

# LE TRAITÉ DE SACRE DES ROIS D'OU Dong (XVII<sup>e</sup> SIÈCLE)

Mikaelian Grégory

Lorsque suite à la chute de leur capitale Longvek conquise par les Siamois en 1594 les rois khmers parviennent à reconstituer un ordre politique autour d'une nouvelle cité, Oudong, sise à quelques kilomètres de l'ancienne, il s'engage alors un cycle séculaire de refondation du pouvoir. Celui-ci se repère dans les sources par la production durant un long dix-septième siècle d'une nouvelle littérature, composée essentiellement de textes cosmogoniques (*Trai bhed traitayug*, *Lpoek Angkor Vat*) et de traités normatifs (les codes juridiques et les codes gnomiques didactiques, la *Gloire de Rāma*).

Parmi cette littérature sensée dire la norme du pouvoir et son origine, se distingue notamment un traité de sacre, qui institue ce droit fondamental qu'est le contrat de *protection contre fidélité* que passe le roi avec le peuple et les dignitaires du royaume, en présence de témoins surnaturels. Leclère ne s'y est pas trompé qui classait la traduction de ce traité au sein d'un chapitre consacré aux « lois constitutionnelles »<sup>1</sup>. Il renseigne ainsi sur l'exposé conscient du pouvoir, en une période critique de reconfiguration de la société politique cambodgienne. Dans le même temps, le traité donne à lire des impensés du pouvoir, autorisant un essai de compréhension mélioratif de ce dernier.

Après avoir présenté le texte (1) nous en proposons une interprétation suivant une lecture qui emprunte à l'école cérémonialiste (2), avant d'en donner une traduction détaillée (3).

## 1. Présentation

Les Saintes règles pour le sacre des rois victorieux (*Brah rājakrit prābhābhīsaek*, ms. EFEO P.21) forment un texte court de 160 lignes rédigées en écriture *jr̄iēn* régulière, sur 6 pages de papier européen, au format *in-quarto*. La page de garde, annotée de la main d'Adhémar Leclère, laisse à penser qu'il utilisa cette version pour établir la traduction publiée dans le tome premier de ses *Codes cambodgiens*.

---

<sup>1</sup> LECLÈRE, 1898, t. I : xvii. Désormais noté par l'abréviation CC.

### *Précisions sur la nature du texte : un traité technique*

Le traité juxtapose trois manuels de sacre, ceux des rois Soriyopoar (1600-1619), Chey Chettha II (1619-1627) et Srī Dhammārajā (1627-1632). Le contenu se présente comme une recension *a posteriori* de chacune des trois cérémonies dont les préambules précisent le jour et la date. S'ils paraissent introduire à leur récit, les développements qui les suivent ne sont cependant qu'une série d'injonctions désincarnées de tout contexte historique précis. N'étaient les préambules, on pourrait lire ces lignes au futur. Rédigés dans une forme grammaticale que l'on peut, toutes choses égales par ailleurs, rapprocher de notre impératif, ces manuels prescrivent en réalité la marche à suivre pour mener à bien les différentes cérémonies de sacre : pour le sacre des rois victorieux « il faut » (*oy*) faire ou « l'on fera » comme ceci, pour une simple onction, « il faut » faire comme cela, et pour un sacre du bonheur, « il faut » encore procéder de la sorte. C'est donc un traité technique à la manière de ceux qui donnent les principes géomantiques de construction d'un palais ou qui décrivent les rituels d'invocation des âmes.

### *Éléments de datation interne*

L'impression qui s'en dégage est que les scribes ont réuni, à partir d'exemples de sacre précis, la matière d'une codification pour servir aux cérémonies à venir. Le premier sacre est le plus détaillé et le plus prestigieux, tandis que les deux suivants le sont de moins en moins. L'enchaînement des trois sacres autorise les scribes à pratiquer des renvois du type « ceci se déroule comme pour le sacre précédent », évitant ainsi de longues répétitions et favorisant l'aspect didactique du traité. Cette forme de rédaction n'est pas pour infirmer la datation qui se dégage d'une critique externe comparant ce texte d'une part à la série des autres décrets normatifs du XVII<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, à la production littéraire plus tardive du bas khmer moyen : au-delà d'une facture les faisant remonter au long XVII<sup>e</sup> siècle de recomposition littéraire<sup>2</sup>, on peut ainsi poser à titre d'hypothèse que les *Saintes règles* furent probablement recomposées dans les années 1690 à partir d'un premier traité élaboré sous le règne de Soriyopoar. Chey Chettha III aurait cherché ce faisant à se rattacher à la dynastie des premiers législateurs, celle de Soriyopoar, de son fils et de son petit-fils. La filiation entre les trois personnages est d'ailleurs clairement revendiquée par le traité. Quoi qu'il en soit, et c'est à ce titre qu'elles intéressent ici, les *Saintes règles* sont un témoin précieux de la mise en scène du pouvoir durant le premier siècle de la royauté d'Oudong.

---

<sup>2</sup> Pour le détail de cette démonstration, se reporter à la première partie de notre thèse (MIKAELIAN, 2006). A noter toutefois que la traduction des *Saintes règles*... que nous avons donnée dans ce travail a subi des révisions significatives depuis que nous avons eu l'occasion de consulter les programmes du rituel d'investiture du roi Sisowath (1906) conservés dans le fonds Adhémar Leclère de la bibliothèque municipale d'Alençon, programmes ayant apporté des éléments comparatifs susceptibles notamment de préciser l'identité des différents trônes utilisés durant le sacre.

*Précisions sur les auteurs*

Le traité, on le devine même si rien n'en est dit, dut être rédigé par ceux-là mêmes qui officiaient les sacres et qui plus est à leur intention, les brahmanes et chambellans de la cour, de même que le recueil de prières est composé par le moine et lui est destiné. Pour le reste, rien ne permet d'être plus précis car le traité de sacre qui rejoint en cela le corpus des codes juridiques se présente comme virtuellement anonyme, sans même ici faire mention du nom du simple scripteur qui recopia le texte.

**2. Portée du texte : une grammaire du pouvoir**

Les *Saintes règles* décrivent la marche à suivre pour qu'un homme puisse exercer en droit la plus haute charge politique du royaume. Ce faisant, il renseigne sur les fondamentaux du pouvoir, qui visent à relier entre eux les trois étages du cosmos cambodgien – le monde chtonien, le monde des hommes et le monde ouranien – par l'intermédiaire d'un être qui participe de ces trois mondes. Mais loin de se cantonner au sacre d'un roi, ce rituel d'investiture prescrit en réalité un double couronnement (du corps mortel et du corps astral) ; et non pas celui du roi mais celui du couple royal, accompagné de sa descendance sur deux générations<sup>3</sup>.

*Le contrat chtonien ou le sacre du corps mortel*

*a)- Une procuration chtonienne*

Le droit indigène veut que l'exploitation féconde de la terre ne soit accordée aux hommes qu'en vertu de la propitiation du Sol, divinité première de 'l'aire des Moussons'<sup>4</sup>. Il faut, pour négocier cet usufruit productif, avoir recours aux intermédiaires que vont être les chefs ou les prêtres, lesquels sont en particulier chargés d'assurer le culte des premiers défricheurs du sol transformés en génies protecteurs, eux-mêmes désignés comme intercesseurs privilégiés auprès des puissances chtoniennes. Se met alors en place une relation triangulaire entre les acteurs : le Sol, les hommes, leurs représentants placés en position d'intermédiaires avec la divinité. Le pouvoir des derniers n'est reconnu par les seconds que dans la mesure où

---

<sup>3</sup> Perspective qui nous est apparue à la lecture de NÉPOTE (2005, vol. I : 34) faisant état d'une recherche alors en cours sur les traités de sacre du Cambodge.

<sup>4</sup> MUS, 1934.

ils incarnent sur terre le premier<sup>5</sup>. C'est le rôle de l'ondoïement, cérémonie fondamentale, immanquablement présente dans les trois sacres<sup>6</sup>.

*b)- Une charge religieuse*

Application à petite échelle de ce droit du sol primitif et pérenne en Péninsule indochinoise, la royauté relève ainsi d'une constante sacerdotale du pouvoir ; c'est en tant qu'outil de communication avec les puissances surnaturelles (totémiques, mais aussi brahmaniques et bouddhiques), incarnées lors de différentes cérémonies à 'mystères', que le roi est en droit de contracter un lien symbolique avec son peuple. Ce sont d'ailleurs des termes religieux qui sont employés (*pampuos*) et aussi vers quoi les étymons môn-khmers du pouvoir orientent l'analyse (*siñ/smiñ*<sup>7</sup>). La « charge du royaume » est un sacerdoce religieux, un sacrifice au royaume, et le sacre figurerait précisément l'entrée en religion des princes<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Pour un commentaire juridique de ce droit particulier v. KLEINPETER (1937 : 107). L'incarnation d'une puissance chtonienne aquatique par le *primus inter pares* est un thème récurrent des pouvoirs austro-asiatiques. À cet égard, la 'salle de Théâtre' du Palais royal, dénommée par un nom 'lunaire' *i. e.* aquatique, ne serait-elle pas plutôt la 'salle du dragon' dans laquelle les danseuses, c'est-à-dire les prêtresses, invoquent l'esprit du dragon / *nāga* sur lequel repose la terre, et que doit incarner le roi ? Ce culte totémique, qu'il soit réalisé par une incarnation ou par une alliance, est un classique en Péninsule et une constante que l'on retrouve sous Angkor. Le roi du Cambodge, nous dit Tcheou Ta Kouan, s'alliait chaque nuit avec un serpent en son palais, les rois Kinhs se faisaient tatouer une image de dragon sur les cuisses, etc. En outre, les mythes de fondation y font allusion sans cesse : v. PRZYLUKI (1925 : 265-284). À ce titre, le mystère du barattage de la mer de lait joué par les danseuses n'est-il pas encore une invocation du *Nāga* protecteur ? Le drame de *Sitā*, divinité de la Terre née d'un sillon, parfois d'un *Nāga*, épousée par *Rāma* auquel le roi s'identifie dans sa titulature, n'est-il pas une 'messe' célébrant l'union de la terre au souverain ? On notera d'ailleurs qu'elle prend place après un rituel d'appel de la pluie (v. *infra*, l. 11).

<sup>6</sup> « On verse sur le roi de l'eau puisée aux rivières, aux lacs, aux puits, etc., du royaume, et par ce fruste symbolisme on l'imprègne de l'essence du territoire entier » v. MUS (1935 : 238). Un autre vecteur d'association du candidat à la royauté aux puissances chtoniennes alors représentées par les ancêtres royaux était de réaliser les funérailles de son prédécesseur (FOREST, 2005 : 8). Le sacre de Sisowath (1906) en est une illustration contemporaine puisque les prières d'invocations aux divinités protectrices du palais récitées au début de la cérémonie d'investiture spécifient bien que le candidat au trône a préalablement réalisé les funérailles de son prédécesseur (en l'occurrence Norodom) suivant la convenance. Le culte aux mânes des ancêtres royaux dans un autel accueillant leurs cendres (*ho brah aṭhi*) également mentionné à l'occasion de ce sacre participait du même principe.

<sup>7</sup> Il existe en vieux khmer une racine *siñ* « officier (en religion) » qui a donné par dérivation un *smiñ* « religieux, officiant » et dont dérive le moderne *siñ* « pratiquer la méditation » / « (des moines) dormir ». Du côté môn, cette même racine a donné le vieux môn *smiñ* « l'être sacré royal, le roi » (*DVKFA* : 493 ; 513 ; *POU*, 1974 : 163-167).

<sup>8</sup> C'est là un thème qu'on retrouve jusque dans l'ancien Cambodge à travers l'initiation brahmanique du prince, la *dīkṣā* – « Initiation d'un prince au rituel brahmanique. Cérémonie préliminaire à un acte religieux important » (*DVKFA* : 251) – et que l'on voit reconfiguré ici sous une forme bouddhique : l'initiation au trône de Chey Chettha II par son père Soriyopoar ressemble fort à celle de l'ordinant (*upachāya*) faisant entrer le novice en religion. Le port du vêtement blanc, couleur des religieux (v. NÉPOTE & KHING, 1978 : 83-107), le fait probable, certes, non mentionné, mais que l'on retrouve dans les sacres des XIX-XX<sup>e</sup> siècles, que le candidat se soit rasé la tête (sur la symbolique du renoncement associée universellement à la tonte des cheveux v. LEACH, 1980 : 321-361) la salutation aux moines avant l'intronisation, tous ces gestes se retrouvent dans l'ordination monastique.

*c)- Un double échange rituel foncier et d'offices*

Il s'ensuit que l'exercice du pouvoir au sommet de l'appareil politique est contractuel : littéralement, le roi n'est considéré comme souverain des terres et des hommes du royaume que dans la mesure où il sacrifie aux rites tutélaires et où il en rétrocede l'utilité à ceux qui en ont besoin – aux paysans qui cultivent la terre dans le premier cas, aux dignitaires qui détiennent les charges et donc le contrôle des hommes dans le second cas. Ce contrat est scellé par l'échange symbolique de leurs terres par les paysans et de leurs charges par les dignitaires, leur restitution par le roi, dûment codifiée, l'autorisant en retour à jouir d'un droit d'allocation sur celles-ci. De la sorte, s'obtient d'une part la reconnaissance par le pouvoir souverain d'un droit naturel d'exploitation (de propriété utile de la terre, d'encadrement des hommes) et d'autre part l'exercice du pouvoir par le roi, impliquant *in fine* une entière soumission à son autorité, désormais pleinement souveraine.

*Le contrat ouranien ou le sacre du corps astral*

*a)- Une suite de trois chronogrammes*

Toutefois, comme le degré de pouvoir délégué par les sujets au roi augmente à proportion de la distance qui les sépare, la portée du contrat change, elle aussi : l'intercession, de ponctuelle (sacrifices annuels aux génies) doit devenir permanente et totale. Le roi doit être cet homme qui, en tout lieu du royaume, fait pont entre le monde des hommes et le monde supra-humain. Pour parvenir à cet artifice religieux, il est fait du corps du roi l'axe référent du cosmos, passant par le centre du palais, au milieu de la salle du trône, par ce dernier. C'est le rôle de l'intronisation finale d'une part, et de la circumambulation de la capitale de l'autre, laquelle achève de faire correspondre les coordonnées spatio-temporelles du roi avec celles du cosmos, à la manière d'une horloge que l'on remonte. Le traité est lui-même une juxtaposition de chronogrammes<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La recension des sacres s'y présente comme une suite de trois chronogrammes. La structure de chacun des trois textes est en effet construite sur l'enchaînement des espaces-temps de la cérémonie du sacre, dans un cycle temporel plus ou moins abouti selon le rang de la cérémonie : le premier est long, le second moyen, et le dernier très court. Ainsi, passe-t-on à plusieurs reprises d'une partie « externe » et publique à une partie « interne », privée et féminine au sein même du complexe palatin, constituant lui-même l'*axis mundi* de la Cité – et donc du royaume – (NÉPOTE, 1971 : partie III) ce en continuité distancée des structures angkoriennes dans lesquelles l'*axis mundi* était matérialisé plus volontiers par l'unique temple-montagne (HEINE-GELDERN, 1956). Ce faisant, le souverain constitue le palais en axe autour de sa personne. L'horloge est alors remontée. Il peut ensuite actionner cette machine palatine, ainsi réaxée, en pourtournant à l'extérieur du Palais. Les rituels de funérailles du roi sont également un chronogramme dans lequel « le cycle spatial décrit par le défunt reproduit et signifie un cycle temporel qui est aussi celui des morts-renaisances » (ELLUL, 1977-1978 : 107 et *passim*).

b)- *Une incarnation ouranienne*

Ce jeu sur l'intégration du temps dans l'espace n'était possible qu'à la condition d'incarner les divinités axiales disposant de la maîtrise du cosmos. La présence de cérémonies bouddhiques, à cet égard, ne fait que surcomposer une strate brahmanique qui constitue l'essentiel du rituel. Ainsi, le socle cérémoniel demeure celui de la religion des Bakou. A preuve, l'enchaînement des temps forts du sacre (ondoïement puis intronisation<sup>10</sup>) qui suit un ordonnancement brahmanique et non bouddhique. Entre ces deux temps prennent place des cérémonies à 'mystères' également brahmaniques : le roi, entouré d'officiants religieux jouant comme dans une pièce de théâtre le rôle des planètes, figure successivement les deux incarnations de l'*axis mundi* de la cosmologie indienne que sont le mont Méru et le dieu Indra. Sur cette base s'ajoute une symbolique bouddhique, qui fait potentiellement des *Saintes règles* une rémanence du sacre de Gautama lors de la victoire de Māra<sup>11</sup>.

c)- *Un contrat cosmique*

Pour accéder à cette charge qui consiste à reproduire et maintenir sur terre l'ordre voulu par les puissances cosmiques, il faut en effet que le roi procède de ces dernières. À cet égard, les 'mystères' du Mont Méru puis d'Indra ne sont que la confirmation d'une prédestination à les incarner. En l'absence de règle explicite de succession dynastique mentionnée par le traité<sup>12</sup>, c'est vers une règle implicite<sup>13</sup> qu'il faut

---

<sup>10</sup> Tandis que la tradition littéraire bouddhique pose l'inverse (AUBOYER, 1949 : 176-177).

<sup>11</sup> Un parallèle entre l'*abbiseka* de la statue du Bouddha et celui du roi est esquissé dans le *VK*, p. 1666. En outre, le thème d'un roi « victorieux » fait immédiatement penser, en contexte bouddhique, à cette scène omniprésente qu'est la victoire du Bouddha contre Māra, le représentant des forces du Mal. Il existe précisément un type de statue – et ce dès l'époque angkorienne – représentant le Bouddha victorieux de Māra, la *sugatamāravijita* ou statue montrant « le bienheureux qui a vaincu Māra » (*DVKFA* : 497) correspondant au célèbre motif, partout représenté dans les monastères jusqu'à nos jours, et particulièrement prisé en Indochine occidentale, de *phcāñ mār*. Ce même thème dont on sait qu'il était joué théâtralement par les moines, ou par les troupes de ballets royaux, lors des cérémonies de consécration de statues du Bouddha (GUTHRIE, 2003 : 11-19).

<sup>12</sup> Ce qui est un trait commun aux royautes orientales : « En Occident, la notion de Royauté est souvent conçue par référence privilégiée au Temporel. La dévolution de cette royauté, programmée par quelques règles de droit, se trouve affectée à une lignée familiale ainsi muée en dynastie royale, généalogiquement ordonnée. Cela explique que bien souvent aucun rituel ne vient sanctionner une investiture réduite à une courte cérémonie civile ; tel est le cas au Portugal, aux Pays-Bas, etc. En Orient, le choix apparaît inverse, en ce sens que la Royauté tend à y être conçue comme une intrusion immanente du surnaturel. Elle est ainsi repérée et matérialisée par des procédures rituelles complexes qui saisissent l'individu concerné sans lien direct avec une place généalogique dans une Famille Royale. La forme la plus achevée de cette conception est probablement atteinte dans les pays relevant du Bouddhisme lamaïque, où ceux que l'on peut considérer comme les Souverains du Pays (Dalai Lama au Tibet ou Bogdoguéguène en Mongolie) se succèdent par réincarnation sans que l'on puisse prévoir en quel personnage s'effectuera la réincarnation. Cette conception est également représentée, encore que de façon plus atténuée, en Chine par exemple, où l'on détient le pouvoir impérial au nom d'un Mandat Céleste pour autant que sa vertu personnelle atteste bien que l'on est 'Fils du Ciel' » (NÉPOTE, 1994 : 17).

<sup>13</sup> Comme on peut l'observer chez les Jaräi, qui sacrifient rituellement leur roi tous les 7 ans (PIOBB, 1906 : 222-223). Ce régicide

se tourner pour trouver les principes de la prédestination au pouvoir : devient roi celui qui parvient à s'imposer, sa victoire révélant *a posteriori* une prédestination. Cette règle délimite l'exercice du pouvoir : qu'adviennent des troubles, ils pourront être interprétés comme une rupture du contrat par le roi et susciter en retour des contestations de la part des branches rivales.

*Le contrat humain ou le sacre de la reine et de sa descendance*

*a)- Un mariage polygame.*

Le droit d'exercer l'autorité se traduit par le mariage polygame du roi avec les grands matrilignages du royaume, explicite dans la cérémonie du sacre. Cette alliance symbolique avec les grandes dames du royaume est la clef de voûte de l'institution palatine : le roi y apparaît comme coordonnateur des matrilignages du royaume, comme le chef d'une gigantesque maison des grandes dames, sous l'autorité desquelles se placent les maisons des hommes des provinces. Il garantit en outre la relative endogamie du pouvoir au sein des grands clans matrilineaires qui tiennent les provinces, tout en permettant à une faction dérobant le trône de rétablir les légitimités : en s'alliant par exemple avec les femmes du prédécesseur.

*b)- Une filiation dynastique ambiguë*

De fait, la plupart des luttes de succession au trône avaient lieu au sein d'une dynastie régnante, entre frères, oncle et neveux, cousins, etc. Cette relative continuité s'explique en vertu de la procuration chtonienne énoncée plus haut : les ancêtres dynastiques étant transformés en puissances divines protectrices, seuls ceux qui en procédaient étaient prédisposés au pouvoir suprême. Le problème est que dans ce système cosmique, à la limite, tout chef de clan peut se proclamer d'ascendance royale et prétendre incarner une continuité dynastique. Les prises de contrôle de la Couronne par des factions concurrentes à la maison en titre furent légion et les dynasties se sont succédées.

*c)- Une maison royale tenue par les reines*

Eu égard à l'ambivalence de ce droit successoral, chaque roi crée dans la pratique sa propre dynastie, et c'est aussi pourquoi les charges doivent être remises au nouveau souverain lors du rituel d'investiture. Cependant, ça n'est pas le moindre des intérêts du traité de voir qu'il énonce dans le même temps un principe implicite d'ordonnement utérin au sein des dynasties puisqu'une fois le roi uni aux matrilignages, il fait sacrer une reine dont c'est la descendance masculine qui va être reconnue sur deux générations comme légitime à devenir roi. Certes, la filiation entre la reine d'une part, Chey Chettha et Srī Dhammarājā de

---

institutionnel se retrouve en un état altéré au sein des mœurs palatiales de Péninsule, puisqu'il est souvent réservé aux candidats malchanceux à la succession.

l'autre, n'est pas explicitée. Mais la gradation des sacres la sous-entend<sup>14</sup>.

