



**HAL**  
open science

# Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité

Christine Hawixbrock

► **To cite this version:**

Christine Hawixbrock. Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1998, 85 (1), pp.63 - 85. 10.3406/befeo.1998.2544 . halshs-02549107

**HAL Id: halshs-02549107**

**<https://shs.hal.science/halshs-02549107>**

Submitted on 21 Apr 2020

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

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

## Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité

Christine Hawixbrock

### Résumé

Abstract Jayavarman VII, or the renewal of Angkor : between tradition and modernity This article deals with the iconographical, architectural and religious dispositions taken by Jayavarman VII, towards the end of the 12th century A.D., for the construction of various temples throughout the Khmer kingdom, and specifically in Angkor. We have tried to put forth the detailed divine population of these temples, some of these being quite important in both stature and complexity. In certain temples, as in Prah Khan of Angkor, approximately six hundred deities were found to have been stored by the royal foundation in a cellar, thus necessitating discreet inscriptions establishing the deity's name upon the , entrance of many of these temples. This period is also characterized by an important development: Buddhism was adopted for the first time as the only religion practiced by both king and state. This can be seen on the temple's exterior iconography where pure Buddhist representations are used, as opposed to earlier Buddhist temples which had Brahmanic iconography. With one particularity residing inside Jayavarman VII temples such as was found in Prah Khan and B ay on at Angkor: both Brahmanism and Buddhism were jointly depicted. The Buddhist deities were found to occupy the center, eastern and southern parts of the temples, vaisnava deities were placed towards the west while Shivaism occupies the northern area of the same temple. This disposition of different religious deities has lead us to believe that the deity's disposition is part of a Buddhist tantric disposition, in which all temples represent in fact a Buddhist mandala. Finally we can conclude for this specific period that Jayavarman VII aimed at maintaining his rule with the edification of these temples to ensure the kingdom's unity through the temple's symbolism and bring the Khmer kingdom into Jambudvipa, the land of the gods.

### Citer ce document / Cite this document :

Hawixbrock Christine. Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 85, 1998. pp. 63-85;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1998.2544>

[https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_1998\\_num\\_85\\_1\\_2544](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1998_num_85_1_2544)

Fichier pdf généré le 08/02/2019

# Jayavarman VII ou le renouveau d'Angkor, entre tradition et modernité

Christine HAWIXBROCK

Le règne de Jayavarman VII (1181-début XIII<sup>e</sup> siècle) est celui des grands règnes angkoriens qui se prête le mieux à une étude tant soit peu détaillée sur ses particularismes religieux, ses implications historiques et politiques. Signe du temps, Jayavarman VII nous procure un vaste matériau d'étude par le besoin nouveau et unique qu'il semble apporter à laisser des traces indélébiles de son règne, multiples fondations architecturales, stèles inscrites exceptionnellement narratives, imagerie religieuse et humaine particulièrement riche, panthéon divin étendu. Instigateur d'une profonde mutation religieuse et matérielle au sein de la société khmère, Jayavarman VII, de ce fait, plus que tout autre grand souverain du Cambodge ancien, est probablement celui qui souleva le plus de questionnements à l'intérieur de la communauté khmérologue. Pourtant, la bibliographie dont ce personnage hors du commun est l'objet, seul monarque angkorien dont nous connaissons le portrait, est assez peu étendue et concerne le plus souvent un aspect isolé d'une œuvre complexe qui se développe sur près d'un demi-siècle. Lorsque Ph. Stern <sup>1</sup> permit à l'art du Bayon de reprendre sa place dans la chronologie angkorienne et définit les différentes phases de cette période, il fut possible, grâce aux textes et inscriptions lapidaires traduites par G. Cœdès <sup>2</sup>, puis par Claude Jacques <sup>3</sup>, aux études plus spécifiques de B. Ph. Groslier <sup>4</sup> et de B. Dagens <sup>5</sup> consacrées notamment au temple du Bayon, ainsi qu'aux tentatives d'interprétations symboliques de P. Mus <sup>6</sup> et de V. Goloubew <sup>7</sup>, d'appréhender toute l'importance de ce règne situé au faîte de l'époque angkorienne. Après lui en effet, et bien que la culture angkorienne perdure pendant encore un siècle et demi, les documents nous font presque

1. Ph. Stern, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer. Étude et discussion de la chronologie des monuments khmers*, Annales du musée Guimet 47, 1927 ; puis sur l'évolution interne de cet art, voir *Les Monuments du style du Bayon et Jayavarman VII*, Publications du musée Guimet, 1965.

2. G. Cœdès, « Études cambodgiennes XXXIX : L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII », XLIV (1), 1944, p. 97-116 (*APK*, 1989, t. 1, p. 343-366) ; « La stèle de Ta Prohm », *BEFEO*, VI, 1906, p. 44-85, (*APK*, 1992, t. II, p. 11-52) ; « La stèle du Prah Khan d'Angkor », *BEFEO*, XLI, 1941, p. 255-301, (*APK*, t. II, p. 119-166).

3. Cl. Jacques, *Matériaux pour l'étude des temples de Jayavarman VII* (à paraître).

4. B. Ph. Groslier, *Inscriptions du Bayon*, Mémoires archéologiques 3, 1973.

5. B. Dagens, « Étude sur l'iconographie du Bayon (frontons et linteaux) », *Arts asiatiques*, XIX, 1969, p. 123-167.

6. P. Mus, « Le sourire d'Angkor. Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII », *Artibus Asiae* n° 24, 1961, p. 363-381.

7. V. Goloubew, « Le cheval Balaha », *BEFEO*, XXVII, 1927, p. 223 *sqq.*

totallement défaut. Plusieurs rois se succèdent sans qu'on en sache grand chose, les grandes fondations architecturales en pierre sont abandonnées au profit de constructions en bois <sup>8</sup>, comme si, après une figure telle que celle de Jayavarman VII, avait été épuisée la créativité de cette civilisation, qui périra presque dans un murmure <sup>9</sup>.

Cependant, si l'ensemble de ces travaux a permis de mettre en lumière plusieurs des aspects novateurs de ce règne, aucune étude d'ensemble réunissant tous les matériaux disponibles, tant épigraphiques qu'archéologiques, n'avait été entreprise, qui puisse relancer la recherche en ce domaine et permettre de nouvelles hypothèses. Mégalomane ou fervent bouddhiste <sup>10</sup>, ces qualificatifs humains qui essayaient tant bien que mal d'expliquer les innovations de cette époque, ne suffisaient pas à notre sens et c'est à cette étude d'ensemble que nous nous sommes attachée en supposant qu'une lecture croisée et détaillée de tous les éléments à notre disposition permettrait de préciser le sens historique de cette période <sup>11</sup>.

Seules quelques-unes des grandes étapes principales du règne de Jayavarman VII nous sont connues. Elles sont relatées essentiellement dans trois des grandes stèles de fondation de son règne, celles du Prah Khan et du Ta Prohm d'Angkor (K 908 et K 273) <sup>12</sup>, ainsi que celle du Phiméanakas (K 485) <sup>13</sup>. Nous en donnons ici un bref résumé. Petit fils d'un roi, Harśavarman <sup>14</sup>, fils de Dharaṇīndravarman, seigneur d'un fief important près de Kompong Svay, il voit le jour probablement entre 1120 et 1125. Chargé d'opérations militaires au Champa par son suzerain Yaśovarman II (?-1165), il est absent du Cambodge lorsque ce dernier est renversé, puis assassiné par Tribhuvānādityavarman qui monte sur le trône en 1165, avant d'être à son tour évincé et tué en 1177 lors de la prise d'Angkor par les Chams, qui resteront maîtres de la capitale pendant au moins quelques mois. C'est à l'issue de cette période au climat politique troublé que Jayavarman VII prend le pouvoir, soustrayant Angkor au roi cham Jaya Indravarman IV lors d'une bataille décisive qui eut lieu sur le site où sera édifié quelques années plus tard, en guise de commémoration, le temple du Prah Khan d'Angkor. Réunissant ensuite le pays khmer, politiquement morcelé entre de nombreux fiefs seigneuriaux, sous son unique autorité, il se fait sacrer Monarque Universel (*cakravartin*) en 1181. Il annexera par la suite le Champa au Cambodge (vers 1203) pour une vingtaine d'années et, malgré quelques révoltes à l'intérieur des provinces, apparemment vite pacifiées, il régnera jusqu'aux alentours de 1215-1220 (la date exacte de sa mort reste inconnue), sur un territoire plus étendu que jamais, couvrant l'actuel

8. Selon J. Boisselier, ce phénomène pourrait être dû à deux raisons : l'épuisement des carrières de grès après le règne de Jayavarman VII qui aurait interdit l'ouverture de nouveaux grands chantiers et le passage au bouddhisme Theravādin, qui nécessitait de vastes salles de réunions plus aisées à édifier en bois, notamment à cause des problèmes de couverture. Cependant, l'épuisement des carrières de grès ne paraît pas suffisant pour expliquer l'impossibilité d'ouvrir de nouveaux chantiers car, en ce cas, la brique aurait pu être utilisée. Plus probablement, une succession de règnes courts mais aussi le retour à des périodes plus troublées, la perte d'un certain nombre de provinces et sans doute aussi la disparition d'un pouvoir fortement centralisé et structuré peuvent peut-être expliquer un peu mieux ce phénomène.

9. Angkor en tant que capitale du royaume khmer sera abandonnée après une occupation temporaire de la ville par les Siamois en 1431 au profit du site d'Udong, situé dans la région de Phnom Penh.

10. G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, 1964, p. 317 *sqq.*

11. Cette étude a fait l'objet d'un mémoire de DEA, puis d'un mémoire de thèse soutenu fin 1994.

12. Références bibliographiques, voir note 2.

13. G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, t. II, p. 161-181.

14. Il pourrait s'agir, sans qu'il y ait d'absolue certitude, d'Harśavarman III (1066-1080).

Cambodge, la partie Sud du Laos jusqu'à Vientiane, le Nord-Est de la Thaïlande ainsi que l'Ouest, jusqu'à Kanchanaburi.

