

Diversité et rythme des fondations royales khmères

Philippe Stern

Citer ce document / Cite this document :

Stern Philippe. Diversité et rythme des fondations royales khmères. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 44 N°2, 1951. pp. 649-687;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5191>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1951_num_44_2_5191

Fichier pdf généré le 08/02/2019

DIVERSITÉ ET RYTHME DES FONDATIONS ROYALES KHMÈRES

par

Philippe STERN

En Extrême-Asie (Inde et Indochine), nos recherches s'efforcent de reconstituer l'évolution de certains arts religieux et traditionnels. La méthode se base sur la convergence du développement de nombreux motifs permettant d'établir des styles, la contiguïté entre ces styles, et, également, leur ordre de succession. Ainsi se forme peu à peu une chaîne continue qu'on tâche d'attacher ensuite, si possible, à quelques dates certaines. D'assez nombreux résultats ont pu être ainsi enregistrés et une partie contrôlée. Mais, sur divers points, histoire de l'art et histoire des religions interfèrent. Bien que désirant nous borner au domaine de l'art, nous avons été ainsi déjà amené à examiner le problème du « temple-montagne khmèr, du culte du lînga et du Devarāja » (*BEFEO*, t. XXXIV, fasc. 2, 1935, p. 611), court travail qui posait l'idée du « temple-montagne » et distinguait les deux principaux éléments qui constituent le temple khmèr. La présente étude se raccorde à cet article et tente de poursuivre plus avant.

Plusieurs conceptions générales éclairant l'esprit religieux khmèr nous ont semblé surgir du premier panorama historique ramassé et précis qu'on ait composé sur l'*Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient* (1944). M. Cœdès, auteur de ce livre, s'est efforcé également de mettre au point récemment la question longtemps discutée de la destination funéraire des grands monuments khmèrs (Cœdès, *BEFEO*, 1940, p. 315, idée reprise et résumée dans Cœdès : *Pour mieux comprendre Angkor*, 1943). Les conceptions qui nous sont apparues ainsi ont sinon supprimé, du moins atténué nettement les difficultés contre lesquelles était venue buter notre précédente étude. Mais elles ne présentent, avouons-le, ni la même certitude, ni la même possibilité de vérification que les résultats enregistrés en histoire de l'art : tendances plutôt que notions délimitées, leur probabilité et surtout leur valeur comme directions de recherches nous ont amené cependant à les exposer ici. Et ceci d'autant plus volontiers que M. Cœdès, dont les ouvrages ont déclenché ces réflexions, a bien voulu nous aider, reprenant certaines de ses traductions anciennes, nous indiquant les diverses inflexions possibles du sens de certains textes, examinant avec nous ces conceptions, les modifiant sur certains points, les développant sur d'autres. Une part de ce qu'il peut y avoir de valable ici lui revient

(1) *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* = *BEFEO*. — Cœdès, *Inscriptions du Cambodge* = Cœdès, *IC*. — Barth et Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du Campâ et du Cambodge* = Barth et Bergaigne, *ISCC*. — *Journal asiatique* = *J. As.*

donc. C'est d'ailleurs depuis de longues années en nous renvoyant la balle que bien des progrès ont pu être enregistrés dans nos études, chaque résultat, en histoire et philologie d'une part, en archéologie et histoire de l'art d'autre part, suscitant, du côté opposé, de nouvelles perspectives.

Nous résumerons brièvement plus loin, pour le lecteur non spécialiste, l'état actuel des questions envisagées, point de départ du présent travail. Auparavant, nous voudrions dégager les lignes générales que nous avons cru voir apparaître et tenter d'éclairer certains points obscurs jusqu'ici. Pour la commodité de notre exposé, nous en donnons d'abord les résultats sans preuves. C'est par l'étude de ces mêmes conceptions à travers l'histoire khmère, étude qui suit (p. 662) qu'on verra ce qui les appuie et nous a amené à les proposer.

*
* *

Une première idée s'est imposée à nous. Tout au moins dans les fondations importantes et royales, *deux types différents de temples khmers* semblent exister répondant aux deux éléments principaux que nous avons dégagés en histoire de l'art et dans notre précédent article sur le « temple-montagne » khmèr (*BEFEO*, t. XXXIV, fasc. 2, 1935, p. 611) : la « tour-sanctuaire » (*pràsât*) d'une part, la « pyramide à degrés » du « temple-montagne » (symbolisant la montagne divine, centre du monde des dieux) d'autre part. Il ne s'agit donc plus seulement de deux éléments, séparés à l'origine, qui s'uniraient dans les grands « temples-montagnes ».

Un temple différent du « temple-montagne » paraît se maintenir, temple destiné surtout à assurer le salut religieux des ancêtres, avec une tour-sanctuaire par ascendant. *Mais ce « temple aux ancêtres » ne comporterait pas la pyramide du « temple-montagne ».*

Opposé à ce type serait le « temple royal », caractérisé par la « pyramide à gradins » ou une construction analogue à l'époque tardive, avec, dressé au centre et au sommet, le *liṅga* portant le nom du roi uni à celui de Çiva, *liṅga* assurant la stabilité du royaume, *liṅga* accompagné, du moins jusqu'au milieu du x^e siècle, par les huit « *mūr̥ti* » (aspects) du Dieu.

Ce temple en effet, lié aux idées de monarchie universelle, serait centre du monde des hommes comme le mont sacré est centre du monde des dieux. Des tours sanctuaires s'y surajouteraient. Ces conceptions se modifieraient un peu vers la fin de l'art khmèr.

S'il en est ainsi, certains redoublements de temples, sous le même règne et dans la même ville, se comprennent mieux, redoublements qui nous avaient beaucoup surpris : Práh Kô et Bakoñ ; Mébõñ oriental et Prè Rup ; Tà Prohm ainsi que Práh Khan (« temple aux ancêtres » dédoublé) suivi du Bàyon.

D'après les exemples trop peu nombreux que nous pouvons contrôler, les « temples aux ancêtres » seraient consacrés surtout *aux ancêtres directs du roi* (parents et grands-parents) qui peut-être parfois n'étaient pas royaux.

Dans le « temple aux ancêtres », nous trouvons quelquefois aussi, mais assez rarement semble-t-il, des ancêtres par alliance, soit parce que ces derniers sont haut placés et royaux, soit — conception de M. Pierre Dupont — parce qu'ils étaient possesseurs du sol.

Cet hommage rendu à des humains unis à un dieu dans le « temple aux ancêtres » (et éventuellement aussi, dans le « temple-montagne ») semble être une coutume qui s'affirme chez les Khmèrs à la fin du IX^e siècle, puis évolue en s'étendant toujours davantage (Cœdès, « Note sur l'apothéose au Cambodge », *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1911, p. 38). Pour les rois, il s'accompagnait d'un nom posthume indiquant, en général, le séjour divin où le roi était censé résider. Mais si on donne parfois à cet usage, par rapprochement avec la coutume romaine, le nom d'apothéose, il ne comporte pas, croyons-nous, la même affirmation de soi un peu mégalomane qu'il avait en Occident. Il s'agit moins de devenir dieu, que de se perdre en la divinité, dans le séjour divin et, en se désindividualisant, de sortir par cela même de la transmigration et d'atteindre à la délivrance. Le culte, dans la « tour sanctuaire » ainsi consacrée, était destiné au dieu mais bénéficiait à l'homme, comme en Europe une messe perpétuelle instituée pour le salut d'une âme. Les formules employées sont en général : « pour l'augmentation du *dharmā* » (valeur religieuse qui, chez les Khmèrs, a le plus souvent un sens funéraire); « pour le bonheur » (céleste); « au bénéfice »; « pour l'augmentation du mérite »; « pour la fortune »; « pour obtenir le ciel »; « pour la délivrance ». La statue divine est alors parfois dite « à la ressemblance », bien qu'il ne s'agisse jamais, sauf à la fin de l'art khmèr, de véritables portraits. Elle a été établie, on y insiste, selon les règles, selon les rites, etc. Détail curieux : sauf une fois à Prāh Kô (premier « temple aux ancêtres » peut-être), le nom divin donné au roi n'est pas employé pour la statue ou le liṅga de la « tour sanctuaire » qui lui est consacré dans un « temple aux ancêtres ». Quand nous connaissons le nom — ce qui est assez rare — c'est le nom humain qui est employé lié à celui de Çiva (Īçvara) avec de plus, assez souvent, le titre de *varman* (qui n'existe pas pour le liṅga royal du « temple-montagne »). Il est possible — idée de M. Cœdès — que ce nom en « varman » soit surtout ou uniquement employé pour les rois qui avaient un liṅga royal à leur nom sur un « temple-montagne » et pour différencier la statue d'ancêtre de ce liṅga.

Mais ce culte pour le salut de tel humain institué, il ne semble pas qu'il y ait lieu de le renouveler ailleurs, en tout cas jamais, semble-t-il, dans la même ville. Plusieurs tours-sanctuaires ne paraissent pas pouvoir être consacrées à un même roi défunt, au moins dans la même région. Cela entraînera des conséquences intéressantes.

Si, comme nous le croyons, le « temple aux ancêtres » est réservé aux ancêtres directs (ou par alliance quand ils sont haut placés), en seraient exclus les rois antérieurs non ancêtres et les ancêtres royaux et mythiques lointains. Remarquons que lorsque, par deux fois, les inscriptions qui nous sont parvenues indiquent une consécration de tour-sanctuaire *dédiée au roi précédent, non ancêtre mais cousin du roi fondateur, ce n'est pas dans le « temple aux ancêtres » que sont érigées ces images, mais dans le « temple-montagne »*. De même, semble-t-il, pour les ancêtres royaux plus ou moins mythiques de l'ancien temps qui auraient une valeur royale et non familiale.

Bien souvent — M. Cœdès nous l'a fait remarquer — les rois (sauf certains usurpateurs bien entendu) tâchent de se rattacher à leurs prédécesseurs et ancêtres en plaçant le « temple aux ancêtres » en liaison avec une fondation du règne précédent. C'est ainsi que Yaçovarman I^{er} fonde son « temple aux ancêtres » dans une île au milieu du bassin que son père avait fait creuser. Le fils de Yaçovarman édifie, semble-t-il, son « temple aux ancêtres » au pied du Bākhèñ, « temple-montagne » de son père, temple aux ancêtres non identifié mais dont nous savons l'existence par l'inscription de Bāksēi Čāmkrōñ. Rajendravarman, dit parfois Rājendravarman II, neveu et quatrième successeur de Yaçovarman I^{er}, placera son « temple aux ancêtres »

dans l'île du bassin que Yaçovarman avait creusé. Il imite ainsi Yaçovarman lui-même qui, nous venons de le voir, fit une fondation analogue dans l'île du bassin creusé par son père. Jayavarman VII enfin, d'après nos études, commencera les nombreuses adjonctions qui se succédèrent dans les temples bouddhiques récents par le Práh Khàn de Kòmpon Thom en y construisant tout d'abord l'«enceinte de domaine» qui est exactement contemporaine de l'enceinte de domaine du Práh Khàn d'Angkor consacré à son père. Or le temple principal de Práh Khàn de Kòmpon Thom est peut-être une fondation de ce dernier, le roi Dharaṇḍravarma II (voir p. 683). Enfin — et ceci est encore une remarque de M. Cœdès — il n'est pas impossible que la curieuse position de Práh Kò (premier «temple aux ancêtres» peut-être?) sur le côté et fort loin du centre de l'enceinte qui l'enserme, soit due au fait qu'il se rattacherait à une fondation antérieure occupant le centre de cette enceinte. Rien n'a été retrouvé sur ce point mais peut-être s'agissait-il d'une construction en matériaux légers? Aucune «pyramide à degrés» en matériaux durables antérieure à Bàkoṅ n'a été en effet signalée dans cette région de Práh Kò où s'étendait l'ancienne capitale de Hariharālaya et où le roi-dieu (qui pour nous est le liṅga royal) avait été ramené après la fondation de son culte au Kulén par Jayavarman II (l'inscription de Sdòk Kāk Thom est formelle sur ce point). Il n'est donc pas impossible que le «temple-montagne» du liṅga royal pendant la fin du règne de Jayavarman II et pendant le règne de Jayavarman III ait été en matériaux légers et ait occupé le centre de l'enceinte de Práh Kò. On comprendrait alors qu'un «temple aux ancêtres» soit venu se placer dans cette même enceinte et à proximité, mais il ne s'agit là, avouons-le, que d'une bien frêle hypothèse.

Concluons en rappelant que si le «temple aux ancêtres», après avoir pris une forme très nette à Práh Kò et à Lolei — tours-sanctuaires alignées sur le même piédestal, hommes devant, femmes derrière — se modifie ensuite, il n'aura jamais, s'il est seulement «temple aux ancêtres», la forme de la «pyramide à degrés» qui restera le signe distinctif du «temple-montagne» royal et il ne comportera ni le liṅga au centre portant le nom du roi lié à celui de Çiva sans le titre de «varman», ni la multiplication des liṅga ou des formes de Çiva liée aussi au symbolisme royal.

En opposition, semble-t-il, avec ce «temple aux ancêtres» est le «temple-montagne» royal. Ce dernier paraît être obligatoirement une «pyramide à degrés», imitation, au centre du monde des hommes, de la montagne divine, centre du monde des dieux. Que cette «pyramide à gradins» soit le symbole de la montagne divine, on ne peut en douter car un fronton de Bantāy Srēi représente ainsi le mont Kailāsa ébranlé par Rāvaṇa.

Au sommet et au centre de cette «pyramide» est la «tour-sanctuaire» contenant le liṅga ayant le nom du roi lié à celui de Çiva (mais sans le titre de *varman*): Indreçvara, Yaçodhareçvara, Rājendreçvara, etc. Ce liṅga royal symbolise évidemment la puissance créatrice du dieu et par cela même celle du roi. Il est lié aussi à la stabilité du royaume : certaines inscriptions mentionnent ce terme (Mébòn oriental, *BEFEO*, t. XXV, p. 352, stance 218).

Autour de ce liṅga royal, placé au sommet et au centre du temple, sont généralement les huit *murti* de Çiva (huit liṅga à l'origine et pendant une période assez longue), c'est-à-dire les huit formes de Çiva, les huit aspects de la nature créée (nature naturée de Spinoza) en face de la nature créante (nature naturante) du liṅga central (inscription de Bàkoṅ, stance 25, Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, I, p. 34 ; inscription du Mébòn oriental, stance 208, *BEFEO*, 1925, p. 351 ; inscription de Prè Rup, stance 282, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Ces huit *murti* semblent ainsi repré-

senter la terre entière en connection peut-être avec les huit *lokapāla*, gardiens des huit directions dont parle l'inscription de Prè Rup (stance 278, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Nous voyons ainsi le roi étendant de tous côtés sa domination sur le monde des hommes, constitué par les huit formes qui résument sans doute l'univers entier : on sait combien l'idée de Cakravartin, monarque universel, imprègne depuis des temps anciens la pensée indienne. Cette idée semble ressortir également de la partie de l'inscription de Sdòk Kāk Thom indiquant la fondation du culte royal du *devarāja*. Dans la partie khmère, on nous indique que le brahmane nommé Hiraṇyadāma, expert en science magique, vint de *Janapada*, parce que S. M. les Pieds sacrés Parameçvara (Jayavarman II) l'avait invité à accomplir une cérémonie telle qu'elle rendit impossible pour ce pays-ci des Kambuja toute allégeance vis-à-vis de Javā, telle qu'elle rendit possible l'existence d'un maître sur la terre absolument unique qui fût Cakravartin (*BEFEO*, t. XLIII, p. 109).

Ce *devarāja*, nous avons déjà pensé il y a une quinzaine d'années (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 611) qu'il s'identifiait avec le *liṅga* royal du temple-montagne. M. Pierre Dupont, après avoir semblé revenir à l'ancienne idée d'un *liṅga* particulier que les rois auraient transporté avec eux de capitale en capitale (*BEFEO*, t. XLIII, p. 64), se demande maintenant s'il ne s'agit pas, comme nous l'avons suggéré en 1935, d'un rituel (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 614)? Ce rituel était-il appliqué sur le temple-montagne? Ce n'est pas certain, mais c'est probable. En tout cas la conception gênante du *liṅga* unique changeant de lieu semble exorcisée par une étude plus approfondie de la phrase de l'inscription de Sdòk Kāk Thom qui avait suscité cette hypothèse. M. Cœdès, dans une conférence récente (résumée dans *Conférence*, 1952, p. 14), indique que l'idée du *liṅga* transporté vient simplement d'une mauvaise interprétation de la phrase en question qui, « loin de parler comme on l'a cru d'une seule et même image résidant dans toute capitale où les rois la conduisirent », dit textuellement : « Quant aux différents (ou divers) *kamrateñ jagat ta rāja* [*devarāja*] (ou aux *kamrateñ jagat* [ou *devarāja*] des différents rois), quelles que soient les capitales où les rois sont allés, ils ont été amenés aussi comme *kamrateñ jagat* associés aux règnes des rois qui se sont succédé ».

Fonder un temple-montagne nouveau a chance d'être lié à une cérémonie comme celle du Cakravartin, monarque universel, et correspondre à la fondation d'une nouvelle ville, centre supposé du monde que régit le roi. C'est M. Pierre Dupont qui a attiré notre attention sur ce point. Il semble que, pendant la première époque de l'histoire khmère, les constructions en matériaux durables étant moins importantes, on ait moins hésité sans doute à se transporter assez loin pour fonder vraiment une nouvelle ville à chaque règne de roi prétendant au titre de Cakravartin. A partir du moment où les monuments religieux furent plus considérables, on hésita sans doute à s'éloigner et à tout reconstruire. Il y eut alors changement symbolique de centre, semble-t-il, dans une agglomération restant encore en contact avec la ville précédente. Il en fut sans doute ainsi pour Bakoñ par rapport à l'ancienne ville de Hariharālaya, pour Baksēi Čamkròñ par rapport au Bākèñ et à la première ville d'Angkor, pour le Mébòn oriental et Prè Rup créant ce que nous avons appelé la « Ville de l'Est » à Angkor, enfin — toujours à Angkor — pour Tà Kèv, le Phimānākàs, le Baphùon, Angkor Vat peut-être si ce n'était pas seulement un mausolée, pour le Bàyon finalement.