\*\*

D'autres renseignements participent de l'ancrage des *Saintes règles* au sein de la dynastie d'Oudong : l'apparition de nouveaux statuts princiers institutionnalisant la tripartition de la fonction royale ; l'émergence de fonctions palatines que l'on retrouvera, mais légèrement modifiées dans le *Kram sruk* (1693) : des *nāy* qui deviendront des *cau hvāy*, et des fonctions quadruples qui deviendront doubles. Les armes à feu font en outre leur première apparition dans la symbolique palatine. Enfin, la bouddhisation de ce rite indigène, indianisé une première fois par le brahmanisme, transparait dans maints détails.

#### [A. Le sacre de Soriyopoar : 1613]

##### [I. LES PRÉPARATIFS DU SACRE : DU 1<sup>er</sup> AU 10<sup>e</sup> JOUR]

- [1. Le 1<sup>er</sup> jour : construction des chapelles provisoires pour les moines et les chapelains]
- [2. Le deuxième jour (?) : hommage au Bouddha, aux 5 divinités protectrices du royaume et appel de la pluie]
- [3. Du 3<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> jour : 7 jours de propitiation de l'espace-temps du sacre]

[a)- *Invocation de la divinité du Sol par les prêtresses du palais*]

[b)- *Préparation de la circumambulation à venir de la capitale*]

[A l'extérieur de l'enceinte du palais : préparation des quatre corps militaires sous la direction du général des éléphants]

[À l'intérieur de l'enceinte du palais : préparation des quatre véhicules circumambulateurs du roi]

[c)- *Purification du prince*]

##### [II. LE SACRE *STRICTO SENSU* : LES 10<sup>e</sup> ET 11<sup>e</sup> JOURS]

###### [1. La partie religieuse du sacre]

[a)- *Durant la première veille, de 6 heures à 12 heures*]

[Dans la partie privée et féminine du palais]

[Dans la partie publique du palais]

[b)- *Durant la deuxième veille, de 12 heures à 18 heures*]

[Dans la partie publique du palais]

[Dans la partie privée et féminine du palais]

---

<sup>14</sup> Le sacre plein de Soriyopoar et de sa reine 'fait' le sacre de Chey Chettha II qui a son tour 'fait' le sacre de Sṛī Dhammarājā, en une cascade d'importance et de complexité décroissante des rituels. L'idéologie qui en ressort, probablement à mettre sur le compte de Chey Chettha III en lien avec le rôle de sa mère la puissante *saṃtec braḥ dāv*, est que sont légitimés à régner les descendants de la reine, plutôt que les frères ou cousins du roi.

# *Le traité de sacre des rois d'Oudong*

*[c)- Durant la troisième veille de 18 h à 1 h du matin]*

[Dans la Salle d'audience, partie publique du palais]

[L'ondoïement du roi sur le trône provisoire]

[L'hommage du roi au Bouddha]

[L'incarnation du mont Méru par le roi sur la litière de la Salle d'audience]

[L'incarnation d'Indra par le roi et la remise du titre gravé sur une feuille d'or]

[Remise des cinq *regalia*]

[Remise symbolique des 'biens royaux' ou du royaume et 'ouverture' du corps astral]

[Ouverture du parasol à 9 étages et intronisation finale sur le trône principal]

## **[2. La partie politique du sacre : l'entrée en fonction du nouveau roi]**

*[a) – Appropriation de la Maison royale]*

[Allégeance des dignitaires au nouveau roi]

[Allégeance des matrilignages au nouveau roi]

[Mariage symbolique des matrilignages du palais avec le nouveau roi]

[Prise de possession de ses appartements par le nouveau roi]

*[b)- Nomination des dignitaires de la Maison royale par le nouveau roi]*

[1<sup>er</sup> jour : octroi des sceaux et des charges des dignitaires par le nouveau roi]

[Octroi des titres des grandes dames du palais et sacre de la reine]

## **[III. LA CIRCUMAMBULATION DE LA CAPITALE : 11, 12 ET 13<sup>e</sup> JOURS]**

### **[B. Le sacre de Chey Chettha II : 1618]**

#### **[I. LES PRÉPARATIFS DU SACRE : DU 1<sup>ER</sup> AU 3<sup>E</sup> JOUR]**

[La construction d'un Méru quinaire]

[La propitiation courte de l'espace-temps du sacre du 1<sup>er</sup> au 3<sup>e</sup> jour]

#### **[II. LE SACRE *STRICTO SENSU* : LE 4<sup>E</sup> JOUR]**

##### **[1. Partie religieuse du sacre]**

[L'hommage du fils au roi-père]

[La cérémonie de l'ondoïement]

[La salutation du Bouddha]

[L'incarnation de Śiva par le prince royal]

[La remise du nom-titre par le roi à son fils]

[La remise de quatre des cinq *regalia*]

[La remise symbolique d'une partie des biens du royaume]

[2. Appropriation de la Maison royale par le nouveau roi]

[L'allégeance de l'appareil palatin au fils]

[L'acte auspiceux de circumambulation du *popil* par le père autour du fils]

[La prise de possession des appartements privés]

[III. LA CIRCUMAMBULATION DE LA CAPITALE : 5<sup>e</sup> JOUR]

[La circumambulation de la Cité royale par un cortège réduit]

[Le nom de cette cérémonie réduite : *rājābhīsaek*]

[C. Le sacre de Sri Dhammarājā : 1629]

[Un sacre mineur : « l'ondoisement du bonheur »]

[L'ondoisement]

[L'offrande du nom-titre]

### 3. Traduction

[Page de garde]

Auguste décret royal pour le sacre des princes victorieux<sup>15</sup>.

[Titre]

(1) Auguste décret royal pour le sacre des princes victorieux.

[Préambule]

En 1535 de l'année du Boeuf, le jeudi, 15<sup>e</sup> jour de la lune croissante (2) du mois de *bus*<sup>16</sup>, Sa

---

<sup>15</sup> *Prābhābhīsaek* : *prāpda*, préfixe sanskrit ayant pour sens « accompli » précède *abhīsaek*, terme d'origine sanskrite attesté en angkorien avec le sens de « consécration, onction » (*DVKFA* : 17) pour signifier « qui a obtenu la consécration » ou « consécration opportune, conforme ». Le *prābhābhīsaek*, précise le *VK*, était destiné aux princes qui, ayant obtenu une victoire militaire, recevaient la charge de la royauté (*VK* : 678). Il s'agit donc au sens propre de « monter sur le trône par droit de conquête » (*DKF* : 11). Ce titre restrictif appliqué à un manuscrit codifiant plusieurs sortes différentes de sacre est sans doute un rajout de la part des scribes du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>16</sup> *Kāl mahā sakharāj 1535 chnām chlūv thīai prahas samttī 15 koet khae pus*. Soit quelque part vers la fin du mois de janvier de l'année 1613 A.D. *Prahas samttī*, qui devrait s'écrire *prahasamttī*, est la résultante d'une agglutination phonétique de deux termes : on aurait, d'une part, un reste de la forme sanskrite du nom désignant la planète Jupiter, et par conséquent, le jeudi :

Majesté, excellent roi supérieur aux autres, chef des Ráma, auguste Soriyopoar<sup>17</sup>, roi vertueux, (3) jouissant de la fortune royale en tant que seigneur<sup>18</sup> du Cambodge, joyau royal thaumaturge, se tenant au sommet de la demeure d'Indra<sup>19</sup>, la Cité des temps anciens<sup>20</sup>.

## [A. Le sacre de Soriyopoar : 1613]

### [I. LES PRÉPARATIFS DU SACRE, DU 1<sup>er</sup> AU 10<sup>e</sup> JOUR]

#### [1. Le 1<sup>er</sup> jour : construction des chapelles provisoires pour les moines et les chapelains]

(4) Le jour de célébration de ce divin *manta*<sup>21</sup>, furent arrangés 9 *mundal'* cérémoniels<sup>22</sup> et 9 *āśraṃm*<sup>23</sup>. Ces 9 *āśraṃm* des moines appointés par le roi<sup>24</sup> [furent disposés comme suit :] (5) un fut placé

---

*brhaspati* ; et, d'autre part, le nom d'un Brahma célèbre du Bouddhisme, *Sahampatti*, celui qui invita le Bouddha à rompre le silence pour aller prêcher la Loi, lequel se mit alors à faire tourner la roue de la Loi dans le parc aux gazelles. Nous remercions Madame Pou d'avoir attiré notre attention sur cette hypothèse de lecture riche en développement. N'y a-t-il pas là une manière de signifier le début de toutes choses, autrement dit un moment propice pour sacrer un roi ?

<sup>17</sup> De l'angkorien *sūryavarma* « protégé par le soleil » (*DVKFA* : 503).

<sup>18</sup> *Issarā* est la forme pâlie du sanskrit angkorien *īśvara* attesté dès le X<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle avec pour sens « le seigneur ou le maître, le roi. *Śiva*, son *liṅga* » (*DVKFA* : 40).

<sup>19</sup> *Indīprās*, de l'angkorien *indraprastha*, « demeure (royaume, résidence) d'Indra » (*DVKFA* : 36) désigne à l'époque moyenne la Cité d'Angkor. Rien n'empêche cependant, dans le contexte d'un sacre, d'y voir une polysémie qui en ferait également, comme c'était le cas en Birmanie, le nom de la structure sur laquelle monte le roi pour recevoir les sacrements du royaume (HEINE-GELDERN : 1956).

<sup>20</sup> *Sammḍec' sdec braḥ rāj oṅkār braḥ paramm rājādhīrāj rāmādhīpḍī braḥ srī sūrīyobā(t)ṇ dhammīk rājā loeṇ soy rāj sampattiv jā issarā kampujā ratn rājasah sdhitv jā kuṃbūl indīprās nagar kāl mun.*

<sup>21</sup> Forme pâlie du sanskrit *mantra*, textes religieux récités à vocation magique de propitiation.

<sup>22</sup> *Roṇ bīdhī mundal'*. Litt. des « abris pour la cérémonie des *mundal* ». Les *mundal'*, forme khmère du *maṇḍala* sanskrit, sont peut-être, dans ce contexte, des petits monts de sable disposés aux 9 orientes et représentant les 9 planètes (*VK* : 847), soit l'intégralité du Cosmos.

<sup>23</sup> Petits abris destinés aux prières ou aux recueils. Les *āśrama* étaient, dans l'ancien Cambodge, des fondations royales destinées aux études. À l'époque moyenne, ils désignent de simples ermitages, (POU, 2002 : 315-339) et par extension n'importe quel abri accueillant un officiant religieux (brahmane, moine, ermite, magicien).

<sup>24</sup> *Dradūn* (*VK* : 462). On sait que la pratique régaliennne d'appointer les grands moines est une vieille habitude du bouddhisme, religion dans laquelle « promotion to the highest rank is controlled by the king himself » (LÉVY, 1968 : 80). Le *VK* donne une liste d'anciens noms-titres de 32 moines appointés par le palais, répartis en quatre apanages, à chacun duquel correspond l'honneur de porter un éventail rouge, vert, violet ou bleu par ordre de hiérarchie décroissante (*VK* : 1275-1276) et suivant la couleur de l'apanage auquel ils appartiennent. Ces quatre apanages (*aek, do, trī, catvā* : un, deux, trois, quatre) sont respectivement celui du roi – 11 moines –, de l'*ubhayorāj* – 7 moines –, de l'*uparāj* – 7 moines –, de la *var rājajanānī* ou « mère du roi régnant » – 7 moines (*VK* : 1042). L'association de ces couleurs aux quatre personnages royaux pourrait se comprendre comme suit : le rouge est la couleur du soleil, de la naissance et de l'Est, logiquement associés au roi ; le vert est à l'opposé la couleur de Jupiter, de la mort et de l'Ouest, située, pour ce double puissant du roi qu'est le 'double du roi', à son exact opposé ; le violet est la couleur de Mars et du Sud, associés

au centre, et 8 aux 8 orientes ; les 9 *mundal'* des *parohit'*<sup>25</sup> [furent disposés comme suit :] un au centre, 8 aux 8 orientes (6) ; puis l'on fit rassembler tous les dignitaires<sup>26</sup> pour qu'ils fabriquent des animaux marins, chtoniens et ouraniens, ainsi que des barrières<sup>27</sup>, des parasols à étage et des oriflammes selon leur grade.

## [2. Le deuxième jour (?) : hommage au Bouddha, aux 5 divinités protectrices du royaume et appel de la pluie]

(7) Ce n'est que parvenu au jour de récitation des *mantra* qu'on vint les placer à l'intérieur du palais royal comme à l'extérieur, le long de la route empruntée par le roi lors de la circumambulation (8) de la Cité<sup>28</sup> ; parvenu au jour de la cérémonie, à trois heures de l'après-midi, on déplaça la statue du Bouddha dans l'*āsramm* du (9) centre puis l'on invita les cinq moines appointés par le roi à venir réciter les *manta* magiques<sup>29</sup> dans les 9 *āsramm*, puis les *rājagrūv*<sup>30</sup> (10) et les *parohit'* déplacèrent les divines statues des *pañcakhsaet'*<sup>31</sup> jusque dans le *mundal'* du centre ; après quoi les *rājagrūv* et les *parohit'* (11) tinrent la cérémonie

---

aux fonctions guerrières occupées dans ce schéma par le jeune roi vigoureux, soit le 'vice-roi' ; enfin, le bleu est la couleur de Vénus et du Nord-Ouest, la reine-mère étant alors associée à la fécondité. On voit *infra*, ligne 9, que ces moines appointés sont au nombre de 5. Ils se déplaçaient sans doute ensemble d'un *āsramm* à l'autre en *pradakṣiṇā* tout en récitant des prières auspicieuses.

<sup>25</sup> Les chapelains du roi, du sanskrit angkorien *purohita* (*DVKFA* : 316). À noter que le traité de sacre rédigé sous *Anṅ Duoñ*, au chapitre des conseillers royaux, parle de 5 *borohoet* (*CC*, t. I : 61).

<sup>26</sup> *Nāmīn sabv mukkh' muntrī*.

<sup>27</sup> Les *rājavat'* sont, d'après le *VK*, des « clôtures royales » faites en bambou ou en bois entrecroisé, qui viennent protéger les espaces cérémoniels des intrusions des hommes et des animaux (*VK* : 1042). Leclère y voit une « palissade rituelle », « faite de lamettes de bambous plantées obliquement dans le sol et se croisant de manière à former des losanges. Le sommet est fait de deux lamettes liées ensemble avec des rotins. Sa hauteur varie avec les cérémonies » (LECLÈRE, MDCCCXVII : 614). La fabrication de figurines représentant des animaux est peut-être destinée à en pourvoir les barrières afin d'exorciser la venue d'animaux maléfiques ou sauvages. Il faut en effet prendre en compte que les complexes palatins ne sont jamais loin des forêts, monde du cru et de la surnature, dangereuse par définition.

<sup>28</sup> *Dāk' sin' braḥ nagar*. Le premier mot est une corruption d'un terme attesté en sanskrit angkorien, *dakṣiṇa* « le Sud » (*DVKFA* : 244). Il signifie dans ce contexte « en pourtournant à main droite » (*VK* : 401). Voir à propos de ce rite, Jean PRZYLUKI, 1933 : 326-332. On sait que « the circumambulation of the capital formed, and in Siam and Cambodia still forms, one of the most essential parts of the coronation ritual. By this circumambulation the king takes possession not only of the capital city but of the whole empire » (HEINE-GELDERN, 1956: 3). *Nagar* est le bien connu sanskrit angkorien *nagara* désignant « la capitale royale » (*DVKFA* : 275).

<sup>29</sup> *Dībbh munt'* mot à mot « *manta* divins ».

<sup>30</sup> *Grū* du roi, ou précepteurs du roi. Du sanskrit angkorien *rājaguru* « le guru du roi ou du prince royal » (*DVKFA* : 398). Le *guru* ayant alors pour sens « être lourd, pesant. Le maître, précepteur. Les parents. La planète 'Bṛhaspati', ou Jupiter » (*DVKFA* : 137). Leclère comprend ce mot comme un unique personnage, « le Prés réachéa krou borohoet » (*CC*, t. I : 43), alors que notre texte en mentionne trois.

<sup>31</sup> « Cinq divinités » composé de deux mots sanskrits attestés en angkorien : *pañca* « cinq » (*DVKFA* : 293) et *kṣetra* « Champ, domaine, domaine du dieu (temple ...) lieu saint, le dieu lui-même » (*DVKFA* : 123). Il s'agit de cinq divinités propres aux cultes palatins. Trois, *Īsūr*, *Nārāy* et *Ganeśa* sont des constantes, les deux autres variant selon les traditions. Une divinité taurine associée à la venue de la pluie, réminiscence probable de sacrifices du buffle y prend parfois l'aspect de *Gavampati*, d'origine mône, parfois de *Kaccāyana* / *Brah Kaccāy*, culte du disciple du Bouddha particulièrement développé chez les Thaïs (LAGIRARDE, 2001, 2 t.). Enfin,

d'appel de la pluie<sup>32</sup> dans les 9 *mandal*'.

### [3. Du 3<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> jour : 7 jours de propitiation de l'espace-temps du sacre]

[a)- *Invocation de la divinité du Sol par les prêtresses du palais*]

L'on fit ensuite organiser les jeux des grandes fêtes religieuses<sup>33</sup> pendant sept jours complets.

[b)- *Préparation de la circumambulation à venir de la capitale*]

[À l'extérieur de l'enceinte du palais : préparation des quatre corps militaires sous la direction du général des éléphants]

" (12) Quant au *caturuṅg* chargé du corps des éléphants<sup>34</sup>, il fut chargé d'harnacher [les bêtes] de *caṃmlaṅ sīk*<sup>35</sup> avec des cordes à nacelles à l'avant comme à l'arrière, et [des carapaces] de fer (13) [et ce] pour tous les éléphants. Chaque [éléphant harnaché] comme pour la guerre doit comprendre 4 carquois de

---

une divinité de la terre, personnifiée parfois par *Umā* l'épouse de Śiva, parfois par *Baladeb*, une divinité agricole. « Ainsi, derrière ce terme de *pāṅcaksetr* se cache un enchevêtrement de facteurs : vestiges çivaïtes, croyances bouddhiques, et échange probable de croyances locales d'une ethnie à l'autre (Môns et Khmers) » (LEWITZ, Saveros, 1970 : 114-115, note n°5). À noter que Leclère, dans sa traduction, y voit des statues de « Brahma, Vichnu, Çiva, Lakshmi et Kâlî » (CC, t. I : 43, note n°3). À noter encore que l'on pourrait lire derrière cette liste de cinq divinités indianisées une strate austro-asiatique d'organisation du pouvoir, puisque l'on retrouve 5 ancêtres mythiques dans la cosmogonie des Samrê, ces proto-Khmers culturellement parmi les plus proches des Khmers (NÉPOTE, 1971 : 28).

<sup>32</sup> *Tāmṇī bīdhī blikār*. À propos de cette cérémonie (LECLÈRE, 1906 : 90-99).

<sup>33</sup> *Lpaen mahosrabv'*. Ces « jeux » de « danses somptueuses » (VK : 870), désignant au sens contemporain et édulcoré du terme aussi bien les danses du ballet royal que de simples divertissements populaires organisés devant l'esplanade du palais à l'occasion d'un sacre, recouvraient en réalité les représentations sacrées des danseuses du palais royal. Il s'agit beaucoup moins de divertissement que de propitiation des mânes par l'intercession de prêtresses dont les techniques de danse s'apparentent aux rites chamaniques (CUISINIER, 1951). Porée-Maspéro porte le même diagnostic à propos des danses observées par le chinois Tcheou Ta Kouan à la cour d'Angkor en disant qu'elles sont une « prise de possession par la divinité territoriale du royaume » (PORÉE-MASPÉRO, vol. I, 1962 : 236). Cèdes fait un constat identique à propos des théâtres classiques khmers et siamois (CÈDES, 1963 : 499). Leclère note simplement que « les danseurs, les danseuses et les orchestres jouèrent pendant les sept premiers jours » (CC, t. I : 43), cependant que dans la tradition des danses palatines les danseuses sont des femmes et non des hommes (CÈDES, 1963 : 499).

<sup>34</sup> *Caturuṅg saeṇā bal ṭamrīy*. Les *Caturuṅg* – « quatre corps » – *saeṇā* – « général, gradé », de l'angkorien *senāpati* « Chef de l'armée. Titre angkorien donné aux descendants de la famille royale », (DVKFA : 504) – sont les généraux des quatre corps d'armées : le corps des éléphants, le corps des chevaux, le corps des chars et le corps des fantassins (VK : 1402). L'implication du général du corps des éléphants dans le sacre des rois n'est pas fortuite : on sait le rôle essentiel de ce pachyderme dans la légitimation des royautés sud-est asiatiques (ELLUL, 1983).

<sup>35</sup> *Praṭāp' caṃmlaṅ sīk*. Littéralement « harnacher pour traverser la guerre ». Dans le lexique siamois, l'expression désigne un type de nacelle pour éléphants (*Matichon Dictionary of the Thai Language*, 2004 : 230, colonne 1). Le terme *chlaṅ* – dont *caṃmlaṅ* est le dérivé par infixation nasale – appartient au champ sémantique des cérémonies religieuses depuis les temps angkoriens, avec

cuir attachés à chacun des 4 coins des *cammlaṅ sik*<sup>36</sup>, pourvus (14) [chacun] de 100 javelots pour arcs<sup>37</sup>. Quant aux hommes montant ces éléphants, à raison de trois [par bête], ils durent tous porter une chemise, un langouti<sup>38</sup> ceinturé en pantalon<sup>39</sup>, (15) un casque en fer, un kriss en fer ; [ces] porteurs d'armes tenaient en main : celui qui monte sur le cou, une épée<sup>40</sup>; celui qui monte sur le (16) *cammlaṅ sik*, quatre fusils<sup>41</sup>; celui qui monte sur la croupe, des javelots pour arc, et des javelots *tvāṅ*<sup>42</sup>.

---

le sens de « traverser, aller d'une rive à l'autre, du non sacré au sacré. Inaugurer » (*DVKFA* : 173). On sait par ailleurs que la guerre est une affaire rituelle de première importance qui trouve symboliquement toute sa place dans le sacre des rois du Cambodge, lequel est en partie un défilé militaire, métaphore de la Victoire que doit incarner le souverain. À l'origine, le fait de caparaçonner l'éléphant pour le préparer au défilé guerrier du sacre en le faisant ainsi passer d'un état profane à un état sacré aurait pu avoir été rendu par l'expression *cammlaṅ sik* – « faire passer [dans le domaine de] la guerre » ; « comme pour la guerre », puis celle-ci finir par désigner simplement l'objet représentant, par métonymie (la partie pour le tout), la totalité de la cérémonie, en l'occurrence la nacelle, bien identifiée par les dictionnaires thaïs.

