

Revenons, revenants : mémoires d'Angkor

Ashley Thompson*

Se rappelant son chemin vers l'éveil, le Bouddha, il est dit, nous livre ce récit :

... quand je n'étais qu'un *Bodhisattva* non-éveillé, j'ai réalisé ceci : « Que ce monde est donc tombé sur la difficulté ! Il est né, il vieillit, il meurt, il meurt et renaît, mais il ne discerne pas la porte de sortie de cette angoisse, de ce vieillissement et de la mort. Oh! quand va-t-il discerner la porte de sortie de l'angoisse, du vieillissement et de la mort? »

Et puis la pensée m'est venue, (« ...) Origine. Origine. » La vision surgit, la claire connaissance surgit, le discernement surgit, la connaissance surgit, illumination surgit (...)

« ... Cessation. Cessation. » La vision surgit, la claire connaissance surgit, le discernement surgit, la connaissance surgit, illumination surgit (...)

C'est comme si un homme, se promenant dans une forêt, voyait un ancien chemin, une ancienne route, sur laquelle voyageaient les hommes des temps antiques. Il la suivrait. En la suivant, il découvrirait une ancienne cité, une ancienne capitale (*nagara*) qui aurait été habitée par les hommes des temps antiques, avec des parcs, des bois, des lacs, des remparts : un endroit agréable. Il irait s'adresser au roi ou au ministre du roi, et dirait : « Sire, vous devriez savoir qu'en me promenant dans la forêt, j'ai vu... une ancienne cité... un endroit agréable. Sire, rebâissez cette ville ! » Alors le roi ou le ministre du roi rebâtirait la ville, et plus tard la cité deviendrait puissante, riche et bien peuplée, complètement développée et prospère.¹

L'homme dans la forêt serait un substitut du *Bodhisattva* lui-même ; son voyage à travers la forêt serait sa recherche de l'éveil ; et la ville (*nagara*), la cité-capitale abandonnée qu'il aura trouvée, ce serait, par analogie, ce trésor que promet le cheminement bouddhique, l'éveil, puisqu'elle est à la fois ancienne, dépeuplée, négligée, et entièrement à venir – comme la porte de sortie vers le lieu qui n'en est pas un, le *nirvāṇa*².

Dans l'une des inscriptions d'Angkor, gravée sur une stèle trouvée à Angkor Thom et datée selon une analyse paléographique et linguistique des XIV-XV^e siècles dans le sillage de l'époque angkorienne, un homme émet le vœu suivant en consacrant une fondation pieuse :

[Puissé-je] aller renaître (dans une circonstance favorable se produisant) une fois sur huit. Puissé-je avoir un corps beau, complet, être omniscient... posséder la mémoire des sept naissances du passé dans l'avenir. Puissé-je posséder la connaissance de tous les traités et la connaissance des Trois Corbeilles...³

* *Professor* à la SOAS University of London.

¹ Extrait du *Nagarasutta* (du *Samyutta Nikāya* 12:65). Voir FEER, Léon et RHYS-DAVIDS, Caroline Augusta Foley, *The Samyutta Nikāya of the Sutta-piṭaka*, Pali Text Society, 1884, vol. 2 (le texte est accessible en ligne à <https://suttacentral.net/sn12.65/pli/ms>). La traduction des extraits présentés ici et plus loin s'appuie sur deux précédentes traductions françaises, celle de NANABOZHO (Gichi Wabush) (<http://www.canonpali.org/tipitaka/suttapitaka/samyutta/sn12-065.html>) et celle de REMY pour la suite (<http://www.Bouddha-vacana.org/fr/sutta/samyutta/nidana/sn12-065.html>), ainsi que sur les traductions anglaises de BODHI (*The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston, Wisdom Publications, 2000, vol. II) et THANISSARO BHIKKHU (https://www.dhammadata.org/suttas/SN/SN12_65.html).

² Pour un résumé du développement de cette métaphore conventionnelle assimilant *nagara* et *nirvana*, voir COLLINS, Steven, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge University Press, 1998, p. 225-229. Voir aussi HALLISEY, Charles, « Nibbānasutta: An Allegedly Non-Canonical Sutta on Nibbāna as a Great City », *Journal of the Pali Text Society* (18), 1993, p. 97-130; et MARINO, Joseph, *Metaphor and Pedagogy in Early Buddhist Literature: An Edition and Study of Two Sūtras from the Senior Collection of Gāndhārī Manuscripts*, Seattle, University of Washington, thèse de doctorat, 2017, p. 19-48.

³ « [...]k pi dau ket ta aṣṭaksana le[n añ] mān añ ta pravaṇi paripūrṇa sarvvañña - - tyañ jātismara praṃmyal kaṃnet ta atī[ta] anāgata leñ añ prājñā sarvvaṅgama prā[jñā] vraḥ piṭakatraya... », extrait de K.489, stèle provenant du Wat Prampil Lvaeng

Pas loin d'Angkor Thom, les pierres du temple d'Angkor Vat constituent l'archive ou le support de l'archive qui garde, en en retenant la trace, les paroles et les actes d'une reine-mère du XVI^e siècle⁴. En se prosternant devant le Bouddha, ou les Bouddhas, « comparable à une précieuse jonque grande et majestueuse qui nous guide pour traverser l'océan, à savoir celui des existences pénibles et coulantes » (*ru sambau jā rat ruñ ūtuñ ta jā nu nām chloñ laeñ sramaddh bol man gi bhabbh jā kantār sāranā*), la femme exprime sa joie à la vision de son fils, « plein de dévotion » (*mān sarddhā*), en train de « restaurer le temple de l'ancien Kampuchea à sa pleine prospérité ancienne » (*sān brah bisnulok kumvuj purān naeḥ oy paripūr ru purān viñ*). Il s'agit tout probablement d'une transformation du sanctuaire central du temple vishnouïte en stupa bouddhique renfermant les restes de son conjoint, le roi défunt⁵. En termes matériels, la transformation s'est accomplie par le blocage de chacune des quatre portes d'entrée du sanctuaire avec des blocs de grès ; chaque fausse porte fut sculptée en forme de Bouddha debout. Les dites visions – du Bouddha, du temple restauré et du fils – amènent la reine-mère « à méditer sur l'impermanence du nom et du corps et sur le non-soi » (*sragat tāl aniccā raṃbiñ yal nāmarupadharmm neḥ bvumḥ diēñ syaṅta bvumḥ jū ātmā*). Participant pleinement à l'œuvre, elle se fait ensuite couper et brûler les cheveux pour en faire une laque destinée à enduire les statues du Bouddha au sommet du temple. La reine-mère termine son vœu en émettant le souhait d'entrer au *nirvāṇa* aux côtés de Maitreya, le Bouddha à venir.

Dans ce qui suit, je chercherai à explorer les rôles – ou du moins certains rôles que jouent Angkor, l'ancienne ville-capitale ou *nagara*, dans la conceptualisation du temps « après » Angkor en tant que centre névralgique d'un grand et puissant empire⁶. Je mets le mot « après » entre guillemets car c'est précisément le statut de cet « après » qui est en jeu. Nous sommes dans un contexte bouddhique où l'acte de se souvenir conjugue ce qui est conditionné par l'Histoire avec l'inconditionné ou le transcendantal, ainsi que l'individuel avec le cosmique.

(Terrasse bouddhique I), Angkor Thom. Voir CÉDES, George, *Inscription du Cambodge*, Paris, E. de Boccard/EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine, vol. III, 1951, p. 229-230.

⁴ *IMA 2* [in] LEWITZ, S., « Inscriptions modernes d'Angkor 2 et 3 », *BEFEO*, t. LVII, 1970, p.99-126. La traduction suivante des extraits est tirée de celle de S. Lewitz, à quelques exceptions près. Étant donné le contexte, j'ai mis le verbe « guider » (*nām*) au pluriel, la langue khmère n'indiquant pas le nombre ici. J'ai gardé l'image océanique du *samsāra* en qualifiant les existences pénibles de « coulantes ». La traduction de *sāranā* comme « infinies » par Lewitz donne certes une certaine dimension du sens, mais en excluant la possibilité d'échapper justement au *samsāra*, ce qui revient à mettre fin à l'écoulement. Dans la phrase *brah bisnulok kumvuj purān naeḥ oy paripūr ru purān viñ* j'ai tenu à rendre plus visible le terme *paripūr* pour illuminer le lien conceptuel avec la restauration de la *nagara* dans le *Nagarasutta* dans son insistance sur la richesse et la prospérité de la capitale comme de l'éveil. Notons aussi la formulation hybride khmère-palïe de la méditation de la reine-mère. La traduction de ce passage rend bien le sens mais en enlevant la richesse de la répétition qui participe aussi au processus décrit en l'imitant: *sragat tāl aniccā* (« se concentrer pour faire propager l'impermanence ») *raṃbiñ yal nāmarupadharmm* (« méditer pour voir le dharma du *nāmarūpa* » (« la forme et le nom », évoquant l'impermanence de l'individu composé tant de sa manifestation physique que des éléments psychiques)) *neḥ bvumḥ diēñ syaṅta bvumḥ jū ātmā* (« ceci n'est pas permanent, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vrai soi »).

⁵ THOMPSON, A., *Mémoires du Cambodge*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, 1999 ; « The Ancestral Cult in Transition: Reflections on Spatial Organization of Cambodia's early Theravada Complex », [in] M. J. Klokke et Th. de Bruijn (eds.), *Southeast Asian Archaeology 1996. Proceedings of the 6th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Leiden, 2-6 September 1996*, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull, 1998, p. 273-295 ; « Lost and Found: the stupa, the four-faced Bouddha and the seat of royal power in Middle Cambodia », [in] *Proceedings of the 7th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Berlin, 1998*, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull, 2000, p. 245-263 ; « An Oblique View of the Bayon », *Proceedings of the Fifth International Symposium on the Preservation of Bayon, Siem Reap December 2000*, UNESCO, Paris, 2001, 22 p. ; « The Future of Cambodia's Past: A Messianic Middle-Cambodian Royal Cult », [in] E. GUTHRIE et J. MARSTON (eds.), *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*, Hawaii, University of Hawaii Press, 2004, p. 13-39.

