estampages « Lottin de Laval » de la Bibliothèque Nationale, plus complets que les estampages « à la chinoise » relativement récents de l’EFEO, nous a permis de compléter et de corriger sensiblement son édition.

K. 329/815 *śaka* ? (Lolei)

Cette inscription se décompose en deux parties gravées sur les piédroits de la fausse porte Nord de la tour Sud du premier rang. La date n’est pas précisée, mais il est encore une fois vraisemblable qu’elle soit contemporaine de la fondation du temple par Yaśovarman I^{er}. Par ailleurs, la formule *vraḥ jamnvan* permet de supposer qu’il s’agit d’une donation royale.

En dehors des denrées proprement dites, la première donnée intéressante fournie par ce texte concerne les bénéficiaires de la donation. Saveros Pou proposait d’associer *’anle 4* (piédroit Ouest, ligne 3) aux « quatre coins du *knar* ». Cependant, une nouvelle lecture sur un estampage plus complet conservé à la Bibliothèque Nationale,⁴⁶² permet de combler des lacunes du début de l’autre piédroit et de confirmer le parallèle entre les deux parties du texte déjà suggéré par Michael Vickery (1999, p. 69). L’interprétation de Pou n’est pas compatible avec le texte du piédroit Est. Il faut donc se résoudre à restituer le *ta* de la ligne 1 et considérer que les *Vraḥ Kamrateñ ’Añ ’anle pvanna* ne sont pas les donateurs, mais bien les bénéficiaires qui sont situés aux « quatre endroits », c’est-à-dire les divinités installées dans les quatre tours de Lolei.

L’utilisation d’un terme aussi vague que *’anle* « endroit, place » est assez inhabituelle pour désigner un sanctuaire et peut paraître surprenante, mais elle ne semble pas limitée au seul exemple de Lolei. Ainsi, l’inscription K. 669 (894 *śaka*)

⁴⁶² On pourra notamment comparer l’édition proposée à l’estampage n. 1262 de l’EFEO (ill. 227, p. CXV).

précise qu'une liste d'objets précieux représente le revenu d'un endroit et l'expression semble également servir à distinguer les biens d'un dieu – le Vrah Kamraten 'Añ Dvijendrasvāmi – des énumérations qui suivent et qui sont liées à d'autres divinités (*IC I*, p. 181).

Cette information constitue une nouvelle preuve, si c'était nécessaire, qu'en 815 *śaka*, quatre divinités seulement étaient prévues à Lolei. Par ailleurs, elle nous apprend que cette donation est la seule qui soit commune aux quatre divinités. La perte de la fin du piédroit Ouest en est d'ailleurs d'autant plus regrettable qu'elle semblait préciser de quelle façon ces biens étaient répartis.

La séparation de K. 329 en deux parties ne correspond pas seulement à une réalité physique. En effet, bien que consacrés tous deux au don de denrées et de vêtements, les objets des textes des deux piédroits peuvent être distingués. Le texte du piédroit Est est assez simple. Il rapporte une donation périodique de produits au bénéfice des quatre divinités en indiquant le type et la quantité de biens fournis annuellement⁴⁶³.

Les quantités en questions ne sont pas toujours évidentes à évaluer compte tenu des incertitudes concernant les valeurs des unités de poids et mesures du Cambodge ancien. Cependant, le fait que quatre nattes seulement soient données laisse supposer que ces biens n'étaient pas destinés à l'entretien des serviteurs, mais bien aux dieux proprement dits, et donc aux activités cultuelles du sanctuaire. Une partie des denrées citées peut aisément être reliée à des rites quotidiens, à commencer par le repas du dieu⁴⁶⁴, le don de vêtements, de luminaires et de fumigations. Cependant, l'usage de certains d'entre eux est moins évident, notamment celui des nattes. C'est également le cas des plumes et des *kralyak*, dont la nature même reste à préciser (cf. p. 103, n. 177).

Le texte du piédroit Ouest est plus difficile et sa traduction reste incertaine, mais un élément important peut en être dégagé. Le début de l'inscription mentionne en effet le don d'un *knar*, terme qui désignerait une enceinte ou un établissement fortifié et fait

⁴⁶³ On notera qu'il s'agit de la seule donation « renouvelable » du corpus, ce qui s'accorde bien à la nature du don.

⁴⁶⁴ On notera que si le *tlvoñ* désigne une hotte, les quantités de denrées énumérées paraissent bien modestes pour assurer à elles seules le repas annuel du dieu. On rappellera donc qu'il ne s'agit pas ici de prescriptions cultuelles, ni d'un inventaire exhaustif de toutes les denrées nécessaires au déroulement du culte, mais d'une contribution annuelle du roi.

allusion aux gardes fournis par le temple pour le protéger.

Le temple de Lolei ne dispose pas, ou plus, d'installation de ce type et, à moins de penser au mur d'enceinte en brique découvert par Marchal entre le prasat Nord-Est et le perron d'accès Est à la terrasse (cf. p. 450), nous ne voyons pas à quel aménagement faire correspondre ce *knar*. Quoi qu'il en soit, la mention aussi précise du don d'un système défensif à un temple reste assez exceptionnelle dans l'épigraphie du Cambodge ancien.


Où que puisse se trouver ce *knar*, les grandes quantités de nourriture et de fournitures qui sont allouées dans la suite du texte semblent bien destinées à son entretien. Elles sont en effet à la fois beaucoup trop importantes pour le seul service des divinités – en particulier le don de 400 nattes – et pas assez pour assurer l'approvisionnement de l'ensemble du personnel.

Malheureusement, cette interprétation est incertaine. En effet, la fin du texte précise les conditions de prélèvement de ces denrées et indique que leur distribution est assurée par le chef du temple et par un *kloñ kāryadāra*, mais comme cela a déjà été mentionné, le détail de la répartition qui semblait être précisé ensuite est perdu. La mention de cinq parts pourrait laisser envisager qu'une part était destinée à chaque divinité et qu'une était réservée au *knar*, mais ceci reste très hypothétique et le partage de ces biens était peut-être plus complexe.

Texte :

Piédroit Est

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 596, n. 1262 et BN 102 (12).

(1)  || vraḥ jaṃnvan[.] [ta vraḥ kamra](2)teñ.⁴⁶⁵ 'añ. 'anle pva(n)n(a) {1} CCV {1}
(3) vṛtti ta gi sruk. canloñ. ri {1} (4) pramāñ. malyāñ. vṛtti ta tapra (5) cnāṃ mvaya
krapās. bhār. 10 canlyā(6)k. yau 10 kjo yau II lño tlvoñ.⁴⁶⁶ (7) 10 santek. tlvañ. 10. tvau
tlvañ. III ra(8)ñko tlvañ. 10 kalmvan. tul. I gmum 'antva(9)ñ. II kandel. 4 saṃpur. lveñ.


⁴⁶⁵ Le mauvais état du piédroit entraîne la perte de la fin des premières lignes ainsi que de tout ce qui se trouvait après la onzième. Cet état s'est encore aggravé depuis la réalisation de l'estampage « Lottin de Laval » de la Bibliothèque Nationale.

⁴⁶⁶ NIC II-III : *tloñ* (?).

v(n)ā(10)s· 40⁴⁶⁷ kralyak· slik· II slāp· sli(11)k·⁴⁶⁸ II kañ·{1/2} [sl]i[k]· (II rmmet·) (12)
(Illisible)

Piédroit Ouest

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 595, n. 1262 et BN 102 (12).

(1)  || knar· bhaṭasaṃnāha⁴⁶⁹ ti (2) jvan· ta vraḥ kamrateñ· (3) 'añ· 'anle 4 ta cāṃ
knar· (4) 'aṅgarakṣa nu prīti vṛtti (5) ta tapra cñāṃ mvaya 'aṃpyal· (6) slik· II paṃrai
200⁴⁷⁰ sru slik· II (7) rañko 200 kandel· slik· I sba(8)k· srāl· pi pac· slik· 4 (9) kaṃpor·
ceñ· 200⁴⁷¹ gi dravya (10) ta dai ti ruva ta prayoja(11)na ta vraḥ kamrateñ· 'a(12)ñā
ckop· yathāśakti ru(13)va ta tela paṃnvas· kloñ· (14) vnaṃ nu kloñ· kāryya dā(15)ra
pekka ta vraḥ kamra(16)teñ· 'añ· śrīndravarmme(17)śvara bhāga (prāmma) ta vraḥ (18)
ka[mrateñ· 'añ·] ...

Traduction :

K. 329 E

(1-2) Offrande royale aux Vraḥ Kamrateñ 'Añ des quatre endroits...

(3-4) Moyens de subsistance (provenant) de la commune de Canloñ Ri..., *pramān* de Malyāñ.

(4-5) Moyens de subsistance réguliers, pour une année :

(5-11) 10 *bhāra* de coton, 10 *yau* d'étoffe pour sampot, 2 *yau* de *kjo*⁴⁷², 10 *tlvoñ*⁴⁷³ de sésame, 10 *tlvañ* de haricots, 3 *tlvañ* de millet, 10 *tlvañ* de riz décortiqué, 1 *tulā* de cire,

⁴⁶⁷ NIC II-III : - - -.

⁴⁶⁸ NIC II-III : *slik*·.

⁴⁶⁹ NIC II-III : *bhadasaṃnāha*.

⁴⁷⁰ NIC II-III : 100 ; même erreur à la ligne suivante.

⁴⁷¹ NIC II-III : (110). Saveros Pou lit 100 10, au lieu de 200 *gi*. La confusion entre 100 et 200 nous semble impossible, mais dans ces inscriptions, il est effectivement possible de confondre *gi* et 10. Ici, le cercle est bien détaché et la leçon semble assurée.

⁴⁷² L'utilisation de l'unité de mesure *yau* permet de supposer que ce terme inédit désigne une sorte d'étoffe qui n'a pas encore pu être identifiée.

⁴⁷³ Ce terme connaît plusieurs variantes. Curieusement, la forme *tlvañ* est utilisée dans toutes les autres occurrences de ce texte.

2 'antvañ de miel, 4 nattes, 40 mesures [d'écorce] de cannelier de Chine⁴⁷⁴, 800 *kralyak*, 800 plumes⁴⁷⁵, 800 ...

K. 329 O

(1-4) Le *knar*⁴⁷⁶ *bhaṭasamnnāha*⁴⁷⁷ est offert aux Vrah Kamraten 'Añ des 4 endroits, qui fournissent au *knar*⁴⁷⁸ des gardes du corps⁴⁷⁹ avec de la *prīti*⁴⁸⁰.

(4) Moyens de subsistance réguliers, pour une année :

(5-9) 800 [mesures] de sel, 200 [mesures] de (produits) conservés en saumure⁴⁸¹, 800 [mesures] de paddy, 200 [mesures] de riz décortiqué, 400 nattes, 1600 plateaux à pieds légers pour *pac*⁴⁸², 200 pots de chaux⁴⁸³.

⁴⁷⁴ L'écorce de cet arbre, *Cinnamomum cassia* (Lauracées) est utilisée aujourd'hui pour fabriquer des baguettes d'encens et, en Chine, comme épice. Elle est aussi considérée comme antithermique en pharmacopée (DY PHON 2000, p. 154-155).

⁴⁷⁵ Malgré l'incertitude de lectures que pose la fin du texte, il semble que cette liste se poursuivait par une autre fourniture dont 800 (unités, mesures ?) étaient fournies. On peut se demander si les quantités égales de plumes, de *kralyak* et de ce troisième produit ne pourraient pas indiquer qu'ils étaient destinés à être utilisés ensemble. Ceci pourrait alors fournir un indice sur le sens encore obscur de *kralyak*. Malheureusement, l'usage auquel étaient destinées les plumes est également difficile à préciser, les seules autres plumes citées parmi les objets de culte étant celles de paon des parasols pour lesquelles le terme sanskrit *mayūra* est habituellement utilisé. Une seule autre occurrence du terme *kralyak* est connue, dans une autre inscription de Lolei : *tanlap· kralyak· hanir· tamve cīna I jyañ· I liñ· 10*, c'est-à-dire : « une boîte (à ?) *kralyak* en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 1 *jyañ*, 10 *liñ* » (cf. K. 947, l. A, l. 10 ; cf. p. 536, 538).

⁴⁷⁶ « Mur de protection. Rempart de terre. Domaine protégé : village, temple » (POU 2004, s. v., p. 111-112 ; NIC II-III, p. 77, n. 4).

⁴⁷⁷ Saveros Pou lit *bhadāsannāha* et corrige en *Bhadrasannāha* (NIC II-III, p. 76). Aymonier traduisait : « fondation pieuse d'un *bhaṭṭa* (docteur) » (AYMONIER 1883, p. 455). Qu'il s'agisse du nom ou d'un qualificatif du *knar*, *bhaṭṭa* ne doit pas être confondu avec *bhaṭa* et le sens de ce composé, « équipé de soldats (*bhaṭa*) » ou « (qui est comme) une armure de soldat », semble confirmer le caractère défensif de l'aménagement auquel il se rapporte.

⁴⁷⁸ La compréhension de ce passage pose problème et devra sans doute être reprise. En raison du contexte, il est évidemment tentant de donner au verbe *cām* le sens de « garder », cependant, nous ne voyons pas alors comment interpréter ce passage à moins de restituer : « Pour garder le *knar*, (il est également donné) des gardes du corps », interprétation qui nous paraît peu satisfaisante.

⁴⁷⁹ Il s'agit d'une traduction possible d'*aṅgarakṣa*, mais on s'attendrait à ce que ces gardes soient cités dans les premières listes de serviteurs que nous avons présentées. Par ailleurs, l'utilisation de ce composé est un peu inattendue, les gardiens étant généralement désignés par le terme khmer *cmām*. Si cette traduction est correcte, il faut peut-être considérer qu'ils avaient un statut particulier, et qu'il s'agissait de soldats mis à la disposition du temple pour le protéger.

⁴⁸⁰ Le terme *prīti*, « joie, plaisir, amabilité », est inattendu. Saveros Pou propose de rattacher *prīti*, à *cām* *knar* comme instrumental, entendant que le temple est gardé « « sinon avec joie, mais dévouement ». Elle traduit alors par « un corps de gardes dévoués ». Cette interprétation est incertaine, de l'avis même de Saveros Pou. À moins de rattacher *prīti* et *vrīti* et d'envisager « d'aimables moyens de subsistance », nous ne voyons pas, pour l'instant, de solution pour améliorer la traduction de ce passage délicat.

⁴⁸¹ NIC II-III, p. 77, n. 7. L'unité de mesure n'est pas spécifiée ici.

⁴⁸² Cette traduction sera peut-être à revoir lorsque le sens de *pac* sera établi. Selon Saveros Pou : « ce

(9-13) Les autres biens également profitables aux dieux sont prélevés selon les capacités (des gens), comme de coutume.

(13-18) Le religieux (qui est) le chef du temple et le chef des devoirs (Kloñ Kārya)⁴⁸⁴ recevront [et] distribueront au Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Indravarmeśvara cinq parts, au(x) Vraḥ Kamrateñ 'Añ⁴⁸⁵ ...

terme cache plusieurs lexèmes différents : “nécessaire”, “gerbe ou botte”, et également “semer à grandes volées” ». (*NIC* II-III, p. 77).

⁴⁸³ Si cette liste de fournitures concerne biens des serviteurs ou des gardes, le don de pots de chaux n’a rien d’étonnant. La chaux entre en effet dans la composition de chiques de bétel et l’on sait que le don de noix d’arec et de bétel faisait partie, avec le riz, des denrées fournies au personnel des sanctuaires. Un bon témoignage de cet usage est la liste des denrées devant être distribuées quotidiennement aux différents résidents des Yaśodharāśrama (cf. *ISCC*, p. 430, par exemple).

⁴⁸⁴ *Kārya* désigne en l’occurrence le *devakārya* qui, concrètement, semble bien correspondre aux redevances dues aux dieux que ce Kloñ Kārya était peut-être chargé de percevoir. On peut se demander s’il ne s’agit pas d’un équivalent du receveur (*āgamādhyaḥṣa*) de la stance LXXXVIII de K. 323.

⁴⁸⁵ Ou : « distribuent au Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Indravarmeśvara cinq parts (et) au(x) V.K.'A... ».

Dons d'objets de culte

La dernière catégorie de biens indispensables au sanctuaire est annoncée aux stances LX et LXI de la stèle de fondation K. 323 :

*vicitraratnaracitaṃ bhūṣaṇaṃ kanakāmbaram
karaṅkakāladhautāmbhobhājanāni pratigrahāḥ ||
śivikāvyaajanacchattra māyūrāmatrarāśayaḥ
vahūni haimaraupyāni pūjopakaraṇāni ca ||*

« Un ornement fait de bijoux variés, un vêtement en or, des (vases en forme de) crânes⁴⁸⁶, des vases à eau en or, des crachoirs.

Quantité de palanquins, d'éventails, de parasols, de (parasols) en plume de paon, de cruches, et un grand nombre d'objets de culte en or et en argent. »

Accessoires indispensables aux rites ou objets précieux composant le trésor du temple et susceptibles d'une utilisation usuaire, ces biens sont indissociables de la vie d'un sanctuaire. Ils ne sont représentés à Lolei que par une inscription, longtemps restée inédite.

K. 947/815 śaka ? (Lolei)

L'inscription K. 947 est gravée sur un pilier évidé en grès situé, à l'origine, à l'angle nord-ouest du gopura (ill. 228, p. CXVI). Elle a été découverte par Henri Marchal au cours de fouilles effectuées en 1951. Des estampages en sont alors envoyés à George Cœdès.

N'ayant pas encore consulté les estampages des autres inscriptions inédites de Lolei, celui-ci émet alors l'hypothèse qu'il s'agissait d'un des piliers signalés par Aymonier, et inventoriés sous les numéros K. 333 à 338, dont deux seulement avaient été retrouvés. Il ajoute cependant : « je crois plutôt qu'il s'agit d'une inscription nouvelle, car elle ne correspond pas à la description qu'Aymonier donne des piliers estampés par ses soins. Aymonier ne parle que de listes de serviteurs, alors que votre pilier donne une liste d'objets cultuels, d'ailleurs intéressante »⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ Ou « de noix de coco ».

⁴⁸⁷ Lettre de George Cœdès à Henri Marchal, citée dans *RCA*, nov. 1951.

Le pilier mesure 96 cm de haut, 35 cm de large (face A) et 37 cm de profondeur. Deux faces sont inscrites en khmer angkorien. La première comporte trente lignes et la deuxième six lignes, en grande partie détruites en raison du délitement de la pierre. Elle est actuellement conservée au dépôt de la conservation d'Angkor sous le numéro 4673⁴⁸⁸.

George Cœdès date ce texte du IX^e siècle de l'ère *śaka* (IC VIII, p. 218-219). Il y a naturellement des chances pour que cette inscription soit contemporaine des autres donations et de la fondation du temple, et date donc de 815 *śaka*. Cependant, il faut signaler que les caractères utilisés ici sont moins soignés et de plus petite taille que ceux des autres textes. Philip N. Jenner nous a fait remarquer que quatre mots dans ce texte adoptent une orthographe préangkorienne (*tmo*, *cnañ*, *tniṃ*, *pkā*), ce qui inciterait effectivement à la dater au plus tard du début du IX^e siècle *śaka*.

Il s'agit d'une liste des biens du dieu très précieuse d'un point de vue archéologique. Elle comporte en effet une variété d'objets exceptionnelle, parmi lesquels nombre d'inédits. Ceci témoigne encore une fois de l'importance de la fondation de Lolei et des moyens qui lui étaient accordés. Cette énumération est de plus remarquablement précise : outre le nom des objets, elle en détaille la matière, le poids, le décor et, ponctuellement, la provenance.

Les expressions *taṃve cīna* et *taṃve javā* : « de travail chinois » et « travail de Javā » sont les plus anciennes attestations historiques d'importations dans les inscriptions khmères. Naturellement, nous disposons déjà de nombreux témoignages archéologiques d'échanges anciens avec l'extérieur, en particulier avec l'empire chinois⁴⁸⁹. Les fouilles de la MAFKATA ont en particulier permis de collecter un grand nombre d'échantillons de céramique chinoise sur d'autres sites de la région de Roluos, et dans des contextes stratigraphiques sensiblement antérieurs⁴⁹⁰. Cependant, ces occurrences sont particulièrement intéressantes, car les inscriptions khmères n'avaient

⁴⁸⁸ Bâtiment 4, allée B, carré B5, en mai 2006.

⁴⁸⁹ Notamment grâce à la découverte d'épaves ; on notera par exemple qu'une épave indienne ou arabe datable du IX^e siècle de notre ère a été fouillée en 1998 entre Sumatra et Bornéo et a livré une importante collection de céramiques chinoises qui témoignent dès cette époque du dynamisme des échanges commerciaux directs à grande distance (FLECKER 2001).

⁴⁹⁰ Pour rester sur le site de Roluos, de nombreux exemples en ont été exhumés à Bakong tout d'abord (MAFKATA 2004-2006), mais surtout à Prei Monti où la concentration d'imports était très importante, en particulier au niveau du terre-plein qui borde l'intérieur de la douve (zone 5000) où de la vaisselle Tang de qualité ainsi que des jarres importées non seulement de Chine mais aussi du Moyen-Orient ont été exhumées (MAFKATA 2007, p. 2, 17-20).

pas encore livré de témoignage de produits manufacturés provenant de Javā (cf. p. 174-175).

Certains de ces objets importés, tel le *dramvaiṅ*, ne sont pas encore identifiés, mais les termes qui les désignent semblent employés indifféremment pour des productions locales ou importées et il ne semble pas que des titulatures d'origines étrangères autres que sanskrites aient été employées ici. On ne peut alors qu'espérer que la comparaison de ces listes au mobilier exhumé au Cambodge et dans les pays fournisseurs, ou encore provenant de cargaisons d'épaves permettront, à terme, de les identifier.

Ces objets étant souvent mentionnés par ailleurs dans notre travail, ils ne feront pas l'objet ici d'une étude détaillée. Toutefois, si l'on reconnaît bien des objets liés à des activités cultuelles précises telles que le bain du dieu, son repas ou les dons quotidiens de fumigations, de vêtements, curieusement, on ne retrouve aucun des objets spécifiquement décrits dans K. 323 et il faut également signaler l'absence surprenante d'objets apparaissant habituellement dans les listes de biens, tels que les conques, les instruments de musique, etc. On peut alors affirmer que nous ne disposons là que d'une liste très incomplète des possessions matérielles du temple de Lolei.

À ce sujet, on notera que, même en tenant compte de la lacune, le début du texte est un peu abrupte. Il ne précise ni la date, ni le donateur, ni même le nom de la divinité bénéficiaire. Comme on l'a vu, la date peut être estimée, et l'importance de la liste peut laisser supposer qu'il s'agit d'une donation royale. En ce qui concerne le bénéficiaire, on pourrait penser qu'il s'agit d'un bien commun aux quatre divinités, pourtant, un indice permet d'infirmier cette hypothèse.

En effet, les accessoires pour la danse énumérés aux lignes A22-A23 correspondent manifestement à l'équipement de six danseuses. Or, les grandes donations royales nous apprennent que trois danseuses étaient affectées à chaque sanctuaire, pour chaque quinzaine. Même en admettant que les danseuses des deux quinzaines se partageaient les parures, les objets énumérés ici ne permettraient d'équiper que deux sanctuaires. Cette liste de biens est donc effectivement très incomplète et ne concernait même probablement qu'un seul dieu.

On notera qu'il est tout à fait vraisemblable qu'un ou plusieurs textes comparables aient disparu ou n'aient pas encore été retrouvés si l'on considère que celui-ci n'a été signalé qu'en 1951, longtemps après la découverte du site de Lolei et après que certains blocs – notamment K. 337 A – aient été réemployés par les bonzes.

Texte :

Édition fondée sur les estampages EFEO n. 1232 (A et B) et BN 1171 (75), ainsi que sur les clichés K0947 - 002 et K0947 – 005 (ill. 229 et 230, p. CXVI, CXVII) et sur l'examen de l'inscription au DCA en mai 2006.

Face A

(A1) {6}⁴⁹¹ (nu mukta) prak· ca[m]lak· toñ· I liñ[·] 4 {5} (A2) prak[·] caṃlak· toñ· I liñ· 9 'āyoga I jyañ· I gomayādhāra pra[k·] (A3) I jyañ· I liñ· I nū snāñ· prak· I⁴⁹² dramvañ· taṃve [c]īna I liñ· 5 dramvañ· caṃla(A4)[k·] hanir· taṃve cīna I liñ· 5 pāda I 'aṇḍa dram(v)añ· I liñ(·) III pāda III 'a(A5)ṇḍa I liñ· II pāda II sliñ· I 'aṇḍa dramvañ· hanir· I liñ· II 'aṇḍa I liñ· III (A6) pāda I 'aṇḍa [I] liñ· III pāda I sliñ· III 'aṇḍa I liñ· II pāda II sliñ· III nū (A7) parivāra prak· dramvañ· caṃlak· hanir· taṃve cīna I liñ· 6 pāda (A8) III dramvañ· parvat.⁴⁹³ I liñ· 8 sliñ· II val·vyañ· jeñ· prak· hanir· I (A9) (nu pha)la jyañ· III tanlap· cun· prak· hanir· I liñ· 10 I pāda II ta(A10)nlap· kralyak· hanir· taṃve cīna I jyañ· I liñ· 10 tanlap· dramvañ· (A11) hanir· taṃve cīna I liñ· 10 III tanlap· mās I nu tmo ta gi vīra liñ· 10 (A12) (I) pāda I tanlap· 'aṇḍa hanir· taṃve cīna I liñ· 9 pāda III tanlap· 'a(A13)ṇḍa hanir(·) taṃve cīna I liñ· 8 pāda II tanlap· prak· 'aṇḍa (d)ramva(A14)ñ· caṃlak· I liñ· 8 tanlap· prak· bhāva manuṣya I liñ· 7 tanlap· pra(A15)k· vṛṣabha I liñ· II pāda II sliñ· II tanlap· kṛvac· prak· I liñ· I pā(A16)da I tanlva(t)· prak· taṃve cīna I liñ· III pāda III pañkap· prak· I jyañ· (A17) (I) liñ· 10 8 cnañ· prak· I liñ· 10 8 pāda III sliñ· I 'vek· prak· I liñ· (A18) 7 pāda II jagar· prak· I liñ· 8 pāda II sliñ· II jagar· prak· I liñ· 8 pāda II (A19) kaṃpyat· toñ· knāy· rmmās· tanliṃ mās· vara saroma mās· I tmo ta gi lañ·(lo)(A20)ñ· 40 5 makṣikā 20 II kaṃpyat· toñ· sphaṭika tanliṃ mās· I kaṃpyat· to(A21)ñ· vluk· caṃlak· tanliṃ mās· II kaṃpyat· toñ· slā tanliṃ mās· I vitā(A22)na spū prak· sravacca prak· I tniṃ rāṃ raṇamarddana 6 jlvañ· ruk· 6 (A23) pkā cracyāk· ruk· 6 koñ· ruk· 6 can·cyāñ· 10 8 o dhūpakaraṇa (A24) laṅgau I liñ· 10 8 pāda II jagar· samrit· II jyañ· I liñ· 10 4 pāda II sli(A25)[ñ]· (II va)ñ·vāy· laṅgau I tul· I vodī I jyañ· 9 liñ· 10 vodī I jyañ· 9 (A26) [v]odī caṃdoñ· prak· garop· prak· taṃve javā I jyañ· 4 liñ· II (A27) {1} [vo]dī garop· laṅgau I jyañ· III liñ· 5 vodī (c)aṃdoñ· prak· taṃ(A28)[ve] {2}

⁴⁹¹ On distingue, sans certitudes : III (pa/ma/ṣa) CvV{2}.

⁴⁹² Ce *daṇḍa* est de petite taille et de lecture incertaine. Peut-être faut-il lire : *nū snāñ· prak· I dramvañ· taṃve cīna*, et considérer que *dramvañ* qualifie cet objet ou son décor ?

⁴⁹³ On remarquera que le *r* de *parvat* n'est pas suscrit, alors que l'on attendrait un *v* souscrit.

C(pa I)⁴⁹⁴ jyañ· II liñ· 10 5 noñ· laṅgau I jyañ· II liñ· 5 noñ· I (A29) (jyañ·) II liñ· 5 noñ· I jyañ· II liñ· 5 noñ· I jyañ· II liñ· 9 noñ· I (A30) (jyañ· II) liñ· (10) s(b)ok· II tul· I liñ· 10 sbok· (4 t)[u]l· I sbok· II

Face B

(B1) (Détruite)⁴⁹⁵ (B2) {1} pa I l(iñ·) ... (B3) {1} [li]ñ· 4 pāda I ta ... (B4) 'seḥ I liñ· II pāda II {1} ... (B5) staibhāva 'nak· I liñ· I pā[da] ... [dra](B6)mvañ· 5 liñ· 7 pāda II cn[āñ·]⁴⁹⁶ ...

Traduction :

Face A

(A1) ..., 1 ... avec des perles, en argent sculpté, [avec] 1 manche, [pesant] 4 *liñ*, ...

(A2-A4) 1 ... en argent sculpté, [avec] 1 manche, [pesant] 9 *liñ* ; une parure⁴⁹⁷ [pesant] 1 *jyañ* ; un récipient à bouse de vache en argent [pesant] 1 *jyañ*, 1 *liñ* ; un récipient pour le bain⁴⁹⁸ en argent ; 1 *dramvañ* de travail chinois [pesant] 5 *liñ* ; 1 *dramvañ*⁴⁹⁹ sculpté en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 5 *liñ*, 1 *pāda* ;

(A4-A6) 1 'anda⁵⁰⁰ [avec] *dramvañ*, [pesant] 3 *liñ*, 3 *pāda* ; 1 'anda [pesant] 2 *liñ*, 2 *pāda*, 1 *sliñ* ; 1 'anda [avec] *dramvañ* en *hanir* [pesant] 2 *liñ* ; 1 'anda [pesant] 3 *liñ*, 1

⁴⁹⁴ On ne peut que supposer la présence de quatre *akṣara* au début de cette ligne, le premier est peut-être *ve*, le dernier comporte une souscrite dont la partie inférieure est lisible : il s'agit probablement de *pa* suivi d'un *daṅḍa*.

⁴⁹⁵ On ne distingue que la partie inférieure d'un caractère.

⁴⁹⁶ La restitution *cnañ* est plausible, ce mot apparaissant déjà à la ligne 17 de la face A. Cependant, on ne peut pas écarter d'autres possibilités telles que *cnap*.

⁴⁹⁷ Ou « ornement ».

⁴⁹⁸ Ce mot n'est pas attesté par ailleurs dans le corpus. Faute de mieux, nous considérerons *snān* comme correspondant au sanskrit *snāna*, « le bain ».

⁴⁹⁹ Le terme *dramvañ* correspond à la fleur ou au fruit d'un arbre de type *Garcinia* (DY PHON 2000, p. 307, 327-328) et l'on considère généralement qu'il désigne dans les inscriptions la forme ou le décor d'un objet (IC I, p. 183, n. 13). Cependant, dans cette occurrence, le terme est utilisé seul et non pour caractériser un autre et désignerait donc un objet non identifié.

⁵⁰⁰ 'anda correspond probablement au mot sanskrit désignant un œuf, sans qu'il soit possible de préciser de quoi il s'agit. Aux lignes 12 et 13 le terme semble décrire la forme d'un objet (*tanlap* 'anda, « boîte ovoïde ?) alors qu'ici il s'agit d'un objet qui est précisé par le mot *dramvañ* (avec un *dramvañ* ? En forme de fleur de *Garcinia* ? Décor en forme de... ?). Le nombre de 'anda mentionnés laisse supposer qu'il s'agit d'un objet assez commun (un récipient ovoïde ?). On remarquera que le matériau n'est pas systématiquement précisé.

pāda ; 1 *'anda* [pesant] 3 *liñ*, 1 *pāda*, 3 *sliñ* ; 1 *'anda* [pesant] 2 *liñ*, 2 *pāda*, 3 *sliñ* ;
(A6-A8) 1 récipient *parivāra*⁵⁰¹ en argent [avec] *dramvañ* sculpté en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 6 *liñ*, 3 *pāda* ;
(A8-A9) 1 [ensemble de] *dramvañ* empilés⁵⁰² [pesant] 8 *liñ*, 2 *sliñ*, 1 porte-cierge à pied en argent [et] *hanir*, avec (un décor de) fruits, [pesant] 3 *jyañ* ; 1 boîte à chaux en argent [et] *hanir*⁵⁰³ [pesant] 11 *liñ*, 2 *pāda* ;
(A9-A12) une boîte [avec/à] *kralyak*⁵⁰⁴ en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 1 *jyañ*, 10 *liñ* ; une boîte [avec] *dramvañ* en *hanir* de travail chinois, [pesant] 13 *liñ* ; une boîte en or avec (des) pierres *vīra*⁵⁰⁵ dessus [pesant] 11 *liñ*, 1 *pāda* ;
(A12-A16) une boîte ovoïde en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 9 *liñ*, 3 *pāda* ; une boîte ovoïde en *hanir*, de travail chinois, [pesant] 8 *liñ*, 2 *pāda* ; une boîte en argent ovoïde [avec] *dramvañ* sculpté [pesant] 8 *liñ* ; une boîte en argent anthropomorphe⁵⁰⁶ [pesant] 7 *liñ* ; une boîte en argent [en forme de] taureau [pesant] 2 *liñ*, 2 *pāda*, 2 *sliñ* ; une boîte en argent [en forme d']orange [pesant] 1 *liñ*, 1 *pāda* ;
(A16-A18) 1 *tanlvat*⁵⁰⁷ en argent, de travail chinois, [pesant] 3 *liñ*, 3 *pāda* ; une machette⁵⁰⁸ en argent [pesant] 1 *jyañ*, 18 *liñ* ; 1 marmite en argent [pesant] 18 *liñ*, 3 *pāda*, 1 *sliñ* ; 1 louche en argent [pesant] 7 *liñ*, 2 *pāda* ; 1 armure⁵⁰⁹ en argent [pesant] 8 *liñ*, 2 *pāda*, 2 *sliñ* ; 1 armure en argent [pesant] 8 *liñ*, 2 *pāda* ;
(A19-A22) 1 couteau à manche en corne de rhinocéros [avec] un excellent pommeau en or [et] un fourreau⁵¹⁰ en or avec des pierres dessus : 45 *lañloñ*, 22 *makṣikā*⁵¹¹ ; 1 couteau

⁵⁰¹ *parivāra* semble bien qualifier ici *nū*, « récipient ». Les sens de *parivāra* habituellement acceptés : « entourage, escorte » et « ce qui protège, parasol », ne semblent pas convenir ici (cf. p. 213-214).

⁵⁰² *parvat* est attesté sous la forme *prvat/prvātt*, « être empilé l'un sur l'autre ».

⁵⁰³ Les nombreuses occurrences de *prak hanir* ont fait supposer à George Cœdès et Saveros Pou que l'*hanir* serait un alliage d'argent, en considérant que *hanir* qualifie *prak*. Suivant Ph. N. Jenner, nous proposons de traduire *prak hanir* par « en argent [et] *hanir* ». Ce métal resterait donc à identifier.

⁵⁰⁴ Ce terme, non identifié, n'apparaît qu'une fois, dans une liste d'offrandes du même site (K. 329 E, l. 9, cf. p. 530 et p. 531, n. 475). Étant donné que cette liste mentionne l'offrande de 800 *kralyak*, on peut envisager qu'il s'agisse d'une boîte destinée à en contenir. Cependant, on ne peut pas exclure que le terme se rapporte à son décor ou à sa forme.

⁵⁰⁵ Gemme non identifiée (cf. p. 82) ; le nombre de pierres n'est pas précisé : « avec (une) pierre *vīra* » ?

⁵⁰⁶ On considère ici *bhāva manuṣya* comme un « composé » khmer signifiant « en forme d'homme ». On connaît des exemples en céramique de vases anthropomorphes. Il s'agit peut-être ici d'un équivalent métallique.

⁵⁰⁷ *tanlvat* n'est pas attesté dans le corpus. La lecture semble correcte, à moins de lire *tanlvak* ?

⁵⁰⁸ Ce terme n'est pas attesté dans le corpus angkorien, mais dans le corpus préangkorien sous la forme *vekl'ahvek* (Ph. N. Jenner, comm. pers. nov. 2006).

⁵⁰⁹ À propos de *jagar*, cf. p. 291.

⁵¹⁰ *saroma* est attesté dans le corpus sous la forme *srom* (mod. /*srāom*/) (Ph. N. Jenner, comm. pers. nov. 2006).

à manche de cristal de roche [et] à pommeau⁵¹² d'or ; 2 couteaux à manche d'ivoire sculpté [et] à pommeau d'or ; 1 couteau à manche en aréquier⁵¹³ [et] à pommeau d'or ; un dais en argent⁵¹⁴ (soutenant une couverture de) chaume avec *sravacca*⁵¹⁵ en argent.

(A21-A23) Ornaments pour la danse⁵¹⁶ : 6 massues ; 6 piques [sculptées en] repoussé⁵¹⁷ ; 6 fleurs d'oreilles⁵¹⁸ [sculptées en] repoussé ; 6 gongs [sculptés en] repoussé ; 18 bagues.

(A23-A28) 1 encensoir⁵¹⁹ en cuivre [pesant] 18 *liñ* et 2 *pāda* ; 2 cuirasses en bronze [pesant] 1 *jyañ*, 14 *liñ*, 2 *pāda*, 2 *slin* ; 1 *vañvāy*⁵²⁰ en cuivre [pesant] 1 *tul* ; 1 *vodī* [pesant] 9 *jyañ* et 10 *liñ* ; 1 *vodī* [pesant] 9 *jyañ* ; 1 *vodī* [pourvu d']un bec en argent, [avec] un couvercle en argent, travail de Javā, [pesant] 4 *jyañ*, 2 *liñ* ; 1 *vodī* [avec] un couvercle en bronze [pesant] 3 *jyañ*, 5 *liñ* ; 1 *vodī* [pourvu d']un bec, en argent, travail de ..., [pesant] 2 *jyañ*, 15 *liñ* ;

(A28-A30) 1alebasse en cuivre⁵²¹ [pesant] 2 *jyañ*, 5 *liñ* ; 1alebasse [pesant] 2 *jyañ*, 5

⁵¹¹ Ces deux gemmes ne sont pas identifiées (cf. p. 79, 83).

⁵¹² Il s'agit de la première occurrence du mot *tanlim* dans le corpus. La partie du couteau à laquelle il correspond, (pommeau, garde, lame ?), reste incertaine. En ce qui concerne la lame, on attendrait plutôt le terme *phle/ple*. Par ailleurs, le peu d'exemples de couteaux angkoriens connus inciterait à écarter la garde au profit du pommeau, mais cette traduction reste incertaine.

⁵¹³ On aimerait voir dans ce couteau un objet destiné à couper les noix d'arec qui compléterait bien, avec les boîtes à chaux, l'équipement nécessaire à la préparation des chiques de bétel. Cependant, le parallèle avec la description des autres couteaux invite plutôt à proposer notre traduction bien que le bois d'aréquier, comme celui des autres palmiers, ne se prête pas à un artisanat de qualité comme le quartz ou l'ivoire. Selon Ph. J. Jenner on s'attendrait cependant plutôt à *kampyat toñ jhe slā*. Le terme *slā* seul renvoyant plus à la noix d'arec proprement dite qu'au bois (Ph. N. Jenner, comm. pers. nov. 2006). Cependant la traduction « couteau avec manche (pour couper les) noix d'arec » ne précisant pas le matériau du manche ne serait pas moins surprenant.