Remarquons que nous trouvons sur des inscriptions diverses relatives aux temples-montagnes des phrases ayant une certaine résonance avec l'inscription de Sdòk Kāk Thom et peut-être la cérémonie du Cakravartin. Il en est ainsi de : « selon la coutume royale » (inscr. de Bakoñ) ou de « pour accomplir les devoirs royaux » (inscr. du Mébòn oriental) dans les deux cas en connection avec ces huit formes

créées de Çiva. « Il a érigé les huit corps (*mūrti*) du Seigneur, nommé selon la coutume royale (?) qui sont les formes de la terre, du vent, du feu, de la lune, du soleil, de l'eau, du vide et du sacrificiant », dit l'inscription du Bakoñ (stance 25, Cœdès, *IC*, I, p. 34). « Et ce grand guerrier (Rājendravarman), qui accomplissait les devoirs d'un roi, érigea cette statue de Viṣṇu et de Brahmā, de même que huit liṅga du (dieu) aux huit formes (Çiva) », dit l'inscription du Mébōn oriental (stance 208, *BEFEO*, 1925, p. 351). Malheureusement, à Bakoñ, il s'agit d'une partie mutilée de l'inscription dont la lecture n'est pas sûre, et, pour le Mébōn oriental, cette phrase peut aussi bien s'appliquer à l'ensemble de la fondation du « temple-montagne » — ce qui d'ailleurs serait également important — qu'aux huit formes de Çiva représentant le monde créé.

Cette conception du dieu sous neuf aspects, un aspect unique créateur et huit formes créées, semble très ancienne et remonter, sous une apparence d'ailleurs différente, jusqu'à l'Égypte. Il n'est pas impossible qu'elle ait été transmise au monde indien par l'intermédiaire du gnosticisme et par ce chemin qui s'ouvrit en Iran au III^e siècle grâce au manichéisme.

Le « temple-montagne » nous paraît donc constitué : 1° par la « pyramide à degrés » représentant la montagne divine, pyramide qui se maintiendra jusqu'à la fin de l'art khmèr quitte à être légèrement modifiée ; 2° par le symbole central unissant le roi au dieu, liṅga portant le nom du roi lié à celui de Çiva pendant longtemps, puis, vers la fin de l'art khmèr et pour des cultes non çivaïtes, statue jouant le même rôle ; 3° enfin par les huit formes de Çiva figurant le monde créé et répondant au liṅga central, huit formes que nous voyons se perpétuer au moins jusqu'à la fin du règne de Rājendravarman (Prè Rup, 961).

Le « temple-montagne » se complète par des « tours-sanctuaires » dédiées à des divinités et même à des humains liés au dieu, mais, d'après le petit nombre d'exemples que nous connaissons, il s'agirait plutôt pour ces derniers, soit de rois précédents de la même génération, cousins par exemple (Jayavarman III à Bakoñ ; Harṣavarman II à Prè Rup), soit d'ancêtres royaux lointains et mythiques mais non directement familiaux (la reine du [roi] qui réside dans l'Indraloka à Bakoñ, Viçvarūpa à Prè Rup) [stances 30 et 32 de Bakoñ et stances 281 et 279 de Prè Rup, Cœdès, *IC*, I, p. 35 et 32, 140 et 76]. Quant aux ancêtres indirects ayant régné sur le Cambodge, ils pouvaient sans doute être honorés, ou dans le « temple-montagne » (exemple à Prè Rup), ou dans le « temple aux ancêtres » (exemple à Prāh Kō).

A ces deux types de temples s'ajoutent les *fondations d'intérêt public, à la fois religieuses et sociales, pour l'expansion religieuse et le bien-être de la population* : bassins et travaux hydrauliques surtout, ermitages, puis, plus tard, hôpitaux et gîtes d'étape. Ajoutons les restaurations de villes et le rétablissement du culte, après restauration ou terminaison de l'édifice avec consécration nouvelle, dans les sanctuaires délaissés ou ruinés par la guerre.

Ces fondations d'intérêt public, qui ne comportent pas le plus souvent l'édification de monuments en matériaux durables, ont pourtant une grande importance et nous les rencontrons constamment.

Ces travaux hydrauliques semblent à la fois être d'utilité publique et avoir une valeur symbolique et cosmique — MM. Cœdès et Filliozat nous l'ont fait remarquer — en liaison avec le « temple-montagne ». On sait que la montagne divine, centre du monde des dieux, était entourée par l'océan. Or, bassins et fossés sont constamment appelés « océans » dans les inscriptions. Une inscription sous Jayavarman VII (inscription des Prāsāt Cruñ) est formelle : les fossés de la ville symbolisent l'océan (*BEFEO*, t. XXVIII, 1928, p. 88). Il est possible que les larges douves d'Angkor

Vat aient joué le même rôle par rapport au temple et qu'à différentes reprises les longs bassins répondent en tant qu'océans à des « temples-montagnes » : le Bàrày occidental d'Angkor dont le Mébôn est du style du Baphuon correspondrait à ce dernier, une inscription semble l'indiquer (Cœdès, *IC*, III, p. 4 et 10); le Bàrày oriental d'Angkor, creusé par Yaçovarman, équilibrerait le Phnom Bâkhèn ajouté ensuite; le bassin d'Hariharālaya (Indrataṭāka) serait en liaison avec Bàkoñ.

Diversité des fondations royales, indique notre titre. Cette diversité, nous venons de la voir et elle explique que plusieurs importants monuments royaux soient juxtaposés sous le même règne. Mais il n'y a pas seulement différence entre ces fondations, *leur succession semble obéir à un certain rythme.*

Toujours ou presque toujours, les fondations d'intérêt public viennent d'abord et sitôt l'avènement. Pour Indravarman par exemple, les inscriptions répètent : « dès qu'il eut reçu le pouvoir royal, il fit cette promesse : dans cinq jours je commencerai à creuser, etc. ». Il s'agit du grand bassin allongé nommé Indrataṭāka et situé au nord de la capitale (Hariharālaya). Il en sera de même pour Yaçovarman I^{er} et Jayavarman VII.

Après ces fondations d'intérêt public, suit le « temple aux ancêtres », devoir familial en quelque sorte pour le bonheur et la délivrance des parents, grands-parents, etc., devoir essentiel (Prāḥ Kô pour Indravarman; Lolei pour Yaçovarman; Mébôn oriental pour Rājendravarman; Tà Prohm et Prāḥ Khàn d'Angkor pour Jayavarman VII).

Ce devoir envers les ancêtres paraît souvent précéder le devoir royal par excellence : la consécration du « temple-montagne » qui n'est édifié et inauguré en général qu'un certain temps après (Phnom Bâkhèn pour Yaçovarman; Prè Rup pour Rājendravarman; le Bàyon pour Jayavarman VII).

Si nous considérons donc les quatre grands règnes dont nous avons pu suivre le rythme, pour trois d'entre eux les fondations d'intérêt public existent dès le début du règne (Indravarman, Yaçovarman I^{er}, Jayavarman VII) et pour le quatrième ont d'assez fortes chances d'être à ce moment (Rājendravarman). Trois fois également le « temple aux ancêtres » précède le « temple-montagne » royal : Lolei suivi du Bâkhèn; Mébôn oriental — où exceptionnellement le « temple-montagne » a été réuni au « temple aux ancêtres » — suivi de Prè Rup, « temple-montagne » aux caractéristiques particulièrement marquées; enfin Tà Prohm et Prāḥ Khàn d'Angkor — « temples aux ancêtres dédoublés » — précédant le Bàyon. Dans le quatrième règne, le plus ancien, le « temple aux ancêtres » précède également le « temple-montagne », mais de deux ans seulement, et ce « temple-montagne » (Bàkoñ) étant beaucoup plus considérable et par conséquent plus long à construire que le « temple aux ancêtres » (Prāḥ Kô), les deux temples ont ainsi chance d'avoir été commencés en même temps, dès le début du règne.

Ainsi, partout où nous avons pu le vérifier, les trois grands devoirs royaux se succèdent dans le même ordre. Il en est peut-être presque toujours ainsi.

Mais une conception nouvelle complique et enrichit le problème : celle du « temple-mausolée ». On avait autrefois un peu hâtivement considéré les temples comme des tombeaux. L'idée fut reprise plus sérieusement par Przyluski surtout, et, également, par M. Bosch. M. Cœdès qui commença par réagir contre les conceptions de Przyluski, reprit, en faveur de découvertes nouvelles, l'étude dans son ensemble (*BEFEO*,

1940, p. 315 et suiv.). Il conclut — et nous sommes entièrement d'accord avec lui — qu'il n'y a pas antinomie entre l'idée de temple et celle de tombeau, mais que certains monuments, temples à l'origine, sont très probablement devenus tombeaux — les restes du souverain y étant déposés — sans cesser pour cela d'être temples : ce seraient des « temples-mausolées ».

M. Coëdès s'appuie pour proposer une telle hypothèse sur les cuves khmères retrouvées dans certains temples, sur l'analogie avec des coutumes d'Indonésie, sur des traditions indigènes, enfin sur le témoignage du voyageur chinois du XIII^e siècle : Tcheou Ta-kouan. Selon une tradition indigène, Prè Rup est considéré comme un monument funéraire. Ce nom signifie en effet « retourner la forme » (corps ou statue ou cendres imitant un corps), rite funéraire. L'inscription de Prè Rup a, de plus, sur certains points, des résonances funéraires (voir p. 677). Angkor Vat, d'après une tradition rapportée par Tcheou Ta-kouan, serait le tombeau du mythique Lou-pan (*BEFEO*, II, p. 143, traduction Pelliot). Mais le texte le plus important est celui où ce même Tcheou Ta-kouan, généralement bien informé, indique, dans le chapitre sur les morts, que « le souverain est enterré dans une tour, mais je ne sais, dit-il, si l'on enterre son corps ou seulement ses os » (*BEFEO*, II, p. 163, traduction Pelliot).

Remarquons que Prè Rup et Angkor Vat sont des « temples-montagnes ». C'est, semble-t-il, surtout ou uniquement le « temple-montagne », temple royal par excellence qui, éventuellement, aurait été transformé en « temple-mausolée ». Et ceci, sans doute, nous le verrons plus loin, pour le souverain qui a sa tour-sanctuaire au sommet, pour lui seul, et non pour son épouse.

La transformation d'un « temple-montagne » en « temple-mausolée » ne semble pas avoir eu lieu avant Yaçovarman, mort en 900. En effet, les grands rois qui précèdent ce dernier depuis la rénovation de la puissance khmère par Jayavarman II (moment à partir duquel nous connaissons mieux l'histoire khmère) jusqu'à Yaçovarman ont reçu leur hommage funéraire dans des tours-sanctuaires de « temples d'ancêtres », tours-sanctuaires élevées pour eux par leurs successeurs : Jayavarman II à Prâh-Kô, Jayavarman III à Bàkoñ, Indravarman à Lolei.

Pour les rois suivants, nous ne savons où ils furent honorés. Harçavarman I^{er} a fondé un « temple aux ancêtres » (inscription de Bàksëi Câmkrôn), mais nous ignorons si une tour-sanctuaire était consacrée à son père Yaçovarman I^{er}? Nous ignorons donc si les honneurs funèbres furent rendus à ce dernier dans un « temple aux ancêtres » ou dans son propre « temple-montagne », le Phnom Bâkhèn devenu « temple-mausolée ». Une très légère présomption en faveur de cette dernière possibilité est le nom ancien d'Angkor. Les villes en effet portent souvent, à partir de Jayavarman II, un nom de divinité (qui peut d'ailleurs être également nom royal) : Indrapura, Amarendrapura (ville de l'Indra des immortels), Hariharâlaya, Liṅgapura, Çivapura, etc., alors que le nom ancien d'Angkor est celui de son fondateur : *Yaçodharapura*. On peut se demander si à cette fondation de capitales ne correspond pas une divinisation royale plus marquée avec un premier « temple-mausolée » : Yaçodhareçvara, le Phnom Bâkhèn.

C'est seulement pour Jayavarman IV, le roi qui bâtit Kòh Ker, qu'une indication un peu plus nette, bien qu'encore très frêle, peut être formulée. Son mausolée serait la « pyramide à degrés » du Pràsàt Thom de Kòh Ker. En effet, son fils, Harçavarman II, ne règne que deux ans, et il ne fit aucune fondation importante, ni « temple aux ancêtres », ni « temple-montagne », le silence de l'inscription de Bàksëi Câmkrôn le prouve (voir p. 658). Sa propre mère ne reçut les honneurs funèbres que pendant le règne suivant, celui de Rājendravarman, qui assura à la fois à Prè Rup ces honneurs funèbres à son cousin Harçavarman II, roi précédent, ainsi

qu'à la mère d'Harṣavarman II, mais non au père de ce même roi : Jayavarman IV. Pourquoi? Ne serait-ce pas parce que Jayavarman IV aurait déjà eu son « temple-mausolée » au Pràsàt Thom de Kòh Ker, « temple-montagne » et mausolée uniquement royal où son épouse, mère d'Harṣavarman II, ne pouvait être honorée? On comprendrait ainsi la présence à Prè Rup du roi Harṣavarman II et de sa mère, épouse de Jayavarman IV, mais non de ce dernier. Ajoutons que certaines colonnettes des gopura de Kòh Ker présentent un aspect correspondant pour l'évolution au stade des colonnettes de Prè Rup (961), aspect différent de celui des autres colonnettes de Kòh Ker (vers 930). Les gopura ont donc peut-être été surajoutés au moment où le Pràsàt Thom de Kòh Ker serait devenu un mausolée.

Des conséquences découlent de cette conception du « temple-mausolée ». Là où nous avons une consécration funéraire dans une tour sanctuaire érigée aux règnes suivants, inutile peut-être de chercher le « temple-mausolée », et c'est le cas, nous l'avons vu, des rois régnant de 802 à 889 (Jayavarman II, Jayavarman III, Indravarman). Par contre, quand, ensuite, existerait un « temple-mausolée », il a pu sembler superflu de consacrer au roi ainsi honoré une tour-sanctuaire dans un « temple aux ancêtres » ou autre des règnes suivants. Il n'est pas impossible, de plus, que le « temple-montagne » transformé en « temple-mausolée » devienne impropre par cela même au culte royal, d'où pour les successeurs nécessité plus grande de construire sans trop tarder un « temple-montagne ». C'est peut-être la raison pour laquelle Rājendravarman unit à son « temple aux ancêtres » un « temple-montagne » au Mébôn oriental d'Angkor (952), initiative nouvelle et peut-être unique, et qu'un culte analogue semble, d'après l'inscription de Baksēi Čamkrôn, exister déjà en ce même lieu (île où sera construit le Mébôn), dès 948, quatre ans seulement après le début du règne qui ne commence pas à Angkor même.

Bien que nous n'ayons pas voulu aborder la question des origines des conceptions ici étudiées, nous devons signaler une conférence récente de M. Cœdès (1951, dans « Conferenze » de l'Institut italien pour le Moyen et l'Extrême-Orient). Alors que les influences indiennes continuent à nous paraître prépondérantes dans la formation de la sculpture khmère, M. Cœdès signale des analogies avec la Chine, qu'il ne faut pas « pousser trop loin », dit-il, mais qui n'en sont pas moins frappantes. Ces analogies semblent être les suivantes. Tout d'abord, Dieu du sol général et Dieu du sol particulier à l'Empereur en Chine, double conception que nous rencontrons séparée en Chine et que nous retrouvons assez analogue mais unie chez les Khmères. En Chine, ce Dieu était adoré sur un tertre carré comme la terre, tertre non sans rapport avec les « temples-montagnes » khmères. Ce Dieu du sol en Chine était représenté par un pilier de pierre si proche d'un liŋga que Tcheou Ta-kouan, lors de sa visite à Angkor vers la fin du XIII^e siècle, disait à propos du liŋga royal : « c'est un bloc de pierre assez semblable à la pierre de l'autel du Dieu du sol en Chine ». Et nous ajoutons que chez les Khmères, le mont Mandara du baratage de la mer de lait est le plus souvent représenté par un pilier cosmique. M. Cœdès indique encore qu'en Chine un roi vassal investi recevait une motte de terre prise à l'autel du Dieu du sol impérial ; chez les Khmères, un « résidu » du liŋga royal fut donné par Yaçovarman à un brahmane chapelain du roi qui devait faire une fondation nouvelle. Une expédition victorieuse devait en Chine se terminer par une offrande au Dieu du sol ; un général victorieux khmère fit don de son butin au liŋga du « temple-montagne » d'Udayādityavarman. En Chine, une nouvelle dynastie érigeait un nouveau Dieu du sol privé et désaffectait le précédent, mais continuait à lui servir les offrandes qu'on apportait aux morts ; or, au Cambodge, quand le

roi mourait, son successeur s'il désirait tout au moins devenir Cakravartin, semblait-il, traçait, au moins symboliquement, une nouvelle ville et érigeait au centre un nouveau temple du liṅga royal, l'ancien devenant probablement le mausolée du roi qui l'avait édifié. En Chine enfin, le grand Dieu du so. était placé au centre du palais, en face du temple des ancêtres. Distinction et opposition analogues chez les Khmèrs. *C'est même exactement l'opposition que nous avons tenté de dégager ici sans songer à la Chine.*

Naturellement, ces rapprochements peuvent venir soit d'une influence directe de la Chine sur le Cambodge aux temps historiques, soit de caractères généraux qui se seraient étendus à une époque plus ancienne sur un territoire comprenant la Chine mais beaucoup plus vaste qu'elle. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'il y ait une superposition de ces deux formes de rapprochements.

* * *

Tout ceci résume d'assez nombreuses observations qui seront détaillées plus loin. Malheureusement nous ne connaissons, grâce à certaines de leurs inscriptions de fondation, que quatre grands règnes. Les deux premiers se suivent : ce sont ceux d'Indravarman (877-889; inscriptions de Práh Kô 879, de Bakoñ 881) et de Yaçovarman (889-900; inscription de Lolei 893). Après quarante ans environ, période sur laquelle nous avons peu d'indications, nous retrouvons un troisième règne, éclairé par les inscriptions de fondation, celui de Rājendrarvarman (944-968; inscriptions du Mèbôn oriental 952 et de Prè Rup 961). Enfin, après une solution de continuité de plus de deux siècles où les précisions nous manquent presque complètement, le règne du dernier grand roi khmèr, Jayavarman VII (1181 à 1219 environ; inscriptions de Tà Prohm 1186, de Práh Khàn d'Angkor 1191) nous montre que le *rythme* des trois sortes de fondations royales se maintient jusqu'à la fin de l'art khmèr.