⁶ Je ne rentre pas ici dans les débats autour du caractère « impérial » d'Angkor à telle ou telle date et selon tel ou tel critère. La désignation « empire » me paraît appropriée dans notre contexte post-Angkorien, pour rendre la perception, chez ceux vivant dans son sillage, de la période de plusieurs siècles où le pouvoir fut consolidé dans un même espace pour maîtriser d'une manière ou d'une autre un territoire extensible. Mon usage cherche à rendre surtout la conscience d'une grandeur passée émanant de la région de l'ancienne capitale qu'on discerne dans les œuvres plastiques et textuelles examinées dans le présent texte. Pour une étude des différentes perspectives du « déclin » après Angkor, entre l'historiographie coloniale et l'historiographie locale, mais aussi en traçant l'évolution historique de cette dernière lors des épisodes de refondation de la royauté post-angkorienne, voir MIKAELIAN, Grégory, « *kaṃnit thā prades khmaer cuḥ srut on thay niñ prjñ ñaep laeñ viñ nau samāy kantāl* [L'idée de déclin et de renaissance du Cambodge à l'Époque moyenne] », *Udaya journal d'études khmères*, n° 13, 2015, p. 35-45.

De la nagara à Angkor

Reprenons le *Nagarasutta*, où le Bouddha poursuit :

De la même manière, j'ai vu un ancien chemin, une ancienne route, sur laquelle ont voyagé les Bouddhas des temps antiques. Et quel est cet ancien chemin, cette ancienne route, sur laquelle ont voyagé les Bouddhas des temps antiques ? C'est simplement cet octuple noble sentier : vues correctes, intentions correctes, parole correcte, action correcte, moyens d'existence corrects, effort correct, attention correcte, concentration correcte. Voici l'ancien chemin, l'ancienne route, sur laquelle ont voyagé les Bouddhas des temps antiques. J'ai suivi ce chemin. En le suivant, j'ai connu directement le vieillissement et la mort, son origine, sa cessation, et le chemin menant à sa cessation. J'ai connu directement la naissance... le devenir... l'attachement... l'appétence... la sensation... le contact... les six bases sensorielles... le *nāmarūpa* (le nom et la forme) ...le *viññāna* (la conscience)... les *saṅkhāras* (les fabrications), leur origine, leur cessation, et le chemin menant à leur cessation. J'ai suivi ce chemin.

Le suivant, je suis arrivé à la connaissance directe des fabrications – leur origine, leur cessation et le chemin menant à leur cessation. Sachant cela par connaissance directe, je l'ai révélé aux moines, aux nonnes, aux fidèles laïcs masculins et féminins, de sorte que cette vie sainte est devenue puissante, riche, détaillée, bien peuplée, largement répandue, proclamée parmi les êtres célestes et humains.

L'ancien sentier menant à la *nagara* perdue n'est autre que le noble sentier octuple suivi par les Bouddhas de tout temps. Le sentier se dessine selon le progrès des Bouddhas en obtenant « la connaissance directe » (*abbhaññāsīṃ*) d'une chose menant à celle de l'autre, maintes et maintes fois. L'analyse de ce terme dans le *Nagarasutta* par J. Marino nous aide à discerner le type de connaissance en question : « *Here (the term) seems to connote knowledge by direct observation* » mais il est également associé au terme technique *abhijñā*, « *higher or supernatural knowledge* » qui n'est pas sans lien avec l'intuition⁷. Le terme *abbhaññāsīṃ* signale justement là où l'observation directe d'un objet extérieur la plus pure peut se fondre avec la vision intérieure jusqu'à perdre la distinction entre les deux. Figure physique, le sentier dénote le progrès métaphysique ; mais en même temps, étant découvert par chaque Bouddha-en-puissance, le sentier dénote la répétition. Les futurs Bouddha, y compris ceux du passé, ne découvrent que ce qui a toujours été là – et ceci même quand la découverte consiste à voir que ce que l'on croyait toujours être là n'y est pas. Ils voient un phénomène, pour ensuite voir son origine ou conditionnement, pour ensuite voir sa cessation ; et puis, c'est la connaissance de la cessation des phénomènes conditionnés qui révèle le chemin – et ainsi progresse chaque Bouddha à venir. Révélant une illusion après l'autre, le qui fait progresser sur ce chemin est en même temps un mouvement de régression vers l'initial, menant à voir à chaque fois ce qui se cache derrière l'illusion. C'est la logique de l'ancien chemin : les Bouddhas-en puissance le découvrent seulement en le suivant. La cessation ne cesse pas, chacun redécouvrant la cessation de ceci et de cela à nouveau. La cessation n'est donc pas une fin en soi, mais le début d'un processus. Et au bout de ce chemin, lui-même fait de chemins, malgré toute sa circularité, malgré la régression-qui-fait-la progression, on ne retrouve pas son début. Au bout du chemin on arrive plutôt à la déconstruction des débuts et des fins. Vers la fin, donc, ayant progressé-régressé vers leur (pré)destination, les Bouddhas ne voient plus de phénomène. Ils voient les fabrications en tant que telles – les phénomènes *en tant que* phénomènes conditionnés – autrement dit, le phénomène réduit à sa pure phénoménalité – et enfin à leur cessation. Ainsi, les Bouddhas arrivent-ils au bout qui n'en est pas un, c'est-à-dire à la cité⁸.

Cette vision de l'ancienne *nagara* au bout du sentier importe, je crois, dans toute tentative de sonder la place d'Angkor dans une certaine vision voire un certain vécu du temps après Angkor. Chaque *bodhisattva*

⁷ MARINO, J., *op. cit.*, 2017, p. 25, note 67.

⁸ Pour une discussion détaillée du processus de développement des connaissances et des doctrines dans ce texte canonique et dans d'autres textes qui lui sont associés sur les plans historiques et sémantiques, voir MARINO, J., *op. cit.*, 2017, surtout p. 24-28.

– ou *bodhisattva*-en-puissance – va progresser, c’est-à-dire régresser, jusqu’à l’obtention de l’ancienne *nagara*. C’est ici, dans la *nagara* que la « connaissance directe » devient effectivement l’objet de la compréhension en soi – la connaissance pure, ou l’observation pure, sans référence à tel ou tel phénomène. À la fin du *sutra*, la « vie sainte » (*brahmacariyam*) menée, enseignée et incorporée par le Bouddha est qualifiée par les mêmes adjectifs superlatifs employés pour célébrer la *nagara* : cette « vie sainte », comme la cité, est « puissante », « riche » et « bien peuplée ». Tout comme le Bouddha lui-même – et les Bouddhas eux-mêmes, la *nagara* redécouverte et rebâtie incorpore, constitue et rend manifeste la cessation des phénomènes conditionnés. Elle est la manifestation de l’observation évacuée du temps et de l’espace, là où l’Histoire ne tient plus – manifestation impossible, signalant à la fois la possibilité et l’impossibilité d’un tel phénomène. Dans cette perspective, l’opposition opératoire en termes de temporalité ne serait plus progression/régression, linéarité/itération ou cyclicité, mais plutôt temps qui progresse-en-régressant/hors-temps. La *nagara* est ce qui a toujours été là sans être vu : la manifestation (im)possible de l’au-delà des phénomènes conditionnés. C’est un objet d’observation étrange – où le double génitif fait son travail : la *nagara* est l’objet d’observation dans le temps et dans l’espace – c’est à dire dans un moment historique, mais elle est en même temps l’observation elle-même – la « connaissance directe » sans médiation et sans représentation, sans objet autre qu’elle-même. Au moment même où on la perçoit, la distinction entre sujet et objet se dissout. La *nagara* est indissociable des Bouddhas qui l’ont vue, qui la voient et qui la rendent voyante elle-même. On le sait, la *nagara* figure autant l’éveil que le *nirvāṇa*.

Le mot « Angkor » est une transformation phonétique du sanskrit *nagara*. L’emploi du terme seul pour désigner l’ancienne capitale khmère est attesté dès le XV^e siècle, alors que l’ancien nom d’Angkor, *Yaśodharapura*, basé sur le nom d’un roi fondateur, fut transposé pour désigner une région occupée par la cour après le déclin de l’empire : la région actuelle de Srei Santhor⁹. De par sa brièveté elliptique, l’appellation « Angkor » rappelle celle de la « City » dans sa désignation de l’épicentre délimité de la capitale britannique actuelle, un espace physique assimilé à une concentration de richesses soutenant un pouvoir politique qui dépasse de loin le territoire physique de la City. Il n’y a nul besoin de préciser, nul besoin de qualifier, ces City-là – la City of London, ou la Cité de *Yaśovarman*, par exemple. Angkor est la *nagara* par excellence comme si c’était la seule. Si le mot *nagara* figure en composé dans de nombreux toponymes sud-est asiatiques, à ma connaissance ce n’est qu’à Angkor que le terme sert, et depuis longtemps – seul comme nom propre. L’usage témoigne ainsi de sa place singulièrement puissante dans l’imagination de la région¹⁰.

Les multiples façons de voir Angkor, et de voir la vision d’Angkor comprise selon la dissémination sémantique qu’opère le double génitif, se manifestent aussi selon les déplacements (méta)physiques évoqués ci-dessus. À ce propos, je me permets de reprendre le questionnement perspicace d’une collègue lors d’une présentation préliminaire du présent texte : « peut-on conclure que la dimension pieuse [attachée aux donations], ou méditative d’Angkor fut amplifiée lorsqu’Angkor ne constituait plus une entité politique en tant que telle ? »¹¹. Ma réponse est plutôt affirmative : on peut avancer qu’une certaine amplification de la dimension symbolique du site historique de *Yaśodharapura* résonne dans la réduction du nom propre au

⁹ Souvent employé en composé avec des variations du nom propre de la ville dérivé du nom de son fondateur, *Yaśovarman*, le terme *nagara* seul peut, à l’époque angkorienne, désigner aussi des lieux autres que la capitale connue sous cette appellation aujourd’hui. L’emploi de *Yaśodharapura* pour désigner la capitale à Angkor persiste jusqu’au début du XIV^e siècle au moins (K.754, st. II [in] CÉDES, G., « Études cambodgiennes XXXII. La plus ancienne inscription en pâli du Cambodge », *BEFEO* t. XXXVI, p. 14-21 (réédité dans *Articles sur le pays khmer*, t. I, EFEO, 1989, p. 282-289)). K.177, datée selon une analyse paléographique au XV^e siècle, montre la transformation définitive de l’appellation générique en nom propre (K.177, l. 4 [in] POU, S., « Inscriptions khmères K. 144 et K. 177 », *BEFEO*, t. LXX, 1981, p. 101-120). Pour une étude approfondie de ces transformations, comprenant également la transposition de nom propre ancien d’Angkor, *Yaśodharapura*, pour désigner une des régions où siégeait la royauté khmère après Angkor, la région de Srei Santhor, voir LEWITZ, S. « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. LIII (2) 1967, p. 377-450.