⁵¹⁴ Ph. N. Jenner : « 1 silver [mounted] canopy of thatch-grass [with] silver *sravac* » (Ph. N. Jenner, comm. pers. nov. 2006). *spū* : « herbe, *Imperata cylindrica*, utilisée comme couverture » (POU 2004, s. v., p. 512).

⁵¹⁵ *sravacca* n'est pas attesté dans le corpus et échappe, pour l'instant, à toute interprétation.

⁵¹⁶ Le fait que ces objets soient tous au nombre de six (ou d'un multiple de six) laisse penser qu'ils fonctionnent ensemble et en particulier qu'ils sont ces « ornements/accessoires » pour la danse » dont le nombre et le type n'est pas précisé. On remarquera qu'un espace ménagé avant *tim* et le signe de ponctuation placé après les 18 bagues semblent confirmer cette interprétation.

⁵¹⁷ Il faut rapprocher le terme *ruk* de *samruk*, attesté dans le corpus dans le sens de « repoussé » (Md. *samruk* < *ruk* « enfoncer »). Il se rapporte vraisemblablement au décor de ces objets.

⁵¹⁸ À ce sujet, cf. p. 311.

⁵¹⁹ D'autres termes désignant déjà des brûle-encens à cette époque, Ph. N. Jenner propose la traduction : « incense-maker », et se demande s'il ne s'agit pas d'un instrument destiné à fabriquer ou mesurer l'encens. Ne voyant pas à quoi peut correspondre un tel objet, nous conserverons, pour l'instant, le sens d'« encensoir ».

⁵²⁰ *vañvāy* n'est pas attesté dans le corpus. La lecture est incertaine.

⁵²¹ Selon Philip N. Jenner : « “1 copper[-mounted] calabash” ». My copper[-mounted] means that it probably has a reinforcing or ornamental rim of copper ». Il me semble qu'il s'agit plus simplement de récipients en cuivre en forme dealebasse. De poids égaux, ils sont probablement tous entièrement en

liṅ ; unealebasse [pesant] 2 *jyaṅ*, 5 *liṅ* ; unealebasse [pesant] 2 *jyaṅ*, 9 *liṅ* ; Unealebasse [pesant] 2 *jyaṅ*, 10 *liṅ* ; 2 plateaux à pieds [pesant] 1 *tul*, 10 *liṅ* ; 4 plateaux à pieds [pesant] 1 *tul* ; 2 plateaux à pieds ...

Face B

(B1-B3) ... 1 ... x *liṅ* ; ... 4 *liṅ*, 4 *pāda* ; (1) boîte ...

(B4) 1 ... cheval⁵²² [pesant] 2 *liṅ*, 2 *pāda*...

(B5-B6) 1 ... personne ... *staibhāva* [pesant] 1 *liṅ*, x *pāda*... 5 ... ; *draṃvaṅ* [pesant] 7 *liṅ*, 2 *pāda* ... marmites ...

métal. L'interprétation de Ph. N. Jenner est possible, mais il est peu probable, dans ce cas, que les autresalebasses ne soient pas elles aussi au moins rehaussées de cuivre. Dans le cas contraire, il serait étonnant qu'elles figurent dans une telle liste d'objets précieux en métal.

⁵²² Une boîte (*tanlap* ?) [en forme de] cheval ?

Un registre « complet » des biens du dieu... et un témoignage de prodigalité

[...] *nu mān· vraḥ śāsana dhūlī vraḥ pāda dhūlī jeṇ· (2) vraḥ kamrateṇ· 'añ pi pre pāñjīy(-) devadravya nuv· khñuṃ bhūmyākara vraḥ kamrate(3)ñ· 'añ· 'āy· dvijendrapura pi pragalbha ta steñ· kulapati* ○
« [...] Alors, il y eut une ordonnance de Sa Majesté prescrivant de faire la liste des biens du dieu, des esclaves et des produits de la terre du Vraḥ Kamrateṇ 'Añ de Dvijendrapura afin de la remettre au *steñ* supérieur du temple. » (K. 262 N, l. 1-3 ; 904 *śaka* ; estampage EFEO n. 1238 N ; IC IV, p. 110, 113).

Au nom de la divinité près, cet extrait de l'inscription K. 262 de Vat Preah Einkosei (904 *śaka*) pourrait également s'appliquer aux inscriptions de Lolei que nous venons de présenter. En effet, le moins que l'on puisse dire est qu'elles reflètent bien la volonté d'exhaustivité qui y est exigée, volonté qui préside souvent aux inventaires gravés dans les temples, même s'ils sont rarement aussi détaillés qu'à Lolei. Cependant, rien ne saurait mieux résumer le contenu de ce corpus que la stance LXIV de la stèle de fondation du temple, K. 323 (*ISCC*, p. 400, 409) :

idan tena ca tat sarvvaṃ sārvaṃ sañsthāpanādine

dattaṃ rājādhirājena jagajjvalitatejasā ||

« Toutes ces choses utiles ont été données le jour même de l'érection par le roi des rois dont l'éclat resplendit dans le monde entier. »

On a pu se rendre compte de la variété et de la quantité considérable de dons qui se dissimulent derrière ces « choses utiles ». Ainsi, le jour même de la fondation, les biens qui sont donnés par le roi au sanctuaire pour assurer son fonctionnement comprennent au moins 1500 serviteurs spécialisés et 1700 riziculteurs auxquels viennent s'ajouter des centaines d'esclaves provenant de dons privés, des donations régulières de denrées ainsi qu'un important capital d'objets de culte précieux.

En plus de tout cela, on a noté qu'en dehors de celles de serviteurs spécialisés, plusieurs éléments permettent de penser que toutes les listes sont vraisemblablement incomplètes, qu'elles soient perdues ou, comme dans le cas des donations privées, qu'elles n'aient tout simplement pas été systématiquement gravées.

On notera également que les propriétés foncières et le bétail qui étaient attribués au temple ne sont pas énumérés ni quantifiés, bien que brièvement évoqués dans la stèle de fondation (K. 323 ; st. LXIII). Il n'est pas évident que ces biens aient jamais été inscrits, et l'on peut même supposer qu'ils allaient de pair avec les différents groupes de riziculteurs, mais il faut garder à l'esprit que les biens fonciers, en particulier, constituaient sans doute la part la plus importante de la dotation du dieu.

L'étude quantitative des biens du dieu est imprudente au Cambodge en raison du nombre relativement restreint d'inscriptions, de la disparition de nombreux textes – s'ils ont jamais existé – et de la dispersion géographique et historique de ceux qui nous sont parvenus. Pourtant, le cas de Lolei semble faire exception et être relativement complet. En tenant compte des lacunes éventuelles, ainsi que des biens fonciers et du cheptel qui ne sont qu'évoqués, il est en effet possible d'évaluer le patrimoine considérable affecté à un sanctuaire de la taille de Lolei à la fin du IX^e siècle de notre ère.

En dehors du rayonnement religieux de ce temple et de l'intense activité qui devait y prendre place, on ne peut alors que reconnaître l'importance économique et sociale d'une telle installation dans une région qui comporte pourtant déjà deux sanctuaires importants, Bakong et Preah Kô, ainsi que de nombreux autres temples qui, pour être plus modestes, n'en étaient pas moins très bien dotés⁵²³.

Par ailleurs, il faut souligner que, même si certains éléments comme le fonctionnement par quinzaine sont encore mal compris, au moins 3300 esclaves étaient énumérés ici. Ceci peut donner une idée du nombre de personnes considérées comme des « biens » appartenant en propre aux divinités à l'échelle du Cambodge.

De plus, en ajoutant les seuls serviteurs de Lolei, Bakong et Preah Kô, et sans tenir compte des lacunes éventuelles, ces chiffres rappellent que, sans être densément peuplé, le Cambodge du IX^e siècle de notre ère devait rassembler une population relativement importante, ce que l'importance des travaux d'aménagement de sites comme Bakong permettait déjà de présager⁵²⁴.

On remarquera également que le dispersement des communes tributaires laisse supposer que les voies de communication et l'implantation du pouvoir royal devaient alors être suffisants pour garantir l'approvisionnement de Lolei. Bien que la répartition géographique de ces communes soit encore très incertaine, la diversité des *prāman* cités laisse en effet présager des distances relativement importantes entre certains lieux de production et le temple.

⁵²³ On a vu que c'était notamment le cas du Prasat Srangé, dont on rappellera que les listes d'objets culturels présentent une évidente parenté avec K. 947, par leur contenu et leur précision, comme par l'écriture utilisée (cf. p. 447).

⁵²⁴ Les fouilles de la MAFKATA réalisées sous la direction de Christophe Pottier ont ainsi mis en évidence un remblaiement général du site de Bakong de 0,70 à 3 m d'épaisseur dans la troisième enceinte et jusqu'à 6 m au niveau de la plate-forme centrale ; ceci suppose une main d'œuvre considérable et ce, un siècle avant même la fondation de Lolei (2006, p. 28-29 ; POTTIER et al. 2008, p. 248).

Enfin, ce corpus constitue un véritable registre des biens du dieu au sens large, comparable à celui qui fut commandé par le roi au profit du supérieur du temple de Vat Preah Einkosei, probablement dans le but de l'aider à gérer et protéger les biens placés sous sa responsabilité. Cependant, on peut supposer qu'il ne s'agissait que d'une copie ostentatoire d'un équivalent conservé sur ôles, plus aisément transportable, consultable et éventuellement corrigé. En effet, s'il paraît légitime de dresser la liste du trésor du temple sur un support durable et s'il est même encore raisonnable d'utiliser ce moyen pour assurer la pérennité d'une donation périodique de denrées, ce qui est plus troublant en revanche, c'est le caractère éphémère des listes nominatives d'esclaves. On s'attendrait plutôt à ce que ces textes se limitent à citer les totaux et sous-totaux par fonctions, âges et sexes, d'autant qu'un soin particulier était manifestement accordé à l'exactitude de ces données.

On a déjà dit que cette précision permettait sans doute d'identifier une famille affectée au temple et ses descendants dans une commune donnée, mais le fait de graver cela sur la pierre présente malgré tout peu d'intérêt. Même en considérant que ces listes n'étaient pas destinées à être lues et s'adressaient essentiellement aux dieux, on peut supposer que l'objectif était avant tout de mettre en valeur la puissance et la prodigalité des donateurs, en particulier du roi et donc de magnifier les différents dons en soulignant le caractère interminable, objectif parfaitement atteint, il faut en convenir.

Quoi qu'il en soit, ce groupe d'inscriptions constitue un outil précieux pour appréhender la vie des temples khmers. Si les biens variés des dieux et les revenus qui leur étaient alloués font l'objet de nombreux textes, un exemple aussi complet est plutôt rare et reflète les activités des temples de façon exhaustive.

Il faut naturellement garder à l'esprit que, malgré le déplacement de la capitale vers le Phnom Bakheng, Lolei était une fondation royale de grande ampleur et que cette abondance de biens et de serviteurs n'était sans doute pas la règle dans le cas de fondations « minimales ». Pourtant, si dans les petites fondations privées, un nombre de serviteurs plus limité assumait probablement des rôles diversifiés et si les quantités et qualités des dons étaient inférieures, la trame générale ne variait en revanche sans doute pas. En effet, *mutatis mutandis*, les prescriptions des traités de rituel brahmaniques devaient être respectées, même dans les temples les plus modestes où les cérémonies ne pouvaient revêtir le même appareil que dans les grandes fondations royales.

K. 601/IX-X^e śaka (Prasat Anon)

Au moment de la publication du tome VIII des *Inscriptions du Cambodge* de George Cœdès, un certain nombre de textes étaient encore inédits parmi les 1005 premiers numéros qui y étaient inventoriés. Il est naturellement nécessaire de les déchiffrer, mais on ne peut parfois que reconnaître l'intérêt limité qu'ils présentent et comprendre ce qui a amené Cœdès à les négliger.

Ainsi, il y a malheureusement peu à dire sur l'inscription K. 601. En premier lieu, Cœdès ne donne aucune référence bibliographique dans son inventaire, qui permette de préciser les circonstances de sa découverte. Le rapport de la conservation d'Angkor de décembre 1925 permet d'apporter quelques précisions à ce sujet. Le Prasat Anon – ou Anant – encore inédit à cette époque, est alors retrouvé sur l'indication de villageois. Il est situé à 1 km à l'ouest de la commune de Pongro Leu et à 1 km au sud-ouest du village de Krang dans le district de Chikreng (province de Siem Reap)⁵²⁵.

Ce sanctuaire, aujourd'hui entièrement ruiné, comportait trois tours en brique, alignées nord-sud et ouvertes à l'est, auxquelles s'ajoutait un édicule en brique au nord-ouest, le tout entouré d'une douve et complété par deux bassins, au nord et à l'est. Une inscription gravée sur le piédroit Sud de la tour Nord est alors découverte et estampée. Elle n'a malheureusement pas pu être retrouvée lors des prospections dont le site a fait l'objet par les prospecteurs du programme d'inventaire archéologique de Bruno Bruguier (CISARK, n° 4601). Cependant, il semble que l'estampage conservé par l'École française couvre toute la largeur du piédroit et qu'il faisait donc 37 cm de large. Seule la partie inférieure gauche du texte est conservée, mais en tenant compte d'une marge égale à gauche et à droite de 3 cm, la partie inscrite devait être large d'environ 33 cm ; 25 cm sont conservés en hauteur.

Ce qui en reste permet de garantir la présence de treize lignes en khmer angkorien. Les neuf dernières étaient en fait disposées en colonnes dont trois sont partiellement conservées (a, b et c). Compte tenu de la largeur de la pierre, l'inscription en comportait quatre au maximum. L'état de conservation est tel qu'à partir de la ligne 9, il n'est même pas évident de dire à quel niveau commence la troisième colonne, ni même d'assurer qu'elle existe. En ce qui concerne le sens de lecture, le début de b13

⁵²⁵ Pour toutes les données relatives au site, voir *RCA* décembre 1925 & CISARK, n° 4601.

confirme l'absence de continuité avec a13 et donc le fait que la lecture était prévue en colonne, fait que l'on retrouve par ailleurs, notamment pour des listes d'esclaves (par ex. K. 1198, faces A et b ; 936 *śaka*). Enfin, on remarquera que le texte de a9 à a13 étant plus long que celui de a5 à a8, la deuxième colonne n'est pas justifiée à gauche.

Cœdès ne donne pas non plus d'estimation de la datation. Un linteau découvert sur le site et qui fut ramené au dépôt de la conservation d'Angkor pourrait se rattacher stylistiquement la fin du IX^e ou même du X^e siècle de notre ère (BOISSELIER 1966, p. 148-152 ; ill. 231, p. CXVIII), mais rien n'assure que notre inscription en soit contemporaine. L'écriture employée, plutôt cursive et peu soignée, ne contredit pas cette estimation mais n'apporte aucune certitude. Une datation du début du XI^e siècle de notre ère resterait donc envisageable.

Le texte est trop lacunaire pour qu'on puisse prétendre en donner une traduction à proprement parler. Nous nous bornerons donc ici à en résumer le contenu.

On distingue au début le titre incomplet d'un dignitaire ou d'un dieu dont le nom a malheureusement disparu (l. 2). Suit alors une liste d'objets de culte comportant au moins un récipient (*bhājana*), un plateau à pieds, 3 aiguières et un vase de type *vaudi* (l. 4-5). Le fait que cette liste soit précédée de *bhoga* mérite une courte remarque. Comme dans le cas de K. 1245 (920 *śaka*) on pourrait penser à un don de nourriture dont la quantité ne serait pas précisée, mais là encore il est plus vraisemblable d'y voir l'en-tête de la liste de biens qui suit, et *bhoga* n'est donc utilisé ici que comme un équivalent du terme plus fréquent *dravya* (cf. p. 586, n. 668).

La colonne a marque le début d'une énumération de serviteurs. L'en-tête qui répond au terme *bhoga* de la ligne 3 est ici *khñuṃ* « esclaves ». Cette liste comporte quatre hommes (*si*), cinq femmes (*tai*) et leurs enfants, neuf au total, dont le sexe et la classe d'âge ne sont pas précisés.

Les colonnes b et c sont malheureusement presque indéchiffrables. Tout au plus distingue-t-on quelques caractères qui apportent peu en regard de l'effort fourni. Malgré tout, il est possible d'en dégager quelques éléments.

Les quatre premières lignes de la deuxième colonne poursuivent manifestement l'énumération des esclaves avec quatre *tai*. À partir de b9, on a déjà remarqué les problèmes que posaient la mise en pierre. À cela, s'ajoute le fait que les lignes 9 et 13

de la colonne b, ne commencent pas par la mention de *si* ou de *tai* et témoignent donc également d'une rupture dans le texte. La ligne 9 de la colonne b, en particulier, commence par le titre de *kaṃmrateṅ 'añ* et ne semble pas faire suite à b8.

On ne peut alors s'empêcher de penser que la disposition en colonnes prenait fin à la quatrième ligne des colonnes b, c (et d ?). La « mise en pierre » serait alors particulièrement originale et, à vrai dire, assez maladroite, mais l'usage de la cursive et le peu de soin accordé à l'alignement du texte permettent d'envisager cette hypothèse.

Le reste du texte est composé de mots trop isolés ou de lecture trop douteuse pour espérer se faire une idée du contenu. La mention d'une rivière (*chdiṅ*, b10), pour incertaine qu'elle soit, fait penser à une indication de direction (abornement de rizières ?), mais le texte ne livre aucun autre élément pour étayer cette hypothèse.

Texte :

Édition fondée sur l'estampage EFEO n. 488 (ill. 232, p. CXVIII).

(1) ...⁵²⁶

(2) ka(m)mrat(e)ṅ...

(3) bhoga bhājana I...

(4) svok· I kamandalu III (v)aud(i I nVCr)...

(a5) khñuṃ si kan·sā

(b5) tai (ka){2}

(c5) tai...

(a6) si pandan·

(b6) tai kaṃ(p)ra(ṅ)·

(c6) [t]ai...

(a7) si kañ(j)a

(b7) tai kaṃ{2}

(c7) tai...

(a8) si (taṃva)c.⁵²⁷

(b8) tai (pan)dan·

(c8) tai...

(a9) tai 'yār· kvan· III

(b9) kaṃmrata[ṅ· 'a](ṅ·)

(a10) tai bhadra kvan· II

(b10) (chdiṅa saṃvi)⁵²⁸ ...

(a11) tai kan·hyaṅ· thne kvan· I (b11) ...

(a12) tai kansun· kvan· III

(b12) (kkrave vyV)...

(a13) tai kansāt·

(b13) I mvāy· (pa)ndva[l]...

⁵²⁶ On ne peut distinguer que la partie inférieure d'un caractère.

⁵²⁷ Une éraflure (?) verticale est visible à gauche du *ta*. De plus, l'*anusvāra*, si c'en est un, est très excentré.

⁵²⁸ D'une manière générale, toutes les lectures de la colonne b sont très incertaines.

K. 1229/901 *śaka* (Prasat Trapeang Khna)

L'inscription K. 1229 est actuellement conservée au dépôt de la conservation d'Angkor où elle est entrée le 5 mai 1995 sous le numéro 942. Le procès-verbal rédigé à cette occasion indique « Vat Pramā » (IK 508) comme lieu d'origine, mais une prospection de Christophe Pottier a permis d'établir qu'elle provient vraisemblablement d'un autre site plus au nord, connu aujourd'hui sous le nom de Prasat Trapeang Khna (IK 510⁵²⁹). Elle aurait été ramenée au Vat Pramā par le vénérable de la pagode.

Ce site comprenait à l'origine trois tours en brique, aujourd'hui ruinées, disposées sur un haut tertre entouré d'une douve interrompue, à l'est, par une chaussée⁵³⁰. Un bassin complète ce plan d'ensemble. Lunet de Lajonquière n'y avait relevé aucune inscription lors de son inventaire.

Il s'agit d'une stèle à base rectangulaire en grès rose mesurant 133 × 34 × 17 cm. La partie supérieure est taillée en légère accolade, dont la pointe est tronquée. Des traces permettent d'affirmer l'existence d'un tenon aujourd'hui brisé (ill. 234, p. CXIX).

Le texte est attribuable au règne de Jayavarman V ; il comporte en effet trois dates dont deux ont pu être vérifiées par J. C. Eade : à la ligne A 1, le dimanche 25 avril 975 de notre ère et à la ligne C 1 le mercredi 10 décembre 979 de notre ère.

Les quatre faces sont inscrites et comportent respectivement 54, 57, 69 et 20 lignes en khmer angkorien. Fait assez rare pour être noté, les faces b et C sont précédées des chiffres 2 et 3, qui précisent ainsi le sens de lecture. On notera que celle-ci se fait en tournant à main gauche autour de la stèle.

Avant d'analyser le contenu de ce texte, il faut préciser qu'une grande partie de la face A est détruite. L'inscription est en effet probablement restée longtemps entreposée dans de mauvaises conditions. En revanche, les trois autres faces sont très bien conservées. L'inscription peut se décomposer, a priori, en quatre parties.

⁵²⁹ LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 127-128. Village de Khnar, commune de Krabei Riel, district de Puok, province de Siem Reap ; le site est situé à 100 m au nord du village de Khnar (CISARK, n° 439 ; ill. 233, p. CXIX). Le site est désigné sous le nom de Trao Treang par Lunet de Lajonquière.

⁵³⁰ Pottier, comm. pers., février 2007. Selon Lunet de Lajonquière, seules la tour sud et la tour centrale auraient été construites.

La fondation

Après la formule liminaire de bénédiction « *om siddhi svāsti* », la première partie occupe les dix premières lignes de la face A et rapporte des faits datant de 897 de notre ère. Dans un premier temps, elle relate l'installation d'une image de Harihara dans la commune de Hariharapura⁵³¹ par le Mratāñ Khloñ Kālidāsa, chapelain du roi (*rājapurohita*). Notons qu'il s'agit de la première attestation de ce personnage et de ce toponyme dans le corpus. La suite précise que ce dignitaire s'était alors adressé au roi, mais l'objet de l'audience est malheureusement perdu. On ne peut que supposer qu'il s'agissait d'annoncer cette fondation au souverain et, peut-être, comme c'est souvent le cas, de lui en faire don afin qu'elle obtienne le statut de fondation royale et les privilèges qui y sont associés. Quoi qu'il en soit, les deux parties suivantes relatent des donations de rizières effectuées quatre ans plus tard à ce sanctuaire par le même dignitaire.

Première donation

La première de ces donations est détaillée de la ligne 11 de la face A à la fin de la face b. Comme on l'a dit, la première partie du texte est perdue, mais ce qui en reste permet d'établir qu'en 979 de notre ère, le Mratāñ Khloñ Kālidāsa a donné à la divinité Harihara une terre qu'il avait obtenue en honoraires pour avoir effectué un rite de *kṣīraśānti*.

Étant donné la longueur de ce passage, on pourrait naturellement supposer qu'une autre date apparaissait dans la partie érodée de la face A, ou en tout cas, que plusieurs faits étaient exposés. Pourtant, il nous semble probable que l'ensemble était solidaire et relatait bien les différentes étapes d'un seul et même don en suivant un schéma qu'on retrouvera pour la deuxième donation⁵³².

On sait que le début relate une audience auprès du roi, probablement du Mratāñ

⁵³¹ Aujourd'hui, la division administrative du Cambodge est donnée par : *bhūmi* (village), *ghuṃ* (commune), *sruk* (*district*) et *khett* (province). Dans une certaine mesure, on retrouve une division comparable dans les inscriptions (à ce sujet, cf. LONG SEAM 1993), mais le terme *sruk* semble désigner des agglomérations d'importance variée. On a choisi ici de le traduire par « commune », dont le sens est suffisamment large en français pour recouvrir ces différentes réalités.

⁵³² On remarquera que celle-ci couvre elle-même la totalité de la face C, soit 69 lignes d'une des grandes faces.

Khloñ Kālidāsa, mais les quelques mots isolés qui ont pu être déchiffrés ne sauraient rendre vraiment compte de son contenu. Cependant, si on accepte les restitutions proposées aux lignes A 16, 17 et 18 (cf. p. 565, n. 573), il semble que des règnes antérieurs sont évoqués. Il y a alors tout lieu de penser que l’histoire d’un personnage ou d’une terre était présentée ici. La mention d’une rizière (*sre*) à la ligne A 24 n’est sans doute pas un argument suffisant pour choisir la deuxième possibilité, mais il reste probable que c’est bien une terre qui fait l’objet de la donation décrite ici. Ceci semble confirmé par le fait que le nom d’une certaine *me* Hyañ est lisible à la ligne A 33 et que cette personne est impliquée plus tard dans l’abornement. Enfin, à la ligne A 38, les honoraires (*dakṣiṇā*) qui sont mentionnés sont évidemment ceux pour lesquels le Mratāñ Khloñ reçoit cette terre et qui seront évoqués à nouveau dans l’imprécation. En résumé, ce qui est présenté au roi – pour obtenir sa confirmation sous la forme d’un ordre royal – ce sont les circonstances qui ont permis au Mratāñ Khloñ de mériter des honoraires et le bien qui doit alors lui être remis.

La suite du texte est plus lisible. Suite à cette audience, un ordre royal est transmis par le *guru* du roi afin que des fonctionnaires se rendent sur la terre en question et fassent appel aux personnes compétentes afin de procéder à l’abornement et à la donation (A, l. 39-45). Une fois en possession de son bien, le Mratāñ Khloñ en fait don à son tour au Harihara dont l’installation a déjà été mentionnée et en informe le roi devant témoins (A, l. 45-b, l. 25). Cette audience est l’occasion d’imprécations et de recommandations qui sont rapportées dans l’inscription. Après avoir mis en garde ceux qui menaceraient la fondation et promis le paradis à ceux qui la feraient prospérer, le Mratāñ Khloñ Kālidāsa la confie aux soins de hauts dignitaires.

Avant d’aborder la troisième partie de cette inscription, deux éléments de cette donation méritent une attention particulière.

En premier lieu, on notera qu’il s’agit de la première attestation explicite d’un rite de *kṣītraśānti* au Cambodge. Le fait d’ondoyer une divinité de lait n’a rien de surprenant dans le rituel brahmanique⁵³³. Cependant, il s’agit dans ce cas d’une cérémonie particulière, un rite d’apaisement par ondoisement de lait. Il est bien attesté en Inde (cf. p. 224), mais on ignorait encore qu’il était implanté au Cambodge.

⁵³³ Un chapitre est par exemple consacré à ce type d’ondoisement dans l’*Ajitāgama* (*paṭala* XXXI, BHATT et al. 2005, p. 345).

Si ce composé et ce choix de rituel particulier sont relevés ici pour la première fois, ce n'est pas le cas du terme *śānti*. Dans la stance XXXVI de l'inscription K. 111, en particulier, l'éloge du maître Kīrtipaṇḍita rapporte qu'il était notamment en charge de l'exécution de « rites expiatoires (*śāntikarman*) à l'intérieur du palais » :

*rāṣṭramāṇḍalarakṣārthaṃ satkṛtyāyuñkta yan nṛpaḥ
maṇḍirābhyantare bhīkṣnaṃ śāntipuṣṭyādikarmmasu //*

« Comblé d'honneurs par le roi, à cause de son zèle à protéger l'orbe du royaume, il fut chargé en permanence de célébrer à l'intérieur du palais des cérémonies, telles que des rites expiatoires ou destinés à obtenir la prospérité⁵³⁴ ».

Au sujet de ces rites, George Cœdès renvoyait à l'*Āśvalāyanagrhyasūtra*⁵³⁵. Le fait de se reporter à un traité de rituel domestique est intéressant dans le cas de la K. 111 où ces cérémonies semblent liées à l'activité du palais. Cependant, la pratique de rites d'apaisement est assez courante et prend place dans des situations variées dans la tradition indienne. Nous manquons malheureusement de précisions concernant le contexte dans lequel s'inscrivaient les cérémonies évoquées dans cette stance pour pouvoir espérer préciser à quoi elles correspondaient concrètement.

On remarquera enfin que ce Kīrtipaṇḍita servait, semble-t-il, sous les règnes de Jayavarman V et de Rājendravarman et qu'il s'agit donc d'un contemporain du Mratāñ Khloñ Kālidāsa. Il est alors particulièrement regrettable de ne pouvoir préciser les circonstances dans lesquelles ce dernier avait effectué cette cérémonie et le lieu où elle s'était déroulée.

Enfin, une expression inédite, *mvāy sal mvāy bhai*, pose quelques problèmes qui doivent être soulevés ici. Elle apparaît deux fois, d'abord dans les formules comminatoires (b, l. 25-34), puis dans celles qui encouragent la protection du sanctuaire (b, l. 41-47).

Dans les textes indiens, ce type de bénédiction ou de malédiction est souvent lancé pour vingt-et-une générations ou pour vingt-et-une transmigrations⁵³⁶. Dans le

⁵³⁴ Édition et traduction, George Cœdès ; *IC* VI, p. 199, 206.

⁵³⁵ *Ibid.*, note 1 : *Āśvalāyana*, IV, 6, I ; OLDENBERG 1886, p. 246. « 1. They who have lost a Guru by death, or are afflicted by other misfortune, should perform on the new-moon day an expiatory ceremony. » Il faut signaler que le déroulement de ce rituel ne comporte pas d'ondoisement de lait.

⁵³⁶ Parmi de nombreux exemples, on peut illustrer ceci par deux extraits du *Mānavadharmasāstra* (éd. GANGANATH JHA 1920-1939 [rééd. Delhi 1999], vol. 1, trad. BÜHLER 1886) :

ystème vigésimal en usage au Cambodge à cette époque, vingt-et-un devrait être exprimé par *bhai mvāy mvāy* ($20 \times 1 + 1$), mais dans notre cas, on peut se demander dans quelle mesure ce *mvāy bhāi* (1-20) ne pourrait pas être une transposition de l'*eka-viṃśati* sanskrit. Par ailleurs, l'interprétation de *sal* pose ici problème, mais si on considère le sens moderne de ce mot (« multitude, être en excès, excessif, extrêmement »⁵³⁷), on peut le rapprocher du sens du mot sanskrit *kula* utilisé dans ce contexte pour désigner la génération⁵³⁸. Se pourrait-il alors que l'on ait ici une traduction « mot à mot » d'une formule sanskrite ? On pourrait alors peut-être suggérer l'interprétation suivante : « pour une (et jusqu'à) vingt-et-une générations ». Cette traduction est proposée dans les deux occurrences mais reste très incertaine. Elle permettrait cependant d'expliquer le *nu khlvān daiya* « avec les autres », expression qui pourrait alors sous-entendre « avec les autres [générations] », c'est-à-dire toutes les générations « tant que dureront le soleil et la lune »⁵³⁹.

On remarquera également que ces formules de bénédiction et de malédiction sont ici particulièrement élaborées et détaillées, augurant malheurs et bonheurs tant dans l'autre monde qu'au cours de la vie terrestre – dans cet ordre – des fautifs et des gens de bien.

Deuxième donation

Les deux donations de rizières semblent obéir à un schéma général commun divisé en deux parties, toutes deux rapportées dans le cadre d'audiences royales. Ici, le texte est parfaitement conservé et ces différentes étapes apparaissent clairement.

3.37. *daśa pūrvān parān vaṃśyān ātmānaṃ caikaviṃśakam |
brāhmīputraḥ sukṛtakṛṇ mocayaty enasaḥ pitṛn ||*

« The son of a wife wedded according to the Brahma rite, if he performs meritorious acts, liberates from sin ten ancestors, ten descendants and himself as the twenty-first. »

4.166. *tāḍayitvā tṛṇenāpi saṃrambhān matipūrvakam |
ekaviṃśatīm ājātḥ pāpayoniṣu jāyate ||*

« Having intentionally struck him in anger, even with a blade of grass, he will be born during twenty-one existences in the wombs (of such beings where men are born in punishment of their) sins. »

⁵³⁷ HEADLEY et al. 1997, s. v., p. 1253.

⁵³⁸ MW, s. v. : *kula* : « a herd, troop, flock, assemblage, multitude, number [...]; a race, family, community, tribe, caste, set, company... »

⁵³⁹ Sur l'utilisation de Sūrya et Candra comme symboles d'éternité, cf. GRIFFITHS 2009, p. 471-473.

On y retrouve d'abord la présentation des circonstances de l'acquisition de la terre qui va être donnée. Une transaction est en effet, rapportée au roi par l'acheteur, le Mratāñ Khloñ Kālidāsa ; l'objet de la vente était une terre de rizière située dans la commune de Dhruvapura. Ce toponyme, qui n'est pas identifié, est attesté deux fois dans le corpus à cette époque. On le retrouve d'abord dans K. 257⁵⁴⁰, une autre inscription du règne de Jayavarman V, également datée de 901 *śaka*. Deux autres occurrences apparaissent dans K. 352⁵⁴¹ (IX^e *śaka*), qui date du règne de Rājendravarman. Ces deux inscriptions rapportaient des ventes de terres par des *vāp* de cette commune ; dans le premier cas, il est précisé qu'une terre avait été achetée, comme dans notre texte, à un *vāp* du groupe (*varga*) de Dhruvapura.

L'inscription énumère ensuite l'ensemble des vendeurs et indique, semble-t-il, qu'ils quittent Dhruvapura pour entrer au service du roi suite à cette transaction. Elle précise au passage les différentes fonctions auxquelles ils étaient affectés. Les circonstances de l'acquisition sont enfin complétées par la mention du prix fixé.

Cette première étape s'achève par l'accord du roi sous la forme d'un édit enjoignant d'envoyer deux de ses serviteurs sur place afin de borner le terrain en compagnie du tribunal royal. Le compte rendu de l'application de cet ordre est précédé d'une liste de dignitaires, témoins de la première audience. Il est encore une fois fait appel aux anciens du village afin de confirmer les limites du domaine, mais cette fois, celle-ci sont également rapportées dans l'inscription et précisées dans les huit directions.

Cette précision confère à ce texte la forme d'un acte de vente complet et détaillé. Le caractère répétitif renforce encore cette impression. On y répète ainsi les faits à plusieurs reprises afin que ne subsiste aucun doute sur le rôle des différents protagonistes. Ce ton de « procès-verbal » est caractéristique des documents administratifs du Cambodge relatifs à des transactions ou à des décisions de justice qui nous sont parvenus. Ces rapports n'étaient probablement que rarement inscrits, mais plutôt conservés sur ôles afin de rappeler l'histoire de la terre concernée, en vue du règlement d'éventuels litiges⁵⁴².

⁵⁴⁰ Prasat Car, province de Siem Reap ; piédroit Sud, l. 36 ; *IC IV*, p. 140.

⁵⁴¹ Prasat Kantop, province de Preah Vihear ; piédroit Nord, l. 17, 34 ; *IC V*, p. 126. On en connaît également des attestations préangkorienues (K. 725, province de Kompong Cham, par exemple), mais on ne peut pas affirmer qu'il s'agit du même site.

⁵⁴² On connaît plusieurs exemples de ce genre de situation : notamment dans K. 158 A, l. 3 (*IC II*, p. 99,

La deuxième étape est consacrée à la donation proprement dite et sa forme est en tous points comparable à celle de première partie de l'inscription. Le nouveau propriétaire informe le roi du don de cette terre au sanctuaire de Hariharapura⁵⁴³. Il est précisé que cette commune a été donnée au Vāp Yajñapati, son fils, qui est également l'arrière-petit-fils d'un haut dignitaire, le Kamsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman. Ceci explique le fait que la première donation était annoncée au roi en présence de ces deux personnes (A, l. 47-49). Cette audience se termine alors par les formules de mise en garde et de bénédiction ; le donateur ajoute à la fin que la fondation est confiée aux soins de gens qui connaissent le *dharmā*.

L'initiation royale de Jayavarman V

Les trois premières faces rassemblent donc des documents autonomes portant tous trois sur une même fondation, vraisemblablement le Prasat Trapeang Khna. La quatrième partie est en revanche difficile à relier au reste, bien que la similarité des caractères employés laisse supposer que l'ensemble du texte a été gravé à la même époque. La « mise en pierre » en est déjà surprenante. En effet, le texte est divisé en deux paragraphes de huit et dix lignes, séparés par un large espace vide. De plus, le lapicide n'a pas commencé en haut de la face comme dans les trois autres cas.

La présence de signes de ponctuation finaux – des fleurons – à la fin de la face C et de la ligne 9 de la face D, invite à considérer le premier paragraphe comme indépendant. Il se borne à rappeler les titres et fonctions de deux hauts dignitaires du règne de Jayavarman V. Le nom du premier, le Kamrateñ 'Añ, *guru* du roi, n'est pas précisé, mais on peut supposer qu'il s'agit du célèbre Yajñavarāha⁵⁴⁴. Le deuxième constitue le seul lien évident avec le reste de l'inscription puisqu'il s'agit du Kamsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman, qui est lié à la famille du donateur et cité dans les trois autres parties.

Le deuxième paragraphe présente d'abord un autre dignitaire, chef des magasins, et semble donc poursuivre le premier malgré la séparation. Il énumère ensuite une liste

105), K. 262 S, l. 2 (*IC IV*, p. 111) et K. 1238 (GRIFFITHS & SOUTIF, « Une nouvelle inscription angkorienne, K. 1238 », à paraître dans le *BEFEO* 2008).

⁵⁴³ On remarquera qu'en 901 *śaka*, Harihara n'est plus la seule divinité mentionnée dans ce sanctuaire ; cf. C, l. 54-60 et p. 576, n. 634 et 635.

⁵⁴⁴ Cf. p. 570, n. 599.

de sept esclaves du dieu, constituant des honoraires au moment de l'initiation royale de Jayavarman V. Comment faire alors le lien avec le reste de l'inscription ? Faut-il penser que le Mratāñ Khloñ Kālidasa était impliqué dans cette cérémonie d'initiation et qu'il avait encore une fois remis ses honoraires – des esclaves – au sanctuaire ?

Un autre élément surprenant est le fait qu'aucune date n'apparaît sur cette face, comme si son contenu se rattachait de façon évidente à des éléments mentionnés par ailleurs. Étant donné la mise en pierre singulière, on peut alors penser que ces deux paragraphes viennent compléter, ou préciser, le texte de la face A et que seules les importantes lacunes de celle-ci nous empêchent de réinsérer ces fragments ou de faire le lien.

Quoi qu'il en soit, l'évocation de l'initiation royale de Jayavarman V est assez intéressante en dépit de l'absence de date. L'utilisation du terme *dīkṣā*, laisse supposer que l'on n'a pas affaire ici à l'initiation brahmanique de ce souverain pour laquelle le terme plus précis d'*upanayana* (MEII, p. 364) serait alors vraisemblablement employé.

On connaissait déjà une allusion à l'initiation śivaïte de ce roi dans l'éloge de Yajñavarāha que donne la stance XII de l'inscription K. 842 de Banteay Srei (890 *śaka* ; IC I, p. 149, 153) :

tasya rājādhirājasya surarājasamadyuteḥ
yaś śaivadīkṣāvidhinā śāstānugrāhako guruḥ ||

« Ce roi suprême (Jayavarman V), d'un éclat pareil à celui du roi des dieux, avait un *guru*, un maître qui le favorisa des rites de l'initiation śivaïte. »

Selon Sanderson, l'initiation śivaïte (*dīkṣā*) était alors directement liée aux rites de consécration royale (*rājyābhiṣeka*) et donc une étape nécessaire au roi pour légitimer son pouvoir, dans les royaumes où, comme au Cambodge, cette religion était bien implantée (2003, p. 72). D'après lui, les meilleures preuves du fait qu'elle était même devenue un élément indissociable de ce cérémonial royal se trouveraient au Cambodge avec les règnes de Jayavarman V (qu'il pense bouddhiste) et Sūryavarman II (viṣṇuite) (2005, p. 100-102). Bien que l'on ne puisse nier que le bouddhisme connut une certaine faveur sous le règne de Jayavarman V, et que l'intérêt que ce roi porta au règlement d'une institution bouddhique dans l'inscription de Vat Sithor est remarquable pour l'époque (K. 111, IX^e *śaka*, IC VI, p. 195-211), il nous paraît un peu audacieux d'affirmer pour autant que ce souverain ait choisi cette confession. Cependant, cette

restriction ne contredit pas réellement l'hypothèse de cet auteur. Il est donc probable que l'événement évoqué ici corresponde à l'initiation śivaite et à la consécration royale de Jayavarman V, bien que nous ne puissions expliquer pourquoi l'initiation du roi est évoquée dans une inscription si postérieure à son sacre.