Nous avons aussi, pour la période s'écoulant depuis la rénovation de la royauté khmère au début du ix^e siècle jusqu'au milieu du x^e siècle l'inscription de Baksēi Čamkrôn dont on n'a jamais, à notre connaissance, signalé l'extrême importance archéologique. A travers la phraséologie ampoulée et souvent fumeuse des stances d'éloges transparaît un véritable « catalogue » des grandes fondations royales pendant un siècle et demi environ : de 802 à 948. En recoupant ces indications par ce qu'apportent d'autres inscriptions ou d'autres précisions archéologiques, nous voyons que, là où nous pouvons vérifier, l'inscription de Baksēi Čamkrôn semble mentionner, au moins vaguement, la plupart des édifices importants. Aussi, lorsqu'elle garde le silence concernant les fondations religieuses de certains règnes, il est très probable qu'aucun « temple aux ancêtres » et qu'aucun « temple-montagne royal » n'a été alors construit. Et cette forte présomption négative est pour nous plus précieuse encore que ce que l'inscription de Baksēi Čamkrôn nous dit concernant les monuments, les confirmations ou adjonctions qu'elles nous apportent ainsi. Cette absence probable de fondations royales importantes concerne trois règnes : celui de Jayavarman III (850-877, successeur de Jayavarman II et prédécesseur d'Indravarman); celui d'Içānavarman II (attesté en 925, successeur d'Harṣavarman I^{er} et prédécesseur de Jayavarman IV le roi fondateur de Kòh Ker); celui d'Harṣavarman II (942-944, fils et successeur de Jayavarman IV et prédécesseur de Rājendrarvarman). Ainsi, bien que Jayavarman II ne soit revenu à Hariharālaya

que sans doute peu avant sa mort et n'ait probablement fait alors aucune fondation importante, son successeur Jayavarman III, d'après l'inscription de Baksēi Čamkrôn, ne semble avoir construit, pendant son règne de 27 ans (850-877), ni « temple-montagne », ni « temple aux ancêtres » dans cette capitale où il résida. Nous avons une confirmation de cette curieuse carence : Jayavarman II ne reçut l'hommage funéraire qu'au règne suivant, en 879, à Práh Kô.

L'inscription de Baksēi Čamkrôn, jointe à cinq inscriptions de fondation et aux nombreuses inscriptions digraphiques de Yaçovarman, font donc que nous sommes relativement renseignés pour la période qui va de 802, rénovation de la puissance khmère par Jayavarman II, à 968, fin du règne de Rājendravarman.

Ensuite, ce qui est bizarre, nous perdons pied : entre 968 et 1181 (date où, avec Jayavarman VII, nous retrouvons des inscriptions de fondation) s'étend, nous l'avons déjà indiqué, pendant plus de deux siècles, une zone d'imprécision pendant laquelle aucune inscription de fondation répondant à un temple important, que ce soit « temple-montagne » ou « temple aux ancêtres », n'est parvenue jusqu'à nous.

Nous sommes donc forcés de généraliser sur un nombre d'exemples trop réduits, ce qui rend hypothétiques certaines des conceptions ici dégagées.

Pour éviter de nous égarer, il faut nous souvenir que les conceptions religieuses, tout comme l'art, évoluent. Elles ne sont jamais statiques. Nous distinguons presque toujours — et c'est ici le cas — une période de formation, une période de fixation où ces conceptions se développent dans toute leur clarté et peut-être dans toute leur rigueur, puis une période où elles se transforment, se compliquent et s'enrichissent aux dépens souvent de leur logique première tout en se desséchant souvent.

M. Cœdès nous a fait remarquer qu'il en était ainsi pour le rythme et la diversité des fondations royales khmères. Avant la rénovation de la monarchie khmère ainsi que la fondation du culte royal par Jayavarman II, plusieurs des conceptions que nous étudions paraissent exister déjà mais non encore systématisées, semble-t-il. Dès 639, une statue est consacrée par le roi pour la délivrance de ses parents et sous le règne d'Içānavarman (avant 616-vers 635) un Harihara est érigé par un dignitaire « pour le bénéfice de ses parents » (Cœdès, *IC*, III, p. 145). En 716, un liṅga royal a été érigé à Sambôr sur le Mékong et divers noms posthumes apparaissent aux VII^e et VIII^e siècles. Mais si certaines des idées et coutumes qui se fixeront plus tard se forment dans la région du Mékong dès les VII^e et VIII^e siècles comme le croit M. Cœdès, ce n'est qu'avec Jayavarman II, sur le Phnom Kulén, peu après 802, que se fonde le culte du roi-dieu — l'inscription de Sdök Kāk Thom est formelle sur ce point — et, croyons-nous, celui du liṅga royal.

Nous avons donc avec Jayavarman II une première systématisation des idées concernant le culte royal. Le « temple-montagne », peut-être déjà préfiguré à Ak Yôm, est probablement réalisé pour la première fois à Krus Práh Arām Rôn Čèn, sur le mont Kulén.

Mais le successeur de Jayavarman II — le silence de l'inscription de Baksēi Čamkrôn l'indique — n'ayant sans doute construit ni « temple-montagne », ni « temple aux ancêtres » dans sa capitale Hariharālaya, c'est seulement avec Indravarman et son successeur Yaçovarman, le fondateur d'Angkor (877 à 889 et 889 à 900 ; inscriptions de Práh Kô, Bakoñ et Lolei), que les conceptions que nous nous efforçons de dégager apparaissent avec netteté et rigoureuse précision : « temple aux ancêtres » opposé au « temple-montagne » et rythme des trois moments : fondations d'utilité publique d'abord, puis « temple aux ancêtres » bien défini et sans

pyramide à gradins, enfin et après seulement, « temple-montagne » du *liṅga* royal.

De 900 à 944, nous entrevoyons (inscriptions de Baksēi Čamkrōṅ et de Kōḥ Ker et comparaison avec les monuments suivants) que ces conceptions se maintiennent et que naît peut-être l'idée du « temple-mausolée ».

Avec Rājendravarman (944-968, inscriptions de Baksēi Čamkrōṅ, du Mēbōn oriental et de Prē Rup), ces conceptions vont se développer, s'enrichir, s'assouplir et se compliquer : union du « temple-montagne » et du « temple aux ancêtres » au Mēbōn oriental (952), dissociation et affirmation du « temple-montagne » royal destiné peut-être à devenir « temple-mausolée » à Prē Rup (961).

Pour l'époque suivante (968 à 1181) la disparition des inscriptions de fondation ne nous permet pas de suivre les conceptions étudiées, mais nous constatons que le « temple-montagne » continue à être à l'honneur (Tà Keo ou Tà Kēv — Phimānakās — Bāphūon — Angkor Vat), et que, par une sorte d'extension et de démocratisation, les honneurs religieux et royaux assurant la délivrance s'étendent toujours davantage. De plus, le « temple-montagne » ne sera plus toujours civaïte et une statue remplacera peut-être parfois le *liṅga* central.

La clarté réapparaît avec le dernier grand règne, celui de Jāyavarman VII (1181-1219 environ; inscriptions de Tà Prohm, de Prāḥ Khān, des Prāsāt Črūn, etc.) où nous retrouvons encore, transformées, les triples fondations et le rythme en trois temps : fondations d'utilité publique devenues hôpitaux et gîtes d'étapes, auxquelles s'ajoutent peut-être encore des bassins; « temple aux ancêtres » doublé par mégalomanie en deux grands temples, Tà Prohm et Prāḥ Khān avec leurs annexes, bâtis presque parallèlement et consacrés l'un à la mère du roi (et à son guru), l'autre à son père; enfin temple dynastique. Ce dernier, le Bāyon, tout en étant « temple-montagne », n'a plus exactement la forme extérieure de la « pyramide à degrés »; la divinité du sanctuaire central n'est plus un *liṅga* mais un Boudha-roi; les statues qui y sont honorées s'appliquent à des humains qui ne sont pas tous morts et qui ne sont pas tous royaux. Mais l'idée du temple-centre du royaume est plus accentuée qu'elle ne l'a peut-être jamais été; le temple est au centre d'une immense enceinte de murailles qui est l'enceinte de la ville; un « panthéon » y réunit les divinités locales de toutes les régions du royaume; les visages souriants, surélevés au maximum par les transformations successives de ce « temple-montagne », se répondent de toutes parts, tournés vers les quatre points cardinaux (du plan horizontal) pour y apporter la compassion royale.

Parallèlement à ce développement de l'histoire des religions, se déroule une évolution de l'architecture khmère. Les tours-sanctuaires, isolées à l'origine (Sambōr, VII^e siècle) s'ordonnent et se groupent sur un piédestal (Dāmrei Krāp ou Kulēn) puis alignées sur deux rangs forment le « temple aux ancêtres » (Prāḥ Kō 879).

La pyramide à gradins du « temple-montagne » devient de plus en plus audacieuse. Ce qui nous avait gêné pour comprendre ces tendances, c'est la petite taille de Baksēi Čamkrōṅ. Mais, nous le voyons maintenant, c'est moins la masse des matériaux qu'il faut considérer que l'élévation. La première pyramide à gradins qui est parvenue jusqu'à nous est celle de Bakoṅ (881) suivant immédiatement Prāḥ Kō. Elle est fort grande mais relativement peu haute si on considère son étendue, et les « tours-sanctuaires » de taille normale sont à terre, l'entourant. Le Phnom Bākhēn (vers 900) coiffe de sa pyramide à gradins une montagne naturelle, et Baksēi Čamkrōṅ qui suit, s'il est de petite taille, est par contre très élevé par rapport à sa largeur. Nous avons là, peut-être, la première pyramide à degrés harmonieuse et élancée. Plus audacieuse encore paraît être la pyramide à gradins

de Kòh Kèr (vers 930) de 35 mètres de haut, élevant le linga à « neuf fois neuf coudées ».

Le Mébôn oriental (952) reprend une physionomie plus aplatie qui rappellerait celle du Bàkoñ, mais ce monument est dans l'île d'un bassin, et c'est la première fois, semble-t-il, qu'on ose placer cinq tours-sanctuaires en briques de taille normale et des tronçons de galeries sur le sommet des gradins ou le soubassement d'une pyramide entièrement en maçonnerie. Neuf ans plus tard, Prè Rup (961) répète le même plan mais retrouve les proportions harmonieuses de la hauteur par rapport à l'étendue. Tà Keo ou Tà Kèv qui vient ensuite place sur la pyramide des tours-sanctuaires en grès, et, ce qui est nouveau, une galerie continue sur un des gradins. Le Phīmānākās revient à la taille exiguë, soit goût du petit comme à Bantāy Srēi, soit désir de placer le temple dans l'enceinte du palais royal. Mais là se marque une innovation : on ose pour la première fois, et sans doute à cause de sa taille minuscule, voûter une galerie en grès. Le Bāphûon (entre 1050 et 1066 probablement) reprend la grande taille, se complique, nous montre peut-être une des galeries en grès reposant non sur des murs de part et d'autre mais sur un mur central avec des colonnes des deux côtés.

Enfin, aboutissement de l'évolution architecturale du « temple-montagne » et de la « pyramide à gradins », Angkor Vat (première moitié du XII^e siècle) a des galeries continues à tous les étages avec des galeries en croix formant passages, des tours-sanctuaires et des pavillons d'angle aux coins de chaque gradin, des portiques d'entrée au centre de chaque galerie, une galerie, la plus extérieure, ne reposant d'un côté que sur des colonnes, des édicules surajoutés. Horizontalité et jaillissement, richesse et clarté s'unissent et semblent ne pouvoir être dépassés par une architecture qui n'utilise que la voûte à encorbellement.

Au Bāyon (début du XIII^e siècle) l'effort se porte, aux dépens de l'architecture proprement dite, vers la sculpture monumentale et son effet symbolique lié à l'histoire religieuse. Entouré au loin par les murailles de la ville avec géants soutenant le serpent, motifs d'angles et tours à visages, le Bāyon dresse son sanctuaire central, ses chapelles accolées, et ses têtes de Lokeçvara qui irradiant de toutes parts le sourire khmèr de compassion royale.

Avant d'aborder, à travers l'histoire khmère, l'examen plus détaillé des conceptions ici étudiées, examen qui permettra au lecteur de juger de leur bien-fondé, nous voudrions indiquer très brièvement les étapes qui ont mené au présent travail.

L'hommage rendu à des humains unis aux dieux avait déjà frappé Aymonier, mais c'est en 1911 qu'un important article de M. Cœdès résuma la question en citant de nombreux textes (*Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1911, p. 38). Tout l'essentiel concernant cette coutume y est déjà indiqué : noms d'apothéose donnés à des souverains, statues unissant le nom du roi et celui de la divinité, etc.

Le culte royal nous est surtout connu par l'inscription de Sdòk Kàk Thom. A propos d'une fondation religieuse et dans les stances de louanges, toute l'histoire d'une famille sacerdotale parvenue au summum de sa puissance est contée, et, brièvement, à propos d'elle, la création du culte du roi-dieu (*devaraja*) et les déplacements du roi changeant de capitale. Ce texte, déjà résumé par Aymonier en 1901, traduit et étudié par Louis Finot en 1915 (*BEFEO*, t. XV, p. 227 et suiv.), a été revu par MM. Cœdès et Dupont (*BEFEO*, p. 227, t. XLIII, p. 56), enfin la traduction de certaines phrases importantes serrées d'encore plus près tout dernièrement par M. Cœdès (voir p. 653).

L'évolution de l'art khmèr était complètement faussée, on le sait, par la date erronée qu'on attribuait au Bàyon en s'appuyant justement sur une mauvaise interprétation d'un passage de cette inscription de Sdøk Kāk Thom. Nos recherches, celles de M. Cœdès et de M. Goloubew déclanchées par contre-coup ont permis de rétablir cette chronologie. L'évolution de l'architecture khmère est alors apparue comme particulièrement claire et continue, centrée sur la conception du « temple-montagne » de plus en plus audacieux où venient s'unir les doubles éléments de la « tour-sanctuaire » (tours-sanctuaires multiples, chacune pour une divinité et souvent un humain uni à elle) et de la « pyramide à degrés » du « temple-montagne » (avec, de plus, la galerie comme élément complémentaire puis élément de liaison).

C'est en partie cette opposition de deux éléments architecturaux, « tour-sanctuaire » et « pyramide à gradins du temple-montagne », qui nous a fait songer que le liṅga royal pouvait être également le roi-dieu (devarāja), et, qu'ainsi, bien de faux problèmes archéologiques s'évanouissaient. D'où la publication en 1935 de notre article : *Le temple-montagne khmèr, le culte du liṅga et le Devaraja* (BEFEO, t. XXXIV, p. 611) où nous faisons remarquer, ce qui semble évident aujourd'hui, que le temple en « pyramide à degrés » était un « temple-montagne », élément essentiel du culte royal khmèr, avec un liṅga ayant le nom du roi lié à celui du dieu, et que chaque roi avait tendance à vouloir construire un temple de ce genre surpassant en audace le temple précédent.

La découverte, en octobre 1934, puis en 1935, des inscriptions de fondation de Prè Rup et de Bàkoñ nous surprit. Pourquoi le même roi avait-il construit Prè Rup neuf ans après le Mébòn oriental ; pourquoi Bàkoñ avait-il été édifié immédiatement après Pràh Kô sous le même règne ? Ces doubles fondations demeurent inexplicables tant qu'on n'a pas réalisé que deux sortes de temples se distinguent : le « temple aux ancêtres » et le « temple-montagne » royal, nettement différenciés dans le dernier quart du ix^e siècle, unis puis dissociés pour des raisons diverses vers le milieu du x^e siècle. Ainsi est née la présente étude.

*
* * *

Nous tentons maintenant de suivre avec plus de détails, à travers l'histoire khmère, les conceptions que nous nous sommes efforcé de dégager. Le lecteur pourra ainsi vérifier sur quels indices nous nous sommes basés pour les définir, ce qui les appuie et les rend probables, ce qui fait que, même erronées, elles pourraient être utiles comme directions de recherches.

Cet examen, nous l'abordons à la rénovation de la puissance khmère lors de l'avènement de Jayavarman II, (802). Auparavant nous l'avons vu (p. 659) certains thèmes existaient mais ne semblaient pas encore systématisés.

Par la partie khmère de l'inscription de Sdøk Kāk Thom, nous savons que Jayavarman II (802-850) séjourna dans trois villes avant de se rendre au mont du grand Indra (Mahendraparvata-Phnoñ Kulên) puis revint mourir à Hariharālaya. L'inscription nous annonce la création du rituel du roi-dieu sur ce « mont du grand Indra » mais ne nous donne aucun détail sur les édifices qui y furent construits. Nous savons cependant, par la partie sanscrite de cette inscription, par l'inscription de Bàksëi Čämkröñ et par d'autres encore, que ce séjour au mont du grand

Indra fut la partie essentielle du règne. et c'est là en effet qu'ont été trouvés un grand nombre de tours sanctuaires (Philippe Stern, *Le style du Kulên*, *BEFEO*, 1938, p. 111) et sans doute le premier « temple-montagne » Krus Praḥ Àràm Rõñ Ćñ, déjà préfiguré peut-être, nous l'avons dit, par Ak Yom monument antérieur. Krus Praḥ Àràm Rõñ Ćñ est-il nettement une « pyramide à degrés » ? Son état actuel empêche de s'en rendre compte. Mais un premier sondage a fait découvrir des pierres en croix empilées qui paraissaient soutenir un liṅga d'assez grande taille qu'on voyait encore, couché près de là, en 1936. C'est aussi Jayavarman II qui porta le premier nom d'apothéose, Parameçvara, nom qui figure sur la tour-sanctuaire qui lui fut consacrée plus tard à Prāḥ Kô. Mais aucune inscription de ce roi ou de son fils n'a été retrouvée et c'est seulement à partir de l'avènement d'Indravarman (877) que certaines fondations religieuses nous apparaissent clairement.

Le fils de Jayavarman II, Jayavarman III (850-877), ne fit sans doute aucune fondation importante, le silence de l'inscription de Baksëi Ćmkrõñ semble l'indiquer (voir p. 658). Cette abstention paraît confirmée par le fait que Jayavarman II a sa tour-sanctuaire dans le « temple aux ancêtres » du roi suivant (Prāḥ Kô), consacré en 879, et qui fut peut-être le premier « temple aux ancêtres » ? Il est possible d'ailleurs que la conception de « temple aux ancêtres » n'ait pas encore été nettement formée sous le règne de Jayavarman III. En se basant sur le style de cette époque et en étudiant l'évolution des motifs, nous voyons que ce roi, à Hariharālaya (Rôlôos), sa capitale, se borna à compléter certains monuments plus anciens en y ajoutant parfois une tour-sanctuaire devenue sanctuaire central (Trapāñ Phoñ, Svày Prāhm Olok[?] à Hariharālaya; Kôk Pô dans la ville du Barày occidental : Philippe Stern, *Hariharālaya et Indrapura*, *BEFEO*, XXXVIII, p. 175 et suiv.). Cette manière de procéder explique peut-être le silence de l'inscription de Baksëi Ćmkrõñ.