¹⁰ En Asie du Sud on trouve Srinagar (Kashmir) et Naggarr, l’ancienne capitale de Kullu (Himachal Pradesh). Mes remerciements à Crispin Branfoot et Christian Luczanits pour ces indications.

¹¹ Anne Blackburn, à la conférence « Haunted: Temporalities of History and the (Moving) Image in Asia », Université de Cornell, 3 novembre 2017.

nom générique. En tant que *nagara* tout court, Angkor incarne à pleine force la représentation inadéquate ou la trace nécessaire d'une vision de l'au-delà de l'Histoire. Dans le nom *nagara*/Angkor, et conforme à la logique du *Nagarasutta*, le lieu témoigne donc, à la fois du passé et de l'avenir, témoignage qui est le signe d'une certaine dissolution de telles temporalités mondaines.

En même temps, le siège du pouvoir s'est déplacé en retenant l'ancien nom sur le modèle de la transposition des toponymes sud-asiatiques : si le Gange peut se retrouver dans le Mekong (étymologiquement, le *me gaṅgā*, « le Gange » précédé d'un appellatif féminin), *Yaśodharapura* peut se retrouver dans Srei Santhor. Là, nous restons bien du côté de l'Histoire, où le pouvoir s'amplifie en faisant appel au passé pour lui donner et, se faisant, se donner des dimensions mythiques – le tout au service d'une nouvelle politique.

Enfin, pour mieux situer la suite de ce qui va suivre dans un long parcours à la recherche du temps perdu, je me permets une réflexion personnelle. Alors que ces pages concernent avant tout les mémoires d'Angkor, j'avoue que le destin d'une autre City – celle de Londres – m'occupe également ces jours-ci lorsqu'on contemple son avenir posthume comme cœur atrophié d'un autre empire dès lors deux fois ruiné. L'idée de vivre dans les ruines de l'empire m'a toujours attiré. J'ai choisi de vivre dans le Cambodge post-khmer rouge en étudiant le Cambodge post-angkorien, ou bien en France et en Grande Bretagne. Le Brexit m'a pourtant révélé l'importance du choix libre dans ce positionnement personnel. Me réveillant dans ces dernières ruines – les ruines commencent bien avant la ruine, n'est-ce-pas ? – m'amène à sonder la réalité du choix libre, et de voir un certain brouillard à travers lequel j'ai longtemps regardé les ruines. Je ne saurais dire si l'attitude de résignation étourdie – ou, mieux, méditative – qui vient suppléer un ancien engagement combatif du côté disons des subalternes soit un effet de la transformation historique que nous vivons tous, ou bien tout simplement un effet d'âge. Je peux toutefois affirmer qu'elle participe à un rajustement de mes interprétations de l'art après Angkor. Pour présager rapidement la fin du présent essai : par le passé j'y voyais autant de témoignages d'un processus de deuil mis au service des stratagèmes politiques pour reconsolider ou reconstituer le pouvoir ; alors que ces dernières années, je me penche plutôt vers les aspects esthétiques et dévotionnels de ce même matériel, y voyant un véhicule privilégié pour contempler le conditionnement des phénomènes, voire pour les contempler en vue de leur échapper, au moins un jour. En même temps, ce nouveau départ en quelque sorte m'amène à regarder le Cambodge de plus loin, au sein d'un cadre spatial plus élargi, délimité dès lors par ce qu'on appelle le Theravāda – et parfois le Theravāda tantrique. Car si les diverses royautes post-angkoriennes de la péninsule sud-est asiatique évoluent selon des dynamismes internes, plusieurs partagent une expression bouddhique qui va encadrer une certaine vision et donc un certain vécu partagés de l'Histoire, qui comprend notamment une vision de l'échappement de l'Histoire elle-même, autrement dit son propre échappement.

Notons qu'avec la collègue citée ci-dessus, j'esquisse là une tentative d'historicisation, malgré le constat préalable qu'une telle esquisse ne sera jamais adéquate à son objet d'étude. Nous pouvons décrire les ambitions mondaines à l'œuvre dans l'inscription d'une fondation pieuse, telles celles de l'auteur de *K.489* cité ci-dessus. L'auteur de ce texte serait l'envoyé d'Ayutthaya chargé de régner sur Angkor ; les richesses qu'il cherche à récolter par le biais de ses vœux sont manifestement aussi temporelles que spirituelles¹².

¹² Michael Vickery signale que le titre royal apparaissant dans *K.489* était d'usage à Ayutthaya au XV^e siècle, et que la Chronique royale de Luang Prasoet donne ce même titre au roi qui aurait conquis Angkor en 1431 (VICKERY, Michael, « Review article on Jeremias van Vliet, *The Short History of the Kings of Siam* », *Journal of the Siam Society* (désormais *JSS*), vol. LXIV (2), 1976, p.227-230). Sur cette base, Vickery spéculait que cette stèle, dont une bonne partie du texte est effacée par le temps, aurait recelé le récit de la conquête d'Angkor par ce roi. Dans l'article cité, Vickery se trompe en situant un de ses exemples d'usage d'Ayutthaya, l'inscription du Siam n°XLIX, comme provenant d'Ayutthaya ; en fait l'épigraphie en question provient de Sukhothai. Vickery s'est rendu compte de l'erreur dans une révision inédite de l'article, mais n'y voit pas qu'il avait au fond raison en associant le titre du roi figurant dans cette épigraphie à Ayutthaya, car le texte raconte la visite du monarque d'Ayutthaya, avec sa mère et sa tante, à Sukhothai. Si l'inscription n°XLIX vient de Sukhothai, elle nous confirme bel et bien que le titre en question est celui du monarque d'Ayutthaya, en 1417 AD. (Voir GRISWOLD, A. B. and Prasert NA NAGARA, « A Declaration of Independence and its Consequences. Epigraphic and Historical Studies, Number 1, *JSS*, vol. LVI, 1968, p.230-242). En admettant la proposition de Vickery, la constellation des textes, en khmer et en siamois, jette une lumière bien intéressante sur la royauté d'Ayutthaya dans ses déplacements religio-politiques vers le nord comme vers le sud-ouest. (Mes remerciements à Geoff Wade pour la version révisée inédite de l'article de Vickery.) L'étude matérielle du site de Vihear Prampil Lvaeng où fut trouvée l'inscription *K.489* établit en

Après avoir exprimé le désir de posséder la mémoire et la connaissance extraordinaire caractérisant l'Omniscience, l'auteur « post-angkorien » poursuit :

Puissé-je entrer en relations avec des gens bons et vertueux. Puissé-je avoir la bonne fortune de posséder richesse et puissance, la bonne fortune de posséder une clientèle nombreuse. Puissé-je obtenir l'accomplissement de mes désirs. Puissé-je posséder éclat, ardeur, puissance, pouvoirs surnaturels, connaissance ... des dieux, des hommes et des animaux... Puissé-je jouir d'une vie dont la durée ait le même terme que la vie normale dans le monde.¹³

De même, nous pouvons éventuellement décrire les ambitions de la reine-mère à Angkor Vat au XVI^e siècle dont les donations associées à une campagne de reconstruction de l'ancien temple sont explicitement ordonnées à la perpétuation de la lignée royale. Mais à quel point pouvons-nous rendre la puissance mnémique qui émerge de ces pratiques dévotionnelles, et qui sont censées mener à l'éveil comme au *nirvāṇa*, à Angkor « après » Angkor ? C'est une puissance outre-mesure par définition. Car si le sujet d'énonciation de *K.489* tisse, par ses vœux gravés dans la pierre, un lien entre sa propre future mémoire extraordinaire et son propre éveil, la reine-mère d'*IMA 2* inscrit sa contemplation du *nāmarūpa*, en passant par le mélange des corps royaux avec les corps sculptés du Bouddha (ou des Bouddhas), pour finir, elle aussi, par le vœu d'entrer personnellement au *nirvāṇa*. Le processus qui rend la lignée permanente ici-bas – les corps naturels étant assimilés aux corps en pierre – va aussi la projeter au-delà du temps et de l'espace. On peut penser que rien n'échappe à la politique, même l'échappement en tant que tel. Du coup, paradoxalement peut-être et parfois, l'échappement se réalise.

Détour autour de la mémoire

Avant de retourner à l'image des Bouddhas au bout de notre chemin, passons par quelques points clés de la théorie bouddhique de la mémoire. Dans un volume dirigé par Janet Gyatso et intitulé *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, on apprend comment et pourquoi de manière générale le bouddhisme peut, tout d'abord, négliger ou même dénigrer la mémoire entendue comme recollection mondaine du passé diachronique¹⁴. Gyatso définit ce genre particulier de mémoire ainsi :

*Recollection refers to the mental representation of particular objects, events and experiences of one's personal past, to be distinguished from the special meaning the term has when it translates the Platonic anamnesis, as well as from the sense in which it is sometimes used in English as a whole.*¹⁵

Dans cette perspective, la recollection diachronique des événements qui composent le passé, mondaine et personnelle, se construit sur la base d'une ignorance de la nature conditionnée des phénomènes, c'est-à-dire sur une fausse croyance dans la continuité des objets comme des êtres dans le temps et dans l'espace ; ainsi va-t-elle à l'encontre des objectifs bouddhiques, consistant à faire réaliser la vérité de l'impermanence et du non-soi. Dans la mesure où le bouddhisme rejette une telle conception de la réalité, les théoriciens bouddhistes se sont peu occupés de la mémoire diachronique en tant que telle – si ce n'est pour la dénigrer

tout cas l'association du site avec Ayutthaya. Voir POLKINGHORNE, Martin ; POTTIER, Christophe et FISCHER, Christian, « Evidence for the 15th century Ayutthayan Occupation of Angkor », [in] *The Renaissance Princess Lectures – In Honour of Her Royal Highness Princess Maha Chakri Sirindhorn*, Siam Society, 2018, p. 98-132.