<sup>36</sup> Le passage est ambigu car le numéral 4 peut s'appliquer aux éléphants comme, à nouveau, aux carquois. Quatre éléphants pour un sacre étant peu, il faut sans doute retenir la deuxième solution. À titre d'illustration tardive, on sait que le sacre du roi Monivong, en 1928, comprenait la présence de pas moins de 21 éléphants « lourdement caparaçonnés » (MEYNARD, 1928).

<sup>37</sup> *Lambaeṅ dhnūv*. Du vieux khmer *lamveṅ*, *laṅveṅ* « javelot, lance » et du sanskrit angkorien *dhanuśara* « l'arc et ses flèches » (*DVKFA* : 417 ; 266). Étant donné l'incongruité du terme « javelot » pour désigner de simples flèches, on ne sait s'il s'agit de flèches particulièrement grandes ou de flèches destinées à alimenter des balistes installées sur les éléphants, comme on le verra pour les pièces à feu, et comme ce pourrait avoir été le cas ici dans la filiation des balistes figurant sur les éléphants royaux du Grand défilé du Bayon, au XIII<sup>e</sup> siècle (MUS, 1929 : 331-341).

<sup>38</sup> *Āv sambatth'*.

<sup>39</sup> *Sambat paṅgutw kho sliek* : « langouti – ceinture – pantalons ». Le *paṅgat'* « une bande d'étoffe avec laquelle on serre le sampot à la taille pour l'empêcher de tomber » (*DVKFA* : 292) devient sous la plume de Leclère, attaché à décrire la situation particulière des cornacs : une « écharpe qui [leur] sert de ceinture [...], dont le tronc est toujours recouvert d'un petit caleçon aussi court que possible et qui ressemble à nos caleçons de bain pour les hommes » (*CC*, t. I : 43).

<sup>40</sup> *Tāv*. On sait que ce mot pour l'épée, non attesté à l'époque ancienne où les termes la désignant sont d'origine aryenne, et qui se retrouve en viêt comme en cham, est un emprunt tardif au chinois (THURGOOD, 1999 : 278). Appartient-il à la vague de technologie militaire sino-mongole qui déferle sur l'Indochine au XIII<sup>e</sup> siècle (MUS, 1929 : 331-341) ? Un mot que nous ne comprenons pas le précède : *adhvīr*.

<sup>41</sup> *Kuṃ bhloēṅ*. Ces fusils – on ne sait en réalité s'ils étaient de simples fusils, de grosses arquebuses ou de petits pierriers de marine montés sur la nacelle – viennent donc remplacer les balistes sino-mongoles introduites au XIII<sup>e</sup> siècle et immortalisées sur les bas-reliefs du Grand défilé d'Angkor (MUS, 1929 : 331-341). Un passage du *Satrā suostī* évoque l'acclimatation de l'éléphant royal aux arquebuses, lors des batailles : « De même le superbe éléphant / du Maître des hommes, habitué à la victoire, / s'il recule devant les armes à feu {*kāmbhloēṅ tai*}, / il ne peut être compté de la lignée / Des éléphants de guerre. / Mais s'il n'est pas stupéfié, / s'il peut supporter le son du gong, / on pourra alors le nommer éléphant / de guerre victorieux, un modèle, / selon la norme un animal de la lignée / des éléphants de guerre. // Aux détonations des armes à feu / celui-là ne tremble pas de frayeur sur ses pattes, / mais s'enhardit à l'extrême ; / il ne s'effraie ni ne recule / au son du gong de guerre / le plus intimidant, / si grondant que soit le vacarme. » (POU, 1988, vol. II : 605).

<sup>42</sup> Sorte de lance à manche de bambou et à lame recourbée faite pour trancher (*VK* : 383).

Quant aux *bal*<sup>43</sup> des chevaux, (17) ils furent pourvus de selles<sup>44</sup> et de toutes les armes [du corps] des chevaux ; les cavaliers furent pourvus de casques en cuir et de kriss en fer (18), ainsi que de vestes de gradés, de *khur*<sup>45</sup>, de langoutis ceinturés en pantalon ; ils furent tous pourvus de deux carquois de cuir contenant 40 javelots pour arcs, munis (19) de deux faisceaux de queues de paons attachées derrière [les carquois]<sup>46</sup>. Les cavaliers durent tenir un arc ainsi que des (20) *dūnū*<sup>47</sup>.

Quant aux *bal* des chars, ils furent pourvus de toutes les armes afférentes, et [répartis par groupe de] deux. Ils furent équipés (21) de langoutis [ceinturés en] pantalon, de vestes ; de Kriss [en] écailles de pangolin<sup>48</sup> et de casques ; ils tinrent des mousquets<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> Corvéables héréditaires de la Couronne. Littéralement « forces ». La tradition y voit des villages entiers tombés en servitude à la suite de guerres ou de crimes commis par eux. Aymonier le traduit par « force, soldat, esclave héréditaire » (*DKF* : 296). À partir de l'étude des textes gnomiques didactiques de la période moyenne, Madame Pou a pu affiner la définition que voici : « *bal*, généralement rendu en français par 'esclave' ou 'serf', demanderait une nouvelle définition détaillée appuyée sur les documents de l'époque. Pour commencer, on évitera de confondre *khñum* 'esclaves pour dette' rachetables, et *bal* 'esclaves héréditaires', attachés par familles entières à un maître, roturier ou prince, dont le roi lui-même. Les *bal* devaient différentes 'corvées' (*kāry*, *kār*) à leurs maîtres selon leurs capacités, d'où une grande variété de *bal* durant toute l'époque moyenne. Sans remonter à l'origine, aux causes de leur servitude, rappelons l'essentiel de leurs conditions et état par l'étymologie du terme lui-même. *Bal* < vx. khm. et skt. *vala*, proprement 'force'. C'étaient donc la main d'œuvre corvéable formant l'ossature de l'État, qui devait diverses sortes de services, dont spécialement le service militaire en cas d'hostilité. Donc, ils étaient 'levés, recrutés' pour les travaux saisonniers réguliers, ou pour la guerre » (POU, 1988 : 630 note 18). Il existe une multitude de corps de *bal* qui forment la main d'œuvre corvéable de la couronne, avec une tâche précise attribuée à chacun.

<sup>44</sup> *Ān*. Le *VK* précise que dans les temps 'antiques', les selles n'étaient pas en cuir mais en bois (*VK* : 1732). À noter que ce terme n'est pas attesté dans le lexique angkorien, à la différence de son synonyme *kep* « selle de cheval, coussin » (*DVKFA* : 106) qui apparaît plus bas dans le texte, apposé non sur le cheval mais sur le palanquin royal.

<sup>45</sup> Nous ne comprenons pas ce terme. À noter qu'il peut soit être un accessoire, soit venir qualifier les gradés dont il est question juste avant.

<sup>46</sup> *Kanduy knok bī pāc' cañ nau kroy pæk*. La présence de plumes de paon – (animal solaire et symbole guerrier répandu puisque monture de Skanda, le dieu des guerriers dans la tradition brahmanique) – est peut-être aussi à comprendre comme une résurgence totémique – pensons aux aigrettes des Syams Kuk des bas-reliefs du Bayon (GROSLIER, 1981 : 107-126) – réinvestie par la royauté solaire de Soriyopoar, « celui qui est protégé par le soleil ». Le passage suivant contient un segment de phrase qui paraît être une répétition : *dhvoe nñ spæk* « fait en cuir ». On ne voit pas, dans tous les cas, comment le rattacher au paragraphe.

<sup>47</sup> Leclère traduit bizarrement ce terme par « drapeau » (*CC*, t. I : 44), mais il ressemble fort à une déformation de *dhnū*, l'arc. Il y aurait donc simple redondance de la part des scribes. À noter que le *VK* recense un *indhanū* ou « arc d'Indra » (*VK* : 1768).

<sup>48</sup> *Srakār pañ' rñl*. Leclère traduit bien par « pangolin » mais l'applique curieusement aux vestons plutôt qu'aux kriss, qu'il ne mentionne d'ailleurs pas : « deux hommes vêtus de vestons recouverts d'écailles de [pangolin] » (*CC*, t. I : 44). Le pangolin, dont l'étymologie est malaise (*Litté*) se trouve au large des côtes de Cochinchine ou dans les îles nousantariennes, ce qui en fait très logiquement un motif décoratif ou un matériau d'agrément des kriss malais. Dans le cas présent, ce peut être soit le fourreau du kriss qui est fait en cuir de pangolin (?), soit plus probablement le motif décoratif de la lame, dit « en écailles de pangolin ».

<sup>49</sup> *Kum bloeñ lambaeñ* : « fusils – javelots ». Leclère en fait une lecture séparée (« armés de fusils et de javelots ») mais il paraît difficile de manœuvrer en même temps ces deux armes. C'est pourquoi nous proposons d'y voir des « fusils en forme de javelots » c'est-à-dire, par opposition aux canons, également dénommés « trait de feu » / *kum bloeñ*, des mousquets.

Quant aux *bal* fantassins, ils furent (22) équipés de casques en cuir, de vestes de coton<sup>50</sup>, ainsi que de langoutis ceinturés en pantalon et ils durent tenir en mains toutes les armes [qui sont leurs attributs] (23) ; ils durent se répartir en rang [différents] selon qu'ils tenaient soit des boucliers, soit des épées, soit des arcs et des arbalètes, soit des bâtons et des lances à manche long<sup>51</sup> attachés [de poils] de yack<sup>52</sup> et (24) furent affectés à la garde du palais, en son pourtour extérieur<sup>53</sup>, de jour comme de nuit, durant la totalité de ces 7 jours.

[À l'intérieur de l'enceinte du palais : préparation des quatre véhicules circumambulateurs du roi]  
À l'intérieur du (25) Palais, fut apprêté l'auguste véhicule du roi<sup>54</sup>, l'éléphant royal<sup>55</sup>, [à la tête duquel] furent attachés des *kancam*<sup>56</sup> d'or, aux défenses [duquel on enfila] des étuis recouvrant leurs extrémités<sup>57</sup> ; [il fut pourvu] de cordes (26) [pour l'harnacher]<sup>58</sup>, à l'avant comme à l'arrière.

L'auguste véhicule du roi, le cheval royal<sup>59</sup> – fut équipé d'une selle, d'une bride, d'un harnais et d'un étrier<sup>60</sup> (PAGE 2, ligne 27), d'une corde *ññon*<sup>61</sup>, d'une croupière<sup>62</sup> d'où pendaient des grelots *mrīet*<sup>63</sup> et des franges.

L'auguste véhicule du roi, le char royal, était pourvu d'un drapeau de victoire<sup>64</sup> déployé [en forme

<sup>50</sup> *Āv samlīy*. Il s'agit du coton « égrené et cardé » (*DKF* : 402) par opposition au coton brut ou *kappās*.

<sup>51</sup> *Ṭampañ lambaeñ ṭaṇ vaeñ*.

<sup>52</sup> *Cañ ccāmmariy*. En réalité probablement du crin de cheval, v. *cāmar*, *infra* l. 29.

<sup>53</sup> *Ccom ccāmm jumṃ braḥ rājavāṅg jān' krau*.

<sup>54</sup> *Braḥ dīnāṃṇi*.

<sup>55</sup> *Kujjen*, « le souverain des éléphants ». Composé de deux termes aryens attestés en angkorien – *gaja* « l'éléphant » et *indra* « le dieu indra ». (Ifc.) Le seigneur, le premier de » (*DVKFA* : 132 ; 34) – il n'est pas en tant que tel attesté à l'époque ancienne. Le prince se préparant à devenir le représentant d'Indra sur terre, sa monture est logiquement associée sémantiquement à cette divinité axiale, dont la monture est justement l'éléphant à trois têtes.

<sup>56</sup> Des « glands d'or frangés de soie blanches qu'on attache des deux côtés de la tête de l'éléphant et quelquefois des chevaux » (*CC*, t. I : 44).

<sup>57</sup> *Snāp' bluk' sandaḥ*.

<sup>58</sup> *Ṭaṅgan'*. Une longue corde de rotin qui sert à attacher la nacelle autour du tronc de la poitrine d'un éléphant (*VK* : 301). Le mot est complété ci-après par une expression redondante : *khsaer khsīn' khsae bāt'* « cordes *khsīn'* – cordes pour entourer ». Nous ne comprenons pas l'emploi de *khsīn'* qui semble être une déformation de *ksīn* « qui est terminé ». Ce peut être une simple cheville euphonique.

<sup>59</sup> *Assūtaravarāj*. Probable corruption d'un mélange du sanskrit *asvarāj* « cheval du roi » et de son synonyme pâli *assarāj* (*VK* : 1702).

<sup>60</sup> *Ṭaek/ māek jhñān'*. Nous ne comprenons pas le premier terme dont la lecture de l'initiale est incertaine.

<sup>61</sup> Le *khsae ñāñ'* est une sorte de « harnais » (*DCF* : 352 ; 359).

<sup>62</sup> *Khsae Hān* (*VK* : 1513). Ce dernier terme serait, d'après le *VK*, d'origine thaïe.

<sup>63</sup> *Samyāk caṅkrañ mrīet*. Nous ne comprenons pas le dernier terme, mais il pourrait être une déformation de *prīet* dérivant lui-même du vieux khmer *vryat*, un « ornement pour les chevaux » (*DVKFA* : 466).

<sup>64</sup> *Dañ' jaiy*. Le *VK* précise qu'il est employé en particulier pour symboliser la victoire lors des guerres (*VK* : 402). Le mot est suivi de *buok* qui pourrait désigner « le groupe » des armées du roi dont la victoire est symbolisée par le drapeau. On ne parvient en effet pas à le rattacher au mot suivant, *kumrāl*.

de] (28) lune<sup>65</sup>, rapide [car doté d'une] cravache et d'un pic<sup>66</sup>.

L'auguste véhicule du roi, le palanquin d'or<sup>67</sup>, fut équipé d'un coussin de sol, de quatre *k̄las* et de 8 *abbhiraṃm*<sup>68</sup> (29), de 8 *cāmar*<sup>69</sup>, de 8 *pai mant*<sup>70</sup> et de 2 *sae*<sup>71</sup> pour se cacher du soleil.

Tous ces objets furent préparés depuis le [premier] jour de la récitation (30) des *manta* jusqu'avant l'issue des 7 jours.

[c)- Purification du prince]

Quant au prince<sup>72</sup>, il vêtit un langouti<sup>73</sup> *lpoek* dont les extrémités étaient de couleur blanche<sup>74</sup> et une tunique *phāy*<sup>75</sup> puis il sortit (31) écouter les moines appointés par le roi réciter les augustes *manta*

<sup>65</sup> *Kumrāl khaey*. On sait que les boucliers des bas-reliefs d'Angkor Vat étaient parfois décorés de *rāhu* dévorant la lune, un symbole de mort, et c'est peut-être à ce motif guerrier qu'il est ici fait référence.

<sup>66</sup> Leclère donne cette remarque informative : « le char royal est un char de voyage, traîné par des bœufs coureurs de la plus belle race, à l'œil vif d'un cheval pur sang et aux cornes en forme de lyre. Ces cornes sont gantées de fourreaux de soie rouge. Le pic dont il est ici question est le pic du conducteur » (CC, t. I : 45).

<sup>67</sup> *Rājayān mās*.

<sup>68</sup> Les premiers sont des parasols royaux et les seconds des petits parasols à étages et à franges usitées dans les cérémonies royales (DKF : 79 ; VK : 1665).

<sup>69</sup> Sorte de grand éventail au manche long, dont le bout n'est pas pointu, servant pour les cérémonies royales et en particulier pour les sacres (VK : 194). Terme d'origine sanskrite (« relatif au yack ; fait de crinière de cheval ») il était dans l'ancien Cambodge un « chasse-mouches fait de crinière de cheval » (DVKFA : 163).

<sup>70</sup> Ustensile d'apparat semblable au précédent, dont la forme ressemble aux feuilles du mûrier (*man*), dont le manche est similaire au précédent mais qui s'en différencie par une cime pointue. Ce terme serait d'origine thaïe (VK : 591).

<sup>71</sup> Les scribes notent *sae* ce qui correspond à une sorte de chasse-mouche fait de crin de cheval (VK : 1406) mais il est probable que ce soit une erreur pour une abréviation de *saenatvān* qui est une sorte d'éventail rond fait de tissus et destiné à protéger du soleil, utilisé dans les grandes cérémonies royales. Le terme est d'origine thaïe (VK : 1407). On a ici l'exemple concret, de même qu'avec le terme précédent, d'éléments d'une mode curiale ayuthienne pénétrant les mœurs royales khmères.

<sup>72</sup> *Brah̄ aṅg*. « Grand prince ». Le terme est employé dans le *Kram srūk* (en 1693, voir MIKAELIAN, 1999 : 65-167), pour désigner de manière spécifique les 3 grands princes les plus titrés après le roi, *i. e.* l'*ubhayorāj*, l'*uparāj*, et la mère du roi. C'est d'une manière plus générale, un préfixe onomastique s'appliquant aux êtres sacrés, dieux ou personnages princiers.

<sup>73</sup> *Drañ brah̄ bas'* ce dernier terme étant l'équivalent du *saṃbat'* dans le vocabulaire royal (VK : 740). Il est dérivé du sanskrit angkorien *vastra* attesté avec le sens de « étoffe, vêtement » (DVKFA : 436).

<sup>74</sup> *Lpoek loek lāy phān sar*. Le *lpoek* est un tissu de soie à dessins (DKF : 364) réservé aux hommes. Il signifierait étymologiquement : « '(tr) to come off, to work loose ... (tr) to take off, release, remove, disengage' (Jenner 1982 : 165). In the context of supplementary weft technique, this refers to the fact that weft threads float loose across the reserve of the cloth until anchored by a warp thread in a technique similar to Fair Isle knitting » (GREEN, 2003 : 105). À noter que *phān* est la prononciation thaïe de *bā(r)ṅ* « couleur ».

<sup>75</sup> *Brah̄ bhūsār phāy*. *Brah̄ bhūsār* est un terme du vocabulaire royal (VK : 829) désignant les vêtements comme générique ou les vêtements s'appliquant à la partie supérieure du corps comme partitif. Il dérive sans doute du sanskrit angkorien *vasana*, *vāsana*, *vās* « vêtement » (DVKFA : 435). Le *phāy* est une tunique de cérémonie (VK : 697) plus précisément une « gold-embellished loose jacket with long sleeves, made from open-weave or translucent fabric. Worn on top of *aaw ko trung* » (GREEN, 2003 : 306).

divins, tandis que l'orchestre jouait, les clairons<sup>76</sup> sonnaient, les conques<sup>77</sup> soufflaient, les tambours battaient jouant harmonieusement la *musique de la montagne*<sup>78</sup> (32) tout au long de ces 7 jours.

## [II. LE SACRE *STRICTO SENSU* : LES 10<sup>e</sup> ET 11<sup>e</sup> JOURS]

### [1. La partie religieuse du sacre]

[a)- *Durant la première veille, de 6 heures à 12 heures*]

[Dans la partie privée et féminine du palais]

Parvenu au 8<sup>e</sup> jour, au moment du petit matin<sup>79</sup>, après avoir frappé un coup de *pāv khun*<sup>80</sup>, Sa Majesté (33) le grand roi supérieur aux autres<sup>81</sup> portait pour toilette un langouti *lpoek* dont les extrémités étaient [cousues de fil] d'or et une tunique *sūbhātrabā(t)r*<sup>82</sup>.

(34) Des *sṛī snam̃m*<sup>83</sup> vinrent tenir le rôle des 16 jeunes vierges. Habillées [en bas] de *khien*<sup>84</sup> de

<sup>76</sup> *Traer*, sorte de clairon militaire en cuivre (VK : 378).

<sup>77</sup> *Sāñkh*. Terme d'origine sanskrite attesté à l'époque ancienne sous la forme *śaṅkha* avec pour sens « conque, instrument de rite » (DVKFA : 524). Ce coquillage marin servait soit à verser de l'eau consacrée, soit à produire un son musical dans le cadre des cérémonies royales (VK : 1237).

<sup>78</sup> *Tāṃñ gīrī bhleñ sammñāt* : Le volume 2 des *Cérémonies des douze mois* recense un morceau dont le titre s'en rapproche : *bhleñ khnañ bhnam*, « la musique de la crête de la montagne » (*Brah̃ rājabīdhī dvādasamās bhāg* 2, 1951 : 188-189). Ce morceau est encore mentionné dans le conte étiologique de la capitale d'Oudong, où il apparaît au sein d'une liste de chants à réciter lors d'une cérémonie de mariage (PORTE, 1970 : 64).

<sup>79</sup> *Diēbv brik* : Le 8<sup>e</sup> jour est décompté par le législateur à partir du premier jour des préparatifs, soit le 10<sup>e</sup> jour dans notre décompte.

<sup>80</sup> Une sorte de gong. Le scribe note *pāv khun* « esclave des dames du palais » au lieu de *pāv gañ*. La distorsion est reproduite plus bas, aux lignes 41, 47, 139 et paraît trop régulière pour être fortuite. Peut-être est-il fait référence à un « gong sacré de la salle du Trône, soutenu par deux défenses d'éléphants symbolisant la sagesse du roi » dont le son exprime « le rugissement du lion » (JELDRES & DAYDÉ-LATHAM, 2002 : 25). *Pāv* serait alors une graphie archaïque de *pāv* tandis que *khun* pourrait être le titre de ce gong, tout comme certains dignitaires sont titrés *khun*. Mais plus probablement, il se cache derrière ce terme une symbolique dualiste puisqu'il correspond au nom d'un oiseau en thaï (*Matichon Dictionary of the Thai Language*, 2004 : 501. Nous remercions Michel Antelme de nous avoir indiqué cette référence). Sur ce gong – symbole de fertilité chtonien utilisé peu ou prou dans toute la zone pour appeler la pluie – venait peut-être frapper un objet en forme d'oiseau, symbolisant inversement le monde ouranien. Quoi qu'il en soit la frappe de ce gong marque les veilles qui étaient au nombre de 4, de 6 heures chacune. À noter toutefois qu'un autre décompte divise les journées en 6 veilles de 4 heures (ELLUL, 1977-1978 : 63).