Ce n'est, nous l'avons indiqué (p. 14), qu'avec le règne d'Indravarman (877-889) et les inscriptions de fondation qui nous sont alors parvenues, qu'apparaissent dans toute leur clarté les conceptions ici étudiées : « temple aux ancêtres » opposé au « temple-montagne », rythme des trois fondation principales.

Tout d'abord, et dès l'avènement d'Indravarman en 877, c'est la fondation d'intérêt public : un bassin qui s'allonge suivant la coutume khmère d'ouest en est, et qui prend le nom du roi (Indrataṭāka). Ce bassin est situé au nord de la ville. Comment le savons-nous ? Les inscriptions sanscrites de Prāḥ Kô et de Bakoñ, que ce soient les stèles de fondation (Cœdès, *IC*, I, p. 24 et 34), ou les inscriptions sur les tours-sanctuaires (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 307 et 311), répètent, à la stance 7 : « Dès qu'il (Indravarman) eut reçu le pouvoir royal, il fit cette promesse : « dans cinq jours, à partir d'aujourd'hui, je commencerai à creuser, etc. » Il s'agissait donc d'un bassin et la stèle de Bakoñ nous indique son nom (stance 36, Cœdès, *IC*, I, p. 36) : « Il (Indravarman) fit l'Indrataṭāka, miroir de sa gloire tel l'océan... ». L'Indrataṭāka se trouve identifié avec le bassin allongé au nord de la ville par les quatre tours-sanctuaires formant le temple de Lolei qui se trouve dans l'île de ce bassin, tours-sanctuaires qui sont certainement par leur style et la liaison avec le bassin les quatre tours-sanctuaires mentionnées dans les inscriptions digraphiques du roi suivant Yaçovarman I^{er}. Ces inscriptions précisent en effet à la stance 32 (sauf l'inscription de Lolei car ce détail paraissait peut-être inutile dans le temple

lui-même) : « Il avait érigé ensemble, pour le salut de ses pères, dans l'île⁽¹⁾ du Çrī-Indratāka, quatre statues de Çiva et de son épouse » (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 373, stance 31). Ainsi le bassin où se trouve Lolei est certainement l'Indratāka creusé dès le début de son règne par Indravarman.

Deux ans plus tard, c'est la consécration de Prāḥ Kō (879), le premier « temple aux ancêtres » peut-être et sans doute le modèle de ceux qui suivent : pas de pyramide à degrés mais six tours-sanctuaires en deux rangs sur un même soubassement, trois devant consacrées à des ancêtres masculins unis à des dieux, trois derrière à des ancêtres féminins unies à des déesses. Nous savons à qui était destiné chacun de ces « prāsāt », non par la stèle de consécration qui ne mentionne pas de telles précisions mais par des inscriptions en khmèr sur chacune de ces « tours-sanctuaires » (Aymonier, *Le Cambodge*, II, p. 441 et suiv.). Les humains qui avaient reçu les honneurs funèbres dans les quatre « tours-sanctuaires » aux extrémités étaient le père et la mère d'Indravarman qui, remarquons-le bien, n'avaient pas régné car Indravarman était d'une autre lignée que le roi précédent, cousin germain de ce dernier, et ses grands-parents maternels qui semblent n'avoir pas davantage été royaux. Quant aux grands-parents paternels, il s'agirait — M. Cœdès nous l'indique d'après les inscriptions digraphiques — d'un ksatriya et d'une femme inconnue. Est-ce cette naissance obscure ou la prédominance de la lignée maternelle qui fait qu'ils ne figurent pas, nous l'ignorons. Les deux tours centrales étaient réservées à la tante d'Indravarman et surtout à son oncle par alliance, le grand rénovateur de la puissance khmère, Jayavarman II, qui occupait la place d'honneur. Il n'était pas un ancêtre direct mais un ancêtre cependant et un ancêtre royal. Il y figure sous le nom divin de Parameçvara, qui est aussi le nom ancien du temple de Prāḥ Kō. La coutume prévalut ensuite, nous dit M. Cœdès, de donner à ces statues funéraires le nom humain lié au nom du dieu et accompagné du titre de « varman ». Comme cet usage ne semblait pas encore exister à Prāḥ Kō car cette mention de « varman » ne figure pas davantage sur les inscriptions des autres « tours-sanctuaires », comme c'est seulement dans ce monument qu'une statue divine est érigée pour le rénovateur de la puissance khmère Jayavarman II, mort cependant depuis 27 ans, et cela non sous le règne de son fils mais pendant celui du roi suivant qui n'est pas un descendant direct, on peut se demander si nous n'assistons pas là à la formation de la coutume et si Prāḥ Kō n'est pas le premier édifice que l'on pourrait nommer « temple aux ancêtres » ? Remarquons — ce qui pour nous est caractéristique du « temple aux ancêtres » — que quatre des six humains honorés à Prāḥ Kō sont des ancêtres directs du roi fondateur, n'ayant pas régné semble-t-il. Seuls sont avec certitude ancêtres royaux ceux du centre : peut-être était-ce une nécessité de les honorer aussi comme possesseurs du sol, croit M. P. Dupont, et cela expliquerait la présence de ces ancêtres non directs.

Encore deux ans (881) et le premier grand « temple-montagne » royal reconnu avec certitude, Bākoñ, fut inauguré. La stèle de consécration a été, en effet, retrouvée. Ainsi l'ordre des trois fondations est bien celui que nous indiquions. Mais il n'y a pas eu le décalage dans le temps que nous verrons ailleurs. Prāḥ Kō et Bākoñ ont été sans doute commencés simultanément car le temps de construction de l'immense

⁽¹⁾ Bergaigne avait traduit le sanscrit *dvīpa* par « rive ». Sa mort brutale l'a empêché de revoir son texte. Barth a proposé la correction maintenant certaine de « rive » en « île », n. 3, p. 373 de *ISCC*.

pyramide et des nombreuses « tours-sanctuaires » de Bakoñ devait facilement être double de celui demandé par les six « tours-sanctuaires » sur piédestal de Prāh Kò. Or, Prāh Kò fut inauguré deux ans après le début du règne et Bakoñ deux ans plus tard.

A Bakoñ tout semble indiquer un « temple royal » : « pyramide à degrés » symbolisant la montagne divine ; liṅga au sommet et au centre portant le nom du roi lié à celui de Çiva (Īçvara) et sans le titre de « varman » : « Çrī Indreçvara » (stance 23, Cœdès, *IC*, I, p. 34) ; « huit corps (*mūrti*) du Seigneur » (Çiva) accompagnant le liṅga central (stance 25, Cœdès, *IC*, I, p. 34). Ces huit formes paraissent correspondre aux huit tours-sanctuaires construites sur le sol, entourant la pyramide et non encore sur les gradins, car on n'osa que plus tard construire sur ces gradins des tours-sanctuaires de taille normale. Elles ont été érigées, dit l'inscription, « ici, dans la cour de Çrī Indreçvara » (stance 24, Cœdès, *IC*, I, p. 34).

Quant aux autres divinités dont parle l'inscription de Bakoñ (stances 28 à 33), elles ont bien été consacrées, contrairement à ce qu'avait pu croire tout d'abord M. Cœdès, à Bakoñ même, puisque l'une d'elles « Umāgaṅgāpatiçvara », « Çiva ayant le creux des reins pressé par les lianes des bras d'Umā et de Gaṅgā » (stance 29, Cœdès, *IC*, I, p. 35) a été retrouvée depuis dans ce temple. Parmi ces divinités, deux sont liées aux coutumes funéraires. L'une est un Viṣṇu « au bénéfice de Çrī Jayavarman (III), qui est allé au Viṣṇuloka » (séjour de Viṣṇu, stance 30, Cœdès, *IC*, I, p. 35), statue funéraire du roi Jayavarman III, prédécesseur d'Indravarman, son cousin germain et non un ancêtre, remarquons-le. L'autre est une Indrāṅī « au bénéfice de la reine, femme du (roi) qui réside dans l'Indraloka » (stance 32, Cœdès, *IC*, I, p. 35), c'est-à-dire en faveur d'une reine ancienne. Il n'y a donc pas, dans ce « temple-montagne », d'ancêtres directs et d'ancêtres n'ayant peut-être pas régné comme à Prāh Kò, monument qui par opposition à Bakoñ serait « temple aux ancêtres ». Nous n'avons malheureusement pas d'inscription sur les tours sanctuaires nous indiquant les noms sous lesquels étaient adorées ces statues.

Quant au prāsāt central qui, pour la première fois sans doute, était en pierre (inscriptions digraphiques, stance 15, *ISCC*, p. 370) et risquait d'être par cela même d'une construction défectueuse, il ne dura guère. En effet, quand on a pu récemment reconstituer, avec les blocs écroulés, le prāsāt central de Bakoñ, on s'aperçut qu'il n'était pas de même style que le reste du monument ; il constituait une restauration, du XII^e siècle d'après M. Boisselier, remplaçant le sanctuaire primitif qui semble ainsi avoir peu duré.

Les inscriptions qui parlent de l'ensemble de l'œuvre d'Indravarman (inscriptions digraphiques du roi suivant Yaçovarman I^{er} et inscription de Baksēi Čamkròñ) indiquent nettement, en ordre chronologique inversé qui est sans doute l'ordre d'importance, les trois fondations essentielles que nous tentons de définir. La stance 15 des inscriptions digraphiques (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 370) parlant, à propos de Yaçovarman, de son père Indravarman précise : « Ce fut lui qui érigea, dans une maison de pierre, un liṅga d'Iça (Çiva) sous le vocable de Çrī-Indreçvara, de plus six images à la fois d'Iça et de Devī, et qui creusa le magnifique (bassin) Çrī-Indrataṭāka ».

On ne peut pas être plus clair puisque nous savons par la stèle de consécration de Bakoñ que le liṅga de Çiva se nommait Çrī-Indreçvara, que le temple de Prāh Kò a six tours consacrées trois à Çiva, trois à son épouse, et que le bassin Çri-Indrataṭāka a pu être exactement identifié.

L'inscription de Baksēi Čamkròñ confirme ces données. Sa stance 26 indique (traduction Cœdès, *IC*, IV, p. 98) : « Sur la terre, il a placé un liṅga de l'époux

d'Umā sous le nom de Çrī Indreçvara, avec les images de Çrīdhara (Viṣṇu), Ambikā (Umā) et autres et il a creusé un bassin; dans les points cardinaux, (il a placé) sa gloire flamboyante et (il a miné) la force de ses ennemis ».

Nous reconnaissons Bakoñ; Práh Kô est sans doute sous-entendu par la mention « autres » (divinités), et le bassin est également mentionné.

Le second règne dont nous pouvons suivre les fondations est celui de Yaçovarman (ou Yaçovarman I^{er}, 889 à 900 probablement), le fondateur d'Angkor, fils d'Indravarman, qui lui succède directement. C'est à Hariharālaya (Rolôos), capitale de son père qu'il séjourna d'abord. Nous retrouvons, dans son règne, les deux grands types de temples : celui des ancêtres — Lolei — et le temple royal — Phnom Bâkhèñ — ainsi que les trois moments : œuvres d'utilité publique (bassin et ermitages) d'abord, puis le « temple aux ancêtres », enfin le « temple-montagne » royal.

En effet, dès l'année de son avènement, Yaçovarman I^{er} fonda de nombreux ermitages et creusa un bassin.

La fondation, dès le début du règne, de ces « āçrama » (ermitages ou couvents, lieux de retraite des religieux ou des moines) semble avoir été considérée comme très importante. Vers la fin des si nombreuses inscriptions digraphiques de Yaçovarman et précédant juste l'indication de la fondation particulière, but de l'inscription, est la mention : « Après avoir donné (à Çiva) le splendide (ou le vénérable) couvent de Yaçodhara (Yaçodharāçrama, nom du roi lié au mot « āçrama »), en l'an marqué... (suivent les mots indiquant 889 de l'ère chrétienne, date de l'avènement de Yaçovarman, précisée plusieurs fois par ailleurs), il (Yaçovarman) fit ce décret et dit... » (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 374, 377, 383, etc.).

Trois āçrama étaient alignés au sud de l'étang de Yaçodhara (le futur Bârây oriental d'Angkor), M. Cœdès l'a montré (*BEFEO*, XXXII, p. 84 et suiv. et surtout p. 108 et suiv.), correspondant aux trois religions (çivaïte, vichnouïte et bouddhique) avec trois stèles de consécration analogues qui se répondaient comme texte, toutes trois retrouvées probablement. Nous connaissons leur emplacement par les abris de ces trois stèles; deux d'entre elles ont de plus été découvertes presque *in situ*, la troisième a de fortes chances d'être celle qui avait été transportée au site bouddhique de Tép Prañam. La place de ces « āçrama » est encore confirmée par une inscription dans laquelle on disait : « Ici, dans le couvent (ou ermitage) », inscription qui a été découverte au Sud du bassin (*ISCC*, p. 428).

Les trois « āçrama » principaux étaient accompagnés très probablement de beaucoup d'autres épars dans le royaume. En effet, à plusieurs reprises, nous trouvons dans les inscriptions de Yaçovarman la mention de 100 « āçrama », c'est-à-dire pratiquement d'un grand nombre. Dans la stèle digraphique de Lolei (stance 46, *ISCC*, p. 406), l'indication est très nette : « Il (Yaçovarman) fit à tous les points cardinaux une centaine d'āçrama excellents » et une des inscriptions au coin du bassin oriental d'Angkor, bassin lié aux trois grands « āçrama » nous allons le voir (celle du Sud-Est, stance B 6, *ISCC*, p. 442), répète : « Il a entretenu sur la terre cent āçrama chers à ses ancêtres, aux dieux et aux hôtes, pleins des subsistances et des ustensiles nécessaires, vases de prospérité ». Et la même inscription reprend enfin dans une comparaison (stance D/3, *ISCC*, p. 449) : « Bien qu'il fit cent āçrama, etc. ».

Voilà donc nettement indiquées, dès les premières années du règne, ces fondations à la fois religieuses et sociales que nous avons désignées comme d'intérêt public. Ce chiffre de cent n'est peut-être pas purement fictif. Il s'agissait sans doute de constructions légères éparses dans le royaume. On multipliait facilement les

constructions en bois. Rappelons que, trois siècles plus tard, Jayavarman VII établira, sous cette forme légère tout d'abord semble-t-il, 102 hôpitaux et 121 gîtes d'étapes.

Que le splendide ou le vénérable « āçrama » de Yaçodhara dont parlent les inscriptions digraphiques et qu'elles annoncent avoir été consacré dans la première année du règne corresponde, comme le croit M. Coëdès, à chacun des « āçrama » — les trois principaux ou les 100 environ au total — ou qu'il s'agisse plus particulièrement du couvent çivaïte du Sud du bassin, sans doute le plus important des trois car le roi était çivaïte (son nom d'apothéose, Paramaçivaloka, le prouve), couvent qui aurait été alors comme le centre des fondations disséminées, ce que serait, en Occident, la maison mère d'un ordre religieux, ce que sera Tà Prohm pour les hôpitaux de Jayavarman VII et Prāḥ Khān d'Angkor pour ses gîtes d'étapes, peu nous importe. Cet ensemble d'« āçrama » fut réalisé pendant la première année du règne, ou en tout cas le principal et probablement les trois principaux. Ils correspondent ainsi aux fondations d'utilité publique à la fois religieuses et sociales que nous tentons de dégager.

Le bassin oriental d'Angkor est contemporain des trois grands « āçrama » car, dans les inscriptions de ces trois ermitages, il est constamment question de lui, et des inscriptions analogues comme disposition ont été trouvées aux quatre coins du bassin et lui sont consacrées. Ce bassin se nommait alors Yaçodharataṭāka (bassin de Yaçodhara). Yaçodharataṭāka indique, comme Indrataṭāka, le nom du roi lié à l'idée de bassin. On parle aussi souvent de Yaçodhara ou de Çrī Yaçodhara. Dans les inscriptions des « āçrama » nous lisons (stance 46, *BEFEO*, XXXII, p. 96) : « Il (Yaçovarman) a fait le bassin divin nommé Yaçodharataṭāka comme pour noyer l'orgueil de tous les rois ». Les trois inscriptions indiquent également (stances 70, 69 et 66, *BEFEO*, XXXII, p. 99) : « Les gâteaux seront faits dans cet ermitage, puis on les apportera tous ensemble et on en fera l'offrande sur le bord même du bassin de Yaçodhara ». La stance qui suit (reportée un peu plus loin dans une des trois inscriptions) ajoute : « A la pleine lune du mois de Tapasya (février-mars), on offrira un repas à ceux qui ont fait leurs ablutions dans le tīrtha nommé Yaçodharataṭāka (*BEFEO*, XXXII, p. 100). Plus loin encore (stances 91 et 89, *BEFEO*, XXXII, p. 103) : « De toutes les créatures inoffensives, on ne tuera aucune dans le voisinage de cet ermitage ni sur le bord de ce bassin de Yaçodhara ». Enfin (stance 94, *BEFEO*, XXXIV, p. 104) « les chefs des quatre ordres s'uniront tous pour protéger avec zèle ce bassin de Yaçodhara ». La liaison des « āçrama » et du bassin de Yaçovarman se trouve donc établie. Ajoutons que dans les nombreuses inscriptions digraphiques bassin et « āçrama » sont mentionnés à la suite. La stance qui précède celle de la donation du « vénérable Yaçodharāçrama (couvent de Yaçodhara) » (stance 36), est consacrée au bassin « Yaçodharataṭāka » (stance 35, *ISCC*, p. 374) : « Il (Yaçovarman) fit ce bassin (cet océan de lait) paisible, nommé Yaçodharataṭāka (bassin de Yaçodhara), qui donne la gloire comme lune à ce ciel qui est la race des rois du Cambodge ».

Que ce bassin correspondant aux « āçrama » soit bien l'œuvre de Yaçovarman, on ne peut en douter d'après son nom, et les inscriptions aux quatre coins du bassin le confirment et en montrent l'importance. Les longues louanges du roi dans ces inscriptions du bassin indiquent la valeur qu'on attachait à cette œuvre, valeur accentuée encore par la stance de fondation, stance précédant, comme de coutume, les stances de protection finales angle N.-E. (stance 22, *ISCC*, p. 473) : « Ce roi (Yaçovarman)... a creusé encore ce bassin Çrī-Yaçodhara, beau comme la lune, pour rafraîchir les êtres »; angle N.-O. (stance D/22, *ISCC*, p. 502-503) : « C'est lui (Yaçovarman) qui a creusé ce bassin pareil au disque de la lune dont la substance

serait devenue de l'eau... et reflétant comme un miroir les charmes de la terre»: angle S.-O. (stance D/22, *ISCC*, p. 525) : « Il (Yaçovarman) a creusé ce bassin pareil au lotus où naît le créateur : ses vagues bondissantes qui s'épanouissent en lames de cristal en heurtant ses bords en sont les mille pétales charmants... » ; angle S.-E. (stance D/22, *ISCC*, p. 452) : « C'est par ce roi des rois qu'a été creusé ce bassin aux rives bordées d'arbres en fleurs, exhaussé au moyen d'une digue, et pareil à la rivière du ciel qui s'écoule en un flot ralenti, quand elle tombe de la tête du destructeur des trois forteresses, répandue par le mouvement continu de sa danse ». Il s'agit de la Gaṅgā, fleuve sacré qui se précipite du ciel avec violence, mais qui, passant par la chevelure de Çiva, qui danse la danse cosmique, acquiert ainsi un cours plus tranquille. Nous retrouvons enfin ce bassin de Yaçodhara dans l'inscription digraphique de Lolei : « C'est pour frayer à sa gloire qui était trop pleine ici-bas une issue vers les enfers qu'il a creusé le bassin vaste et profond nommé Çrī-Yaçodhara (traduction inédite de M. Cœdès).