¹³ « *leṅ saḥagama nu kalyāṇa satpurusa leṅ kaupra nu bhogai[śva]ryyasammpatti parivārasammpatti ta mahimā leṅ aṅ samṛddhi prārthanā leṅ aṅ pān [te]jaḥ tapaḥ śakti iddhirddhi nāṇa mahā - - devatā mānussa satva - - - - - leṅ aṅ mān janmāvidhi leṅ grap ti tel nu nu sanmāvidhi kaṃnat parichhedāyuh nai loka* », *K.489* [in] CÆDÈS, G., *Inscriptions [...]*, op. cit., vol. III, p. 229-230.

¹⁴ GYATSO, Janet (ed.), *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, State University of New York Press, 1992, 307 p.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17, note 1.

en la marginalisant voire en la niant de manière plus ou moins élaborée en la situant par rapport aux modes de développement des connaissances qui se rangent tout de même dans une catégorie nommée dans ce volume « l'engagement mnémique ». Ces pratiques mnésiques vues comme supérieures ou même opposées à la mémoire diachronique comprennent une certaine recollection supramondaine des événements du passé. Par certaines pratiques, on peut accéder à des sortes de mémoires qui dépassent les limites de la recollection de la vie personnelle d'un individu historique. La gamme mnésique est large et riche de vocabulaire sanskrit et pâli très varié dans ses formes et dans l'usage qui en est fait. Elle englobe « *recollection, reminding, mindfulness, holding in mind, memorization, recognition, and commemoration* »¹⁶. Sur le plan supramondain, la mémoire, ou l'engagement mnémique, est profondément et diversement théorisée – allant jusqu'à sous-tendre les sotériologies bouddhiques.

Au sein de cette riche théorisation de l'engagement mnémique, Gyatso et ses collègues distinguent deux pôles enracinés tous les deux dans le *smṛ*, racine sanskrite qui donne tout un vocabulaire autour de la mémoire au sens large. À l'un de ces deux pôles, on trouve la « recollection » des événements ou des objets et à l'autre la « pleine conscience » (*mindfulness*), un état qui peut se passer d'objet, c'est-à-dire, un état où la distinction entre sujet et objet se dissout. Dans un essai du même volume, D. Lopez nous amène au cœur de la fameuse histoire de la longue nuit durant laquelle le Bouddha obtient enfin l'éveil, pour y voir se déployer les deux modalités en question¹⁷. D'abord, on les voit dans un rapport d'interdépendance, mais par la suite recollection diachronique et pleine conscience s'excluent l'une l'autre. On connaît l'histoire : par une pratique extraordinaire de la méditation, Siddhartha arrive à se rappeler ses vies passées au nombre infini : cet accomplissement supramondain de la recollection diachronique, conditionné par la méditation ou la pleine conscience, opère la transformation de l'homme appelé Siddhartha en Bouddha – un être qui par définition s'est défait de sa personnalité et donc de son histoire personnelle. En bref : Siddhartha/le Bouddha « devait se souvenir *afin d'oublier* »¹⁸. L'état d'éveil est impavide devant tout objet qui pourrait l'en distraire. C'est l'expression la plus perfectionnée de la pleine conscience, c'est-à-dire sans aucune trace des formes diachroniques de l'existence des êtres et des choses : c'est l'observation absolue, sans objet d'observation – en d'autres termes, la connaissance directe portée à son extrême. Enveloppé dans la vision spectaculaire de ses vies passées par cet acte extraordinaire de recollection diachronique, Siddhartha/le Bouddha reste, lui aussi spectaculairement... impassible, indifférent. Si la pratique de la méditation – qui constitue ou qui mène à la pleine conscience – s'oppose à la recollection mondaine, elle active cette dernière de manière fulgurante mais afin de la surpasser. C'est ce processus dialectique qui projette le pratiquant hors du temps et de l'espace mondains pour se fondre dans ce grand tout englobant qu'est l'être cosmique éveillé, le Bouddha. Notons que nos deux exemples que j'appellerai maintenant (post-)angkorien cités en ouverture reprennent ces termes à leur échelle. Le sujet d'énonciation de *K.489* évoque par le biais du vœu prononcé et inscrit durablement dans la pierre le pouvoir (à venir) de se souvenir de ses vies passées, de les connaître, comme constituant le chemin vers l'éveil. La formulation temporelle de cette phrase, où le passé et l'avenir se mêlent dans l'obtention d'une mémoire extraordinaire, ou bien dans l'expression du désir de l'obtenir, a poussé son traducteur à la gloser sur un mode hypothétique. *tyaṅ jātismara praṇvyaḷ kaṃnet ta atī[ta] anāgata* se traduit littéralement « connaître la mémoire des sept naissances du passé avenir ». En traduisant « posséder la mémoire des sept naissances du passé *dans* l'avenir », Cédès cherche alors à atténuer l'inquiétante étrangeté produite par l'apposition grammaticale des deux temps, voire des *trois* temps si l'on considère la puissance performative de l'expression optative « Puissé-je » (vieux khmer *leñ*) qui ancre toute la sentence dans le présent de l'énonciateur. Pour refouler d'avantage l'étrangeté et fixer d'autant plus la linéarité chronologique souhaitée, Cédès précise ainsi : « Le texte veut sans doute dire que dans ses naissances futures, il se souviendra chaque fois de ses sept dernières naissances »¹⁹. Quand, plus tard, en déclarant sa (re)fondation pieuse d'Angkor Vat, la reine-mère déclare rétablir la prospérité du

¹⁶ *Ibid*, p. 5.

¹⁷ LOPEZ, Donald S., « Memories of the Buddha », [in] Janet Gyatso (ed.), *op. cit.*, p. 21-45.

¹⁸ *Ibid*, p. 23.

¹⁹ *K.489* [in] CÉDES, G., *Inscriptions [...]*, *op. cit.*, vol. III, p. 229-230, p. 229-230. Notons qu'on retrouve le *smṛ* dans la formulation hybride khmère-sanskrite : *tyaṅ jātismara* (avec respectivement le vieux khmer « connaître », « savoir » et le composé sanskrit foré de *jāti*, « vie » et de *smara*, « souvenir »).

Kampuchea comme dans le passé, elle progresse également sur le chemin vers le *nirvāṇa*. La formulation optative de la première épigraphe démontre le travail performatif à l'œuvre partout en ce sens que les vœux du présent des acteurs trouvent leur réalisation matérielle dans la pierre, sculptée de lettres et de Bouddhas, le tout constituant autant de pas vers l'ultime réalisation immatérielle de leurs auteurs.

Preah Khan de Kompong Svay

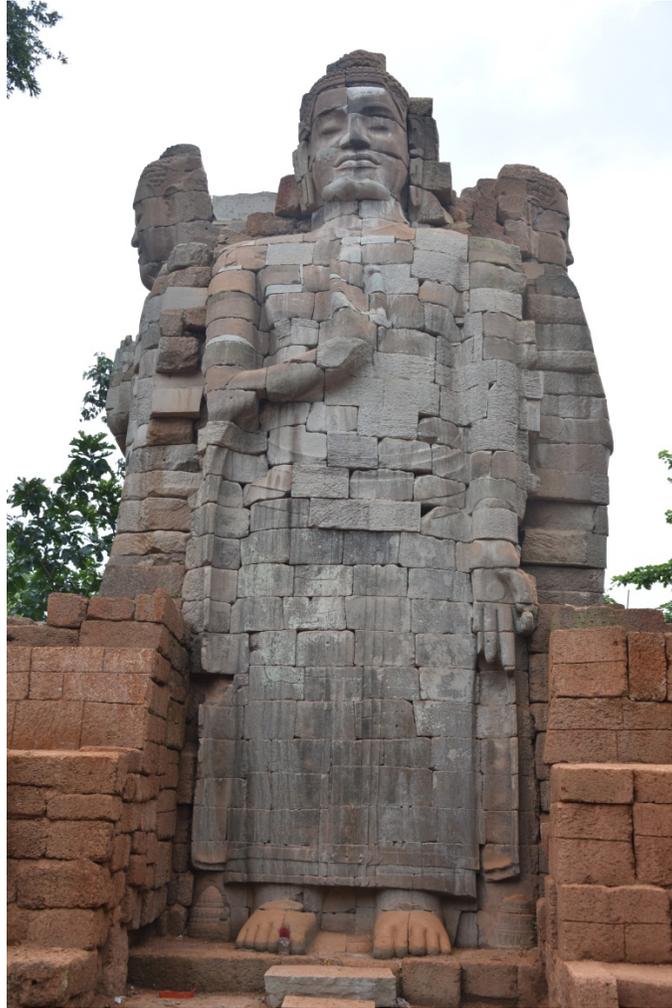


Figure 1 : Catumukh du Preah Khan de Kompong Svay, vu de l'est (photo de Lam Sopheak, 2018)

Je reprends mon chemin d'antan au Preah Khan de Kompong Svay, un complexe bouddhique angkorien situé à l'est de la capitale angkorienne, où l'on découvre, je crois, une certaine matrice des quatre Bouddhas post-angkoriens²⁰. Commençons avec cette image colossale de 9.5 mètres de haut aujourd'hui appelée

²⁰ C'était dans ma thèse de doctorat que j'ai d'abord proposé un rôle fondateur du site de Preah Khan de Kompong Svay dans la propagation de l'ensemble des 4/5 Bouddhas colossaux au Cambodge (THOMPSON, A., *Mémoires du Cambodge*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, 1999, p. 247). Comme notée dans la thèse, je n'étais pas la première à faire le rapport entre la tour à quatre faces de Jayavarman VII et le Bouddha Catumukh, ou bien entre ce Bouddha Catumukh et d'autres ensembles iconographiques de l'époque moyenne, même si on n'a pas toujours bien distingué le progéniteur de sa progéniture. Le présent retour au Preah Khan se fait à la lumière de nouvelles recherches sur le bouddhisme dit theravādin et de nouveaux travaux archéologiques sur le site lui-même. Grâce aux recherches d'une équipe interdisciplinaire dirigée par Mitch Hendrickson, on commence à mieux connaître ce site qui abritait des cultes bouddhiques depuis au moins le XI^e siècle (*The Two Buddhist Towers Project: <http://pkks.sscnet.ucla.edu/>*). En 2018, une équipe de la Conservation d'Angkor dirigée par Lam Sopheak a entrepris la restauration

tantôt « Catumukh » (quatre faces) tantôt « Tā Brahm » (Brahmā, dieu à quatre faces) tantôt Braḥ Aṅg Dham (Grand Bouddha) (cf. Figure 1). Il s'agit de quatre Bouddhas debout en grès appareillé, dos-à-dos, chacun faisant face aux points inter-cardinaux²¹. Ils présentent chacun le *vitarkamudrā* indiquant l'argumentation, le bras gauche pendant, la paume de la main tournée vers l'avant, le pouce touchant l'index, les autres doigts étendus vers le bas ; le bras droit ramené vers la poitrine, la paume tournée vers l'avant, le pouce touchant l'index, les autres doigts étendus vers le haut.