En revanche, on notera que le fait que la cérémonie prenne place près d'un bassin est intéressant, bien qu'un peu attendu. En effet, le bain du roi et surtout son ondoisement sont effectivement des éléments constitutifs importants des consécration royales⁵⁴⁵ (*ibid.*, p. 88, 94), et se retrouvent d'ailleurs dans nombre de cérémonies. Le nom de ce bassin, « le Trapéang du bain » (*travāñ sroñ*), est assez satisfaisant car il laisse penser qu'il s'agissait d'un aménagement réservé à ce type d'occasion. On pense alors naturellement au bassin parementé qui est situé dans l'enceinte du palais royal d'Angkor Thom ou, plus exactement, à un équivalent dans le palais royal de Jayavarman V (ill. 237, p. CXXII).

Les dignitaires

L'épigraphie de Jayavarman V a livré les noms de nombre de dignitaires, en précisant souvent leur fonction et même leur généalogie. Cette richesse permet parfois de suivre la carrière et l'évolution des titres de ces personnages, étude qui se révèle assez enrichissante.

Pour ne citer qu'un exemple, on retrouve ainsi le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendravarman dans de nombreuses inscriptions. C'est notamment le cas dans K. 265 (S, l. 8 et N, l. 3 ; IC IV, p. 103, 104), qui précise qu'en 881 *śaka* (959/960 de notre ère) il n'était encore que chef des magasins de première catégorie et, si c'est bien le même personnage, jusque sous le règne de Sūryavarman I^{er} où dans K. 420 (l. 1 ; X-XI^e *śaka* ; *ibid.*, p. 161, 163), il semble qu'il a pris le titre de Vraḥ Kaṃmrateñ 'Añ et est dit *vīrendravarman ta 'cas*, c'est-à-dire, « le vieux ».

Naturellement, l'identification de ces personnages n'est pas toujours assurée. Il est par exemple incertain que le Mratāñ Khloñ Śrī Vīendrādhīpativarman, responsable de la chambre à coucher royale dans notre inscription, corresponde au chef d'armée de Sūryavarman I^{er} évoqué dans K. 228 (X^e *śaka* ; IC V, p. 243).

Quoi qu'il en soit, nous ne reprendrons pas en détail chacun des anthroponymes.

⁵⁴⁵ Et le sont encore aujourd'hui (à ce sujet, cf. par exemple MEYNARD 1928).

La majorité n'apparaissent en effet ici que comme personnages secondaires, simples témoins des audiences royales. Cette inscription n'apporterait donc que peu d'informations nouvelles. Un index placé à la suite de la traduction permettra de retrouver les différentes occurrences où apparaissent ces dignitaires. Cependant, certains d'entre eux méritent une attention particulière.

En premier lieu, il convient d'évoquer le principal protagoniste de cette inscription, le Mratāñ Khloñ Kālidāsa. De façon assez surprenante, il s'agit d'un des rares noms de dignitaires à n'avoir jamais été évoqué ailleurs dans le corpus. Tout ce que nous en savons se résume donc à ce que nous apprend cette inscription et donc au fait qu'il s'agissait d'un chapelain du roi, fondateur d'un Harihara et d'autres divinités, probablement au sanctuaire de Prasat Trapeang Khna. En ce qui concerne sa famille, nous savons qu'il avait un fils, le Vāp Yajñapati, auquel il avait donné la commune de Hariharapura et dont le nom est également inédit.

Son grand-père (ou celui de sa femme), le Kamsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman, est en revanche déjà attesté dans le corpus. Sous réserve, encore une fois, qu'il s'agisse du même dignitaire, il apparaît dans deux inscriptions, K. 233 B (l. 14 ; IX^e śaka ; CÆDÈS 1954, p. 63, 65) et K. 566 B (l. 17 ; X^e śaka ; IC V, p. 183, 185), avec le même titre de Kamsteñ 'Añ, mais ces textes nous apprennent peu de choses à son sujet. Dans le premier cas, il est chargé d'une enquête dans un procès et dans le deuxième, il apparaît dans une liste de témoins en partie ruinée. Notre texte nous donne davantage de précisions sur ce personnage. On nous dit d'abord qu'il possède la commune « 'anrāy » de Piñ Thmo⁵⁴⁶ et celle de Pinākipāda. Il est vrai que la structure des listes de fonctionnaires pose parfois certaines difficultés, notamment pour attribuer les fonctions aux bons personnages (cf. p. 571, n. 602, 603, 609). Pourtant, il semble bien que Bhūpativarman soit aussi désigné comme *mahāmantrin*, « grand mandarin », aux lignes A 54-b 1 (cf. p. 572, n. 611). Ceci est malgré tout remis en question par le curieux premier paragraphe de la face d. Ce passage complique en effet encore les choses puisqu'il semble préciser que Bhūpativarman était Khloñ Saṃtap⁵⁴⁷ sous le règne de

⁵⁴⁶ Ce toponyme apparaît également dans K. 760 (X^e śaka ; IC V, p. 115) et comme nom d'un Kamrateñ Jagat dans K. 56 (IX^e śaka ; IC VII, p. 3) et K. 653 (878 śaka ; IC V, p. 114) ; ces trois inscriptions proviennent de la province de Prei Veng. En revanche, le deuxième toponyme est inédit.

⁵⁴⁷ *saṃtap* désigne l'ordre, la tradition. Cette fonction de *khloñ saṃtap* n'est pas relevée dans l'étude de Sachchidanand Sahai ; à ce sujet, cf. GRIFFITHS & SOUTIF, « Une nouvelle inscription angkoriennne, K. 1238 », à paraître dans le *BEFEO* 2008).

Jayavarman V, réservant apparemment le rôle de *mahāmantrin* au *guru* du roi. Cependant, l'interprétation de ce passage reste incertaine. On ne peut alors qu'espérer que de nouveaux textes permettront d'éclaircir cette question.

Enfin, il faut également préciser qu'il était un des membres des Caturācārya, statut encore mal compris, mais réservé apparemment à de très hauts dignitaires de la cour⁵⁴⁸. Claude Jacques remarque que l'expression *steñ 'añ caturācārya nā trīṇi* qui apparaît dans K. 848 (891 *śaka* ; IC I, p. 187 ; JACQUES 1970, p. 60-61) implique qu'il en existait au moins trois catégories. Par ailleurs, le *nu*, « et », du *kaṃsteñ 'añ rājakula mahāmantri nu caturācārya*, dans K. 464, le convainc du fait que ce Kaṃsteñ 'Añ cumulait alors les « fonctions » de grand conseiller et de Caturācārya. Il remarque ensuite que cet homme n'a pas pu être Caturācārya très longtemps puisque K. 231 (888 *śaka*) mentionne un Steñ 'Añ Caturācārya un an plus tard. Cependant, il nous semble que rien n'indique dans les inscriptions que ce statut ne s'appliquait qu'à une personne à la fois. En fait, la première remarque de Claude Jacques encouragerait même l'opinion contraire. On préférera donc la traduction « un des Caturācārya » en attendant que de nouveaux éléments précisent cette fonction/statut.

Il faut également nous pencher ici sur le cas du *kaṃsteñ 'añ rājakula mahāmantrin*. George Cœdès traduisait ce titre par « grand conseiller de la famille royale », et lui attribuait le rôle d'un régent ou d'un premier ministre⁵⁴⁹. Cette interprétation fut suivie par Sachchidanand Sahai⁵⁵⁰. Claude Jacques s'est également intéressé à ce titre dans le cadre de l'étude des inscriptions K. 464 et K. 558 (1970, p. 58-60). Il remarque tout d'abord que dans l'inscription K. 464, on peut lire *kaṃsteñ 'añ rājakula nu mahāmantrin*, occurrence qui invite à reconsidérer le

⁵⁴⁸ Selon Saveros Pou, il serait alors l'un des quatre grands « maîtres » de la cour du roi (2004, s. v.). Sur ce titre, voir également JACQUES 1970, p. 61. Claude Jacques remarque que les personnes portant ce titre, et ceux de Rājakula et de Mahāmantrin, n'apparaissent que pendant une période assez courte, en particulier au cours du règne de Jayavarman V. Il ajoute : « la charge qu'occupaient celles-ci, qui semble avoir eu une certaine importance, n'a pas été supprimée, mais elle a dû être transférée à des personnages portant d'autres titres ».

⁵⁴⁹ K. 842 (890 *śaka* ; IC I, p. 147 ; CŒDÈS 1964, p. 217 ; JACQUES 1970, p. 59, n. 1).

⁵⁵⁰ SAHAI 1970, p. 60. À propos des fonctions de *mantrin*, *mahāmantrin* et *vrah guru*, cf. SAHAI 1970, p. 58-64. D'une manière générale, on se reportera à cet ouvrage pour les différentes fonctions administratives citées dans les listes. Concernant le terme *mantrin*, on préférera la traduction « mandarin » ou, comme Sachchidanand Sahai, « conseiller », à « ministre ». En effet, même au Cambodge, la traduction « premier ministre », qui a souvent été proposée pour *mahāmantrin* implique une unicité qui n'est pas certaine dans le cas de ces fonctionnaires.

rājakulamahāmantrin de Cœdès en deux composés indépendants⁵⁵¹. Par ailleurs, il souligne que ces termes ne sont relevés que dans dix-huit inscriptions sur une période relativement courte de 59 ans. Il se demande alors s'il ne faut pas plutôt associer ce *rājakula* à un personnage en particulier qui serait alors également grand conseiller. Il propose enfin d'identifier le terme de *rājakula* au titre de *avanībhṛtkula*, « parent du roi », conféré aux membres de la famille du *guru* de Jayavarman VII à la stance XXX de la stèle de Ta Prohm. Plus qu'un nom, *rājakula* serait alors un rang accordé par le roi, sans qu'on puisse préciser si celui-ci était vraiment un parent du roi – ou d'un des rois – du Cambodge, ou s'il ne s'agissait que d'une dignité⁵⁵². Comme le *kamraten 'añ vraḥ guru*, un dignitaire portant ce titre était apparemment suffisamment célèbre sous le règne de Jayavarman V pour qu'il ne soit pas nécessaire de le nommer précisément. Il semble bien alors que les composés qui désignent respectivement la dignité de « parent du roi » et la fonction de grand mandarin, doivent être considérés comme deux qualités indépendantes rassemblées ici par un même personnage. On notera toutefois que nous disposons aujourd'hui d'au moins vingt-deux occurrences de ce *rājakula*, toujours réparties sur la même période (cf. p. 580). De plus, contrairement à ce que pensait Claude Jacques, deux d'entre eux portent le titre de *Kamraten 'Añ* au lieu de *Kamsteñ 'Añ* (K. 231 et K. 1052). On ne peut alors pas négliger la possibilité que plusieurs personnages étaient concernés par ce titre.

Le fait que le seul autre *Kamsteñ 'Añ* de K. 1029 soit *Bhūpativarman* et qu'il soit également qualifié de *mahāmantrin* pourrait inciter à penser qu'il s'agissait de la même personne. On pourrait alors supposer que, dans le cadre d'une affaire impliquant un dignitaire de sa famille, la rigueur administrative exigeait qu'il soit désigné par son nom précis, Śrī *Bhūpativarman*, plutôt que par son titre. Cependant, cette hypothèse est assez peu vraisemblable, ne serait-ce que parce que s'il occupait bien l'une des plus hautes positions de la hiérarchie khmère, on pourrait légitimement s'étonner que son nom soit aussi peu attesté et que ses descendants n'apparaissent jamais dans le corpus. On peut alors noter que deux *mahāmantrin* sont cités à la même date dans cette inscription, et

⁵⁵¹ Claude Jacques remarque que Cœdès doutait peut-être de sa traduction : dans l'inscription K. 957, il semble bien qu'il ne croit plus à un composé unique, puisqu'il sépare les termes *rājakula* et *mahāmantrin* et n'en propose plus de traduction. On remarquera également que *rājakula* apparaît isolé dans cette même inscription à la ligne 20 (*IC VII*, p. 138, 139), ce qui confirme encore l'interprétation de Claude Jacques.

⁵⁵² Cette hypothèse est peut-être confirmée par l'inscription K. 125, datée de 923 *śaka*, qui donne les noms de quatre *Kamsteñ 'Añ* en précisant qu'ils étaient tous parents du roi Jayavarman II (*syāñ rājakula vraḥ pāda paramēśvara* ; l. 6-7 ; CŒDÈS 1928 [b], p. 142-143).

qu'il faut alors bien admettre que cette position n'était pas réservée à un seul personnage.

L'élément le plus intéressant fourni par ces listes de dignitaires est sans doute la mention d'un Kamrateñ 'Añ *yuvarāja*. Saveros Pou traduit ce composé littéralement par « le jeune prince », en ajoutant : « ce terme doit être considéré en rapport avec la succession au trône » (2004, s. v., p. 386). On connaît au moins un cas où ce titre est décerné à un prince cam venu se réfugier à la cour du Cambodge sous le règne de Jayavarman VII. Il ne s'agit alors peut-être que d'une marque d'honneur, qui permettait de jouir de certaines prérogatives (SAHAI 1970, p. 50). Cependant, en sanskrit, ce terme sert précisément à désigner le prince héritier, et il semble que ce soit le cas dans toutes les autres occurrences.

On connaît déjà quelques personnages qui ont porté ce titre. Le premier dont il est fait mention apparaît dans l'inscription K. 1142. La généalogie qui est présentée dans cette inscription est assez complexe et mérite encore d'être étudiée, mais la stance V implique manifestement qu'il avait régné (JACQUES et al. 2007, p. 49), probablement au VI^e siècle de notre ère. À moins de penser que Yuvarāja était dans ce cas un anthroponyme, on peut se demander pourquoi il n'était pas désigné sous son nom de règne. Peut-être s'agissait-il d'un moyen de mettre en valeur la légitimité de la transmission du pouvoir royal.

En ce qui concerne l'époque angkorienne, l'inscription K. 263 rappelle également une donation de Jayavarman IV alors qu'il n'était encore que *yuvarāja* (K. 263, st. XXIX ; 906 *śaka* ; ISCC, p. 96) et l'on connaît également l'exemple d'un frère cadet de Jayavarman VI dont l'inscription K. 191 (1032 *śaka*) nous apprend qu'il porta ce titre, mais mourut prématurément (CÆDÈS 1929 [b], p. 302, n. 1 et CÆDÈS 1937 p. 396). Enfin, l'inscription K. 569 (933 *śaka*) rapporte un élément plus intéressant au sujet de ce statut. Il semble en effet que ce nom/titre était conféré à l'issue d'une cérémonie particulière⁵⁵³. Ce fut ainsi le cas de Śrīndravarman dont on nous dit qu'il fut sacré *yuvarāja* durant le règne de Jayavarman VIII⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Un *'amteñ śrī yuvarāja vraḥ cau* apparaît également en 1018 *śaka* dans l'inscription K. 258 A (l. 75 ; IC IV, p. 181) ; le titre ou statut qui est alors associé à *yuvarāja, vraḥ cau*, « petit-fils royal », est discuté dans l'étude de K. 1218 (cf. p. 595).

⁵⁵⁴ NIC II-III, p. 166-171 ; SANDERSON 2003, p. 44, n. 117.

Il s'agit, a priori, de la première mention d'un *yuvarāja* sous le règne de Jayavarman V, et ce assez tôt, puisque celui-ci ne devait mourir que plus de vingt ans plus tard. Il est peut-être un peu risqué de spéculer sur l'identité de ce *yuvarāja*, car il pourrait s'agir d'un fils qui serait mort avant de pouvoir lui succéder. À ce sujet, on ne peut négliger une inscription légèrement plus tardive, qui mentionne bien un Kamrateñ 'Añ Rājakula Rājaputra (K. 256 ; 906 *śaka*, soit 984/985 de notre ère). Selon Sachchidanand Sahai, cette expression ne serait destinée qu'à distinguer les fils du roi (*rājaputra*), issus de la famille royale (*rājakula*) et qui l'étaient donc de naissance, de ceux qui avaient reçu le titre de *rājaputra* par décret⁵⁵⁵. Il faudrait alors supposer que cette expression visait précisément à distinguer un « véritable » fils de roi d'un héritier du trône « désigné » par le roi, qui aurait peut-être été sacré *yuvarāja* avant la naissance d'un prince de sang.

Cependant, si l'on reprend l'hypothèse de Claude Jacques à propos du Rājakula Mahāmantrin, on devrait traduire Rājakula Rājaputra par « fils [et] parent du roi ». Si Rājaputra peut être une dignité obtenue par décret, on sait que c'était probablement également le cas de Rājakula. On a en effet déjà vu que le titre de « parent du roi » a été décerné par Jayavarman VII à la famille de son *guru*. On peut se demander si l'on n'est pas ici en présence d'un phénomène équivalent, et donc si un rapport n'existe pas entre le Kamrateñ 'Añ Rājakula Rājaputra et le Kamrateñ 'Añ Yuvarāja. Enfin, comme l'a rappelé Claude Jacques, rien n'implique que le roi dont ces personnages sont parents soit Jayavarman V (JACQUES 1970, p. 60). Devant tant d'incertitudes, il est peut-être prématuré d'assimiler le Kamrateñ 'Añ Rājakula Rājaputra au fils du roi, et l'existence d'un Kamrateñ 'Añ Yuvarāja à la même époque permet d'infirmer l'hypothèse de Cœdès qui se demandait s'il ne s'agissait pas d'un prince héritier (CÆDÈS 1937 p. 396).

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas non plus négliger de supposer que l'un, au moins, de ces termes désigne vraiment le fils de Jayavarman V. Cependant, on pense généralement que ce roi était relativement jeune lorsqu'il fut sacré en 890 *śaka* (968 de notre ère), situation qui aurait favorisé la carrière de hauts dignitaires à commencer par Yajñavarāha⁵⁵⁶. Est-il alors envisageable qu'il eût déjà un ou deux fils en âge d'être

⁵⁵⁵ SAHAI 1970, p. 51. Il semble qu'en Inde, ce titre de *rājaputra* était également décerné à des gens qui n'étaient pas de sang royal.

⁵⁵⁶ Il semble en effet qu'il n'ait achevé ses études sous la direction de Yajñavarāha qu'en 896 *śaka* (974/975 de notre ère.), soit six ans après sa consécration (K. 444, IC II, p. 65 ; SAHAI 1970, p. 62).

cités comme témoins d'audiences royales dès 901 et 906 *śaka* alors même qu'au moment de sa mort en 922 *śaka* il n'en avait pas, ou plus, pour lui succéder ? Il semble plus raisonnable de penser que les titres de *yuvarāja* et *rājaputra* aient été accordés par le roi alors qu'il n'avait pas de descendant direct⁵⁵⁷.

On est alors en droit de supposer qu'en l'absence de fils, Jayavarman V ait désigné très tôt son successeur, peut-être Udayādityavarman I^{er}, son neveu⁵⁵⁸, qui lui succède sur le trône en 1001 de notre ère. On remarquera d'ailleurs que le frère aîné de ce dernier, Narapativīravarman, est probablement le Mratāñ Khloñ Śrī Narapativīravarman cité aux lignes b 19 et C 30.

Cette hypothèse est évidemment très fragile. On connaît en effet peu de détails sur la succession de Jayavarman V et sur Udayādityavarman I^{er}, dont le règne très court n'a livré que quatre inscriptions qui apportent peu d'informations. Il est alors possible que sa légitimité ait été contestée surtout si on considère la complexité de sa propre succession, impliquant Jayavīravarman et Sūryavarman I^{er}.

L'hypothèse d'une identité entre notre Kamraten 'Añ Yuvarāja et Udayādityavarman I^{er} reste donc très incertaine, mais cette occurrence est déjà intéressante puisqu'elle met en évidence le fait qu'un souverain pouvait prévoir très tôt sa succession afin de parer à toute éventualité.

Le dernier dignitaire que nous souhaiterions évoquer ici n'est désigné que comme le Kamraten 'Añ, *guru* du roi, sans que son nom soit précisé. Ce personnage est probablement Yajñavarāha dont la célébrité est liée aujourd'hui à la fondation de Banteay Srei. L'épigraphie témoigne de l'importance de ce *guru* et de la grande influence qu'il eut alors à la cour du Cambodge. Le fait qu'il ne soit manifestement même pas nécessaire de le nommer pour le reconnaître nous en fournit un nouvel exemple.

Bien qu'il n'appartienne évidemment pas à cette étude d'étudier en détail les différentes fonctions et statuts de ces dignitaires, nous souhaiterions encore attirer l'attention sur l'un d'entre eux, le terme *brāhmaṇācārya*, qui a souvent été mal interprété.

⁵⁵⁷ Quoi qu'il en soit, on peut tout de même s'étonner de ne pas avoir relevé d'autres occurrences de ces personnages malgré la richesse du corpus de ce règne.

⁵⁵⁸ Ou plus exactement le neveu de sa femme. Cf. CÉDÈS 1911 [a], p. 401.

L'interprétation la plus problématique de George Cœdès est proposée dans la traduction du *kamsteñ 'añ brāhmaṇācārya* qui apparaît dans K. 256 O (l. 34 ; 906 *śaka*)⁵⁵⁹. Il s'agit en effet de la seule occurrence où il ait considéré ce terme comme un anthroponyme et nous pouvons a priori y voir une simple erreur, qu'il repète dans son index des anthroponymes des *Inscriptions du Cambodge (IC VIII, p. 61)*.

La majorité des autres occurrences rencontrées par Cœdès n'étaient pas précédées d'un titre et il proposait alors d'y voir « les brahmanes et les maîtres ». C'est en particulier le cas dans trois inscriptions dont les textes sont très proches et où des dignitaires sélectionnés pour faire partie de deux *varṇa* étaient conduits en présence du feu sacré et des *brāhmaṇācārya*⁵⁶⁰. Cependant, Cœdès n'avait pas traduit le texte de K. 175 S et n'avait donc pas relevé une variante où *brāhmaṇācārya* est précédé du titre de Vraḥ Kamrateñ 'Añ. Si l'on doit considérer comme Cœdès qu'il s'agissait de deux statuts distincts, il faut alors envisager une construction distributive : « les Vraḥ Kamrateñ 'Añ brahmanes (et) les Vraḥ Kamrateñ 'Añ *ācārya* ».

Il nous paraît alors plus probable d'y voir, comme Saveros Pou⁵⁶¹, une seule catégorie de dignitaires, à la fois brahmanes et *ācārya*. Cœdès n'a apparemment considéré qu'une fois ce composé sous cet angle en le traduisant par « maître brahmane » (K. 878, l. 14 ; 820 *śaka* ; IC V, p. 89). Cette interprétation ne résout pas le problème que pose la traduction des lignes b 50-57 (cf. p. 572, n. 611 et 612) et ne permet pas, en particulier, de garantir s'il s'agit d'une ou de plusieurs personnes, mais elle reste plus satisfaisante.

Les *Lois de Manu* fournissent un exemple intéressant concernant la distinction entre les brahmanes ayant le statut d'*ācārya*, d'*upādhyāya* ou de *guru*⁵⁶².

⁵⁵⁹ CŒDÈS 1937, p. 395-396. Il s'agit encore une fois d'une inscription de Jayavarman V (906 *śaka*).

⁵⁶⁰ K. 143 (B, l. 17 et D, l. 9 ; X^e *śaka* ; IC VI, p. 220-223), K. 175 (l. 7-8 ; IX^e *śaka* ; IC VI, p. 177) et K. 444 B (l. 15 ; 896 *śaka* ; IC II, p. 64, 67). C'est également le cas pour le serment des fonctionnaires de Sūryavarman I^{er} (K. 292, IC III, p. 205).

⁵⁶¹ POU 2004, s. v., p. 465 : « brahmanes versés en rites, grands officiants à la cour ».

⁵⁶² Nous ne relevons ici que les stances relatives aux *ācārya* et aux *guru* ; *Mānavadharmasāstra* (éd. GANGANATH JHA 1920-1939 [rééd. Delhi 1999], vol. 1, p. 148-149, trad. BÜHLER 1886) :

2.140 *upanīya tu yaḥ śiṣyaṃ vedam adhyāpayed dvijaḥ |*
sakalpaṃ sarahasyaṃ ca tam ācāryaṃ pracakṣate ||

« They call that Brahmana who initiates a pupil and teaches him the Veda together with the Kalpa and the Rahasyas, the teacher (acarya, of the latter). »

2.142 *niṣekādīni karmāni yaḥ karoti yathāvidhi |*
sambhāvayati cānena sa vipro gurur ucyate ||

« That Brahmana, who performs in accordance with the rules (of the Veda) the rites, the Garbhadhana (conception-rite), and so forth, and gives food (to the child), is called the Guru (the venerable one). »

Malheureusement, nous manquons d'éléments pour préciser comment s'exprimaient concrètement au Cambodge ces distinctions hiérarchiques entre le *guru*, Yajñavarāha dans notre cas, et les *ācārya*. En fait, il est même impossible d'affirmer que le statut d'*ācārya* correspondait à une distinction brahmanique dégagée des questions sectaires. En effet, on notera que si on rencontre régulièrement des *ācārya* dans le corpus pour lesquels on nous précise qu'ils étaient sectateurs de Viṣṇu (b, l. 5-6), on rencontre assez peu de *śaivācārya* (K. 878 ; IC I, p. 147), ce qui est étonnant compte tenu de l'importance du śivaïsme à la cour du Cambodge. On peut alors se demander si ces *brāhmaṇācārya* n'étaient pas liés à la religion prédominante à la cour, et donc implicitement śivaïtes, ou s'il faut leur associer un sens plus général.

Enfin, on aimerait soulever ici une dernière question concernant ces listes de dignitaires. On peut en effet se demander quelle volonté présidait à l'ordre choisi pour les citer. Le caractère administratif de ces documents autorise en effet à penser qu'une règle devait y être respectée.

En se posant la question de la position hiérarchique respective du *vraḥ guru* et du *rājakula mahāmantrin*, Sachchidanand Sahai avait constaté que l'ordre dans lequel étaient cités ces deux dignitaires était interverti dans deux inscriptions du règne de Jayavarman V⁵⁶³. Il en concluait naturellement que cet ordre n'était pas toujours dicté par la notion de préséance (1970, p. 61, n. 1).

Cependant, en ne considérant que les personnages communs aux deux listes, on constate que tous les dignitaires y apparaissent dans le même ordre à deux exceptions près : le Mratāñ Khloñ Śrī Bhuvanāditya, qui est rétrogradé de quelques places dans la deuxième liste et le Kamrateñ 'Añ Yuvarāja, le « prince héritier, le dauphin » qui passe en première position.

En ce qui concerne le *yuvarāja*, s'il s'agit d'un ordre hiérarchique, on attendrait effectivement qu'en tant que Kamrateñ 'Añ, il figure avant les Mratāñ Khloñ. De plus, son statut même de dauphin fait qu'on pourrait s'étonner qu'il ne figure pas au début de la première liste, malgré l'importance évidente du Vraḥ Kamrateñ 'Añ Divākarabhaṭṭa, et la deuxième liste paraîtrait alors plus logique.

La notion de préséance peut être liée à la superposition de différentes considérations : l'âge, la fortune, le grade, la généalogie, la fonction, la notoriété, le

⁵⁶³ K. 659 (IC V, p. 144) et K. 831 (IC V, p. 147).

sexe... Sahai avait bien relevé quelques allusions aux qualités prisées par les rois en ce qui concerne leurs serviteurs. Ainsi, la stance LXIX de K. 661 nous apprend que Sūryavarman I^{er} les distinguait en fonction de leur âge, de leur manière de servir, de leur parenté et de leurs qualités (*IC I*, p. 203, 214 ; SAHAI 1970, p. 53). On peut également relever les mérites dont se prévalaient les hauts dignitaires dans leurs éloges, car elle correspondaient vraisemblablement aux conditions nécessaires pour accéder à de hautes fonctions. On remarquera ainsi que le fait d'être de bonne famille est systématiquement revendiqué avant même les qualités que sont une bonne connaissance des textes sacrés et une grande libéralité.

Malheureusement tout cela ne nous apprend que peu de chose sur les critères présidant à l'établissement de ces listes. Nous manquons encore d'exemples pour étudier la logique qui y est suivie et ce, malgré l'abondance de l'épigraphie sous le règne de Jayavarman V. Un bref regard à la liste de la face C de l'inscription K. 373 (x^e *śaka* ; *IC V*, p. 280) permet par exemple d'observer un ordre différent, mais les exemples devraient être multipliés et bien datés pour espérer en expliquer les variantes. La question de savoir si l'ordre respecté est ou non pertinent, restera pour l'instant sans réponse, mais l'équivalence constatée dans les listes de témoins des deux audiences reste troublante.

On remarquera toutefois que Cœdès accordait parfois peu d'attention – et on peut le comprendre – à ces interminables listes de dignitaires. Certaines d'entre elles mériteraient donc peut-être d'être reprises avec un soin particulier⁵⁶⁴. Il serait alors intéressant de vérifier si ce type de « coïncidence » apparaîtrait ailleurs dans le corpus et, si c'est le cas, de mettre cette information en parallèle avec la fonction de ces dignitaires, lorsqu'elle est précisée, et avec la hiérarchie observée par Sahai par d'autres biais⁵⁶⁵. Ceci apporterait alors peut-être quelque lumière quant à l'organisation de l'administration royale.


⁵⁶⁴ C'est le cas par exemple de celle de K. 198 (888 *śaka* ; *IC VI*, p. 147).




⁵⁶⁵ Celui-ci s'était basé essentiellement sur les cas de promotions bien attestées de certains de ces personnages, mais aussi sur l'importance des amendes réclamées à ces différentes catégories en cas de transgression des règles dans la stèle de fondation de Lolei (SAHAI 1970, p. 52-60 ; K. 323, *ISCC*, p. 409-411).

Texte :

Édition fondée sur l'examen de la stèle au DCA le 28 avril 2007 et sur les documents suivants :

- Estampages EFEO n. 1662 et n. 1780 à n. 1787 (ill. 235 et 236, p. CXX, CXXI).
- Clichés K1229 - 0012 à K1229 - 024⁵⁶⁶.

(A0) om̐⁵⁶⁷ (A1)  || siddhi svāstī⁵⁶⁸

(A2)  || 897 śaka •⁵⁶⁹ dvādaśī ket· vaiśākha 'ādityavāra (A3) hastanakṣatra  nu mratāñ· (khl)oiñ· kālidāsa rā(A4)japurohita sthāpanā vraḥ ka(mra)teñ· 'añ· harihare(A5)śvara ta gi sruk· hari[harapu]ra⁵⁷⁰ o mratāñ· [khlo]ñ· [paṅgaṃ] (thp)vañ· (A6) nivedana ta dhūli [vraḥ pāda dhūli jeñ· vraḥ kamrateñ·] (A7) 'añ· śrī jaya[varm]m[adeva] {11} (A8) mratāñ· khlo(ñ·) {9} [kaṃsteñ· 'añ·]⁵⁷¹ (A9) śrī bhūpativarmma {14} (A10) phoñna nu sruk· {14} (A11)  || 901 śaka {13} [ci](A12)tranakṣatra⁵⁷² [o nu] mra[tāñ·] {8} [paṅgaṃ thpvañ·] (A13) [n]ivedana kāCe{1} (syV) {10} [dhū](A14)[li] vraḥ pā[da dhūli je]ñ· vraḥ kam[r]ateñ· 'añ· śrī jayava(A15)[rm]madeva {16} (A16) paṃ mvāyy(a) {16}(A17)c· dau pa{16}⁵⁷³ (A18) gi rājya (v)r[ah] {16} (A19) bhṛtya (m)vāya CmV {14} (A20) dhruvapura vāp· {14} (A21) svamma neḥ sre k(e){12} [vā](A22)p· ci o vraḥ śāsana ka(m)ra[teñ· 'añ· ta mratāñ· śrī ka](A23)vindravijaya nu mratāñ· {10} (A24) ta o riya⁵⁷⁴ sre (m)an· CrV {10} [dhru](A25)vapura o hau ka(ñC)i {13} (A26) mratāñ· (khl)oiñ· CVCyV {11} (A27) pandval· (vraḥ śā)sana {11} (A28) mpatassa {2}rCila {10} (A29) sre (p)rV{17} (A30) vāp· ci {17} (A31) • vraḥ ka(m)[mrateñ·] 'añ· śrī {10} (A32) mratāñ· [khloñ·]

⁵⁶⁶ Nous tenons à remercier ici l'équipe de l'EFEO de Siem Reap et Arlo Griffiths (Université de Leiden), pour le temps qu'ils ont consacré à documenter cette inscription.

⁵⁶⁷ Ce caractère est inscrit au centre, légèrement au-dessus de la formule *siddhi svāstī*, il est peut-être suivi d'un autre caractère, aujourd'hui effacé, mais l'examen de la pierre n'a pas permis de le confirmer.

⁵⁶⁸ La ligne 1 n'est pas justifiée à gauche et l'écriture est plus hésitante. Ceci, ajouté à sa position par rapport à la syllabe *om*, peut laisser supposer un ajout postérieur.

⁵⁶⁹ La distinction entre le point et l'œuf de poule ne semble pas pertinente dans ce texte.

⁵⁷⁰ Pour la restitution du nom de ce *sruk* (et celle de A, l. 47), cf. b, l. 41 et C, l. 57.

⁵⁷¹ Restitution Ph. N. Jenner : cf. A, l. 53 ; b, l. 1 ; C, l. 26, 32, 59 ; d, l. 2, 3. Toutes les remarques de Ph. N. Jenner sont extraites d'une correspondance échangée entre février et juin 2007 qui a permis d'améliorer considérablement l'édition et la traduction de ce texte.

⁵⁷² La restitution [ci]tranakṣatra est la plus vraisemblable (cf. *MEI* II, p. 729-730) ; K. 752 (*IC* V, p. 59) : *citrakṣa*.

⁵⁷³ [sta]c· dau pa[ramaśivapada] (Yaśovarman I^{er}) ou pa[ramaśivaloka] (Jayavarman IV) ; la restitution est hasardeuse et n'apporte rien de plus, si ce n'est de regretter davantage la perte de ce passage.

⁵⁷⁴ On notera ici l'usage de la forme un peu archaïque du *ra*, à double haste. Les autres occurrences de *ri* sont à simple haste dans cette inscription (cf. *harihare*, A, l. 4).

(kā)lidāsa {10} (A33) ta me hy[āñ·] {4} (t)oCrV {6} (li)ñ· (A34) pāda mvā[y·] {16}(A35)y· phle {14} du(ñ·) {1} (A36) me hyā[ñ·] {15} dakṣi(A37)ṇā ○ mra[tāñ·] {13} vraḥ (A38) dakṣiṇ(ā) {15} vraḥ (A39) guru pandva(l·) {13} pre (A40) dau {6} sre prasāda {2} [mratañ· khloñ·] kā(A41)lidāsa {5} śiva (h)au vap· {3}n· vrai taṃvvañ· ○ (A42) khloñ· {4} [dhru](va)pura ○ nu vāp· {3} khloñ· viṣaya ○ nu (A43) vāp· vai {4} srū nu grāmaṃvṛddha phoñna • nu me hyañ· (A44) cāmpa p(a)n[dval· vraḥ śā]sana sañ=gol.⁵⁷⁵ 'oy· jā vraḥ dakṣi(A45)ṇā ta [mratañ·] khloñ· kālidāsa ○ mratañ· khloñ· (A46) 'oy=ta vraḥ [kamrateñ·] 'añ· harihareśvara man· sthāpanā ta gi (A47) sruk· hari[harapura ○] vāp· yaññapati ta kvan· mratañ· (A48) khloñ· ta [kamsteñ· 'a]ñ· śri bhūpativarmma ta māñ· srukka (A49) 'āy· (p)i[nākipada]⁵⁷⁶ mratañ· khloñ· paṅgaṃ thpvañ· ni(A50)vedana • vraḥ [kamrate]ñ· 'añ· divākarabhata • mratā(A51)ñ· khloñ· rā{3} mratañ· khloñ· keśavabha(A52)tta mratañ· [khloñ·] {2} [khloñ· vi](ṣa)ya⁵⁷⁷ mratañ· khloñ· ke(A53)śava mratā[ñ· khloñ·] {3} mratañ· khloñ· [t]rivi(A54)krama ○ kaṃmra[teñ· 'añ· y]uvarāja ○ mahāmantri kaṃsteñ· (b0) 2⁵⁷⁸ (b1) 'añ· śri bhūpativarmma piñ· thmo (b2) caturācāryya steñ· 'añ· pinā(b3)kipāda steñ· 'añ· taṃpol· ○ (b4) steñ· 'añ· śivapāda ○ steñ· 'a(b5)ñ· śreṣṭhapura ○ 'ācāryya bhāga(b6)vata mratañ· śri jayendrapa(b7)(n)dita mratañ· śri kavindrapañdi(b8)ta mratañ· śri kavindravijaya (b9) mratañ· śri mahendropakalpa (b10) mratañ· śri dharaṇindropaka(b11)(l)pa steñ· 'añ· hariśarmma guṇa(b12)(do)ṣadarśī ○ khloñ· glāñ· mra(tā)(b13)[ñ·] khloñ· śri kṣitindravarmma mra(b14)[tā]ñ· khloñ· śri lakṣmindravarmma (b15) [mra]tāñ· khloñ· śri virendrava(b16)[rmma] (mra)tāñ· śri samaravikrama ○ (b17) [taṃ]mrvāc· vraḥ kralā phdaṃ mratañ· (b18) [khlo]ñ· śri virendrādhīpativarmma (b19) [mra]tāñ· khloñ· śri narapativi(b20)[rava]r[mma]⁵⁷⁹ mratañ· khloñ· śri [ja](b21)yāyudhavarmma⁵⁸⁰ mratā(ñ·) (b22) [khlo]ñ· śri bhuvanāditya ○ (b23) [mra]tāñ· khloñ· śri mahidhara(b24)[va]r(mma)

⁵⁷⁵ Cette restitution, reprenant la formulation de la ligne C. 38, paraît vraisemblable compte tenu de la place disponible et des caractères restants.

⁵⁷⁶ Ph. N. Jenner : « risky interpolation based on lines B. 2, 3 ».

⁵⁷⁷ Restitution vraisemblable : cf. A, l. 42.

⁵⁷⁸ Deux épaufrures rendent incertaine, sur les estampages, la lecture des chiffres qui précèdent le texte des faces b et C. Cependant, l'examen de la pierre confirme le sens de lecture imposé par le texte : la face b est bien précédée du chiffre 2 et la face C du chiffre 3. On prendra ici le parti de numéroter (0) ces « lignes », qui brisent la continuité du texte.

⁵⁷⁹ Restitution probable malgré le peu de place disponible (cf. face C, l. 30 et K. 257, IC IV, p. 140).

⁵⁸⁰ Cf. K. 257 (IC IV, p. 140) et face C, l. 31. Le *ja* était peut-être inscrit au début de la ligne 20. Une épaufrure empêche de s'en assurer.