<sup>81</sup> *Brah̃ mahākhsatrā*, n'est pas attesté à l'époque ancienne. Le VK lui donne pour étymologie « maître des rizières » (VK : 860). Sauf erreur, il apparaît pour la première fois dans les sources khmères en 1579, dans l'IMA 3, à la ligne 45.

<sup>82</sup> « De couleur charmante », peut-être une erreur de notation pour *suvanabā(t)r* « couleur de l'or », *i. e.* des vêtements brochés d'or. On retrouve un terme similaire à la ligne 85.

<sup>83</sup> « Femmes du palais servant le roi », mot désignant les serviteurs féminins du roi (VK : 1451).

<sup>84</sup> Langouti de coton dont le tissu, imprimé de fleurs de couleurs, est importé, et toujours porté en « queue » (*cañ kbin*) par les femmes (VK : 100). Le terme est emprunté au thaï, langue dans laquelle il signifie « écrire ».

couleur rouge<sup>85</sup>, recouvertes [en haut] d'un *spai*<sup>86</sup>, [les cheveux] noués en chignon, parées de *rapaiy*<sup>87</sup>, de (35) bagues et de bracelets sertis de pierres *bīdrum*<sup>88</sup>, de *ccār*<sup>89</sup>, de chaînes<sup>90</sup>. Elles tenaient<sup>91</sup> toutes les 16 des fleurs de lotus<sup>92</sup> et furent ordonnées en rangs de 8.

(36) Quant aux *srī snam* qui étaient [titrées] *brah me nān*<sup>93</sup>, les *sriṅgār parīvā*<sup>94</sup>, ainsi que les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les [*qnak*] *cās*', les [*qnak*] *dum*<sup>95</sup>, les *jumdāv nān* et les *kun nān*<sup>96</sup>, elles préparèrent leurs accessoires (37) vestimentaires : elles portaient un *sambat*', se couvraient d'un *spai*, et se paraient d'un

<sup>85</sup> *Phān kraham*. Avec toujours la forme thaïe pour le mot « couleur ».

<sup>86</sup> Le *spai* est, depuis les temps angkoriens, une « écharpe de femme enveloppant le buste, passant sur l'épaule gauche pour prendre derrière » (*DVKFA* : 512). À l'origine un tissu fin qu'on utilisait pour fabriquer des moustiquaires (*VK* : 1454), le mot désigne ici ces écharpes pliées. Il désigne en particulier ces écharpes portées par les danseuses du ballet royal et les épouses lors de la cérémonie de mariage, richement décorées (*GREEN*, 2003 : 308).

<sup>87</sup> Parure féminine utilisée dans les cérémonies (*VK* : 997).

<sup>88</sup> Sorte de pierre précieuse (*VK* : 753) non attestée dans l'ancien Cambodge.

<sup>89</sup> Pour *cāru*, des sortes de petits tubes d'or enfilés sur un fil de coton ou de soie, généralement rouge, constituant une parure féminine (*VK* : 195). Leclère traduit par « grains d'or creux enfilés sur une ficelle » (*CC*, t. I : 45).

<sup>90</sup> *Saṅvār*. Ces chaînes sont vraisemblablement en or même si ce n'est pas précisé.

<sup>91</sup> *Jaiy kand*'. Nous ne comprenons pas la présence du premier terme, « victoire ». Il faut peut-être lire une inversion de *khān jaiy* désignant la dot que, dans la vie quotidienne, les parents du marié apportent aux parents de leur future brue : le *khān slār*. Alors que dans les alliances populaires qui sont matrilineaires, les hommes portent la dot, ce sont ici les vierges, représentantes des clans matrilineaires du royaume, qui remettent une dot au roi, en une alliance métaphoriquement inversée. On retrouve ces « seize jeunes filles, portant dans la main droite un lotus non épanoui » faisant cortège au roi se dirigeant vers la salle d'audience, jusque lors du quatrième jour des cérémonies du sacre du roi Monivong, le 23 juillet 1928 (*MEYNARD*, 1928 : 7).

<sup>92</sup> *Phkār jhūk*. La fleur de lotus est susceptible de bien des symboliques liées au thème de la prospérité, de la fertilité, etc., au travers d'ailleurs de plusieurs strates culturelles : pré-indienne, brahmaniste, bouddhique. Notons dans cette perspective, que le *VK* fait de l'idiôme *phkār jhūk* une appellation par les médiums du fœtus (*VK* : 702). Voir également *POU*, 2005 : 81-86. Le lotus est encore, dans les religions brahmanistes de l'ancien Cambodge, le symbole de la terre (*BHATTACHARYA*, 1961 : 103 ; 105). Enfin, la cosmologie bouddhique, en continuité d'ailleurs de la cosmologie brahmanique, représente volontiers les quatre continents baignant dans l'océan primordial au centre duquel se trouve le mont Sineru sous la forme de quatre pétales de Lotus. Bref, il est la métaphore de l'origine de la vie.

<sup>93</sup> « Première des dames », composé du khmer *me* « chef, supérieur » – du vieux khmer *me*, *ame*, *qme* « la mère, procréatrice. Appellatif féminin. Préfixe superlatif » (*DVKFA* : 377) ; et de *nān* « dame » – attesté en angkorien avec le sens d'« une dame. Titre élevé de femmes », peut-être un vieil emprunt au chinois (*DVKFA* : 280) – aujourd'hui conservé sous la forme contractée de *mnān*.

<sup>94</sup> « Dames de la suite royale ». *Sriṅgār* « courtisanes », ou encore « femme du harem royal » (*DKF* : 421), n'est pas attesté, sauf erreur, dans l'ancien Cambodge (*CC*, t. I : 45). *Parīvā* est un terme d'origine sanskrite attesté dans l'ancien Cambodge sous la forme *parivāra* avec le sens d'« entourage, escorte. Ce qui sert d'accessoire. Ce qui protège, parasol » (*DVKFA* : 308).

<sup>95</sup> D'après les IMA, les premières sont un titre de femmes de petits dignitaires titrés *uk hluon* (*POU*, 1972 : 111), composé d'un vieux terme austronésien et d'un récent emprunt au thaï. Le *VK* précise que ce titre honorifique était attribué aux vieilles femmes du palais (*srī snam cās*) qui en connaissaient les us et coutumes dont elles devenaient ainsi les gardiennes ; les secondes sont « les grands-mères du palais », un titre similaire au précédent bien que hiérarchiquement inférieur ; suivent, toujours en ordre hiérarchique décroissant, les « vieilles » puis les « mûres » (*VK* : 1556).

<sup>96</sup> Ces deux titres sont synonymes et désignent les femmes des dignitaires. Les deux sont des emprunts à la titulature d'Ayuthia, cf. *jamdāv* et *khunnān* dans v. lexicque de notre thèse (*MIKAELIAN*, 2006).

*rapaiy* d'après leur rang<sup>97</sup>.

[Dans la partie publique du palais]

Ceci se déroulait à l'intérieur. À l'extérieur, tous les moines appointés par le roi, les grands personnages royaux et les membres de la lignée royale<sup>98</sup>, (38) ainsi que les *rājagrūv* et les *parohīt'* du roi et les grands dignitaires<sup>99</sup> se réunirent dans la salle<sup>100</sup>, et préparèrent leur appareil respectif : tous (39) les moines appointés par le roi portaient le *cīvar*<sup>101</sup> ; les *rājagrūv* et les *parohīt'* du roi portaient un [langouti] blanc et une tunique *phāy* selon leur rang ; les grands personnages royaux portaient un (40) langouti et une veste selon leur rang princier ; les membres de la lignée royale, tous les grands dignitaires et les *saenāputtī*<sup>102</sup>, petits et grands (41) portaient un *khīen* de couleur, une tunique *phāy* de couleur selon leur rang et un *jatā*<sup>103</sup>.

[b)- *Durant la deuxième veille, de 12 heures à 18 heures*]

[Dans la partie publique du palais]

Après avoir frappé deux coups de *pāv khun*<sup>104</sup> (42), les *ājñār* de la salle de théâtre<sup>105</sup> ainsi que les quatre chefs d'armes<sup>106</sup>, les quatre chefs de *kumñān*<sup>107</sup>, les quatre chefs de *srāl*<sup>108</sup>, les quatre chefs des

<sup>97</sup> *Tām pantā sakkh'*. Il faut comprendre que la couleur, les matériaux ou les motifs décoratifs variaient suivant la position hiérarchique de chacune de ces grandes dames.

<sup>98</sup> *Brah vañs rājavañs*. Littéralement « augustes familles et famille de lignée royale ».

<sup>99</sup> *Nāmīn mukkh muntrīy*. Ici les dignitaires au plus haut grade, 10 *hūbān'*.

<sup>100</sup> Il n'est pas précisé à quel espace de la géographie palatine se rapporte le mot *sālā*. Leclère y voit la salle du trône (CC, t. I : 46) cependant que plus bas, il est précisé que ces personnages pénètrent dans la salle de théâtre.

<sup>101</sup> La grande toge dans laquelle les moines se drapent lorsqu'ils sortent du monastère et qui les enveloppe tout entier.

<sup>102</sup> Les cinq grands ministres du royaume, ou *senāpatī* (v. lexique de notre thèse).

<sup>103</sup> Du sanskrit *jaṭā* un chignon ou une sorte de diadème. Désigne peut-être une coiffe.

<sup>104</sup> V. *supra*, ligne 32. Leclère traduit bien « à la deuxième veille » mais il ajoute paradoxalement « de neuf heures à midi, probablement » (CC, t. I : 46). On a vu que l'autre décompte possible donnerait de 10 h à 14 h.

<sup>105</sup> *Ājñār brah rāja roñ*. Attesté en sanskrit angkorien *ājñār* signifie «ordre, commandement. Celui qui a le pouvoir de commander » (DVKFA : 30). Il ne semble pas, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, exister sous le sens d'Envoyé du roi en province, comme c'est le cas à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (cf. le *Kram Sruk*, 1693, in MIKELIAN, 1999). Le terme *roñ* est attesté en vieux khmer avec le sens générique d'« abri, salle » (DVKFA : 407). Cette « auguste salle royale » est, d'après le VK, la « salle de danse » ou encore la « salle de théâtre » du palais royal, (VK : 1019), correspondant donc, doit-on penser, à la *kralā rāṃ* « salle de danse » angkorienne (DVKFA : 116). Leclère en fait une « salle du trône », sans autre explication. À noter que dans l'actuel palais de Phnom Penh, ce pavillon correspond au *candacchayā* ou bâtiment « illuminé par la lune », et se trouve devant la salle du Trône, en son Est (VK : 184) mais plus précisément dans l'axe Nord-Est du palais, axe rituel par excellence (PARIS, 1941 : 303-333). Dans le *Code sur les jonques*, c'est dans ce bâtiment que sont reçus les *shabbandars* pour qu'ils remettent leurs présents au roi avant de quitter le royaume, v. notre thèse, t. 10, l. 106.

<sup>106</sup> *Nāy dāhān*, i. e. les quatre chefs de corps d'armées (éléphants, chevalerie, chars, fantassins) évoqués plus haut. *Nāy* est le terme d'origine sanskrite (*nāyaka*) attesté en vieux khmer et signifiant « le chef, le dirigeant, le principal de » (DVKFA : 281). Le terme *dāhān* « soldat », non attesté dans l'ancien Cambodge, pose problème. S'il pourrait sonner comme une création cambodgienne de l'époque moyenne, à partir d'une racine *hān* préfixée du mot *ta* à valeur relative, formant l'expression *ta hān* (qui ose, qui a du

*aṅgrāk*<sup>109</sup>, les quatre chefs des magasins des artisans royaux<sup>110</sup> (43) entrèrent pour arranger l'intérieur de la salle de théâtre.

Alors seulement les princes et les membres de la lignée royale, les *rājagrūv* et les *parōhīt*' du roi, les grands dignitaires et les *sae*-(44)-*nāputtī*, petits et grands, entrèrent s'asseoir sur les sièges [correspondants à leur] rang et leurs honneurs<sup>111</sup> respectifs. Il y avait des fleurs de lotus, des bougies et des [baguettes d'] encens placées (45) en face de chacun d'entre eux<sup>112</sup>. Ceci [se passait dans la partie] externe [du palais].

---

courage), modifiée *in fine* par un renforcement du préfixe *ta* par la voyelle *ā* (POU, 1997-2006), sa présence à la fois en thaï et en austronésien invite à reposer la question de son étymologie, sans rejeter *a priori* l'hypothèse d'un emprunt du dialecte khmer d'Ayuthia aux parlers nousantariens, par le biais de contacts marchands (pour des éléments relatifs à cette hypothèse nousantarienne, v. VICKERY, 1996 : 177-180).

<sup>107</sup> « Biens que l'on détient ; fonction que l'on détient » (*VK* : 55). La racine à partir de laquelle est formé ce dérivé – *kan*, *kān* – est déjà attestée en khmer angkorien avec le sens de « tenir, tenir à qqch., tenir une fonction » (*DVKFA* : 67). Leclère rend cette expression par « les chefs ou intendants des apanages » mais rien n'atteste qu'il soit question, ici, d'apanages (*CC*, t. I : 46) *a fortiori* si l'on considère qu'un terme différent – *samrāp*' – les désignerait dans le *Kram sruk*. Aymonier parle quant à lui d'« apanage, attributions ; vassaux, subordonnés. *Ceau hvāy kuṃṇān*', chef suzerain » (*DKF* : 51). Ce terme recouvre-t-il plutôt les quatre grands ministres du royaume évoqués plus haut ?

<sup>108</sup> On ne sait à quoi correspondent ces *nāy srāl*. Ce dernier terme est attesté en angkorien – *śrāl* – avec le sens, aujourd'hui pérenne, de « choisir, sélectionner » (*DVKFA* : 536). À noter qu'ils correspondent sans doute à la fonction de *campañ srāl* évoquée dans le *Kram sruk* en 1693. Nous y avons vu, étant donné les contextes dans lesquels elle s'insérait, un hypothétique chef des jeux de chance (autour de la notion de choix) ou encore un chef de recrutement des corvéables royaux. On voit que cette tentative d'explication n'a rien de satisfaisante.

<sup>109</sup> Terme attesté en sanskrit angkorien – *aṅgarakṣa* – avec le sens de « garde du corps » (*DVKFA* : 7). D'après Aymonier, ces derniers sont « une catégorie d'esclaves royaux héréditaires chargés du service des jonques » aussi appelés « *bal aṅgrāks* » (*DKF* : 3). Pour le *VK* se sont « des soldats chargés de protéger le roi » (*VK* : 738). Peut-être étaient-ils des gardes du corps sur les jonques du roi ? Le *Kram sruk* mentionne un haut dignitaire ayant fonction de *cau hvāy aṅgrāks* ; la même année (1693), le *Cpāp' kram subhādhipati* évoque pareillement un *cau hvāy aṅgrāks* titré *uk nā rāja tejaḥ* et s'occupant, avec le ministre des affaires fluvio-maritimes (*uk nā kraḷāhom*), des affaires de justice en rapport avec des barques, vols et autre (*cf.* ms. EFEO. O283, art. 23, 1693). Il est intéressant de constater que le présent code stipule l'existence de quatre dignitaires en charge d'une fonction, lorsque ceux de 1693 n'en mentionnent que deux : un énième exemple de l'élasticité de l'appareil d'État royal, dont le nombre de charges fluctue au croisement de la demande des dignitaires à satisfaire et de l'offre de rayonnement cosmologique à pourvoir.

<sup>110</sup> *Nāy ghlāṃṇ jān dāmṇ* 4. Leclère choisit de traduire par deux propositions indépendantes : « les quatre chefs des magasins » « et les quatre chefs des bijoutiers » (*CC*, t. I : 46). Le *ghlāṃṇ* est une vieille institution royale, semble-t-il d'origine dravidienne, attestée en angkorien sous la forme *glañ*, *glāñ* avec le sens de « entrepôt, magasin. Trésor », et dirigé par un *khloñ glāñ* « le responsable des magasins, du trésor » (*DVKFA* : 143 ; 129). Le terme *jān*, peut-être attesté en angkorien (*DVKFA* : 187), désigne n'importe quel artisan.

<sup>111</sup> *Sakkh yasḍ*.

<sup>112</sup> *Nau muk' grabv tae khluon naeḥ*. Cette proposition est suivie d'un *ae krauv* qui, précédant directement un *ae knuñ* n'a sans doute pour fonction que de rappeler – dans un contexte où les phases de la narration du sacre alternent entre « la partie interne » et féminine et « la partie externe » et publique de l'espace palatin – que nous sommes toujours dans la partie externe du palais, avant de rebasculer à nouveau dans la partie interne. C'est effectivement dans celle-ci que se situe traditionnellement la salle de théâtre, plus précisément dans la partie nord du palais « externe ».

[Dans la partie privée et féminine du palais]

Dans [la partie] interne, Sa Majesté le grand roi supérieur aux autres ainsi que les jeunes vierges, les *brah sṇamm*, les *srī phtār parīvār*, (46) les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les [*qnak*] *cās*, les [*qnak*] *dum*, les *juṃdāv* et les *kun ṇāñ*, sortirent en défilant pour aller investir la salle d'audience<sup>113</sup> qui se trouve à l'intérieur du *brah sandhīyā dābv*<sup>114</sup>.

[c)- *Durant la troisième veille de 18 h à 1 h du matin*]

[Dans la Salle d'audience, partie publique du palais]

(47) Après avoir frappé 3 coups de *pāv khun*, les agents [du palais]<sup>115</sup> tirèrent le [rideau] *brah sandhīyā*. Les girouettes<sup>116</sup> [tournaient], on souffla dans les conques, on [souffla] dans les clairons de cuivre, l'orchestre se prépara discrètement<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> *Kraḷār brah kuṃṇāl* (VK : 80 ; 146). La Salle d'audience se situe traditionnellement immédiatement à l'Ouest de la Salle du Trône. Elle est appelée de nos jours *brah dīnāṃṇ dāksīn*.

<sup>114</sup> Leclère traduit ce terme par « partie sacrée » du palais, sans autre explication (CC, t. I : 46). La première partie du mot semble attestée dans l'ancien Cambodge, en l'espèce du sanskrit angkorien *sandhya* « articulations de la journée : matin, midi et crépuscule » (DVKFA : 477). De ce terme, le VK donne un sens éloigné « à l'intérieur des rideaux » à partir d'une racine signifiant « rideaux, ombrelle » (VK : 1326) sans doute en référence au mobilier palatin. La seconde partie du mot signifie « petite » ou « proche » mais étant donné la phrase suivante, il faut comprendre « l'auguste petit rideau sacré ». Toutefois, il s'agit peut-être d'une déformation de *debv* (divin) : on trouve en effet une occurrence troublante de ce terme dans le *Serment de vérité* dans lequel une divinité dite *Brah debv sandhīyā* « points d'articulations du jour » est évoquée, laquelle ressemble fort au présent *brah sandhīyā dābv* (cf. notre thèse, t. 7, l. 11, 57, 109). Entre l'objet matériel auquel il semble indubitablement être fait référence ici, et la divinité non moins clairement évoquée dans le *Serment de vérité*, on peine à trouver un lien logique, sauf à penser qu'une divinité des articulations de la journée (matin, midi, soir) incarnait le rideau d'accès à la salle d'audience. La ligne 157 semble apporter une solution : on serait en réalité en présence du dais du Second trône, désigné explicitement lors du 3<sup>e</sup> sacre comme étant une « litière pourvue de dais et de rideaux aux quatre orientes », cf. *supra*, l. 156-157. On sait justement que ce Second trône se situe traditionnellement dans la Salle d'audience, marquant peut-on penser ici la frontière entre cette dernière et les appartements privés du roi qui constituent la partie interne (féminine et privée) du pavillon de la Salle du Trône. En outre, ce dais pouvait fort bien être habité par un génie puisqu'un tel phénomène est attesté en Péninsule pour l'ombrelle à étage couvrant le trône principal du roi, chargé de le conseiller dans les moments critiques (HEINE-GELDERN, 1956 : 13).

<sup>115</sup> *Bhnāk' nār*, générique regroupant les divers titulaires des charges de l'administration royale. Pour le détail, se reporter au lexique de notre thèse.

<sup>116</sup> *Kaṅhār*. « Girouette ; petit moulin à vent récréatif ou pour effrayer les oiseaux » (DKF : 35).

<sup>117</sup> *Sebvabā samṇṇāt*. Littéralement « s'adonner discrètement [à la musique] ». Sans doute faut-il comprendre, au regard de la phrase suivante, que les musiciens accordent discrètement leurs instruments avant de jouer le morceau requis. *Sebvabā* est probablement une déformation poétique de *seb* terme d'origine aryenne signifiant « s'adonner à » (VK : 1403) et par extension « bercer » ; *samṇṇāt* dérive de la racine vieux khmère *snāt* « calme, silencieux » (DVKFA : 507). À noter qu'un terme proche, *sebā*, attesté dans le *Rāmakerti* (POU, 1977 : 36, strophe 501), désigne une « berceuse accompagnée ou non de musique ». Au croisement de ces deux sens non exclusifs, l'expression semble donc désigner un morceau introductif joué durant les cérémonies royales.

[L'ondoïement du roi sur le trône provisoire]

(48) Puis, parvenu à un moment astrologique propice, on fit souffler de la conque par les *brah rājakrūv*, et jouer du clairon de cuivre par les musiciens [produisant] toutes sortes de mélodies. (49) Puis, un des *rājakrūv* tint un *bīṅbāṃṅ*<sup>118</sup>, un autre tint un plateau en or ciselé de fleurs, un autre porta dans ses bras le *brah phai*<sup>119</sup> et guida le prince<sup>120</sup> jusqu'au *pāñca* (50) *prasādh maraṭap*<sup>121</sup> où il changea de vêtements pour revêtir un [langouti] de couleur blanche<sup>122</sup>. Puis ce dernier monta s'installer sur le trône<sup>123</sup> *pāñca mahā* (51) *prasādh maraṭap*'. Alors les *parohīt*' soufflèrent [de la conque], frappèrent des cymbales, soufflèrent du clairon, frappèrent les gongs, frappèrent les montagnes de cuivre<sup>124</sup> et [jouèrent] toutes les sortes de mélodies.