Sur la base de l'iconographie et des dimensions colossales du monument, l'historien de l'art H. Woodward y voit un exemplaire d'un type d'image censé rendre la taille véritable du Bouddha, de « dix-huit coudées », type développé au sein du « complexe Hīnayāna de Lopburi » perpétué à Sukhothai et Lamphun dans le nord de ce qui deviendra le Siam²². Pour Woodward, ce complexe originaire de la Birmanie actuelle a servi de matrice aux développements artistiques post-angkorien khméro-taïs. « Au Siam et au Cambodge », écrit-il, le « secte bouddhique dominant pour la plupart du XIII^e siècle fut celui qu'on peut appeler 'Hīnayāna de Lopburi'. Ses racines se trouvent premièrement en Birmanie. La secte s'est mise à poser un défi au Mahāyāna dominant le Cambodge vers la fin du XII^e siècle ; il en est sorti victorieux, et a persisté jusqu'au milieu du XIV^e siècle, quand il fut remplacé à la suite de nouveaux liens avec le Sri Lanka »²³. Pour F. Bizot, c'est bien cette secte qui serait à l'origine des traditions theravādines « hérétiques » ou « tantriques » connues encore de nos jours, et qui se manifesterait dans le bouddhisme de langue pâlie d'Angkor dès les XII-XIII^e siècles.²⁴ Le style de l'image est toutefois khmer : en s'appuyant plus précisément sur une comparaison du traitement de la robe, identique pour les quatre figures avec celle des bronzes angkorien de la dernière moitié du XII^e siècle, Woodward situe l'image peu après le règne de Jayavarman VII, roi mahāyaniste et dernier grand roi d'Angkor dont le règne chevauche les XII et XIII^e siècles²⁵. De même, dans son étude stylistique des images en ronde bosse post-angkorien, Tun Puthpiseth relève le lien entre le Bouddha Catumukh du Preah Khan de Kompong Svay et l'art de Lopburi ; l'auteur insiste en plus sur sa ressemblance avec le grand Bouddha debout de Tep Pranam à Angkor Thom, également appareillé et en *vitarkamudrā*, situant alors ces deux « Bouddhas de dix-huit coudées » dans le deuxième quart du XIII^e siècle²⁶. Les dernières recherches archéologiques entreprises dans le cadre du *Two Buddhist Towers Project* n'ont pas pu assigner une date absolue au monument, mais les trouvailles de céramiques suggèrent en effet que le Catumukh remonte au XIII^e siècle.

de l'image de ce Bouddha Catumukh dont il sera question par suite. Ces travaux, et le rapport inédit les accompagnant, déterminent en grande partie mon propos (LAM, Sopheak, *rapāy kār(n) juos jul prāsād catummukh*, (rapport inédit) 2018.)

²¹ L'orientation aux points intercardinaux au lieu des points cardinaux correspond à celle du site entier, ce qui fait que le nord-est y prend la place habituellement dévolue à l'est.

²² WOODWARD, W. Hiram, « Ram Khamhaeng's Inscription: the Search for Context », [in] Chamberlain, J. R. (ed.), *The Ram Khamhaeng Controversy*, Bangkok, The Siam Society, 1991, p. 427. L'image colossale est appelée *braḥ aṅgāras* en khmer et en thaï, selon le pâli (*aṅgāras*) pour « 18 ».

²³ *Ibid.*, p. 424. Dans d'autres publications, Woodward nomme ce même complexe bouddhique « ariya », selon la désignation de la secte pré-Sinhala figurant dans les inscriptions de Kalyani du Pegu au XV^e siècle. Voir surtout WOODWARD, W. H., *Studies in the Art of Central Siam, 950-1350 A.D.*, thèse de doctorat, Université de Yale, 1975, 358 p.

²⁴ BIZOT, François, *Le figuier à cinq branches. Recherche sur le bouddhisme khmer*, Paris, EFEO, PEFEQ vol. CVII, 1976, surtout p. 29-42. Pour Bizot, la datation de la venue de ce bouddhisme à Angkor semblerait relever de la supposition historique avant tout. Lorsque l'auteur déplore « le fossé qui sépare les croyances réellement vécues de celles exprimées dans les textes gravés » il souligne la rareté des documents écrits attestant la tradition « hérétique » à l'époque charnière entre Angkor et le Cambodge post-angkorien. On pourrait penser que sa dénonciation « du verbiage des inscriptions... calqué sur les poncifs de références conventionnelles et systématiques » suggère l'existence de deux bouddhismes parallèles, l'un pratiqué par la cour et l'autre par le peuple. Mais il n'en est rien. Au contraire, pour Bizot « le recours au lapidaire implique nécessairement la censure poétique des formules stéréotypées » ; c'est-à-dire que les formules officielles dissimulent les pratiques non-orthodoxes aussi chez les officiels. Si Bizot rejoint ici d'autres chercheurs dans cette critique de l'automatisme comme qualité essentielle des textes bouddhiques épigraphiques theravādins, sa critique ne se base toutefois pas sur un dégoût explicite pour la répétition. Dans ce corpus, Bizot discerne plutôt une structure socio-politique qui exige une marginalisation des pratiques ésotériques dans le discours public contrôlé par l'élite (*ibid.*, p. 38, note 3).

²⁵ Communication personnelle.

²⁶ TUN, Puthpiseth, *Bouddhisme Theravāda et production artistique en pays khmer : Étude d'un corpus d'images en ronde-bosse du Buddha (XIII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, thèse de doctorat d'histoire de l'art et d'archéologie, 2015. On y trouve de multiples mentions de ces images, e.g. p. 137-138 et p. 154.



Figure 2 : Prasat Steung, Preah Khan de Kompong Svay, vu de l'est (photo de l'auteur, 2017)

À 275 mètres au nord du Bouddha Catumukh, on trouve le Prasat Steung (Prāsād Stoeñ « petit temple »), une tour à quatre faces typique de l'époque de Jayavarman VII, la seule du vaste complexe de Preah Khan de Kompong Svay (*cf.* Figure 2). La proximité spatiale et temporelle des deux monuments à quatre faces suggère que le Bouddha Catumukh soit aussi une citation de – ou une variation sur – l'innovation spectaculaire du règne de Jayavarman VII, cette étonnante anthropomorphisation du sanctuaire khmer. En regardant les deux monuments se faisant face l'un à l'autre on ne peut que constater que le colossal Bouddha Catumukh poursuit la logique de la tour à quatre faces de Jayavarman VII jusqu'à son extrême réalisme, où le corps architectural n'est autre que le corps anthropomorphe. Des modifications apportées au Prasat Steung suggèrent à leur tour que le Bouddha Catumukh a fini lui aussi par influencer sur l'interprétation morphologique de son prédécesseur : on note un remodelage des éléments architecturaux qui tendent à

éliminer l'aspect architectural du sanctuaire au profit de l'aspect humain²⁷ (cf. Figure 3). Au lieu du sanctuaire angkorien à quatre faces, on voit émerger un ensemble post-angkorien composé de quatre figures solidaires.



Figure 3 : Prasat Steung, face orientale, montrant les modifications apportées à la tour-sanctuaire. Les restes du décor sculpté montrent qu'on a enlevé fronton et linteau ainsi que les blocs constituant les angles servant à joindre les visages l'un à l'autre et arrondir la tour. Ces modifications ont pour effet de faire ressortir le visage et de suggérer le buste, à l'opposé de la tour-sanctuaire de Jayavarman VII qui présente les quatre visages entièrement intégrés à la structure architecturale sans suggérer d'autres éléments du corps humain (photo de l'auteur, 2017)

Deux sculptures insolites retrouvées sur le site du Bouddha Catumukh suggèrent autrement le dynamisme du culte bouddhique en ce moment transitionnel²⁸. Les dernières études épigraphiques et iconographiques de ces objets les placent dans un réseau pan-asiatique puisant dans un fonds bouddhique commun englobant et le tantrisme et le Theravāda. L'inscription *K.888* peut servir de porte-parole du lieu dans ce contexte. C'est un texte court inscrit sur l'une des sculptures trouvées au pied de Bouddha Catumukh. Les chercheurs ont longtemps compris le texte comme étant du pâli et témoignant, donc, du Theravāda ; une nouvelle lecture révèle sa langue sanskrite, sans pourtant la fixer dans un cadre rigide nommé « Mahāyāna »²⁹. Au

²⁷ LAM, S., *loc. cit.*

²⁸ *Ka.1697*, avec son inscription *K.888* ; *Ka.1848*.