○ mratāñ· śri nṛpendravi**(b25)**[kra]ma⁵⁸¹ ☉ nau 'nak· ta nu vidā**(b26)**r(yya) neḥ bhūmi
sre prasāda **(b27)** [neḥ] m[an]· 'añ· dār· vraḥ dakṣi**(b28)**(ṇ)ā nā sa(ṇ)rac· vraḥ kṣiraśānti
(b29) {2} 'nak· noḥ mvāy· sal· **(b30)** mvāy· bhāi san·tāna nu khlvā**(b31)**n=daiya
syañ=ta (ne)ḥ jāta **(b32)** dvātrimśanaraka bhasmibhūta **(b33)** yā(va)t· vraḥ candrāditya
(b34) ka māna leya nau **(b35)** 'ampalla rājabhaiya ket=ta **(b36)** 'nak· noḥ ta saka neḥ
bhū**(b37)**mi sre prasāda neḥ man· **(b38)** 'añ· dār· vraḥ dakṣiṇā **(b39)** ti 'añ· 'oy=ta vraḥ
kaṃmrate**(b40)**ñ· 'añ· harihareśvara ○ ta gi **(b41)** sruk· hariharapura ○ nau sā**(b42)**(dhu
ta)⁵⁸² varddhe neḥ punya neḥ sre **(b43)** prasāda neḥ ge māt· svargga 'i**(b44)**ssa santāna
ge phon· ta mvā**(b45)**y· sal· mvāy· bhāiya (nu) [khl]v[ā]**(b46)**n=daiya ukka tarāp· vraḥ
ca**(b47)**ndrāditya ka māt· leya nau **(b48)** 'ampalla rājasampat· phon· **(b49)** māt=ta ge ta
rakṣā neḥ punya **(b50)** neḥ nu sre neḥha ☉ 'añ· **(b51)** raṃlik=ta kaṃsteñ· 'añ·
rājaku**(b52)**la mahāmantri ○ kaṃsteñ· **(b53)** 'añ· vrāhmanācāryya **(b54)** svam leñ·
syañ=ta varddhe neḥ pu**(b55)**nya neḥ ta gi sruka hariha**(b56)**rapura phye ta kaṃsteñ·
'a**(b57)**ñ· phon=ta māt· dharmma ○

(C0) 3

(C1) 𑀓 || 901 śaka ○ caturthi roc· mārggaśira vudhavāra 'āśle**(C2)**śanakṣatra ○ nu
mratāñ· khloñ· kālidāsa rājapurohi**(C3)**ta paṅgaṃ thpvañ· nivedana ta dhūli vraḥ pāda
dhūli jeñ· vraḥ kaṃmra**(C4)**teñ· 'añ· śri jayavarmmadeva ○ māt· bhūmi dhruvapura
[j]mah· sam**(C5)**rok· 'aṅgāla pramān· C(e/o)CtV{2}⁵⁸³ ti duñ· ta vāp· 'āja vāp· vrahma
khlo(ñ·) **(C6)** gāp· dhruvapura vāp· vima(Ca) {3}ta⁵⁸⁴ vāp· deñ· vāp· mau vāp· (Ce)⁵⁸⁵
[vāp] bhāga**(C7)**vata vāp· jāC(e/o) {6}teṃ ○ vāp· kām vāp· gandha steñ· nārāya(na)
(C8) [vāp]· śivaputra v[āp·] {6} vāp· var(m)maśāna neḥ syañ· dhruvapura ta dau **(C9)**
nā chmām vraḥ kralā phdamma ○ vāp· (ī)śānaśiva ○ vāp· dharmma neḥ dhruvapura dau
nā CCV⁵⁸⁶**(C10)**(m·) (vraḥ) kandvāra ○ vāp· vai vāp· (')yat⁵⁸⁷ neḥ syañ· dhruvapura dau
nā paryyāñña **(C11)** (vāp·) pit· vāp· dan· dhruvapura dau nā kanmyañ· paṃre ○ vāp· 'ap·

⁵⁸¹ Pour cette restitution, cf. K. 292, l. 14 (IC III, p. 205).

⁵⁸² Lecture très incertaine.

⁵⁸³ (j)(e/o)C(t)VCCV{1}, (j)(e/o)C(t)VCu{1}, CeVCtV{2} ? Aucune de ces hypothèses de lecture ne permet de proposer une restitution. Notons que le nom du *pramān* serait particulièrement intéressant car ce terrain jouxte une terre relevant de l'autorité du Phnom Bakheng (cf. C, l. 41).

⁵⁸⁴ Peut-être *vāp· vima[l]a [vāp] Cvta* ?

⁵⁸⁵ Très incertain.

⁵⁸⁶ *chmām* ? Cette restitution est proposée par Ph. N. Jenner.

⁵⁸⁷ Très incertain.

vāp· (C12) vaktraśiva dhruvapura dau nā 'aśvavāra ○ vāp· got· vāp· hariśvara vāp· (C13) {1} vāp· kām vāp· lān· vāp· varuṇa dhruvapura dau nā khola ○ mrate(C14)[ñ· 'añ·] hṛdayaśiva dhruvapura dau nā kanmyañ· vraḥ kralā l'vañña ○ mrateñ· 'a(C15)[ñ· {1}]va dhruvapura dau nā spi(t).⁵⁸⁸ srū(va) ○vāp· vahniśiva vāp· 'ap· (C16) [dhru]vapura dau nā vraḥ tamrya neḥ varṇna ta roḥha neḥha syañ=ta lak· (C17) [bhūmi] n(e)ḥ syañ=ta cuñ· 'aṃvi nā dhruvapura ○ dravya nu mratāñ khloñ· (C18) (duñ·) neḥ bhūmi neḥ mās· liñ· I prāk· jyañ· I padigaḥ vyara daṃ(C19)ñana jyañ· 8 krapī 6 canlyāk· bhai vyar· 10 ○ vraḥ śāsana ta ka(m)mra(C20)[te]ñ· 'añ· vraḥ guru mant[[r]]i⁵⁸⁹ purohita duñ· hau khloñ· gāp· (C21) [dhru]vapura nu varḡga dhruvapura phoñña ta māñ· sre tañtyañ· daha ti lak· (C22) [v](yā)t· dau samakṣa nu vraḥ sabhā pre pratya[[ya]] nu 'amātya dau (C23) (ch)vāt· 'aṃruñña bhūmi (ma)n· purohita duñ· hau grāmvṛddha tañtyañ· (C24) [sa]ñ=gol· 'oy=ta purohita siddhi ☉ ta 'nau nā mratāñ· (C25) khloñ· paṅgaṃ thpvañ· nivedana ○ kaṃmrateñ· 'añ· yuvarāja ○ vraḥ kaṃ(C26)steñ· 'añ· divākaraḥṭṭa ○ kaṃsteñ· 'añ· śri bhūpativarmma khlo(C27)ñ· glāñ· mratāñ· khloñ· śri kṣitindravarmma mratāñ· khloñ· (C28) śri virendravarmma ○ tamrvāc· vraḥ kralā phdaṃ mratāñ· khloñ· śrī (C29) virendrādhīpativarmma mratāñ· khloñña śri bhuvanāditya mra(C30)tañ· khloñ· śri narapativiravarmma mratāñ· khloñ· śri ja(C31)yāyudhavarmma mratāñ· khloñ· śri mahidharavarmma ○ kaṃmrate(C32)ñ· 'añ· vraḥ guru nu kaṃsteñ· 'añ· śri bhūpativarmma ○ cuñ· 'aṃvi se(C33)va hau vāp· sa pratyaya mūla paṃcām⁵⁹⁰ sruka 'āya durjja(C34)ya nu vāp· kirttiyogi 'amātya pandval· vraḥ śāsana pre dau chvā(C35)t· 'aṃruñña bhūmi sre saṃrok· 'āṅgāl· man· mratāñ· khloñ· (C36) kālidāsa duñ· sañ=gol· 'oy=ta mratāñ· khloñ· ○ pratyaya nu (C37) 'amātya dau hau grāmvṛddha nu 'nak=ta 'oy· sre pan·hāñ· 'aṃruñña (C38) bhūmi pandval· vraḥ śāsana sañ=gol· ti pūrvva prasap· bhūmi vraḥ (C39) 'āśrama sañ=gol· ti dakṣiṇa prasap· bhūmi travāñ=go(C40)l· sañ=gol· ti paścima prasap· bhūmi travāñ· l'ak· sañ=gol· ○ ti (C41) uttara prasap· bhūmi vnaṃ kantāl· sañ=gol· ○ gi gol· ti īśāna lvoḥ (C42) travāñ· 'ācāryyanātha sañ=gol· ○ ti 'āgneya lvoḥ ta gi di(C43)loka sañ=gol· ta gi ti naiṛtiya prasap· travāñ=gol· sañ=go(C44)l· ○ ti vāyavya gi gol· ta gi thnval· travāñ· krave ti vāyavya ☉ (C45) grāmvṛddha ta 'nau nā sañ=gol· vāp· 'ap· vāp· dharmmapā(C46)la vāp· hṛdaya vāp· leṃ sruk· travāñ· thmo ○ vāp· dharmmapāla sru(C47) k· cuñrāy· ○ vāp·

⁵⁸⁸ *spi(k)* ? La lecture de ce caractère est difficile, mais *spit* est plus vraisemblable.

⁵⁸⁹ Le manque de place est sans doute à l'origine de l'omission du *r* souscrit.

⁵⁹⁰ L'*anusvāra* est placé à l'intérieur du *r* souscrit du *śri* de la ligne 32.

śri sruk· vnur· ○ vāp· soṃ sruk· (j)amro⁵⁹¹ ○ (C48) vāp· sadāsīva sruk· thnval· travān· ○
vāp· hari sruk· (c/j)ibhuk· (C49) vāp· heṃ sruk· travān=gol· ○ vāp· vaktraśīva sruk· jeñ·
(C50) vraī ○ vāp· vāsudeva sruk· indrapada ○ neḥ grāmavṛ(C51)ddha ta 'ampalla neḥha
syañ=ta dau nā sañ=gol· ta gi bhūmi sre (C52) samrok· 'aṅgāl· ○ syañ=ta 'anumatha⁵⁹²
nuva 'nak· ta māna bhūmi (C53) sre pi 'oy=ta mratāñ· khloñ· kālidāsa ○ neḥ bhūmi sre
saṃ(C54)rok· 'aṅgāla ti mratāñ· khloñ· kālidāsa duñ· dep· paṅgaṃ (C55) thpvañ·
nivedana 'oy=ta vraḥ kamrateñ· 'añ· śrī harihareśvara (C56) nu vraḥ kamrateñ· 'añ· śrī
cāmpesvara rudrabhaṭṭa yajñapativa(C57)rama vāsudeva ○ man· sthāpanā 'āy=ta gi
sruka hariharapu(C58)ra ○ ti 'oy=ta vāp· yajñapati ta kvan· mratāñ· khloñ·
kā(C59)lidāsa ○ ta cau dvat· kaṃsteñ· 'añ· śrī bhūpativarmā ta mān· (C60) sruk· 'anrāy·
piñ· thmo ○ nau 'nak=ta nu vidāryya neḥ sre (C61) saṃrok(·) 'aṅgāl· man· 'añ· 'oy=ta
vraḥ nau 'ampalla rājabhaiya (C62) ket=ta ge noḥ ta vidāryya sre neḥ jāta
dvātri[[ṃśa]]naraka tarā(C63)p· vraḥ candraditya ka mān· leya nu pittara ge noḥ phoñña
(C64) ukka ☉ nau ge ta ñyāna varddheya neḥ sre saṃrok· 'aṅgā(C65)l· man· 'añ· 'oy=ta
vraḥ ge noḥ nu pittara ge phoñña syañ=ta (C66) mān· svargga nu ge noḥ daiya ukka
tarāp· vraḥ candraditya (C67) ka mān· leya · nau 'ampalla rājasampat· 'isa mā(C68)n·
ta ge ○ phye neḥ punya neḥ ta 'nak· ta mān· dharmma ta [r]lik· ta pā(C69)pa ☉

(d1) kamrateñ· 'añ· vraḥ guru (d2) nu kaṃsteñ· 'añ· śrī bhū(d3)pativarmma gi ta
mahā(d4)mantri ni gi ta khloñ· [sa]ṃ(d5)tap· ni ta gi vraḥ rājya [dhū](d6)li vraḥ pāda
dhūli [j]e[n·] (d7) vraḥ ka(m)mrateñ· 'añ· [śrī] (d8) jayavarmmadeva ☉ ☉

[espace équivalent à environ huit lignes]

(d9) +⁵⁹³ mratāñ· śrī narendrārima(d10)thana khloñ· glāñ· nā do ○ (d11) khñuṃ vraḥ
kamrateñ· 'añ· (d12) dakṣina pek· si kañja (d13) · si phsok· si sday· · (d14) mahānasa
tai kaṃvañ· tai (d15) śrāddha tai gandha tai th'yak· (d16) (vr)ah dakṣinā kāla vraḥ
di(d17)kṣā ta dhūli vraḥ pāda dhū(d18)li jeñ· vraḥ kamrateñ· 'añ· (d19) [ay·]⁵⁹⁴ ta gi
travāñ· sroñ· ○ (d20) śrī jayavarmmadeva ☉

⁵⁹¹ (d)amro, (ñ)amro ? Cf. 'anrāy namro : K. 571, l. 1.

⁵⁹² Corr. 'anumata.

⁵⁹³ Il est difficile d'assurer qu'il s'agit bien là d'un signe de ponctuation et non d'un défaut de la pierre.

⁵⁹⁴ Restitution proposée par Ph. N. Jenner. Il semble n'y avoir ici qu'un seul caractère, qui ressemble à un l· ou à un 9. Une épaufrure a abîmé la partie gauche de l'akṣara et on pourrait à la rigueur lire y·.

Traduction :

(A0- A1) Om, succès, bonheur.

(A2-A3) 897 *śaka*, le douzième jour de la quinzaine claire de vaiśākha, un dimanche, mansion lunaire Hasta⁵⁹⁵.

(A3-A5) Alors, le Mratāñ Khloñ Kālidāsa, chapelain du roi, installa un Vraḥ Kamrateñ 'Añ Harihareśvara dans la commune de Hariharapura.

(A5-A10) Le Mratāñ Khloñ informa respectueusement Sa Majesté⁵⁹⁶ le Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Jayavarmadeva⁵⁹⁷ ... le Mratāñ Khloñ ... le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman ... tous ... et la commune de ...

(A11-A15) 901 *śaka*, ..., mansion lunaire Citrā. Alors, le Mratāñ ... informa respectueusement ... Sa Majesté le Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Jayavarmadeva ...

(A15-A22) ...

(A22-A23) ... un ordre royal du Vraḥ Kamrateñ 'Añ⁵⁹⁸ au Mratāñ Śrī Kavīndravijaya et au Mratāñ ...

(A23-A37) ...

(A37-A45) ... honoraires royaux ... le *guru* du roi⁵⁹⁹ transmit ... ordonnant de se rendre ... rizière par faveur royale ... le Mratāñ Khloñ Kālidāsa ...śiva convoqua le Vāp ... de Vrai Taṃvvañ, Khloñ ... de Dhruvapura ; le Vāp ..., Khloñ Viṣaya ; le Vāp Vai ... du paddy et tous les anciens du village ; et la *me* Hyañ du Cāmpa [et] transmit l'ordre royal d'installer les bornes [de cette terre] et d'en faire les honoraires royaux pour le Mratāñ Khloñ Kālidāsa.

(A45-A47) Le Mratāñ Khloñ a donné [cela] au Vraḥ Kamrateñ 'Añ Harihareśvara qu'il a installé dans la commune de Hariharapura.

(A47-A49) Le Vāp Yajñapati, fils du Mratāñ Khloñ qui est le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman qui possède la commune de Pinākipāda [et] le Mratāñ Khloñ informèrent respectueusement Sa Majesté [de ce don].

⁵⁹⁵ Soit le dimanche 25 avril 975 de notre ère (BILLARD & EADE 2006, p. 410).

⁵⁹⁶ « Sa Majesté » reflète ici l'expression khmère *dhūli vraḥ pāda dhūli jeñ*.

⁵⁹⁷ C'est-à-dire Jayavarman V.

⁵⁹⁸ Ici, *vraḥ kaṃmraten 'añ* désigne probablement le roi.

⁵⁹⁹ Ce *guru* du roi est mentionné à plusieurs reprises sans être nommé. Il s'agit vraisemblablement de Yajñavarāha.

(A50-b25) [Témoins :] le Vraḥ Kamrateñ 'Añ Divākarabhaṭṭa⁶⁰⁰ ; le Mratāñ Khloñ Rā{3} ; le Mratāñ Khloñ Keśavabhaṭṭa ; le Mratāñ Khloñ {2} ; Khloñ Viṣaya⁶⁰¹ ; le Mratāñ Khloñ Keśava ; le Mratāñ Khloñ {3} ; le Mratāñ Khloñ Trivikrama ; le Kamrateñ 'Añ, prince héritier ; le grand mandarin⁶⁰², le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman de Piñ Thmo, [un des] Caturācārya⁶⁰³, Steñ 'Añ de Pinākipāda, Steñ 'Añ de Tāmpol, Steñ 'Añ de Śivapāda [et] Steñ 'Añ de Śreṣṭhapura, Ācārya [et] Bhāgavata ; le Mratāñ Śrī Jayendraṇḍita⁶⁰⁴ ; le Mratāñ Śrī Kavīndraṇḍita ; le Mratāñ Śrī Kavīndravijaya ; le Mratāñ Śrī Mahendropakalpa ; le Mratāñ Śrī Dharaṇīndropakalpa⁶⁰⁵ ; le Steñ 'Añ Hariśarman, inspecteur des qualités et des défauts ; le Khloñ⁶⁰⁶ des magasins, le Mratāñ Khloñ Śrī Kṣitīndravarman⁶⁰⁷ ; le Mratāñ Khloñ Śrī Lakṣmīndravarman ; le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendravarman ; le Mratāñ Śrī Samaravikrama ; le responsable⁶⁰⁸ de la chambre à coucher royale, le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendrādhīpativarman⁶⁰⁹ ; le Mratāñ

⁶⁰⁰ Ce dignitaire, seul en dehors du roi à porter le titre de Vraḥ Kamrateñ 'Añ est bien connu. L'inscription K. 263 nous apprend qu'il était le gendre de Rājendravarman et donc le beau-frère de Jayavarman V (st. XXII ; 906 *śaka* ; ISCC, p. 87, 94).

⁶⁰¹ Cette fonction de « chef de district » pourrait également s'appliquer au dignitaire qui précède, mais un éclat empêche de s'assurer de la présence d'une ponctuation (cf. note suivante).

⁶⁰² On pourrait se demander si cette fonction ne s'appliquait pas plutôt au prince héritier, mais la présence d'une ponctuation avant *mahāmantri* semble confirmer notre choix.

⁶⁰³ On pourrait se demander si *caturācārya* qualifie vraiment Bhūpativarman, ou si ce terme ne désigne pas un groupe indépendant : « le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman de Piñ Thmo ; les Caturācārya⁶⁰³ ; le Steñ 'Añ de Pinākipāda ». Cependant, on sait grâce aux lignes A 47-49 que Bhūpativarman est le Steñ 'Añ de Pinākipāda, donc Caturācārya désigne nécessairement aussi ce dignitaire. On notera que dans K. 464, on relève l'expression : *kaṃsteñ 'añ rājakula mahāmantri nu caturācārya* », qui laisse supposer que ce personnage cumulait les statuts de grand mandarin et de Caturācārya (JACQUES 1970, p. 61). Il semble qu'il en va de même ici pour Bhūpativarman. Par ailleurs, nous considèrerons que ce dignitaire occupait également la position de Steñ 'añ dans les communes de Śivapāda, Śreṣṭhapura et Tāmpol. Cette hypothèse est incertaine, mais expliquerait que leur nom ne soit pas précisé, au contraire de celui du Steñ 'Añ Hariśarman de la ligne b 11.

⁶⁰⁴ On retrouve ce dignitaire dans l'inscription K. 256, également datée de 901 *śaka*, où il est précisé qu'il était inspecteur des qualités et des défauts (CÉDÈS 1937, p. 379). À moins d'un homonyme, il apparaît également dans K. 216 en tant que Bhāgavata de service (*bhāgavata pamre* ; 927 *śaka* ; IC III, p. 37).

⁶⁰⁵ L'inscription K. 257 précise qu'il était inspecteur des qualités et des défauts (IC IV, p. 140).

⁶⁰⁶ Khloñ désigne des responsables, des chefs. Il s'agit ici d'un responsable des *glāñ* qui désignent les magasins, les entrepôts, le trésor (SAHAI 1970, p. 113, 114).

⁶⁰⁷ On retrouve ce dignitaire, précédé de la même fonction, dans la deuxième donation qui date également de 901 *śaka* (C, l. 27). En revanche, il n'y est pas précédé du même dignitaire. On peut donc effectivement penser que la fonction précède ici le titre et le nom. C'est également le cas pour le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendrādhīpativarman que l'on retrouve à la ligne C. 29. On remarquera que, dans les deux cas, un signe de ponctuation précède la fonction et incite donc également à pencher pour cette solution.

⁶⁰⁸ *tamrvāc* est également traduit par « chef de service » ou « inspecteur ». On remarquera que des Vāp, gardiens de la chambre à coucher royale, sont énumérés aux lignes B, l. 5-9.

⁶⁰⁹ Encore une fois, il peut sembler étonnant que la fonction du personnage soit citée avant son nom (cf. note 507) et il faut donc peut-être voir ici deux dignitaires : « le responsable de la chambre à coucher royale ; le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendrādhīpativarman », mais il serait tout aussi surprenant que l'on ne cite pas le nom du premier.

Khloñ Śrī Narapativīravarmaṇ ; le Mratāñ Khloñ Śrī Jayāyudhavarmaṇ ; le Mratāñ Khloñ Śrī Bhuvanāditya ; le Mratāñ Khloñ Śrī Mahīdharavarmaṇ ; le Mratāñ Śrī Nṛpendravikrama⁶¹⁰.

(b25-b34) Les gens qui violeraient cette terre de rizière, faveur royale que j'ai obtenue en honoraires royaux pour avoir accompli le saint Kṣiraśānti {2} ces gens, pour une à vingt-et-une [générations de leur] lignée et les autres [générations], tous ceux-ci renaîtront dans les trente-deux enfers et seront réduits en cendres aussi longtemps que dureront le soleil et la lune.

(b34-b41) Tous les châtiments royaux frapperont ces gens qui détourneraient cette rizière, faveur royale que j'ai obtenue en honoraires royaux [et] qui a été donnée par moi au Vraḥ Kamrateñ 'Añ Harihareśvara de la commune de Hariharapura.

(b41-b47) Les gens de bien qui font prospérer cette œuvre pie et cette rizière [qui est] une faveur royale, ces gens auront le paradis, ensemble avec tous les gens de leur lignée, pour une à vingt et une (générations) et aussi les autres [générations] aussi longtemps que dureront le soleil et la lune.

(b47-b50) Que l'ensemble de la fortune royale appartienne à ceux qui protégeront cette œuvre pie et ces rizières.

(b50-b57) Je porte [ceci] à l'attention du Kamsteñ 'Añ « parent du roi » [et] grand mandarin [et aux] Kamsteñ 'Añ⁶¹¹ [qui sont] brahmanes et *ācārya*⁶¹² [et] leur demande de faire prospérer cette œuvre pie dans la commune de Hariharapura. J'en confie la garde à tous [ces] Kamsteñ 'Añ qui connaissent le Dharma⁶¹³.

⁶¹⁰ Au milieu de cette liste de noms s'intercale la ligne B. 0 : « 2 » ; qui confirme le sens de lecture imposé par le texte. Bien que le texte ne le précise pas, cette liste énumère les gens présents à l'audience et témoins de la donation.

⁶¹¹ En dehors de ce personnage, Bhūpativarman est le seul autre Kamsteñ 'Añ cité dans cette inscription. On serait donc tenté de penser que *kamsteñ 'añ vrāhmanācārya* qualifie personnellement celui qui porte le titre de « parent du roi ». Il faudrait alors traduire par : « Je porte [ceci] à l'attention du Kamsteñ 'Añ (qui est) parent du roi [et] grand mandarin, Kamsteñ 'Añ [qui est] brahmane et *ācārya*, pour lui demander de faire prospérer cette œuvre pie dans la commune de Hariharapura. J'en confie la garde à [ce] Kamsteñ 'Añ qui connaît le Dharma ». Cependant, la formule équivalente utilisée en C, l. 68-69 est adressée « à ceux qui connaissent le Dharma » et laisse penser qu'il s'agissait plutôt d'une formule officielle assez générale. La présence d'un signe de ponctuation entre *mahāmantri* et *kamsteñ 'añ vrāhmanācārya* encourage cette interprétation.

⁶¹² Même en admettant la note précédente, nous manquons d'éléments pour décider si *kamsteñ 'añ vrāhmanācārya* désigne une ou plusieurs personnes. On considérera ici que la protection de la fondation est confiée à un ensemble de gens de bien susceptibles, notamment, de témoigner en cas de litige.

⁶¹³ *ta mān dharmā* : litt. « qui possèdent le Dharma ».

(C0) 3

(C1-C2) 901 *śaka* ; quatrième jour de la quinzaine sombre de *mārgaśira* ; un mercredi ; mansion lunaire *Āśleṣa*⁶¹⁴.

(C2-C4) Alors, le *Mratāñ Khloñ Kālidāsa*, chapelain du roi, informa respectueusement Sa Majesté le *Vraḥ Kamrateñ 'Añ Śrī Jayavarmadeva* :

(C4-C5) Il y a une terre à *Dhruvapura*⁶¹⁵ appelée *Samrok 'Angāl* dans le *prāman* ... qui a été achetée aux [gens suivants] :

(C5-C9) Le *Vāp 'Āja* ; le *Vāp Brahma, Khloñ Gāp*⁶¹⁶ de *Dhruvapura* ; le *Vāp Vima(l)a* ; ... ; le *Vāp Deñ* ; le *Vāp Mau* ; le *Vāp ...* ; le *Vāp Bhāgavata* ; le *Vāp Jā...* ; le *Vāp Kām* ; le *Vāp Gandha* ; le *Steñ Nārāyaṇa* ; le *Vāp Śivaputra* ; le *Vāp ...* ; le *Vāp Varmaśāna*, ceux-là sont les gens de *Dhruvapura* qui entrent au service⁶¹⁷ comme gardiens de la chambre à coucher royale.

(C9-C10) Le *Vap Īsānaśiva* ; le *Vāp Dharma* ; ce sont les gens de *Dhruvapura* qui entrent au service comme gardiens (?) du *vraḥ kandvāra*⁶¹⁸.

(C10) Le *Vāp Vai* ; le *Vāp 'Yat* ceux-là sont les gens de *Dhruvapura* qui entrent au service en charge de l'huile.

(C11) Le *Vāp Pit* ; le *Vāp Dan* de *Dhruvapura* qui entrent au service dans le corps des pages⁶¹⁹.

(C11-12) Le *Vāp 'Āp* ; le *Vāp Vaktraśiva* de *Dhruvapura* qui entrent au service comme palefreniers⁶²⁰.

(C12-C13) Le *Vāp Got* ; le *Vāp Hariśvara* ; le *Vāp {1}* ; le *Vāp Kām* ; le *Vāp Lān* ; le *Vāp Varuṇa* de *Dhruvapura* qui entrent au service comme *khola*⁶²¹.

⁶¹⁴ Soit le mercredi 10 décembre 979 de notre ère (BILLARD & EADE 2006, p. 411).

⁶¹⁵ Ce toponyme, qu'on retrouve plusieurs fois dans cette inscription est bien attesté dans le corpus, mais n'a pas été identifié. La plus ancienne attestation est sans conteste dans une inscription préangkorienne provenant de Tang Krang dans la province de Kompong Cham (K. 725, IC I, p. 7, n. 1). Il est malgré tout difficile d'affirmer qu'il s'agissait de la même commune. Les limites de la terre qui sont données plus loin permettent de préciser que cette rizière est voisine de terres appartenant au Phnom Bakheng (Vnam Kantāl : cf. C, l. 41), mais celles-ci peuvent être très éloignées du temple proprement dit.

⁶¹⁶ On a plusieurs occurrences de ces *Khloñ Gāp* dans le corpus, sans parvenir à préciser pour l'instant à quoi ils correspondent. Cette fonction n'est pas relevée dans l'étude de Sachchidanand Sahai.

⁶¹⁷ Ou « qui sont entrés au service », « qui servent », potentiellement depuis un certain temps. Les lignes C, 16 et C, 17 encouragent notre choix (cf. p. 574, n. 624). Il s'agit vraisemblablement du service du roi.

⁶¹⁸ On ne sait pas précisément à quoi correspond ce (saint/royal) *kandvāra*. Saveros Pou propose d'y voir « un espace enclos, fermé par des portes, pièce du palais ou autre à usage officiel » (1984, p. 102).

⁶¹⁹ Litt. « qui servent comme jeunes serviteurs ». Cf. CÆDÈS & DUPONT 1943, p. 73.

⁶²⁰ *aśvavāra* peut également désigner un cavalier. Il est possible que cette fonction recouvrait ces deux rôles et correspondait ainsi aux cornacs des éléphants qui en prennent soin et les dirigent.

⁶²¹ La lecture *khola* n'est pas très satisfaisante, mais si *khol* désigne aujourd'hui le « théâtre de singes », la

(C13-C14) Le Mrateñ 'Añ Hṛdayaśiva de Dhruvapura qui entre au service comme page de la salle royale de toilette⁶²².

(C14-C15) Le Mrateñ 'Añ ... de Dhruvapura qui entre au service comme *spit srū(va)*⁶²³.

(C15-C16) Le Vāp Vahnīśiva ; le Vāp 'Ap de Dhruvapura qui entrent au service [comme cornacs] des éléphants royaux.

(C16-C17) Ce groupe comprend ceux qui vendent et quittent Dhruvapura⁶²⁴.

(C17-C19) Biens avec (lesquels) le Mratāñ Khloñ a acheté cette terre : 1 *liñ* d'or, 1 *jyañ* d'argent, 2 crachoirs pesant 8 *jyañ*, 6 buffles, 50 vêtements couvrant le bas du corps.

(C19-C24) Ordre royal au Kamrateñ 'Añ, *guru* du roi, au(x) mandarin(s) et au chapelain⁶²⁵ d'acheter (la terre) de convoquer le Khloñ Gāp de Dhruvapura avec l'ensemble du groupe⁶²⁶ de Dhruvapura, qui possèdent cette rizière, et de [leur] demander (de confirmer) si elle est vraiment vendue, et de [s'y] rendre de concert avec le tribunal royal. Il est ordonné à [un] serviteur et [un] ministre⁶²⁷ d'aller border l'étendue de la terre que le chapelain achète, de convoquer les anciens du village pour les interroger, de planter les bornes, (puis) de donner le droit exclusif (sur cette terre) au chapelain.

(C24-C25) Étaient présents quand le Mratāñ Khloñ a informé respectueusement [Sa Majesté] :

(C25-C31) le Kaṃrateñ 'Añ prince héritier; le Vraḥ Kaṃsteñ 'Añ Divākarabhaṭṭa ; le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman ; le Khloñ du trésor ; le Mratāñ Khloñ Śrī

fonction de ces personnages pourrait être liée aux représentations des épopées ou en tout cas au théâtre « Rāmāyaṇien » : (cf. POU 2004, s. v., p. 126).

⁶²² POU 2004, s. v., p. 413 ; sens déduit de *la'vañ*, « poudre » ; Ph. N. Jenner : « the royal chamber of diversions ». Voir aussi IC III, p. 7, n. 2.

⁶²³ À notre connaissance, il s'agit de la première occurrence de cette fonction, mais la lecture est incertaine. *spit* désigne le fait de verser. *srūva* est inédit dans le corpus, mais peut être corrigé en *sruva*, qui désigne en sanskrit une petite cuillère utilisée pour les oblations au feu. Même en supposant que ce Mrateñ 'Añ était un officiant affecté au rituel du Feu, ce nom de fonction reste très étrange.

⁶²⁴ Litt. : « Ce groupe (*varṇa*) sont ceux qui vendent et ceux qui s'en vont de Dhruvapura ». Il faut sans doute comprendre que les vendeurs quittent Dhruvapura et entrent au service du roi dans ces différentes charges à la suite de la transaction.

⁶²⁵ Le chapelain est manifestement le Mratāñ Khloñ Kālidāsa. *mantrin* pourrait désigner le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman. Cependant le fait qu'il ne soit pas désigné ici comme *mahāmantrin* (A. 54-b. 1), laisse supposer que l'ordre s'adresse aux mandarins en général.

⁶²⁶ Le terme utilisé ici est *varga* alors que *varṇa* était utilisé en C, l. 16. Il correspond apparemment au même « groupe » de gens de Dhruvapura.

⁶²⁷ *amātya* désigne en sanskrit « un confident, un ministre » (DSF, s. v., p. 74). Rien ne permet ici d'affirmer qu'il n'est fait allusion qu'à un seul serviteur et un seul ministre. Ce choix est imposé par la suite du texte (C. 31-36).

Kṣitīndravarman⁶²⁸ ; le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendravarman ; le responsable de la chambre à coucher royale, le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendrādhīpativarman ; le Mratāñ Khloñ Śrī Bhuvanāditya ; le Mratāñ Khloñ Śrī Narapativīravarman ; le Mratāñ Khloñ Śrī Jayāyudhavarman ; le Mratāñ Khloñ Śrī Mahīdharavarman.

(C31-C36) Le Kamrateñ 'Añ, *guru* du roi et le Kaṃsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman⁶²⁹ [firent] quitter le service [et] convoquèrent le Vāp Sa, serviteur royal, chef (en charge) de la commune de Durjaya, et le Vāp Kīrttiyogin, ministre. Ils leur transmirent l'ordre royal leur ordonnant de partir et d'aller délimiter l'étendue de la terre de rizière de Saṃrok 'Āngāl que le Mratāñ Khloñ Kālidāsa a achetée, de planter les bornes [et] de [la] donner au Mratāñ Khloñ.

(C36-C38) Le serviteur royal et le ministre s'y rendirent, convoquèrent les anciens du village et les gens qui ont donné la rizière, qui ont montré l'étendue de la terre⁶³⁰.

(C38-C41) Ils transmirent l'ordre royal [et] installèrent les bornes à l'est le long de la terre du Saint Āśrama ; ils installèrent les bornes au sud le long des terres de Travāñ Gol ; ils installèrent les bornes à l'ouest le long des terres de Travāñ L'ak ; ils installèrent les bornes au nord le long des terres du Vnaṃ Kantā⁶³¹.

(C41-C44) Ils installèrent les bornes, les bornes du nord-est atteignent le Travāñ de l'Ācāryanātha⁶³² ; ils installèrent les bornes au sud-est en allant jusqu'au *diloka* ; ils installèrent les bornes au sud-ouest en jouxtant le Travāñ Gol ; ils installèrent les bornes au nord-ouest, les bornes (atteignent) la rive du Travāñ Krave au nord-ouest.

(C45) Anciens du village qui étaient présents [et] qui ont installé les bornes :

(C45-C50) le Vāp 'Ap, le Vāp Dharmapāla, le Vāp Hṛdaya, le Vāp Leṃ de la commune

⁶²⁸ On retrouve dans l'inscription K. 538 la séquence : ...*mratāñ khloñ glāñ mratāñ khloñ śrīkṣitīndravarmma*... Cœdès avait traduit : « (au) *mratāñ khloñ Glāñ*, à Kṣitīndravarman » mais il s'agit probablement d'une erreur et il faut plutôt considérer *mratāñ khloñ glāñ* comme la fonction du Mratāñ Khloñ Śrī Kṣitīndravarman (K. 538 I, l. 8 ; 900 *śaka* ; FINOT 1925, p. 370-371). Ceci confirme, si c'était nécessaire, que la fonction peut être précisée avant le titre.

⁶²⁹ Ces deux dignitaires pourraient appartenir à la liste précédente, mais à moins qu'il ne s'agisse d'un homonyme, le Kamsteñ 'Añ Śrī Bhūpativarman est déjà cité avant. La présence d'un signe de ponctuation avant le titre du *guru* et la particule « *nu* » qui relie ces deux dignitaires incite à les détacher de la liste et donc à les considérer comme sujets de la phrase suivante.

⁶³⁰ Ou « qui ont précisé les limites, l'étendue ».

⁶³¹ Le Phnom Bakheng.

⁶³² Cette traduction est un peu étrange, mais dans le cas des directions intermédiaires, la structure n'est pas aussi systématique que pour les directions principales. *sañ gol* est inutile au début de ce passage à moins de restituer : « ils installèrent [également] les bornes [des directions intermédiaires] ». La répétition de *vāyavya* et la formulation de la dernière des huit directions est également surprenante. Par ailleurs, la répartition singulière de la ponctuation ne facilite pas, cette fois, la compréhension ; nous avons dû renoncer à la respecter scrupuleusement.

de Travāñ Thmo ; le Vāp Dharmapāla de la commune de Cuñrāy ; le Vāp Śrī de la commune de Vnur ; le Vāp Soṃ de la commune de (J)amro ; le Vāp Sadāśiva de la commune de Thnval Travāñ ; le Vāp Hari de la commune de (C/J)ibhuk ; le Vāp Heṃ de la commune de Travāñ Gol ; le Vāp Vaktraśiva de la commune de Jeñ Vrai ; le Vāp Vāsudeva de la commune d’Indrapada.

(C50-C53) Ce groupe d’anciens du village sont ceux qui se sont rendus (sur les lieux) à l’occasion de l’installation des bornes de la terre de rizière de Saṃrok ’Aṅgāl [et] sont ceux qui ont donné leur accord⁶³³, avec les gens qui possédaient la terre de rizière pour la donner au Mratāñ Khloñ Kālidāsa.

(C53-C54) Cette terre de rizière de Saṃrok ’Aṅgāl a été achetée par le Mratāñ Khloñ Kālidāsa.

(C54-C60) Puis, [celui-ci] a informé respectueusement [Sa Majesté] qu’il [la] donnait au Vraḥ Kaṃmrateñ ’Añ Śrī Harihareśvara et au Vraḥ Kamrateñ ’Añ Śrī Cāmpesvara⁶³⁴, Rudrabhaṭṭa, Yajñapativarman et Vāsudeva⁶³⁵ qu’il a installés dans la commune d’Hariharapura. Elle a été donnée au Vāp Yajñapati, fils du Mratāñ Khloñ Kālidāsa et arrière-petit-fils du Kaṃsteñ ’Añ Śrī Bhūpativarman qui possède la commune « ’anrāy » de Piñ Thmo⁶³⁶.

(C60-C64) En ce qui concerne les gens qui violeraient cette rizière de Saṃrok ’Aṅgāl que j’ai donnée aux dieux : l’ensemble des châtiments royaux frapperont ceux qui violeraient cette rizière [et] ils renaîtront dans les trente-deux enfers aussi longtemps que dureront le soleil et la lune, et l’ensemble de leurs ancêtres également.

⁶³³ « Qui en ont approuvé les limites » ?

⁶³⁴ Si le nom de la première divinité est inédit, bien que peu original, le second est en revanche très bien attesté dans le corpus (*IC VIII*, p. 29) ; selon Kamaleswar Bhattacharya, il s’agirait d’une image de Viṣṇu nommée ainsi suite à une victoire contre les Cams (1961, p. 122). Il s’agissait en tout cas d’une divinité importante portant parfois le titre de Kamrateñ Jagat et dont une image était apparemment vénérée ici. Si cette stèle provient bien du Prasat Trapeang Khna, on remarquera que seules deux divinités sont nommées, ce qui correspond bien aux remarques de Lunet de Lajonquière relatives à l’achèvement de seulement deux des sanctuaires (cf. n. 2). Ceci impliquerait que la troisième divinité prévue n’avait pas été installée, même dans un pavillon provisoire.