### **Les temples, matériaux d'étude**

L'absence de textes historiques et religieux de l'époque, qui eussent pu préciser mieux que les quelques renseignements contenus dans des stèles de fondation de temples les choix effectués par Jayavarman VII, ne nous laissait guère d'alternative quant à la méthode à suivre pour tenter de mener à bien cette vaste étude. Il fallait donc travailler directement à partir du matériau archéologique conservé, c'est-à-dire les temples eux-mêmes, leurs agencements architecturaux, les différents dispositifs iconographiques et leur corrélation, enfin, la lecture des nombreuses petites épigraphes gravées à l'entrée des chapelles, tous porteurs d'un sens religieux qu'il fallait préciser. Cette étude fut compliquée par le fait qu'aucune des fondations de Jayavarman VII ne relève d'une seule campagne de construction. Dans la plupart des cas, le plan des temples a subi au moins trois périodes de réaménagements successifs datables du règne de Jayavarman VII, visant à introduire de nouveaux éléments architecturaux telles de nouvelles enceintes, de nouvelles tours et chapelles ou de nouveaux pans de galeries, probablement dans le but d'accueillir les divinités toujours plus nombreuses qu'abritaient ces villes divines, dieux nécessaires au culte royal mais aussi - et ce pour la première fois dans le Cambodge ancien - aux cultes privés autorisés par le roi à l'intérieur de ces multiples fondations royales. C'est d'ailleurs sans doute cette surpopulation divine (plus de cinq cents dieux majeurs au Prah Khan, environ quatre cents au Ta Prohm d'Angkor et ces chiffres, donnés dans les stèles respectives de ces temples, ne tiennent pas compte des images votives de petites dimensions) qui a conduit à la création en épigraphie du système des petites inscriptions, qui sont gravées à l'entrée de nombreuses chapelles sur les piédroits des portes et parfois des fenêtres et qui permettent d'identifier les dieux situés dans les cellas.

Plusieurs des fondations de Jayavarman VII n'ont pas non plus été abandonnées après sa mort, comme en témoignent d'une part la datation paléographique de certaines petites épigraphes, telles celles de Ta Prohm d'Angkor, toutes postérieures d'un demi-siècle au moins à la mort de Jayavarman VII (c'est-à-dire fin XIII<sup>e</sup> siècle), regravées sur des inscriptions antérieures, et d'autre part le bûchage presque systématique des images bouddhiques, dues à la restauration sévère d'un shivaïsme sectaire, probablement instauré peu de temps après le règne de Jayavarman VII. De nombreuses idoles mises en place lors de la création de ces temples furent alors rejetées hors de leurs sanctuaires et parfois brisées volontairement pour être remplacées par d'autres, tandis que l'usage mis en pratique par Jayavarman VII de nommer des divinités, peut-être encore très nombreuses, subsistait au moins jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, période au-delà de laquelle aucune épigraphe n'a été retrouvée à l'intérieur de ces sanctuaires.

Notre principal objectif fut donc de reconstituer, dans la mesure du possible, le détail de la population divine installée dans ces temples par Jayavarman VII et ses contemporains et d'en établir un inventaire. Nous avons ensuite essayé d'en rechercher les principes d'organisation d'abord à l'intérieur de chaque temple, avant de voir si les mêmes schémas pouvaient s'appliquer à toutes les fondations, de manière à en déduire soit une généralisation, soit une série de particularismes, afin de dégager quelle avait pu être l'évolution religieuse de ce règne, particulièrement long et riche.

Nous avons tenté à chaque fois de voir si les différents niveaux iconographiques présents sur et dans le monument correspondaient entre eux. Par différents niveaux iconographiques nous entendons premièrement les scènes religieuses représentées à l'extérieur des chapelles sur des frontons et des linteaux, deuxièmement les statues

situées à l'origine dans les cellas. Beaucoup de ces dernières ont disparu ou sont incomplètes, mais les renseignements consignés dans les *Journaux de fouilles* de la Conservation d'Angkor ont permis de retrouver pour un grand nombre d'entre elles l'emplacement de leur trouvaille, et d'en déduire, pour la plupart, leur emplacement d'origine. Dans les cas où nous avons pu retrouver ces deux niveaux iconographiques, il importait de vérifier si ces éléments relevaient bien de la même obédience religieuse. En effet, il ne fut pas rare au Cambodge, particulièrement avant le règne de Jayavarman VII, qu'une cella abritant une divinité bouddhique à l'intérieur soit annoncée à l'extérieur par une iconographie brahmanique sans aucun rapport avec le dieu honoré. Ceci est le cas par exemple à Banteay Samré et à Beng Mealea, fondations bouddhiques datant toutes deux du milieu du XII<sup>e</sup> siècle.

Les petites inscriptions viennent dans plusieurs cas préciser l'identité de ces dieux. Depuis longtemps au Cambodge ancien, et ce dès les époques préangkoriennes, l'usage était, pour les rois défunts au moins et les ancêtres directs de ces derniers, de les honorer dans les cellas des temples sous la forme plastique de leur divinité de prédilection, à l'intérieur desquelles chacun de ces humains venait prendre refuge. À l'époque de Jayavarman VII, cette tendance se développe en incluant non seulement ses prédécesseurs royaux, ses ancêtres directs et ses parents proches (et notamment ses épouses principales) mais également quelques-uns de ses contemporains, hauts dignitaires proches du pouvoir royal parmi lesquels, en dehors des lettrés, on constate la présence parfois prédominante de militaires (portant le titre d'Anak Sanjak) ainsi que de leurs familles. Mais le nom de ces dieux, calqués sur celui de leur modèle humain, ne permet pas toujours d'être certain de l'image divine qu'ils ont revêtue à l'intérieur des cellas. Certains de ces personnages n'apparaissent qu'une fois dans le panthéon religieux de Jayavarman VII et sont difficilement reconnaissables, d'autres au contraire sont nommés dans de nombreuses fondations, parfois à des endroits géographiques similaires, liés à des orientations cardinales particulières, dans des contextes iconographiques semblables qui ont permis de leur rendre leur image divine.

Les divinités ne sont pas forcément isolées dans les cellas, elles peuvent également se présenter sous forme de couples et plus fréquemment sous forme de triades, comme en témoignent les piédestaux prévus à cet effet pour recevoir trois rondes-bosses. Les triades peuvent être composées de plusieurs manières mais elles semblent être dans la majorité des cas la répétition d'un modèle qui eut le maximum de faveur sous Jayavarman VII, à savoir le Buddha encadré par Avalokiteśvara et par la Prajñāpāramitā, dont témoignent tant de petites pièces en grès et en bronze datées de ce règne. Le titre des dignitaires étant souvent précisé dans ces petites épigraphes par le fondateur des images, ceci permet dans plusieurs cas de confirmer que les cultes aux ancêtres privés comme aux ancêtres royaux concernaient essentiellement les parents du fondateur et son maître spirituel, son guru, de même que Jayavarman VII érigeait le Ta Prohm d'Angkor pour sa mère et ses deux gurus tandis que le Prah Khan d'Angkor était construit pour son père. Mais surtout, par recoupement et comparaison entre les renseignements qui nous sont donnés dans ces épigraphes concernant tel ou tel dignitaire, il a été possible dans plusieurs cas de retrouver les liens familiaux unissant le fondateur de l'image à la divinité et à son modèle humain et d'avoir ainsi une idée quelque peu précise de certaines des grandes familles proches du roi et des fonctions que certains de leurs membres pouvaient exercer au sein de la cour. Par exemple, le lettré Rājendrapaṇḍita, divinisé au Bayon sous le nom de Rājendradeva (second étage, tour 26, K 293-12), est le fondateur au Prah Khan d'une triade formée de son père, de son guru et de sa mère répondant aux noms divins de Rajendreśvara, Rājendradeva et Rajendeśvarī figurant la triade bouddhique du Buddha, d'Avalokiteśvara et de la Prajñāpāramitā (chapelle N1, PK C10). Au Bayon, cette triade apparaît une seconde fois, fondée non pas par Rājendrapaṇḍita mais par Rājendradevī qui pourrait être la sœur de Rājendrapaṇḍita et

avoir eu dans ce cas le même guru que son frère (tour 29, K 293-17). Par ailleurs, Rājendradevī est mentionnée dans la stèle de fondation de Prah Khan K 908 comme étant l'une des épouses de Jayavarman VII, dont elle eut un fils. Ces dieux, dans tous les endroits où on les rencontre, sont bouddhiques et l'iconographie des sanctuaires qui les abrite l'est également. Nous ne multiplierons pas ici les exemples mais ceci nous a permis surtout de nous rendre compte que le panthéon des dieux de Jayavarman VII était bien moins formé des divinités élues par ses prédécesseurs que de dieux nouveaux, surtout bouddhiques, témoins et peut-être fondateurs avec lui de son propre royaume, comme en témoigne l'inscription BC 1 à Banteay Chmar, relatant le rôle militaire déterminant des quatre généraux morts au cours d'une bataille au service du roi et pour lesquels Jayavarman VII autorisa l'érection de leur image divine à l'intérieur de deux des fondations majeures de son règne, Banteay Chmar hors Angkor et à Angkor, au Prah Khan, les transformant ainsi après leur mort en génies protecteurs du sol (*neak ta*) ou plus précisément du territoire.

De toutes les fondations religieuses que l'on peut attribuer avec certitude au règne de Jayavarman VII, seules deux d'entre elles ont conservé ou possèdent une stèle de fondation qui précise la date de leur érection. Il s'agit des temples les plus anciens, c'est-à-dire le Ta Prohm d'Angkor fondé en 1186 (cinq ans seulement après l'accession au pouvoir de Jayavarman VII), suivi de peu par le Prah Khan d'Angkor, dont le chantier débute en 1191. La date de fondation des autres temples nous est inconnue, soit que leur stèle ait disparu, soit que celle-ci n'ait jamais existé. Pourtant, étant donné l'ampleur du programme de construction décidé par le roi, il ne semble pas possible de supposer un large étalement dans le temps des travaux et il faut à mon avis admettre dès le début du règne une mise en chantier de toutes les fondations importantes, à Angkor et hors Angkor, d'autant que certaines d'entre elles constituent de véritables ensembles dont dépendent manifestement, d'après leur emplacement géographique, des fondations mineures parfois relativement nombreuses (ainsi, autour des Prah Kahn d'Angkor et de Kompong Svay, celles que nous nommerons « temples satellites » et qui sont susceptibles d'être des dépendances religieuses des fondations majeures).

Cette étude par site nous a conduite à définir deux groupes de temples distincts, qu'ils soient situés à Angkor ou hors Angkor. Le premier groupe est constitué de temples isolés, c'est-à-dire de fondations dont ne dépendent pas de temples satellites. Ils ont tous la particularité, quelles que soient leurs dimensions et leur importance, de présenter une iconographie presque entièrement réservée au bouddhisme. Il s'agit à Angkor des monuments du Ta Prohm, de Banteay Kdei, qui constituent de grands ensembles ainsi que deux fondations de moindre importance, Banteay Thom et Ta Nei. Ta Nei semble d'ailleurs avoir eu un sens un peu particulier par rapport aux autres fondations dans la mesure où, au vu de ses petites épigraphes, en majorité calquées sur une titulature humaine unique, il pourrait s'agir du temple aux ancêtres de la famille maternelle de Jayavarman VII, ce qui lui donnerait alors la valeur de temple de domaine et non celle de fondation royale. En ce qui concerne les temples provinciaux isolés sur le territoire de Jayavarman VII, il s'agit de temples d'importance diverse, situés au Cambodge et sur le territoire thai actuel, dont certains sont pourtant de grandes dimensions tels que le temple de Vat Nokor (région de Kompong Cham) et celui de Muang Sin, proche de Kanchanaburi, en Thaïlande. Pour ces derniers, le lien est d'ordre iconographique car presque tous abritaient au sein de la cella principale un Avalokiteśvara irradiant, tandis que l'iconographie de leurs frontons faisait abondamment appel à cette divinité ; il en est de même pour les chapelles de gîtes d'étape et d'hôpitaux aux frontons desquels Avalokiteśvara apparaît dans le premier cas debout à quatre bras entouré d'orants et dans le second cas sous sa forme de guérisseur

de tous les maux (la même iconographie est abondamment illustrée à Neak Pean, où on le montre guérissant de nombreux malades).