Le grand bassin oriental d'Angkor est donc presque certainement contemporain des trois grands « āçrama », qui sont alignés près de sa rive Sud. Il serait ainsi également du tout début du règne et répondrait aux fondations d'utilité publique qui viennent tout d'abord, croyons-nous. A cette époque Angkor n'existait pas. Ce n'est pas le bassin qui fut creusé en liaison avec la ville, c'est plutôt l'emplacement de la ville, nous le verrons plus loin, qui fut choisi en fonction du bassin (voir p. 670). Ce bassin était à une quinzaine de kilomètres environ de Bakoñ, centre de la capitale de ce temps, Hariharālaya, distance normale sans doute des ermitages par rapport à la ville et, partant, du coin N.-O. de l'Indrataṭāka, point de la ville le plus rapproché des ermitages, se voient deux routes anciennes reconnues en avion par le général Terrasson et Victor Goloubew : l'une non encore tracée à l'époque dont nous parlons se dirige vers la ville de Yaçovarman, l'Angkor primitive — elle unira les deux villes — mais l'autre va du Sud au Nord et rejoint semble-t-il vers son extrémité Est la ligne des ermitages au Sud du bassin.

Passons maintenant au « temple aux ancêtres » de Yaçovarman, Lolei, consacré en 893 — c'est non la stèle mais les inscriptions sanscrites sur le monument qui nous l'indiquent — quatre ans après le début du règne. Sa place dans l'île, au centre du bassin creusé par son père (Indrataṭāka) est déjà un hommage filial, et cette même conception sera reprise plus tard, comme hommage à Yaçovarman lui-même, par un de ses successeurs, Rājendravarman, au centre du Yaçodharataṭāka, bassin de Yaçovarman. Le temple de Lolei a exactement la même disposition — tours-sanctuaires sur deux rangs, divinités masculines devant, divinités féminines derrière — que le « temple aux ancêtres » érigé par le père de Yaçovarman : Prāh Kò. Mais Lolei ne comporte que quatre tours-sanctuaires. On a voulu parfois croire que deux tours-sanctuaires avaient été détruites, mais il n'en est rien. En effet, les inscriptions sont d'une parfaite précision. Les inscriptions digraphiques (stance 15, *ISCC*, p. 370) qui, à propos des fondations d'Indravarman, ont nettement défini Prāh Kò par la mention : « de plus six images à la fois d'Īça et de Devī (son épouse) » répondant aux six tours-sanctuaires masculines et féminines, sont non moins formelles en ce qui concerne Lolei (stance 32, *ISCC*, p. 373) : « Il (Yaçovarman) avait érigé ensemble, pour le salut de ses pères, dans l'île du Çrī-Indrataṭāka, quatre statues de Çiva et de son épouse ». Affirmation identique dans la stèle digraphique de Lolei même à propos de la fondation du temple (stances 58 et 59, *ISCC*, p. 408) : « Par ce Çrī-Yaçovarman... lune entre les rois, dont le visage était pareil à une lune, qui commença à régner en... (date correspondant à 889 de l'ère chrétienne), ces quatre images de Çiva

et de Çarvānī, œuvres de son art, ont été érigées ensemble pour l'accroissement du mérite de ses parents ». Ainsi nous savons avec certitude qu'il y avait *quatre* statues seulement (masculines et féminines) correspondant aux *quatre* tours-sanctuaires. La mention « à la fois » ou « ensemble » indique qu'il s'agit d'un même temple. La destination de ce temple est mentionnée dans les deux stances citées : « pour le salut de ses pères » dit l'une, « pour l'accroissement du mérite de ses parents » dit l'autre. On ne peut désigner plus clairement un « temple aux ancêtres ».

Peut-être avons-nous aussi par Lolei la preuve qu'à cette époque on ne réitérait pas, dans une même ville, l'hommage funèbre déjà réalisé. En effet, si nous nous reportons au tableau généalogique des rois khmèrs, et si nous nous demandons quelles étaient les fondations que devait consacrer Yaçovarman « pour l'accroissement du mérite de ses parents », autrement dit de ses ancêtres directs, nous voyons qu'il devait tout d'abord songer à son père Indravarman et à sa mère Indradēvī, puis à son grand-père et à sa grand-mère maternels. Mais il n'avait pas à se préoccuper de ses grands-parents paternels, parents d'Indravarman, puisque ces derniers étaient déjà honorés à Prāḥ Kō. Cette raison nous paraît plus probable que celle, également possible, de la prédominance de la lignée maternelle sur la lignée paternelle. Pour ses parents et ses grands-parents, quatre tours-sanctuaires suffisaient donc au lieu de six. C'est exactement ce que nous trouvons à Lolei, confirmé d'une part par les inscriptions citées qui parlent, par deux fois, de « quatre images » (donc de quatre tours-sanctuaires), et aussi par les inscriptions khmères sur les tours-sanctuaires elles-mêmes qui donnent les noms du père et de la mère de Yaçovarman, et de son grand-père et de sa grand-mère maternels. Quant au temple même, nous savons par la stèle de Lolei qu'il était consacré à « Çrī-Indravarmançvara » (*ISCC*, p. 402), c'est-à-dire qu'il portait, comme Prāḥ Kō, le nom du principal personnage qui y était honoré, le roi Indravarman.

Les travaux de M. Marchal en 1951 ont encore confirmé ces conceptions déjà rédigées. Le soubassement de Lolei n'a été conçu que pour quatre tours-sanctuaires. Quant à la position bizarre de l'escalier d'accès placé de côté, axé sur deux des tours-sanctuaires, ce qui avait donné l'idée qu'il pouvait y en avoir eu deux autres de l'autre côté pour rétablir la symétrie, elle s'explique. L'escalier était axé sur les tours-sanctuaires consacrées aux parents royaux ; les deux autres tours-sanctuaires sur le côté n'étant dédiées qu'aux grands-parents maternels.

Remarquons que ce n'est plus comme à Prāḥ Kō sous un nom uniquement divin que celui à qui est dédié le temple est nommé, mais selon la formule qui, d'après M. Cœdès, devint fréquente dès lors pour l'hommage funèbre, sous le nom humain, accompagné du titre de « varman », et uni au nom de Çiva (Indravarman — Īçvara). Peut-être était-ce — idée suggérée par M. Cœdès — pour différencier cette statue funèbre du liṅga Indreçvara de Bākoṅ.

Plus tard, Yaçovarman construisit son « temple-montagne », le Phnom Bākhèṅ, en fondant la ville qui porte son nom, la plus célèbre ville khmère, Yaçodharapura (Angkor). C'est un « temple-montagne » par excellence puisqu'il est sur le sommet d'une colline naturelle et qu'il comporte cependant la « pyramide à gradins » qui vient coiffer le haut de la colline. Il est de plus le centre de tout un ensemble d'avenues, de constructions et d'une enceinte. Enfin son liṅga central, nous le savons par des textes postérieurs (*BEFEO*, t. XI, p. 396 et t. XXV, p. 365), se nomme Yaçodhareçvara, nom du roi uni à celui de Çiva, sans le titre de « varman », appellation normale, nous l'avons vu, des liṅga royaux des « temples-montagnes ». Cette fondation du « temple-montagne » central d'Angkor par Yaçovarman est confirmée par l'inscription de Sdōk Kāk Thom qui précise (partie khmère de l'inscription

D 12-13, *BEFEO*, t. XLIII, p. 113) : « Alors S. M. (les Pieds Sacrés) Paramaçivaloka (Yaçovarman) établit la ville royale de Çrī-Yaçodharapura (Angkor) et emmena le roi-dieu de Hariharālaya en cette ville. Alors S. M. Paramaçivaloka érigea le Mont Central. Le seigneur du Çivāçrama fonda un saint liṅga au milieu ». On avait longtemps cru que ce « mont central » était le Bāyon, centre de la ville plus récente, ce qui faussait toute la chronologie khmère. Apercevant cette erreur, nous avons proposé tout d'abord un autre centre qui a dû exister à une époque intermédiaire. C'est V. Goloubew qui, grâce à des études de cartes vérifiées par des explorations en avion, a pu retrouver le plan de la ville primitive ayant au centre le Phnom Bākhèñ (V. Goloubew, *Le Phnom Bākhèñ et la ville de Yaçovarman*, *BEFEO*, t. XXXIII, p. 319, et *Nouvelles recherches autour du Phnom Bākhèñ*, *BEFEO*, t. XXXIV, p. 576). Malheureusement nous ne connaissons jamais le texte de consécration du Phnom Bākhèñ et l'attribution des quatre tours-sanctuaires qui entourent le sanctuaire central. En effet, cette stèle de consécration a été retrouvée mais son texte en est totalement effacé par les intempéries.

Trois collines se dressent dans la plaine d'Angkor. Pourquoi le Phnom Bākhèñ fut-il choisi? Parce que, dit-on, le Phnom Bok est trop considérable en masse et superficie pour être englobé dans une ville, et le Phnom Krom trop près du Grand Lac. Le Phnom Bok écarté vu sa taille, il est peut-être plus vraisemblable qu'on ait désigné celle des deux hauteurs qui était la plus proche du bassin de Yaçovarman (Yaçodharataṭāka) car ce dernier existait déjà, nous l'avons vu, comme bassin des grands ermitages fondés par Yaçovarman auparavant. Il devint alors le bassin oriental d'Angkor (Bārāy oriental). Il est même possible que l'emplacement d'Angkor, si proche de l'ancienne capitale, ait été choisi pour utiliser le bassin de Yaçovarman déjà creusé.

L'inscription de Bāksei Čāmkrōñ nous donne, comme précédemment les inscriptions digraphiques, l'indication précise des trois sortes de fondations qui, d'après nous, se succèdent en général dans un règne, en les présentant également par ordre d'importance, c'est-à-dire en ordre chronologique inversé. Elle mentionne d'abord le « temple-montagne », le Phnom Bākhèñ, en comparant son sanctuaire central entouré de quatre tours-sanctuaires aux cinq sommets du Meru ; elle désigne ensuite le « temple aux ancêtres », Lolei, par l'île au centre du bassin d'Indravarman semblable à l'océan ; elle termine par le bassin creusé au début du règne et nommé Çrī-Yaçodhara. Quant aux cent dieux mentionnés, le chiffre est dépassé même si on ne compte que les statues ou liṅga que devaient contenir les sanctuaires et templions du seul Phnom Bākhèñ. La stance est donc parfaitement juste (stance 29, dans la traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 98) : « Sur les cinq sommets d'un Meru, comme si ç'eût été sur les cinq sommets du mont (Meru), ainsi que dans une île du grand océan, il (Yaçovarman) a établi plus de cent dieux, et il a creusé le bassin de Yaçodhara. »

Yaçovarman, on le savait depuis longtemps, avait cessé de régner en 910. Son fils serait monté sur le trône dès 900 d'après la lecture récente d'une inscription par M. Cœdès. Le règne de Yaçovarman se trouverait ainsi réduit à onze ans. Ce court règne surprend devant l'ampleur de ses fondations. Mais la puissance khmère semble avoir été très développée par Indravarman, et Yaçovarman paraît avoir fait figure de grand roi car l'inscription de Bāksei Čāmkrōñ indique qu'il fut « le maître suprême de la terre qui a pour limites les Sūkṣmakamrata, l'océan, la Chine et le Champa » (stance 27), et ses inscriptions digraphiques sont répandues sur une surface considérable. Le Phnom Bākhèñ et les deux autres temples de même style sur les deux autres collines de la plaine d'Angkor — Phnom Bok et

Phnom Krom — furent-ils terminés avant 900, ou l'œuvre de Yaçovarman fut-elle achevée par son fils? Nous ne savons, mais la différence de style entre Lolei (893) d'une part, et le Phnom Bikhèn, le Phnom Bok et le Phnom Krom d'autre part est si nette qu'il semble curieux qu'un intervalle de moins de sept ans les sépare.

Le « temple-mausolée » est-il né du temps de Yaçovarman ou même déjà du temps d'Indravarman? C'est possible mais non certain. Si une expression de la stèle de Bakoñ semble indiquer un édifice devenu public à la mort du roi, la présence d'une statue funéraire d'Indravarman à Lolei fait se demander s'il pouvait avoir également un temple-mausolée. Pour Yaçovarman, le nom de la ville d'Angkor (Yaçodharapura) et le fait que Rājendravarman, revenant à Angkor près de cinquante ans plus tard, ait dû consacrer aussitôt un nouveau lieu de culte du liṅga royal (voir p. 12-13-16) incite plutôt à croire que le Phnom Bakhèn a été « temple-mausolée ».

Entre le second et le troisième règne dont nous pouvons suivre en détail les fondations, de la mort de Yaçovarman en 900 à l'avènement de Rājendravarman en 944, 44 années s'écoulaient et quatre rois se succèdent, deux règnes d'une certaine importance, deux courts et, semble-t-il, sans fondation d'après le silence de l'inscription de Baksēi Čamkrōñ (voir p. 658). Ces règnes alternent. C'est d'abord celui du fils de Yaçovarman, Harṣavarman I^{er}, de 900 à 922 environ, suivi du très court règne de son frère Ičanavarman II (sans fondation importante semble-t-il). Puis vient le règne de Jayavarman IV le grand constructeur qui crée une capitale nouvelle à Kōh Ker, fait déjà presque acte royal par ses consécration dès 921 et régna certainement de 928 à 942, suivi des deux ans de règne de son fils Harṣavarman II (942-944, également sans fondation croyons-nous).

Aucune inscription de consécration ne nous est parvenue du fils et successeur de Yaçovarman, Harṣavarman I^{er} qui régna, semble-t-il, plus de vingt ans. Notre seul document est la stance 32 de l'inscription postérieure de Baksēi Čamkrōñ gravée par Rājendravarman en 948. Cette stance est assez obscure et comporte différentes interprétations. La voici d'après la traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 99 : « Pour l'augmentation du dharma de ses parents, il a, suivant la règle, érigé ici des images d'or des deux Içvara (Çiva et Umā), et au pied de l'Indrādri (colline d'Indra) des images de l'ennemi de Mura (Viṣṇu) et de deux Devī (divinités féminines) ».

On comprend mal s'il s'agit d'une ou de deux fondations, mais il est probable qu'il n'est question que d'une fondation unique. Si tel est le cas, il faudrait admettre — ce qui est fort possible et ce qu'on a cru jusqu'ici — que l'Indrādri (colline d'Indra) désigne le Phnom Bakhèn au pied duquel est Baksēi Čamkrōñ. Nous savons que le liṅga adoré au Phnom Bakhèn se nommait Čri-Yaçodhareçvara et c'était sans doute le nom du temple, mais la mention pour le Phnom Bakhèn de Yaçodharagiri (montagne de Yaçovarman) n'apparaît à notre connaissance que dans l'inscription de Sdòk Kāk Thom de 1152, c'est-à-dire plus de deux siècles après le règne d'Harṣavarman I^{er}. Au début du x^e siècle la colline pouvait fort bien se nommer Indrādri. Elle pouvait d'ailleurs se nommer indifféremment des deux noms : nom ancien et nom lié à Yaçovarman.

De toutes façons, ici, à Baksēi Čamkrōñ, paraît avoir existé une fondation d'Harṣavarman I^{er}, fils de Yaçovarman. Cette fondation, d'après l'inscription, semble bien

être un « temple aux ancêtres » puisque le mot « dharma » a, chez les Khmèrs, un sens funèbre marqué et qu'il s'agit du dharma de ses parents. Il semble même que « suivant la règle » confirme ce devoir royal primordial. Et — nous devons ces indications à M. Boisselier — les trois tours-sanctuaires de Pràsàt Bei proches et du style du Băkhèn ainsi que d'autres restes pourraient y répondre. Mais ce que nous voyons maintenant à Băksēi Čămkrōñ même, c'est très nettement un « temple-montagne ». Bien que de petite taille, la « pyramide à gradins » est fort remarquable. C'est, peut-être, le premier exemple d'une pyramide de ce genre harmonieuse et relativement élevée par rapport à sa largeur. Les deux étaient peut-être déjà unis comme ils le seront plus tard au Mébòn oriental. En effet l'inscription de Rājendravarman, dès 948, indique qu'il a probablement construit, en tout cas recouvert de stuc, la tour-sanctuaire qui surmonte cette pyramide à gradins, mais cette dernière peut fort bien être d'Harṣavarman I^{er}, car l'inscription de Băksēi Čămkrōñ ne semble pas correspondre à la consécration du « temple-montagne » de Rājendravarman : elle ne mentionne pas la fondation d'un līṅga royal portant le nom du roi, mais indique l'érection d'une « image en or » qui est sans doute ajoutée, remplaçant peut-être l'ancienne image disparue (voir p. 674) ? De plus, après la stance 32 consacrée aux fondations d'Harṣavarman I^{er}, l'inscription porte un rond avec un point, ce qui précise, dans les inscriptions khmères, la fin d'un passage, comme si la première partie de l'histoire de Băksēi Čămkrōñ se terminait là. Si Băksēi Čămkrōñ n'est pas le « temple-montagne » de Rājendravarman, cette pyramide à degrés aurait donc chance d'être celui d'Harṣavarman I^{er}, devenu peut-être son « temple-mausolée », ce qui pouvait l'avoir rendu impropre à servir au culte royal sous Rājendravarman. La première partie de l'inscription pourrait le désigner. Quant aux tours-sanctuaires pour les ancêtres, très nettement indiquées dans l'inscription de Băksēi Čămkrōñ comme étant « ici », il n'est pas impossible qu'elles se soient trouvées autour de la pyramide à degrés et qu'elles aient disparu. La restauration même de Rājendravarman suppose une destruction qui a pu atteindre les tours-sanctuaires au pied de la pyramide à degrés ainsi que le sanctuaire la couronnant, la pyramide seule, plus massive, ayant résisté. Mais ce ne sont là que de très fragiles hypothèses, directions de recherches plutôt que résultats acquis.