(52) Alors, le *brah mahā saṃghrāj* et le *brah saṃgharājā*<sup>125</sup> prirent l'eau consacrée par les divins *manta* pour en oindre les cheveux princiers<sup>126</sup> tandis que les *rājakrūv* lui soutenaient la tête<sup>127</sup> (53), puis

<sup>118</sup> « Sorte de petit tambour de basque muni d'un manche court et de deux petites boules en bois suspendues aux deux côtés par des ficelles. Ces petites boules, quand on tourne rapidement le tambour, à l'aide du manche, frappent successivement la peau. Le nom est une onomatopée du son que donne cet instrument rituel : ping-pang » (CC, t. I : 47). Le *VK* précise que cet instrument est utilisé lors des grandes cérémonies royales (*VK* : 761).

<sup>119</sup> « Veste sacrée » que va revêtir le roi avant l'ondoïement, cf. ligne 30.

<sup>120</sup> *Stec*', indifféremment le roi ou le prince. On peut le comprendre ici comme un verbe d'action utilisé comme auxiliaire du langage royal.

<sup>121</sup> Nom de la structure provisoire érigée pour l'onction. Elle se compose généralement de neuf étages et se situe à l'extérieur de la Salle du Trône – comme ce fut le cas au début du vingtième siècle pour le sacre du roi Monivong : « devant l'entrée de la salle du Trône, un pavillon de brocart or et rouge, exhaussé sur un piédestal à 9 étages, a été édifié pour la cérémonie du bain lustral » (MEYNARD, 1928 : 7). *Pāñca prasādh maraṭap*' paraît être une corruption de *pāñca prāsād maṭap*' soit « les cinq tours – édifices temporaires ». Le terme revient à la ligne suivante sous la variante *pāñca mahā prasādh maraṭap*', « les cinq grandes tours – édifices temporaires ».

<sup>122</sup> *Drañ brah bas' sar brah sūbhātr sar*. Mot à mot « porta [sur la partie inférieure du corps une pièce de tissu] blanche de couleur blanche ».

<sup>123</sup> *Pālāṃṅk*. Terme sanskrit attesté en angkorien sous la forme *pallaṅka* « siège, socle, litière » (*DVKFA* : 309).

<sup>124</sup> *Duoñ gīrīy duñtaeñ*. Derrière ces *gīrīy* « montagnes » se cache probablement un jeu de mots avec *bhīrīy* qui désigne le tambour. On a vu plus haut qu'il était question d'un « air de la montagne ».

<sup>125</sup> Les deux patriarches bouddhiques du royaume. Le doublet onomastique que constituent ces titres – « auguste grand roi des communautés monastiques » et « roi des communautés monastiques » reflète vraisemblablement un doublon fonctionnel : il devait exister un patriarche « de gauche » et un « de droite » – de même qu'il existait, d'après le *Kram srūk* et d'après la ligne 102 du présent code – un chambellan de droite et un de gauche, entendre placés respectivement à la gauche et à la droite du trône figurant l'*axis mundi* du palais, de la capitale, du royaume et finalement du cosmos.

<sup>126</sup> *Sroc brah kaes*. *Sroc*, est attesté en vieux khmer avec le sens de « arroser, asperger » (*DVKFA* : 517). Le dernier terme, appartenant au vocabulaire royal, est attesté en sanskrit angkorien sous la forme *kesara, kisar* avec le sens de « crinière (cheval, lion). Pollen de fleur » (*DVKFA* : 107). Il faut alors comprendre que la figure royale est associée métaphoriquement au lion, animal solaire par excellence. Le thème du lion royal ou, inversement, du roi-lion, est ancien. Il provient d'un vieux fond indo-iranien, véhiculé jusqu'en Péninsule par l'indianisation (KAR, 2002 : 41). Attesté sous Angkor – *rājasīnha* « lion royal, seigneur de tous »

les *parōhīt'* apportèrent l'eau de *pañcagāp*<sup>128</sup> et la placèrent dans une conque et dans un *klas*<sup>129</sup> pour l'offrir au roi<sup>130</sup> afin qu'il s'en lave la figure et qu'il en boive, après quoi il changea de vêtements pour [en revêtir] (54) de la couleur du jour<sup>131</sup>.

---

(*DVKFA* : 400) – il entrerait par ailleurs dans la composition des noms-titres de certains hauts dignitaires de l'administration - par exemple, au XII<sup>e</sup> siècle, *vrah̄ kamrateñ añ śrī rājasinhavamma* (K.298). Il est possible, néanmoins, que la présence de ce thème dans le pays khmer de l'époque moyenne soit à mettre sur le compte d'une influence culturelle taïe du nord, elle-même reçue des Birmans, et venue ainsi réactiver la tradition angkorienne. C'est ce que laisserait à penser deux références textuelles distinctes. D'une part, la présence bien établie d'un *siharāja* « roi – lion » du côté de Chieng Saen, mythographie vraisemblablement développée à l'apex de cette citée, aux XV-XVI<sup>e</sup> siècles, à l'aide de thèmes littéraires composites dont précisément celui, attesté en pays môn comme à Ceylan, du « roi – lion », parti d'Inde pour fonder un royaume local (VICKERY, 1976 : 326-377). D'autre part, la courte notice que réserve le *VK* au *kesara sīha*: ou « lion à crinière », encore appelé *siharāj* ou *rājasīh*, et dont on vient de voir que la crinière est justement associée dans notre texte aux cheveux du roi : il y est dit que l'association ne s'arrête pas à la chevelure, puisque les mots *sihāsana*: « siège du lion » et *sīhapañjar* « fenêtre du lion » désignent respectivement le trône royal et la fenêtre d'un temple royal (*VK* : 1363). On aurait ici un exemple d'une confluence d'interprétations diverses d'un même thème, celui de l'association de la geste royale sud-est asiatique au lion indo-européen, mais passé par des filtres culturels différents : indien > môn > birman > taï du nord > taï du sud > Cambodge moyen ; indien > funanais > angkorien > période moyenne. À noter que cette tradition est encore solide puisque les armoiries de la Couronne comprennent un lion royal et que les noms du 'roi-père' et du roi du Cambodge, Sihanouk et Sihamoni, sont formés sur le radical *sīha*: / lion.

<sup>127</sup> Leclère précise utilement « *Yong préas kēs*, tirer la sainte chevelure (*kēs*). Cette expression est juste pour les enfants, quand on leur coupe la chevelure puis qu'on les prend par les cheveux, mais elle est inexacte pour le roi, puisqu'au lieu de lui tirer les cheveux, on lui met la main sous le menton » (*CC*, t. I : 47).

<sup>128</sup> Sans doute la forme khmère moyenne du sanskrit angkorien *pañcagavya* ayant le sens, encore obscur, de « 5 produits de la vache (lesquels ?). Un de ces produits » (*DVKFA* : 293). Serait-ce du lait de vache ? La recension par Alfred Meynard du sacre de Monivong laisserait à penser qu'il s'agit peut-être de lait de coco, utilisé par ailleurs dans le cadre du sacre : « [...] le Roi, après qu'on lui a lavé les pieds avec de l'eau de coco et des essences contenues dans des vases d'or et d'argent, redescend les degrés et rentre dans la Salle du Trône pour revêtir le costume d'apparat » (MEYNARD, 1928 : 8). Leclère, qui lit – sans doute à partir d'une version différente – « *pānhchā dāp* » donne une explication peu probable : « je ne sais trop ce qu'il faut entendre par cette expression, si elle ne signifie : l'eau où les cinq sabres (*dāp*) du roi ont été trempés » (*CC*, t.I : 47).

<sup>129</sup> Il n'est pas précisé s'il s'agit ou non d'une des conques utilisées précédemment. Le *klas*' est une coupe à eau lustrale, un objet rituel attesté dans l'ancien Cambodge sous les formes *klas*, *khlās*, *khlās* avec le sens de « récipient (n. ident.), apparemment fait de métal (cuivre, argent) » (*DVKFA* : 121).

<sup>130</sup> *Brah̄ aṅg*.

<sup>131</sup> Les sept jours de la semaine étaient associés chacun à une couleur, comme suit, en partant du premier jour, le dimanche : rouge ; le lundi : jaune ; le mardi : violet ; le mercredi : vert clair ; le jeudi : vert ; le vendredi : bleu ; le samedi : noir ou marron. Le fait que la couleur – c'est-à-dire, *ipso facto*, le jour – ne soit pas précisée laisserait à penser que, contrairement à la lecture que nous avons faite du texte, ce dernier ne serait pas tant le récit d'un événement passé qu'un traité de prescriptions rituelles, précédées d'un préambule antidaté. Si l'on accepte cette dernière hypothèse – certes aléatoire – que le préambule du sacre constitue le terminus temporel du chronogramme que cette cérémonie constitue, en ce cas le 10<sup>e</sup> jour – en décomptant les jours à rebours à partir du jeudi 15<sup>e</sup> jour de la lune croissante – serait un samedi, et par conséquent la couleur du jour serait le noir.

[L'hommage du roi au Bouddha]

Après avoir revêtu un pantalon<sup>132</sup>, une veste et une ceinture, les *rājagrūv* emmenèrent le roi<sup>133</sup> jusqu'à l'assemblée des *bhikkhu*<sup>134</sup> (55) afin qu'il se prosterne devant le Triple Joyau<sup>135</sup>. Après avoir reçu les vertus<sup>136</sup>, il s'offrit comme serviteur du Bouddha, du Dhamma et du Saṃgha<sup>137</sup> (56) ; il offrit [aux *bhikkhu*] toutes sortes de sacs et de bougies<sup>138</sup> ; il fit offrande de nourriture aux *bhikkhu*<sup>139</sup>. Après s'être restaurés<sup>140</sup>, les *bhikkhu* descendirent<sup>141</sup>.

<sup>132</sup> *Snāp'juṅguī* '« genouillère ». Le scribe commet ici une erreur de lecture à partir d'un mot du vocabulaire royal : *snāp'braḥjaṅgh*, un pantalon à jambes longues (VK : 242 ; 1447).

<sup>133</sup> *Stec'*.

<sup>134</sup> *Bhikkhu saṃgh*. Ces moines profès paraissent appartenir à un groupe différent des moines appointés par le roi, rencontré ci-dessus (*dradūī*). *Bhikkhu* est la forme pāli du sanskrit angkorien *bhikṣu* « moine bouddhiste (de toutes les sectes) » (DVKFA : 354). *Saṃgh* est attesté en angkorien sous la forme *saṅgha* « la communauté des moines bouddhiques » (DVKFA : 473).

<sup>135</sup> *Brah ratapa: traiy*. Attesté au XIII<sup>e</sup> siècle en sanskrit angkorien sous la forme *ratnatraya*. Ce « Triple joyau bouddhique » pouvait alors être, en contexte mahāyānique, « le Buddha, Lokeśvara et une autre entité » Nous sommes ici en contexte theravādin et donc en présence du Buddha, de la Loi et de la Communauté (DVKFA : 392).

<sup>136</sup> *Daduol sīl'*. Comme le nombre n'en est pas précisé, on ne sait s'il s'agit ici des vertus bouddhiques de base que le laïc vient demander régulièrement au monastère auprès des moines, ou celles, numériquement supérieures, que demande un religieux à ses maîtres chaque quinzaine lunaire. Dans tous les cas ce rite consiste à réciter, à la suite des moines, une prière en pāli énumérant le contenu des vertus (5 ou 10).

<sup>137</sup> *Tvāy braḥ aṅg jā buddh uppaṭṭhāk dhamm uppaṭṭhāk saṃgh uppaṭṭhāk*. *Upaṭṭhāk* est un terme pāli non attesté dans l'ancien Cambodge. Il signifie « serviteur » et est particulièrement employé pour désigner la dévotion du disciple Ananda au Bouddha (VK : 1799).

<sup>138</sup> *Daiyaḥ diēn dāṃṇi buoñ*. *Daiyaḥ* est sans doute une erreur pour *daiy* bien orthographié à la ligne 124 et qui est une sorte de baluchon en tissu (VK : 454). Il n'est pas attesté en vieux khmer. À l'inverse, *diēn* se retrouve sous la forme *den*, *dyan* avec le sens de « chandelle, bougie » mais serait un emprunt au chinois attesté au moins depuis le X<sup>e</sup> siècle (DVKFA : 253). Les offrandes faites aux moines sont un bon indice de l'économie monastique quotidienne : les sacs en question correspondent vraisemblablement au *hañsaks* ou petit sac que possède chaque moine et dans lequel il transporte ses quelques effets personnels ; les bougies sont l'accessoire essentiel des prières du matin comme du soir, lorsque la pénombre emplit les lieux de culte.

<sup>139</sup> *Tvāy cañhān' braḥ bhikkhu saṃgh*. *Cañhān'* dérive du verbe *chān'* « manger » dans le vocabulaire monastique, un terme emprunté au thaï (VK : 228).

<sup>140</sup> *Dhvoe bhattākīcv'*. Il faut donc comprendre que nous sommes situés temporellement avant 12 heures, moment au-delà duquel les moines ne peuvent déjeuner. Le problème est que cette chronologie contredit *a priori* l'enchaînement des trois veilles marquées par la frappe des gongs, ce quel que soit le comput des veilles envisagé. Trois solutions peuvent être imaginées pour résoudre cette contradiction : a)- le terme générique pour nourriture (*cañhān'*) recouvrait de simples aliments liquides, autorisés ; b)- les moines transgressent ouvertement une règle car l'intronisation d'un roi participe d'une transgression des règles adoptées dans la vie quotidienne ; c)- les moines en question appartiennent à une secte particulière, autorisée à manger après midi, comme on sait qu'il en existait dans le nord de la Thaïlande (BIZOT, 1976 : 33).

<sup>141</sup> *Cuḥ* « descendre » sous-entendu de l'estrade sur laquelle ils s'étaient assis.

[L'incarnation du mont Méru par le roi sur la litière de la Salle d'audience]

Les 3 *rājagrūv* (57) emmenèrent [alors] le roi<sup>142</sup> pour l'installer sur la litière de la salle d'audience<sup>143</sup>. On considéra que [le roi sur la litière] représentait le royal mont Méru<sup>144</sup>. Il s'assit la figure en face (PAGE 3, ligne 58) de la direction de l'Est avant qu'on le fasse tourner sur lui-même en *dakkhsīṇā*<sup>145</sup> vers les 8 orientes et *davayutā* [associés]<sup>146</sup>. Puis il médita (59) sur le fait de protéger les êtres résidants en ces 8 orientes<sup>147</sup>. Quant aux *rājagrūv*, ils se rendirent également devant les 8 orientes afin d'y psalmodier [pour le roi des prières de] victoire et félicité<sup>148</sup> (60). Ils prirent de l'eau de *pañcagāp* pour en verser dans la conque et dans le *klas* afin que le roi s'en lave la figure et qu'il en boive.

<sup>142</sup> *Sec* '« la chair » notée fautivement pour *stec*'.

<sup>143</sup> *Grae kraḷār braḥ kumṇāl*. Il s'agit selon toute vraisemblance du second trône, sur lequel se jouait le « mystère d'Indra », distinct du trône principal (*braḥ pālāṃṅg*) réservé quant à lui à l'intronisation finale de la ligne 70. On retrouve ce trône à la ligne 157. Le sacre tardif de Monivong (1928) comprenait, lui aussi, entre une première structure provisoire réservée à l'onction, et le trône pérenne, un épisode rituel réalisé sur un second trône, en l'espèce d'un « siège drapé de blanc » sur lequel le roi s'assied « le visage tourné vers l'Est. Autour de lui les huit chefs Bakous sont assis à terre, dans la direction des huit points cardinaux » (MEYNARD, 1928 : 8).

<sup>144</sup> *Sañmat' thā braḥ meru rāj hoey*. Dans la tradition bouddhique, le mont Méru « forms the center of the universe. It is surrounded by seven mountain ranges separated from each other by seven annular seas. Beyond the last of these mountain chains extends the ocean and in it lie four continents, one in each of the cardinal directions. The continent south of Mount Meru is Jambūdvīpa, the abode of men. Here, too, the universe is surrounded by an enormous wall of rocks, the Chakravala Range. On the slopes of Mount Meru lies the lowest of the paradises, that of the four Great Kings or guardians of the world, on its summit the second paradise, that of the thirty-three gods with Sudarsana, the City of gods, where Indra reigns as king. Above Mount Meru tower one above the other the rest of the heavenly abodes » (HEINE-GELDERN, 1956 : 3). Leclère commet ici un contresens. Il traduit en effet ce segment par « Les trois réachéa krou emmenèrent alors le roi dans la salle des audiences royales et le firent asseoir sur le *préas Méru réach* (le royal mont Méru) » (CC, t. I : 48). Le texte spécifie pourtant bien que le mont Méru n'est pas représenté par la litière, mais bien par l'ensemble que constitue le roi assis sur la litière.

<sup>145</sup> *Pañvīl braḥ aṅg dakkhsīṇā vatr*. Donc, en *pradakṣiṇā*, c'est-à-dire, en tournant à main droite, de l'Est au Nord-est en passant par le Sud-est, le Sud, le Sud-ouest, l'Ouest, le Nord-ouest, et le Nord, cf. *supra*, l. 8.

<sup>146</sup> Certainement une déformation pour *devatā* et non, comme l'affirme Leclère, « *tévéa yothī* » des « dieux guerriers » qui n'auraient pas leur place ici. Le mot se retrouve plus bas, ligne 126, sous la forme *devatāyutā*. Serait-ce, en ce cas, une contraction déformée de *devatā* « divinités » + *āyat* « dépendre de, relever de » avec pour sens « [les domaines] relevant des divinités des orientes » ? Les *devatā* sont dès l'ancien Cambodge, des « divinité[s] » (DVKFA : 254), terme générique désignant potentiellement, dans ce cas précis, les 8 divinités gardiennes des orientes. Trois des quatre principales divinités régentes sont invoquées dans le *Serment de vérité* : « Seigneur *Viruḷhak* régnant en paix sur le Sud, roi du Sud, Seigneur *Virūpakkh'* au pouvoir magique immense, *Braḥ Vessavāṅ*, résidant au Nord » (cf. notre thèse, t. 7, l. 103-104, 1693). Ce sont respectivement les divinités régentes du Sud et régnant sur les *kumbhaṅḍ*, de l'Ouest et régnant sur les *nāg*, du Nord et régnant sur les *yaksa* (VK : 1196 ; 1218). Il manque dans cette énumération le régent de l'Est, *Dhaṭṭaraṭh*, régnant sur les *Gandābv* (VK : 473).

<sup>147</sup> Il est fait référence aux êtres qui sont sous la protection respective des régents : *kumbhaṅḍ*, *nāg*, *yaksa*, *gandābv*, cf. note précédente. Nous n'avons pas trouvé d'attestation de régents des points inter-cardinaux, ni des êtres qu'ils protègent.

<sup>148</sup> *Daduol sūt thvāy jaiy suosḍī*. Il faut comprendre, comme le fait Leclère, qu'ils tournent autour du roi et prient ce faisant aux 8 orientes de l'*axis mundi* qu'il représente désormais (CC, t. I : 39).

[L'incarnation d'Indra par le roi et la remise du titre gravé sur une feuille d'or]

[Puis] l'orchestre se mit à jouer une fois<sup>149</sup>. Ils prirent *Brah isūr* pour l'offrir au roi qui l'entoura (61) de son bras droit<sup>150</sup>, ainsi que *Brah Nārāy* que le roi entoura de son bras gauche<sup>151</sup>. L'*uk nā Brah Sḍec*<sup>152</sup> prit le *brah sūbā pād*<sup>153</sup>, l'éleva (62) [dans ses mains] et récita [ : «] Tous les *saṃgharāj*, les *rājagrūv*, les *parohit*' ainsi que les *brah vaṅs* et les *rājavaṅs*, les hauts dignitaires et *saenāputtī* (63), petits ou grands, tous voient, leur visage fixant le *nāmmkar*<sup>154</sup> du noble prince qui est *saṃmḍec*<sup>155</sup> [»]. Cela récité, il remit [la feuille d'or] au *rājagrūv*. (64) Une fois ce dernier l'ayant offerte au roi, l'orchestre se mit à jouer une fois.

<sup>149</sup> *Pragum̃ mtañ*. Leclère note que l'on sonna la conque une fois, cependant qu'il précise plus bas, traduisant la même expression que le « *prākūm* » est un orchestre « réservé au roi, composé d'une flûte et de deux tambourins que l'on bat avec la main droite ouverte », *ibid.*, p. 48.

<sup>150</sup> *Yak brah isūr thvāy stec op brah has' sḍāmm*. *Isūr* est la prononciation khmère moyenne du sanskrit angkorien *Ívara* « le seigneur ou le maître, le roi. Śiva, son *līṅga* », (*DVKFA* : 40) et correspond ici au dieu Śiva (POU, 1993 : 143-177). Leclère traduit par « une statue du Préas Eisaur », ce qui est matériellement juste, mais conceptuellement erroné. Il faut en effet comprendre que dans le cadre de cet espace-temps limité qu'est le sacre, se joue une épiphanie mise en scène par les prêtres du palais, épiphanie dans laquelle le roi se métamorphose consubstantiellement en mont Méru comme en Indra, et, conséquemment, couvre de ses bras les deux principaux dieux subalternes à ce dernier que sont Śiva et Nārāy / Viṣṇu. Le trône « n'est pas symbole de la royauté. Il est la royauté. Un homme placé en ce foyer magique s'identifie automatiquement à Indra. Automatiquement, il est roi : idée explicite et communément admise, puisque c'était haute trahison, et punie des derniers supplices (en Birmanie moins qu'ailleurs ce ne sont pas là de vains mots) que de simplement s'asseoir sur le trône » (MUS, 1935 : 365). Les conséquences religieuses en sont que le roi incarnait à la fois Indra et le mont Méru, et non simplement Indra, ce qui ne pose d'ailleurs pas de problème conceptuel puisque « However, the identification of the king with the Meru is in no way incompatible with that with Indra. Plural symbolism is very frequent in Buddhist Further India. Thus, in Burma, where the king has all the attributes of Indra, he was also identified with Viśvakarma, the divine architect and shaper of the world. Moreover, there is strong evidence of his having been identified also with the sun » (HEINE-GELDERN, 1956 : 8).

<sup>151</sup> Au sujet de cette divinité (POU, 1994 : 175-195).