²⁹ SKILLING, Peter, « Namō Buddhāya Gurave (K. 888): Circulation of a Liturgical Formula across Asia », *JSS*, vol. 106, 2018, p. 109-28. Voir aussi THOMPSON, A., « Introduction », [in] A. Thompson (ed.), *The Rise of Theravada Buddhism in Cambodia: Archaeology, Architecture, Art*, NUS Press, à paraître. Dans le sillage de Skilling on discerne de plus en plus le mélange des traditions sanskrites et pâlies dans la culture de cette période charnière entre Angkor et son après. C'est le cas de deux études à paraître de N. Revire, où les objets d'art d'apparence theravādins témoignent d'affinités avec des textes et des traditions sanskrites

lieu d'isoler chaque objet comme témoignage d'un culte particulier, on entrevoit, à travers ces sculptures envisagées *in situ*, une vie locale animée par le face à face (pour ainsi dire) de multiples bouddhismes. Entendons par ce face à face que la culture religieuse telle qu'elle se manifeste au Preah Khan de Kompong Svay au XIII^e siècle ne se compose pas d'une fusion de traditions *a priori* hétérogènes sur le modèle du syncrétisme souvent évoqué pour caractériser les religions du Cambodge et qui dépend d'une temporalité ancrée dans une conception linéaire de l'histoire ; le face à face qui fait de la multiplicité un ensemble unique au Preah Khan puise ses sources dans des fonds historiques *et* religieux où une certaine unicité dans l'hétérogénéité est programmée d'avance³⁰.

C'est dans ce sens qu'il faut, je crois, lire le Bouddha Catumukh du Preah Khan de Kompong Svay. On peut bien évidemment en trouver les sources ailleurs, dans les Bouddhas de dix-huit coudées de la Birmanie ou de la Thaïlande du nord. L'ensemble colossal de quatre Bouddhas debout est également connu dans ces lieux au cours de la période qui nous intéresse. Tous ces modèles furent sans doute en dialogue d'une manière ou d'une autre. Mais la signification qui est le plus souvent attribuée à ces ensembles de quatre Bouddhas, qui fixe leur identité soit dans la série linéaire des quatre Bouddha du passé dont la série s'achève par le Bouddha Sakyamuni de notre ère et évoquant le cinquième à venir, soit dans une lecture autrement linéaire du Bouddha « historique » représenté en « quatre attitudes » successives, me semble insuffisante pour comprendre le site du Preah Khan de Kompong Svay³¹. Autrement dit, le « style khmer » du monument

(REVIRE, N., « Back to the Future: the Emergence of Past and Future Buddhas in Khmer Buddhism », [in] *ibid.* et « The Birth of the Buddha at Angkor », *JSS*, à paraître). Dans ce même sens, rappelons aussi les éléments sanskrits de la fameuse « première inscription pâlie » du Cambodge qui participe, avec sa contrepartie en khmer, à la fondation d'un monastère bouddhique, ainsi que le simple fait que le roi fondateur de ce texte était également à l'origine d'un renouveau du culte śivaïte au temple de Banteay Srei, documenté en sanskrit et en khmer. (Voir THOMPSON, A., *Engendering the Buddhist State: Territory, Sovereignty and Sexual Difference in the Inventions of Angkor*, Routledge Critical Buddhist Studies, 2016, p. 161-164.) Ces recherches gagneraient à être rapprochées d'une part de celles d'autres milieux sud-est asiatiques associant « le bouddhisme des Arī » aux traditions bouddhistes sanskrites. Voir par exemple le travail sur la figure d'Upagupta de John Strong (STRONG, John S., *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton University Press, 1992, 390 p.) ; et d'autre part de celles qui portent sur la figure d'Upagata au Cambodge et que SIYONN Sophearith développe actuellement dans sa thèse de doctorat, *A Long Cambodian Tradition of Assisting the Dead: A Historical and Ethnographic Study of Pchum Ben*, à l'Université de Californie (Berkeley).

³⁰ Sur ce point, je diffère légèrement de F. Bizot, qui cherche à remplacer le paradigme du « syncrétisme » pour expliquer le bouddhisme Mahānikāy cambodgien par l'hypothèse d'une lignée directe liant ce dernier au bouddhisme des Arī en passant par « les premiers bouddhistes de langue palie d'Angkor » (BIZOT, F., *Le figuier [...]*, *op. cit.*, p. 40). « La doctrine des anciens Mahānikāy », écrit-il, « serait peu redevable à l'influence d'Angkor » (*ibid.*, p. 42). On ne peut, je crois, faire abstraction du lieu spécifique qui était Angkor, lieu extrêmement cultivé qui a servi de matrice pour l'essor de ce bouddhisme « des Arī ». Il faudrait mieux tisser les liens critiques entre le renouveau des recherches sur le bouddhisme pâli inspiré en partie par les travaux de Bizot, et l'examen renouvelé du « syncrétisme » dans les recherches sur le Cambodge ancien. Voir ESTEVE, Julia, *Étude critique des phénomènes de syncrétisme religieux dans le Cambodge ancien*, Paris, École pratique des hautes études, Thèse de doctorat, 2009, 630 p. Le terrain nous invite souvent à interroger la catégorisation stricte des sectes religieuses, comme la codification iconographique, qui sous-tendrait tout « syncrétisme ».

³¹ Cette dernière appellation des « quatre postures », *sī iriyāpath* en thaï, est courante de nos jours pour désigner un type de monument à Sukhothai et Kamphaeng Phet. Comme avec le Bouddha Catumukh de Kompong Svay, il s'agit de quatre images colossales, positionnées dos à dos, et formant un monument en soi. Pourtant, à l'opposé du Bouddha Catumukh qui présente la même image sur chacune des quatre faces, le plus souvent ici on voit une image assise, une deuxième debout, une troisième en marche, et la dernière couchée. Notons que, si l'on trouve dans le Cambodge contemporain des images peintes des « quatre attitudes » illustrant le Grand Prodige de Savatthi, on n'y connaît pas la représentation sculpturale de l'ensemble de ces attitudes tel quel (GITEAU, Madeleine, *L'iconographie du Cambodge post-angkorien*, Paris, EFEO, PEFEO, vol. C, 1975, p. 50). Dans tous les cas, et tout comme pour la série des quatre/cinq Bouddhas, il faut voir dans les quatre attitudes bien plus qu'une représentation linéaire. Bien qu'on puisse assigner à chaque attitude un moment dans la vie historique du Bouddha, l'association de cet ensemble avec le Miracle de Savatthi signale en même temps son caractère cosmique. Il s'agit effectivement d'une démonstration des prodiges surhumains du Bouddha, accomplis manifestement contre son propre gré, pour vaincre les hérétiques qui doutaient justement des pouvoirs de cet homme plutôt ordinaire. Après s'être manifesté dans les airs, l'eau jaillissant de ses pieds et des flammes jaillissant de ses épaules, le Bouddha s'est montré multiplié en quatre dans les feuillages d'un manguier. La prodigieuse multiplication du même signifie, pour cet être singulier, le pouvoir de transgresser le temps et l'espace. Le monument de Wat Phra Yeun à Lamphun, daté par une épigraphe au 1369 A.D., est autrement parlant dans ce contexte. Selon le texte et la légende, le monument fut à son origine un seul Bouddha colossal bâti par les Mōns occupant la région avant sa prise par les Taïs ; en 1369, il fut transformé en quatre Bouddhas dos à dos formant en quelque sorte un *stupa-prasat* ; une reconstruction au XX^e siècle a englobé ce monument à quatre Bouddhas dont les projections apparaissent pourtant sur les quatre fausses portes du *stupa-prasat* moderne.

à quatre faces ne se limite pas aux traits physiques ou au traitement décoratif des figures. Face au Bouddha Catumukh, je propose qu'on renouvelle l'usage de cette dernière formule tellement usée – le « style khmer » – pour comprendre à quel point les aspects iconographiques de la statuaire peuvent eux aussi refléter la localité. Prenons l'exemple de *K.888* : si les chercheurs ont toujours trouvé dans le Bouddha Catumukh une expression theravādine, aujourd'hui rien n'est moins sûr. Ou plutôt, nous sommes de moins en moins sûr quant à ce qu'il convient de nommer « Theravāda » au Cambodge. La temporalité importe doublement dans ces interprétations. Le Mahayana et le Theravada se superposent de manière dense à cette époque et en ce lieu. Les deux, s'il y en a deux, partagent un héritage bouddhique redoublé ici par un vécu matériel local. Les conceptualisations du temps véhiculées par ce matériel – les tours à quatre faces – sont multiples, et dépassent toute vision chronologique que nous pouvons leur attribuer.

Prasat Kombot

Dirigeons-nous maintenant vers le sud, dans la province de Kompong Thom où nous trouvons le Prasat Kombot³² (cf. Figure 4). Le sanctuaire lui-même date de l'époque pré-angkorienne. Mais un texte du début du XIV^e siècle est inscrite sur le montant sud de la porte de l'avant-corps du monument ouvert à l'est³³. Le texte documente la fondation d'un *kuti*, un sanctuaire ou cellule, par un *guru* du roi régnant encore à Angkor. En langue khmère incorporant du vocabulaire pāli sanskritisé, l'épigraphe décrit en termes poétiques le *guru* royal se prosternant devant « les Bouddhas omniscients de la Loi transcendante » (*sarbvajñi buddhānu[buddh] lokuttaradharmm*) qui

... guident les troupes de créatures (pour) parcourir les chemins pénibles de la grande forêt ... (jusqu'au sanctuaire en question. Arrivée, ils) lèveront leur regard vers la sainte cellule, se rendront véritablement compte que les divinités prestigieuses, diverses et les plus puissantes, le Bouddha, le Dharma et le Saṅgha, les anciens maîtres suprêmes, la noble Perfection, toutes les Félicités dans le passé comme dans le futur et le maintenant qui est (ce) lieu...³⁴

La fondation est attribuée au roi tāi Dharmaraja I avec le vénérable Sumana, renommé pour avoir introduit dans la région le bouddhisme orthodoxe singhalais – frère ennemi du « bouddhisme des Arī ». Voir GRISWOLD, A. B., « Wat Phra Yūn Reconsidered », [in] Bangkok, Prachindra Printing Press, The Siam Society, Monograph n°4, 1975, p. 88 p. + 22 pl. Je traite ces sources extra-cambodgiennes plus en détail dans un ouvrage en cours. Ces recherches signalent bien des 'emprunts-retours' iconographiques entre Angkor et post-Angkor, où la réinvention theravadine d'une innovation angkorienne mène à des remaniements ranimant ce dernier, de même qu'entre les bouddhismes provenant de Sri Lanka, de la Birmanie et des principautés proto-siamoises. L'état des recherches ne nous permet pas de confirmer ni l'hypothèse souvent présumée d'une origine taïe de l'ensemble des quatre Bouddhas en question au Cambodge, ni de leur appartenance au bouddhisme pāli orthodoxe. Si on peut envisager un développement historique, où les premiers monuments à quatre Bouddhas relevant du bouddhisme non-orthodoxe furent suivis d'autres relevant de la tradition réformée, cela n'empêche point la nécessité de mesurer l'importance des échanges entre traditions supposées distinctes dans un même lieu. En suivant la leçon enseignée par le Bouddha à Savatthi qui instrumentalise la magie des hérétiques – à savoir le propre des hérétiques – pour mieux les vaincre, disons que le commun et le singulier sont tous les deux le propre des rapports entre frères-ennemis, à savoir, dans le cas présent, entre le Theravāda des Arī et le Theravāda orthodoxe singhalais.