Vient ensuite le court règne du frère d'Harṣavarman I^{er}, Īčanavarman II, règne sans fondation importante si nous en croyons le silence de l'inscription de Băksēi Čămkrōñ.

Il n'en est pas de même de son successeur, le roi Jayavarman IV, à qui nous devons les monuments de Kòh Ker (anciennement en sanscrit : Līṅgapura, en khmèr : Čhok Gargyar) qu'il fonda d'après l'inscription de Băksēi Čămkrōñ (st. 35).

Les débuts du règne de Jayavarman IV sont assez obscurs. Ce fut sans doute un roi usurpateur bien qu'il fût le beau-frère de Yaçovarman. Le début de son règne semble être 928, mais, dès 921, des inscriptions de lui sont gravées au Pràsàt Thom de Kòh Ker, dans le temple, mais non sur la pyramide formant « temple-montagne » qui a chance d'être postérieure. A ce moment, le nom du dieu est Tribhuvaneçvara (« Çiva, maître des trois mondes »), mais il est fort possible que le līṅga royal ait eu ensuite sur la pyramide à degrés un autre nom liant le nom de Çiva au nom du roi, Çrī-Jayeçvara par exemple. Ce qui est curieux, c'est que le līṅga royal *devarājya* ou *devarāja*, en khmèr *vrah kamrateñ ang jagat ta rājya*, dont le culte eut forcément lieu à Kòh Ker pendant le règne de Jayavarman IV d'après l'inscription de Sdòk Kăk Thom, figurait déjà en 921 (Cœdès, *IC*, I, p. 68).

Cela n'indique pas qu'il soit différent du *lînga* qui sera plus tard sur le « temple-montagne » car il n'est pas impossible qu'avant la construction de ce monument un culte de ce *lînga* ait été célébré sur une construction provisoire, certains indices semblent l'indiquer pour le règne plus ancien de Jayavarman III, et, plus tard, pour le début du règne de Rājendravarman.

Nous n'avons malheureusement, pour le règne de Jayavarman IV, ni inscription de fondation de « temple aux ancêtres », ni inscription de fondation de « temple-montagne ». Un bassin, à Kòh Ker, pourrait fort bien répondre aux travaux d'utilité publique. Parmi les nombreuses tours-sanctuaires, certaines avaient sans doute été consacrées aux ancêtres. Enfin, ce qui est plus net, la pyramide à gradins du Pràsàt Thom est un « temple-montagne » très caractérisé. Cette pyramide, moins vaste que certaines pyramides précédentes, est, par contre, beaucoup plus haute par rapport à sa largeur et ainsi fort audacieuse. Les inscriptions (deux fois à Kòh Ker puis à Baksèi Càmkrôn) la considèrent comme un monument surprenant. La phrase constamment employée est difficile à traduire mais indique, d'après M. Cœdès, qu'on a élevé un *lînga* à « neuf fois neuf coudées », ce qui correspond à la hauteur de la « pyramide à degrés » de Kòh Ker : « A *Lîngapura*, dans un lieu éminent, il a érigé, exploit difficile, un *lînga* de Çarva (Çiva), placé à une hauteur de neuf fois neuf coudées, avec les images de Brahmā et d'autres dieux » (Cœdès, *IC*, I, p. 60, 67, 70 et nouvelle traduction de l'inscription de Baksèi Càmkrôn, stance 37). Ce *lînga* n'a pas été retrouvé, croyons-nous, mais jucher à cette hauteur les morceaux pesants de l'admirable et lourd piédestal qui s'y trouve encore est déjà — M. Boisselier nous l'a fait remarquer — un exploit bien étonnant.

M. Cœdès croit retrouver, dans les tours-sanctuaires du Pràsàt Thom qui précèdent la pyramide à gradins à l'Est, les dispositions habituelles du culte royal.

Nous avons vu précédemment (p. 656) les raisons qui tendent à faire croire que ce Pràsàt Thom de Kòh Ker pouvait être devenu le temple-mausolée de Jayavarman IV. La seule inscription de Kòh Ker à tendance funéraire qui nous soit parvenue est celle du Pràsàt Damrèi destiné au frère utérin du roi, sans doute mort jeune. « Ce Çrī Jayavarman, victorieux, a érigé ce *lînga* de Çiva, destiné à obtenir dans l'autre monde une juste situation en faveur de son frère aîné, né de la même mère, appelé du nom fortuné et significatif de Rājendravarman, le premier de ceux qui possèdent en abondance renommée, vertu, intelligence et richesse » (stance 19, Cœdès, *IC*, p. 61).

Nous rencontrons peut-être ici une conception venant appuyer le lien « temple-mausolée », « temple-montagne » (voir p. 656). M. Boisselier, qui nous a signalé cette inscription du pràsàt Damrèi, a été très frappé par certaines pyramides à gradins de petite taille accompagnant des temples du XII^e et du début du XIII^e siècle. Ces pyramides semblent correspondre à une forme ancienne plus simple, piédestal seulement, que nous rencontrons justement au pràsàt Damrèi de Kòh Ker. Le lien est dans les éléphants. On voit ces éléphants constamment aux quatre coins des gradins des « temples-montagnes » jusqu'à la fin du X^e siècle où, dans les grandes pyramides à gradins, ils sont remplacés par des tours-sanctuaires. Or, l'éléphant a, dans l'Inde, un sens cosmique (soubassement du *kailāsa* d'Ellora, etc.⁽¹⁾). Ces éléphants se retrouvent au pràsàt Damrèi de Kòh Ker, d'où son nom (Lunet de la Jonquière les mentionne), et également à un petit temple annexe (nommé Pràh Damrèi à cause des éléphants) du Pràh Khàn de Kômpon Thom (*BEFEO*, t. XXXIX, p. 214). Un des éléphants de ce dernier temple se trouve au Musée Guimet et, d'après

(1) J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, p. 130 à 143.

M. Boisselier, des détails de harnachement indiqueraient qu'il est nettement postérieur aux éléphants du x^e siècle des grandes pyramides à gradins. Lui-même et la petite pyramide à gradins qu'il accompagne peuvent donc être contemporains du temple principal de Práḥ Khān de Kōmpon Thom ou même être postérieurs car le style du Bāyon prédomine. Des petites pyramides à gradins analogues existent également à Beñ Mālā, à Bantāy Čhmār, temple funéraire édifié par Jayavarman VII pour son fils, alors qu'elles ne figurent pas dans les grands temples funéraires, « temples aux ancêtres », édifiés par ce roi pour ses parents : Tà Prohm et Práḥ Khān d'Angkor. Ainsi, pour les deux exemples de temples de cet ordre dont la destination nous est connue : pràsàt Damrēi de Kòh Ker et Bantāy Čhmār, il paraît s'agir d'hommage funéraire à des personnages morts jeunes mais qui, autrement, auraient régné. Est-ce plus qu'une coïncidence? Nous ne savons, mais on peut se demander si la présence des éléphants et de la pyramide de petite taille n'indique pas un « temple-montagne-mausolée » en réduction? Ce serait ainsi une présomption de plus pour la liaison « temple-montagne » royal et « temple-mausolée ».

Aucune indication à donner sur le court règne de deux ans du fils de Jayavarman IV, Harṣavarman II (942-944) qui semble d'après l'inscription de Bāksēi Čāmkrōñ n'avoir eu le temps de consacrer ni un « temple aux ancêtres », ni un « temple-montagne ».

Nous voici donc parvenu au troisième règne sur lequel nous avons des indications précises, celui de Rājendravarman (944-968). C'est au point de vue des fondations, un des plus curieux à étudier. Ce qu'a voulu réaliser ce roi paraît encore assez obscur. Mais, alors que le redoublement Mēbōñ oriental puis Prē Rup dans le même règne avait semblé tout à fait inexplicable avec la seule conception du « temple-montagne » consacré au liṅga royal, on comprend mieux, avec l'opposition du « temple aux ancêtres » et du « temple-montagne », qu'un même roi ait pu faire construire ces deux monuments à neuf ans de distance : essai de syncrétisme, suivi de disjonction, peut-être.

Rappelons que si les premières fondations de Rājendravarman semblent, d'après les inscriptions, être en dehors des capitales de Kòh Ker et d'Angkor, le souverain regagna bientôt cette dernière ville, y ramenant, dit l'inscription de Sdòk Kāk Thom, le roi-dieu. Il s'efforça alors — M. Cœdès nous l'a signalé — de se rattacher à l'ancienne tradition, se réclamant de son oncle, Yaçovarman, le fondateur d'Angkor, et du père de celui-ci, Indravarman.

Songea-t-il aux fondations d'utilité publique dès le début de son règne? C'est probable, mais ce sont des inscriptions relativement tardives (Bāt Čūm, 960, Prē Rup, 961) qui nous l'indiquent. « Il restaura la sainte ville de Yaçodharapura demeurée longtemps vide », dit l'inscription de Bāt Čūm en tête des fondations (stance 13, *J. As.*, septembre-octobre 1908, p. 239), stance reprise presque textuellement mais autrement placée dans la stèle de Prē Rup (stance 274, Cœdès, *IC*, I, p. 139) : « Après avoir restauré cette ville glorieuse (Yaçodharapura) [devenue] invisible, il la remplit... ». De plus, la même inscription de Prē Rup précise au début des fondations (stance 268, Cœdès, *IC*, I, p. 138) : « Aux dieux érigés par les rois Črī Indravarman, Črī Yaçovarman et leurs successeurs, il confirma les éléments du sacrifice fixés par ces rois ». La tour-sanctuaire de Bāksēi Čāmkrōñ répond peut-être à ce texte. En effet, M. Cœdès croit que le mot *upaskr* de la stance de consécration de l'inscription de Bāksēi Čāmkrōñ (stance 45) peut se traduire

par « ajouter », ce qui donne la traduction suivante : « Ce roi habile, doué d'une vision divine, a ajouté cette incomparable image en or de Parameçvara, avec les rites appropriés, et la splendeur de ce pràsàt décoré de stuc » (traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 100). Ainsi Rājendravarman annoncerait à Bāksēi Čāmkrōṅ, en 948, la restauration d'une fondation antérieure d'Harsavarman I^{er}, la tour-sanctuaire probablement édiflée alors d'après certains détails des colonnettes (ou peut-être seulement recouverte de stuc) au sommet de la pyramide à degrés pourrait répondre à la stance de Prè Rup relative à la confirmation de fondations antérieures et, le roi n'étant pas revenu immédiatement à Angkor au moment de son couronnement, fairè partie des œuvres d'intérêt public généralement exécutées dès le début du règne.

Passons maintenant au « temple aux ancêtres » de Rājendravarman. Le Mébōn oriental est consacré en 952 mais son inscription ainsi que celle de Bāksēi Čāmkrōṅ signalent d'autres fondations moins importantes qui semblent l'avoir précédé. Avant de parler du Mébōn oriental lui-même, l'inscription de cet édifice (stance 202, *BEFEO*, t. XXV, p. 350) mentionne qu'il (Rājendravarman) érigea « pour l'augmentation du dharma de ses ancêtres » (dharma, répétons-le, a un sens funèbre chez les Khmèrs) « un liṅga de Çarva (Çiva) et deux Çarvānī (deux statues féminines de l'épouse de Çiva) ». C'est peut-être une première fondation, en attendant le sanctuaire définitif, pour son père, sa mère et sa tante, que nous retrouverons, les deux premiers au Mébōn oriental, la dernière à Prè Rup. Où se trouvait la fondation? D'après l'inscription que nous venons de voir (celle du Mébōn oriental) cette première fondation semble être à Çivapura et non à Angkor. M. Cœdès s'est demandé un instant si on ne pouvait pas comprendre l'expression « au même endroit » (stance 202 de l'inscription du Mébōn oriental), comme se rapportant à l'endroit où se trouvait l'inscription elle-même, c'est-à-dire à l'île du bassin oriental d'Angkor où sera construit le Mébōn oriental et où, en effet, l'inscription de Bāksēi Čāmkrōṅ situait en 948 un liṅga et des images. Quoi qu'il en soit, cette inscription de Bāksēi Čāmkrōṅ est formelle dans sa stance 44 (traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 109) : « Il (Rājendravarman) a installé... dans l'île du bassin de Yaçodhara un liṅga et des images ». Nous voyons ainsi que, dès le début du règne, la fondation d'un « temple aux ancêtres » a préoccupé Rājendravarman et qu'une première préfiguration en existe à Çivapura peut-être ou déjà dans l'île du bassin oriental d'Angkor. En tout cas, dans cette île se trouvaient, avant la consécration du Mébōn oriental, un liṅga qui pouvait être le liṅga royal et des statues divines.

En 952 le Mébōn oriental est consacré, première grande fondation de Rājendravarman : cinq tours-sanctuaires de taille normale placées pour la première fois sur une pyramide à gradins entièrement en maçonnerie mais une pyramide peu élancée. Que ce temple soit bien un « temple aux ancêtres », nous ne pouvons en douter. L'inscription de fondation (*BEFEO*, t. XXV, p. 309 et suiv., trad. Finot), est en effet formelle. A la stance 207 (*BEFEO*, t. XXV, p. 351) elle mentionne : « deux statues de Çiva et de Pārvatī, son épouse », « pour le bonheur » et « à la ressemblance » de ses père et mère. Ce sont là phrases traditionnelles indiquant l'union d'un défunt avec le dieu et désignant nettement ainsi des statues funéraires. Or, le père et la mère de Rājendravarman, ancêtres directs par excellence, n'avaient pas régné sur Angkor car Rājendravarman était d'une lignée parallèle. Sa mère, comme la femme de Jayavarman IV, était la sœur de Yaçovarman. Quant à ses grands-parents, le roi n'avait sans doute pas à s'en préoccuper car ses grands-parents paternels étaient sans doute inconnus et de petite noblesse et cette lignée a peut-être été toujours considérée comme secondaire et ses grands-parents maternels étaient

Indravarman et Indradevī déjà sanctifiés à Lolei par Yaçovarman. De plus, ce temple du Mébôn oriental était situé dans l'île au centre du bassin oriental d'Angkor. Rājendrarvarman plaçait ainsi son « temple aux ancêtres » au milieu du bassin creusé par son oncle Yaçovarman, le fondateur d'Angkor, comme ce dernier avait placé son propre « temple aux ancêtres », Lolei, au milieu du bassin creusé par son père à Hariharālaya. Quant au liṅga du Mébôn oriental, il est érigé « en gage de l'obtention du ciel et de la délivrance » (stance 206, *BEFEO*, t. XXV, p. 351), phrase à résonance funéraire très marquée. Enfin l'inscription de Prè Rup, neuf ans après, indique (stance 269, Cœdès, *IC*, p. 138) : « Dans le bassin de Yaçodhara fait par Çrī Yaçovarman, ce roi actif (Rājendrarvarman) fit apparaître une œuvre méritoire (un dharma) qui était encore invisible ». Or, nous l'avons dit à plusieurs reprises, d'après M. Cœdès, *dharma* a un sens funéraire chez les Khmèrs.

Mais ce qui est curieux et nouveau, c'est que le Mébôn oriental, qui répond à l'idée du « temple aux ancêtres », croyons-nous, puisqu'il est en partie consacré à des ancêtres directs n'ayant pas régné à Angkor, est également, sans contestation possible, un « temple-montagne ». Peut-être est-ce ce syncrétisme original qu'indique cette curieuse mention de l'apparition du « dharma invisible » ? En tout cas le Mébôn oriental est une « pyramide à gradins » avec, au sommet, la tour centrale contenant le liṅga portant le nom de Çrī-Rājendrecvara (stance 218, *BEFEO*, 1925, p. 352), c'est-à-dire le nom du roi lié à celui du dieu *sans* l'appellation de « varman », nom habituel des liṅga royaux des « temples-montagnes ». De plus, ce liṅga est accompagné des huit mūr̥ti symboliques de Çiva sous la forme de « liṅga » (stance 208, *BEFEO*, t. XXV, p. 35), qui est également caractéristique du « temple-montagne royal ». « Et ce grand guerrier qui accomplissait les devoirs d'un roi érigea les statues de Viṣṇu et de Brahmā de même que huit liṅga du (dieu) aux huit formes (Çiva) ». Nous retrouvons donc là tout ce qui — nous l'avons vu plus haut — indique le « temple-montagne ».

Pourquoi, demandera-t-on, cette union des deux types de temples : « temple aux ancêtres » et « temple-montagne » jusqu'ici séparés et qui le seront de nouveau plus tard sous Jayavarman VII ? Pourquoi ce « temple aux ancêtres », généralement le premier des deux, est-il en même temps « temple royal » ? Pourquoi cette hâte à construire un « temple-montagne » ? Il n'est pas impossible, nous l'avons dit, que la transformation en « temples-mausolées » du Phnom Bâkhèñ (voir p. 671) et de Bâksëi Čămkroñ (voir p. 672) ait empêché de célébrer le culte du liṅga royal sur ces deux « temples-montagnes ». L'inscription de Bâksëi Čămkroñ, dans la stèle de consécration, ne mentionne pas de liṅga portant le nom du roi lié à celui de Çiva. Il est ainsi presque certain que ce n'est pas le « temple-montagne » de Rājendrarvarman. L'inscription de Bâksëi Čămkroñ signale déjà par contre (stance 44, voir p. 675) un liṅga dans l'île du bassin oriental, quatre ans, semble-t-il, avant la consécration du Mébôn oriental. Si le Phnom Bâkhèñ et Bâksëi Čămkroñ étaient impropres au culte royal, peut-être fallait-il, dès le retour à Angkor, un lieu où soit éventuellement exécuté le rituel du devarāja, du roi-dieu, qui devait être célébré dans chaque capitale nouvelle, l'inscription de Sdök Kăk Thom nous l'assure (voir p. 653) et si, comme nous le croyons, ce devarāja était identique au liṅga royal du « temple-montagne », peut-être fallait-il que ce lieu de culte provisoire soit plus qu'une chapelle de palais, peut-être déjà une « pyramide à degrés » au besoin en matériaux périssables ? Ce serait alors — mais avouons que c'est une bien frêle hypothèse — cette nécessité d'avoir vite un « temple-montagne » qui aurait poussé Rājendrarvarman à unir en un syncrétisme audacieux « temple aux ancêtres » et « temple-montagne du liṅga royal » ?