Le second groupe réunit les temples à fondations multiples. Il s'agit tout d'abord du temple de Prah Khan d'Angkor construit à l'emplacement d'une bataille décisive pour la reconquête d'Angkor, ce que nous livre sa stèle : sa population divine, composée d'une majorité de militaires, accueille également les images de Yaśovarman II et de Tribhuvānādityavarman, les deux plus proches prédécesseurs de Jayavarman VII. Les temples satellites qui dépendent de lui sont situés en bordure du baray qui lui fait face côté est, construit par Jayavarman VII ; il s'agit de Neak Pean (Mébon du baray de Prah Khan), de Krol Ko, Krol Romeas, Prasat Prei, Banteay Prei et Ta Som. Les deux autres grands complexes monumentaux appartenant à ce groupe sont situés hors Angkor : il s'agit du Prah Khan de Kompong Svay (rappelons que la fondation d'origine date du milieu du XII<sup>e</sup> siècle et non pas de son règne) et de Banteay Chmar. Leur étude était fondamentale pour la compréhension du réseau religieux qu'instaure Jayavarman VII sur son territoire puisque tous deux ont une similitude de plan avec le Prah Khan d'Angkor qui, à notre sens, sert sans doute de modèle à ces deux derniers, au moins dans leurs dispositifs définitifs. De ce fait, nous avons donc supposé une similitude de sens entre ces trois sites. En effet, tous trois possèdent un corpus religieux partagé entre le bouddhisme et le brahmanisme. Les liens sont particulièrement étroits entre le Prah Khan d'Angkor et Banteay Chmar : la répartition des cultes y est identique, le bouddhisme y occupe la partie centrale ainsi que les côtés est et sud, tandis que l'ouest est dévolu au vishnouisme et le nord au shivaïsme, alors que l'enceinte de domaine (soit l'enceinte extérieure) est entièrement dédiée au bouddhisme. Autre similitude encore, les chaussées d'accès sont bordées des cordons de *deva* et d'*asura* qui figurent, sous une forme monumentale, le Barattage de la mer de Lait. Les liens se poursuivent encore au niveau de la géographie divine, puisque les petites inscriptions nous indiquent que certaines divinités sont placées dans des situations pratiquement semblables.

L'étude de ces deux monuments provinciaux s'est avérée assez difficile en l'absence de documents récents les concernant, notamment pour le Prah Khan de Kompong Svay, pour lequel les documents d'archives dont nous avons pu bénéficier et les documents publiés sont anciens et peu fiables<sup>15</sup>. En effet, il semble que certaines fondations mineures telles que le Prasat O Choetal Thom et le Prasat O Sreal Toc que nous avons tout d'abord considéré comme des fondations de l'époque de Jayavarman VII, soient postérieures à l'époque du Bayon, à la différence de ce que supposait Henri Mauger<sup>16</sup>. Rappelons que le Prah Khan de Kompong Svay n'est pas une fondation due à Jayavarman VII et que le premier état du temple (c'est-à-dire les deux premières enceintes) fut fondé dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle soit par Sūryavarman II, soit par Dharaṇindravarman, père de Jayavarman VII. Jayavarman VII le transforme, à mon sens, pour en faire un double du Prah Khan d'Angkor, en lui adjoignant une troisième enceinte et un certain nombre de temples satellites, dont le Prasat Prah Thkol, synonyme religieux de Neak Pean, tous deux symboles du lac Anavatapta, ainsi que le Prah Damrei, le Krol Kanteay et le Prah Stung. Le temple proprement dit de Prah Khan de Kompong Svay comporte donc deux périodes iconographiques majeures, l'une antérieure à Jayavarman VII et essentiellement dédiée à

15. Ces deux sites font encore partie des monuments que l'on ne peut pas visiter à l'heure actuelle car ils sont situés dans des régions assez peu sûres. Ces monuments n'ont jamais fait l'objet de dégagements importants même par le passé, ce qui fait que leur statuaire nous est presque inconnue. Ils sont malheureusement soumis à d'importants pillages depuis quelques années et il est à craindre que les informations complémentaires que nous aurait données l'étude de leur statuaire soient de par ce fait à jamais perdues.

16. « Prah Khan de Kompong Svay », *BEFEO*, XXXIX, 1939, p. 197 *sqq.*



des thèmes brahmaniques, touchant la première et la deuxième enceintes, l'autre datant de Jayavarman VII, qui s'étend aux trois enceintes mais plus particulièrement à la troisième, avec une dominante essentiellement bouddhique <sup>17</sup>.

Le temple de Banteay Chmar est lui aussi assez mal documenté quant à l'iconographie des frontons et des linteaux et à l'identité de ses statues. Mais il présente l'intérêt majeur de posséder une galerie de grands bas-reliefs, similaires à peu de choses près à ceux du Bayon, hormis naturellement les huit panneaux tout à fait uniques figurant des Avalokiteśvara à bras multiples. Bien que l'emplacement des scènes change, ces deux séries de bas-reliefs exaltent les mêmes scènes épiques, les mêmes batailles contre l'envahisseur cham, les mêmes scènes de guerres civiles auxquelles Jayavarman VII dut faire face ; elles illustrent son sacre royal. Si l'on en juge par le contexte paysager et architectural qui accompagnent ces illustrations, nous pensons que ce sacre pourrait bien avoir eu lieu sur le Phnom Kulen (honoré par de nouvelles fondations : le Krol Roméas, de nouveaux Mille *līṅga* et Viṣṇu couchés), à l'emplacement même où Jayavarman II en son temps inaugurait, à la pyramide du Rong Chen, le rituel appliqué au Cambodge pour l'intronisation d'un Monarque Universel. Par ce biais, Jayavarman VII dont, au vu de sa généalogie, les droits au trône apparaissent pour le moins sujet à caution, pouvait se placer dans la lignée directe des grands rois fondateurs du Cambodge : d'abord les ancêtres mythiques des rois khmers, qu'il rattache à sa généalogie humaine, puis Jayavarman II, le premier des grands rois khmers et le fondateur du site de Roluos, enfin Yaśovarman I<sup>er</sup>, créateur de la première Angkor.

Une place à part doit être réservée à Angkor Thom, capitale proprement dite de Jayavarman VII, centrée sur le Bayon, temple d'État pyramidal du roi, dont l'enceinte, qui forme également l'enceinte de la ville, fut repensée architecturalement pour s'adapter à son double rôle d'enceinte de temple et de muraille de cité avec notamment la création aux quatre angles des temples des Prasat Chrung (littéralement les tours d'angles) remplaçant les pavillons d'angles habituels des enceintes uniquement religieuses. Au Bayon, le dispositif religieux s'accorde à ceux du Prah Khan d'Angkor et de Banteay Chmar (mêmes positions cardinales pour le bouddhisme, le vishnouisme et le shivaïsme et enceinte de la ville dévouée uniquement au bouddhisme) mais il s'adapte à la forme pyramidale. Ailleurs, les autres aménagements apportés par Jayavarman VII à la capitale exaltent essentiellement le pouvoir royal. Son œuvre de bâtisseur a surtout concerné le complexe du palais royal avec notamment la reconstruction des terrasses royales, les terrasses dites « des Éléphants » et « du Roi lépreux ». Chacune d'entre elles a reçu un double parement sculpté exaltant des thèmes iconographiques royaux, notamment par le biais du motif répétitif des éléphants (il s'agit de la monture royale par excellence et les éléphants tricéphales font référence à la monture d'Indra, roi des dieux), tandis que les thèmes des *nāga*, des divinités démoniaques et des garudas atlantes visaient à transformer le palais royal en palais des dieux, situé contre les flancs du mont Meru. Ceci vient confirmer l'iconographie aquatique de la terrasse du Roi lépreux pour les niveaux inférieurs qui supportent les scènes de palais où se produisent des réjouissances (jeux divers, acrobaties). Les raisons de l'existence de ces doubles parements sont plus probablement d'ordre architectonique et non pas symbolique, comme le supposait peut-être à tort P. Mus en les comparant au double parement existant au *stūpa* du Borobudur qui illustre dans ce contexte religieux précis les mondes visibles et leur envers. Ici, l'iconographie figurée, nettement décorative et royale, ne justifiait pas une telle symbolique. Les terrasses ont été très

17. Il existe également deux périodes iconographiques postérieures mais mineures à savoir la réaction shivaïte sectaire et la retaille par la suite de divinités de la première période, notamment les divinités alignées sous des arcatures qui furent tardivement transformées en Buddha.

nettement surélevées par Jayavarman VII et les remblais de terre n'étaient au départ contenus que par un simple mur de latérite doublé d'un parement de grès. Ce mur vertical ayant dû très vite s'avérer inefficace à maintenir en place une telle masse de remblai, plusieurs des scènes du parement antérieur sont inachevées. On pourrait donc supposer que, alors que le décor du parement était en cours d'achèvement et ce peut-être après quelques saisons des pluies, il ait fallu poser par devant un second parement pour éviter que toute la face est des terrasses ne déverse vers l'avant. Le second parement est donc venu consolider le premier et le décor a été entièrement refait mais simplifié, surtout pour la terrasse des Éléphants où des frises d'éléphants, de garudas et de lions atlantes sont venues remplacer des scènes beaucoup plus complexes, telle celle illustrant un cheval à cinq têtes dont l'identification est toujours en suspens.