³² Le sanctuaire fut documenté par Aymonier sous le nom de Prasat Ta Hem : AYMONIER, Étienne *Le Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, vol. I, 1900, p. 351. Ensuite, de Lajonquière l'a décrit plus en détail : DE LAJONQUIÈRE, Lunet, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, vol. I, 1902, p. 211-213. J'ai pu visiter le site vers la fin 2017. À ce moment-là, les alentours du sanctuaire étaient bien dégagés, mais le sanctuaire lui-même était toujours recouvert de végétation. Il a fallu attendre 2019 pour que le sanctuaire soit complètement dégagé et que les dessins approximatifs de Lunet de Lajonquière soient bien complétés par les photographies des autorités provinciales du ministère de la Culture. Je remercie ces dernières de m'avoir fourni ces images, dont l'existence m'a été signalée par Vitou Phiom.

³³ Le texte fut d'abord traité par Coëdes (CŒDES, G., *Inscriptions du Cambodge*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine III, vol. VII, 1964, p. 34-36), et ensuite de manière plus précise par S. Pou (POU, S., « Inscriptions khmères K. 144 et K. 177 », *BEFEO*, t. LXX, 1981, p. 101-120. Sa datation fut établie d'après sa langue, sa graphie et la mention du roi Śrī Śrīndrajayavarman, dont le règne est fixé de 1307 à 1327.

³⁴ « ... *nāṃ satvanikar phoñ neḥ chloñ leñ kāntārādvā ti mahād[u]rggam ... lvek phnek yapal āy braḥ kuti byatt debatā mahmā tadaiyti pi nu krañ leñ braḥ budh braḥ dharmm braḥ sāgh aṅg paurān paramācārray paramārth maṅgal sakal sḥit bhūt bhavisy ta barttamānta jā sthān...* », [in] POU, S., « Inscriptions khmères K.144 [...] », *loc. cit.*, p. 104-105. Ma traduction diffère de celle de Pou uniquement pour la dernière expression (« *maṅgal sakal sḥit bhūt bhavisy ta barttamānta jā sthān* »), qu'elle rend par



Figure 4 : Prasat Kombot, vu du nord
(photo du Département de la Culture et des Beaux-arts de la province de Kompong Thom, 2019)

Le sanctuaire en question est un temple pré-angkorien en brique, qui fut effectivement remanié pour faire de ses façades des Bouddhas debout colossaux³⁵. Sur les faces occidentale, septentrionale et méridionale, on voit des images identiques, le bras droit pendant, le bras gauche relevé vers la poitrine. L'articulation spécifique des mains n'est pas lisible. Les images colossales sculptées dans les murs pleins du monument coupent ses trois étages (Figure 5). La façade orientale est, elle, coupée par un avant-corps et sa porte. Les surfaces longeant les deux côtés de la porte sont sculptées de Bouddhas en miroir : au nord, on voit le bras droit relevé, le bras gauche pendant ; tandis qu'au sud, le bras gauche est relevé et le bras droit pendant. Ces deux figures dépassent la hauteur de la porte, mais se terminent au premier étage (Figure 6).

« toutes les Félicités [s'y] trouvent maintenant et à l'avenir ; ils sauront qu'il s'agit d'un endroit... ». L'incertitude relatif à ce passage se fait sentir dans l'explication qu'elle en donne aux notes 37 et 38, p. 112. Ici, j'adopte l'interprétation de *barttamānta* (skt. *vartamana*) en « présent », à la suite de Cœdès d'ailleurs cité par Pou, au lieu de l'acception plutôt moderne adoptée par cette dernière (« information », d'où sa traduction « ils sauront »).

³⁵ N'ayant pas pu visiter le monument depuis son défrichage, je me réfère surtout aux photographies des agents du ministère de la Culture cambodgien prises en février 2019. Le Bouddha de la façade ouest est suffisamment intact et visible sur les photos pour permettre d'affirmer qu'il s'agit bel et bien de figures debout. Les autres pourraient être déambulantes, mais au vu de la rareté de cette dernière posture au Cambodge, c'est néanmoins peu probable.



Figure 5 : Prasat Kombat, vu de l'est (photo du Département de la Culture et des Beaux-arts de la province de Kompong Thom, 2019)



Figure 6 : détail de la tête du Bouddha sur le côté septentrional de la face est, montrant l'incorporation du décor sculpté du monument pré-angkorien (photo de l'auteur, 2017)

Une lecture réaliste nous donne, bien sûr, cinq Bouddhas au lieu des quatre remarquables ailleurs, à commencer par le Preah Khan de Kompong Svay – ou bien au Prasat Steung. Mais, à mon sens, cette variation doit être attribuée non à un culte ou à une culture différente mais plutôt au respect de la disposition architecturale du sanctuaire ancien. En laissant intact l'avant-corps et sa porte, la meilleure façon de rendre 'un' Bouddha sur cette face s'est avérée en effet d'en faire deux. La présentation des deux en miroir renforce cet effet de singularité dans le dédoublement : si l'un se replie sur l'autre, ils présentent la même posture. Et, bien évidemment, avec cet ensemble qui se situe à l'est de la structure on respecte le principe de la dissémination du même, ou de la multiplicité qui ne se range pas tout simplement dans la sérialité, c'est-à-dire le principe du monument à quatre faces tel que j'essaie de l'esquisser ici. Il s'agit, encore une fois, d'une anthropomorphisation de l'ancienne tour sanctuaire khmère.

Toutes les routes, on dirait, mènent à Angkor – à savoir la *nagara*, qui incarne l'éveil et sa suite, le *nirvāṇa*, tout comme le Bouddha (de forme anthropomorphique) lui-même. Dans la langue métaphorique de l'épigraphie, les « chemins pénibles de la grande forêt » sont le *samsāra* bouddhique, c'est-à-dire la progression qui comprend toujours, en même temps, un mouvement de régression. Le texte poursuit ensuite pour préciser qu'avec la communauté des moines, les Bouddhas :

guident les troupes de créatures pour parcourir les chemins pénibles de la grande forêt, extrêmement longs. En d'autres termes, notre domaine de transmigration est infailliblement très dur à traverser. Ensuite il comporte des obstacles dangereux capables de détourner tout le monde entier de l'avantage des mérites de nombreuses sortes. Cette transmigration consiste en naissance, vieillesse, maladie et mort...³⁶

³⁶ « *nāṃ satvanikar phoṅ neḥ chloṅ leṅ kāntārādvā ti mahād[u]rḡgam // ti bolmangī sāsārābartt neḥ ta kra pi chloṅ cyar thmā pi ta kauṇr nu bhayāntarāyata āc patti lok neḥ ta samudāy nu p[u]nyanisāṅ nu phoṅta // pi sāsār neḥ sot mangī kammet jāti jarā byādhi mararaṅā...* », [in] POU, S., « Inscriptions khmères K.144 [...] », *loc. cit.*, p. 104-105. Ma traduction reprend celle de Pou à l'exception de la dernière phrase, qu'elle commence par « En outre ». J'ai supprimé cette phrase adverbiale, qui ici le « *pi* » du texte khmer, car je ne lis pas les quatre étapes de la vie nommées par la suite comme faisant partie d'un groupe plus large. Le « *pi* » peut tout simplement marquer le début de la phrase dans la progression logique du texte.

Mais au bout de ce chemin, on arrive au corps monumental des Bouddhas, ce sanctuaire dont la vision représente aussi une projection hors du temps, lieu (im)possible qui incarne le passé et l'avenir comme le maintenant (*bhūt bhavisy ta barttamānta jā sthān*).

Un deuxième objet sculpté et inscrit, qui paraît être l'œuvre du même auteur, vient compléter cette lecture. Il s'agit de *K.768*, un texte pāli inscrit sur une sculpture du Bouddha entrant au *nirvāṇa*³⁷. Dans *K.144* inscrite sur le montant sud de la porte d'entrée du sanctuaire, on célèbre « la sainte cellule qui fut érigée par le saint maître de sa Majesté Śrī Śrīndrajayabarm, roi divin et diadème de Yasodhar » (*braḥ kuti ta nām samṭac braḥ guru śrī śrīndrajayabarmm karuṇā pavitr yasodharamaulidebarāja pratishṭhā*)³⁸. L'inscription *K.768* de Prasat Kombot annonce quant à elle que « l'image (du Bouddha entrant au) *nirvāṇa* fut installée [...] par moi-même, serviteur de Yaśodhar souhaitant le complet éveil » (*yaśodharapariāreṇa mayā sambodhimicchitā rūpanibvāna... thāpitā*). Le nom du donateur s'articule en tant que reflet, et de Yaśodharapura, et de la tour à quatre faces, avec son image du Bouddha entrant un *nirvāṇa*³⁹.