Neuf ans après la consécration du Mébôn oriental (952), c'est, toujours par Rājendravarman, celle du Prè Rup (961) qui, lui, est purement « temple-montagne ». C'est une « pyramide à gradins » de latérite rouge, entièrement en maçonnerie, aux arêtes vives, à l'aspect dégagé, audacieuse et belle, beaucoup plus hardie que celle du Mébôn oriental et ayant quand même, au sommet, les cinq tours-sanctuaires en briques de taille normale et les tronçons de galeries sur les gradins. Dans le sanctuaire central, un lînga porte le nom du roi lié à celui de la divinité avec une mention supplémentaire que nous étudierons plus loin. On y voit figurer également les huit « mūr̥ti » de Çiva. Les humains honorés ne sont pas des ancêtres proches mais souvent n'ayant pas régné à Angkor comme dans le « temple aux ancêtres », mais un ancêtre fort lointain et peut-être mythique (Viçvarūpa, stances 7 et 279, Cœdès, *IC*, I, p. 106 et 140) ainsi que le roi précédent, Harṣavarman II, qui n'était pas un ancêtre mais un cousin de Rājendravarman, et la mère de ce roi, femme du roi constructeur de Kòh Ker, reine par conséquent (stances 280 et 281, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Voilà, autant que nous puissions en juger, les plus pures caractéristiques du « temple-montagne royal ».

Le lînga central porte le nom de Rājendrabhadreçvara. Sans doute ne pouvait-on donner le nom habituel du lînga royal — nom du roi uni à celui du dieu et sans le titre de « varman » — à ce nouveau lînga, ce nom Rājendreçvara étant déjà celui du lînga du Mébôn oriental. S'il fallait chercher un nom nouveau, on ne pouvait trouver mieux que Rājendrabhadreçvara pour le lînga d'un « temple-montagne royal ». C'est en effet le nom du roi et celui de Çiva (Īçvara) avec, entre les deux, la mention de « bhadra » ou plutôt le nom du roi joint à Bhadreçvara, vieux dieu dynastique ou nom particulier de Çiva pour lequel Rājendravarman semble avoir eu une dévotion particulière car il avait déjà fait des fondations en son honneur. Que ce dieu soit lié à l'idée royale, l'inscription de Sdök Kāk Thom nous le prouve ainsi que celle du Phnom Sandak. L'inscription de Sdök Kāk Thom le met à la place d'honneur (stance 119) : « [Ce maître] généreux donnait sans cesse à Bhadreçvara et aux autres dieux une masse de richesses... » (*BEFEO*, XLIII, p. 102). Elle parle constamment de lieux liés au nom de Bhadreçvara : Bhadrayogi... Bhadrapaṭṭana... Bhadrāvāsa... Bhadrādri... Bhadrāgiri... Bhadrāniketana (stances 32, 45, 48, 78, 80, 81, D 45/50, D 100/105, *BEFEO*, XLIII, p. 96, 97, 99, 122, 123, 132). Bhadreçvara est mentionné aussi dans la stance 203 de l'inscription du Mébôn oriental (*BEFEO*, XXV, p. 350) et dans la stance 271 de celle de Prè Rup (*IC*, I, p. 138). Le lînga central de Prè Rup, Rājendrabhadreçvara, serait ainsi — selon M. Cœdès et nous sommes entièrement d'accord avec lui — comme un super-lînga royal unissant le roi à Çiva sous la forme du vieux dieu dynastique.

Ce lînga était dans la tour centrale. Quatre tours-sanctuaires l'entouraient formant avec cette tour centrale les cinq sommets du Meru. Dans trois de ces quatre tours-sanctuaires étaient, nous l'avons vu, des divinités unies à des humains ayant reçu les honneurs funèbres (Viçvarūpa, Harṣavarman II et sa mère, femme de Jayavarman IV). Reste une dernière tour-sanctuaire, celle du Sud-Est, la plus noble après la tour centrale, semble-t-il, car la mention la concernant suit directement celle du lînga central dans l'inscription (stance 278, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Cette tour-sanctuaire est consacrée à un Īçvara (Çiva) nommé Rājendravarmeçvara, qui porte ainsi le nom du roi fondateur du temple lié à celui de Çiva, avec le titre de « varman », appellation généralement employée, nous l'avons vu, pour les statues funéraires. Et cette statue, nous dit l'inscription, a été érigée par le roi « pour sa propre prospérité, et comme s'il avait été sa propre substance royale ». M. Cœdès voit dans cette curieuse consécration une résonance funéraire et se demande si ce n'est pas l'indication que le roi préparait son propre « temple-mausolée », en y

ajoutant par avance la statue généralement honorée dans un « temple aux ancêtres ». Au Mébôn oriental déjà, le lînga était érigé en « gage de l'obtention du ciel et de la délivrance ». Rājendravarman semble avoir été fort préoccupé de son propre salut. De plus, le nom moderne de Prè Rup indique une coutume funéraire (« retourner le corps »), et une légende funéraire y est encore attachée. Les noms cambodgiens modernes, s'ils sont souvent fantaisistes, reposent cependant, dans certains cas, à Pràh Khân par exemple, sur une ancienne tradition. Enfin le successeur de Rājendravarman, Jayavarman V, semble avoir construit lui-même un « temple-montagne » (inscription 978, *BEFEO*, XXXI, p. 19). Cela voulait-il dire que le temple précédent était indisponible pour le culte royal? De plus, nous avons déjà vu qu'à l'époque précédente le Pràsàt Thom de Kòh Ker avait quelque chance d'être devenu « temple-mausolée », le roi Jayavarman n'ayant pas été honoré par son fils qui paraît n'avoir pas eu le temps de faire des fondations importantes (silence à ce sujet de l'inscription de Baksèi Čamkròñ) et sa statue ne figurant ni au Mébôn oriental, ni à Prè Rup où sont sa femme et son fils (voir p. 656-657). Toutes ces présomptions sont très faibles, avouons-le, mais convergentes.

Le Mébôn oriental nous était apparu comme l'union en un seul monument du « temple-montagne » du lînga royal et du « temple aux ancêtres ». Prè Rup, au contraire, paraît revenir à une dissociation de ces deux types puisque c'est uniquement un « temple-montagne royal ». Pourquoi Rājendravarman, qui avait déjà un « temple-montagne » au Mébôn, en fit-il ainsi un second? Peut-être pour revenir à la conception traditionnelle de ses ancêtres auxquels il voulait se rattacher. Peut-être encore pour préparer son propre temple mausolée? Sans doute était-il difficile, sinon impossible, de transformer un « temple aux ancêtres » en « temple-mausolée »? Or le Mébôn oriental était consacré à ses ancêtres. De plus, la position insulaire du Mébôn oriental (imitée de Lolei), normale pour un « temple aux ancêtres » pouvait peut-être devenir gênante pour un « temple-montagne » royal en empêchant certaines vastes cérémonies et en forçant, sur un sol moins stable, à construire une pyramide à gradins moins audacieuse. Enfin le développement même des constructions religieuses au sud du bassin oriental au temps de Rājendravarman, formant une véritable « ville de l'Est », symbolisation peut-être d'une nouvelle fondation de ville, le roi pouvait être tenté d'y édifier un « temple-montagne » plus beau et plus étonnant encore que les précédents, y compris le sien propre. Nous voyons ainsi plusieurs arguments qui pouvaient avoir poussé Rājendravarman, en construisant Prè Rup, à dédoubler sa fondation précédente du Mébôn oriental.

Nous entrons maintenant dans la période intermédiaire (968-1181) où aucune inscription de fondation royale importante n'est parvenue jusqu'à nous.

Pour les fondations d'utilité publique du début des règnes, certaines vagues lueurs émergent. C'est par deux inscriptions de Jayavarman V que nous connaissons le nom du lînga central de Phnom Bakhèñ et par conséquent le nom du temple lui-même : Yaçodhareçvara. Or ces deux inscriptions, trouvées sur le Bakhèñ même et assurant la pérennité de la fondation ancienne, sont justement de la première année du règne de Jayavarman V (*BEFEO*, t. XI, p. 396 et t. XXV, p. 363 à 365). Udayādityavarman II (1050-1066) fut très probablement, nous allons le voir, le fondateur du Baphûon. Or le bassin occidental d'Angkor (Bârây occidental) semble bien lié au Baphûon. On parle dans une inscription du creusage sous ce règne de la mandākini qui a chance d'être ce bassin (Cœdès, *IC*, III/4 et 10) et de correspondre ainsi aux travaux hydrauliques et aux fondations d'intérêt public de ce règne, ainsi qu'à l'opposition symbolique : montagne divine (le temple) et océan (le bassin).

En ce qui concerne les « temples aux ancêtres », le manque d'inscription de fondation empêche les identifications. Tout grand temple construit à plat peut être « temple royal aux ancêtres ». Nous ne voyons d'ailleurs — et c'est assez bizarre, — que peu de grands temples sans gradins entre la mort de Rājendravarman et le style d'Angkor Vat, c'est-à-dire pendant la dernière partie du x^e siècle et pendant tout le xi^e. Le syncrétisme inauguré par Rājendravarman se maintient-il? Ce n'est pas impossible. Les grands temples sans pyramide à gradins réapparaissent parfois avec le style d'Angkor Vat (Bēn Mālā, Bantāy Samré et le temple principal de Prāh Khān de Kōmpōn Thom, etc.). Mais nous ne savons à qui ils sont consacrés.

Les « temples-montagnes », eux, se distinguent facilement. A Angkor même, pendant cette période, quatre « temples-montagnes » nous ont été conservés et les traces d'une « pyramide à degrés » de 53 mètres de côté à la base, trouvées par Goloubew à l'ouest du Palais Royal (*BEFEO*, t. XXXVII, p. 652 et 653) correspondaient peut-être à un cinquième « temple-montagne »? D'autres peuvent avoir disparu. V. Goloubew a découvert également les traces d'une enceinte en matériaux non durables, contiguë et intérieure à l'enceinte d'Angkor Thom. Si cette enceinte en matériaux non durables, est du début du règne de Jayavarman VII, puisque, nos travaux semblent l'avoir prouvé, l'enceinte d'Angkor Thom ne date que de la seconde période du style du Bāyon — il n'est pas impossible que ce soit le Bāyon même, dans un premier état, qui en ait été le centre. Si elle est plus ancienne, elle suppose au centre un monument disparu recouvert par le Bāyon actuel, temple-montagne central probablement, édifice peut-être utilisé au moment de la prise d'Angkor par les Chams en 1177 et peut-être alors, pour cette raison même, détruit par eux. Mais ce ne sont que de très, très vagues présomptions.

Les quatre « temples-montagnes » de cette période intermédiaire encore debout sont Tà Keo ou Tà Kèv, le Phīmānakās, le Bāphūon, Angkor Vat. Pour le Bāphūon, pour Angkor Vat surtout, l'attribution est à peu près sûre. Il n'en est pas de même pour Tà Keo ou Tà Kèv et le Phīmānakās.

Tà Keo ou Tà Kèv, d'après des recherches conjuguées (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 401 et suiv.) est postérieur à Bantāy Srēi (967) et antérieur aux portes du Palais Royal (1011 au plus tard, date du serment qui y est gravé). M. Cœdès croit que Tà Keo ou Tà Kèv est le « temple-montagne » de Jayavarman V (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 420) bien que les inscriptions soient très confuses. Il est en effet surprenant, si le Hemagiri de l'inscription de Kōk Pō, en construction en 978, est bien Tà Keo ou Tà Kèv, que ce monument soit resté inachevé à la mort du roi en 1001 et qu'une inscription ait parlé d'un guru comme guru du roi qui acheva le Hemagiri! La foudre étant tombée sur le monument — une inscription inédite traduite par M. Cœdès l'indique — ce présage funeste fit-il qu'on ne reprit les travaux que sous un autre règne? C'est possible. Quoi qu'il en soit, Tà Keo ou Tà Kèv étant encore dans la ville de l'Est et étant antérieur à 1007, d'après les inscriptions et à 1011 d'après son style, il semble devoir être attribué au règne de Jayavarman V ou, ce qui expliquerait peut-être son manque de décoration, à un de ses brefs successeurs.

Le Phīmānakās, « temple-montagne » nettement caractérisé par sa pyramide à degrés est de petite taille et situé dans l'enceinte du Palais Royal. Ce pourrait être le « temple-montagne » de Sūryavarman I^{er}. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le Phīmānakās suive de plus près Bantāy Srēi et soit antérieur à Tà Keo ou Tà Kèv. M. Cœdès, d'après une inscription (*BEFEO*, XXXIV, p. 426) se demande si ce dernier temple au moins sous une première forme ne serait pas le « temple-montagne » dont Jayaviravarman surveillait la construction d'un lieu proche.

L'attribution du Bâphûon est plus nette. Par son style, ce monument se situe entre l'époque du Palais Royal (1011 probablement ou peu avant) et Angkor Vat (première moitié du XII^e siècle). Or l'inscription de Lovêk parlant du roi Udayādityavarman II (1050-1066) proclame que « voyant qu'au milieu de Jambudvîpa, la demeure des dieux, s'élevait une montagne d'or (Hemādri, le Meru), il fit faire, comme par émulation, une montagne d'or (Svarnādri) au centre de sa ville. Sur le faite de cette montagne d'or, dans un temple d'or, brillant d'un éclat céleste, il érigea un liṅga de Çiva » (stances 23 et 24, Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 139). Un peu plus loin l'inscription spécifie que le liṅga était aussi en or. On ne peut mieux désigner un « temple-montagne » avec, au sommet, un liṅga d'or. Le texte ne donne pas le nom de ce liṅga, mais cette inscription de Lovêk n'est pas l'inscription de fondation du temple d'or dont il est question. Que ce temple d'or soit le Bâphûon, c'est, d'après le style, très probable. De plus, un général victorieux offrant à la divinité, suivant la coutume, les richesses qu'il a reçues pour ses exploits militaires, les apporte au liṅga d'or où résidait le moi subtil du roi Udayādityavarman II. Or cette inscription a été découverte au pied du Bâphûon et a chance de s'appliquer à lui ce qui confirmerait son identification avec le temple-montagne de l'inscription de Lovêk. Enfin, Tcheou Ta-kouan signale, à la place où se trouve le Bâphûon, c'est-à-dire vers le centre de la ville, une tour de cuivre, c'est-à-dire brillante, encore plus haute que la tour d'or et dont la vue est réellement impressionnante » (traduction Pelliot, *BEFEO*, t. II, p. 142). Il y a donc toutes chances — M. Cœdès l'a bien vu (*BEFEO*, t. XXXI, p. 18 à 23) — pour que le mont central d'or, avec au sommet le liṅga d'or de l'inscription de Lovêk soit bien le Bâphûon.

Pour Angkor Vat, l'attribution à Sūryavarman II (1113-après 1145) est presque certaine. Dès 1920, M. Cœdès, grâce au nom d'apothéose du roi gravé sur un bas-relief d'Angkor Vat et par élimination l'avait proposé (*J. As.*, 1920, p. 96), et l'évolution de l'art khmèr reconstituée ensuite le confirme : le style d'Angkor Vat se situe en effet entre le style du Bâphûon et le style du Bâyon ; nous avons même contiguïté et liaison entre la partie la plus tardive du style d'Angkor Vat et le début du style du Bâyon par le centre du temple de Tà Prohm (entre 1181 et 1186 probablement) où l'ensemble est déjà du style du Bâyon alors que les Apsaras de la partie centrale demeurent encore du style d'Angkor Vat. L'attribution est donc quasi certaine. Il y a également chance, qu'après avoir été le « temple-montagne » de Sūryavarman II, Angkor Vat ait été son « temple-mausolée » (Cœdès, *BEFEO*, t. XL, p. 339 et suiv.).

Enfin, nous n'avons pas, semble-t-il, de « temple-montagne mausolée » à rechercher pour le roi Dharaṇīndravarman II, successeur de Sūryavarman II et père du grand roi Jayavarman VII. Ce dernier, en effet, consacre à Dharaṇīndravarman II, son père, le temple de Prâh Khân d'Angkor comme « temple aux ancêtres ». Il est donc assez peu probable que Dharaṇīndravarman II ait construit un « temple-montagne » susceptible de devenir « temple-mausolée ».

A travers les deux siècles de la période que nous connaissons si mal, la tradition paraît se maintenir. Mais, pendant ce temps, les coutumes évoluent et se transforment, s'élargissant, se « démocratisant » presque au moins parmi les hautes castes ! Dès le règne d'Udayādityavarman II, des prérogatives qui semblaient réservées à la royauté sont étendues à des brahmanes ou pandits, chapelains et conseillers royaux semble-t-il. L'inscription de Sdök Kâh Thom, qui nous est si utile, n'est pas une inscription royale. Celui qui l'a fait graver, à propos d'une fondation en 1052 et pour aboutir à sa propre apothéose, nous raconte l'histoire de sa famille, famille sacerdotale, et c'est seulement par ricochet en quelque sorte que nous pouvons ainsi

suivre l'histoire du culte royal à laquelle elle est associée. « Cet homme éminent », dit l'inscription, « qui jouissait d'une puissance singulière en raison de sa qualité de guru du roi Udayāditya reçut un nom commençant par *Dhūli aṅghri*. . . et terminé par *varman*, nom glorieux que nul n'obtint (stance 102, Cœdès et Dupont, *BEFEO*, t. XLIII, p. 100). Ce nom, *Çrī Jayendravarman* (même inscription D 64/72, *BEFEO*, t. XLIII, p. 126), semble absolument royal, et le *liṅga* se nomme, comme les statues funéraires royales, *Jayendravarmeçvara* (même inscription, stance 122, *BEFEO*, t. XLIII, p. 102). De plus, ce prêtre consacra, avec le *liṅga*, des statues funéraires pour des ancêtres et le guru de sa lignée : « Cet homme bienfaisant érigea, selon le rite, avec une image de *Hiranyadāma* (le brahmane souverainement intelligent qui enseigna sous *Jayavarman II* les *çāstra* du culte royal) une image appelée *Çivakaivalya-Çivāçrama* (deux des grands ancêtres) égale en majesté à *Brahmā* et à *Viṣṇu-Çiva* » (*Viṣṇu-Çiva* en une seule statue est la divinité dite *Harihara* qui permettait ainsi d'honorer ensemble deux ancêtres ; même inscription, stance 127, *BEFEO*, t. XLIII, p. 103). Enfin, dans l'inscription du *Phnom Sandāk* en 1116, il est question d'un bassin dans le temple de *Bhadreçvara* qui porte le nom du conseiller du roi : *Çrī Divākarataṭāka* (C 42/44, *BEFEO*, t. XLIII, p. 148) exactement comme les bassins royaux portent les noms d'*Indrataṭāka* et de *Yaçodharataṭāka*. Ainsi s'affirme peu à peu une tendance qui, sous *Jayavarman VII*, multipliera les statues salvatrices unissant un humain à la divinité, les étendra à une classe sociale s'élargissant de plus en plus et à des personnages vivants.