<sup>152</sup> On serait en présence de la première mention de ce haut dignitaire dont toutes les occurrences indiquent qu'il était en charge des affaires de mœurs relatives aux communautés monastiques bouddhiques. On le retrouve dans le *Cpāp' kram subhādhpati*. (cf. ms. EFEO. O283, l. 177, 1693) code dans lequel il coiffe les affaires judiciaires de mœurs et du *saṅgha* en partenariat avec l'*uk nā Dhammā Uday* puis en 1723, dans le *Cpāp' khun sālār* (cf. ms. EFEO. P25/P219, l. 42-43, 65, 1723) où il coiffe en outre les affaires de voleurs détrossant les moines, en partage avec l'*uk nā Yomarāj*. Le nom de ce dignitaire s'expliquerait peut-être au moyen d'un détour par le sens vieux khmer du terme *stec'* : *stac'*, *stāc* « se détacher, dépasser tout. Le suprême, un être sacré, surtout humain. Vb exprimant les actions de l'être sacré : se tenir, se déplacer » (*DVKFA* : 508). Terme générique destiné aux êtres sacrés, il se rapporterait, dans cette position figée de titre, aux moines bouddhistes. Le titre *qnak saṃtec*, dont le deuxième terme n'est autre que le dérivé de *stac'*, appliqué de manière privilégiée aux moines de la période moyenne en serait une confirmation.

<sup>153</sup> Nom-titre du roi gravé sur une feuille d'or (*VK* : 1386). Le premier terme, une corruption de *subā(ṭ)ṇ* « or », ne pose pas problème. Le second, *pād* employé en poésie (*VK* : 563), désignerait un écrit par dérivation du sens premier de « mètre ». On retrouve ce titre royal à la ligne 65, énuméré en dernière position dans la liste des cinq *regalia*. Le mot, employé dans un traité funéraire tardif, désigne une plaque d'un doigt sur trois (2,5 cm de largeur sur 7,5 cm de longueur), v. ELLUL, 1977-1978 : 54.

<sup>154</sup> *Dassā gī mukkh phgut'brah nāmmkar*. Le *nāmmkar* est, depuis les temps angkoriens l'« imposition du nom. Titre honorifique » (*DVKFA* : 281).

<sup>155</sup> *Brah bar brah aṅg jā saṃmḍec'*. *Saṃmḍec'*, que l'on retrouve dans quelques inscriptions angkoriennes seulement, sous la forme *samtac*, *samtec* avec pour sens « titre sacré supérieur, pour dieux, rois, moines » (*DVKFA* : 483) devient à l'époque moyenne une composante essentielle de la titulature royale, en pays khmer comme à Ayuthia.

[Remise des cinq *regalia*]

[Puis] les *rājagrūv* offrirent les *pañca kuktubān*<sup>156</sup> : le *svaetr chātt* à 9 étages, (65) le *brah khāndajaiy*, le *brah mguṭṭh*, [le] *brah kandīy māss*, le *brah sūbā(r)ṇapādā*<sup>157</sup>.

[Remise symbolique des ‘biens royaux’ ou du royaume et ‘ouverture’ du corps astral]

Ils offrirent les biens royaux<sup>158</sup> : l’intégralité du (65) peuple<sup>159</sup>, la terre<sup>160</sup>, les forêts, les monts,

<sup>156</sup> *Kakudhabhaṇḍ*, les cinq attributs du pouvoir. Les *rājakakudhabhaṇḍ* sont, pour le *VK*, la tiare, l’épée, le parasol blanc (éventuellement remplacé par le bâton), le nom-titre gravé sur une feuille d’or et l’éventail fait de poils de yak – *vālavijānī* (*VK* : 1173 ; 194 ; 1034). Les attributs varient apparemment selon les périodes : si nous voyons ici le parasol à 9 étages, l’épée de la victoire, la couronne, la sainte ampoule, et la feuille d’or portant inscription du nom-titre du roi, les choses ont par la suite changé. La recension du sacre du règne de Monivong ne donne que quatre *regalia* : l’épée, la couronne, mais encore un sceau et un « chapeau à larges bords qui rappelle les origines de la dynastie, dont le fondateur fut un jardinier », allusion au mythe du jardinier régicide (MEYNARD, 1928 : 8). Ce « large feutre [est probablement] emprunté aux Portugais ou aux Hollandais » (NÉPOTE, 1984 : 97, note 14).

<sup>157</sup> Le *svaetr chātt* ou « parasol blanc » (*VK* : 1401), se compose des termes sanskrits angkorien *śveta* « blanc. Le parasol blanc sacré » et *chatra*, « parasol » à fonction rituelle (*DVKFA* : 540 ; 175). Les 9 étages symbolisant le mont Méru et le ciel indiquent une royauté pleine, par contraste avec celle de l’*uparāj* – un personnage royal qui semble apparaître pour la première fois dans les sources khmères dans le *Cpāp kramm sruk 8 prakār* en 1624 (cf. notre thèse, texte 3) – et dont on sait qu’à une époque tardive il arborait un parasol à 5 étages, ce qui en faisait hiérarchiquement le troisième personnage du royaume après le roi et l’*ubhayorāj*. Venait alors la *saṃtec brah dāv* qui possédait un parasol à quatre étages.

Le *brah khāndajaiy* ou « épée de la victoire » ne semble pas attesté dans le lexique ancien, bien qu’un mot d’origine prakrite, *khān* (« épée »), soit présent dans les inscriptions angkoriennes (*DVKFA* : 126). On la dénommait alors *jayaśrī* « la splendide victoire. La sainte épée royale » dans les inscriptions sanskrites et *rājaśrī* « la splendeur royale. La sainte épée royale » ou simplement *śrī* « l’épée sacrée royale » dans les textes en vieux khmer (*DVKFA* : 184 ; 400 ; 537). Le *VK* précise que l’orthographe de *khānd* dénote la prononciation khmère d’un original thaï, (*VK* : 94) ce que pensait déjà Cœdes (CÆDES, 1932 : 534). Ce dernier précise que seul le *pkgāk* faisait partie, dans les temps anciens, des *regalia*. En outre, une attestation du sacre tardif de Sisowath (1906) laisse à penser que l’épée sacrée aurait pu être l’emblème privilégié de la figure dix-septième d’un *roi de justice*. En effet, « l’Épée sacrée Prèa Khan est notre intelligence nous servant à résoudre les doutes et les affaires des hommes avec clairvoyance et lumière sur tous les points » (MUS, 1935 : 302, note n°2).

Le *brah mguṭṭh*, du sanskrit angkorien *maṭṭa* « tiare, diadème couronne » (*DVKFA* : 359) était, d’après le *VK*, une couronne à pointe faite d’or (*VK* : 841).

Le *brah kandīy māss* est l’ampoule d’or contenant l’huile servant à oindre le roi. Leclère traduit ce terme par « le saint flacon » (*CC*, t. I : 48). *Kandīy* dérive du sanskrit *kuṇṭī* « ampoule, aiguière ». Le terme n’est pas attesté en vieux khmer. Dans la recension d’une cérémonie royale de la tonte de la houpe, Leclère parle de cinq aiguières qui « rappellent les cinq rivières qui coulent de l’Himalaya dans l’Inde » (LECLÈRE, 1901 : 227).

Le *brah sūbā(r)ṇapādā*, on l’a vu, est le nom-titre du roi gravé sur une feuille d’or.

<sup>158</sup> *Rājasampatti*. Seul un synonyme sanskrit angkorien de ce terme pâli est attesté : *rājadravya* (« les biens du roi. Le trésor royal » (*DVKFA* : 398). Ces biens semblent paradoxalement énumérés ci-après, alors même que la formulation grammaticale inviterait à penser qu’ils diffèrent de ladite liste. La logique recommande cependant d’opter pour un sens générique englobant l’énumération, comme c’est explicitement le cas dans le deuxième sacre, v. *infra*.

<sup>159</sup> *As āṇāprajānurāsth*.

<sup>160</sup> *Dīk tīy*, littéralement « eau – terre ». Ce composé pour désigner la superficie terrestre appartenant au roi est un classique en

ainsi que leurs escortes<sup>161</sup>, les provinces par milliers de l'auguste royaume<sup>162</sup>. Alors, le roi s'adressa (67) en premier au plus important des *rājagrūv* en cet instant et dit : « la terre, les forêts, les monts des provinces de l'auguste royaume qui sont (68) libres sont octroyés par la grâce royale<sup>163</sup> aux *bhikkhu*, au petit peuple, ainsi qu'à toutes les sortes d'animaux pour qu'ils pourvoient à leur subsistance, (69) respectivement »<sup>164</sup>. Ce premier ordre royal est appelé *poek braḥ rāja onkār*<sup>165</sup>. Le roi ayant ordonné ceci, l'orchestre se fit entendre une fois.

[Ouverture du parasol à 9 étages et intronisation finale sur le trône principal]

(70) [Puis] une fois que les grands *aggaṇā kām bloeñ* [eurent tonné] aux 8 orientes<sup>166</sup>, les 3 *rājagrūv*

---

Péninsule austro-asiatique, sans doute relié aux mythes de fondations dualistes : les *kinhs* parlent de *Đất nước* « terre – eau », dont une glose populaire fait précisément intervenir un mythe dualiste, celui des cent œufs (un dragon de mer épouse une fée de la montagne, et de leur union naissent 100 œufs dont 50 vont à la terre, 50 à la mer.

<sup>161</sup> *Parivael* pour *parivāl*, cf. *supra*, l. 36.

<sup>162</sup> *Khaet khāndh bān' braḥ nagar*. Les deux premiers termes sont sans doute un modernisme ajouté par les scribes du XIX<sup>e</sup> siècle. Leur présence pourrait cependant s'expliquer par la pénétration d'un vocabulaire administratif à consonance pāli, peut-être d'influence ayuthienne. *Khaet* est attesté en angkorien sous une forme sanskrite, *kṣetra*, qui survit à l'époque moyenne dans l'appellatif des cinq divinités protectrices du royaume, vu précédemment (cf. *supra*, l. 10). On le retrouve plus tard dans le *Kram sruk* (cf. *Kram Sruk*, l. 556, 1693, in MIKAELIAN, 1999). *Khāndh* est un terme pāli désignant une section des textes religieux, et par extension un quartier ou une sous-division de la province (*VK* : 95).

<sup>163</sup> *Ṭael jā damner braḥ rājadān*. Leclère comprend ce segment différemment : « l'eau, la terre, la forêt et les montagnes qui sont dans les provinces du royaume ne peuvent être prises par nous. Je les laisse aux religieux de l'assemblée (*phikhu-sāng*), à tous les gens du peuple, à tous les animaux, afin qu'ils y trouvent honnêtement leur subsistance » (*CC*, t. I : 48).

<sup>164</sup> Est exposée ici la *fictio legis* de la Couronne cambodgienne voulant que l'intégralité des terres du royaume appartienne au roi, mais que, dans ce cadre, toute terre vacante soit accordée par délégation de souveraineté du roi à celui qui sait la mettre en valeur. En d'autres termes, le travail de la terre crée la propriété de celui qui l'exploite, et sur ce droit primitif vient se greffer la souveraineté royale qui est de pouvoir non pas posséder les terres en propre, mais de pouvoir les allouer, autrement dit d'en faire d'autres que lui le propriétaire (sur ces questions v. TESTART, 2004 : 149-178).

<sup>165</sup> Leclère traduit le passage par « le saint ordre royal de l'autorisation » (*CC*, t. I : 49) commettant une faute grammaticale puisque *poek* « autoriser, ouvrir » – un terme vieux-khmer bien attesté : *pek* « ouvrir, laisser faire, autoriser, distribuer » (*DVKFA* : 318) – est clairement, ici, en position verbale, et non pronominale. *Braḥ rāja onkār* vient donc en complément : il serait question d'ouvrir, ou d'autoriser, non pas un « ordre royal », ce qui ne ferait guère sens, mais « Sa Majesté ». *Braḥ rāja onkār* est en effet un appellatif pour le roi, que l'on retrouve notamment dans sa titulature (cf. *supra*, l. 2-3). Il s'agirait en fait d'« ouvrir » le roi, au sens rituel que recouvre ce terme dans la tradition cambodgienne, c'est-à-dire, tel qu'attesté dans les cérémonies d'ouverture des yeux d'une statue de divinité (cf. le sanskrit angkorien *unmīlita* « ouvrir les yeux d'une statue durant la consécration » in *DVKFA* : 46). Ce qu'il faut comprendre, *in fine*, c'est que nous sommes en présence du rite final de constitution de la personne royale : après ondoisement, octroi des *regalia* puis du royaume, le premier ordre donné par le prince – qui consiste en une déclaration de prise de souveraineté de l'intégralité des terres et des hommes du royaume par dit de rétrocession, en vertu de la grâce royale, des terres libres à ceux qui en ont besoin – marque l'avènement magique du nouveau roi.

<sup>166</sup> Il y avait donc 8 de ces grands canons ou « traits de feu » (*kām bloeñ*). Le mot *aggaṇā* demeure obscur. Il pourrait être une déformation du terme *agga* signifiant « premier, superbe » – et l'on aurait alors « les premiers des canons » au sens des plus importants, des plus prestigieux. C'est ce type de pièce à feu rituelle qui est dénommé plus tard, dans le *Kram sruk*, *me kām bhloeñ dham riem*.

guidèrent le roi pour qu'il s'asseye sur le *braḥ pālāṃṅ*<sup>167</sup>. Les *parō*-(71)-*hit*' ouvrirent le *svaetr chātr* à 9 étages, puis l'orchestre se fit entendre une fois.

## [2. La partie politique du sacre : l'entrée en fonction du nouveau roi]

### [a) – Appropriation de la Maison royale]

[Allégeance des dignitaires au nouveau roi]

Cela fait, tous les *braḥ vaṅs* et les *rājavaṅs*, les hauts dignitaires et [les membres du] (72) *saenāputtī*, petits ou grands offrirent [à l'intention du roi] des fleurs, de l'encens et des bougies, puis ils se prosternèrent en déclarant : « nous vous demandons, Majesté, de nous permettre, en vertu de votre auguste compassion salvatrice, de porter sur notre tête la faveur sacrée (73) d'être serviteur sous la poussière de vos augustes pieds<sup>168</sup> ; nous vous demandons de nous permettre d'offrir notre vie en tant que serviteur de la Perfection suprême<sup>169</sup> ; nous vous demandons, Excellente Perfection (74) Suprême, d'être maître de nos vies jusqu'à l'extinction de nos âges ». Ils firent tous cette déclaration offerte à l'intention du roi.

(75) Par ailleurs, ceux qui possédaient un sceau l'offrirent au roi, ceux qui possédaient une charge, quelle qu'elle fut, l'offrirent également au roi ; (76) pour toutes les charges en question, il y eut un ordre royal stipulant que tous ces biens devaient être conservés, pour [le bien du] (77) royaume et pour [celui] de la religion du Bouddha<sup>170</sup>.

<sup>167</sup> Le trône principal. Désigne étymologiquement la position accroupie, jambes croisées (AUBOYER, 1949 : 194). À ce moment précis le roi possédant tous ses attributs devient un microcosme complet, ainsi que le notait Heine-Geldern à partir d'un fascicule publié en 1906 à l'occasion de la cérémonie du sacre du roi Sisowath : « the King is identified with Mount Meru itself, his right eye representing the sun, his left eye the moon, his arms and legs the four cardinal points, the six-tiered umbrella above his head the six lower heavens, his pointed crown spire of Indra's palace of the summit of the Meru and his slippers the earth » (HEINE-GELDERN, 1956 : 8).

<sup>168</sup> *Krāpv dūl thā sūm draṅ braḥ mettā pros dūl braḥ paṅgun' jā khñuṃ krom lqaṅ dhūlī braḥ pād*.

<sup>169</sup> *Sūm thvāy khluon thvāy jīvit' jā khñuṃm saṃmrāp' braḥ pāramī*. *Braḥ pāramī* est un terme sanskrit et pāli attesté dès le XV<sup>e</sup> siècle sous la forme *pārami* avec le sens de « vertu transcendante, perfection suprême » (DVKFA : 311). Elles sont, précise le VK, au nombre de 10, celles-là même qu'il faut atteindre avant de connaître l'illumination propre au Bouddha : *dāna* « don », l'acte de faire des dons ; *sīla* « vertu », l'acte de conserver la pureté du corps ; *nekkhamma*, l'acte de rentrer dans l'état religieux ; *paññā*, l'acte de connaître avec certitude la vérité ; *virīya* « persévérance » ; *sacca* : « vérité », l'acte de dire la vérité ; *adhiṭṭhana*, l'acte de décider d'après la vérité ; *mettā* « compassion », l'acte de dispenser la compassion à l'intention de tous les êtres ; *upekkhā* « équanimité » (VK : 414-415). Il est intéressant de noter que la « perfection suprême » est ici un appellatif du roi, et qu'il est donc, ponctuellement, associé au Bouddha.

<sup>170</sup> *Mtañ diēt na nā mān trā oy thvāy trā na nā jā muk ṅnār khāñ nā oy thvāy mukkh' ṅnār phaṅ khluon oy grabv' taer mukkh' ṅnār srec' hoey mān braḥ pandūl trās thā rapas' as dāṃṅ naeh cūl duk' jāk' rāksā saṃmrāp' pdai krom saṃmrāp' braḥ buddh sāsānār*. Quelques remarques sémantiques sont susceptibles de préciser les contextes et de donner plus de corps à ce segment :

*Trā*, du vieux khmer « noter, graver. Commander » (DVKFA : 230) sont des sceaux, sans doute en bois étant donné le faible nombre et la datation tardive (fin XIX<sup>e</sup> – début XX<sup>e</sup>) des pièces qui sont parvenues jusqu'à nous. On voit en outre, par ce passage, que l'on pouvait posséder un sceau sans obligatoirement posséder de charge.

[Allégeance des matrilignages au nouveau roi]

Une fois cet ordre prononcé, les *rājagrīv* [et les] *parōhīt'*, les *braḥ vaṅs* et les *rājavaṅs*, (78) les hauts dignitaires et [les membres du] *saenāputtī*, grands ou petits offrirent tous au roi leurs vœux de succès et de prospérité.

Cela fait, le roi pénétra [dans la Salle d'audience<sup>171</sup>] et l'orchestre se fit (79) entendre une fois. Une fois le roi parvenu à l'intérieur, les *qnak ak*, les *qnak yāy* se prosternèrent pour lui présenter les *braḥ snaṃm*, les *sriṅgār parīvā* ainsi qu'elles-mêmes : (80) les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les *cās'*, les *duṃm*, les *juṃdāv nān* et les *kun nān* déclarèrent « Nous vous prions, Majesté, de nous permettre de vous offrir (81) notre vie en tant que serviteur résidant sous la poussière des augustes pieds de l'Auguste Compassion qui est notre maître jusqu'à l'extinction de nos âges ; nous demandons que l'Excellent Perfection Suprême soit (82) le maître de notre vie à partir de cet instant<sup>172</sup> ».

Puis les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les *ccās'* et les *duṃm* présentèrent leur hommage en premier. Ce fut ensuite le tour des *braḥ snaṃm*, des *sriṅgār parīvā*, des *juṃdāv nān* (83) et des *kun nān*.

[Mariage symbolique des matrilignages du palais avec le nouveau roi]

Cela fait, le roi pénétra dans la *kraḥ braḥ pandaṃm*<sup>173</sup> : alors, les *braḥ snaṃm* en charge [de la

---

*Braḥ buddh sāsṅār* : il n'est sans doute pas fortuit que le terme, attesté en sanskrit angkorien, pour désigner ici la « religion » du bouddha, eût autrefois le sens de « paroles du roi, donc commandement. (Du roi) parler, ordonner » (cf. *śāsanā*, in *DVKFA* : 527). On sait à quel point la geste bouddhique est associée à celle du monarque universel, et les indices sémantiques d'une association du roi au bouddha sont, on l'a vu, nombreux.

<sup>171</sup> Il n'est pas dit où précisément le roi *cīl* « entre ». Cependant, la recension du sacre de Monivong note que « le cortège se reforme pour se diriger vers la Salle du Trône intérieure où les Dames du Palais viennent présenter leurs hommages, par l'intermédiaire de la plus âgée d'entre elles. Celle-ci offre au Roi, comme servantes, les princesses et les femmes de tous rangs » (MEYNARD, 1928 : 8). Or cette salle du trône intérieur correspond à l'actuel *braḥ dīnāṃn dāksīn*, autrement dit à la salle d'audience de notre texte.

<sup>172</sup> *Sūm draṅ braḥ mettā pros khñuṃ aṃmcās' sūm thvāy khluon thvāy jīvīt' jā khñuṃ krom lqaṅ dhūli braḥ pādā braḥ kūraṅā jā aṃmmcās' as āyūs sūm braḥ paramī bīsaesth jā aṃmcās' jīvīt' ta rīeṅ ddaū.*

Le terme d'adresse des dames du palais au roi diffère ici de celui des hauts dignitaires : au lieu du *dūl braḥ paṅgun' jā khñuṃ*, employé encore de nos jours par les hommes s'adressant au roi, se trouve son pendant féminin, *khñuṃ aṃmcās'* « serviteur du maître ». Ce dernier terme apparaît dans l'ancien Cambodge sous la forme *aṃcās*, *aṃcas* avec le sens de « être âgé, ancien, âgé de. Propriétaire, surtout d'esclaves » (*DVKFA* : 19). On est évidemment tenté d'y voir l'origine du « oui » féminin, *i. e.* de la particule moderne utilisée par les femmes en préfixe d'une énonciation répondant à une autre, *cās*, *cāḥ* (*VK* : 195). Le *VK* identifie quant à lui l'origine du « oui » masculin, *pād* comme dérivant de la formule d'adresse masculine des petits dignitaires ou du petit peuple aux grands dignitaires, *khñuṃ braḥ pād*, (*VK* : 563) dont on peut voir qu'elle est elle-même un dérivé du présent terme d'adresse des hauts dignitaires au roi.

*Braḥ kūraṅā* : désignant le roi, signifie « Auguste Compassion ». Ce dernier terme sanskrit est attesté en ce sens dès le Cambodge ancien sous la forme *karuṅā* « compassion, compatissant. Epithète du roi, du Buddha ». *Vraḥ karuṅā* désigne encore plus explicitement « Le Compatissant (roi, Buddha) » (*DVKFA* : 94 ; 462). On voit comment cette formulation permet, elle aussi, d'associer la geste du Bouddha à celle de la Couronne.