⁶³⁵ Un élément nous manque ici pour comprendre la présence de ces trois noms et de quelle façon ils apportent des précisions sur les divinités. S’il s’agit de dignitaires dont le titre n’est pas précisé, on pourrait supposer qu’ils étaient les fondateurs de la deuxième divinité, mais la suite du texte laissait penser que le fondateur était encore une fois le Mratāñ Khloñ Kālidāsa. L’absence de titres (Vraḥ Kamrateñ ’Añ) et de la conjonction *nu*, interdit d’associer ces noms à d’autres divinités.

⁶³⁶ Il s’agit a priori du premier cas d’apposition *sruk/’anrāy* et donc d’une « commune qui est un ’anrāy » dans le corpus. En général, *’anrāy* seul est suffisant ; on retrouve d’ailleurs l’*’anrāy piñ thmo* dans l’inscription K. 760. D’après Long Seam, les *’anrāy* étaient des villages prestataires regroupant des cultivateurs dépendant d’un temple (1993, p. 133). En fait, c’est également le cas de nombreux *sruk* dans le corpus et s’il est vraisemblable que ces communes avaient un lien particulier avec des institutions religieuses, cette définition nous semble insuffisante.

(C64-C68) Quant à ceux qui s’efforceront de faire prospérer cette rizière de Saṃrok ’Aṅgāl que j’ai donnée aux dieux, ces gens, avec l’ensemble de leurs ancêtres, ceux-là auront le paradis, ensemble avec les autres gens, aussi longtemps que dureront le soleil et la lune. L’ensemble de la fortune royale leur appartiendra.

(C68-C69) [Je] confie cette fondation pie à des gens qui connaissent le Dharma et qui pensent⁶³⁷ [aux conséquences des] fautes.

(d1-d8) Le Kaṃrateṅ ’Añ, *guru* du roi et le Kaṃsteṅ ’Añ Śrī Bhūpativarman étaient grand mandarin et Khloñ Saṃtap⁶³⁸ durant le règne de Sa Majesté le Vraḥ Kaṃmraten ’Añ Śrī Jayavarmadeva⁶³⁹.

(d9-d10) Le Mratāñ Śrī Narendrārimathana [était] Khloñ du trésor de deuxième classe.

(d11-d12) Esclaves du Vraḥ Kamraten ’Añ⁶⁴⁰ [donnés] en honoraires :

(d12-d15) *pek*⁶⁴¹ : *si* Kañja, *si* Phsok, *si* Sday ; cuisinières : *tai* Kaṃvañ, *tai* Śrāddha, *tai* Gandha, *tai* Th’yak.

(d16-d20) [Ils constituent] les honoraires royaux au moment de l’initiation royale de Sa Majesté le Vraḥ Kamraten ’Añ au bassin (*travāñ*) du bain, Śrī Jayavarmadeva⁶⁴².

⁶³⁷ Si la lecture *rlik*, « penser à, réfléchir » est correcte, une traduction littérale serait malheureuse. L’idée est peut-être que ces gens méditent sur les fautes, et donc les connaissent, afin de les éviter.

⁶³⁸ *gi ta mahāmantri ni gi ta khloñ saṃtap ni* : litt. « celui-ci était ..., celui là était... » ; il semblerait alors qu’ils occupaient respectivement ces deux postes. Ceci est un peu étrange car Bhūpativarman est également qualifié plus haut de grand mandarin (cf. A, l. 54-b, l. 1).

⁶³⁹ On s’explique mal l’espace vide et la ponctuation à la fin de la ligne 8.

⁶⁴⁰ En dehors du dieu et du roi, Divākarabhaṭṭa est le seul Vraḥ Kamraten ’Añ cité dans ce texte. Même le *vraḥ guru* est qualifié seulement de Kamraten ’Añ à plusieurs reprises. Ici, il s’agit probablement du dieu et donc des « esclaves du dieu ».

⁶⁴¹ En tant que fonction, on attendrait plutôt *pmek/pamek*, dérivés du verbe *pek* « ouvrir, laisser faire, autoriser, distribuer » (POU 2004, s. v., p. 318-319). Cependant, il semble que l’on a d’autres exemples de l’utilisation de la forme simple comme fonction dans le corpus, dans K. 99 N, l. 4, par exemple (IC VI, p. 106). Saveros Pou traduit cette fonction par « ouvreuse de porte, distributeur de gages et autres objets ». Jenner propose : « dispenser, storekeeper, quarter-master ».

⁶⁴² On attendrait ce *śrī jayavarmadeva* après le *vraḥ kaṃmraten ’añ* plutôt qu’ici, mais ce détail n’est qu’une étrangeté de plus à porter au crédit de la quatrième face.

K. 1229, index des noms propres

Cet index a été réalisé à partir de celui du tome VIII des inscriptions du Cambodge de George Cœdès, complété et corrigé par Claude Jacques et par mes propres lectures.

Les occurrences correspondantes du corpus n'ont été relevées que pour les hauts dignitaires. Dans le cas des Vāp – et à plus forte raison des esclaves – nous disposons en général de nombreuses attestations, et il est plus difficile de s'assurer du fait qu'il s'agit du même personnage. On trouve d'ailleurs déjà ici des Vāp homonymes dans une même inscription, comme le Vāp 'Ap, par exemple. C'est un peu plus facile dans le cas des hauts fonctionnaires dont certains, comme le Vraḥ Kamrateñ 'Añ Divākarabhaṭṭa, étaient même très bien connus. Dans la mesure du possible, ne sont donc relevées que les occurrences où les personnages ont une chance de correspondre, en tenant compte du fait qu'ils changeaient de titre au cours de leur vie.

En dehors de textes mentionnant des personnages de règnes précédents⁶⁴³, les inscriptions relevées couvrent une période allant essentiellement du règne de Rājendravarman à celui de Sūryavarman I^{er}. Cependant, certaines d'entre elles dépassent un peu ce cadre. En effet, cette sélection n'est pas évidente car il est difficile d'évaluer la durée de vie d'un fonctionnaire khmer du X^e siècle. Il semble sans doute peu vraisemblable que le Mratāñ Khloñ Śrī Vīrendrādhipativarman mentionné en 843 *śaka* dans l'inscription K. 269 (*IC* IV, p. 74) corresponde à celui de K. 1229. Pourtant, on connaît par ailleurs des carrières très longues, comme celle de Rājendrapaṇḍita qui servit du règne de Jayavarman IV à celui de Sūryavarman I^{er} (*IC* III, p. 109).

Enfin, les titres de ces personnages précisés dans les parties khmères des inscriptions sont notés entre parenthèses par les abréviations suivantes :

sk. : partie sanskrite ; **L.** : Loñ ; **S.** : Steñ ; **M.** : Mratāñ ; **M. Kh.** : Mratāñ Khloñ ;
K. : Kamsteñ ; **K.A.** : Kamrateñ 'Añ ; **V.K.A.** : Vraḥ Kamrateñ 'Añ.

⁶⁴³ Dans des généalogies, par exemple.

Nom	Occurrences (K. 1229)	Occurrences (corpus)
'Yat (Vāp)	C 10	
'Ap (Vāp) ⁶⁴⁴	C 11 ; C 15 ; C 45	
'Āja (Vāp)	C 5	
Īśānaśiva (Vāp)	C 9	
Kaṅja (<i>si</i>)	d 12	
Kaṃvañ (<i>tai</i>)	d 14	
Kavīndrapaṇḍita (Mratāñ Śrī)	b 7-8	(sk.) K. 661 D, 28 (= Phalapriya) – (M.) K. 256 E, 51 ; K. 538 I, 10 ; K. 814 E, 51 – (M. Kh.) K. 598 A, 51 ; B, 3, 16, 22, 43, 51 (= Pañcagavya)
Kavīndravijaya (Mratāñ Śrī)	A 22-23 ; b 8	(M. Kh.) K. 598 A, 57 ; B, 11, 51, 53, 54, 56
Kāṃ (Vāp)	C 7	
Kāṃ (Vāp)	C 13	
Kālidāsa (Mratāñ Khloñ)	A 3 ; A 5 ; A 32 ; A 45 ; C 2 ; C 36 ; C 53 ; C 54	-
Kirttiyogi (Vāp)	C 34	
Keśava (Mratāñ Khloñ)	A 52-53	(sk. <i>dvija</i>) K. 275 , 34
Keśavabhaṭṭa (Mratāñ Khloñ)	A 51-52	
Kṣitīndravarmaṇ (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 12-13 ; C 26	(M.) K. 538 I, 8 ; K. 598 B, 12, 13
Gandha (<i>tai</i>)	d 15	
Gandha (Vāp)	C 7	
Got (Vāp)	C 12	
Jayāyudhavarman (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 20-21 ; C 30-31	(M. K.) K. 257 S, 6, 10, 43 ; K. 373 C, 12-13 ; K. 594 , 5
Jayavarmadeva (Vraḥ Kaṃmraten 'Añ Śrī)	A 6-7 ; C 4	Nombreuses occurrences ; cf. <i>IC</i> VIII, p. 31 ; K. 175 S, 15 ; K. 868 A, 2 ; K. 1063
Jayendraṇḍita (Mratāñ Śrī)	b 6-7	(sk.) K. 661 , C 48 (= śāla) ; (M.) K. 216 N, 6 ; K. 256 E, 52
Trivikrama (Mratāñ Khloñ)	A 53-54	
Th'yak (<i>tai</i>)	d 15	
Dan (Vāp)	C 11	
Divākarabhaṭṭa (Vraḥ Kamraten 'Añ)	A 50 ; C 25	(M. Kh.) K. 262 S, 2, 31 ; K. 263 B, 37, 38 ; C, 44, 50, 55 ; D, 19, 36, 59 ; E, st. II ; K. 538 I, 5, 6, 7 ; II, 3 ; K. 669 A, 41, 48 ; B, 1, 6-7, 9, 14 ; C, 31
Deñ (Vāp)	C 6	

⁶⁴⁴ Dans ce cas et dans celui du Vāp Dharmapāla, on a affaire à au moins deux personnes différentes, n'exerçant pas les mêmes fonctions.

Dharaṇīndropakalpa (Mratāñ Śrī)	b 10	(M.) K. 233 B, 15, 16 ; K. 257 N, 29 ; K. 262 S, 9 ; K. 263 B, 43 ; D, 36, 37, 66 ; K. 373 C, 21, 22 ; K. 538 I, 12 ; K. 1116 A, 9
Dharma (Vāp)	C 9	
Dharmapāla (Vāp)	C 45-46 ; C 46-47	
Narapativīravarmaṇ (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 19-20 ; C 30	(M. Kh. puis K.) K. 257 S, 5-6, 9, 19, 21-22, 26, 29, 39, 41 ; N, 1, 6, 9, 11, 16, 18, 20, 33, 35 – K. 356 S, 15
Narendrārimathana (Mratāñ Śrī)	d 9-10	(M.) K. 164 A, 3 ; K. 292 D, 27 ; K. 467 , 20 – (M. Kh.) K. 202 , 8 ; K. 450 , 19, 25, 31
Nārāyaṇa (Steñ)	C 7	(sk.) K. 253 N, 25 ; K. 256 E, 29 – (L.) K. 598 A, 54, 57 ; B, 51
Nṛpendravikrama (Mratāñ Śrī)	b 24-25	(M. Kh) K. 292 A, 14
Pit (Vāp)	C 11	
Phsok (si)	d 13	
Mahīdharavarmaṇ (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 23-24 ; C 31	(sk.) K. 417 , 4 – (M. Kh.) ; K. 373 C 11 ; K. 848 , 11 – (K.) K. 270 S, 4, 27 ; N, 1 ; K. 271 S, 1 ; K. 380 O, 23, 29
Mahendropakalpa (Mratāñ Śrī)	b 9	(M.) K. 263 , D, 64 ; K. 522 , N 23
Mau (Vāp)	C 6	
Brahma (Vāp)	C 5-6	
Bhāgavata (Vāp)	C 6-7	
Bhūpativarmaṇ (Kaṃsteñ 'Añ Śrī)	A 8-9 ; A 14-15 ; A 48-49 ; A 54-B2 ; C 26 ; C 32 ; C 59-60 ; d 2-5	(K.) K. 233 B, 14 ; K. 566 B, 17
Bhuvanāditya (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 21-22 ; C 29-30	
Yajñapati (Vāp)	A 47 ; C 59-60	-
Yuvarāja (Kaṃrateñ 'Añ)	A 54 ; C 20	-
Rājakula (Kaṃsteñ 'Añ)		K. 842 , 18, 25 – (K.) K. 71 , 6 ; K. 85 , 2 ; K. 164 , 18 ; K. 175 N, 8 ; K. 198 , 9 ; K. 266 , 21-22 ; K. 350 S, 2 ; K. 352 S, 9 ; K. 444 A, 16 ; K. 558 , 4 ; K. 653 , 4 ; K. 659 , 5 ; K. 674 , 2-3 ; K. 831 , 3 ; K. 842 , 18, 25 ; K. 868 , 26 ; K. 872 , 9 ; K. 880 , 5 ; K. 957 , 4, 20 ; K. 1073 A, 6-7 ; K. 1171 , 10 – (K.A.) K. 231 , 14 ; K. 1152 B, 5
Lakṣmīndravarmaṇ (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 13-14	
Lān (Vāp)	C 13	
Leṃ (Vāp)	C 46	
Vaktraśiva (Vāp)	C 11-12 ; C 49-50	
Varuṇa (Vāp)	C 13	
Varmaśāna (Vāp)	C 8	
Vahniśiva (Vāp)	C 15	
Vāsudeva (Vāp)	C 50	

Vimala (Vāp)	C 6	
Virendravarman (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 15-16 ; C 28	(sk.) K. 339 N, 18 – (M. Kh.) K. 181 A, 10 ; K. 265 S, 8 ; K. 373 C, 8 ; K. 579 A (bas), 4 ; B (haut), 6 ; K. 848 , 10 – (K.) K. 158 d, 22 ; K. 221 , N 2 ; K. 257 S, 3, 17 ; K. 265 N, 2 ; K. 343 S 16, 17 ; K. 669 B, 11 ; K. 690 N, 24 ; K. 782 S, 25 ; N, 11 ; K. 1087 A, 13 – (V.K.A.) K. 33 , 18, 19 ; K. 353 N, 9 ; K. 420 , 1, 16, 17, 30, 47
Virendrādhīpativarman (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 17-18 ; C 28-29	(sk.) K. 228 B, 27 – (M. Kh.) K. 373 C, 9-10 – (K.) ; K.257 S, 4
Vai (Vāp)	A 43 ; C 10	
Śivaputra (Vāp)	C 7	
Śrāddha (<i>tai</i>)	d 14-15	
Śrī (Vāp)	C 47	
Sa (Vāp)	C 33-34	
Sadāśiva (Vāp)	C 48	
Samaravikrama (Mratāñ Khloñ Śrī)	b 16	(M.) K. 221 , 10
Soṃ (Vāp)	C 47	
Sday (<i>si</i>)	d 13	
Hari (Vāp)	C 48	
Hariśarman (Steñ 'Añ)	b 11-12	(L.) K. 444 D, 6
Hariśvara (Vāp)	C 12	
Heṃ (Vāp)	C 49	
Hṛdaya (Vāp)	C 46	
Hṛdayaśiva (Mrateñ 'Añ)	C 14	(S.) K. 868 , B 11 – (V.) K. 105 , 18
Hyañ (Me)	A 33 ; A 43	

K. 1245/920 *śaka* (Kôk Ta Meas)

L'inscription K. 1245 a été découverte en septembre 2003 par Phann Nady, responsable du programme de prévention du trafic illicite au ministère de la Culture et des Beaux-Arts du Cambodge et Chan Sovichetra, prospecteur de l'inventaire archéologique du Cambodge dirigé par Bruno Bruguier, au cours d'une prospection effectuée avec une équipe de l'Apsara⁶⁴⁵ sur le site de Kôk Ta Meas (village de Kôk Mon, commune de Damdaek, district de Sutnikom, province de Siem Reap)⁶⁴⁶.

Le site, aujourd'hui très ruiné (ill. 238, p. CXXII), est localisé à 1 km au sud de Damdaek et à 200 m à l'ouest du village de Kôk Mon (ill. 239, p. CXXIII). Il comprenait un temple en brique et un pavillon d'entrée oriental, le tout ceint d'une douve⁶⁴⁷.

L'un des deux piédroits en grès encore présents sur le site au moment de l'inventaire comportait deux inscriptions : K. 1245 et K. 1246 (ill. 240, p. CXXIII). Malheureusement, l'inscription a été apparemment découpée sur place et volée moins d'un mois et demi après sa découverte. Si les clichés permettent au moins de déchiffrer intégralement le mieux conservé des deux textes, il nous est malheureusement impossible de préciser les dimensions du support et des parties inscrites. Ces données pourraient être fournies par l'estampage effectué par l'Apsara, mais il n'a pas encore été possible de le retrouver⁶⁴⁸.

K. 1246 est composée de cinq lignes en khmer angkorien gravées peu profondément dans la partie supérieure du piédroit. Bien que située au-dessus de l'inscription K. 1245, elle semble être plus tardive. La mauvaise qualité de la gravure en rend la lecture difficile et nous ne disposons donc pas encore d'une édition permettant une traduction suivie. Tout au plus peut-on dire qu'il y est fait mention du don (*jamnvan*) d'un droit exclusif (*siddhi*) à un Kamraten Jagat dont le nom reste à préciser (lignes 4 et 5). Le type de bien dont il est question et le bénéficiaire de ce droit ne sont pas lisibles sur les clichés dont nous disposons. Souhaitons que cette inscription réapparaisse un jour et que d'autres documents permettent alors d'éclaircir son contenu.

⁶⁴⁵ Autorité pour la préservation, la sauvegarde et l'aménagement de la région d'Angkor.

⁶⁴⁶ Informations communiquées par Bruno Bruguier en décembre 2005.

⁶⁴⁷ CISARK, n° 3475 ; la présence d'un pavillon d'entrée occidental est incertaine.

⁶⁴⁸ Christophe Pottier, comm. pers., novembre 2007.

L'inscription K. 1245 est en revanche remarquablement bien conservée et d'une lecture aisée. D'un point de vue paléographique, on notera l'usage, inhabituel à la fin du x^e siècle, du *ra* à double haste⁶⁴⁹. D'une façon générale, l'écriture de cette inscription est très soignée. Ceci se traduit par l'usage de formes particulières pour certains caractères, et explique peut-être également la forme un peu archaïque du *ra*.

L'élément le plus singulier se situe au niveau de la confusion *va/ba*. On sait qu'il s'agit d'un classique de l'épigraphie khmère, constaté très tôt par Auguste Barth (*ISCC*, p. 3). Cependant, alors que dans l'usage le plus courant l'utilisation de l'*akṣara ba* est assez rare, dans notre inscription, ce sont au contraire les *ba* qui remplacent systématiquement les *va*⁶⁵⁰.

L'inscription est attribuable au règne de Jayavarman V. On y relate la fondation de ce sanctuaire en 920 *śaka* (998 de notre ère), par le Vāp Vinayānandana, inspecteur du service royal (*vraḥ rājakārya*) au Phnom Bakheng. Les temples étant généralement exemptés de ce type de charge au profit du *devakārya* qui permettait d'assurer leur fonctionnement, on peut supposer que ce fonctionnaire était en charge du district du Phnom Bakheng et non du temple proprement dit. Il s'agit de la première attestation de l'anthroponyme Vinayānandana dans le corpus.

Le texte énumère ensuite les différents éléments de la fondation. Après avoir évoqué l'installation d'une divinité et de son piédestal ainsi que la construction de bâtiments en brique, il mentionne un creusement. George Coédès a traduit l'expression *jyak sthalā* par « creusa un tertre » dans l'inscription K. 91 B (l. 8 et 9 ; XI^e *śaka* ; *IC* II, p. 126) et par « creusa le sol » dans K. 956 (l. 50 ; VI^e *śaka* ; *IC* VII, p. 128). Si *sthalā* peut désigner en sanskrit le sol, c'est plutôt dans le sens de terre ferme, par opposition à l'eau, et ce terme désigne en général plutôt un tertre, une éminence ou en tout cas un terrain sec que le sédiment proprement dit. On peut évidemment surmonter l'étrangeté de la première traduction en pensant que le fondateur a fait « creuser [pour faire] un tertre », mais plusieurs éléments inviteraient également à retenir la deuxième traduction de Coédès. En effet, le creusement d'un point d'eau est, au Cambodge, un élément indissociable de toute installation humaine en général et cultuelle en particulier. Par

⁶⁴⁹ À l'exception notable du *rā* de *sarāc*. (cf. p. 585, n. 662).

⁶⁵⁰ Cette remarque ne concerne pas les caractères souscrits.

ailleurs, la douve étant le seul élément du plan qui ne soit pas encore mentionné, il nous semblerait raisonnable de supposer que c'est bien à son creusement qu'il est fait allusion ici. Quoiqu'il en soit, les creusements de douves ou de bassins vont souvent de pair avec la réalisation de tertres ou de plates-formes. Le sédiment excavé était en effet utilisé comme remblai pour surélever et mettre en valeur les sites sacrés. Il nous semble donc que l'expression *jyak sthalā* pourrait renvoyer ici à ces deux aménagements, tertre et douve. On a donc préféré traduire *jyak* par « terrasser » plutôt que « creuser » afin de renvoyer à tous les travaux effectués pour remodeler le site.

On remarquera à ce sujet l'ordre dans lequel sont données les différentes installations. S'il n'est pas étonnant, dans un sanctuaire brahmanique, que l'installation de la divinité précède la construction du sanctuaire, il est en revanche plus étrange que le creusement de la douve soit postérieur à la construction de la tour, en particulier si le sédiment du creusement a été utilisé en remblai. Cependant, il n'est pas évident que cet ordre d'énumération obéisse à une raison chronologique et seule une campagne de fouille pourrait permettre d'évaluer les travaux effectués sur ce site et de préciser les différentes étapes du chantier.

La suite de l'inscription détaille les différents biens offerts à la divinité : des esclaves naturellement, un *āśrama* – qu'il serait intéressant de localiser – destiné à l'accueil des religieux et des hôtes, du bétail, des métaux précieux et des objets indispensables au culte, à commencer par les parures de la divinité.

Enfin, l'inscription s'achève avec l'énumération des esclaves offerts à une divinité désignée comme le *vraḥ kamrateṅ 'añ ta śakti 'āy kantāl*. Dans les inscriptions K. 208 (l. 66 ; x^e *śaka* ; IC VI, p. 287) et K. 872 (N, l. 14 et S, l. 12 ; 868 *śaka* ; IC V, p. 97), George Cœdès avait choisi de considérer *ta śakti* comme un anthroponyme. On devrait alors comprendre « le Vraḥ Kamrateṅ 'Añ Ta Śakti de Vnaṃ Kantāl ». Cependant, il semble plus vraisemblable que l'on a ici affaire à la parèdre (*śakti*) de la divinité du Phnom Bakheng, site aux environs duquel le fondateur inspectait le *rājakārya*⁶⁵¹. Il s'agit de toute évidence de la divinité installée dans le sanctuaire de Kōk Ta Meas, image d'une divinité féminine importante, installée par ailleurs dans le temple montagne de Yaśovarman I^{er}. Le fait que son nom précis ne soit pas donné laisse supposer qu'il s'agit de la parèdre du dieu principal de ce temple dont l'identité était

⁶⁵¹ Cette interprétation a été confirmée par Ph. N. Jenner (comm. pers, janvier 2008).

alors probablement évidente.

On remarquera que la liste d’esclaves comprend huit femmes (*tai*) dont sept avec enfants (dont le nombre et la classe d’âge ne sont pas précisés) et huit hommes (3 *gho*, 5 *si*). Il est possible qu’il ne s’agisse que d’une coïncidence, mais on peut supposer qu’il s’agit d’un don de huit familles. En dehors de *saphala*, tous les anthroponymes sont déjà attestés par ailleurs, à quelques variantes orthographiques près (*śrādhya* ~ *śrāddhya*, *sañvār* ~ *saṃvār*).

Texte :

Édition fondée sur un cliché aimablement communiqué par Bruno Bruguier (EFEO)⁶⁵².

(1) 920 śaka daśamī ket· mārśśāsira⁶⁵³ brahaspati(2)bāra⁶⁵⁴ rebatinakṣatra nu bāp·
biṇayānaṇdana taṃ(3)mrvāc· braḥ rājakāryya bnaṃ kantāl· duk· siṅhāsana sthā(4)paṇā
coṅ· ’it· jyak· sthalā jvan· bhūmya khñuṃ ’āśrama⁶⁵⁵ thmur· (5) krapī mās· prāk· thniṃ
᠘ jvan· bhoga bal·byal· kamaṇḍalū (6) kiṇnarabādya śaṅkha śvetracchatra⁶⁵⁶
ra(ś)m(ī)bāra⁶⁵⁷ ’ārddhaprā(7)[[sā]]da⁶⁵⁸ ᠘ khñuṃ ti (j)vana⁶⁵⁹ ta braḥ kaṃmraten· ’añ·
ta śakti ’āy· (8) kantāl·⁶⁶⁰ ᠘ tai kaṃpur· kvan=tai kaṃpur· tai dhamma⁶⁶¹ nu kvanna ᠘
(9) tai śrādhya nu kvanna tai kan·’in· tai thne nu kvanna ○ (10) tai th’yaka nu kvanna tai
sarāc·⁶⁶² nu kvanna tai thgau nu kvanna (11) gho kañjes· gho sañvār· gho kaṃbrau si
kansa (12) si paroṅ· si ’gat· si saphala si sādha ○

⁶⁵² Ce document est disponible sur la partie réservée du site Internet de la CISARK ; ill. 241, p. CXXIV.

⁶⁵³ Corr. *mārggaśira*. De plus, le *i*, en spirale, pourrait être lu *ī*, mais le *ī* semble plutôt noté par un cercle pointé (cf. *daśamī*, l. 1).

⁶⁵⁴ Corr. *brhaspativāra*.

⁶⁵⁵ Corr. *’āśrama*.

⁶⁵⁶ Corr. *śvetacchatra*.

⁶⁵⁷ Les points qui distinguent le *śa* du *ga* et le *i* du *ī* sont difficiles à distinguer sur l’estampage, mais la lecture est certaine.

⁶⁵⁸ L’omission du *sā* est sans doute due au saut de ligne.

⁶⁵⁹ Le trait qui distingue le *ja* du *na* n’est pas lisible, mais la lecture semble assurée.

⁶⁶⁰ [[*vnaṃ*]] *kantāl*·, vraisemblablement.

⁶⁶¹ Corr. *dharmma*. À cette époque, *dhamma* n’est pas attesté comme anthroponyme ; en revanche, l’usage de *dharmma* est assez courant. Il faut probablement supposer l’omission d’un *r* suscrit par le lapicide.

⁶⁶² Si la lecture *rā* est correcte, alors la forme angkorienne du *ra* à simple haste est utilisée ici. Pourtant la fin de l’inscription est toujours traitée avec autant de soin ; tout au plus peut-on remarquer l’usage d’une forme plus simple du *śa* de *śrādhya* à la ligne 9.

Traduction :

(1-2) 920 *śaka*, dixième jour de la quinzaine claire de *mārgaśira*, un jeudi, mansion lunaire *Revatī*⁶⁶³.

(2-5) Alors, le *Vāp Vinayānandana*, inspecteur du service royal du *Vnaṃ Kantāl*, a installé un trône⁶⁶⁴, a érigé [une divinité], a construit [des bâtiments] en brique⁶⁶⁵, a terrassé le terrain, a offert terres, esclaves, *āśrama*⁶⁶⁶, vaches, buffles, or, argent [et] parures⁶⁶⁷.

(5-7) Il a [aussi] offert des richesses⁶⁶⁸ : un porte-cierge⁶⁶⁹, une aiguère, un *kiṃnara*⁶⁷⁰, une conque, un parasol blanc, un écran⁶⁷¹, un « demi-prasat »⁶⁷².

(7-8) Esclaves qui ont été offerts à la *Vraḥ Kamraten 'Añ*, parèdre [du dieu] de [*Vnaṃ*] *Kantāl* :

(8-12) *tai* *Kaṃpur* [et] les enfants de *tai* *Kaṃpur*, *tai* *Dharma* et ses enfants, *tai* *Śrādhyā* et ses enfants, *tai* *Kan'in*, *tai* *Thñe* et ses enfants, *tai* *Th'yaka* et ses enfants, *tai* *Sarāc* et ses enfants, *tai* *Thgau* et ses enfants, *gho* *Kañjes*, *gho* *Saivār*, *gho* *Kaṃvrau*, *si* *Kansa*, *si* *Paroñ si 'Gat*, *si* *Saphala*, *si* *Sādha*.

⁶⁶³ Soit le jeudi 1^{er} décembre 998 de notre ère (J. C. Eade).

⁶⁶⁴ *siṃhāsana* : un siège de lion et donc un trône ; ici ce terme désigne plus précisément un piédestal. On notera que certains traités indiens utilisent ce terme pour désigner un type particulier de piédestal « muni de quatre lions (en guise de support) » (*Dīptāgama* 94.266cd-270ab, DAGENS et al. 2009).

⁶⁶⁵ Rien dans le texte ne permet de supposer qu'il est fait ici spécifiquement allusion à la tour, et il y a tout lieu de penser que l'usage d'une expression aussi vague que *coṇ' 'ṛt* (litt. bâtir, brique) renvoie également à l'édification du (ou des) pavillon(s) d'entrée.

⁶⁶⁶ On pourrait également associer *khñuṃ* et *'āśrama* et traduire « esclaves de l'*āśrama* », mais il nous paraît plus pertinent de dissocier les deux termes.

⁶⁶⁷ Ou « ornement » (*thniṃ*). Il s'agit vraisemblablement des parures mobiles de la divinité.

⁶⁶⁸ L'un des sens possibles de *bhoga* est « nourriture » ; on aurait alors : « Il a [aussi] donné de la nourriture, un porte-cierge, une aiguère, ... ». Dans ce contexte, il nous semble que ce terme doit plutôt être compris comme l'en-tête de la liste d'objets de culte précieux qui suit. Il peut en effet prendre le sens de « possessions, revenus, richesses, biens » (POU 2004, s. v., p. 357 ; SAK-HUMPHRY 2005, s. v., p. 228). On peut notamment faire le parallèle avec la ligne 17 de la face D de K. 235 dont la syntaxe ne laisse pas place au doute (*vraḥ 'oy bhoga phoñ damnep=ra gi vat khlās krayā 'arccana...* ; « le roi donne un ensemble de biens, à commencer par un *vat*, un *khlās*, des objets de culte, ... »). Notre texte utilise ainsi plusieurs raccourcis (*sthāpanā*, *coṇ' 'ṛt*) qui ne posaient sans doute aucun problème au lecteur averti. Voir aussi p. 545.

⁶⁶⁹ À propos de *valvyal*, cf. p. 123-124, 208.

⁶⁷⁰ Il semble que la plupart des autres occurrences de *vādya* désignent des musiciens, sens peu probable dans ce contexte où il semble conserver son sens sanskrit d'« instrument de musique ». On aurait également pu découper *kiṃnara vādya*, et traduire : « un *kiṃnara*, un *vādya* », mais, selon Ph. N. Jenner, *vādya* n'est a priori destiné qu'à désigner *kiṃnara* en tant qu'instrument de musique (comm. pers., janvier 2008). *Kimnara* (~ *kinnara*) désignerait une sorte de luth (POU 1997, p. 237-238).

⁶⁷¹ À propos de *raśmivāra*, cf. p. 215-216.

⁶⁷² Ou plus précisément « un [ornement en forme de] demi-prasat ». à propos de cet objet, cf. p. 308.

K. 1253/X-XI^e *śaka* (Prasat Ta Muong)

Le Prasat Ta Muong fut découvert en décembre 1925 à 500 m environ à l'ouest de la porte Ouest d'Angkor Thom par Léon Fombertaux (*BEFEO* 1925, p. 592 ; *RCA*, décembre 1925. ; ill. 242, p. CXXIV), qui en effectua un premier dégagement dès le mois suivant (*BEFEO* 1926, p. 512-513 ; *RCA*, 1926 (janv., mars-mai, juil.). Ses travaux permirent de mettre au jour cinq inscriptions parmi lesquelles une stèle reproduisant l'édit de fondation d'un hôpital « de première catégorie » de Jayavarman VII (K. 602 ; 1103 *śaka* ; *IC* VIII, p. 172-173).

Ceci avait tout naturellement amené à émettre l'hypothèse que ce sanctuaire était rattaché à l'un des 102 établissements hospitaliers répartis dans tout l'empire à la fin du XII^e siècle de notre ère⁶⁷³. Cette identification semblait d'autant plus vraisemblable que la tour respecte bien la formule architecturale commune à toutes les chapelles d'hôpital connues.

L'identification a encore été confirmée par la campagne de fouilles effectuée dans le cadre de l'Angkor Medieval Hospitals Archaeological Project⁶⁷⁴. En effet, il a alors été clairement établi que le respect de la norme imposée à ce type d'installations ne se limitait pas au sanctuaire, mais s'étendait aux autres éléments constitutifs de son plan d'ensemble (enceinte, annexe au sud-est, bassin au nord-est à l'extérieur de l'enceinte)⁶⁷⁵.

En dehors de K. 602, qui serait donc contemporaine du sanctuaire, les quatre autres inscriptions retrouvées à Prasat Ta Muong étaient inscrites sur des blocs utilisés en réemploi et semblent toutes attribuables aux environs du X^e siècle de notre ère (K. 603, K. 605, K. 606, K. 905, *IC* IV, p. 77-80). À l'exception de K. 605, qui est datée de 845 *śaka*, cette attribution résulte d'une évaluation paléographique ou liée au souverain cité (K. 905). Le fait de réutiliser des blocs provenant d'anciens sanctuaires

⁶⁷³ Leur fondation est relatée dans la stèle de Ta Prohm (K. 273 ; 1108 *śaka* ; CÆDÈS 1906, p. 48).

⁶⁷⁴ Cette campagne s'est déroulée en mars-avril 2006 sous la direction de Christophe Pottier (EFEO) et Rethy K. Chhem (Univ. of Western Ontario). Consultant : Alan Kolata (Univ. of Chicago) ; archéologues : Pierre Baty (Inrap), Edward Swenson (Univ. of Chicago), Jean-Baptiste Chevance et Dominique Soutif (Univ. Paris III), Phou Chea Kosal (APSARA), Chuk Somala et Sum Sang (URBA).

⁶⁷⁵ Les résultats préliminaires de la première campagne de l'« Angkor Medieval Hospitals Archaeological Project » ont été présentés par Christophe Pottier, à Sydney en Juillet 2006, au cours de la conférence « Angkor, landscape, city and temple ».

n'a, à vrai dire, rien de surprenant à l'époque de Jayavarman VII et l'on pourrait multiplier les exemples de telles pratiques⁶⁷⁶. Coëdès supposait que l'édifice dont ces blocs proviennent s'élevait sur le site même ou à proximité.

Cette hypothèse était évidemment envisageable, mais les sondages réalisés en 2006 n'ont révélé aucun témoignage d'une occupation antérieure, ni dans la stratigraphie, ni dans le matériel exhumé. De plus, exception faite d'un échantillon non exploitable, aucune des analyses radiocarbones effectuées n'a procuré de datation antérieure au règne de Jayavarman VII⁶⁷⁷.

Par ailleurs, en dehors des éléments de datation, ces inscriptions apportent peu de détails au sujet du, ou des sanctuaires dont elles proviennent. Il y est bien évoqué une divinité du nom de Siddhāya⁶⁷⁸ dont les biens sont réunis au dieu de Liṅapura (K. 605), ainsi que la fondation d'une image de Viṣṇu (K. 603), mais rien ne permet seulement de supposer que ces fragments provenaient d'un même site.

L'inscription K. 1253 a été découverte en janvier 2003 par Rethy K. Chhem, au cours d'une prospection préliminaire qu'il effectuait avec Christophe Pottier dans le cadre du projet d'étude des hôpitaux. Elle se trouvait à environ 5 m à l'est du sanctuaire central, un peu au sud de l'axe est-ouest de la tour, et reposait en surface – inscription apparente – en limite du cône d'un pillage relativement récent dont a souffert l'embranchement axial. Il s'agit donc probablement d'un bloc provenant du perron ou d'un échiffre de la chapelle⁶⁷⁹. Rapatrié par l'APSARA peu après sa découverte, il est entré au dépôt de la conservation d'Angkor en mars 2004 sous le numéro 1622.

Ce bloc en grès gris est vraisemblablement un ancien piédroit brisé (ill. 243, p. CXXV). Il est large de 43 cm et haut de 90 cm, pour une épaisseur de 19 cm. Les 16 dernières lignes de l'inscription, en khmer angkorien, sont conservées. Excepté la première qui est réduite à quelques traces de caractères, la plupart des lignes sont complètes.

⁶⁷⁶ Un piédroit inscrit sous le règne de Rājendravarman a ainsi été retrouvé en 2006 à Ta Prohm, où il était réemployé dans une assise supportant les épis de faîtage d'un mur d'enceinte (K. 1220).

⁶⁷⁷ Christophe Pottier, comm. pers., novembre 2007.

⁶⁷⁸ Abréviation de Siddhāyatana ? Cf. *IC* IV, p. 77, n. 4 ; *IC* II, p. 426.

⁶⁷⁹ Toutes les informations relatives à la découverte de la stèle et à sa description ont été communiquées au CIK en 2003 par Christophe Pottier.

Le contenu du texte se limite à deux listes d’esclaves comprenant chacune des hommes (*gho*) et des femmes (*tai*). Il s’agit vraisemblablement de riziculteurs ; on notera que ces listes ne mentionnent pas d’enfants et que ces esclaves sont répartis par sexe, les sous-ensembles étant séparés par des signes de ponctuation. Six des anthroponymes utilisés n’étaient pas attestés dans le corpus et seront précisés en note. Pour en finir avec les listes proprement dites, on pourra faire une remarque sur l’emploi du terme *sot*, « un autre ». Cette précision ne semble en effet usitée qu’à l’intérieur d’une sous-liste donnée. Ainsi, une *tai laṅgāy* apparaît à la ligne 15 et *sot*⁶⁸⁰ n’est pas précisée après la deuxième occurrence qui appartient à la deuxième liste (l. 9-10).

Le début de la première liste est malheureusement perdu, mais la seconde est précédée d’un en-tête intéressant, puisqu’il indique la divinité au service de laquelle étaient affectés ces serviteurs. Cette inscription permettrait alors de préciser l’obédience du sanctuaire, mais cet espoir est malheureusement déçu car cet en-tête pose des problèmes d’interprétation. Nous ne pouvons que signaler les différentes hypothèses et proposer une traduction littérale.

Le corpus fournit plusieurs occurrences de divinités désignées comme *vraḥ kamrateñ ’añ* ou *vraḥ kamrateñ jagat* qualifié de *ta kanmyañ*, littéralement, « le jeune »⁶⁸¹. L’inscription K. 423 (VI^e *śaka*) mentionne un *vraḥ kamrateñ ’añ ta ’cas*, « le vieux », à côté de cette divinité. Dans son analyse, George Cœdès avait alors suggéré un parallèle possible entre les noms de ces divinités et leurs équivalents sanskrits « *Vṛddheśvara* », un nom de Śiva, et Kumāra (Skanda) (*IC* II, p. 135).

L’interprétation de Cœdès, qui suggérerait une obédience śivaïte, est évidemment séduisante, mais une autre possibilité a été proposée par Saveros Pou et doit être signalée. Dans l’inscription K. 1073⁶⁸², la distinction est cette fois faite avec des *vraḥ kamrateñ ’añ ta kuruñ* qu’elle traduit par « les divinités principales », interprétant alors *ta kanmyañ* par « secondaires »⁶⁸³. Le fait que plusieurs divinités étaient concernées par l’inscription K. 1253 était déjà perceptible dans la répartition en deux listes précédées d’un en-tête, ce qui pourrait étayer cette interprétation. Cependant, le fait que les

⁶⁸⁰ *tai laṅgāy sot* : « une autre *tai* Laṅgāy ».