Le dispositif des douze tours des Prasat Suor Prat, faisant face au palais royal, est également repris et complété, puisque deux des tours semblent dater du début du XI<sup>e</sup> siècle. Il est possible que Jayavarman VII réinterprète un dispositif peut-être utilisé auparavant sous une autre forme, celle de galeries d'images qui peuvent avoir existé aux Kleang, situés juste à l'arrière des Prasat Suor Prat. Au Kleang nord en effet, les traces de socles alignés dans les galeries sont encore visibles. Ces douze tours sont dédiées au dieu Viṣṇu, douze fois répété, divinité particulièrement vénérée sous le règne de Jayavarman VII (il installera des grands Viṣṇu dans la galerie de troisième enceinte ouest d'Angkor Vat). Mais c'est probablement l'exaltation du pouvoir royal qui est ici encore à l'œuvre puisque, selon K. Bhattacharya<sup>18</sup>, il semble que les Monarques Universels aient pu être identifiés à Viṣṇu en tant que personnification du cosmos. Ce sont donc, hormis le Bayon, uniquement des constructions à caractère royal qui ont été rebâties à Angkor Thom par Jayavarman VII, puisque le temple de Prah Palilay, ou plus exactement le pavillon d'entrée est de ce temple, à iconographie bouddhique, jusqu'ici attribué à Jayavarman VII, est en fait plus récent, ce que nous avons pu prouver grâce au caractère stylistique des images. En effet, le style des Buddhas au vêtement monastique largement couvrant, à la coiffure perlée et à l'*uśnisa* flammé ne peut être que postérieur à l'art du Bayon. Ce temple est d'ailleurs d'obédience *theravādin* et non pas Mahāyāna (la figuration du Mahāparinīrvaṇa présente au fronton est n'existe pas sous Jayavarman VII et ne connaît un essor au Cambodge que lorsque le bouddhisme Theravāda s'installe). Sa date explique sans doute pourquoi il s'agit du seul monument bouddhique d'Angkor qui n'ait pas subi de détériorations iconoclastes puisqu'aucune des images du Buddha n'y a été bûchée.

### Jayavaman VII, entre tradition et modernité

Après l'étude par site que nous avons menée et dont nous venons de donner les conclusions, il nous est apparu que le règne de Jayavaman VII paraissait marqué par une série de choix politiques et religieux qui pouvaient paraître de prime abord contradictoires puisque, tout en s'appuyant sur des pratiques antérieures, ils révèlent une puissante volonté d'innovation. Plus exactement, il apparaît que de cette tradition royale respectée et réinterprétée va jaillir ce profond renouveau qui place Jayavarman VII dans la mouvance des grands rois fondateurs du Cambodge ancien. Il tente de se rattacher, en aménageant sa généalogie, aux rois fondateurs tels que Jayavarman II (802-850) ou Yaśovarman I<sup>er</sup> (893-925), comme on l'a dit plus haut, dont il se voulut l'héritier en se faisant sacrer Monarque Universel sur le lieu même où fut intronisé Jayavarman II,

18. K. Bhattacharya, *Les religions dans l'Ancien Cambodge...*, PEFFO, 1961, p. 77.

premier Monarque Universel khmer, sur la pyramide du Rong Chen aux Kulen<sup>19</sup>. Il conserve d'autre part pour Angkor Thom le nom donné par Yaśovarman I<sup>er</sup> à la capitale, Yaśodharapura<sup>20</sup>, et réutilise au Bayon la symbolique du chiffre 108 déjà utilisée par Yaśovarman I<sup>er</sup> à l'intérieur de la première Angkor, pour son temple montagne, le Phnom Bakheng<sup>21</sup>.

Apparemment dès le début de son règne, Jayavarman VII met en place une politique de grands travaux qui, même si elle correspond à l'œuvre obligée d'un Monarque Universel, prend une ampleur sans précédent. Ph. Stern, qui avait en son temps réfléchi sur la diversité et le rythme des fondations royales khmères<sup>22</sup>, avait déduit de l'inventaire des constructions attribuées à chacun des rois khmers qu'un Monarque Universel avait le devoir, après son sacre, d'ériger un certain nombre de monuments, et ce dans un ordre apparemment précis. En dehors de celui de Jayavarman VII, trois règnes majeurs semblent avoir obéi à ce rythme, ceux d'Indravarman (877-889), de Yaśovarman I<sup>er</sup> (889-890), et de Rājendravarman (944-968). Si la théorie de Stern est fondée, ce qui nous semble être le cas pour des raisons trop longues à débattre ici, chaque roi aurait eu à construire en premier lieu les fondations d'intérêt public (soit lacs artificiels ou barays et autres aménagements hydrauliques, hôpitaux et gîtes d'étapes ainsi qu'ermitages et monastères) puis, par devoir filial, un temple à ses ancêtres directs, parents, grands-parents et éventuellement ancêtres par alliance et enfin son temple montagne. Construit sous la forme d'une pyramide à degrés, ce monument allait de pair avec la fondation d'une nouvelle ville, centre symbolique du monde que régissait le roi en tant que Monarque Universel et qui devait accueillir les « ancêtres de la Nation », c'est-à-dire les prédécesseurs du roi.

En ce sens, l'œuvre monumentale de Jayavarman VII s'accorde parfaitement avec la tradition « imposée ». Elle la dépasse même largement puisqu'elle comprend non seulement la réforme de tout le système routier du Cambodge et probablement la création de nouveaux axes, jalonnés de nombreux ponts en latérite, autre création du règne (ils remplacent peut-être d'anciens ponts en bois). Le long de ces axes majeurs, Jayavarman VII multiplie la fondation de gîtes d'étapes, soit 121 en tout qui, s'ils ne constituent pas à proprement parler une innovation, sont néanmoins systématisés dans leurs dispositifs architecturaux et établis à intervalles approximativement réguliers (environ tous les quinze kilomètres). Les agglomérations principales sont de même pourvues d'établissements hospitaliers<sup>23</sup>. Leur personnel varie selon l'importance de la

19. Cette hypothèse découle de l'analyse de l'un des grands bas-reliefs de Banteay Chmar, situé sur la galerie ouest côté sud de troisième enceinte. On y voit le roi, figuré dans un paysage montagneux et forestier se recueillir devant une structure pyramidale à quatre degrés sur laquelle un *liṅga* est dressé à ciel ouvert. Devant cette pyramide, est figuré un *pañcaliṅga* ou peut-être un Mille Liṅga, types tous deux très fréquents aux Kulen. Cette scène se place au moment de l'intronisation du roi en tant que Cakravartin. Le cadre paysager, les *liṅga* et l'élévation de la pyramide figurée sur le bas-relief, très proche de l'élévation de la pyramide du Rong Chen sont autant de critères qui permettent à mon avis d'identifier le lieu du sacre avec le Phnom Kulen (identifié au Mahendraparvata), lieu où Jayavarman II, inaugura en 802 le rituel de l'Indrābhiseka.

20. Ce sont les stèles des Prasat Chrung qui nomment Angkor Thom Yaśodharapura (K 293, stance LXXVI).

21. Voir à ce propos B. Dagens, « Les tours du Bayon et le nombre 108 », *Bulletin des Études indiennes*, 6, 1988, p. 177-199. Au Bayon, le chiffre 108 est exprimé par le nombre des visages sur les tours. En pratique, le chiffre réel est inférieur mais ceci s'explique par le fait que les remaniements architecturaux prévus par le roi n'ont jamais été menés à terme.

22. Ph. Stern, « Diversité et rythme des fondations royales khmères », *BEFEO*, XLIV, 1954, p. 649-687.

23. Des hôpitaux et des gîtes d'étape, ne sont conservées que leurs chapelles adjacentes, construites en pierre à la différence des locaux purement hospitaliers, construits en bois et aujourd'hui disparus. Là encore, les dispositifs architecturaux des chapelles sont systématisés, ce qui a permis de

ville, passant de 200 personnes pour les hôpitaux d'Angkor à une centaine [K 386, 395, 402] et à une cinquantaine [K375, 387]. Ils sont au nombre de 102 au dire de la stèle du Ta Prohm d'Angkor érigé par le roi au rang de maison mère, tout comme le Prah Khan d'Angkor était l'administrateur des gîtes d'étape. On peut d'ailleurs remarquer que c'est le Ta Prohm, monastère royal comme en témoigne la présence des cellules bâties le long du mur de quatrième enceinte, qui est chargé de gérer les fondations « dharmiques » que représentent les hôpitaux. En outre, le programme religieux minimum est largement dépassé puisqu'au lieu d'édifier un unique temple aux ancêtres, celui-ci est dédoublé, démultiplié et plus d'une trentaine de monuments, dont certains extrêmement vastes, sont mis en chantier à Angkor et hors Angkor<sup>24</sup>. Son temple montagne reste comme il se doit unique et constitue bien le centre symbolique de son empire au sein d'une capitale rénovée, matérialisée par l'érection de l'enceinte en latérite d'Angkor Thom, mais nous avons vu que, là encore, Jayavarman VII s'accorde à la tradition tout en la transgressant, puisque le Bayon s'ouvre lui aussi à de nouveaux dieux et n'est plus uniquement réservé aux prédécesseurs royaux divinisés. Enfin, rappelons, pour conclure sur son œuvre architecturale, l'érection de statues ou des réfections structurelles sur plusieurs grands sites antérieurs tels qu'Angkor Vat, le Phnom Bakheng à Roluos, le temple de Vat Phu (Laos actuel), le temple de Phimai (Nord-Est de la Thaïlande), l'installation de nouveaux sanctuaires ainsi que la taille de nouveaux bas-reliefs dans le lit de la rivière de Siem Reap au Phnom Kulen, d'importants réaménagements architecturaux au Prah Khan de Kompong Svay, la reconstruction complète du temple de Banon (région de Battambang) ainsi que celle du temple de Ta Prohm de Bati (province de Phnom Penh) et, enfin, la construction de toutes pièces du vaste ensemble que constitue le temple de Banteay Chmar et de la ville qui lui est associée, celle du temple de Vat Nokor (province de Kompong Cham), celle aussi de Muang Sin (province de Kanchanaburi, Thaïlande).

Le règne de Jayavarman VII est d'autre part marqué par un changement religieux fondamental puisque le bouddhisme du Grand Véhicule devient pour la première fois religion d'État. Il marche en cela sur les traces de l'un de ses illustres prédécesseurs, Suryavarman II, qui embrassa la religion vishnouite à la suite d'une longue tradition de rois shivaïtes.

Cependant, passer du brahmanisme au bouddhisme n'implique pas les mêmes exigences, tout au moins du point de vue architectural. Si, en effet, le passage du shivaïsme au vishnouisme ne nécessite pas de changements particuliers dans le dispositif des temples, le bouddhisme aurait dû en imposer ; point n'est besoin de rappeler que le culte bouddhique aurait dû amener une mutation importante des formes

---

les reconnaître sans conteste. Plusieurs exemplaires de chapelles ont été identifiés grâce à cela ces dernières années, dans le nord-est de la Thaïlande. Si leur iconographie extérieure exalte Avalokitesvara comme on l'a dit plus haut, c'est une triade composée du Buddha Bhaïṣajyaguru encadré par deux assistants qui était honorée à l'intérieur des chapelles des hôpitaux, comme le précisent d'ailleurs leurs stèles. On ne connaît pas la ou les divinités, de toutes façons bouddhiques, qui étaient placées à l'intérieur des chapelles des gîtes d'étape.