<sup>173</sup> La chambre à coucher, qui de nos jours se trouve dans les appartements privés du roi, dits *braḥ mahā mandī*. Le second terme, *pandaṃm*, est un dérivé d'un terme angkorien, *phdam* qui signifiait « Se reposer. (Du roi) dormir » (*DVKFA* : 339). La chambre

chambre]<sup>174</sup> (84) lui présentèrent des plateaux de bétel contenant du bétel *braḥ sūbā(ṛ)ṅ*<sup>175</sup>, des bols d'eau pure *braḥ sūbā(ṛ)ṅarāj*<sup>176</sup>, (85) des bagues, des éventails<sup>177</sup>, des oreillers<sup>178</sup>, des objets de toilette<sup>179</sup>, des plateaux portant des langoutis, des plateaux portant des vestes, des plateaux portant des *braḥ sūbhāṭr*<sup>180</sup>, suivant leur position.

---

à coucher se disait alors *kralā phdam* (DVKFA : 115). Potentiellement, ce terme recouvrait une symbolique ouranienne, puisque dérivé d'une racine *dam* attestée en angkorien avec le sens de « Rester, se reposer. (Des oiseaux) se percher » (DVKFA : 245. Nous soulignons). Le roi, lorsqu'il entrait dans sa chambre à coucher, quittait donc le monde chthonien des reptiles (dragon, *nāga*) pour recouvrir momentanément celui, ouranien, des oiseaux. Partant, il pouvait s'unir à la reine, qui, dénudée, incarnait alors le clan des animaux à peau « nue » (un 'serpent'). Et ce n'est pas autre chose que notait déjà Chou Ta Kuan au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il rapportait l'union du roi avec la *nagī*, serpente mythique souveraine du royaume : « Pour ce qui est de la Tour d'or à l'intérieur du palais (le *Phiménéakas*), le souverain va coucher la nuit à son sommet. Tous les indigènes prétendent que dans la tour il y a un génie qui est un serpent à neuf têtes, maître du sol de tout le royaume. Ce génie apparaît toutes les nuits sous la forme d'une femme. C'est avec lui que le souverain couche d'abord et s'unit. Même les épouses du roi n'oseraient entrer. Le roi sort à la deuxième veille et peut alors dormir avec ses épouses et ses concubines. Si une nuit le génie n'apparaît pas, c'est que le moment de la mort du roi barbare est venu ; si le roi barbare manque une seule nuit à venir, il arrive sûrement un malheur ». On sait que le dualisme totémique des Khmers consiste en un jeu symbolique répartissant les sexes et les classes d'âges en clan des serpents et en clan des oiseaux, chaque sexe passant successivement de l'un à l'autre en fonction de son âge ou de son état (NÉPOTE, 1971).

<sup>174</sup> *Kramm kuṃṅān*, mot à mot « du département en charge [sous-entendu : en charge de ce qui suit] ». *Kram*, d'origine sanskrite est attesté en vieux khmer où il signifie « règle, tradition, loi, pouvoir ». En khmer moyen il signifie généralement « règle, tradition, loi » (DVKFA : 115) mais on voit qu'ici il revêt le sens de « département administratif ». Bien que l'historiographie siamoise attribue aux Khmers l'organisation de leur « administration » en *kram*, la somme de ces *kram* ou départements constituant le *kramakār* (QUARITCH-WALES, 1965 : 26) on serait plutôt tenté d'y voir une influence ayuthienne sur le Cambodge moyen. *Kuṃṅān* dérive du vieux khmer *kan*, *kān* avec pour sens « tenir, tenir à qqch., tenir une fonction, occuper une charge » (DVKFA : 67).

<sup>175</sup> *Braḥ bān braḥ srī braḥ sūbā(ṛ)ṅ braḥ srī*. Le *braḥ sūbā(ṛ)ṅ braḥ srī* serait, littéralement, du bétel de la couleur de l'or. Leclère traduit le segment comme suit : « des plateaux à pied (*préas péan préas srey*) contenant des chiques de bétel toutes préparées, des plateaux à pied contenant des cigarettes (*préas sūpéan préas srey*), v. CC, t. I : 50. On notera que, selon toute vraisemblance, nous sommes en présence d'une inversion des rites de mariage : lorsque dans la société quotidienne, le mari apporte en hommage à la partie féminine le nécessaire à chiquer le bétel, ce sont ici les dames du palais, qui s'allient métaphoriquement au roi en lui présentant leur nécessaire à chiquer. Pour une photo moderne de ces objets (JELDRES & DAYDÉ-LATHAM, 2002 : 68).

<sup>176</sup> *Braḥ srāb braḥ suddhāras' braḥ sūbā(ṛ)ṅarāj* : le *braḥ srāb* est un « bol à eau » dans le vocabulaire royal, un terme dérivé du sanskrit angkorien *śarāva*, *śarāvāṇa* avec pour sens « grand récipient de métal pour contenir divers objets plats, ou creux comme des bols » (DVKFA : 525). Le *VK* en fait précisément un grand *phtil* (*VK* : 1478). *Braḥ suddhāras'* désigne de l'eau pure (*VK* : 1373). *Braḥ sūbā(ṛ)ṅarāj*, nous dit Leclère, désigne une sorte de bol, « des bols d'or couverts » (CC, t. I : 50).

<sup>177</sup> *Braḥ vijīnī*, terme du vocabulaire royal pour désigner l'éventail (*VK* : 1207).

<sup>178</sup> Telle est la traduction par Leclère du mot *braḥ sraiṅ* (CC, t. I : 50). Il semble dérivé du mot *sayana* : qui est une couche royale (*VK* : 1308).

<sup>179</sup> *Grīoeñ sam-āñ*.

<sup>180</sup> S'agit-il des vestes couleur d'or de la ligne 33 ?

[Prise de possession de ses appartements par le nouveau roi]

[Puis] les agents de la chambre royale<sup>181</sup> y entrèrent pour la balayer, et les agents de la préparation des objets (87) du culte<sup>182</sup> pour y préparer les objets nécessaires au culte.

Une *braḥ snaṃm* portait un chat<sup>183</sup>, une portait une pierre à moudre<sup>184</sup>, une portait de l'ivoire<sup>185</sup>, une (88) portait une corne de rhinocéros<sup>186</sup>, une portait une courge<sup>187</sup>, une portait un plateau de paddy<sup>188</sup>, une portait un plateau de haricots<sup>189</sup>, une portait un plateau de sésame<sup>190</sup>, (PAGE 4, ligne 89) une portait

---

<sup>181</sup> *Bhnāk' nār kraḥ braḥ pandam̄m*.

<sup>182</sup> *Bhnāk' riēp grīoēn pūjjār*.

<sup>183</sup> *Chmār*, terme attesté en angkorien sous la forme *cmā* (*DVKFA* : 171). Cet animal est lié chez les austro-asiatiques à la fertilité, à la venue de la pluie, et l'on en trouve la présence dans les rites de consécration de l'habitat (POREE-MASPÉRO, vol. I, 1962 : 263-266 ; KHING, 1995 : 61-75). Leclère note avec à propos que « le chat et tous les objets qui viennent d'être cités [ici qui vont suivre] sont les choses qu'on introduit tout d'abord dans une maison neuve ou dans une maison qu'on va dorénavant habiter » (*CC*, t. I : 50). Cela confirme, si besoin était, l'homothétie entre la maison et le palais : le roi prend ici possession de ses nouveaux appartements comme on inaugure une maison (à ce sujet v. NÉPOTE, 2003 : 93-156).

<sup>184</sup> *Thmar pas*. Le premier terme est attesté en angkorien sous la forme *tmo*, *thmo* avec le sens de « pierre, rocher. Pierre précieuse » (*DVKFA* : 227). Le second l'est également sous la forme *pas* avec pour sens « écraser, moudre », et particulièrement dans un segment de phrase similaire au présent puisque l'inscription K.713 du IX<sup>e</sup> siècle note un *tmo pi pas 2* soit « 2 pierres à moudre » (*DVKFA* : 309). L'objet consiste en une pierre plate sur laquelle on broie des produits végétaux à l'aide d'un pilon de forme ronde, également en pierre. Cet outil, utilisé dans des cérémonies en Inde du Sud comme au Siam, à des fins domestiques en pays cham (CÉDES, 1920 : 8-11), aurait été employé dans les premiers temps pour broyer des médicaments et symboliserait donc la bonne santé lors d'une entrée en domesticité.

<sup>185</sup> *Bhluḥ*, un terme attesté en vieux khmer sous la forme *vluk*, *vlvak* avec le sens de « défenses d'éléphant. Ivoire, couleur d'ivoire » (*DVKFA* : 468). L'éléphant appartient aux animaux faiseurs de pluie, ce présent d'ivoire étant sans doute à rapprocher de la corne de rhinocéros qui suit.

<sup>186</sup> *Kuy* (*VK* : 42) n'est pas attesté en vieux khmer. Le rhinocéros est un animal solaire. Leclère, dans la recension qu'il fait du sacre de Sisowath, fait des défenses d'éléphants et des cornes de rhinocéros des « objets représentant la fraîcheur, les félicités, le bonheur » (LECLÈRE, MDCCCXVII : 1-56).

<sup>187</sup> *Traḥāc* est attesté en vieux khmer sous la forme *tralāc* avec le sens de « courge cireuse comestible, *Benincasa hispida* (Cucurbitac.) » (*DVKFA* : 229). Elle est le symbole, chez les populations austro-asiatiques matrilineaires, de la matrice, de la fertilité, de la femme, selon les cas. Il existe une foulditude de mythes de fondation, de légendes et de contes reliés à ce thème et à ses dérivés (le potiron, le concombre doux, etc.).

<sup>188</sup> *Srīv*. Terme attesté en angkorien sous la forme *srū* : « paddy, *Oryza sativa* (*Gram.*) » (*DVKFA* : 516). Sur l'étymologie du mot paddy résultant d'un glissement sémantique à partir du mot « tarot » consécutif à l'intensification de la riziculture en Péninsule, aux alentours du début de l'ère chrétienne, v. FERLUS, 1996 : 39-49).

<sup>189</sup> *Santaek*. Terme attesté en angkorien sous la forme *santek* alors un « terme générique pour : haricots » (*DVKFA* : 476). On ne sait de quel pois il est exactement question. Le *VK* en recense sept types, dont un *santaek rājamās* ou « haricot royal doré » qui fait écho à la geste palatine (*VK* : 1252).

<sup>190</sup> *Lñar*. Terme attesté en angkorien sous la forme *lño* (*DVKFA* : 423). On trouve dans l'ancien Cambodge plusieurs recensions d'offrandes groupées de paddy, de riz, de haricots et de sésame (*ibid*) ce qui semble être une métaphore des productions agraires du royaume.

une plume de paon<sup>191</sup>, une se préparait à laver les augustes pieds<sup>192</sup>. Une fois que le roi eut pénétré dans la chambre à coucher, toutes ces *braḥ sṇamm* (90) défilèrent à la suite du roi jusque dans la chambre à coucher. Le roi alluma des bougies et de l'encens, puis il prit des fleurs et du *lāc* pour honorer les divinités masculines et féminines<sup>193</sup>.

(91) Cela fait, le roi s'allongea en direction du sud<sup>194</sup> pour attendre le jour de l'*abbhīsaek*<sup>195</sup>. [Puis les *braḥ sṇamm*] répliquèrent en proclamant : « nous demandons de recevoir les ordres royaux (92) sur notre tête<sup>196</sup> ».

[b)- *Nomination des dignitaires de la Maison royale par le nouveau roi*]

[11<sup>e</sup> jour : octroi des sceaux et des charges des dignitaires par le nouveau roi]

Le jour suivant, une fois venu le matin, tous les *rājagrūv* et *parohit*, ainsi que les *braḥ vañs*, les *rājavañs*, les hauts (93) dignitaires et les membres du *saenāputtī* grands et petits, préparèrent l'arc des vœux au roi<sup>197</sup> selon leurs honneurs et leur grade<sup>198</sup> pour rentrer et recevoir leur(s) charge(s) et recevoir

<sup>191</sup> *Kanduy kiñok*. Le lexique sanskrit angkorien contient un terme évoquant l'utilisation de ce matériau dans un usage domestique : *mayūra* « le paon. Eventail en plumes de paon » (*DVKFA* : 364). Ces plumes sont également utilisées lors des danses rituelles du nouvel an, le *trot*, en tant que symbole de la royauté d'Indra (LÉVY, 1982 : 76).

<sup>192</sup> *Ccāmm lāñ braḥ pād*. « Le lavage des pieds est une cérémonie à la fois de vassalité et de piété filiale ou conjugale. L'épouse le doit à son mari, au retour d'un voyage ; la fille à l'*achar* [maître ès cérémonies] qui à présidé la cérémonie du *thvoeuh thmēnh* [laquage des dents pour les jeunes filles ayant atteint la puberté] ; une petite fille de la famille de la fiancée au fiancé avant qu'il pénètre, le matin du troisième et dernier jour des noces, dans la maison de ses beaux-parents » (*CC*, t. I : 39).

<sup>193</sup> *Ṭāk' phkār lāc pūjā devatā debv dhītā*. Le *lāj* ou « riz rôti et crevé, semé dans certaines cérémonies » (*DKF* : 355) est attesté en sanskrit angkorien sous la forme *lāja* avec le sens de « riz éclaté » (*DVKFA* : 418).

<sup>194</sup> *Stec' cūl dau phdaṃm jā dakkhīnavat*. Ce dernier mot d'origine pâli – dont l'orthographe diffère de celle de la ligne 8, dérivée, elle, du sanskrit – signifie pareillement « pourtourner à main droite » en commençant par le sud, à l'occasion d'une cérémonie propitiatoire (*VK* : 400). Comme le note Leclère, cela veut simplement dire, ici, que le roi se couche en orientant la tête en direction du Sud. La raison en est alors, sans doute, qu'il regarde vers l'Est. On notera que l'axe de cette position royale concorde avec la dénomination des Orient depuis une haute époque : le Nord se disait « (Là où se placent) les pieds dans le sommeil », et le Sud « direction de la tête en couchant » (*DVKFA* : 191 ; 240).

<sup>195</sup> *Yak pelā nau thñai abbhīsaek*. Très certainement une référence à la cérémonie ultime du rituel d'investiture, la circumambulation de la capitale au moyen des quatre véhicules royaux, laquelle comprend théoriquement une série de quatre onctions à chaque endroit où le roi change de monture, si l'on en croit toutefois les recensions contemporaines du sacre de Sisowath (1906). Ce peut être encore simplement le signe de l'importance de la circumambulation considérée ici comme l'*abbhīsaek* par excellence, tandis que cette dernière désigne soit une onction, au sens strict, soit au sens métonymique l'intégralité du rituel d'investiture (ondoisement du corps mortel, ouverture du corps astral, entrée dans la maison, circumambulation).

<sup>196</sup> *Sūm daduol braḥ braḥ rāj ṭammrās trās loer thpūñ*. Suit un *tae tñai 1 noḥ* « mais le jour suivant » dont on voit mal en quoi il s'oppose à la précédente proposition.

<sup>197</sup> *Slār braḥ bar*.

<sup>198</sup> *Yas' sakkh*.

leur(s) sceau(x)<sup>199</sup>. Cela fait, par la (94) grâce royale, il leur fut donné de la nourriture à bouffer<sup>200</sup>.

[Octroi des titres des grandes dames du palais et sacre de la reine]

Lorsque le roi sortit l'orchestre joua une fois. Le roi entra et il se mit à jouer une fois. Le roi entra à (95) l'intérieur<sup>201</sup>. Les *brah sringār* de la suite royale, petites et grandes, ainsi que les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les *ccās'* et les *dum̄m* les *juṃdāv* les *kuṇān* qui allaient recevoir un titre en fonction de leur charge (96) préparèrent l'arc des vœux au roi selon leur grade respectif et allèrent se prosterner pour recevoir leur nom d'après leurs fonctions respectives : (97) les 4 grandes *brah sṇam̄m* furent titrées *me nān* ; celles qui viennent juste après furent titrées *brah nān* ; quand (98) aux *brah sṇam̄m* suivantes elles furent titrées *nākkh' mnān* ; leurs suivantes furent titrées *qnāk nān*. Quant à [celle] qui fut titrée *brah mahaesi*<sup>202</sup>, elle fut sacrée

---

<sup>199</sup> *Cūl dau daduol n̄nār daduol trā*. On ne sait s'ils « rentrent » dans les appartements du roi ou dans la chambre à coucher de ce dernier, elle-même située dans ses appartements. Théoriquement, ils ne devaient pouvoir pénétrer ni dans les uns ni dans l'autre, puisque ces espaces appartiennent à la partie féminine du Palais. La cérémonie de rétrocession des sauts et des charges aux dignitaires avait-elle lieu dans la Salle d'audience ?

<sup>200</sup> *Srec' brah rājadān cam̄ṇī āhār oy sī*. Il y a ici, potentiellement, la symbolisation de l'octroi des charges évoquées à l'instant à travers le don royal d'une collation dont il est dit qu'elle est « pour bouffer ». Le terme *sī* serait ici une métaphore 'gargantuesque' du pouvoir, qu'on sait employée par ailleurs dans l'administration du royaume : en particulier, les gouverneurs des cinq grandes marches du royaume « bouffent » ces dernières plus qu'ils ne les administrent, et l'on sait qu'un passage du *Kram srūk* (t. 8, 1693) parle d'*appakar chī* – mot à mot « les outils, les équipements pour en jouir » où le mot *chī* « jouir de, manger » est un doublet du mot *sī* – *i. e.* l'ensemble des droits perçus par le gouverneur de province une fois entré en fonction. De même, le roi, depuis les temps angkoriens *svey* le royaume c'est-à-dire qu'il en jouit, le consomme, le possède, le gouverne, terme qui mute en *soy* à la période moyenne (*DVKFA* : 521) et que l'on voit employé *infra* ligne 114.

<sup>201</sup> On ne sait exactement à quoi correspondent ces mouvements : est-ce que le roi sort une première fois de la chambre vers la Salle d'audience pour octroyer les charges aux hauts dignitaires, puis rentre à nouveau dans la chambre pour octroyer les titres aux dames du palais ? Quoi qu'il en soit l'intérieur est à comprendre ici comme la partie féminine et privée du palais, par opposition à la partie masculine et publique.

<sup>202</sup> « Auguste bufflesse ». Ce titre pour la reine – car c'est d'elle qu'il est question (*VK* : 869) – n'est pas attesté dans l'ancien Cambodge bien que l'on trouve en sanskrit angkorien un « buffle » *mahiṣa* (*DVKFA* : 368). Seules, précise le *VK*, les princesses ayant été sacrées par un *abhisek* peuvent recevoir ce titre. L'alliance du roi – dont on sait qu'il a pour double totémique le dragon/*nāga* – avec une bufflesse, animal solaire dont le sacrifice apportait la pluie, n'est pas sans évoquer de vieux rites de fertilisation : en 'consommant' la reine, le roi la sacrifie et ainsi, peut faire venir la pluie sur le royaume. Mais dans la perspective bouddhiste où nous nous trouvons, il y aurait peut-être plus. On sait, grâce à Paul Lévy, que le thème iranien du buffle créateur de l'homme par sa propre mort est parvenu jusqu'en Péninsule via le mythe bouddhiste de Gavampati, ainsi influencé par le mithraïsme sous la figure d'un « minotaure bienveillant » (LÉVY, 1968). Rejoignant facilement des conceptions austro-asiatiques – que Przyluski pensait d'ailleurs prépondérantes puisqu'il voyait dans le cycle de Gavampati le sacrifice saisonnier d'un dieu de la sécheresse à fin d'obtenir la pluie –, cette reine-bufflesse ne serait-elle pas, au croisement d'une strate culturelle dualiste et d'une strate culturelle bouddhiste influencée par le mithraïsme, la personnification privilégiée (mais non exclusive) d'une moitié complémentaire de la royauté, celle de la procréation (naissance de l'homme / saison de pluies obtenue par son 'sacrifice') ? Est-ce une simple coïncidence que cette association de la reine à la gente taurine se mette en place en même temps que l'on observe la présence d'un Gavampati / divinité taurine et renonçante dans le cadre des 5 grandes divinités protectrices du royaume ? Ce ne serait du reste pas le seul exemple de

complètement (99) et parée d'un titre royal tout comme le roi<sup>203</sup>.

### [III. LA CIRCUMAMBULATION DE LA CAPITALE : 11, 12 ET 13<sup>e</sup> JOURS]

Après avoir appointé les *rājagrūv* et *parōhit*<sup>204</sup>, les *braḥ vaṅs*, les *rājavaṅs*, les hauts dignitaires et les membres du *saenāputtī* (100) grands et petits ainsi que les *braḥ snaṃm*, les *sriṅgār parīvār*, les *qnak ak*, les *qnak yāy*, les *ccās*<sup>205</sup> et les *dumṃ*, les *juṃdāv* et les *khuṇān*, on se prépara à escorter le roi dehors (101) pour la circumambulation de la Cité<sup>204</sup>.

Alors, les *carturuṅ saeṇā* qui attendaient autour de la Cité se regroupèrent pour défiler<sup>205</sup> ; les *rājagrūv* et les *parōhit* (102) récitèrent la prière de la victoire<sup>206</sup> en secouant<sup>207</sup> les *bīṅ bāmṅ*. Ils conduisaient la marche de la monture royale.

Quant à *l'uk nā Mahāmantrī* et *l'uk nā Mahādebv*<sup>208</sup>, ils défilèrent [respectivement] à droite et à gauche [de la voiture royale] en avant ; (103) puis [encore en amont] se tenaient *l'uk nā Kraḷāhom* et *l'uk nā Cakrīy*, suivis par les grands dignitaires en charge des éléphants, des chevaux, des chars – à l'exception des *nāy ghlāmṅ* –, (104) qui défilèrent devant *l'uk nā Mahāmantrī* et *l'uk nā Mahādebv*, respectivement à droite

---

convergence entre un avatar du mithraïsme et de vieilles conceptions religieuses locales austro-asiatiques en terre de Péninsule. Le Bouddha Maitreya n'est-il pas, comme le montrait Paul Mus, un dérivé probable de Mithra ? On voit qu'il y a là tout un champ d'interrogation ouvert par les premiers anthropologues du bouddhisme, mais resté depuis en friche. On consultera, pour prendre la mesure des thèmes iraniens véhiculés par l'indianisation du Cambodge, KAR, 2002.

<sup>203</sup> *Abbhisaek phgat' braḥ nām jā muoy nīn braḥ aṅg*. *Phgat'* est attesté en angkorien sous la forme *phgat* avec le sens de « rendre étanche, compléter, affermir. Accomplir ses devoirs » (*DVKFA* : 338). Leclère ajoute que « la chronique royale donne à cette princesse le titre de *Préas Suchéat khsatrey* et, quand elle fut reine, celui de *Samdach préas phéakka vodey srey Suchéada* » (*CC*, t. I, 51).