⁶⁸¹ *kanmyañ* ~ *kanmiñ* ~ *kanmeñ* ; POU 2004, s. v., p. 76 ; K. 493 (*IC* II, p. 149-152) ; K. 91 (*IC* II, p. 126) ; K. 423 (*IC* II, p. 135) ; l’inscription K. 91 est attribuée au XI^e siècle de l’ère *śaka*, les deux autres sont préangkoriennes.

⁶⁸² *NIC* II-III, p. 102. Inscription datée de 847 *śaka*.

⁶⁸³ A priori, rien dans l’inscription n’impose le pluriel.

divinités d'un sanctuaire soient aussi explicitement hiérarchisées semble un peu inhabituel pour l'épigraphie khmère. Par ailleurs, selon Philip N. Jenner, *ta kuruñ* pourrait même être, dans ce cas, un synonyme de *ta 'cas* et nous ramener à la première interprétation (comm. pers., janvier 2008).

Rien ne s'oppose non plus à prendre *ta 'cas* et *ta kanmyañ* tout simplement au sens littéral « l'ancienne et la nouvelle image », non pas dans le sens du remplacement d'une image de culte, puisque ces dieux coexistent, mais reflétant simplement la succession chronologique des fondations. On remarquera à ce sujet que dans la partie sanskrite de K. 493, l'équivalent du *vraḥ 'cas* ou *vraḥ kamratāñ 'cas* est *bhagavant pūrva* (579 śaka ; IC II, p. 152, n. 2). Les stances IV et V de cette inscription relatent la fondation d'un Āmrātakeśvara aux côtés d'un « dieu ancien » et du vénérable Rudramahālaya. Le jeune dieu (*vraḥ kanmeñ*) de la partie khmère pourrait alors être identifié à ce dieu nouvellement installé. Si cette hypothèse assez simple nous paraît séduisante, la question semble malheureusement devoir rester en suspens en attendant de nouvelles occurrences.

La suite n'est pas vraiment plus satisfaisante : il y est précisé que ces esclaves sont placés auprès de la *yā Tāñ Steñ*, sans plus de détails. Il faut sans doute comprendre qu'ils étaient établis sur les propriétés de cette personne⁶⁸⁴, ou en tout cas qu'ils dépendaient d'elle. Malheureusement, rien dans cette inscription ne permet de préciser le rang et la fonction de cette Tāñ Steñ dont nous ne connaissons même pas le nom. On notera toutefois que si la traduction choisie est correcte (cf. p. 592, n. 702), le terme *yā*, « grand-mère », implique que le titre Tāñ Steñ est bien appliqué à une femme⁶⁸⁵.

D'un point de vue paléographique, ce texte est intéressant car il utilise une écriture cursive et un peu simplifiée. Elle néglige par exemple la plupart des cheveux ; ceci engendre naturellement quelques difficultés de lecture bien que l'écriture reste assez régulière. On remarquera également l'usage d'une forme du *ñā* « simplifiée » et réduite à une simple spirale quand le caractère est indépendant⁶⁸⁶. La graphie « complexe » de ce caractère n'apparaît que dans les ligatures *ñc* et *ñj*. On retrouve cet usage dans plusieurs inscriptions, en particulier à partir du début du XI^e siècle de notre

⁶⁸⁴ Ou une propriété dont elle avait la charge.

⁶⁸⁵ À propos du titre *tāñ*, cf. VICKERY 1998, p. 214-216.

⁶⁸⁶ L'usage de la spirale se retrouve pour le *ñā* souscrit dans l'écriture moderne.

ère⁶⁸⁷, mais on notera qu'il n'est pas spécifique à l'écriture cursive puisqu'on le retrouve, par exemple, dans l'inscription K. 1238, qui est de la même époque (958 *śaka*) et est soigneusement calligraphiée.

Texte :

Édition fondée sur l'examen de l'estampage EFEO n. 1669 et du cliché K1253-1 (ill. 243, p. CXXV).

(1) (vas)v(ā)⁶⁸⁸ {1} (gho) {12} (2) 'āditya gho kaṃpañ· sot·⁶⁸⁹ gho 'nāya gho kaṃ(pu)⁶⁹⁰ [gho] {2} (3) (ñ·)⁶⁹¹ ⊙ tai sarac· tai {blanc/2}⁶⁹² th'yak· tai paron· tai sa[m]a(p)[·]⁶⁹³ (4) t(ai) kaṃvī tai kañcok· tai sra(j)ai⁶⁹⁴ tai (sv)at·⁶⁹⁵ tai kañje (5) [tai] kaṃvrau {blanc/1} tai saṃ'ap· tai kanthun· tai kañ(c)an· tai phle(6)[ñ·]⁶⁹⁶ tai kaṃvrk· tai chnem tai saṃ'ap· sot· tai jaṃnan· (7) [tai] kaṃprvat· tai saṃ'uy· tai kañjan· tai chpon· tai bho(da) (8) tai (ph)sok· tai yūdhīkā⁶⁹⁷ tai 'utpala tai 'utpala (9) sot· tai kaṃvai sot·⁶⁹⁸ tai kañju tai kanteñ· tai (la)(10)ñgāy· tai kan·'in· tai kaṃvai tai kaṃvān·⁶⁹⁹ tai ka[m]p(u) (11) tai ratnaśrīya tai can-doñ·⁷⁰⁰ ⊙ khñuṃ vraḥ kaṃmrata[ñ·] (12) 'añ· ta kanmyañ· nā yā tāñ· steñ· gho kaṃpit· gho (13) kañjai gho tañker· gho pandan· gho 'aṅgāra ⊙⁷⁰¹ tai

⁶⁸⁷ K. 1186, par exemple (estampages EFEO n. 1684 et n. 1685).

⁶⁸⁸ *devasvāmi* ? La lecture *valvā* est également possible, mais on ne verrait plus de restitution possible.

⁶⁸⁹ Le terme *sot* implique nécessairement la présence d'un autre *gho kaṃpañ·* dans la partie brisée.

⁶⁹⁰ *kaṃpu* : la seule autre occurrence connue est à la ligne 10 et de lecture également très incertaine. On ne peut donc pas négliger la possibilité : *kaṃpuC* [gho].

⁶⁹¹ Ce caractère est incertain (*n·* ?) ; la comparaison avec la ligne 10 (*kan·'in·*) interdit la lecture '*i*.

⁶⁹² Un défaut de la pierre a vraisemblablement provoqué un blanc, qui est suivi de deux points. Il semble que le lapicide ne disposait pas d'un excellent état de surface car on retrouve le même problème à la ligne 5 (c'est aussi la raison pour laquelle les lignes 8 et 16 ne sont pas justifiées à gauche).

⁶⁹³ Cette lecture est très incertaine. Si la restitution *sa[m]a(p)[·]* est exacte, on devrait avoir *saṃ'ap· sot·* à la ligne 5. On remarquera d'ailleurs un *saṃ'ap sot* à la ligne 6.

⁶⁹⁴ On pourrait lire *sraṃ jai*, mais ce qui pourrait être pris pour un *anusvāra* ne correspond sans doute qu'aux cheveux du *sa*. Quoi qu'il en soit, cet anthroponyme est inédit.

⁶⁹⁵ Incertain : on devine à peine le *sva* et *svat* n'est pas attesté comme anthroponyme.

⁶⁹⁶ La restitution *phleñ·* est possible, mais incertaine. *phler·* serait également envisageable.

⁶⁹⁷ Anthroponyme inédit dans le corpus.

⁶⁹⁸ Ici, la *tai kaṃvai sot* précède inexplicablement la *tai kaṃvai* de la ligne 10.

⁶⁹⁹ *kaṃ(tan)·* ? On peut lire un *t* si on compare ce caractère au troisième *tai* de la ligne 4. On pourrait alors lire *kaṃtañ·* à la ligne 15.

⁷⁰⁰ *can-doñ·* est attesté comme toponyme dans K. 337 A, l. 5 (~ *caṃdoñ*, « de taille moyenne » ? POU 2004, s. v., p. 154, 158).

⁷⁰¹ Le premier signe de ponctuation, une spirale (l. 3), sépare la liste des hommes (*gho*) de celle des femmes (*tai*) alors que le deuxième (l. 11, œil de poulet) marque le passage à une autre liste d'esclaves. Enfin, dans ce troisième cas, la séparation entre *gho* et *tai* est matérialisée par un œil de poulet. La

ka(14)nsat· tai kanteṃ tai panlas· tai samṛddhī tai kansa tai [kaṃ](15)vrau tai kaṃvāñ·
tai kaṃpit· tai laṅgāy· tai tī(rtha) [tai] (16) ka(ṃ)vai 𑀓

Traduction :

(1-11) (Liste d’esclaves incomplète comportant au moins 5 hommes (*gho*) et 37 femmes (*tai*))

(11-16) Esclaves de Vraḥ Kamrateñ ’Añ « le jeune » auprès de la grand-mère, la Tāñ Steñ⁷⁰² : (suit une liste d’esclaves comprenant 5 hommes (*gho*) et 11 femmes (*tai*)).

distinction entre ces deux signes n’est donc peut-être pas pertinente. Selon Michel Antelme, la spirale et les deux cercles concentriques sont tous deux désignés par le terme khmer *bhnaeka mān*’ « œil de poulet », quand on les rencontre dans les manuscrits modernes (2007, p. 46).

⁷⁰² Ph. N. Jenner nous a rappelé de souligner qu’ici, on considère *yā* et *tāñ steñ* en apposition, mais que *tāñ steñ* pourrait également être une construction possessive : « la grand-mère de la Tāñ Steñ ». Sans un contexte plus précis, rien ne permet en effet de décider avec certitude.

K. 1218/929 *śaka* (provenance inconnue)

Le vase en bronze qui porte l'inscription K. 1218 a été repéré sur le site Internet d'un antiquaire de Bangkok en septembre 2005. Il serait entré dans son catalogue en décembre 1999 et se trouvait encore en sa possession en janvier 2006. Il s'agit d'un large vase en bronze à fond bombé, reposant sur un support circulaire, en bronze également (ill. 244, p. CXXV). Il ne présente pas de décor, en dehors de l'inscription, naturellement. On notera que la pièce a été restaurée. Le métal est très fin, en particulier au niveau de la panse, et devait être troué par endroits. En dehors de cela, il est assez bien conservé.

Les dimensions mêmes de cet objet suffisent à le distinguer : le vase seul mesure 66 cm de diamètre pour une hauteur de 36 cm. Quant au support, son diamètre est de 36 cm pour une hauteur de 6,2 cm. Enfin, le vase seul pèse environ 7,5 kg et le support 1,5 kg. Sa contenance approximative est de 60 litres. Nous verrons que ces informations, poids et contenance, rarement précisées dans les inventaires, peuvent avoir leur importance.

La fonction d'un tel objet et surtout son éventuelle utilisation rituelle sont difficiles à déterminer. En effet, ce type de vase n'est pas assez caractéristique pour être lié à un rite en particulier. Cependant, sa forme et sa taille nous suggèrent qu'il était plutôt destiné à contenir des liquides. On sait que le culte quotidien entraîne la nécessité de conserver de grandes quantités de liquides de différentes natures, pour des actes de révérence tels que l'offrande d'eau pour les pieds, l'offrande d'eau à boire, l'offrande d'eau de bienvenue ou l'ondolement. Si cet objet faisait partie des ustensiles de culte, il est vraisemblable que nous ayons là l'une de ces réserves.

Une ligne en khmer angkorien, longue de 47 cm, est inscrite sur l'épaule du vase. On peut déjà faire quelques remarques sur l'écriture. En effet, celle-ci est assez irrégulière. Elle est écrite en cursive et, si la première partie est relativement soignée, la deuxième utilise des raccourcis peu élégants. On peut notamment citer l'exemple des *mra* des deux *kammraten* : le premier étant particulièrement élaboré avec la boucle supérieure gauche détachée en fleuron alors que le deuxième est plutôt difficile à identifier (ill. 246, p. CXXVI). On remarquera également les cheveux du *ka*, qui sont réduits à un trait proche du *virāma* dans la deuxième partie. L'auteur néglige d'ailleurs

la plupart des *virāma*. Enfin, on remarquera l'usage de la forme simplifiée du *ñā*, habituellement réservée aux consonnes souscrites, qui pourrait correspondre à une écriture rapide et peu protocolaire. Cependant, on a déjà vu que cette forme, que l'on retrouve dans d'autres inscriptions rédigées en cursive, est parfois utilisée dans des inscriptions soigneusement calligraphiées (cf. p. 590-591).

La gravure est en revanche assez souple et régulière : il est vraisemblable que ce vase a été fondu en utilisant la technique de la cire perdue et que l'inscription a été sculptée, non pas dans le bronze comme c'est généralement le cas, mais directement dans la cire dont la plasticité aura permis une écriture aisée. Ceci confirmerait donc le fait que cette pièce et l'inscription sont contemporaines et donc que le vase est bien de fabrication khmère.

Malgré une légère restauration au début du texte, la lecture semble bien établie. La date de 929 *saka*, soit 1007/1008 de notre ère, correspond au règne de Sūryavarman I^{er}. On connaît déjà plusieurs autres exemples de ce type d'inscription « étiquette » qui précisent la date, le donateur et le bénéficiaire d'objets en bronze, mais il s'agit ici de la plus ancienne attestation de cet usage, et ce dans une forme très proche des formulations postérieures.

Un spécialiste du travail du bronze pourrait sans doute tirer avantage de cette datation absolue dans le cadre d'une étude portant sur l'évolution des techniques : la réalisation en métal, de ce type d'objet, en particulier à cette échelle, n'étant pas des plus évidentes. N'ayant pas cette compétence, je me bornerai à une remarque sur la forme.

Ce type de vase est en effet bien connu en céramique ; un équivalent en grès en a par exemple été exhumé en 2005 à Bakong (Mission MAFKATA 2005). L'étude céramologique n'est pas achevée, mais le vase serait lié à une phase d'occupation datant au plus tard du XI^e siècle de notre ère (MAFKATA 2005, p. 18). D'autres vases du même type ont également été exhumés au cours des fouilles de l'aéroport de Siem Reap dirigées par Pierre Bâty ; ils ont été étudiés par Armand Desbat et dateraient de la même époque (BÂTY et al. 2005 ; ill. 245, p. CXXVI). Le premier intérêt de ce type d'objet est donc d'attester l'existence d'une forme à un moment donné. Ceci peut être d'un grand intérêt, à un moment où les études céramologiques sont en plein essor au Cambodge.

Les deux personnages cités dans cette inscription ne manquent également pas d'intérêt. Ils sont en effet tous deux déjà attestés dans les inscriptions.

Le nom ou titre du donateur, *Vraḥ Cau*, apparaît dans quatre inscriptions : K. 67, K. 237, K. 258 et K. 293⁷⁰³. La signification de *cau* généralement admise est « petit-fils », « descendant ». Selon Philip Jenner, *vraḥ cau* « petit-fils royal » pourrait alors désigner un petit-fils de Sūryavarman I^{er}, et être utilisé ici comme son titre le plus prestigieux (Jenner, comm. pers., sept. 2006.). Cependant, dans son étude de K. 237, Coèdès traduit *vraḥ cau* par « descendant ». En effet, le K.A. Madhyadeśa qui est désigné par cette formule était bien un parent de Harṣavarman I^{er}, mais aussi d'Īśānavarman II et de l'épouse de Sūryavarman I^{er}, et ne pouvait être le petit-fils de ces trois souverains. Ce titre serait alors peut-être comparable à celui de « prince héritier », *yuvarāja*, dont on a rappelé dans l'étude de K. 1229 qu'il pouvait être conféré à des dignitaires n'étant pas nécessairement des descendants directs du roi et qu'il était obtenu à l'issue d'une cérémonie, d'un sacre (cf. p. 559). On remarquera d'ailleurs que *yuvarāja* est généralement précédé, comme dans notre cas, du titre de Kamraten 'Añ.

Dans l'inscription K. 258 A, *vraḥ cau* est utilisé pour compléter deux « noms » : *'amteñ ta mūla vraḥ cau* et *'amteñ śrī yuvarāja vraḥ cau* dont Coèdès n'avait pas proposé d'interprétation (l. 75 ; IC IV, p. 181). Le premier cas « *'amteñ*, chef des petits-fils royaux » n'est pas évident à analyser, mais laisserait supposer que *vraḥ cau* est bien un titre ou au moins un statut. Le fait que *vraḥ cau* soit associé à *yuvarāja* dans le deuxième cas s'accorde bien avec cette hypothèse. Nous aurions alors un « *'amteñ*, prince héritier et petit-fils de roi ». Il est alors intéressant de mettre en parallèle *śrī yuvarāja* et *vraḥ cau*, et l'on peut se demander pourquoi l'un des cas adopta une expression sanskrite quand l'autre conservait une formule khmère.

Quoi qu'il en soit, on remarquera que, dans notre inscription, *vraḥ cau* semble suffisant pour identifier le personnage⁷⁰⁴, alors que ce n'était manifestement pas le cas dans l'inscription K. 258. Il faut alors supposer qu'une seule personne portait alors ce titre à cette époque, ou bien plus simplement qu'aucune confusion n'était possible à l'endroit où la donation était faite. Toutefois, on pourrait également penser que la donation est effectuée par [des] *vraḥ cau*, mais cette hypothèse nous paraît moins envisageable. Il serait en effet assez inhabituel de ne pas détailler précisément les

⁷⁰³ IC VII, p. 26 ; IC VI, p. 293 ; IC IV, p. 175 ; IC III, p. 193.

⁷⁰⁴ Comme c'est souvent le cas pour le titre de *śrī yuvarāja*.

auteurs d'un acte pieux et ce vase, pour important qu'il soit, nous paraîtrait modeste pour que le don implique plusieurs dignitaires.

Le lieu où le Liṅga de Śiva est installé, *thmo vvaka*, est relevé dans trois autres inscriptions. Tout d'abord dans K. 88, où *vraḥ tmo vvak* désigne l'endroit où fut promulgué un édit commémorant la fondation d'un *āśrama* (l. 1 ; 925 *śaka* ; IC VII, p. 30-31)⁷⁰⁵. Il apparaît également comme commune (*sruk*) de l'un des 400 fonctionnaires de Sūryavarman I^{er}, le Mratāñ Śrī Kṛtajñāvīra, dans le serment inscrit dans l'entrée Est du palais royal d'Angkor Thom (K. 292 D, l. 25 ; 933 *śaka* ; IC III, p. 205-216). Enfin, un '*anrāy* ou *vraḥ 'anrāy thmo vvak* est cité à Banteay Srei en tant que village fournisseur du temple (K. 570, l. 42, 44 ; 891 *śaka* ; IC I, p. 144-147). Néanmoins, la diversité des provenances de ces textes rend bien délicat de proposer une provenance et encore plus d'assurer qu'il s'agit toujours du même endroit.

Cœdès a le premier suggéré que *thmo vvak* correspond au moderne Thma Puok (IC I, p. 146). Le seul endroit qui porte aujourd'hui ce nom au Cambodge est localisé entre Banteay Chmmar et Sisophon (Gazetteer of Cambodia 1996), mais Cœdès doutait lui-même qu'il s'agisse du même village.

La traduction actuelle de ce toponyme serait « la pierre du groupe » ou « de la corporation » (AYMONIER 1901, p. 334). Saveros Pou traduit *vuk*, *vvak* par « effrité, qui se corrompt » (2004, s. v. p. 453). Jenner en revanche rejoint davantage la traduction de l'équivalent moderne en suggérant une racine *vok/vvak*, « empiler, grouper » (LUI, p. 514), à partir d'un dérivé *vnok/vnvak*, qui aurait perdu son sens verbal en khmer moderne (Michel Antelme, comm. pers., oct. 2006). Ainsi, la traduction de *thmo vvak* proposée par Long Seam de « pierres empilées, amoncelées » semble satisfaisante (1993, p. 133).

Par ailleurs, il est difficile de préciser si ce toponyme était inspiré par un détail topographique ou en référence à la nature du sol, comme c'est souvent le cas au Cambodge (LEWITZ 1967, p. 413-414), ou s'il était lié au contraire à une réalisation humaine, comme la fondation d'un temple ou l'érection d'une divinité, par exemple le liṅga de Śiva que le texte mentionne.

⁷⁰⁵ Cette inscription provient de Preah Non, province de Kompong Cham.

La donnée la plus intéressante – et la plus originale en regard des autres inscriptions de ce type – est la mention d’une mesure, de poids a priori, de 3 *tulā* et 16 *kātikā*.

Nous ne reviendrons pas en détail sur la question des poids et mesures, qui est traitée par ailleurs (§ I.7). Cependant, on rappellera que l’estimation proposée pour une *tūla*, varie entre 9 et 15 kg et qu’une *kātikā* correspond vraisemblablement au vingtième de la *tūla*. La valeur de 607 grammes a également été avancée pour la *kātikā* en référence à la *kati* aujourd’hui encore utilisée en Malaisie. Ainsi, si l’on se fie aux valeurs traditionnellement admises et que l’on admet que cette mesure concerne le poids du vase, le poids indiqué est largement supérieur aux 10 kg qu’il pèse avec son support. Les valeurs de ces unités paraissent donc surestimées.

Dans ses notes additionnelles sur l’inscription de Ta Prohm, Palmyr Cordier indiquait que, dans le cas d’un liquide, le même terme pouvait servir à mesurer un volume (CORDIER 1906, p. 82-85). Michel Antelme rapporte également que, dans un manuscrit écrit pour Adhémard Leclère, certains noms étaient indifféremment utilisés pour des mesures de poids et de capacité. Cependant, ce ne serait pas le cas de la *tulā*, puisqu’une capacité de 20 *nāl* y correspond à un *tau*, alors qu’un poids de 20 *nāl* correspond à une *tulā* (ANTELME 2004, p. 23). Ceci témoigne néanmoins d’une équivalence possible entre poids et volume. Faudrait-il alors considérer que 3 *tūla* et 16 *kātikā* représentent la contenance du vase, soit 60 litres, avec une *tulā* d’environ 15 litres ?

Si cette hypothèse semble plus en accord avec les estimations proposées par le passé, elle est difficile à vérifier, d’autant qu’il est impossible de savoir quel liquide étalon était utilisé pour la correspondance poids/volume, ni même s’il y en avait un. Il faudra donc attendre d’autres textes et idéalement une inscription du même type pour confirmer cette hypothèse ou, plus vraisemblablement, pour réestimer la valeur des unités de poids du Cambodge ancien. Quoi qu’il en soit, cette inscription étiquette constitue indiscutablement un premier pas intéressant pour cette étude.

Texte :⁷⁰⁶

Édition fondée sur les clichés EFEO K1218 - 2 à 13 et K1218 - 25 à 34 ainsi que sur l'examen de la pièce en janvier 2006.

(1) 929 śaka jaṃnvan· ka[ṃ]mrateṇa 'añña vraḥ cau ta vraḥ kaṃmrateṇa 'añña śivaliṅga
thmo vvaka nana tulā III kātikā 10 6

Traduction :

(1) 929 śaka, don du Kaṃmrateṇ 'Añ Vraḥ Cau au Vraḥ Kamrateṇ 'Añ Śivaliṅga (de)
Thmo Vvak, pesant 3 *tūla* et 16 *kātikā*.

⁷⁰⁶ Une couverture photographique a été réalisée par François Lagirarde en septembre 2005, que nous avons complétée lors de l'examen de la pièce. Ces clichés ont été déposés à la photothèque de l'EFEO sous les numéros K1218 - 1 à 38 ; ill. 247, p. CXXVI.

K. 1255/937 *śaka* (provenance inconnue)

Cette courte inscription a été signalée au CIK par Olivier de Bernon (EFEO), alors qu'elle était en vente à Paris, au Louvre des antiquaires. Elle ne comporte qu'une date, suivie d'une formule d'hommage classique, ne mentionnant même pas la divinité saluée. Il s'agit naturellement de Śiva : l'inscription est gravée sur un petit piédestal supportant un liṅga, le tout sculpté dans un même bloc de grès.

En dehors de l'intérêt paléographique déjà limité du chiffre trois (cf. K. 795 ci-dessous), cette inscription n'apporte rien, sinon la date de la pièce. Il s'agit d'un petit objet de culte à base carrée d'environ 9 cm de côté et de 10 cm de hauteur, liṅga compris (ill. 248, p. CXXVII). Sa petite taille laisse supposer qu'il s'agissait d'un objet consacré à un culte privé.

On connaît déjà plusieurs exemples de ce type, notamment en bronze (ill. 20, p. X), sur lesquels étaient parfois installés de petits liṅga en cristal.

Texte :

Édition fondée sur le cliché EFEO K. 1255 - 4 (ill. 249, p. CXXVII).

(1) 937⁷⁰⁷ oṃ namaḥ ॐ

⁷⁰⁷ 937 [[*śaka*]], soit 1015/1016 de notre ère.

K. 795/942 *śaka* (Vat Kandal)

L'inscription K. 795 est composée de trois lignes en khmer angkorien, gravées sur la partie supérieure d'un piédestal en grès rose (ill. 250, p. CXXVIII). Celui-ci provient du Vat Kandal, monastère situé au centre de la ville de Battambang, juste au nord du Vat Pô Veal (CISARK, n° 6925). Le piédestal est conservé au Musée Khet de Battambang, en dépôt du musée du Vat Pô Veal. Il mesure 33,5 × 35 × 34 cm ; le bec d'évacuation des eaux lustrales est brisé⁷⁰⁸. Cette inscription a été publiée par Cœdès en 1954, mais il n'en possédait alors qu'un estampage illisible et omettant la deuxième ligne, inscrite sur le plan horizontal⁷⁰⁹.

L'inscription commémore un don d'esclaves à une divinité par un *ācārya*. Il s'agissait vraisemblablement du dieu érigé sur ce piédestal, mais son nom n'était malheureusement pas précisé : l'éclat qui endommage la deuxième ligne est en effet tout juste suffisant pour restituer *kaṃmrateñ· 'añ·*. De plus, étant donné l'espace disponible sur le plan horizontal, il est peu probable que le nom de la divinité ait été écrit à la ligne.

En ce qui concerne la date, si le 9 et le 4 sont certains, le chiffre des unités est en revanche plus douteux. Il semble néanmoins qu'il s'agit d'un 2 malgré l'absence du retour en boucle à gauche. La comparaison avec le 3 de la date de K. 1255 – présentée ci-dessus pour comparaison – semble confirmer cette lecture (cf. p. 599 ; ill. 249, p. CXXVII).

Aucun des trois anthroponymes de cette inscription n'est bien représenté dans le corpus⁷¹⁰ : Thgun n'apparaît que dans K. 255 (l. 4 ; 900 *śaka* ; CŒDÈS 1937, p. 379), et Kansuc dans trois inscriptions⁷¹¹. Enfin, nous n'avons qu'une occurrence d'un *vāp* Dharmapaṇḍita (K. 239 S, l. 34 ; 888 *śaka* ; IC III p. 81). Étant donné la date, il est impossible qu'il s'agisse de la même personne que notre donateur. Il est assez surprenant qu'un tel nom « maître, savant en Dharma » ne soit pas plus répandu.

⁷⁰⁸ Informations communiquées par l'atelier de restauration du musée national de Phnom Penh.

⁷⁰⁹ IC VI, p. 240 ; ill. 251, p. CXXVIII. On remarquera que, dans son inventaire, Cœdès ne relève qu'une ligne pour cette inscription (IC VIII, p. 198-199).

⁷¹⁰ Les deux noms d'esclaves ne sont pas relevés dans POU 2004.

⁷¹¹ K. 333 B (l. 18 ; 815 *śaka* ; cf. p. 502), K. 669 B (l. 25 ; 894 *śaka* ; IC I, p. 159) et K. 582 (l. 5 ; 589 *śaka* ; IC II, p. 200).

Texte :

Édition fondée sur le cliché EFEO AMPP 2446.

(1) ☉ 942 • śakka • nu 'ācāryya dharmmapandita jvan· khñuṃ ta vraḥ (2)
kaṃ[m]r[ateñ· 'añ·] (3) {2/3}⁷¹² • tai kansuc· • tai thg(a/u)n· (☉)⁷¹³

Traduction :

(1-3) En 942 śaka⁷¹⁴, l'ācārya Dharmapaṇḍita a offert des esclaves au Vraḥ Kamrateñ
'Añ : ... tai Kansuc, tai Thg(a/u)n.

⁷¹² Un caractère (*bha* ?) est partiellement lisible, mais difficile à déterminer. La pierre est brisée, mais il ne manque pas plus de trois caractères, vraisemblablement le nom d'un(e) troisième esclave.

⁷¹³ Un éclat empêche de s'assurer de la nature du signe de ponctuation.

⁷¹⁴ Soit 1020/1021 de notre ère.

K. 1219/1089 *śaka* (provenance inconnue)

L'inscription K. 1219 est gravée sur un vase en bronze reposant sur un trépied (ill. 252, p. CXXIX). Ces deux objets appartenaient à une collection privée à Bangkok et ont été signalés au CIK en avril 2006. Comme l'inscription K. 1240, ils sont réapparus depuis dans une galerie new-yorkaise où ils étaient encore en vente en avril 2008 (KALISTA & ROCHELL 2007)⁷¹⁵.

La forme et le décor du récipient et de son support sont assez inhabituels en regard des autres objets en bronze exhumés au Cambodge. Le vase peut se décomposer en trois parties. Un cylindre, placé en retrait par rapport à la panse, en forme la base. Puis, le corps même du vase est constitué d'un cône tronqué légèrement convexe. Enfin, un bandeau supérieur en légère saillie forme un bord simple, tout en accentuant largement l'évasement ; deux anneaux y sont soudés afin de maintenir des anneaux de préhension. Sa hauteur totale est de 14,8 cm, son diamètre maximum de 24 cm et son diamètre minimum de 16,4 cm.

Il repose sur un trépied en bronze haut de 24,5 cm. Le diamètre extérieur du cercle qui supporte le vase est de 26 cm. Contrairement au vase, qui est plutôt sobre, le support comporte un décor élaboré. La partie supérieure du pied, en particulier, est ornée d'un riche décor végétal composant un masque triangulaire (ill. 253, p. CXXX). La partie inférieure des pieds est composée de moulures toriques de différents diamètres s'élargissant à la base. On a déjà signalé que la parenté de cet objet avec des trépieds indiens est évidente, et suggère qu'il s'agit d'un import (cf. p. 340 et ill. 180, p. XC). Il n'est pas certain que ces deux objets aient toujours été associés, mais il faut reconnaître qu'ils semblent bien s'adapter l'un à l'autre. En dehors de quelques marques de corrosion, ils sont tous deux en assez bon état.

L'usage auquel ce vase était destiné n'est pas facile à établir. Tout au plus peut-on remarquer qu'il évoque un petit « brasero », ce qui pourrait suggérer un lien avec le rituel du Feu. L'hypothèse qui propose d'y voir un vase destiné au transport du Feu sacré dans des processions a été discutée par ailleurs (cf. p. 339), mais on rappellera

⁷¹⁵ Un cliché et une description de ces objets figurent dans ce catalogue sous le numéro 78.

que, bien que cette possibilité soit assez séduisante, elle reste très incertaine.

La gravure du texte donne une impression différente de celle de l'inscription K. 1218 : bien que régulière, l'écriture est beaucoup moins souple et laisse même une impression de maladresse. Cette mauvaise calligraphie est probablement due à un mode opératoire différent : la gravure a apparemment été faite une fois le vase terminé, directement dans le bronze, le manque de plasticité du matériau entraînant une écriture plus hésitante. Notons que si une origine étrangère de ce vase devait être établie, il serait logique que la gravure soit postérieure. L'essentiel du texte est lisible malgré une importante oxydation au niveau des derniers caractères.

En dépit de sa brièveté, cette inscription apporte quelques informations et éléments de réflexion intéressants. En premier lieu, nous ne disposons que de peu d'informations relatives au règne de Tribhuvanādityavarman (1165-1177 de notre ère). La seule inscription attribuable à ce roi est en fait double : il s'agit de deux plateaux en argent inventoriés par George Coedès sous le numéro K. 418. Cependant, alors que le nom du roi est donné par le premier, dont la date a disparu, le deuxième qui est daté de 1088 *śaka* ne mentionne pas son nom (CŒDÈS 1929 [b], p. 305). Bien que ces deux objets soient vraisemblablement contemporains, les dates de règne de Tribhuvanādityavarman ne sont donc connues que grâce à des textes postérieurs, en particulier au travers de l'étude des inscriptions des Prasat Crung⁷¹⁶.

On rappellera enfin que l'inscription K. 1217 mentionne également le nom de Tribhuvanādityavarman et avait donc été attribuée à ce règne (BUNKER 2004, p. 272-273), mais qu'une nouvelle lecture permet d'assurer que la date inscrite est en fait postérieure à la mort de ce souverain (cf. p. 622). À moins d'envisager une erreur peu vraisemblable du graveur, il faut donc se résoudre à conclure qu'il s'agit d'un autre roi. Il semble donc bien que nous ayons, avec K. 1219, la première inscription datée mentionnant le roi Tribhuvanādityavarman.

La divinité, ou plus exactement le toponyme utilisé pour la désigner, *chpar ransi*, est particulièrement intéressant. Plusieurs occurrences, différemment orthographiées, en sont déjà connues (*chpar ransi/chpār ransi/chpā ransi/chpār ransi/chpara ranase*). Aymonier fut le premier à remarquer que ce toponyme, dont le sens littéral est « jardin

⁷¹⁶ À ce sujet, on se reportera notamment aux travaux de Coedès portant sur la dynastie de Mahīdharapura (CŒDÈS 1929 [b], p. 289-330).

de bambous », était probablement un équivalent khmer du *Veḷuvana* des textes bouddhiques. Il en déduisit que *kamrateñ jagat chpar ransi* désignait le Buddha⁷¹⁷.

Cette interprétation a été suivie par Cœdès dans son étude de l'inscription K. 879 (Prasat Sneñ, Battambang, 962 *śaka* ; IC V, p. 235-237), dans laquelle est rapportée l'installation d'une image sacrée du Kamrateñ Jagat Chpā Ransi à Lañl... (le toponyme est malheureusement incomplet). Le fait qu'un toponyme soit précisé dans ce texte pourrait laisser supposer que plusieurs sanctuaires de Chpar Ransi existaient simultanément au Cambodge. Cependant, on relève nombre d'occurrences où *kamrateñ jagat chpar ransi*, sans autre précision géographique, semble suffisant pour désigner un sanctuaire précis où une donation était effectuée⁷¹⁸. Ainsi, il ne s'agissait pas seulement d'une périphrase permettant de désigner le Buddha ou toute autre divinité bouddhique, et ce nom correspondait bien à un site en particulier, suffisamment célèbre pour qu'aucune autre précision ne soit nécessaire.

Ceci est encore confirmé par l'usage de ce toponyme, encore une fois isolé, dans l'inscription K. 178⁷¹⁹, où une borne est localisée près d'une rizière « assurant les prestations de *chpar ransi* ». On notera au sujet de cette occurrence que rien dans le texte n'implique que ce champ était lui-même à proximité de ce sanctuaire⁷²⁰. Par ailleurs, la comparaison entre les parties khmère et sanskrite de K. 254⁷²¹ et de K. 237⁷²² permet d'identifier *Vaṃsārāma* à Chpar Ransi. Le fait de lui attribuer un nom sanskrit irait assez bien dans le sens de l'unicité du site.

Dans son analyse des toponymes khmers, Saveros Pou distingue deux types de désignations : systématique et spontanée, la deuxième comportant elle-même trois catégories (LEWITZ 1967, p. 396-404). Elle considère alors que *chpar ransi* appartient à sa première catégorie de désignations spontanées, dans laquelle les noms de lieux sont liés à des détails géographiques ou végétaux. Cependant, l'analogie avec *Veḷuvana* invite à penser qu'il s'agissait d'une façon d'évoquer la présence d'une fondation

⁷¹⁷ Cette inscription, K. 169, qui a été découverte par Aymonier à proximité du Prasat Chikreng (province de Siem Reap), a disparu depuis. Il proposait de la dater du X-XI^e s. de n. ère (1900, p. 452).

⁷¹⁸ À titre d'exemple : K. 276, l. 21 et K. 277, l. 19, provenant du Prasat Keo, province de Siem Reap (X^e siècle *śaka* ; IC IV, p. 152-160).

⁷¹⁹ Prasat Phhom Mrech, province de Kompong Thom (916 *śaka* ; IC VI, p. 192-194).

⁷²⁰ Il est également remarquable que l'expression khmère *chpar ransi* soit utilisée comme toponyme dans la partie sanskrite de K. 1158 (Sab Bak, province de Nakhon Ratchasima, Thaïlande ; 988 *śaka* ; l. 9 ; Chirapat PRAPANDVIDYA 1990, p. 12).

⁷²¹ Trapeang Dong On, province de Siem Reap ; st. XXX et l. 29 (IC III, p. 180).

⁷²² Prasat Prah Khset, province de Siem Reap (989 *śaka*) ; l. 15 (IC VI, p. 293-295) et st. III (BARTH 1895, p. 173-177).

bouddhique. *Chpar ransi* appartiendrait donc plutôt à sa troisième catégorie, correspondant à « un détail historique, un événement, un ancien culte ou une institution ».

Dans les deux cas, ce nom pourrait correspondre à plusieurs endroits simultanément. Cependant, nous pourrions également le considérer comme une désignation systématique témoignant d'une « appartenance, d'un éloge, d'une dédicace ou d'un vœu bénéfique », comme Mahendraparvata, Īśānapura, etc., catégorie à laquelle Veļuvana/Chpar Ransi/Vaṃśārāma pourrait appartenir en tant que référence au fameux ermitage du Buddha. Ce mode de désignation qui requiert naturellement une certaine érudition semble avoir été utilisé principalement pour des sites célèbres et importants, et ces toponymes servaient généralement à désigner un et un seul endroit précis.

Cette unicité reste difficile à affirmer, car des occurrences apparaissent dans des inscriptions provenant de lieux variés et parfois très éloignés l'un de l'autre, allant de Battambang à Chikreng. Ceci pourrait s'expliquer par la célébrité du sanctuaire, mais ne nous aide pas à le localiser. Cependant, quelques indices méritent d'être relevés.

Il faut d'abord remarquer, avec Cœdès, que ce nom est souvent associé à un autre, Liṅgapura (*IC* III, p. 97). Sur onze occurrences, cinq sont en effet liées à ce second toponyme⁷²³. Bien que Cœdès remarque que Liṅgapura pourrait désigner différents endroits, dont Koh Ker, nous pouvons supposer que les textes qui mentionnent à la fois Chpar Ransi et Liṅgapura font toujours référence aux mêmes sanctuaires. Parmi ces inscriptions, on notera que K. 254 est l'une de celles qui mentionnaient Vaṃśārāma. La deuxième, K. 237, correspond donc certainement au même site.

Par ailleurs, l'inscription K. 682 qui provient du Prasat Thom de Koh Ker, relate le don de la commune (*sruk*) de Śivanivāsa, située dans le *pramān* de Chpar Ransi (l. 8 ; 923 *śaka* ; CŒDÈS 1931, p. 15). Selon Long Seam, le terme *pramān*, « territoire, région », correspond à la plus importante division territoriale du Cambodge ancien, dont plus d'une vingtaine ont été relevées dans le corpus (1993, p. 129-131). Bien que des incertitudes demeurent au sujet de l'importance de ces régions, on peut légitimement supposer que la notoriété du sanctuaire du Kamrateñ Jagat Chpar Ransi avait amené l'administration khmère à donner son nom au territoire dans lequel il était implanté.