24. Au contraire de Ph. Stern, qui supposait, en fonction de l'étude des décors architecturaux que la mise en chantier des divers grands temples avait dû s'échelonner tout au long du règne, nous pensons que la majorité des chantiers durent débiter dès le début du règne. Ceci expliquerait les nombreux changements de partis architecturaux en cours de construction, par exemple au Bayon (voir Dumarçay 1973) et permet d'envisager une mise en fonctionnement des temples assez longue pour justifier ces réaménagements, ce qui n'est pas possible si l'on suppose que certains des grands chantiers, à Angkor au moins, ont débuté les uns à la suite des autres.

architecturales en vigueur, avec notamment l'érection de *stūpa*<sup>25</sup> comme le rite l'a imposé tant en Inde que dans les pays avoisinants comme l'Indonésie, avec par exemple l'érection à Java du *stūpa* de Borobudur. Or, si les temples prennent de plus en plus d'ampleur, poursuivant en cela l'élan déjà exprimé dans l'œuvre de Suryavarman II avec entre autres la multiplication des enceintes et des bâtiments à l'intérieur d'énormes ensembles tels que Angkor Vat et Beng Mealea, Jayavarman VII ne différencie absolument pas le schéma architectural de ses constructions bouddhiques. Les Buddhas prennent tout naturellement la place des divinités brahmaniques à l'intérieur des cellas<sup>26</sup> et la circumambulation rituelle qui aurait dû être pratiquée autour de ces images n'est même pas assurée : dans la majorité des cas, en effet, elle est impossible ou gênée par la présence de murs, de portes ou fausses portes, de piédestaux qui viennent l'empêcher. Ainsi, la multiplication des images divines oblige à modifier la destination architecturale de certains lieux, puisque galeries et pavillons d'entrée, normalement dévolus au passage, deviennent eux aussi des sanctuaires et sont pourvus de socles et de piédestaux tellement imposants qu'il faut les enjamber pour pouvoir continuer à avancer vers le saint des saints. Tout au plus peut-on supposer que le dispositif en étoile du Bayon autour de la cella centrale fait référence à la forme circulaire du *stūpa* et encore n'apparaît-elle qu'en fin de règne puisqu'il s'agit d'un changement de parti en cours de construction<sup>27</sup>.

Si Jayavarman VII s'inscrit donc bien, par les caractéristiques architecturales que nous venons de définir, dans la lignée de l'œuvre des grands souverains angkoriens qui l'ont précédé, son règne est empreint d'éléments tout à fait originaux, en iconographie et en épigraphie, par suite peut-être du changement fondamental qu'implique l'adhésion au bouddhisme. En ce qui concerne l'iconographie, l'élément le plus marquant est l'émergence du portrait humain : certaines statues semblent être le portrait du roi, répété à plusieurs exemplaires ; d'autres, visibles essentiellement parmi les Prajñāpāramitā, représentent des princesses (photo. 1) ou des femmes divinisées dans ces temples, notamment celui de sa première épouse, Indradevī, immortalisée sous une forme iconographique nouvelle, celle de la Prajñāpāramitā agenouillée dans laquelle il faut reconnaître à la fois non seulement la divinité elle-même mais probablement aussi l'orante humaine en adoration devant sa divinité d'élection. Création donc du concept de portrait humain prêtant son aspect à une divinité d'une part, mais aussi — et pour la première fois — représentation de la personne humaine elle-même. Cette innovation est perceptible essentiellement à travers la figuration de Jayavarman VII, qui choisit de se faire représenter de son vivant, non pas sous la forme du roi en gloire, triomphateur des Cham et restaurateur d'Angkor comme on aurait pu le supposer, mais en tant que simple zélateur bouddhiste, assis en méditation devant le Buddha (photo. 2). On retrouve cette iconographie, quoique timidement, également sur les petits bas-reliefs : nous en avons un exemple sur un demi-fronton de la tour centrale du Prah Khan d'Angkor où on peut peut-être identifier son père agenouillé devant sa divinité d'élection. D'autres apparaissent avec les personnages figurés debout à deux bras aux frontons de certaines des chapelles privées de Prah Khan, dans la première enceinte côté ouest, qui figurent

25. Le Cambodge ancien garde pourtant la trace de *stūpa* : quelques fragments retrouvés à Angkor semblent dater du XII<sup>e</sup> siècle. Cependant, il semble s'agir de constructions de petites dimensions, de forme octogonale. Voir H. Marchal, « Note sur la forme du *stūpa* au Cambodge », *BEFEO*, XLIV(2), p. 581 *sqq.*

26. Plus tard, lorsque le bouddhisme Theravādin remplacera le culte vishnouite à Angkor Vat, la cella centrale, ouverte au départ par quatre portes sera condamnée entièrement et les statues de Buddha viendront se placer contre ces murs de bouchage dans les quatre avant-corps de manière à recréer ainsi un semblant de *stūpa*.

27. Voir J. Dumarçay, *Le Bayon*, t. 2 [Histoire architecturale du temple, première partie], Mémoires archéologiques 3, EFEO, 1973.

probablement les dignitaires divinisés à l'intérieur de ces cellas. Jayavarman VII n'invente cependant pas complètement ce nouveau mouvement iconographique : les représentations humaines sont déjà apparues sous Suryavarman II sur les grands bas-reliefs d'Angkor Vat. Ils illustrent les grandes batailles menées par ce roi où les grands généraux d'armée sont figurés et nommés par de petites inscriptions ; mais il ne s'agit pas de portraits puisque les traits des personnages, qui ne correspondent manifestement pas à ceux d'un modèle humain, ne sont pas différenciés les uns des autres.

En revanche, l'expressivité de son art par rapport au hiératisme précédent constitue une innovation certaine, perceptible essentiellement dans le rendu des visages et des attitudes, car les corps sont le plus souvent très lourds, comme oubliés par le sculpteur, sauf justement pour les pièces figurant des individus particuliers. Cette qualité plastique est particulièrement sensible dans le rendu des corps de Jayavarman VII et d'Indradevi. Ces caractéristiques sont sans doute proches de la réalité, surtout pour Indradevi dont le corps apparaît émacié car on sait, grâce à la stèle du Phimeanakas, qu'elle s'abîmait dans les jeûnes prolongés qui finiront d'ailleurs par la tuer. La mauvaise qualité d'une grande majorité des sculptures ne doit donc pas faire conclure, à mon sens, en un réel appauvrissement de l'art à cette époque et c'est plus probablement à la multitude des pièces qui ont été exécutées que l'on doit attribuer ce fait, d'autant qu'ici, comme en architecture, la notion de série se développe. La fréquentation assidue des dépôts d'Angkor, dans lesquels nous avons passé près de deux ans à inventorier les pièces, permet de se rendre compte que les mêmes dieux ont été reproduits pratiquement à l'identique par centaines, voire par milliers. Ceci est valable essentiellement pour les Buddhas sur *nāga* et les triades bouddhiques (photo. 3), qui sont le plus souvent de petite et de moyenne taille, les grands formats étant réservés plus précisément à l'image majeure du dieu installé dans la cella. Cette tendance témoigne à mon sens du besoin de manifester une ferveur religieuse qui semble avoir été de bon aloi en ce temps. On peut même se demander s'il n'était pas de bon ton de se convertir au bouddhisme sous le règne de Jayavarman VII, car on ne peut penser que toutes ces œuvres de moindre importance représentent des commandes royales. Il faut donc supposer que ce sont des commandes privées destinées à être placées comme don à l'intérieur des grandes fondations royales ; or la proportion des statues figurant des divinités brahmaniques est largement minoritaire dans l'art du règne de Jayavaman VII et ce, même dans les secteurs qui leur sont réservés à l'intérieur des grandes fondations bouddhiques. Il est bien possible alors que Jayavarman VII ait favorisé l'adhésion de ses sujets au bouddhisme, religion dont on connaît d'autre part l'aspect missionnaire et c'est peut-être justement l'essor de cette religion humaniste qui permit l'émergence de l'art du portrait et de la figuration humaine. On a dit plus haut que son bouddhisme était tolérant ; mais on peut se demander si la nécessité d'isoler en fin de règne les secteurs bouddhiques des grands temples des secteurs réservés aux divinités brahmaniques, même intégrées au bouddhisme de Jayavarman VII par l'adjonction d'un mur d'enceinte supplémentaire et, plus tard, la violente réaction shivaïte responsable du bûchage de tant de figures du Buddha, ne sont pas dues en partie à l'émergence tant rapide que massive du bouddhisme. C'est peut-être ce même essor bouddhique qui est également responsable de l'apparition de nouvelles formes de représentation des dieux. Ces dernières concernent essentiellement les divinités bouddhiques et notamment le *bodhisattva* Avalokiteśvara, par ailleurs divinité de prédilection de Jayavarman VII. Avalokiteśvara apparaît sous de multiples aspects, inconnus auparavant, avec la création de sa forme irradiante (où le corps du dieu, figuré à huit bras, est couvert de petits Buddhas en méditation) (photo. 4). Les Avalokiteśvara à deux bras, en costume monastique (photo. 5) ne se retrouvent qu'au sein d'un seul temple, Neak Pean, dans un contexte bien précis lié à son aspect de guérisseur de tous les maux, tout comme l'illustration de son incarnation sous forme du cheval Balaha (photo. 6). On peut

rappeler aussi l'existence des grandes figures à bras multiples représentant Avalokiteśvara sur les grands bas-reliefs de Banteay Chmar (photo. 7). Apparaît également la création des grandes figures monumentales à têtes et bras multiples telles que le grand Hevajra de la porte des morts d'Angkor Thom, divinité tantrique relativement bien représentée dans l'art de Jayavarman VII, quoique l'on en connaisse surtout des exemplaires en bronze de petites dimensions. Enfin, nous avons dit plus haut que la figuration de la Prajñāpāramitā agenouillée constituait également une création du règne; cependant, si elle existe en de nombreux exemplaires en ronde bosse, elle n'est représentée qu'exceptionnellement en bas-relief (photo. 8).

Plus simplement, c'est également l'iconographie bouddhique classique qui se multiplie. Si l'on regarde les temples bouddhiques antérieurs, on s'aperçoit à Beang Mealea ou à Banteay Samré par exemple, que seule la tour centrale comporte une iconographie bouddhique, le reste des structures étant essentiellement réservé à une iconographie vishnouite. À Pimai, qui date du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, l'iconographie bouddhique est très présente, mais elle est essentiellement tantrique et les scènes relatives à la vie du Buddha ou aux *jātaka* sont peu nombreuses. Sous Jayavarman VII au contraire, ce sont les scènes de la vie du Buddha qui sont en nette prépondérance dans tous les temples, avec une prédilection particulière pour les scènes qui précèdent l'illumination et l'illumination elle-même. Les derniers *jātaka* sont aussi fréquemment représentés et surtout le *Vessantara*, qui se retrouve d'ailleurs presque toujours à l'est avec le *Sibi Jātaka*. Certaines scènes, par contre, sont nouvelles et inconnues autrement, telles celles du Buddha accompagné de disciples qui traverse sur une barque un fleuve ou une mer (photo. 9), celle où deux personnages semblent s'attaquer au Buddha assis (photo. 10), ou celle mettant en scène un vieillard appuyé sur un bâton, souvent accompagné d'un chien, qui font peut-être référence à des légendes locales et que nous n'avons pu, pour l'instant, rapprocher d'aucun texte connu.