Autre aspect de cette transformation : le « temple-montagne » d'Angkor Vat est un temple vichnouïte à caractère très marqué bien que le culte du *liṅga* royal soit çivaïte. Quelle était la divinité de la tour centrale d'Angkor Vat ? Était-ce encore un *liṅga* royal ? C'est peu probable. Ce devait plutôt être une statue de *Viṣṇu*, *Viṣṇu*-roi sans doute, comme le sera un peu plus tard le *Bouddha*-roi, statue centrale du *Bàyon*. Nous ne serions pas surpris si la transformation aboutissant au *Bàyon* se faisait déjà sentir à Angkor Vat.

Avec *Jayavarman VII* (1181 à 1219 environ) nous rencontrons le quatrième grand règne dont nous pouvons suivre les fondations. C'est le dernier des grands règnes khmèrs, peut-être le plus grand de tous. Nous pouvons ainsi constater qu'après trois siècles, si les conceptions ont évolué, diversité et rythme des trois sortes de fondations semblent s'être maintenus.

Aux renseignements des inscriptions s'ajoute pour ce règne mon étude personnelle d'évolution des motifs d'art plastique en cours de rédaction : *Le problème des monuments du style du Bàyon et Jayavarman VII* (cours à l'École du Louvre, résumé au *Congrès des Orientalistes de 1948*, p. 252).

Nous trouvons tout d'abord, semble-t-il, les fondations d'utilité publique à la fois religieuses et sociales. Elles s'imposaient à ce roi bouddhiste, identifié au *Bodhisattva* compatissant *Lokeçvara*, et qui « souffrait des maladies de ses sujets plus que des siennes car c'est la douleur publique qui fait la douleur des rois et non leurs propres douleurs » (stance 13 de la stèle des hôpitaux, stèle de *Say Fong*, traduction *Finot*, *BEFEO*, t. III, p. 30). On comprend ainsi que se soient multipliés hôpitaux et gîtes d'étapes, codifiés dans les inscriptions de *Tà Prohm* et de *Prāh Khān* d'Angkor. Que ces gîtes d'étapes aient été une coutume ancienne qui devint d'utilité publique, nous ne pouvons en douter. A la fin du IX^e siècle, dans les « *āçrama* » fondés par *Yaçovarman I^{er}*, une cellule royale lui était réservée comme gîte d'étapes semble-t-il. Au XI^e siècle, la coutume paraît s'être étendue. Il est dit, dans l'inscrip-

tion de Sdòk Kāk Thom, à propos du prêtre qui fit graver l'inscription : « Appliqué uniquement au bien des autres, il fit des maisons et des temples le long des routes pour favoriser les caravanes de voyageurs » (stance 119, *BEFEO*, t. XLIII, p. 102).

Les édifices en pierre de ces hôpitaux et gîtes d'étapes (chapelles des hôpitaux et *dharmāçālā*) ne sont pas contemporains de leur fondation car leur style est postérieur à celui de Tà Prohm (1186), inauguré sous sa forme primitive cinq ans après le début du règne et dont l'inscription donne déjà une sorte de charte des hôpitaux indiquant leur nombre à cette date : 102 hôpitaux (stance 117, *BEFEO*, t. VI, p. 80). Ces hôpitaux paraissent donc avoir été fondés dès le début du règne et, cinq ans après l'inscription de Tà Prohm, 121 gîtes d'étapes sont mentionnés dans l'inscription de Práh Khăn. Enfin Jayavarman VII se vante d'avoir également creusé un bassin, le grand bassin de Práh Khăn consacré au Bouddha, qui vient équilibrer le bassin dit Bārày oriental d'Angkor (Çivaïte) et celui dit Bārày occidental (vichnouïte) [stèle de Práh Khăn, stance 33, *BEFEO*, t. XLI, p. 288]. Peut-être a-t-il fait creuser également le bassin de Srah Srah correspondant à Bantāy Kdēi.

Jayavarman VII semble avoir été très préoccupé de l'hommage religieux destiné à son père et à sa mère « Que par les bonnes actions que j'ai accomplies, ma mère, une fois délivrée de l'océan des existences, jouisse de l'état de Jina (Bouddha) » (stance 141, *BEFEO*, t. VI, p. 81). Tout naturellement cet hommage aux parents se trouve amplifié par le développement de l'art khmèr et aussi par ce goût effréné de constructions qui caractérise Jayavarman VII. Alors qu'en 879 six simples tours-sanctuaires alignées en deux rangs suffisaient à Práh Kô pour participer à la délivrance des six ancêtres, Jayavarman VII, vers la fin du XII^e siècle, construit deux immenses temples (Tà Prohm, pour sa mère et son guru, Práh Khăn d'Angkor pour son père le roi Dharanīndravarman II avec de nombreuses dépendances de même style (Bantāy Prei, Nāk Pān, Tà Sòm, etc., pour Práh Khăn ; Bantāy Kdēi, probablement, sous sa première forme, pour Tà Prohm). Si on prend l'ensemble des deux grands temples Tà Prohm et Práh Khăn d'Angkor, sous leur aspect primitif (en excluant à Tà Prohm les Apsaras de la cour intérieure qui se rattachent au style d'Angkor Vat, et, à Práh Khăn d'Angkor, quelques adjonctions et toutes les parties extérieures, enceintes de domaines, etc., qui n'existent pas dans le plan primitif de Tà Prohm) les deux temples sont exactement de même style, et ce style est celui de la première période du style du Bāyon. Tà Prohm a pu être commencé juste avant Práh Khăn d'Angkor et ce dernier, plus considérable dans son plan initial, avoir nécessité un temps de construction plus long. Nous avons fait ces remarques avant la découverte de l'inscription de Práh Khăn qui vient les confirmer. Elle est en effet de cinq ans postérieure à celle de Tà Prohm. Quoi qu'il en soit, ces deux grands monuments (Tà Prohm et Práh Khăn) sont, avec leurs annexes, les seuls grands monuments de cette première période du style du Bāyon⁽¹⁾. L'hommage aux parents semble donc avoir été la principale préoccupation de la première partie de ce grand règne, ce qui correspond bien au rythme que nous tentons de dégager.

Les nouvelles conceptions religieuses de Jayavarman VII semblent se manifester seulement au début de la seconde période de son règne. Ce sont les motifs décoratifs,

(1) Une mention peu nette de la stèle de Prāsāt Tor (stance 25) semble indiquer de plus l'érection par Jayavarman VII d'une statue en or de son grand-père maternel Harsavarman III (Cœdès, *IC*, p. 227 et 243).

évoluant parallèlement ici avec les formes religieuses, qui nous ont permis de distinguer trois périodes (voir Ph. Stern, *Le problème des monuments du Bayon et Jayavarman VII*, en préparation). Un symbolisme nouveau apparaît (tours à visages, frontons à grands *Lokeçvara*, géants soutenant le serpent au-dessus des fossés, motifs d'angle avec *garuḍa*, éléphants, lions montés sur des éléphants, etc.). Alors que, dans la première période, le Bouddha était souvent représenté, que les divers moments de son existence figurent par exemple sur les frontons de *Nāk Pān*, ce sont, à partir de la révolution religieuse, des *Lokeçvara* qui le remplacent partout, sur les frontons notamment, et, dans l'impossibilité de réaliser ce changement à *Nāk Pān* où les frontons existaient déjà, on a ajouté les grandes fausses-portes représentant ce *Bodhisattva* compatissant. Contemporaines de ce nouveau symbolisme et peut-être en liaison avec lui sont les nombreuses adjonctions aux divers temples bouddhiques récents qui, peu à peu, transforment l'apparence de ces monuments : enceintes de domaines surajoutées d'abord, suivies de salles ornées de danseuses, galeries pour-tournantes enserrant la galerie intérieure, salles de passage. La première enceinte de domaine surajoutée ainsi paraît être celle du *Prāh Khān* de *Kōmpōn Thom* qui répond exactement par son style à celle de *Prāh Khān* d'Angkor : fenêtres déjà « à store », tours-sanctuaires encore sans visages. On voit que la similitude de nom des deux *Prāh Khān* n'est sans doute pas due au hasard. Le nombre d'adjonctions au *Prāh Khān* de *Kōmpōn Thom* et le fait qu'on ait commencé par lui vient peut-être de ce que le monument principal était du père de Jayavarman VII. S'il en était ainsi ce serait une adjonction à l'hommage funèbre à son père (voir p. 652). Enfin, c'est vers la même époque que nous voyons ajouter aux hôpitaux existant déjà et aux gîtes d'étapes les édifices en matériaux durables : chapelles des hôpitaux et « *dharmaçālā* ».

Ces transformations dans la vie religieuse changeront l'aspect du « temple-montagne » mais lui laisseront ses caractéristiques essentielles.

Le « temple-montagne » de Jayavarman VII est certainement le Bayon, nous le savons depuis l'article de M. Cœdès sur la date du Bayon (*BEFEO*, t. XXVIII, p. 88). Ces modifications par rapport aux « temples-montagnes » antérieurs sont assez considérables. La statue centrale n'est plus un *liṅga* mais un Bouddha assis sur le serpent *Mucilinda* qui abrite sa méditation. Cette statue a été retrouvée et elle a peut-être une certaine ressemblance avec le roi. La forme même de la « tour-sanctuaire » centrale flanquée de chapelles est nouvelle. Cet aspect est peut-être dû au fait que le temple est devenu une sorte de « panthéon » multipliant les divinités, multipliant aussi, grâce aux salles de passage, ces statues où un humain est lié à une divinité, tendance existant déjà à *Tà Prohm* et *Prāh Khān* d'Angkor. La forme n'est plus exactement une « pyramide à gradins ». Enfin des têtes de *Lokeçvara* ornent les tours-sanctuaires propageant la compassion royale dans les quatre directions.

Mais les caractères essentiels du « temple-montagne » demeurent. C'est d'abord cette surélévation très grande du massif central, encore accentuée par des changements de plans en cours d'exécution. Ce sont aussi ces aspects nouveaux qui renforcent le rôle de « mont central » du temple, centre du monde des hommes comme le montagne divine est centre du monde des dieux : « panthéon » unissant les divinités de tous les lieux du royaume, divinités les plus diverses, anciennes et contemporaines (les exemples abondent, Cœdès, *IC*, III, 194, 196, 197); enceinte répondant au goût du grandiose de Jayavarman VII car, répondant aux enceintes de domaine de *Tà Prohm* et des deux *Prāh Khān*, elle est immensément agrandie par rapport à ces dernières et elle est devenue ainsi la première enceinte de ville en maté-

riaux durables avec ses fossés comparés à l'océan qui entoure le mont central (inscription des Pràsàt Ćruñ, *BEFEO*, t. XXVIII, p. 88), soulignant encore cette comparaison de la nouvelle ville royale, fondation peut-être nécessaire pour être Cakravartin, avec le monde des dieux. Que l'enceinte de la ville soit bien l'enceinte du Bàyon agrandie, nous ne pouvons en douter étant donnée l'absence d'enceinte proche du temple alors que ces enceintes existent partout ailleurs et étant donnée la ressemblance des tours à visages des portes de la ville et des tours à visages du Bàyon.

Le Bàyon, « temple-montagne » très net, qui s'oppose au « temple aux ancêtres » construit à plat (Tà Prohm et Pràh Khñ d'Angkor) est très postérieur par rapport à eux. En effet, alors que Tà Prohm et la plus grande partie de Pràh Khñ sous leur forme primitive sont, par leur style, nous l'avons vu, de la première période de l'art du Bàyon (ne mordant que légèrement sur la seconde période par la partie extérieure de Pràh Khñ), le Bàyon lui-même, dans son état actuel, est entièrement de la troisième période, et la partie la plus ancienne qui subsiste, un fronton de Lokeçvara quasi invisible (L. Finot, *Lokeçvara en Indochine, Études asiatiques publiées à l'occasion du 25^e anniversaire de l'É.F.E.-O.*, t. I, p. 227), ne remonte pas au-delà de la seconde période déjà avancée, moment auquel correspondent également les portes d'enceinte d'Angkor Thom qui sont, nous venons de le voir, comme l'immense enceinte du Bàyon lui-même écartée et agrandie à la taille d'une enceinte de ville.

Ainsi, hôpitaux et gîtes d'étapes, et peut-être bassins, semblent être les fondations du début du règne; ensuite, dans la première partie du règne et tout au début de la seconde, viennent Tà Prohm et Pràh Khñ d'Angkor, « temples aux ancêtres » dédoublés, construits à plat et augmentés de nombreuses et importantes annexes; le Bàyon, « temple-montagne » par excellence et centre du royaume, ne viendrait que sensiblement après, à la fin de la seconde et dans la troisième partie du règne. Nous retrouvons donc, dans ce dernier grand règne, le rythme des fondations royales.

En nous bornant aux quatre seuls règnes dont nous pouvons suivre les constructions grâce aux inscriptions de fondation, nous voyons donc :

— Des fondations d'intérêt public dès le début du règne, certainement trois fois (1^{er}, 2^e et 4^e règnes) et probablement la quatrième : bassin de Hariharālaya (Indravarman), bassin oriental d'Angkor et ermitages y correspondant (Yaçovarman I^{er}), restauration d'Angkor et reconsécration des fondations royales précédentes (Rājendravarman)? hôpitaux, gîtes d'étapes et bassin (Jayavarman VII);

— Des « temples aux ancêtres » suivant peu après : Pràh Kò (Indravarman), Lolei (Yaçovarman), Mébòn oriental [en même temps « temple-montagne »] (Rājendravarman), Tà Prohm et Pràh Khñ d'Angkor [« temples aux ancêtres » dédoublés] (Jayavarman VII);

— Des « temples-montagnes » du liṅga ou du culte royal, fondations les plus importantes, sensiblement plus tard en général : Bàkoñ [probablement à peu près contemporain comme construction de Pràh Kò mais consacré postérieurement] (Indravarman), Phnoṃ Bakhèñ (Yaçovarman), Prè Rup [redoublant le « temple-montagne » mais le dissociant du « temple aux ancêtres » en vue d'en faire peut-être un « temple-mausolée »] (Rājendravarman), enfin le Bàyon (Jayavarman VII).

C'est la réalisation des principes que nous nous sommes efforcé de dégager au début de la présente étude :

— Opposition (et parfois liaison) du « temple aux ancêtres » et du « temple-montagne » ;

— Rythme des trois moments : fondations d'intérêt public, puis « temple aux ancêtres », enfin « temple-montagne » du liंगा ou du culte royal.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES
DE « DIVERSITÉ ET RYTHME
DES FONDATIONS ROYALES KHMÈRES »

	Pages
PRÉAMBULE. — Position du présent travail dans l'ensemble de nos études.....	649
DIVERSITÉ. — Un « temple aux ancêtres » semble s'opposer, chez les Khmèrs, au « temple-montagne » royal.....	650
Caractères probables du « temple aux ancêtres » (justifications dans la 2 ^e partie).....	650
Caractères probables du « temple-montagne royal » (justifications dans la 2 ^e partie)....	652
Les fondations d'intérêt public viennent s'ajouter à ces deux formes de temples.....	654
RYTHME. — Un certain rythme paraît se dégager : fondations d'intérêt public dès l'avènement du roi, « temple aux ancêtres » ensuite, « temple-montagne » royal en troisième lieu et souvent sensiblement après.....	655
RÈGNES CONNUS. — Ce rythme et cette diversité s'appliquent aux quatre grands règnes dont nous connaissons les inscriptions de fondation : Indravarman, Yaçovarman I ^{er} , Rājendrarvarman, Jayavarman VII.....	655
TEMPLE-MAUSOLÉE. — La conception du « temple-mausolée », qui semble probable, enrichit et complique le problème.....	655
ORIGINE DE CES CONCEPTIONS. — M. Cœdès indique dans un travail récent (1951) que des analogies se trouvent non dans l'Inde comme pour la plupart des conceptions khmères mais en Chine.....	657
Époques relativement connues par les inscriptions de fondation et l'inscription de Baksøi Câmkrôn ; époques moins bien connues.....	658
Caractères généraux de l'évolution des conceptions que nous avons étudiées.....	659
Caractères généraux de l'évolution de l'architecture khmère, « temple-montagne » principalement.....	660
Résumé des travaux antérieurs concernant les conceptions étudiées.....	661

	Pages
EXAMEN DES CONCEPTIONS AINSI ÉTUDIÉES À TRAVERS L'HISTOIRE KHMÈRE POUR JUGER DE LEUR BIEN-FONDÉ.....	662
De l'avènement de Jayavarman II à l'avènement d'Indravarman (802-877).....	662
Règne d'Indravarman (877-889).....	663
Fondation d'intérêt public, bassin Indrataṭāka.....	663
« Temple aux ancêtres » : Prāḥ Kō.....	664
« Temple-montagne » royal : Bākoḥ.....	664
Inscriptions d'ensemble concernant ce règne.....	665
Règne de Yaçovarman I ^{er} (889-900).....	666
Fondations d'intérêt public : ermitages ou monastères (Yaçodharāçrama) et bassin (Yaçodharataṭāka).....	666
« Temple aux ancêtres » : Lol-i.....	668
« Temple-montagne » royal : Phnoṃ Bākhèṅ à Angkor.....	669
Inscriptions d'ensemble.....	670
Le Bākhèṅ fut-il le premier « temple-mausolée » ?.....	671
De la mort de Yaçovarman I ^{er} à l'avènement de Rājendrarvarman (900-944).....	671
Harçavarman I ^{er} et le problème de Bāksei Čāmkrōṅ.....	671
Règne intermédiaire.....	672
Jayavarman IV (Kōh Ker et la question des petites pyramides à gradins).....	672
Règne intermédiaire.....	674
Règne de Rājendrarvarman (944-968).....	674
Fondations d'intérêt public.....	674
« Temple aux ancêtres » lié à un premier « temple-montagne » : Mébōn oriental...	675
« Temple-montagne » royal pur et peut-être « temple-mausolée » : Prè Rup.....	677
De la mort de Rājendrarvarman à l'avènement de Jayavarman VII (968-1181). — Période mal connue, aucune inscription de fondation concernant un « temple-montagne » royal important n'ayant été retrouvée.....	678
Fondations d'intérêt public.....	678
« Temples aux ancêtres ».....	679
« Temples-montagnes » royaux.....	679
Évolution des conceptions.....	680
Règne de Jayavarman VII (1181-1219 environ).....	681
Fondations d'intérêt public : hôpitaux, gîtes d'étapes, bassin.....	681
« Temple aux ancêtres » dédoublé avec adjonction d'annexes : Tà Prohm et Prāḥ Khān d'Angkor.....	682
Réforme religieuse de Jayavarman VII.....	682
« Temple-montagne » royal : le Bāyon.....	683
CONCLUSION.....	684