Angkor Vat

En suivant la logique à l'œuvre, rebroussons chemin vers Angkor elle-même (non plus la *nagara*, mais l'Angkor des rois khmers de l'ancien Cambodge). Et levons les yeux à nouveau vers le temple d'Angkor Vat (Figure 7). Ne s'agit-il pas, avec la représentation des quatre Bouddhas colossaux sculptés sur les portes de sa tour centrale, d'une semblable anthropomorphisation du monument ? Disons qu'on cite encore l'innovation artistique et architecturale de Jayavarman VII, mais cette fois-ci à Angkor Vat et autrement. Quand la reine-mère se prosterne aux pieds du Bouddha au XVI^e s., ne vénère-t-elle pas la tour anthropomorphisée en tant que telle ? Si, en premier lieu, elle se présente dans un but politique pour assurer la succession de son fils au décès de son époux, ce même geste ne prévoit-il pas le contraire d'une telle histoire à venir en participant à une figuration d'un au-delà de l'Histoire ? On retrouve à Angkor Vat les mêmes termes que ceux qui étaient employés à Prasat Kombot pour désigner le *samsāra*, à la différence de la métaphore sylvestre de ce dernier qui trouve à Angkor Vat une formulation océanique. À Prasat Kombot, les Bouddhas « guident les troupes de créatures (pour) parcourir les chemins pénibles de la grande forêt » (*nām satvanikar phoṅ neḥ chloṅ leṅ kāntārādvā*) ; à Angkor Vat, ils les « guident pour traverser l'océan, à savoir celui des existences pénibles et coulantes » (*nām chloṅ laeṅ sramaddh bol man gi bhabbh jāṭ kantār sāranā*). Le chemin, qu'il traverse les forêts ou les océans, est déclaré « pénible » (*kāntār*). Mais le bon progrès du cheminement est un progrès vers l'échappement à toute progression comme à toute régression. À Angkor Vat, la reine-mère finit également sur l'image de *nirvāṇa*. À certaines époques de la vie comme de l'Histoire, c'est à quoi on peut bien aspirer.

³⁷ CÉDES, G., *Inscriptions du Cambodge*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine III, vol. VIII, 1966, p. 196. POU, S., *Nouvelles inscriptions du Cambodge I traduites et éditées par...*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine XVII, 1989, p. 16-17. L'image paraît introuvable aujourd'hui. Selon le Ministère de la Culture et des Beaux-Arts, il reste seulement l'inscription sur son socle (communication personnelle de Siyonn Sophearith, mai 2019).

³⁸ J'interprète le verbe *pratishṭhā* (ériger) sur le modèle du khmer *sañ/sāñ* que nous avons vu dans l'épigraphe de la reine-mère à Angkor Vat cité ci-dessus (*IMA 2*), et qui veut dire à la fois « construire » et « reconstruire », « rénover ». Le geste pieux et politique de (re)construction rendu par ces termes, où passé, présent et futur sont assimilés, participe bien évidemment des conceptions de la temporalité dont il est question ici.

³⁹ Notons qu'une image post-angkorienne du Bouddha entrant au *nirvāṇa* se trouve dans chacun des sites commentés ici : Preah Khan de Kompong Svay, sanctuaire central d'Angkor Vat et Prasat Kombot. C'est un autre élément de la présente étude qui est développé dans l'ouvrage en cours mentionné ci-haut.



Figure 7 : Bouddha occidental du sanctuaire central d'Angkor Vat (Photo de Phoeung Dara, 2018)

Bibliographie

I. Sources

AYMONIER, Étienne, *Le Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, vol. I, 1900, 478 p.

DE LAJONQUIERE, Lunet, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, vol. I, 1902, 430 p.

CÉDES, George, *Inscription du Cambodge*, Paris, E. de Boccard/EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine, vol. III, 1951, 253 p.

- , *Inscriptions du Cambodge*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine III, vol. VII, 1964, 204 p.
- , *Inscriptions du Cambodge*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine III, vol. VIII, 1966, 257 p.
- FEER, Léon et RHYS-DAVIDS, Caroline Augusta Foley, *The Saṃyutta Nikāya of the Sutta-piṭaka*, London, Pali Text Society, 1884, vol. 2, 297 p.
- GRISWOLD, Alexander B. & NA NAGARA, Prasert, « A Declaration of Independence and its Consequences. Epigraphic and Historical Studies », *Journal of the Siam Society*, vol. LVI (1), 1968, p. 207-249.
- GRISWOLD, Alexander B., « Wat Phra Yün Reconsidered », Bangkok, Prachindra Printing Press, The Siam Society, Monograph n°4, 1975, 88 p. + 22 pl.
- LEWITZ, Saveros, « Inscriptions modernes d'Angkor 2 et 3 », *BEFEO*, t. LVII, 1970, p. 99-126.
- Nagara Sutta* (texte pāli), <https://suttacentral.net/sn12.65/pli/ms>.
- POU, Saveros, « Inscriptions khmères K. 144 et K. 177 », *BEFEO*, t. LXX, 1981, p. 101-120.
- , *Nouvelles inscriptions du Cambodge I traduites et éditées par...*, Paris, EFEO, Collection de textes et documents sur l'Indochine XVII, 1989, 155 p. + 26 pl.
- REMY (trad.), *Nagara Sutta*: <http://www.Bouddha-vacana.org/fr/sutta/samyutta/nidana/sn12-065.html>
- THANISSARO BHIKKHU (trad.), *Nagara Sutta*: https://www.dhammadalks.org/suttas/SN/SN12_65.html

II. Critique

- BIZOT, François, *Le figuier à cinq branches. Recherche sur le bouddhisme khmer*, Paris, EFEO, PEFEFEO vol. CVII, 1976, 165 p. + 15 pl.
- BODHI, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston, Wisdom Publications, 2000, vol. II, 965 p.
- CÉDES, George, « Études cambodgiennes XXXII. La plus ancienne inscription en pâli du Cambodge », *BEFEO*, t. XXXVI, 1937, p. 14-21 (réédité dans *Articles sur le pays khmer*, Paris, EFEO, t. I, 1989, p. 282-289).
- COLLINS, Steven, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge University Press, 1998.
- GITEAU, M., *L'iconographie du Cambodge post-angkorien*, EFEO, 1975.
- CROSBY, Kate, *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity and Identity*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2013, 312 p.
- GYATSO, Janet (ed.), *In the Mirror of Memory : Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1992, 307 p.
- HALLISEY, Charles, « Nibbānasutta: An Allegedly Non-Canonical Sutta on Nibbāna as a Great City », *Journal of the Pali Text Society* (18), 1993, p. 97-130.
- LEWITZ, Saveros, « La toponymie khmère », *BEFEO*, t. LIII (2), 1967, p. 377-450.
- LOPEZ, Donald S., « Memories of the Buddha », [in] Janet Gyatso, *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1992, p.21-45.
- MARINO, Joseph, « Metaphor and Pedagogy in Early Buddhist Literature: An Edition and Study of Two Sūtras from the Senior Collection of Gāndhārī Manuscripts », thèse de doctorat, Université de Washington, Seattle, 2017.
- MIKAELIAN, Grégory, « *kaṃnit thā prades khmaer cuḥ srut on thay niñ priñ naep laeñ viñ nau samāy kaṅtāl* [L'idée de déclin et de renaissance du Cambodge à l'Époque moyenne] », *Udaya journal d'études khmères*, n° 13, 2015, p. 35-45.
- NANABOZHO (Gichi Wabush), trad., *Nagara Sutta*: <http://www.canonpali.org/tipitaka/suttapitaka/samyutta/sn12-065.html>
- POLKINGHORNE, Martin, POTTIER, Christophe et FISCHER, Christian « Evidence for the 15th century Ayutthayan Occupation of Angkor », [in] *The Renaissance Princess Lectures – In Honour of Her Royal Highness Princess Maha Chakri Sirindhorn*, Bangkok, Siam Society, 2018, p. 98-132.
- REVIRE, Nicolas, « Back to the Future: the Emergence of Past and Future Buddhas in Khmer Buddhism », [in] Ashley Thompson (ed.), *The Rise of Theravada Buddhism in Cambodia: Archaeology, Architecture, Art*, Singapore, NUS Press, à paraître.
- , « The Birth of the Buddha at Angkor », *Journal of the Siam Society*, à paraître
- SKILLING, Peter ; CARBINE, Jason A. ; CICUZZA, Claudio ; PAKDEEKHAM, Santi (eds), *How Theravada is Theravada: Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai, Silkorm Books, 2012, 640 p.
- SKILLING, Peter, « Namō Buddhāya Gurave (K. 888): Circulation of a Liturgical Formula across Asia », *Journal of the Siam Society*, vol. 106, 2018, p.109-28.

- STRONG, John S., *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton University Press, 1992, 390 p.
- THOMPSON, Ashley, *Mémoires du Cambodge*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, 1999, 548 p.
- , « The Ancestral Cult in Transition: Reflections on Spatial Organization of Cambodia's early Theravada Complex », [in] M. J. KLOKKE et Th. DE BRUJIN (eds.), *Southeast Asian Archaeology 1996. Proceedings of the 6th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Leiden, 2-6 September 1996*, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull, 1998, p. 273-295.
- , « Lost and Found: the stupa, the four-faced Buddha and the seat of royal power in Middle Cambodia », [in] *Proceedings of the 7th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists, Berlin, 1998*, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull, 2000, p. 245-263.
- , « An Oblique View of the Bayon », *Proceedings of the Fifth International Symposium on the Preservation of Bayon, Siem Reap December 2000*, UNESCO, Paris, 2001, 22 p.
- , « The Future of Cambodia's Past: A Messianic Middle-Cambodian Royal Cult », [in] E. Guthrie et J. Marston (eds), *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*, Hawai'i, University of Hawaii Press, 2004, p.13-39.
- , *Engendering the Buddhist State: Territory, Sovereignty and Sexual Difference in the Inventions of Angkor*, Routledge Critical Buddhist Studies, 2016, 203 p.
- , « Introduction » [in] A. Thompson (ed.), *The Rise of Theravada Buddhism in Cambodia: Archaeology, Architecture, Art*, Singapore, NUS Press, à paraître.
- TUN, Puthpiseth, *Bouddhisme Theravāda et production artistique en pays khmer : Étude d'un corpus d'images en ronde-bosse du Buddha (XIII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, thèse de doctorat d'histoire de l'art et d'archéologie, 2015, vol. I, 267 p. ; vol. II, 357 p. ; vol. III, 198 p.
- VICKERY, Michael, « Review article on Jeremias van Vliet, *The Short History of the Kings of Siam* », *Journal of the Siam Society*, vol. LXIV (2), 1976, p. 207-236.
- WOODWARD, W. Hiram, *Studies in the Art of Central Siam, 950-1350 A.D.*, thèse de doctorat, Université de Yale, 1975, 358 p.
- , « Ram Khamhaeng's Inscription: the Search for Context », [in] J. R. Chamberlain (ed.), *The Ram Khamhaeng Controversy*, University of Michigan, Centre for Southeast Asian Studies, 1991, p. 419-437.