⁷²³ K. 158 (Tuol Prasat, province de Kompong Thom ; 925 *śaka* ; *IC* II, p. 97-114), K. 254 (cf. p. 604, n. 721, K. 249 (l. 17 ; Prasat Trau, province de Siem Reap ; 1031 *śaka* ; *IC* III 97-99), K. 276 et K. 277 (cf. p. 604, n. 718).

Enfin, une nouvelle occurrence de cette divinité apparaît dans K. 943. Cette inscription est gravée sur l'about d'une hampe représentant Vajrapāṇi, qui proviendrait du village de Phum Krabas dans la province de Kompong Cham (CISARK n° 4943 ; ill. 64, p. XXXI). Cependant, il est un peu délicat de localiser un site à partir d'un objet dont la raison d'être est de se déplacer, et dont les circonstances de la découverte ne sont pas précisément connues.

Que ce toponyme ait ou non désigné un unique endroit, il semble bien qu'un site nommé Chpar Ransi comptait parmi les sanctuaires provinciaux importants du Cambodge ancien. Il est alors d'autant plus regrettable qu'il ne soit pas possible de le localiser précisément. En ce qui concerne cette nouvelle occurrence, nous ne pouvons que regretter que le contexte stratigraphique dans lequel se trouvait ce vase ne soit pas connu. La seule information notable au sujet de la localisation est le fait que cet objet a été manifestement offert dans une région placée directement sous l'influence de Tribhuvanādityavarman, un usurpateur dans un temps d'instabilité politique qui prendra fin avec sa défaite, et sa mort, contre les Cams en 1177 de notre ère, et qui fut suivi par le règne de Jayavarman VII. Enfin, il faut signaler que la date de cette inscription est la plus récente à laquelle soit relevée une occurrence du Kamrateṅ Jagat Chpar Ransi.

Texte :

Édition fondée sur les clichés EFEO K1219 - 6 à 21⁷²⁴, et sur l'examen de la pièce en janvier 2006.

(1) 1089 śaka vraḥ jaṃnvan· vraḥ pāda kamrateṅa 'añ· śrī tribhuvanādityavarmma[d]eva ta [ka]mrateṅa ja[g]ata chpara ransi 𑀓

Traduction :

(1) 1089 śaka ; offrande royale⁷²⁵ de Sa Majesté le Kamrateṅ 'Añ Śrī Tribhuvanādityavarmadeva au Kamrateṅ Jagat (de) Chpar Ransi.

⁷²⁴ Ill. 254, p. CXXX; une couverture photographique a été réalisée par le propriétaire et déposée à la photothèque de l'EFEO sous les numéros K1219 - 1 à 21.

⁷²⁵ L'expression *vraḥ jaṃnvan* est généralement traduite par « sainte offrande », mais le fait que l'inscription K. 1218 qui commémore le don d'un dignitaire utilise *jaṃnvan* seul incite à penser que *vraḥ* indique précisément que le don est le fait du roi. On constate une distinction équivalente dans le corpus de Lolei entre les donations royales et privées de serviteurs (cf. p. 514).

K. 1248/1060 *śaka* (Prasat Neak Buos)

Le Prasat Neak Buos (IK 291 ; LUNET DE LAJONQUIÈRE 1907, p. 3-12) est adossé à la pente Sud de la pointe Sud-Ouest du Sam Padu « massif qui vient terminer les Dan Rèk à leur extrémité orientale avant qu'ils repartent en ligne moins franche vers le Nord-Est » (PARMENTIER 1939, p. 118 ; ill. 255-257, p. CXXXI-CXXXII). Il s'agissait d'un sanctuaire important – le Śivapāda oriental (*pūrvā*) des inscriptions khmères – qui était placé au centre d'une forte concentration de temples dont Aymonier disait déjà qu'ils en étaient les temples satellites (AYMONIER 1901, p. 230-231), hypothèse bien confirmée depuis par l'épigraphie (*IC V*, p. 125). Sept inscriptions, réparties entre la période préangkorienne et le règne de Sūryavarman I^{er}, y étaient déjà inventoriées dans le tome VIII des *Inscriptions du Cambodge* de George Cœdès⁷²⁶.

L'inscription K. 1248 a été signalée à Christophe Pottier par Mitch Hendrickson⁷²⁷ en mai 2007⁷²⁸. Elle est gravée sur le piédroit Est de la porte Sud du bâtiment N⁷²⁹. Il s'agit d'un bâtiment en grès situé au sud-est du sanctuaire central, ouvert au sud. Le piédroit en grès gris est large de 54,5 cm ; l'inscription est large de 45 cm et haute de 19 cm, elle commence 38 cm sous le linteau. Elle est composée de six lignes en khmer angkorien et utilise de grands *akṣara* profondément gravés.

Étant donné son remarquable état de conservation, il est surprenant que cette inscription soit restée inédite en dépit des trois inventaires dont ce temple a déjà fait l'objet au cours du premier tiers du vingtième siècle. On notera que ce site comporte une autre inscription inédite, malheureusement difficile à déchiffrer, inscrite sur le piédroit Est de la porte Nord du pavillon d'entrée Sud de la deuxième enceinte (K. 1252)⁷³⁰.

⁷²⁶ K. 341-K.345, K. 580 : *IC VI*, p. 22-26, p. 154-164, p. 236-230 ; K. 346 (inscription digraphique) : *ISCC*, p. 378-382.

⁷²⁷ Université de Sydney, chercheur associé au Greater Angkor Project.

⁷²⁸ Les inscriptions du Prasat Neak Buos ont été documentées pour le CIK par Christophe Pottier le 2 décembre 2007.

⁷²⁹ D'après la nomenclature de Lunet de Lajonquière ; ill. 256, p. CXXXI.

⁷³⁰ Parmentier l'avait signalée, mais Cœdès, ne disposant pas d'estampage, ne l'avait pas inventoriée.

La première partie de ce texte rapporte un édit royal daté de 1039/1040 de notre ère, enjoignant à un professeur de transmettre la propriété d'une commune à la famille d'un officiant du Prasat Neak Buos, vraisemblablement à l'occasion de sa prise de fonction. On notera qu'il s'agit de la première attestation de cette commune de Maheśānapura⁷³¹ dans le corpus.

Le seul anthroponyme cité dans ce texte est celui du dignitaire chargé de transmettre cet ordre : Vīravarman ; son titre n'est pas précisé. Ce nom a été porté par plusieurs dignitaires et est bien attesté dans le corpus. Dans ce genre de cas, il n'est pas toujours évident de préciser s'il s'agit partout de la même personne, mais ici, l'une des occurrences nous permet de l'identifier avec certitude. En effet, en 967 *śaka*, l'inscription K. 353 (*IC V*, p. 133) mentionne un Vraḥ Kamrateñ 'Añ Vīravarman en précisant qu'il s'agit du chef du sanctuaire (*khloñ vnam*) de Śivapāda. Si l'on ajoute à cela que le Prasat Kantop, d'où provient cette inscription, est très proche du Prasat Neak Buos et qu'il lui fournissait des redevances (ill. 255, p. CXXXI ; *IC V*, p. 125), on peut tenir pour certain qu'il s'agit bien du même personnage⁷³².

L'inscription ne donne malheureusement pas de détails sur le professeur, et l'on ne peut que supposer qu'il était rattaché au Prasat Neak Buos. Si c'est le cas, l'inscription K. 353 nous donne encore une fois un indice intéressant. En effet, il y est mentionné un remboursement obtenu par le « Vraḥ Kamrateñ 'Añ Bhadrāspada, qui a obtenu le titre de Vidyēśvarapaṇḍita, professeur à Śivapāda et parent du côté paternel de 'nak sañjak Chok Phlāñ »⁷³³. Ceci ne permet pas de garantir l'identité de ce dignitaire et de notre professeur, le titulaire de cette fonction ayant pu changer en sept ans. Cependant, il reste remarquable de constater qu'il était lié à un chef militaire ('nak sañjak) de Chok Phlāñ, toponyme auquel notre officiant est également associé.

⁷³¹ *maha-īśāna-pura*, c'est-à-dire la ville du grand Īśāna (Śiva).

⁷³² L'épigraphie de Sūryavarman I^{er} a fourni plus de noms de dignitaires qu'aucune autre, notamment grâce aux listes des « serments des fonctionnaires » (K. 292 ; *IC III*, p. 205). En admettant qu'il ait pu changer de titre, cet anthroponyme est également attesté à cette époque dans les inscriptions suivantes : Mratañ Khloñ : K. 232 S, l. 19 ; N, l. 3 ; K. 292 G, l. 12,13 ; H, l. 12, 13 ; K. 467, l. 12, 13 – Kamsteñ : K. 67 B, l. 2 – Vraḥ Kamrateñ 'Añ : K. 91, B, l. 29 – *bhāga* : K. 380 E, l. 20. Il est également possible que ce soit lui dont fait l'éloge la partie sanskrite de K. 393 (l. 11 ; à partir de la stance VIII). On notera que deux dignitaires différents portent ce nom dans la seule inscription K. 292.

⁷³³ *vraḥ kamrateñ añ bhadrāspada ta dār nāma vraḥ kamrateñ añ vidyēśvarapaṇḍita adhyāpaka śivapāda jā pitṛpakṣa ta 'nak sañjak chok phlāñ* ; *IC V*, p. 136, 141.

Ce toponyme *chok phlāñ* « le bosquet de *phlāñ*⁷³⁴ » est attesté dans quatre inscriptions du corpus. En plus du *'nak sañjak* de K. 353 et du Kamsteñ de notre inscription, il permet également de désigner un *khloñ vala*⁷³⁵ dans l'inscription K. 523 D (l. 6, 13, 15 ; 1040 *śaka* ; IC III, p. 140) et un Vraḥ Kamrateñ 'Añ dans K. 817 (l. 1 ; 924 *śaka* ; IC V, p. 200). Malheureusement, aucun élément ne permet pour l'instant d'identifier ce site. On sait que le nom des dignitaires n'était pas souvent précisé et que les toponymes auxquels ils étaient associés étaient apparemment suffisants, même dans les cas où, comme ici, des transactions ou des donations rendaient indispensable une identification précise des protagonistes.

Bien que l'organisation de lieux comme ce Chok Phlāñ – en particulier le mode de transmission des titres et fonctions qui y étaient associés – soit encore mal connu, on peut se demander si un lien familial unissait les différents dignitaires que nous venons d'évoquer. Même si c'est le cas et en admettant que le professeur de K. 353 est bien celui de K. 1248, les données dont nous disposons n'impliquent pas nécessairement une parenté entre lui et la famille (*kule*) à laquelle est transmise la propriété de la commune de Maheśvarapura.

La syntaxe de la deuxième partie de l'inscription est assez « économique ». Le sens de ce texte était sans doute parfaitement clair pour un contemporain au fait des circonstances de sa rédaction, mais les raccourcis utilisés, et l'usage de certains verbes presque inédits, posent aujourd'hui quelques problèmes de traduction. Ainsi, nous sommes conscient du fait que la fin de la traduction, en particulier, est susceptible d'être réinterprétée. Ce qui est certain, c'est que les faits datent de 1138/1139 de notre ère et qu'un sanctuaire était alors en ruine. Si notre interprétation est correcte, une requête aurait alors été formulée afin que l'ordre royal précédemment évoqué soit recopié⁷³⁶.

On peut alors supposer que le *prasat* détruit contenait ou supportait une inscription rapportant ce transfert de propriété et que ce texte était perdu en raison de la ruine du bâtiment. Des raisons administratives auraient alors rendu nécessaire de le recopier sur le piédroit d'un nouvel édifice, ne serait-ce que pour garantir le droit des descendants de l'officiant sur la commune de Maheśānapura.

⁷³⁴ Selon Saveros Pou, *phlāñ* ~ *plāñ* désignerait « une herbe, *Imperata cylindrica*, à usages domestiques et rituels » (2004, s. v., p. 335 ; LEWITZ 1974, p. 151, 152).

⁷³⁵ Il s'agit encore vraisemblablement d'un titre de chef militaire, mais les dates suffisent à interdire de faire le lien avec le *'nak sañjak* de K. 353.

⁷³⁶ Voir le problème d'interprétation de *camloñ viñ*, p. 611, n. 750.

Il faut noter que les caractères utilisés dans les deux parties sont homogènes et que tout porte à croire que la gravure date intégralement du règne de Sūryavarman II. Notre interprétation expliquerait alors qu'un simple transfert de propriété datant du règne de Sūryavarman I^{er} soit gravé un siècle plus tard sur un piédroit.

On notera à ce sujet que la deuxième date est la plus récente fournie par l'épigraphie de ce site et correspondrait assez bien au bâtiment N, que l'on pourrait effectivement attribuer au règne de Sūryavarman II. Une campagne de fouille serait malgré tout nécessaire pour assurer cette attribution et permettrait également de vérifier si un sanctuaire, support d'une inscription originale, occupait précédemment la place de l'actuel bâtiment N, ou s'il faut supposer que le *prasat* mentionné dans l'inscription correspondait plutôt à l'une des nombreuses tours en brique ruinées du Prasat Neak Buos, dont l'abandon n'est pas encore daté.

Enfin, si cette hypothèse d'une inscription ancienne « recopiée » nous paraît vraisemblable, il faut préciser que le fait qu'elle est dite « gravée sur un pilier de pierre », alors que le support actuel est un piédroit, n'est pas un argument suffisant pour la confirmer. En effet, certaines inscriptions précisent bien que l'inscription est gravée sur les portes (*dvāra*) de sanctuaires⁷³⁷ ou même plus explicitement sur leurs montants (*pantā vraḥ dvāra* ; K. 152, l. 16 ; IC V, p. 191, 193, n. 8), mais il faut reconnaître que le composé *śilāstambha* est également utilisé pour désigner des piédroits dans plusieurs occurrences⁷³⁸.

Texte :

Édition fondée sur le cliché EFEO CP 2007 DSC00320.

(1) ||⁷³⁹ 961 śaka nu mān·⁷⁴⁰ vraḥ karuṇā ta roḥha neḥ(2)ha pandval=ta vīravarmma⁷⁴¹ pre pandval=ta⁷⁴² 'nak=ta⁷⁴³ 'adhyāpaka pre trā sru(3)k· maheśānapura ta kule⁷⁴⁴ vraḥ

⁷³⁷ K. 348 N (l. 1 ; IC V, p. 108) et K. 872 N (l. 12 ; IC V, p. 97).

⁷³⁸ Par exemple l'inscription K. 232 N (l. 4 ; IC VI, p. 228-233).

⁷³⁹ On remarquera la forme originale du double *danḍa* qui marque le début du texte et celle du *danḍa* de la ligne 5 ; ill. 258, p. CXXXIII.

⁷⁴⁰ Les *virāma* sont très faiblement gravés dans cette inscription, mais il est possible de les distinguer, en particulier sur la photographie où la lecture est globalement plus aisée que sur l'estampage.

⁷⁴¹ Les *r* suscrits de *vīravarmma* et *'ācāryya* (l. 3-4) sont faiblement gravés, mais la lecture est certaine.

⁷⁴² On peut distinguer un signe au-dessus du *l*, ressemblant à un *virāma* en très léger relief. La ligature le rend inutile, mais il faudrait alors transcrire *pandval·=ta*. Cet usage a déjà été rencontré par ailleurs (K. 1186, l. B. 6, B. 12, estampages EFEO n. 1684 et n. 1685).

kamsteñ· choka phlāñ=ta 'ācā(4)ryyapradhāna jā smin· pradvanna nā kamraten· jagata śivapā(5)da cāra ta vraḥ śilāstambha | 1060 śaka mana prāsāda tem (6) ti ruḥ dau ti thvāy=samṇvat· pandval· pre yugapata camloña viña⁷⁴⁵ 746

Traduction :

(1-5) 961 śaka⁷⁴⁷. Alors, il y eut cet ordre royal communiqué à Vīravarma lui ordonnant de [le] transmettre à celui qui est professeur [et] ordonnant d'abandonner⁷⁴⁸ la commune de Maheśānapura à la famille du Vraḥ Kamsteñ de Chok Phlāñ, ācārya principal qui est désormais officiant au [sanctuaire du] Kamraten Jagat Śivapāda, [et de] graver [cet ordre] sur un saint pilier de pierre.

(5-6) En 1060 śaka, alors que l'ancienne tour (*prāsāda*) était détruite⁷⁴⁹, une requête a été présentée, enjoignant (à ceux qui sont concernés) de venir ensemble [et de] copier⁷⁵⁰ [l'ordre] à nouveau.

⁷⁴³ On est tenté de lire 'nat, mais il est possible de voir sur le cliché que la barre médiane traverse la boucle. Quoi qu'il en soit, la correction 'nak s'imposerait.

⁷⁴⁴ La voyelle n'est pas reliée au ka. De plus, on distingue un signe entre les cheveux du caractère. Il s'agit vraisemblablement d'un défaut de la pierre.

⁷⁴⁵ La présence de deux *virāma* est possible (*camloñ· viñ·*), mais encore plus incertaine que dans les autres occurrences. D'une manière générale, l'examen de la pierre sera nécessaire pour confirmer la présence de *virāma* dans cette inscription.

⁷⁴⁶ Ce signe de ponctuation est un peu incertain, mais il semble possible de le distinguer sur le cliché. Il s'agit d'une petite boucle partant vers la droite qui pourrait évoquer un *gomūtra* très simplifié. Au sujet de l'utilisation du *gomūtra* inscrit en fin de texte, cf. p. 613.

⁷⁴⁷ Soit 1039/1040 de notre ère.

⁷⁴⁸ Litt. « de quitter la commune [et de la donner] à la famille... ». Selon Ph. N. Jenner, ce verbe *trā* pourrait être un homonyme de celui proposé par Saveros Pou avec le sens de « noter, graver, commander ». (2004, s. v., p. 230). Dans notre cas, le sens proposé par Channy Sak-Humphry, « to change course, depart from, leave », semble plus approprié (2005, s. v. p. 212).

⁷⁴⁹ On ne connaissait jusqu'ici qu'une seule occurrence du verbe *ruḥ* « détruire, démolir » dans l'inscription K. 723 (l. 5 ; VI^e śaka ; IC V, p. 12).

⁷⁵⁰ A priori, *camloñ* n'apparaît que deux fois dans des inscriptions dont les textes sont très proches (K. 464 ; CÉDÈS 1911 [a], p. 396 et K. 558 ; FINOT 1925, p. 363). Cédès proposait le sens de copier en l'identifiant au moderne *camlan* (CÉDÈS 1911 [a], p. 397, n. 2). Ce terme était utilisé alors pour des registres (*pāñjiya*) et non pour des inscriptions. Saveros Pou relève bien ce sens, mais associe ce terme à *canloñ* attesté dans le sens de « faire traverser » (2004, s. v., p. 157) en signalant qu'il s'agit de dérivés de *cloñ* « traverser, aller d'une rive à l'autre, du non sacré au sacré, inaugurer ». D'autres interprétations de ce terme seraient alors sans doute possibles, mais nous nous en tiendrons au sens de Cédès qui semble convenir ici.

K. 1251/1138 *śaka* (provenance inconnue)

Le bol en argent conservé au musée national de Phnom Penh sous le numéro *ga* 6906 appartenait à une collection privée avant d'entrer au musée le 16 juillet 2004 (Don de Emma Bunker et Douglas Latchford). Il a déjà fait l'objet d'une publication par Emma Bunker et Douglas Latchford (2004, p. 479) où, en plus d'une courte description, ils présentaient une hypothèse sur le forgeage de ce type d'objet et rapportaient le contenu de l'inscription à partir d'une lecture effectuée par le professeur Long Seam. Cependant, le texte n'en a pas encore été publié.

On ignore les circonstances de la découverte de cet objet. Ses anciens propriétaires pensaient, semble-t-il, qu'il provenait du nord-ouest du Cambodge. Attendu que cette région fait l'objet d'actives campagnes de déminage depuis plusieurs années, cette hypothèse est en effet envisageable, mais elle reste incertaine et imprécise.

Il s'agit d'un bol à panse arrondie et à bord simple légèrement évasé (ill. 259, p. CXXXIV). Le fond plat est renforcé vers l'intérieur, formant ainsi un pied annulaire. Son diamètre est de 14,2 cm au niveau du bord et de 5,5 cm à la base pour une hauteur de 6,5 cm et une épaisseur de 0,2 cm. Enfin, il pèse 138 grammes et sa contenance est de 600 ml. En dehors de l'inscription, le décor est limité à une bande dorée couvrant le bord du vase à l'extérieur sur 1 cm environ. Une analyse spectrométrique par fluorescence X effectuée en 2002 a permis d'établir qu'il s'agit d'une dorure au mercure (BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 479, n. 1).

Une ligne, en khmer angkorien, est gravée sur la partie supérieure de la panse, à l'extérieur du bol. Il s'agit d'une formule classique qu'on retrouve sur plusieurs objets métalliques et qui rapporte la donation de l'objet à une divinité, ici Lokeśvara. La date et le nom du roi donateur permettent de l'attribuer avec certitude au règne de Jayavarman VII. Étant donné la popularité de ce Bodhisattva à cette époque, le nom de la divinité n'apporte aucun élément quant à sa provenance.

Bunker et Latchford signalaient que cette inscription donnait la date la plus récente attestant le règne de Jayavarman. En réalité, à un an près, cette information est inexacte. L'inscription K. 1234 présentée par Claude Jacques à l'Académie des inscriptions et belles-lettres est en effet datée de 1139 *śaka*, soit 1217/1218 de notre ère

(JACQUES 2003). On rappellera qu'il s'agissait également d'un vase trouvé chez un antiquaire de Bangkok.

D'un point de vue paléographique, il faut remarquer la ponctuation utilisée dans ce type d'inscription : un œil de poulet au début du texte et un cercle traversé d'un trait horizontal ondulé partant du centre vers la droite, à la fin. Ce signe est peut-être une variante stylisée du *gomūtra*. L'utilisation de ce duo de ponctuations est un trait caractéristique des petites inscriptions khmères précisant le nom de divinités ou de dignitaires, à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle de notre ère et pendant tout le règne de Jayavarman VII. On le rencontre également dans les inscriptions des galeries des bas-reliefs d'Angkor Vat (K. 298 et K. 299 ; XI^e *śaka* ; ill. 261, p. CXXXIV), et naturellement dans les petites inscriptions du Bayon, de Preah Khan, etc. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que l'usage des signes œil de poulet et *gomūtra* se retrouve plus tard dans les manuscrits pour marquer le début et la fin d'un paragraphe ou d'une histoire (ANTELME 2007, p. 46-47).

Privé de l'intérêt que présenterait la connaissance de son contexte archéologique, ce type d'objet n'apporte malheureusement que peu d'enseignements. On ne peut donc, encore une fois, que déplorer que les objets métalliques inscrits constituent aujourd'hui des cibles privilégiées des trafiquants.

Texte :

Édition fondée sur les clichés EFEO : AMPP 3875 à AMPP 3880 (ill. 260, p. CXXXIV).

(1) ☉ 1138 śaka vraḥ jaṃnvana vraḥ pāda kamrateṇa 'āṇa śri jayavarmmadeva ta vraḥ
lokeśvara 𑀓

Traduction :

(1) 1138 *śaka*⁷⁵¹, offrande royale de Sa Majesté le Kamrateṇ 'Añ Śri Jayavarmadeva⁷⁵²
au vénérable Lokeśvara.

⁷⁵¹ Soit 1216/1217 de notre ère.

⁷⁵² Jayavarman VII.

K. 779/1118 *śaka* (Preah Khan d'Angkor)

La monture de conque⁷⁵³ en bronze portant l'inscription K. 779 (ill. 262, p. CXXXV) provient du Preah Khan d'Angkor. Elle a été mise au jour en février 1929, au cours d'un sondage effectué par Henri Marchal à la base des gradins en grès descendant à la douve, au bord de la face Sud de la chaussée axiale, devant le pavillon d'entrée Est (ill. 263 et 264, p. CXXXV, CXXXVI)⁷⁵⁴. Déposée dans un premier temps à la Conservation d'Angkor, elle entre dans les collections du musée de Phnom Penh en janvier 1930⁷⁵⁵, où elle est encore aujourd'hui conservée sous le numéro d'inventaire *ga* 3788.

Ses dimensions sont de 17 × 8,5 × 8 cm, pour un poids de 258,2 g. Les bords du col sont soulignés d'une ornementation végétale composée de tiges se rejoignant dans un décor de feuillage au niveau du bec. À l'opposé, les terminaisons des deux branches principales adoptent l'aspect de capuchons de *nāga* végétalisés, placés de part et d'autre de la plaque frontale de la monture, où est concentré l'essentiel du décor. Ces *nāga* supportent une arcature végétale trilobée, qui abrite une image de Hevajra dansant. Cette divinité bouddhique a connu un certain succès au Cambodge à partir du XI^e siècle de notre ère. On la retrouve notamment sur plusieurs conques en bronze⁷⁵⁶, le plus souvent attribuées au règne de Jayavarman VII, roi bouddhiste fondateur du Preah Khan.

En général, les représentations khmères de Hevajra sont assez fidèles aux normes iconographiques indiennes⁷⁵⁷. Le dieu a bien seize bras, mais à cette échelle, il n'est pas

⁷⁵³ Nous ne reprendrons pas ici la question de la destination des conques et montures de conques, déjà abordée par ailleurs. À ce sujet, cf. p. 260-265.

⁷⁵⁴ À propos des circonstances de la découverte, cf. *RCA* IV A, Preah Khan, février 1929, p. 38 ; *JFCA* VII, juillet 1928-janvier 1930, p. 115-116 ; *BEFEO* 29, p. 515.

⁷⁵⁵ La fiche d'inventaire « Groslier » du musée de Phnom Penh précise que cette pièce était enregistrée à la Conservation d'Angkor sous le numéro 4065 ; au musée, son premier numéro d'inventaire était 2909. Elle a également été traitée au laboratoire de la Conservation d'Angkor de mars à mai 1967, vraisemblablement pour restauration (cl. CA n° 381).

⁷⁵⁶ Cf. GROSlier 1931, p. 110-111, pl. XLII et 1921-23, p. 222 et pl. XXI. Naturellement, ce choix iconographique n'est pas systématique pour ces objets ; en plus d'une autre conque ornée d'un Hevajra, George Cœdès en présente par exemple deux, ornées respectivement d'une représentation de Śiva dansant et d'une triade bouddhique (1929, p. 53 et pl. XXXVI).

⁷⁵⁷ Dans l'*Hevajratantra*, Hevajra se décrit en ces termes : « I have eight faces, four legs, and sixteen arms, and trample the four Māras under foot. Fearfull am I to fear itself, with my necklace made of a string of heads, and dancing furiously on a solar disk [...] My front face is black, the one to the right is

possible de distinguer d'éventuels attributs. Les parures telles que brassards, bracelets, anneaux de chevilles et collier, sont signalées par de simples incisions. Boeles a remarqué qu'au Cambodge, seules des incisions courant le long des jambes des représentations de Hevajra indiquent que chacune devait être considérée comme double (1966, p. 26). Ici, deux des jambes sont représentées en relief, mais exceptionnellement, les profils des deux autres ont également été légèrement gravés. Enfin, sept de ses huit têtes sont visibles, réparties sur trois niveaux. Le choix de cette disposition est classique pour les bas-reliefs khmers représentant Hevajra ; si l'on en croit les exemples en ronde-bosse, la huitième tête doit être imaginée en arrière, au niveau intermédiaire (LOBO 1997, p. 75). Apparemment, l'œil frontal n'est pas représenté.

Le dieu danse sur un corps étendu sur deux rangées de cinq boutons de lotus. La multiplication des têtes ou des membres permet souvent d'identifier ce corps piétiné aux quatre Māra (LOBO 1997, p. 316-318), mais ici ce procédé n'est pas utilisé. Boeles avait signalé qu'à une exception près⁷⁵⁸, les têtes des démons sont toujours placées à la gauche de Hevajra (1966, p. 26, n. 26). La représentation qui orne la monture de conque nous procure un nouvel exemple de cette exception. Cependant, le choix de cette disposition reste inexplicable et nous ne pouvons même pas affirmer qu'il soit significatif.

Le texte de K. 779 est inscrit sur les flancs du bec d'évacuation, une ligne sur l'un et deux sur l'autre, en khmer angkorien (ill. 265, p. CXXXVI). La souplesse de l'écriture permet de penser que l'inscription a été gravée dans la cire avant la fonte, et non dans le bronze comme c'est le plus souvent le cas. Cependant, certaines hésitations et traces de reprise interdisent de l'affirmer formellement. En dépit de quelques traces de corrosion, l'essentiel du texte est déchiffrable.

L'édition proposée par George Cœdès en 1964 (*IC VII*, p. 106) laisse supposer qu'il ne disposait pas de très bons supports de lecture et qu'il n'a pas consulté en détail les documents de la Conservation d'Angkor relatifs à la découverte de la monture de conque. En effet, il la décrit par exemple comme une conque « de type usuel », similaire

like white jasmine, the one to the left is red and fearful, and the one to the rear is distorted. The remaining faces are like those of bees, and there are twenty-four eyes and so on » (SNELLGROVE 1959, p. 110).

⁷⁵⁸ Une ronde-bosse en bronze provenant du palais royal d'Angkor Thom attribuée au début du XIII^e siècle de notre ère (GROSLIER B. Ph. 1961, p. 188).

aux modèles entièrement en bronze qu'il présente dans *Bronzes khmers* (1923, p. 53 et pl. XXXVI). De plus, il ne mentionne pas le décor, contrairement à son habitude. Ceci est d'autant plus regrettable que, présent à Angkor au moment de la découverte, Cœdès avait alors donné une lecture plus exacte de l'inscription, heureusement rapportée par Henri Marchal dans le rapport de fouilles (*RCA IV A, Preah Khan, février 1929, p. 38*) :
 « Sur un côté : ◊ 1118 vrah jamnun ta kamraten jagat çrî
 Sur l'autre côté : virendreçvara nâ kamraten jagat çrî Yaso-
 (à la ligne) dharma ».

À l'origine, Cœdès pensait, à juste titre, que le bénéficiaire du don était le Kamraten Jagat Śrī Vīrendreśvara (1941, p. 259), mais l'absence de la particule *ta* dans sa nouvelle édition le conduisit à douter de l'identité du bénéficiaire, et donc du sens général de l'inscription.

Ajoutons enfin qu'il considérait que, si sa première interprétation était bonne, le Kamraten Jagat Śrī Yasodharma, précédé de la particule de localisation *nā*, était alors vraisemblablement le nom d'un sanctuaire.

Une nouvelle lecture permet d'affiner l'interprétation de ce texte :

Texte :

Édition fondée sur les clichés EFEO AMPP 2600 à 2603 et K0779 – p. 1 à 41.

(1) ◊ 1118 (śa)[ka] (vr)aḥ jamnvan· ta⁷⁵⁹ kamraten=jagata śrī (2) vīrendreśvara⁷⁶⁰ (n)ā kamraten· ja(ga)ta śrī yaśo(3)varmmeśvara (•)⁷⁶¹

Traduction :

(1-3) 1118 *śaka*⁷⁶², offrande royale au Kamraten Jagat Śrī Vīrendreśvara, auprès du Kamraten Jagat Śrī Yaśovarmeśvara.

⁷⁵⁹ Cœdès omet le *ta* dans son édition de 1964 (*IC VII, p. 106*).

⁷⁶⁰ Cœdès : *śrīvirendreśvara*.

⁷⁶¹ Cœdès : *śrīyasodharma* ; la fin de l'inscription est très érodée et la confusion *dha/va* est effectivement possible. Quoi qu'il en soit, Cœdès omet les deux derniers *akṣara*.

⁷⁶² Soit 1196/1197 de notre ère.

George Cœdès a déjà signalé que le Kamrateñ Jagat Śrī Vīrendreśvara était l'une des divinités installées dans les chapelles du bâtiment R du temple de Preah Khan⁷⁶³. En effet, comme la plupart des grands temples de Jayavarman VII, le Preah Khan d'Angkor comprend de nombreuses inscriptions précisant les noms des images installées dans les différentes chapelles⁷⁶⁴. L'une d'entre elles (K. 624) mentionne le Kamrateñ Jagat Śrī Vīrendreśvara et nous apprend que cette divinité est l'image du frère du Kamrateñ 'Añ Śrī Jayavardhana⁷⁶⁵. Étant donné la localisation de cette inscription, on peut même supposer que la divinité à laquelle appartenait la monture de conque était plus précisément installée dans la chapelle axiale orientale de ce bâtiment⁷⁶⁶. Il y a peu à ajouter concernant cette divinité dont la statue de culte n'a pas été retrouvée. Toutefois, on peut s'interroger sur l'obédience à laquelle renvoyait la forme adoptée pour la représenter. George Cœdès avait remarqué que les divinités étaient majoritairement viṣṇuites dans le bâtiment S et śivaites dans le bâtiment T (CŒDÈS 1941, p. 289, n. 3 et 4), mais n'avait pas émis d'hypothèse concernant le R. Il serait imprudent d'affirmer, par élimination, que ce dernier était consacré à des divinités bouddhiques, mais il faut reconnaître que le choix du décor de la monture de conque va plutôt dans ce sens, au moins en ce qui concerne Vīrendreśvara.

La nouvelle lecture confirme également l'hypothèse de Cœdès concernant l'interprétation du deuxième Kamrateñ Jagat comme le nom d'un sanctuaire, ou plus

⁷⁶³ On reprend ici la nomenclature de Lunet de Lajonquière, également utilisée par George Cœdès (1951, p. 113 ; *IC VII*, p. 106). Lunet de Lajonquière décrit le bâtiment R comme l'un des quatre « grands quadrilatères de galeries dont le préau central est coupé par d'autres galeries » (LUNET DE LAJONQUIÈRE 1911, p. 148 et fig. 44-45). Ces « bâtiments », qui regroupent chacun plusieurs chapelles, sont disposés aux points cardinaux, entre les pavillons d'entrée de deuxième et de troisième enceinte (ill. 263 et 266, p. CXXXV, CXXXVI). Olivier Cunin remarque que les bâtiments R (au sud), S (à l'ouest) et T (au nord) constituent de « véritables temples », qui comportent une tour centrale et quatre autres réparties sur les axes majeurs. Le bâtiment Q (à l'est) est d'un autre type : il s'agit d'une des « salles aux danseuses » que l'on retrouve dans plusieurs grands temples du règne de Jayavarman VII (CUNIN 2004, p. 115-119, p. 378).

⁷⁶⁴ En plus du Bayon, on retrouve un tel usage à Ta Prohm, Banteay Chmmar, Banteay Kdei, Ta Nei, Ta Som, Banteay Prei, Banteay Thom et même dans des fondations plus modestes comme le Prasat Kralañ (CŒDÈS 1951, p. 97).

⁷⁶⁵ ◦ *kamrateñ jagat śrī vīrendreśvara* ◦ *rūpa 'ryāñ kamrateñ 'añ śrī jayavardhana* ◦ (CŒDÈS 1951, p. 113 ; estampage EFEO n. 621). On ne sait malheureusement rien sur ce Jayavardhana. Il n'apparaît que dans une seule autre inscription, également de Preah Khan, qui rapporte qu'un dieu, le Kamrateñ Jagat Śrī Jayadeva, était l'image de ce Kamrateñ 'Añ (K. 464 C, 2 ; CŒDÈS 1951, p. 107). Cette divinité apparaît à plusieurs reprises dans l'épigraphie, mais sans apporter d'éléments d'information sur Jayavardhana.

⁷⁶⁶ C'est-à-dire la chapelle 77 dans la numérotation des chapelles de Preah Khan d'Olivier Cunin ; l'inscription est gravée sur le piédroit Est de la porte Sud (ill. 266, p. CXXXVI).

exactement comme celui de la divinité principale d'un ensemble de chapelles accueillant, entre autres, le Kamrateñ Jagat Śrī Vīrendreśvara.

La première ligne de l'inscription K. 907 S. 4, qui provient d'une autre chapelle du bâtiment R⁷⁶⁷, mentionne également cette divinité :

(1) ○ kamra[teñ] jagat... teñ jagat śrī yaśovarmmeśvara ○⁷⁶⁸.

Le texte de cette inscription est très incomplet et malheureusement difficile à restituer. Le titre de Kamrateñ Jagat et l'usage d'un composé en *īśvara* renvoient au nom d'une divinité et non à celui d'un personnage dont une statue serait l'image. La formule *kamrateñ jagat [śrī] ... [rūpa kamra]teñ jagat śrī yaśovarmmeśvara*, « Le Kamrateñ Jagat Śrī ..., image du Kamrateñ Jagat Śrī Yaśovarmeśvara », n'est donc pas envisageable, d'autant qu'il ne resterait alors que peu de place disponible pour le nom de la divinité. Partant du texte de l'inscription K. 779, on pourrait en revanche restituer : *kamrateñ jagat [śrī] ... [nā kamra]teñ jagat śrī yaśovarmmeśvara*, « le Kamrateñ Jagat Śrī ..., auprès du Kamrateñ Jagat Śrī Yaśovarmeśvara », mais cette formulation serait inédite pour les petites inscriptions de Preah Khan. La seule alternative qui vienne à l'esprit serait d'admettre que, contrairement à l'usage, deux noms de divinités étaient inscrits sur la même ligne. Quelle que soit la solution adoptée, tout laisse penser que cette divinité était bien installée dans le bâtiment R.

Par ailleurs, les stances XXXV à XL de la stèle de fondation de Preah Khan (K. 908) précisent la répartition spatiale des quatre cent trente divinités qu'accueillait le temple (CÆDÈS 1941, p. 263) et ce Kamrateñ Jagat Śrī Yaśovarmeśvara est mentionné à la stance XXXVII⁷⁶⁹ :

☉ *kāṣṭhāyān dakṣiṇasyāṃ śrīyaśovarmmeśvarādayaḥ*⁷⁷⁰

tena pratiṣṭhitā devā viṃśatir dvādaśottarā

« Il (Jayavarman VII) a installé trente-deux dieux au sud, à commencer par Śrī Yaśovarmeśvara. »

Comme le rappelle Cœdès (1941, p. 289, n. 2), le bâtiment R est effectivement situé au sud du groupe central de Preah Khan. La confrontation des données épigraphiques au plan de Preah Khan permet alors de supposer que les vingt chapelles

⁷⁶⁷ Bâtiment R, chapelle axiale Ouest, piédroit Nord de la porte Est (ill. 266 p. CXXXVI).

⁷⁶⁸ CÆDÈS 1951, 113. La lacune est d'environ sept *akṣara* (estampage EFEO n. 1179, S4).

⁷⁶⁹ Estampage EFEO n. 1178 B.

⁷⁷⁰ Cœdès : *yaśovamme*^o (1941, p. 275).

que comporte le bâtiment R abritaient ces trente-deux divinités méridionales. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable quand on sait que les cinq inscriptions qui y ont été retrouvées énumèrent déjà onze dieux (CÆDÈS 1951, p. 112-113)⁷⁷¹.

Le nom de la divinité, *yaśovarman-īśvara*, « le seigneur de Yaśovarman », laisse supposer qu'elle entre dans la cinquième catégorie des divinités de Preah Khan, définie par George Cœdès comme « les statues isolées, qui sont l'image de personnages dont les noms entrent dans la composition de ceux des statues » (CÆDÈS 1951, p. 109). L'importance qui lui est conférée dans la stance XXXVII invite à y voir un personnage important. Il serait en particulier tentant de reconnaître ici l'un des deux souverains khmers qui ont porté le nom de Yaśovarman. Dans le cas de Yaśovarman I^{er}, on attendrait plutôt l'emploi de son nom posthume, Paramaśivaloka, comme c'est l'usage pour les rois défunts dans ce type d'inscription (cf. n. 772). En revanche, nous ne connaissons pas le nom posthume de Yaśovarman II. Naturellement, ceci n'est pas un argument suffisant pour affirmer qu'il n'en a pas eu, mais le fait qu'il ait été détrôné brutalement par Tribhuvanādityavarman (CÆDÈS 1929 [b], p. 299) pourrait le laisser penser (JACQUES 2003, p. 424), et cette hypothèse reste donc envisageable⁷⁷².