En ronde bosse, l'iconographie bouddhique est assez restreinte : le Buddha historique assis sur le *nāga* prédomine ainsi que la triade composée du Buddha encadré par la Prajñāpāramitā et Avalokiteśvara, qui sont, la plupart du temps, installés sur un même socle.

Les divinités tantriques restent peu représentées hormis le grand Hevajra de la porte est d'Angkor Thom, mais elles sont beaucoup plus fréquentes pour les images votives en bronze, de même que sur les bas-reliefs. Dans tous les cas, ces images se signalent par la multiplicité de leurs bras : dans les temples, elles sont essentiellement présentes au Prah Khan de Kompong Svay et à Banteay Chmar où, par exemple, un buddha à vingt-quatre bras est figuré (photo. 11).

L'iconographie shivaïte et vishnouite n'évolue pratiquement pas par rapport aux époques précédentes et on constate que les scènes illustrant Viṣṇu sont représentées en majorité, même dans les secteurs réservés au shivaïsme, ce qui n'est pas nouveau. La seule nouveauté est constituée par la création en ronde bosse de l'image de Viṣṇu Tortue où les jambes de la statue sont remplacées par une sorte de robe qui enserre également ses pieds (photo. 12).

Enfin, c'est surtout le monumentalisme des thèmes qui témoigne le plus du génie créatif de Jayavaman VII. La réalisation des grands visages monumentaux, placés au niveau des superstructures des tours, et essentiellement aux portes d'entrées des temples, tournés vers les quatre directions cardinales, figurent sans doute la divinité tutélaire du roi, représentée ici sous sa forme d'Avalokiteśvara Samantamukha, soit « celui qui regarde dans toutes les directions ». La présence de ces visages permet de métamorphoser les tours en de gigantesques dieux qui transforment symboliquement le territoire khmer dans son entier en séjour des dieux (souvenons-nous que, dans les traités d'architecture indiens, la nomenclature des différentes parties d'une tour fait référence au corps humain). Dans le même ordre d'idées, il ne faut pas oublier non plus

la majesté du mythe du Barattage de l'océan de Lait, figuré sous forme de rondes-bosses qui servent de balustrades aux portes d'Angkor Thom, du Prah Khan d'Angkor et de Banteay Chmar ; la triade architecturale illustrant le Buddha encadré par Avalokiteśvara et la Prajñāpāramitā que représente le Bayon, Prah Khan et Ta Prohm ; la figuration du lac Anavatapta par le sanctuaire de Neak Pean ou encore la représentation du Gange par la sanctification, grâce aux sculptures rupestres, de la rivière de Siem Reap.

### **Le bouddhisme de Jayavarman VII**

La grande innovation de Jayavarman VII réside donc dans le fait que, même à l'intérieur des temples où bouddhisme et brahmanisme cohabitent, la proportion des thèmes bouddhiques est largement majoritaire<sup>28</sup>. Cette thématique est aussi nettement plus diversifiée, le Buddha historique côtoie probablement des Buddhas du passé et les scènes de la vie du Buddha sont plus largement illustrées. Les vies antérieures prennent une large place et se diversifient malgré un grand nombre de légendes qu'il reste à identifier. Le bouddhisme Mahāyāna est donc devenu religion d'État mais il reste impossible de dire si le Petit Véhicule a pu cohabiter avec lui<sup>29</sup>, ni de quelle manière et dans quelles proportions le bouddhisme tantrique venait s'intégrer au Mahāyāna sous le règne de Jayavarman VII. Comme auparavant, aucun indice iconographique ou épigraphique ne permet de discerner ces spécifications sectaires.

Pourtant, le schéma en plan du Bayon et de Prah Khan d'Angkor pourrait être un signe. Ces temples sont manifestement des *maṇḍala*<sup>30</sup>. M.-T. de Mallmann<sup>31</sup> a montré que les *maṇḍala* tantriques bouddhiques (le *Mañjuśrīmalakalpa* notamment, décrit dans un texte en sanskrit antérieur au X<sup>e</sup> siècle) incorporent des divinités brahmaniques dans leurs cercles successifs. Ces divinités sont le plus souvent situées dans les cercles extérieurs de ces diagrammes, formant ainsi un schéma englobant, mais elles peuvent également être orientées — tout en restant dans les cercles extérieurs — et faire partie des familles spirituelles (*kula*) rattachées aux buddhas des points cardinaux. Elles doivent dans ce cas, être ornées de l'image du Buddha auxquelles elles sont soumises. Ainsi, ce même *yantra* comporte quatre *kula* dont trois sont bouddhiques alors que le quatrième englobe les grands dieux brahmaniques et les divinités mineures et « populaires ». Mais, compte tenu des descriptions de chaque divinité représentée sur ce diagramme, M.-T. de Mallmann ajoute que « si nous admettions que le *maṇḍala* du *Mañjuśrīmalakalpa* ait été représenté, par exemple en pierre ou en bronze, et que les éléments en aient été dispersés, pratiquement aucun signe distinctif ne nous permettrait de différencier ses personnages non bouddhiques d'avec leurs prototypes hindous ». Voici donc une explication possible de la présence de divinités brahmaniques dans les temples du Prah Khan et du Bayon, dont B. Ph. Groslier avait montré que le groupe central à chapelles rayonnantes figurait le lotus central à seize pétales du *maṇḍala*, ce

28. Auparavant, dans la majorité des cas (sauf à Pimai), seule la tour sanctuaire centrale recevait une iconographie bouddhique qui figurait la plupart du temps un Buddha assis.

29. On sait cependant d'après les *Glass-Palace Chronicles* birmanes qu'un fils de Jayavarman VII, Tamalinda, était allé étudier le bouddhisme cinghalais à Ceylan et qu'il revint en 1190 au Cambodge après avoir reçu l'ordination d'après les rites du Mahāvihāra (G. Cœdès, *Les États hindouisés...*, 1964, p. 323).

30. Rappelons qu'un *yantra* tantrique bouddhique carré formé de 49 cases enfermant 48 caractères alphabétiques (sauf dans le carré central), datant du X<sup>e</sup> siècle, a été retrouvé à l'intérieur de la tour centrale de Bat Chum (G. Cœdès, « Un Yantra récemment découvert à Angkor », *Journal asiatique*, 240, 1952, p. 465-477).

31. M.-T. de Mallmann, « Divinités hindoues dans le tantrisme bouddhique », *Arts asiatiques*, X (1), 1964, p. 67-80.



qui n'exclut pas par ailleurs, pour ce dernier, la dimension de microcosme qui figurerait le territoire assujéti par Jayavarman VII. Nous allons voir que d'autres détails iconographiques dans ces temples corroborent l'interprétation que nous avons précédemment tentée.

Toutes les divinités brahmaniques n'ont pas toujours été bien acceptées par le bouddhisme et, dans la majorité des textes, elles sont considérées comme des ennemies de la Loi bouddhique. Ceci est particulièrement valable pour Gaṇeśa assimilé généralement à l'obstacle (*vighna*). Plusieurs rondes-bosses de ce dieu ont été retrouvées à Prah Khan d'Angkor et sa présence nous avait semblé de prime abord incohérente dans un temple bouddhique. Pourtant, dans la *Sādhanamālāsādhana*, Gaṇeśa est intégré aux *maṇḍala* bouddhiques sous la forme de Gāṇapati en tant qu'assesseur de Mañjuśrī. D'autre part, Viṣṇu, dans le *Dharmadhātu Vāgīśvaramaṇḍala*, appartient à la famille d'Amitābha, Buddha de l'Ouest, et M.-T. de Mallmann propose d'admettre que, dans les *maṇḍala* monumentaux, les images de Viṣṇu étaient disposées dans le quartier occidental des temples bouddhiques, ce qui se confirme sans doute possible notamment au Prah Khan d'Angkor. Le cas de Śiva s'intègre plus difficilement à ce schéma en ce sens que, dans d'autres textes, il appartient à la même famille que Viṣṇu et se retrouve donc également à l'ouest, ce que montrent d'ailleurs de nombreux reliefs au Bayon et à Prah Khan, tandis que Mahākāla est situé au nord. Cependant, il ne faut sans doute pas s'attacher trop littéralement à ces textes pour rendre leur sens à ces monuments bouddhiques particuliers du Cambodge ancien (mais ils prouvent que des recherches en ce sens pourraient grandement améliorer notre compréhension du bouddhisme de Jayavarman VII).

Ceci étant, l'obstacle majeur à notre compréhension reste que les Buddhas ont été bûchés, ce qui ne nous permet pratiquement jamais de reconnaître (grâce à leur attribut essentiellement ou aux gestes effectués) quel Buddha transcendant ils auraient pu figurer. Cependant, une étude stylistique poussée des arbres de l'Éveil sous lesquels ils sont généralement figurés (dont on sait qu'ils sont d'essences différentes pour chaque Buddha) et la différenciation de leur feuillage pourrait sans doute permettre de former des familles de représentations, qui pourraient conduire à une identification des dieux qu'ils abritaient sur les reliefs. Dans le domaine des hypothèses, on pourrait même supposer que ces Buddhas aient été recouverts de leur couleur spécifique, puisqu'il y a de fortes chances pour que les reliefs aient été revêtus de peinture.

Quant aux temples plus particulièrement bouddhiques que nous avons réunis dans un premier groupe, il existe bien évidemment des *maṇḍala* exclusivement composés de divinités bouddhiques, mais leur rattachement à des textes précis reste, pour l'instant au moins, impossible. On pourrait donc supposer que différents aspects du bouddhisme Mahāyāna, avec, pour certains temples précis, une prédominance tantrique, aient été évoqués au travers du dispositif architectural et de l'organisation iconographique particulière à chacune des nombreuses fondations royales de Jayavarman VII. La recherche d'un unique système de compréhension n'est donc, à mon avis, peut-être pas souhaitable. La plupart des grands temples de Jayavarman VII reflètent d'ailleurs différents niveaux de lecture : leur sanctuaire central, recouvert de métal symbolisant l'or, figure au sens littéral le Sumeru, le Bayon est à la fois le Meru et le barraton du Barratage de l'océan de Lait et sans doute la figure centrale de la triade bouddhique monumentale qu'il forme avec Prah Khan d'Angkor et Ta Prohm d'Angkor, par ailleurs temples aux ancêtres... La spécificité sectaire de chaque temple pourrait fort bien ne pas apparaître dans le détail de l'iconographie, surtout aux frontons et linteaux, puisque nous avons vu auparavant qu'obédience religieuse et imagerie n'avaient pas toujours été en accord dans l'iconographie des temples antérieurs au règne. Pour chaque divinité, certaines figurations n'apparaissent qu'en ronde bosse (par exemple, les Avalokiteśvara assis ou en costume monastique), tandis que d'autres ne sont utilisées

qu'en bas-relief (comme les buddhas à têtes et bras multiples) alors qu'il faut tenir compte des nombreux bronzes encore assez mal connus et des figurations reproduites sur des matériaux périssables comme les étoffes, qui ne nous sont jamais parvenues.