Quoi qu'il en soit, la stance XXXVII permet de supposer que le Kamrateñ Jagat Śrī Yaśovarmeśvara était la divinité principale du complexe Sud du Preah Khan. Si,

⁷⁷¹ On rappellera que trente divinités étaient installées dans le bâtiment S et quarante dans le bâtiment T ; de forme différente, le bâtiment Q n'en accueillait que trois (CÆDÈS 1941, p. 262 ; cf. p. 617, n. 763).

⁷⁷² L'identification des divinités secondaires des temples de Jayavarman VII est souvent délicate. Un bon exemple de cela est le Kamrateñ Jagat Śrī Tribhuvanavarmeśvara, divinité principale du complexe oriental de Preah Khan d'après la stance XXXVI de l'inscription K. 908, et dont le nom est bien gravé à l'est, dans le bâtiment Q : *kamrateñ jagat śrī tribhuvanavarmmeśvara vraḥ rūpa vraḥ pāda kamrateñ 'aṅ mahāparamanirvāṇapada*, « le Kamrateñ Jagat Śrī Tribhuvanavarmeśvara, sainte image de Sa Majesté le Kamrateñ 'Aṅ Mahāparamanirvāṇapada » (K. 906, CÆDÈS 1951, p. 111). Cœdès avait proposé d'identifier le Kamrateñ 'Aṅ Mahāparamanirvāṇapada comme le roi défunt Dharaṅīndravarman II, père de Jayavarman VII, dont le Kamrateñ Jagat Śrī Tribhuvanavarmeśvara aurait été l'image (*ibid.*, n. 2). Le fait que ce personnage était roi est bien confirmé par l'usage du titre de *vraḥ pāda* et d'un nom posthume. Pourtant, l'hypothèse de Cœdès a été infirmée par Claude Jacques, Dharaṅīndravarman II étant déjà honoré dans le sanctuaire central de Preah Khan sous le nom de Jayavarmeśvara ; écartant d'emblée la candidature de l'usurpateur Tribhuvanādityavarman, Jacques propose alors, sans certitude, d'y voir une image de Harṣavarman, grand-père de Jayavarman VII (JACQUES 2003, p. 424-425). Il serait pourtant intéressant de retrouver à Preah Khan les images des deux prédécesseurs immédiats de Jayavarman VII. Cependant, si nous ignorons les liens exacts de ce roi avec Yaśovarman II, il faut reconnaître que le choix de Tribhuvanādityavarman – un usurpateur défait par les Cams en 1177 de notre ère – serait assez surprenant. Au nord et à l'ouest, on retrouve deux divinités célèbres du Cambodge ancien : Śrī Cāmpēśvara et Śivapāda. Enfin, deux des grands temples de Jayavarman VII, Banteay Chmmar et Ta Prohm, adopte une configuration équivalente à celle de Preah Khan – trois temples secondaires et « une salle des danseuses » disposés sur les axes majeurs – mais le nom des divinités principales des bâtiments implantés aux quatre orientes n'y sont malheureusement pas connus.

comme on l'a supposé précédemment, il était installé dans le bâtiment R, on peut supposer qu'il prenait plus précisément place dans la tour centrale de ce bâtiment (ill. 266 n° 73, p. CXXXVI). Il n'y aurait alors rien d'étonnant à ce que l'inscription K. 779 précise que le Kamrateñ Jagat Śrī Virendreśvara était installé « auprès » de cette divinité. Cette inscription met alors clairement en relief la hiérarchisation des divinités de Preah Khan ainsi que l'importance de leur répartition dans les différents espaces cultuels que comprend ce temple. Virendreśvara y est en effet présenté comme appartenant à l'entourage de la divinité principale d'un temple secondaire, Yaśovarmeśvara, lui-même subordonné à Jayavarmeśvara, divinité principale de Preah Khan.

On notera que la date du don, 1118 *śaka*, est postérieure de quatre ans à l'installation de la divinité centrale de Preah Khan commémorée par l'inscription K. 908⁷⁷³. Cœdès considérait que les faits mentionnés par cette stèle de fondation présupposaient l'achèvement d'une partie du temple, et en tout cas des enceintes I et III et des bâtiments R, S et T (CŒDÈS 1941, p. 293). On ne peut pas affirmer que la donation de notre objet de culte coïncide avec la mise en activité effective de la chapelle du Kamrateñ Jagat Śrī Virendreśvara, mais si c'est le cas, l'achèvement d'une partie au moins du bâtiment R serait plus tardif⁷⁷⁴. Étant donné l'ampleur des constructions évoquées dans l'inscription K. 908, on peut aussi supposer qu'une partie des installations et des dons était anticipée.

Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable si l'on admet que cette monture de conque faisait partie des quelque dix-huit mille cent soixante objets de culte métalliques dont le don était annoncé quatre ans plus tôt aux stances XCV et XCVI de la stèle de Preah Khan⁷⁷⁵ (*ibid.*, p. 278, 294). Le fait qu'il s'agit également d'une offrande royale (*vrah jamnvan*) inciterait déjà à le penser. Par ailleurs, sachant que la

⁷⁷³ La date proposée par Cœdès à la stance XXXIV de l'inscription K. 908, 1113 *śaka* (1941, p. 274-275, 274, 288), doit être corrigée en 1114 *śaka* (séminaire EPHE de Gerdi Gerschheimer et Claude Jacques, juin 2006). Il faut en effet considérer que *veda* désigne quatre par métonymie et non trois.

⁷⁷⁴ Selon Olivier Cunin, d'un point de vue de chronologie relative, l'édification de ce bâtiment prendrait place au début de la deuxième phase de construction de Preah Khan, et serait donc juste postérieure à la fondation du cœur du monument (2004, p. 376).

⁷⁷⁵ Selon Claude Jacques, un autre objet inscrit pourrait également être associé à l'une des chapelles du Preah Khan. L'inscription K. 1234, gravée sur un vase en argent orné d'or, rapporte sa donation par le roi au Kamrateñ Jagat Śrī Tribhuvanavarmeśvara (cf. n. 25), en 1139 *śaka* (soit 1117/1118 de notre ère ; JACQUES 2003, p. 417, 425). Il s'agit cependant d'un objet découvert chez un antiquaire de Phnom Penh, et cette hypothèse reste donc incertaine.

nature des objets n'est pas détaillée dans la stèle de fondation, et que l'on y précise la quantité de métal et de gemmes nécessaires à leur fabrication (st. XCVI-C), on pourrait supposer qu'une partie au moins de la production n'était encore qu'à l'état de projet.

Enfin, la plupart des ustensiles de culte précieux qui équipaient les temples khmers ont aujourd'hui disparu, victimes de pillages – récents ou non – ou tout simplement recyclés lorsqu'ils étaient endommagés, ou lors de l'abandon des temples. La découverte de cet objet incomplet, enfoui à plus de 500 m du sanctuaire où il était utilisé, pose alors plusieurs questions, en particulier en ce qui concerne la vie de l'objet. Les circonstances qui l'ont conduit jusqu'à la porte de la quatrième enceinte de Preah Khan sont difficiles à établir : a-t-il été perdu ou écarté par des pillers, ou bien égaré alors que le bronze allait être recyclé ? Dans le deuxième cas, s'agissait-il d'un objet réformé en raison de la perte du coquillage, ou rendu inutile par l'abandon du sanctuaire ? L'enregistrement des fouilles était encore très sommaire au moment de cette découverte, et les notes de Marchal ne donnent aucun indice à ce sujet ; il est même impossible de garantir qu'aucun débris de coquillage ne se trouvait à proximité. Notre ignorance est d'autant plus regrettable que ce point pourrait également nous renseigner sur la vie du temple. En effet, en supposant que la perte de l'objet corresponde à la date d'abandon de la chapelle de Virendréśvara, on aurait pu espérer avoir une indication quant à la cessation de l'activité d'une partie de Preah Khan. Malheureusement, si le contexte stratigraphique dans lequel cet objet a été retrouvé – déblais composés de sable et de latérite – correspond manifestement à une phase d'abandon, aucune datation des différents niveaux du sondage n'a été proposée, et il reste donc possible que le comblement du fossé soit très postérieur. Ces niveaux archéologiques sont aujourd'hui très perturbés, mais on peut espérer que de nouvelles campagnes de fouille permettront un jour de préciser l'histoire de ce temple et de répondre à certaines des questions soulevées par l'inscription que nous avons présentée.

K. 1217/1152 *śaka* (provenance inconnue)

Le vase inscrit K. 1217 a été acheté en 1990 par le Connoisseurs' Council de l'Asian Art Museum de San Francisco⁷⁷⁶ où il est conservé depuis sous le numéro 1990.201⁷⁷⁷.

Il s'agit d'un vase en forme de lotus, forgé dans un alliage d'or et d'argent⁷⁷⁸. Son diamètre maximal est de 21 cm et sa hauteur de 10,2 cm. La panse du bol est constituée par les huit pétales du lotus séparés par des gorges. Le bord est souligné par un fil continu reliant tous les pétales entre eux. Le fond du bol est décoré en repoussé d'un motif de lotus épanoui à huit pétales entouré de huit lotus à quatre pétales et de deux frises circulaires formées de points, puis de traits. Le récipient proprement dit est surélevé par une base cylindrique solidaire (ill. 267, p. CXXXVII).

L'inscription, composée d'une ligne en khmer angkorien, est incisée sur la panse, à l'extérieur du vase. Elle en fait le tour complet, aux deux tiers de la hauteur en partant de la base.

Ce vase a déjà fait l'objet de deux publications. Il a d'abord été présenté en 1994 parmi une sélection d'objets du musée de San Francisco⁷⁷⁹. Il n'est pas utile de reporter ici les conclusions de l'auteur quant au contenu du texte. Celui-ci pensait l'inscription partiellement déchiffrable et disposait en effet d'une lecture très incomplète qui l'a conduit à des hypothèses erronées. On notera qu'il datait l'inscription du XII^e siècle en se basant sur l'écriture utilisée.

La deuxième publication, par Emma Bunker et Douglas Latchford, n'apporte rien de plus concernant le texte (BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 472-473). Elle se base sur une lecture effectuée par le professeur Long Seam qui ne disposait manifestement pas de bons documents : lui non plus ne parvenait pas à lire la date et se basait sur le nom du roi pour proposer, lui aussi, une datation du XII^e siècle. En revanche, ces auteurs soulignent une éventuelle parenté de forme avec des objets en métal et en céramique

⁷⁷⁶ Le vase a été acheté chez Spink and Son, Ltd. On ne connaît, semble-t-il, aucun détail sur son origine.

⁷⁷⁷ Le rapport du conservateur précise : « curatorial department : SEA ; permanent location : G. 309 ; accession n° : 1990. 201 ; previous n° : R1990.22 ».

⁷⁷⁸ Cet alliage est parfois désigné sous le nom d'electrum. Une description de cet alliage effectuée par Donna Strahan indiquerait une proportion égale d'or et d'argent (BUNKER & LATCHFORD 2004, p. 472, n. 1).

⁷⁷⁹ ALLEN 1994, p. 60 ; (notice de l'objet par Nancy Tingley).

chinois et cam de cette époque. Si ce parallèle est intéressant et témoignerait peut-être d'une influence, l'hypothèse naturellement envisageable d'un artisan chinois ou cam installé au Cambodge nous paraît cependant peu fondée.

De nouveaux documents ont permis une lecture complète de l'inscription et il est maintenant possible de compléter et de corriger ces précédentes publications. Le texte précise qu'une donation – assurément celle du vase – a été effectuée à une divinité en 1152 *śaka*, c'est-à-dire en 1230 de notre ère par un roi nommé Tribhuvanādityavarman.

Le seul souverain du Cambodge connu sous ce nom est le prédécesseur de Jayavarman VII, tué par les Cams au cours de la prise d'Angkor en 1177 de notre ère. N'ayant pas lu la date, c'est tout naturellement à lui que Long Seam avait attribué ce texte, mais on voit à présent que cette attribution est impossible.

On ne peut évidemment pas négliger la possibilité d'un faux. Cependant le choix d'un nom de souverain aussi peu attesté et la qualité de l'écriture rendent cette hypothèse plutôt douteuse. Une fois l'authenticité admise, la première question est naturellement de savoir si l'on a bien affaire à un roi. Nous avons en effet dans le corpus des exemples de princes pour lesquels le titre royal de *vraḥ pāda* est employé, mais Coedès avait déjà fait remarquer qu'alors, la terminaison *deva* n'était pas utilisée (par ex. dans K. 237 ; 989 *śaka* ; IC VI p. 294). De même, on peut évidemment spéculer sur le sens du *vraḥ* de l'expression *vraḥ jaṃnvan* et lui attribuer le sens de « sacré », plutôt que « royal », mais l'absence de ce terme dans K. 1218 où le donateur est un haut dignitaire ou, au mieux un prince, semble confirmer cette traduction. Enfin, le nom même de la commune qui est évoquée renforce encore cette hypothèse. L'usage de former un composé associant le nom du roi et le mot *pura*, « ville » pour former le nom d'une capitale est en effet attesté à plusieurs reprises (*Īśānapura*, *Yaśodharapura*).

Il faut alors se résoudre à admettre que ce personnage avait bien le titre de roi, reste à savoir sur quoi il régnait. On ne connaît pas la date exacte de la fin du règne de Jayavarman VII ni celle du début du règne de son successeur, Indravarman II. On pourrait donc potentiellement admettre l'existence d'un règne intermédiaire entre ces deux rois. Cependant, il faut reconnaître qu'il serait étonnant qu'on n'en ait aucune autre mention. Par ailleurs, le fait de choisir le même nom de règne qu'un usurpateur dont le règne s'était achevé, moins de cinquante ans auparavant, par l'une des plus

grandes défaites militaires khmères de l'époque angkorienne aurait de quoi surprendre.

Faute d'indice supplémentaire, il nous paraît donc plus prudent de supposer que nous avons affaire au souverain d'un petit royaume peut-être situé sur le territoire de l'actuelle Thaïlande. Nous n'avons aucune autre occurrence du nom de cette ville dans le corpus, mais il est possible que l'influence de ce souverain se limitait à cette ville et à ses environs. Il s'agirait alors peut-être d'une des premières zones de l'empire khmer à avoir retrouvé une certaine autonomie après le règne expansionniste et centralisateur de Jayavarman VII.

On connaît d'autres exemples d'inscriptions en langue khmère, émanant de royaumes probablement « indépendants », même si ces inscriptions ne permettent pas toujours de définir précisément les rapports qu'ils entretenaient avec l'empire angkorien. L'inscription K. 966 mentionne ainsi un roi en 1167 de notre ère en lui conférant le titre de Mahārājādhirāja, qui laisserait supposer une certaine indépendance vis-à-vis d'Angkor, où régnait alors Tribhuvanādityavarman (CœDÈS 1958, p. 135). Un autre exemple est donné par l'inscription K. 504 qui évoque elle aussi un roi gouvernant le pays de Grahi, limitrophe du Cambodge, et dont Cœdès a montré qu'il était alors placé sous la dépendance du royaume Sumatranais (1105 *śaka* ; *RIS* II, p. 6 & 45-47).

À propos de la divinité bénéficiaire du don, il est naturellement toujours intéressant de relever une nouvelle occurrence de Kamrateñ Jagat, mais il faut reconnaître que son nom – inédit dans le corpus – reste problématique. En ce qui concerne Triṇayati, bien que le *ta* initial ne soit pas bien gravé, la lecture semble certaine. Une correction possible serait *ṭṛṇayati*, mais le sens proposé par le Monier Williams semble difficile à concilier avec le nom d'une divinité⁷⁸⁰.

Le seul nom d'un dieu qu'il évoque est *trinayana*⁷⁸¹, dont *triṇaya* pourrait être une abréviation. Cependant, outre le fait que cette épithète de Śiva semble peu employée au Cambodge, il faut reconnaître que le découpage « *triṇaya ti* » n'est pas vraiment plus satisfaisant. Enfin, concernant *sarvadāta*, on peut penser à *sarvadātṛ*, « all-giver », selon le Monier Williams, mais ce sens de « donateur » n'éclaire pas davantage le nom de la divinité.

⁷⁸⁰ *ṭṛṇaya* : *-ti*, « to esteem as lightly as straw ».

⁷⁸¹ « Qui a trois yeux », un des noms de Śiva.

Texte :

Édition fondée sur une couverture photographique complète de l'inscription qui nous a été aimablement communiquée par l'Asian Art Museum de San Francisco⁷⁸² (ill. 268, p. CXXXVII).

(1) ☉ 1152 śaka vraḥ jaṃnvana vraḥ pāda kamrateṇa 'āṇa śrī tribhuvanāditya-
varmadeva vraḥ sruka śrī tribhuvanādityapura ta kamrateṇa jagata (t)riṇayati⁷⁸³
sarvvadāta ☉⁷⁸⁴

Traduction :

(1) 1152 śaka⁷⁸⁵, offrande royale de sa majesté le Kamrateṇ 'Añ Śrī Tribhuvanāditya-
varmadeva [de] la commune royale de Śrī Tribhuvanādityapura au Kamrateṇa Jagata
Triṇayati Sarvadāta.

⁷⁸² Nous tenons à remercier en particulier Forrest Mac Gill, conservateur du Southeast Asian Art Museum de San Francisco, et son assistant Rui Sasaki qui ont réalisé cette couverture photographique.

⁷⁸³ Corr. *trṇayati* ? *triṇaya ti* ?

⁷⁸⁴ On retrouve ici le duo de ponctuation déjà mentionné dans l'étude de K. 1251 (cf. p. 613).

⁷⁸⁵ Soit 1230/1231 de notre ère.

Sommaire du volume II

K. 1256	395
K. 1257	404
K. 607	411
K. 1240	416
K. 1029	426
K. 915	437
K. 934	442
K. 936	446
K. 324	473
K. 327	480
K. 330	484
K. 331	488
K. 333	501
K. 334	507
K. 335	508
K. 336	509
K. 337	510
K. 338	512
K. 325	516
K. 326	520
K. 328	524
K. 332	526
K. 329	527
K. 947	533
K. 601	544
K. 1229	547
K. 1245	582
K. 1253	587
K. 1218	593
K. 1255	599
K. 795	600
K. 1219	602
K. 1248	607
K. 1251	612
K. 779	614
K. 1217	622

Index des inscriptions utilisées⁷⁸⁶

- K. 8, 402, 406
K. 9, 36, 164
K. 13, 228
K. 19, 204
K. 21, 61, 95-96, 272, 275, 288, 289, 293-294, 301, 310, 312
K. 24, 84, 402, 432
K. 30, 178, 272, 432
K. 32, 257
K. 33, 581
K. 34, 207
K. 38, 434
K. 41, 13, 149
K. 44, 419, 421
K. 46, 196
K. 49, 421
K. 56, 269-270, 420, 423, 446, 478, 556
K. 66, 402
K. 67, 595, 608
K. 70, 57
K. 71, 249, 580
K. 80, 426
K. 85, 580
K. 88, 76, 347, 348, 596
K. 89, 222
K. 91, 59, 583, 589, 608
K. 95, 211, 323, 449, 451
K. 99, 127, 136, 191, 235-236, 250, 577
K. 105, 581
K. 107, 57, 58, 517
K. 109, 88, 429
K. 111, 223, 318, 550, 554, 570
K. 115, 398
K. 124, 196, 249, 269, 307, 523
K. 125, 52, 196, 558
K. 127, 18, 20, 22-23 – I
K. 128, 131, 196
K. 129, 50, 235
K. 135, 405
K. 136, 59, 61, 76, 101, 120, 221, 223, 279, 294, 297, 301, 303, 315, 321
K. 137, 49, 402
K. 139, 228
K. 143, 562
K. 149, 405, 412
K. 150, 196
K. 152, 610
K. 153, 94
K. 154, 81
K. 155, 66, 402
K. 156, 54, 100, 101, 103, 114, 126
K. 157, 226
K. 158, 22, 50, 105, 123, 153, 190, 227, 235, 552, 581, 605 – II
K. 162, 443
K. 164, 110, 124, 208, 287, 311, 580
K. 165, 94, 98, 309, 313, 314, 526
K. 169, 604
K. 171, 28, 116, 185
K. 175, 236, 421, 562, 579, 580
K. 176, 239
K. 178, 78, 604
K. 180, 57
K. 181, 161, 581
K. 183, 401, 461
K. 188, 199, 291
K. 191, 559
K. 194, 46, 53, 61, 68, 94, 100, 126, 158, 181, 190, 204, 212, 229, 273, 279, 288, 289, 294, 297, 300, 303, 304
K. 198, 36, 564, 580
K. 200, 97, 104, 146, 203, 245
K. 202, 580
K. 205, 158, 160 – II
K. 206, 146, 160, 299 – II
K. 207, 236, 237, 238, 299
K. 208, 584
K. 211, 74, 90, 99, 109, 118, 521

⁷⁸⁶ Les numéros en italiques correspondent aux pages où une édition est disponible.

- K. 216, 571, 579
K. 218, 521
K. 221, 521, 581
K. 222, 73, 492
K. 227, 173
K. 228, 314, 555, 581
K. 230, 134, 160
K. 231, 270, 557, 558, 580
K. 232, 608, 610
K. 233, 556, 580
K. 234, 145, 146, 178, 218
K. 235, 30, 135, 174, 275, 322, 327, 384, 492-493, 521, 586
K. 237, 595, 604-605, 623
K. 239, 66, 153, 308, 600
K. 240, 189, 272
K. 245, 159, 160
K. 249, 605
K. 253, 580
K. 254, 136-138, 141, 227, 229, 315, 318-319, 323, 604-605
K. 255, 287, 600
K. 256, 146, 147, 560, 562, 571, 579-580
K. 257, 206, 552, 566, 571, 579-581
K. 258, 94, 106, 117, 128, 135, 183, 185, 199-200, 228-229, 252, 254, 257, 263-264, 291, 299, 300, 304, 321-322, 324, 327, 343-345, 348, 559, 595
K. 259, 423, 430, 431, 434
K. 262, 15, 44, 45, 48, 52, 72, 74, 88, 92, 98, 103, 106, 112, 118, 120-121, 127, 129, 130, 131, 171, 183, 185, 198, 215-216, 218, 235, 246, 264, 268, 272, 284- 286, 290, 297, 300, 306, 310-311, 541, 553, 579-580
K. 263, 41, 50, 52, 65, 77, 79, 88, 97, 98, 111, 121, 129, 131, 146, 171, 198, 208, 213-216, 235, 264-265, 268, 272, 276, 279, 281, 283-285, 290, 293-294, 297-298, 300, 305, 308, 310-311, 315, 559, 571, 579-580
K. 265, 302, 555, 581
K. 266, 580
K. 269, 578
K. 270, 73, 269, 461, 463, 466, 470, 580
K. 271, 580
K. 273, 32, 44-45, 54, 126, 133, 136, 143, 145, 148, 178, 196, 206, 217, 227, 348, 587
K. 275, 54, 319-321, 579
K. 276, 54, 82, 90, 110, 114, 126, 144, 212, 213, 272, 311, 604, 605
K. 277, 60, 144, 203, 310, 313, 604, 605
K. 278, 229, 232, 281
K. 279, 66, 76, 342
K. 280, 70
K. 282, 65
K. 289, 73, 110, 181, 248, 300
K. 290, 48, 141, 201, 226, 228, 270, 350
K. 292, 190, 320, 562, 567, 580, 596, 608
K. 293, 595
K. 298, 319, 321, 613 – LXXIX
K. 299, 188, 191, 613 - LXXXIV
K. 312, 88, 459
K. 313, 103, 131, 214, 315, 406, 524
K. 315, 48, 269, 461, 523
K. 318, 269, 270, 461, 463, 466, 470
K. 320, 269, 495, 524
K. 323, 31, 54, 64, 139, 178, 450, 451-452, 454, 455, 458-459, 465, 466, 491, 498, 516, 520, 532, 533, 535, 541, 564 – CXII-CXIV
K. 324, 269, 443, 449, 451, 455, 456, 466-467, 468, 473 – CXIII
K. 325, 455, 494-496, 514, 516, 517, 518-520 522, 524, 526 – CXIII, CXV
K. 326, 48, 455, 514, 520, 522, 523 – CXIII, CXV
K. 327, 141, 269, 443, 451, 455-457, 466-467, 480, 523-524 – CXIII
K. 328, 196, 455, 462, 516, 518, 524, 525, 526 CXIII, CXV
K. 329, 103, 450, 455, 523, 527-528, 529, 530-531 538 – CXIII, CXV
K. 330, 269, 443, 451, 455, 456, 458, 460, 466, 467, 484 – CXIII
K. 331, 269, 443, 451, 455, 456, 466, 467, 488 CXIII
K. 332, 455, 516, 518, 524, 526 – CXIII, CXV
K. 333, 162, 419, 420, 455, 492, 495, 499-501 515, 523, 533, 600 – CXIII
K. 334, 455, 500, 507 – CXIII
K. 335, 162, 455, 492, 500, 508 – CXIII

K. 336, 455, 500, 509 – CXIII
K. 337, 27, 162, 451, 455, 492-493, 497-500, 510, 512, 523, 535, 591 – IV, CXIII
K. 338, 455, 459, 491-492, 494, 497, 500, 512 – CXIII
 K. 339, 581
 K. 341, 189, 432, 607 – CXXXII
 K. 342, 108, 110, 118 – CXXXII
 K. 343, 581 – CXXXII
 K. 344, CXXXII
 K. 345, CXXXII
 K. 346, 607 – CXXXII
 K. 347, 168
 K. 348, 128, 610
 K. 349, 118, 246, 279
 K. 350, 580
 K. 351, 165
 K. 352, 59, 77, 349, 552, 580
 K. 353, 48, 115, 138, 299, 314, 581, 608-609
 K. 355, 331
 K. 356, 75-76, 269, 580
 K. 357, 407
 K. 360, 404-406
 K. 366, 71, 104, 189, 251, 257, 278, 280, 343, 345, 521
 K. 367, 211
 K. 370, 96, 293
 K. 373, 564, 579-581
 K. 374, 78, 94, 153, 184, 298 – II
 K. 380, 97, 580, 608
 K. 381, 15, 178
 K. 388, 46, 123, 199, 209
 K. 389, 41-42, 46, 198
 K. 391, 188, 196, 236, 237
 K. 393, 69-71, 78-81, 85, 608
 K. 397, 30
 K. 412, 214
 K. 413, 97
 K. 415, 52, 53, 118, 120, 125
 K. 417, 40, 308, 580
 K. 418, 603
 K. 420, 299, 492, 555, 581
 K. 421, 206
 K. 423, 28, 30, 408, 589
 K. 424, 46, 190, 199
 K. 432, 317, 326
 K. 440, 239
 K. 441, 133
 K. 444, 49, 125, 228, 320, 421, 560-562, 580-581
 K. 450, 127, 186, 190, 255, 303, 349, 350, 580
 K. 451, 424, 430-431
 K. 452, 13, 119
 K. 453, 44, 122, 183
 K. 455, 92, 93, 129, 195
 K. 457, 420
 K. 464, 375, 419-420, 456, 461, 557, 571, 611, 617
 K. 467, 580, 608
 K. 470, 45, 46, 75, 93, 98, 144, 158, 191, 216, 266, 285, 291
 K. 475, 204, 205
 K. 483, 246-248
 K. 485, 122, 126, 127, 168, 207, 211, 218, 327
 K. 493, 419, 429, 589, 590
 K. 495, 148
 K. 504, 144, 149, 153, 624
 K. 505, 23, 122, 198, 236, 402 – II
 K. 522, 580
 K. 523, 62, 79, 298, 609
 K. 528, 419-420
 K. 538, 575, 579, 580
 K. 542, 98, 195
 K. 547, LXXVII
 K. 549, 98
 K. 555, 400
 K. 556, 267
 K. 557, 193, 194
 K. 558, 461, 557, 580, 611
 K. 560, 59, 194
 K. 561, 57
 K. 562, 188
 K. 566, 556, 580
 K. 568, 375, 456
 K. 569, 559
 K. 570, 136, 596
 K. 571, 54, 55, 569
 K. 579, 581
 K. 580, 607 – CXXXIII
 K. 582, 600
 K. 594, 521, 579
 K. 598, 181, 240, 254, 396, 579-580

K. 600, 402
K. 601, 544, 546, 586 – CXVIII
 K. 602, 587
 K. 603, 587-588
 K. 605, 587-588
 K. 606, 587
K. 607, 162, 403, 411, 413 – XCVIII-XCIX
 K. 608, 411
 K. 609, 338 – LXXXV
 K. 618, 165, 305, 316
 K. 619, 189
 K. 624, 617 – CXXXVI
 K. 648, 66
 K. 653, 556, 580
 K. 659, 192, 203, 221, 251, 252, 563, 580
 K. 660, 43
 K. 661, 48, 325, 346, 564, 579
 K. 664, 398, 428
 K. 668, 311
 K. 669, 41-43, 52, 54, 60, 62, 66, 72, 74-76, 82, 84,
 88, 91, 93, 97-99, 103-104, 112, 115, 122-
 123, 125, 128-131, 166, 171, 190, 194,
 199, 200, 209, 211, 215, 218, 235, 253-
 254, 256, 258, 265, 272, 276-277, 279-
 280, 282, 284-286, 290-291, 294, 296,
 297, 300, 303-305, 310-311, 313, 316,
 341, 343, 448, 527, 579, 581, 600
 K. 674, 580
 K. 675, 134
 K. 682, 605
 K. 684, 213, 236
 K. 690, 330, 581
 K. 691, 328, 329, 332, 333, 348
 K. 692, 79, 217, 283, 326, 347, 351
 K. 693, 213
 K. 697, 104, 165, 192, 221, 340
 K. 702, 226, 329
 K. 709, 432
 K. 713, 41, 90, 122, 123, 195, 198, 209, 210, 217,
 218, 258, 291, 302, 310, 517
 K. 720, 78
 K. 721, 203, 207
 K. 723, 611
 K. 725, 396, 552, 573
 K. 726, 149, 431
 K. 733, 245
 K. 735, 212
 K. 742, 246
 K. 748, 396, 397
 K. 752, 565
 K. 754, 96, 183, 229, 256, 263-265
 K. 760, 556, 576
 K. 762, 304
 K. 774, 198
K. 779, 97, 264, 614-616, 618, 620
 CXXXV-CXXXVI
 K. 782, 235, 581
 K. 789, 204
 K. 790, CXXVIII
K. 795, 599, 600, 601 – CXXVIII
 K. 806, 65, 260
 K. 809, 174, 523
 K. 811, 149, 314
 K. 814, 405, 579
 K. 817, 609
 K. 826, 258
 K. 831, 214, 305-307, 563, 580
 K. 832, 193, 196, 254, 283, 520
 K. 842, 93, 186, 189, 217, 319, 554, 557, 580
 K. 843, 296, 299, 521
 K. 847, 159, 272 – XXXIV
 K. 848, 557, 580-581
 K. 851, 338
 K. 854, 182, 183, 192
 K. 868, 421, 579, 580-581
 K. 872, 580, 584, 610
 K. 873, 229
 K. 877, 103, 115, 116, 129, 147, 148, 198, 218,
 307, 314
 K. 878, 50, 562-563
 K. 879, 604
 K. 880, 580
 K. 886, 492
 K. 895, 338
 K. 904, 164, 423, 425, 430-431, 434 – CI
 K. 905, 587
 K. 906, 619
 K. 907, 618 – CXXXVI

- K. 908, 32, 40, 59, 72, 76, 77, 80, 114, 133, 137,
144, 148, 149, 170, 171, 173, 196, 227,
250, 376, 618-620
- K. 910, 23, 147, 263, 276, 304, 307 – II
- K. 915**, 437-438, 439, 442 – CV-CVII
- K. 923, 437-438
- K. 926, 23, 34, 188
- K. 927, 432
- K. 933, 299, 323, 441
- K. 934**, 41, 105, 106, 108-109, 267, 306, 441-442,
444, 446-448 – CVIII
- K. 935, 442
- K. 936**, 43, 96, 97, 106, 117, 125, 173, 214, 276,
441-443, 445-446, 447 – CIX
- K. 937, 322, 324, 330, 332, 333, 342, 441
- K. 938, 521
- K. 941, 71, 78, 79, 85 – XI
- K. 942, (= K. 609) LXXXV
- K. 943, 126, 606
- K. 947**, 12, 52, 55, 60, 62, 79, 82-83, 94-96, 102-
106, 108-109, 113-114, 118, 120, 124-125,
148-149, 153, 172, 174, 200, 208, 214,
216, 254, 279, 291, 311, 313, 353, 355,
447, 451, 455, 531, 533, 536, 542 –
CXIII, CXVI-CXVII
- K. 956, 159, 193, 583
- K. 957, 76, 558, 580
- K. 958, 44, 346
- K. 963, 219
- K. 966, 624
- K. 973, 219
- K. 989, 50, 91, 109, 111, 117, 118, 125, 127, 138,
159, 179, 211, 213, 216, 222, 240, 259,
279, 419-420
- K. 991, 516, 518
- K. 1001, 93, 198, 199, 282
- K. 1002, 16, 178, 222, 375
- K. 1003, 30
- K. 1004, 424, 430
- K. 1018, 111, 144
- K. 1028, 426
- K. 1029**, 422-424, 426, 428-431, 432, 433, 558 –
CII-CIV
- K. 1030, 35
- K. 1034, 36, 53, 74-76, 96, 108, 183, 218, 272, 277-
278, 282, 290, 294, 311, 312, 353, 375, 464
- K. 1036, 492
- K. 1048, 92, 97, 373
- K. 1050, 412
- K. 1051, 225, 229
- K. 1052, 558
- K. 1053, 219 – XLV
- K. 1063, 579
- K. 1065, 328
- K. 1073, 13, 94, 580, 589
- K. 1085, 62, 124, 208, 349, 351
- K. 1087, 581
- K. 1116, 33, 580
- K. 1141, 181
- K. 1142, 559
- K. 1152, 580
- K. 1158, 604
- K. 1160, 438
- K. 1167, 218
- K. 1171, 580
- K. 1185, 121, 493
- K. 1186, 104, 123, 470, 591, 610
- K. 1198, 24, 62, 104, 116, 124, 127, 164, 166, 183,
184, 263, 291, 299, 302, 305, 310, 545 –
I-II
- K. 1210, 192, 195
- K. 1214, 374, 390
- K. 1215, 197, 198
- K. 1216, 338
- K. 1217**, 43, 95, 97, 101, 603, 622, 625 –
CXXXVII
- K. 1218**, 97, 121, 143, 147-148, 151-152, 155, 157
231, 354, 514, 559, 593, 598, 603, 606,
623 – CXXV-CXXVI
- K. 1219**, 95, 97, 122, 339, 340, 514, 602, 603,
606 – XC, CXXIX-CXXX
- K. 1220, 588
- K. 1229**, 12, 224, 249, 268, 547, 565, 578, 579,
595 – IV, CXIX-CXXI
- K. 1234, 44, 612, 620
- K. 1236, 144, 160, 430
- K. 1238, 48, 98, 320, 553, 557, 591
- K. 1240**, 37, 416, 425, 433, 602 – C-CI

K. 1245, 12, 208, 216, 308, 545, 582-583, 585 –
CXXII-CXXIV
K. 1246, 582 – CXXIII
K. 1247, 23, 162, 395 – II
K. 1248, 12, 35, 37, 471, 607, 609, 610 –
CXXXI-CXXXIII
K. 1250, 191, 403
K. 1251, 97, 612, 613, 625 – CXXXIV
K. 1252, 607 – CXXXII
K. 1253, 429, 587-589, 591 – CXXIV-CXXV
K. 1254, 160
K. 1255, 599-600 – CXXVII
K. 1256, 30, 395-396, 402, 405, 409-410, 414 –
XCV
K. 1257, 28, 35, 400, 402, 404, 407, 409, 458,
478 – XCVI-XCVII
K. 1267, 147
K. 1271, XXV
K. 1274, 261 – LVIII

RÉSUMÉ :

Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^e au XIII^e siècle

Depuis le XIX^e siècle, les temples khmers ont suscité nombre de questions qui demeurent d'actualité, et celle de leur fonctionnement n'est pas la moins fascinante. En effet, le caractère monumental de ces fondations suggère qu'il y régnait une activité incessante et diversifiée, à l'image de celle de leurs équivalents indiens encore en culte aujourd'hui. C'est à cette réalité de la vie des sanctuaires préangkorien et angkorien que cette étude est consacrée.

Cette thèse est fondée sur une approche archéologique visant à identifier les activités équipées de ces temples. Cependant, le caractère précieux, recyclable ou périssable des biens des dieux rend leur découverte assez rare. Cette étude a donc principalement recours aux sources épigraphiques en khmer, qui livrent de longues énumérations d'objets.

Ces listes sont appréhendées sous deux angles complémentaires. En premier lieu, elles livrent les inventaires d'un patrimoine qui était soigneusement décrit afin de faciliter sa gestion et sa protection. Numération, matériaux, décors, provenances et poids sont donc présentés comme autant de moyens permettant d'estimer la valeur de ces biens et de faciliter leur identification. D'autre part, les ustensiles de culte qui sont mentionnés témoignent des rites célébrés dans les temples. Cette étude les rassemble et les ordonne à la lumière des traités de rituel indiens, dont l'influence sur le culte khmer est bien établie.

Enfin, cette recherche a impliqué l'étude d'inscriptions khmères inédites qui ne se limitent pas à l'énumération de biens manufacturés. Elles sont l'occasion de donner un aperçu de l'ensemble des biens des dieux et d'aborder d'autres aspects du fonctionnement des sanctuaires.

MOTS CLÉS :

épigraphie, archéologie, khmer, rituel, inventaire, temple

ABSTRACT :

The religious and profane organisations of Khmer temples from the 7th to the 13th centuries.

As from the 19th century, Khmer temples have raised a number of questions that are still of interest today, and how they functioned is not the least fascinating of them all. The monumental features and sizes of these foundations suggest that they housed continuous and diverse activities, similar to those of their Indian equivalents that are still active today. This study is especially concerned with the daily activities that went on from preangkorian to angkorian times.

This thesis is based on an archaeological approach that aims at identifying the activities and celebrations conducted in these temples from the implements that they required. Nevertheless, the precious, recyclable or perishable nature of what belonged to the gods makes their discovery extremely rare. As a consequence, the sources of this study are essentially epigraphic Khmer documents that list long records of items.

These lists are considered from two complementary angles. They first consist in a heritage that was carefully described not only to make it easier to use but also to protect it. How they are numbered, what they are composed of and how much they weigh are therefore a number of means to estimate how much they are worth and how to identify them. Furthermore, the objects used during the celebrations give an insight into the rites that were conducted in these temples. This study aims at putting them together as well as organizing them in the light of Indian ritual directions since their influence on Khmer religious celebrations are well-known.

Finally, this research has led to studying yet unpublished inscriptions which are not limited to listing manufactured goods. They give an insight into all that belonged to the gods and to tackle different ways in which these sanctuaries functioned.

KEYWORDS :

epigraphy, archaeology, Khmer, ritual, inventory, temple

INTITULÉ ET ADRESSE DU LABORATOIRE D'ACCUEIL :

UMR 7528 - Mondes iranien et indien

CNRS 27, rue Paul Bert, F-94200, Ivry sur Seine.