### Jayavarman VII, homme politique

Il nous reste à tenter de comprendre quel sens on peut donner à la multiplication sans précédent de fondations religieuses d'une telle ampleur architecturale sous Jayavarman VII.

Jayavarman VII, en tant que roi, est le chef politique du royaume et, à notre sens, c'est essentiellement une œuvre politique qu'il poursuit. Le territoire qu'il régit, grâce à des guerres de conquête habilement menées et à l'unification des diverses provinces sous son pouvoir centralisateur, est le plus vaste qu'un monarque khmer ait eu à contrôler et à faire fructifier. Plusieurs de ses grandes fondations, Ta Prohm d'Angkor, Prah Khan d'Angkor, Banteay Chmar et, selon B. Ph. Groslier, éventuellement Vat Nokor<sup>32</sup> sont édifiées sur le lieu de victoires militaires qu'il a remportées. Si ces fondations ont un aspect commémoratif puissant, certaines d'entre elles (Banteay Chmar et peut-être Vat Nokor) sont placées aussi sur des endroits stratégiques, sur les axes majeurs vers le Champa, contrôlant également pour Vat Nokor le bras inférieur du Mékong.

La politique de grands travaux menée par Jayavarman VII lui permettait d'asseoir son pouvoir sur l'ensemble des provinces khmères. Les propriétaires terriens, seigneurs de domaines qui s'étaient réunis sous l'autorité du parasol de Jayavarman VII, donnaient aux temples des centaines de villages chargés de fournir les tonnes de riz annuelles et autres fournitures alimentaires destinées à l'entretien symbolique des dieux et surtout du « clergé » (les longues listes de chiffres consignées dans les stèles de Ta Prohm d'Angkor et de Prah Khan d'Angkor parlent d'elles-mêmes et il est inutile de les détailler). Vraisemblablement une grande partie de la population khmère et sans doute aussi des prisonniers faits lors des guerres de conquêtes ont dû travailler à la construction de ces complexes monumentaux qui ont dû, presque certainement partout sous une forme primitive, être lancés à peu près en même temps. Ces grands travaux, en dynamisant les forces vives du pays, stimulent l'activité économique et commerciale de la société khmère ; ils débouchent surtout sur une forme rénovée de l'organisation de l'espace politique et administratif du royaume sous la forme d'un maillage composé de centres religieux gérant de façon plus rationnelle les potentialités des différents terroirs intégrés dans un réseau de communications considérablement améliorées, notamment par l'édification de nouveaux gîtes d'étape, de ponts... Le souverain est « physiquement » présent partout dans son royaume par l'intermédiaire de son image humaine, reproduite en de multiples exemplaires. Les intentions religieuses et symboliques ne sont certainement pas exemptes dans la multiplication des fondations et peut-être fallait-il, comme le supposent J. Boisselier, puis M. Giteau<sup>33</sup>, restaurer la puissance magique du royaume détruite par l'invasion et les sacrilèges perpétrés par les Cham. La volonté de Jayavarman VII de créer un empire uni et fort, dominé par un pouvoir centralisé, ne pouvait fonctionner que si le pays était prospère : il n'est donc pas impossible que des considérations d'ordre économique aient participé à l'établissement de son pouvoir royal en même temps qu'elles servaient sa volonté de magnifier symboliquement le territoire khmer qu'il lui était imparté de gouverner.

32. B. Ph. Groslier, *Le Bayon.*, 1973, p. 167.

33. M. Giteau, *Angkor, un peuple, un art.*, 1976, p. 76-77

Quelle était la traduction symbolique que visait Jayavarman VII en poursuivant cette politique de construction ? Ici encore, seules des hypothèses peuvent être avancées. Son modèle, comme tout Monarque Universel, est Aśoka, image du roi bouddhiste par excellence, mais certainement plus encore Jayavarman II, fondateur d'Angkor qui, tout comme lui-même, recrée Angkor après sa destruction et auquel il se relie (si notre hypothèse est exacte) en choisissant comme lieu pour son sacre le Phnom Kulen, sur lequel Jayavarman II avait lui-même été intronisé. D'une autre manière, il se rattache également à Yaśovarman I en conservant pour Angkor Thom le nom de Yaśodharapura et en élevant un monument symboliquement comparable au Phnom Bakeng<sup>34</sup>, Mont Meru édifié sur la base du nombre magique 108. Jayavarman VII vient de redonner un ordre politique au pays, il lui faut donc un territoire symbolique au moins comparable, sinon plus signifiant que celui sur lequel régnèrent ses illustres prédécesseurs. C'est ce que la stèle de Prah Khan d'Angkor laisse entendre à la stance XXXIII :

« Prayāga mérite d'être abordé avec respect à cause de la proximité de deux eaux saintes destinées à la purification des créatures, que dire alors de la ville de Jayaśrī (Prah Khan) illustrée par trois eaux saintes (consacrées respectivement) au Buddha, à Śiva et à Viṣṇu ? »

De ce fait, au-delà du monumentalisme des thèmes iconographiques cosmologiques et de l'aspect que revêtent les monuments, on peut envisager qu'Angkor Thom, avec le Bayon comme Mont Meru primordial et le palais royal en tant que demeure d'Indra, devient littéralement le séjour des dieux. Le pays se dote également du Lac Anavatapta avec Neak Pean, nécessaire au Monarque Universel et le dernier des *tirtha* à s'assécher à la fin de chaque ère cosmique. Il possède également le Gange avec la transformation, par l'adjonction de nouveaux Mille Liṅga et d'images vishnouites, de la rivière de Siem Reap. On peut alors se demander si ce n'est pas en Jambudvīpa, version cosmogonique de l'Inde, que Jayavarman VII a voulu magnifier le territoire khmer, les sept îles qui l'entourent étant symbolisées par les sept grandes fondations du règne qui « entourent » le Bayon, soit Prah Khan d'Angkor, Ta Prohm d'Angkor, Banteay Kdei, Prah Khan de Kompong Svay, Banteay Chmar, Vat Nokor et Muang Sin qui sont répartis dans toutes les provinces khmères et qui pourraient être d'ailleurs autant de répliques « à plat » du Bayon, autant de diagrammes plans du *mandala* en relief que figure le Bayon<sup>35</sup>, tout à la fois temple d'État, axe cosmique et microcosme lui-même du monde de Jayavarman VII.

34. J. Filliozat, « Le symbolisme du Phnom Bakeng », *BEFEO*, XLIV (2), 1954, p. 527-554.

35. G. Rao (*Elements of Hindu iconography*, 1914, t. 1, p. 330) indique que le Śrīyantra, par exemple, peut être également réalisé en relief et qu'il devient alors un Meru, les différents triangles entourant le triangle central, superposés les uns aux autres, prenant l'aspect général d'une pyramide.

## BIBLIOGRAPHIE

**Abréviations**

BEFEO = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*.

DCA = Dépôts de la Conservation d'Angkor.

MNPP = Musée national de Phnom Penh.

PEFEO = Publication de l'École française d'Extrême-Orient.

**BHATTACHARYA, K.**

1961 *Les religions dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie*, Paris, PEFEO.

**BOISSELIER, J.**

1955 *La statuaire khmère et son évolution*, Paris, PEFEO, 2 vol.

1965 « Les bas-reliefs de Bantay Chmar. Précisions sur quelques images khmères d'Avalokitesvara », *Arts asiatiques*, XI (1).

1966 *Le Cambodge. Manuel d'archéologie d'Extrême-Orient*, Paris, Picard.

1987-88 « La royauté khmère dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Les prédécesseurs de Jayavarman VII », Turin, *Indologica Taurisensia*, vol. XIV, p. 117-143.

**BOULBET, J. et DAGENS, B.**

1973 « Les sites archéologiques de la région du Bnam Gulen (Phnom Kulen) », *Arts asiatiques*, XXVII.

**CÆDÈS, G.**

1911 « Des édicules appelés bibliothèques, Études cambodgiennes VI », *BEFEO*, XI, p. 405-406.

1929 « Études cambodgiennes XXIII, XXIV », *BEFEO*, XXIX, p. 289-330.

1937-66 *Inscriptions du Cambodge*, Hanoi-Paris, PEFEO, 8 vol.

1941 « La stèle du Prah Khan d'Angkor », *BEFEO*, XLI, p. 255-301.

1944 « L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII, Études cambodgiennes XXXIX », *BEFEO*, XLIV (1), p. 97-119.

1952 « Un Yantra récemment découvert à Angkor », *Journal asiatique*, p. 465 sqq.

1960 « Le portrait dans l'art khmer », *Arts asiatiques*, VII, p. 179 sqq.

1989 « Les hôpitaux de Jayavarman VII », *Articles sur le pays khmer*, Paris, Réimpression de l'EFEO 1, p. 320-326.

**DAGENS, B.**

1969 « Étude sur l'iconographie du Bayon (frontons et linteaux) », *Arts asiatiques*, XIX, p. 123-167.

1971 « Catalogue de la sculpture de Ta Kèv », in J. Dumarçay, *Ta Kèv, Étude architecturale du temple*, Mémoires archéologiques, Paris, EFEO, p. 51-68.

1988 « Les tours du Bayon et le chiffre 108 », *Bulletin des études indiennes*, 6, p. 177-199.

1989 « Autour de l'iconographie de Pimai », *Actes du premier symposium franco-thaï*, Bangkok.

1993 « Les hôpitaux de Jayavarman VII », *Actes du second symposium franco-thaï*, Bangkok.

**DUMARÇAY, J.**

1975 *Le Bayon. Histoire architecturale du temple*, Paris, Mémoires archéologiques, 2, EFEO.

1988 *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor*, Textes et documents sur l'Indochine, Paris, EFEO.

**FINOT, L. et GOLOUBEV, V.**

1923 « Le symbolisme de Nak Pan », *BEFEO*, XXIII, p. 401 sqq.

- FINOT, L.  
 1925 « Dharmaçalas au Cambodge », *BEFEO*, XXV, p. 147 *sqq.*  
 1925 « Lokeçvara en Indochine », *Études asiatiques*, vol. 1, p. 227-256.
- GITEAU, M.  
 1976 *Angkor, un peuple, un art*, Fribourg, Office du livre.
- GLAIZE, M.  
 1963 *Les monuments du groupe d'Angkor*, Paris, Maisonneuve, 3<sup>e</sup> éd. revue et mise à jour.
- GOLOUBEV, V.  
 1927 « Le cheval Balaha », *BEFEO*, XXVII, p. 223 *sqq.*
- GROSLIER, B. P.  
 1973 *Inscriptions du Bayon*, Paris, Mémoires archéologiques 3, vol. 2, EFEO.
- GROSLIER, G.  
 1937 « Une merveilleuse cité khmère, Beantay Chmar », *L'Illustration*, p. 352 *sqq.*
- JACQUES, C.  
 1989 « Les Kamraten Jagat dans l'ancien Cambodge », *Actes du premier symposium franco-thaï*, Bangkok.  
 1993 « Les repères de l'Empire khmer en Thaïlande », *Actes du second symposium franco-thaï*, Bangkok.  
 à paraître Matériaux pour l'étude des temples de Jayavarman VII.
- Journaux de fouille de la Conservation d'Angkor*  
 1920-54 Archives EFEO, non publiés.
- LUNET DE LAJONQUIÈRE, E.  
 1902-11 *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Paris, PEFEO, 3 vol.
- MALLMANN, M.-T. de  
 1975 *Introduction à l'iconographie du bouddhisme tantrique*, Paris, A. Maisonneuve.
- MARCHAL, H.  
 1926 « Note sur l'architecture de Nak Pan », *BEFEO*, XXVI, p.1 *sqq.*
- MAUGER, H.  
 1939 « Pràh Khan de Kompong Svay », *BEFEO*, XXXIX, p. 197 *sqq.*
- MUS, P.  
 1936 « Le symbolisme à Angkor Thom : le grand miracle du Bayon », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, janvier-mars, Paris.  
 1961 « Le sourire d'Angkor. Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII », *Artibus Asiae*, 24 (3/4), p. 363-381.
- PARMENTIER, H.  
 1910 « Les bas-reliefs de Beanteay Chmar », *BEFEO*, X, p. 205 *sqq.*
- PELLIOT, P.  
 1951 « Tcheou Ta-Kouan. Mémoires sur les coutumes du Cambodge », (traduit et annoté par P. Pelliot.), *BEFEO*, II, 1902, nouvelle éd. Paris, 1951.
- STERN, P.  
 1954 « Diversité et rythme des fondations royales khmères », *BEFEO*, XLIV (2), p. 649-687.  
 1965 *Les monuments du style du Bayon et Jayavarman VII*, Paris, Publications du musée Guimet.

**Abstract****Jayavarman VII, or the renewal of Angkor : between tradition and modernity**

This article deals with the iconographical, architectural and religious dispositions taken by Jayavarman VII, towards the end of the 12<sup>th</sup> century A.D., for the construction of various temples throughout the Khmer kingdom, and specifically in Angkor. We have tried to put forth the detailed divine population of these temples, some of these being quite important in both stature and complexity. In certain temples, as in Prah Khan of Angkor, approximately six hundred deities were found to have been stored by the royal foundation in a cellar, thus necessitating discreet inscriptions establishing the deity's name upon the entrance of many of these temples. This period is also characterized by an important development: Buddhism was adopted for the first time as the only religion practiced by both king and state. This can be seen on the temple's exterior iconography where pure Buddhist representations are used, as opposed to earlier Buddhist temples which had Brahmanic iconography. With one particularity residing inside Jayavarman VII temples such as was found in Prah Khan and Bayon at Angkor: both Brahmanism and Buddhism were jointly depicted. The Buddhist deities were found to occupy the center, eastern and southern parts of the temples, vaisnava deities were placed towards the west while Shivaism occupies the northern area of the same temple. This disposition of different religious deities has lead us to believe that the deity's disposition is part of a Buddhist tantric disposition, in which all temples represent in fact a Buddhist *mandala*.

Finally we can conclude for this specific period that Jayavarman VII aimed at maintaining his rule with the edification of these temples to ensure the kingdom's unity through the temple's symbolism and bring the Khmer kingdom into Jambudvīpa, the land of the gods.

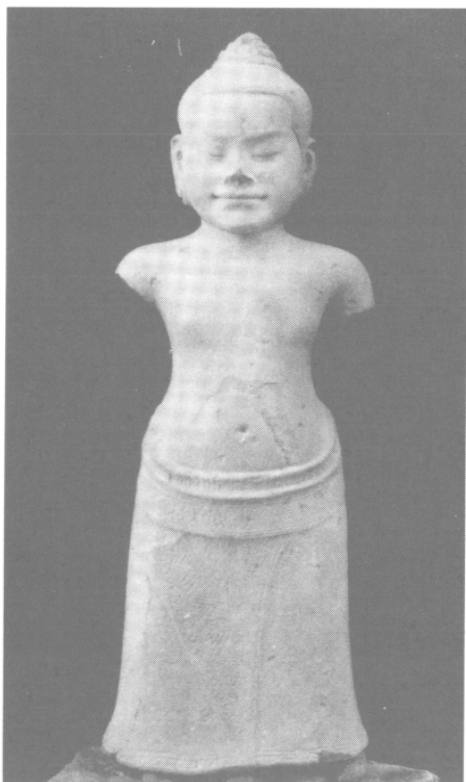


Photo. 1 : Prajñāpāramitā enfant, région d'Angkor, (ex DCA 660, MNPP 5769), Archives EFEO, sans numéro.

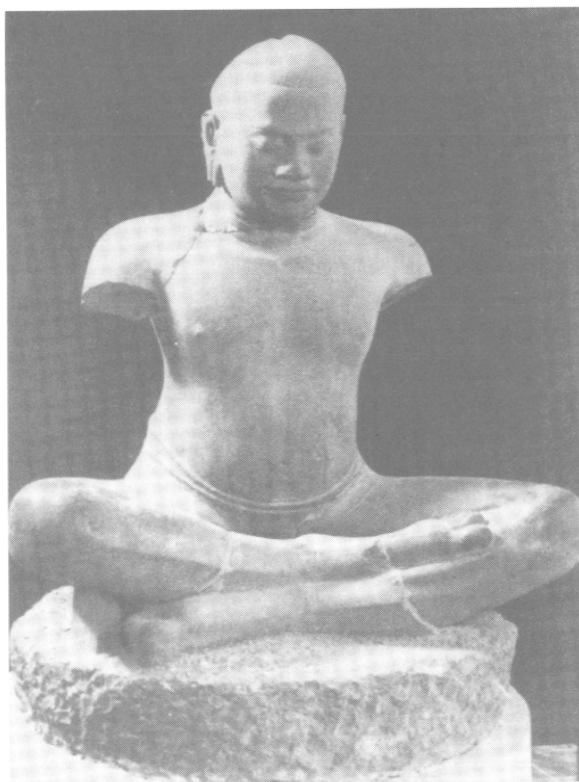


Photo. 2 : Jayavarman VII, Krol Romeas, (MNPP), Archives EFEO, sans numéro.



Photo. 3 : Triade bouddhique, Srah Srang, (DCA 4845), Archives EFEO, n° 18970.



Photo. 4 : Avalokiteśvara irradiant, région d'Angkor, (MNPP), Archives EFEO n° 13326.



Photo. 5 : Avalokitesvara en costume monastique, Neak Pean, (MNPP b 234), Archives EFEO, sans numéro.



Photo. 6



Photo. 8



Photo. 7

Photo. 6 :  
Balaha, Neak Pean,  
*in situ*, face au sanctuaire central, côté est,  
Archives EFEO, sans numéro.

Photo. 7 :  
Avalokitesvara à bras multiples, Banteay  
Chmar, grands bas-reliefs,  
panneau 5, galerie ouest de la troisième  
enceinte, côté nord, document du Général  
de Beylié, Archives EFEO, n° 15991.

Photo. 8 :  
Le Buddha traversant une mer  
accompagné de disciples,  
Ta Nei, sanctuaire central,  
fronton nord,  
Archives EFEO, n° 8921.





Photo. 9 : Prajñāpāramitā,  
Banteay Chmar,  
deuxième enceinte,  
tour nord, linteau au sol,  
Archives EFEO, n° 10907.

Photo. 10 :  
Personnages agressant  
une figure bûchée,  
Ta Nei, quatrième enceinte,  
pavillon est, fronton est,  
Archives EFEO, n° 8916.

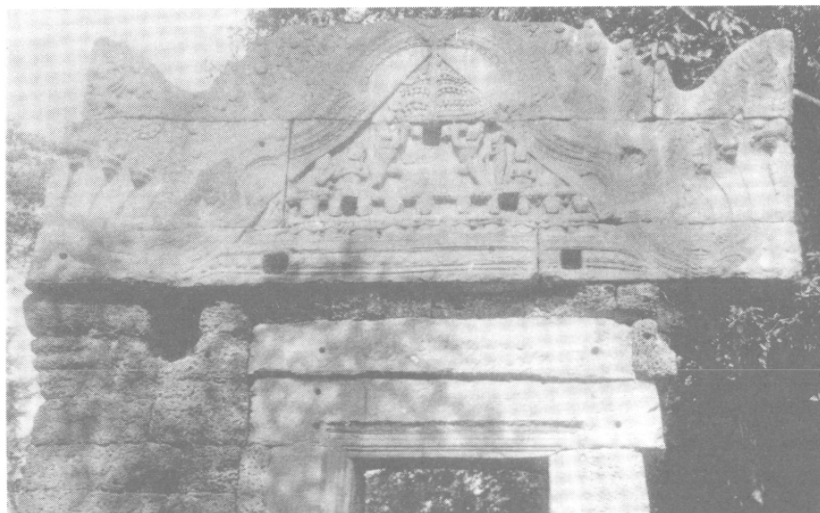


Photo. 11 :  
Buddha  
à vingt-deux bras,  
Banteay Chmar,  
troisième enceinte,  
cloître nord,  
fronton ouest,  
Archives EFEO,  
n° 10882.

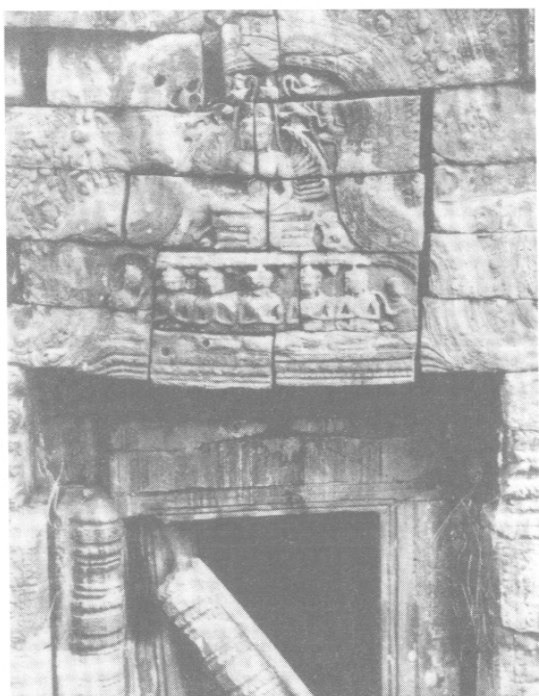


Photo. 12 :  
Viṣṇu Tortue,  
Prah Khan,  
troisième enceinte,  
pavillon ouest (DCA 4353),  
Archives EFEO, n° 4353.