<sup>204</sup> *Srec' riēp haer stec' ceñ' pradaksīn' nagar*. Jeanne Cuisinier définit la *pradaksīnā* comme une forme complexe dérivée d'un principe primitif de ronde présent dans les danses sacrées d'Indochine et d'Indonésie : « Peut-on discriminer la beauté des mouvements de la beauté des corps qui les accomplissent et peut-on, à cause de la spécificité du terme, *pradaksīnā*, refuser d'y voir une danse proprement dite ? Ce serait refuser de relier l'épanouissement de l'âge adulte aux tâtonnements émouvants de l'enfance qui l'ont préparé ; le *pradaksīnā* est bien un mouvement réglé comme une danse : marche lente autour de celui – ou de ceux – que les exécutants veulent honorer, marche dans le sens des aiguilles d'une montre, afin de présenter l'épaule droite, en signe de respect, vers le centre où siège l'objet de leur hommage. Qui ne reconnaît dans cette figure la ronde simple, dans son développement circulaire primitif ? » (*CUISINIER*, 1951 : 12).

<sup>205</sup> *Noḥ oy yak caturuṅ saeṇā ṭael ccāt' ccāmṃ juṃm nagar noḥ haer*.

<sup>206</sup> *Jaiy slut' ṭīy*. Le second terme est une déformation du pâli *slutī* qui est « une psalmodie de félicitations » auspiciouse récitée par les brahmanes de la cour à l'intention du roi et de la reine (*VK* : 1493).

<sup>207</sup> *Aṅruon* pour « secouer, agiter, ébranler, imprimer un mouvement quelconque » (*DKF* : 3) n'est pas attesté dans le lexique vieux khmer. Leclère comprend que la récitation se fait avant l'agitation des tambourins, cependant que rien, grammaticalement, ne vient l'attester (*CC*, t. I : 52).

<sup>208</sup> Sauf erreur, c'est la première attestation de *deux* chambellans du palais, depuis l'apparition de cette charge unique au X<sup>e</sup> siècle (*DVKFA* : 398). Pour une définition plus détaillée se reporter au lexique de notre thèse à l'entrée *mahāmantrī*.

et à gauche, et ainsi de suite selon la hiérarchie décroissante de leur grade<sup>209</sup> ; quant à l'uk *nā Kraḷā*-(105)-*hom* il défila à droite et en amont de la voiture royale ; l'uk *nā Cakrīy* défila à gauche et en amont de la monture royale ; l'uk *nā Yoma*-(106)-*rāj* défila à droite et en aval de la voiture royale ; l'uk *nā Vāṃṃ* défila à gauche et en aval de la voiture royale. Puis (107) vinrent les *cau hvāy ghlāṃṃ* qui défilèrent à droite ou à gauche selon la hiérarchie décroissante de leur grade<sup>210</sup> ; quant à l'uk *nā Mahāsaenā* et l'uk *nā Yodhddhā Saṅgrām*, (108) ils tinrent les drapeaux de la victoire et défilèrent tout en amont<sup>211</sup>. Quant aux *cau hvāy*, ils restèrent pour garder le palais royal<sup>212</sup>.

Tout en défilant, (109) le roi tenait du *lāj*, des fleurs d'or et d'argent<sup>213</sup> pour en faire don au petit peuple tout au long du trajet jusqu'à parachever le défilé (110) et rentrer dans le palais royal. Cependant,

<sup>209</sup> Ce passage n'est pas d'une grande clarté. Aussi le reproduisons-nous textuellement : *ae uk nā mahā mantrī uk nā mahā debv hae stāṃṃm chveṅ muk uk nā kraḷā hom uk nā cakrīy doebv muk' mantrī tael bhñāk' ññār ṭaṃrīy saeḥ rdaes niṅ krau aṃmbi nāy ghlāṃṃ noḥ oy haer jā mukkh uk nā mahā mantrī uk nā mahā debv tām stāṃṃm chveṅ sakkh' sakkh' dhaṃṃm tūc ta dau mukkh'*. Pour le détail des titres de grands ministres évoqués se reporter à l'Annexe I (Lexique alphabétique du corpus) de notre thèse.

<sup>210</sup> Les mêmes que mentionnés à la ligne 104. Cela indique qu'ils pouvaient être plusieurs. Le *Kram sruk* ne permettait pas de préciser cette pluralité qu'on voit ici attestée (cf. *Kram Sruk*, l. 127, 1693 in MIKAEELIAN, 1999).

<sup>211</sup> *Oy mān dañ' jaiy haer sruoc muk pañqas'*. Sauf erreur, ces titres de hauts dignitaires de l'intérieur ne sont pas autrement attestés, bien que les mots qui les composent se retrouvent fréquemment dans d'autres titres. Le premier signifie « grand général » (cf. l. 12) et le second, « soldat guerrier », est composé des termes *yodhā*, « guerriers » (VK : 928) et *saṅgrām* « guerre » (VK : 1240). Le premier est un terme attesté en sanskrit angkorien sous la forme *yodhāpati* avec le sens de « chef des guerriers, des soldats » (DVKFA : 388) ; le second l'est également sous la forme *saṅgrāma* avec le sens de « armée, bataille, guerre » (DVKFA : 473). À noter que dans cette énumération, le « premier ministre », *i. e.* le cinquième et plus important des ministres (cf. *Kram Sruk*, l. 126, 1693 in MIKAEELIAN, 1999) est appelé *mahā saenā* – soit 'grand général', au titre de chef du conseil du roi réunissant les quatre ministres les plus importants {*seṅapatī*} – et dirige le cortège, signe de sa fonction prééminente. La présence étonnante, à ces côtés, du *yodhddhā saṅgrām* pourrait alors être interprétée comme un double militaire de la fonction civile de « premier ministre », une sorte de connétable.

<sup>212</sup> Ces *cau hvāy* sont sans doute, comme dans le *Kram sruk* qui en recense une douzaine, des hauts dignitaires de l'intérieur en charge de diverses affaires : le chef des affaires agricoles, le chef des ablutions, etc. (cf. *Kram Sruk*, l. 135-140, 1693 in MIKAEELIAN, 1999).

<sup>213</sup> La traduction de Leclère évoque des « pièces d'or ou d'argent » (CC, t. I : 53). Mais le texte dit plus simplement : *oy braḥ aṅṅ drañ' lāj phkār mās prāk'*. Trois indices nous font envisager qu'il ne peut être question de pièces. En premier lieu les témoignages, dans le Cambodge moyen, d'utilisation de monnaie d'or et d'argent sont rares. Le témoignage de San Antonio (1604) évoque bien des monnaies mais qui semblent, à tout prendre, malaises (CABATON, 1914 : 100-101). En second lieu les termes « or » et « argent » sont placés ici en accolade au mot « fleur », l'un sur l'autre, et l'on sait que cette disposition paléographique indique souvent que les mots ainsi arrangés viennent compléter le précédent. On peut ainsi difficilement penser que « or » et « argent » soient à lire comme « pièces d'or » et « pièces d'argent » ce qui peut exister dans d'autres contextes. Enfin, la recension du sacre de Monivong en 1928 parle explicitement de « fleurs d'or et d'argent pour être jetées à la foule » (MEYNARD, 1928 : 10). Ajoutons un excursus spéculatif : le don royal de végétaux faits de métaux précieux, que l'on observe ici lors du sacre, mais qui se réalisait également lors des relations tributaires de suzerain à vassal – *via* l'envoi par le tributaire d'un arbre miniature en or – est peut-être à rapprocher d'un vieux culte des arbres, et notamment celui du *Ficus*, bien attesté en Péninsule pré-indianisée (COLANI, 1940 : 175-186). Le don d'un d'arbre miniature en métal précieux, dans cette configuration tardive par rapport à l'antériorité d'un culte dualiste de l'arbre (culte des hommes aux esprits masculins, culte des femmes aux esprits féminins (PRZYLUKI, 1909 : 757-764) serait alors une

cette circumambulation de la Cité fut achevée au bout de trois jours<sup>214</sup>. Ce traité de sacre est appelé *prābdār*-(111)-*bīsaek*, le grand *abbhīsaek*.

## [B. Le sacre de Chey Chettha II : 1618]

(112) En 1540 de la grande ère, en l'année du cheval, au mois de *phalgun*, Sa Majesté, excellent roi supérieur aux autres, chef des Rāma, auguste Soriyopoar, roi vertueux, (113) consacra *Brah Jai Caestār* qui était son fils aîné (114) lequel pu jouir des biens royaux en tant que *Samṃdec' brah rāj oṅkār Brah Jai Caestār rāmādhiptī*<sup>215</sup>.

### [I. LES PRÉPARATIFS DU SACRE : DU 1<sup>er</sup> AU 3<sup>e</sup> JOUR]

[La construction d'un Méru quinaire]

Il ordonna<sup>216</sup> (115) que l'on prépare les éléments rituels pour tenir la cérémonie : 5 *āśraṃm* pour

---

matérialisation symbolique parmi d'autres de l'*axis mundi* du royaume. C'est d'ailleurs à cette équivalence qu'aboutissent les recherches de Mus sur l'architecture des religions asiennes : « L'Inde a conçu l'axe cosmique sous quatre formes principales : la montagne, le pilier, l'arbre et le Géant, quatre termes pratiquement interchangeables dans le folk-lore comme dans la composition des monuments. » (MUS, 1935 : 117). Dans un cas les souverains auraient donné (ou reçu) un arbre miniature parce qu'il aurait symbolisé l'allégeance ou la suzeraineté d'un *axis mundi* sur un autre. Dans un autre cas, le roi aurait donné les fruits de l'arbre à son peuple lors du sacre, incarnant alors celui qui fabrique les fleurs – sorties des ateliers royaux – *i.e.* l'arbre, l'*axis mundi* lui-même. On remarquera que ce n'est pas un des noms sanskrits qui est ici utilisé (*kusuma*, *puṣpa* cf. *DVKFA* : 106 ; 316) mais le vieux terme indigène pour « fleur » (*phkār*, cf. *DVKFA* : 320).

<sup>214</sup> *Tae pradāksīn brah nagar naeh gaṃrabbn 3 thnai*. Il faut donc comprendre que la circumambulation fut répétée encore deux fois, à raison d'une circumambulation par journée, soit au total trois jours. Il faut s'étonner de ce que le *cpāp*' ou traité se termine ainsi en queue de poisson, sans expliciter en quoi consiste précisément cette triple circumambulation. Il y a un grand contraste entre le luxe de détail des premières opérations et le silence qui plane sur la partie qui serait pourtant l'une des plus importantes du sacre. Leclère, par exemple, reprenant les écrits de Mourra qu'il cite, précise que « le roi, parvenu au portique Ouest du palais change de coiffure et se couvre du *prās méaléa*, sorte de chapeau en feutre noir à larges bord, de forme assez haute et tronconique, garni d'un ruban en or émaillé et portant sur le devant une plume en or garnie d'un rubis énorme » (CC, t. I : 53).

<sup>215</sup> Le titre est une simplification de celui du père auquel il est inférieur en grade hiérarchique : cette majesté n'est que *Samṃdec'* au lieu de *Samṃdec' sdec*. De même, elle n'est pas *brah paraṃm rājādhīrāj*. Ce dégradé dans les titres permet au fils de jouir des biens royaux sans pour autant faire renoncer le père à ses attributs, qu'il conserve par devers lui. Cette manière de formuler l'abdication' du père pour son fils – car c'est de cela dont il est implicitement question – montre la complexité du jeu entre fonctions royales et personnages les incarnant.

<sup>216</sup> Leclère pense que le sujet est le fils, et traduit « sur l'ordre du roi Prās Chey Chettha Réaméa thipdey » (CC, t. I : 53). C'est douteux, car on voit plus bas que le maître de cérémonie du sacre est le père. Par ailleurs, le fils n'accédant aux biens royaux qu'à la suite du sacre, il ne peut donc, ici, *trās'paṅgābv'* « ordonner » à la manière des rois.

les moines gradés, 5*mandal*' pour les *rājagrūv* et les *parohit*<sup>217</sup> : 1 au centre et 4 aux (116) 4 Orients ; les *āśraṃm* comme les *mandal*' se situaient à l'intérieur de [l'enceinte] du palais royal<sup>218</sup>.

[La propitiation courte de l'espace-temps du sacre du 1<sup>er</sup> au 3<sup>e</sup> jour]

La cérémonie de *caṃroen braḥ dibbh mand* ne dura que 3 jours<sup>219</sup>, et le 4<sup>e</sup> jour (117) fut celui de l'*abbhīsaek*.

## [II. LE SACRE *STRICTO SENSU* : LE 4<sup>e</sup> JOUR]

### [1. Partie religieuse du sacre]

[L'hommage du fils au roi-père]

Le jour de l'*abbhīsaek*, au matin, *Saṃmḍec' sḍec' braḥ rāj onkār braḥ paraṃm rājādhirāj* (118) vint présider la cérémonie. Parvenu à un jour solaire astrologiquement propice, on apporta les fleurs des vœux royaux (119) toutes en or et placées dans un *goes*<sup>220</sup> d'or, placé sur un plateau d'or, lui-même posé sur une table basse<sup>221</sup> en or pour aller les exposer devant le Noble<sup>222</sup>. Puis (PAGE 5, ligne 120), l'auguste fils du roi se prosterna 3 fois pour le saluer.

[La cérémonie de l'ondoisement]

*Saṃmḍec' braḥ varāḥapītā*<sup>223</sup> et les *rājagrūv* guidèrent [le prince] à l'extérieur jusqu'au (121) *pālāṃṇi maraṭap*<sup>224</sup>. *Saṃmḍec' braḥ varāḥapītā* l'aspergea d'eau consacrée par les divins *manta* tandis que les *rājagrūv* lui tenaient la tête (122). Après lui avoir offert [pour boire] de [cette] eau *pañcagāp*' on lui offrit un langouti et une veste à porter.

<sup>217</sup> Le sacre du père n'incluait pas, à ce niveau de la cérémonie, de *rājagrūv* qui semblaient bien distincts, ci-dessus, des *parohit*'.

<sup>218</sup> *Nau knui braḥ rājavāṅg*. Comprendre à l'extérieur de la Salle du Trône.

<sup>219</sup> On se souvient qu'elle avait duré 7 jours pour le sacre du père.

<sup>220</sup> Une déformation pour *gos*, du sanskrit *kośa*, attesté en vieux khmer avec le sens de « coupe, gaine, enveloppe, revêtement. Magasin, entrepôt, trésor » et désignant particulièrement « une gaine de liṅga » (*DVKFA* : 108). Leclère le traduit par « urne » sans autre explication (*CC*, t. I : 54). On est sans doute en présence d'une sorte de vase rituel.

<sup>221</sup> Le *tok* est une sorte de plateau carré à pieds surélevés destiné en particulier à exposer les objets de valeur (*VK* : 345).

<sup>222</sup> *Braḥ bhatr*, du sanskrit angkorien *bhadra* qui avait pour sens « noble, prospère, heureux, auspiceux, beau. N. d'un éléphant à grandes vertus. Un n. de Śiva » (*DVKFA* : 348) désigne ici le roi, avec en filigrane la double figure de Śiva et de l'éléphant blanc sacré.

<sup>223</sup> « Auguste et noble père royal », *varāḥapītā* étant composé des trois termes sanskrits angkoriens *vara* (*cf. infra*, l. 63), *rāja* « roi, souverain » (*DVKFA* : 397) et *pītā* « le père » (*DVKFA* : 313).

<sup>224</sup> La structure provisoire sur laquelle a lieu l'onction, *cf. supra*, ligne 50. On voit qu'elle n'est plus à cinq sommets comme semblait l'être celle du père. L'absence du mot *pañca* indique dans tous les cas une structure moins impériale.

[La salutation du Bouddha]

Cela fait, les *rājagrūv* guidèrent le prince royal<sup>225</sup> auprès de *Samṃḍec'* (123) *braḥ varājapītā* qui ordonna que le *Samṃḍec' braḥ rājaputr* aille se prosterner devant le Triple Joyau pour y recevoir les vertus (124) et s'offrir aux *bhikkhu* en tant que serviteur<sup>226</sup>. Puis il offrit des sacs et des bougies, et de la nourriture<sup>227</sup> pour les moines gradés. Une fois que les moines gradés eurent terminé de se restaurer (125) ils descendirent [du trône].

[L'incarnation de Śiva par le prince royal]

Alors l'Auguste et Noble père<sup>228</sup> ordonna qu'il aille se tenir dans la salle d'audience sous le (126) *svaetr chātr* qu'un *parōhit'* tenait pour couvrir le *Samṃḍec' braḥ rājaputr* pendant qu'il propitiait les 8 *devatāyutā*<sup>229</sup> des 8 orientes (127). Les *rājagrū* [sis] aux 8 orientes lui offrirent [les vœux] de victoire et de félicité, puis ils lui offrirent un peu d'eau de *pāñcagāp'*. Les *rājagrūv* offrirent une statue divine (128) de *braḥ nurāy* au *braḥ rājaputr* pour qu'il soit accompli<sup>230</sup>.

[La remise du nom-titre par le roi à son fils]

Alors, l'Auguste et Noble père ordonna à l'*uk nā Braḥ Stec'* de psalmodier le *braḥ sūbā(ṭ)ṇapād*. (129) Cela fait, il offrit [la feuille d'or sur laquelle était inscrit le nom-titre du prince] au *Samṃḍec' braḥ varapītā*, lequel en fit don au *Braḥ rājaputr*.

---

<sup>225</sup> *Stec'*.

<sup>226</sup> *Thvāy braḥ aṅg jā nōm braḥ bhikkhu samgh*. Leclère traduit par « le roi dut alors lui-même promettre aux religieux d'être leur parent spirituel (*nhôm*) », ce qui est un double contresens à la fois logique et sémantique (CC, t. I : 54). L'erreur provient du fait qu'il comprend *nōm* au sens bouddhique d'« appellatif utilisé par les moines se référant à ses parents et tous les laïcs », alors qu'il faut ici le comprendre au sens général d'« esclave affranchi servant dans les monastère » *i.e.*, dans ce contexte, serviteur, en continuation du sens archaïque angkorien : *nūm, nām* « petit, inférieur » (DVKFA : 199). Il est à noter que, ici aussi, la sémantique fait ressortir la supériorité hiérarchique du sacre du père par rapport à celui du fils : le père était *uppaṭṭhāk* du Bouddha, un terme identifiant potentiellement sa dévotion à celle du grand disciple Ananda, tandis que le fils n'est que *nōm*, renvoyant à l'inverse au quotidien du service des simples moines.

<sup>227</sup> *Bhojanāhār*. Étonnamment, le terme *cañhān'* dérivé de la racine thaï *chān'* et désignant spécifiquement la nourriture des moines est remplacé par un composé, *bhojanāhār* (VK : 1762) dont les termes sont attestés en sanskrit angkorien. Est-ce le signe du caractère récent de l'emprunt ? Il semble d'ailleurs, sauf erreur, que ce soit là une première attestation du mot *chān'* dans les sources khmères. *Bhojan* se trouve en sanskrit angkorien sous la forme *bhojana* avec le sens de « nourriture, repas » (DVKFA : 357).

<sup>228</sup> *Braḥ vara pītā*. Forme simplifiée de *Samṃḍec' braḥ varājapītā*, cf. *supra*, l. 120.

<sup>229</sup> Cf. *supra*, l. 58.

<sup>230</sup> *Grabv'*. Entendre, pour que son nouveau statut royal soit parachevé. Du vieux khmer *grap / garap* « entier, complet, sans défaut » (VK : 141 ; 134). La ligne 61 disait, pour le père, qu'il « enlaçait » (*op*) de ses bras deux statues, celle de *Braḥ isūr* et de *Braḥ Nārāy*, associant ce faisant, pensions-nous, la figure royale à la geste d'Indra. Dans cette perspective, le fait que le fils ne reçoive ici qu'une statue, celle de *Nārāy*, pourrait s'expliquer par le fait que – dans le cadre d'une cérémonie de sacre hiérarchiquement cadette – il serait associé à *Braḥ isūr*, sous la houlette de son père – incarnation, lors du sacre tout au moins, d'Indra. Si l'on suit le schéma de la ligne 61, le fils tient alors la statue dans sa main gauche.

[La remise de quatre des cinq *regalia*]

Puis, il ordonna aux *rājagrūv* d'offrir (130) les *pāñcakutbhubān'* : le *Samṃḍec' braḥ rājaputr* reçut la tiare et la porta, puis il reçut l'épée et la (131) saisit du côté droit, cependant qu'il reçut la sainte ampoule d'or du côté gauche, il reçut son nom-titre et le conserva pour s'en revêtir.

[La remise symbolique d'une partie des biens du royaume]

Cela fait, (132) le *Samṃḍec' braḥ varājapītā* ordonna que les *rājagrūv* offrent [au fils] les biens royaux : ils offrirent la Cité royale, le territoire, les forêts et les monts (133), les hauts dignitaires, les dames du palais, les femmes de dignitaires<sup>231</sup>. [Alors], le *Braḥ rājaputr* (134) eut une parole royale autorisant que le territoire, les forêts et les monts, reviennent aux novices, aux nonnes, aux brahmanes, aux maîtres ès psalmodies ainsi qu'au petit (135) peuple afin qu'ils trouvent chacun leur pitance<sup>232</sup>.

## [2. Appropriation de la Maison royale par le nouveau roi]

[L'allégeance de l'appareil palatin au fils]

Cela fait, les *rājagrūv* et les *parohit'* ainsi que les hauts dignitaires et les membres du *saṇaputtī*

---

<sup>231</sup> *Thvāy rājasampātti thvāy braḥ nagar thvāy dik' ṭiy braiy bhnaṃm thvāy ṇāmmṇin muk muntrīy braḥ snaṃm sriṅgār parīvār qnak ak qnak yāy ccās' duṃm juṃdāv khuṇāñ*. On remarquera qu'à la différence du père (cf. *supra*, l. 64-65), le fils ne se voit pas remettre l'intégralité du peuple, ce qui serait signe d'une souveraineté pleine et entière. Il dispose en revanche des dames du palais, ce qui laisse à penser que le présent rituel a pour fonction d'autoriser une gestion politique et séculière du royaume – par le biais des grands matrilignages – cependant que les affaires d'ordre spirituel et extra-quotidiennes auraient toujours été détenues par le roi père.

<sup>232</sup> *Oy samaṇāḥ jī brāhm bhanāccār āṇāprajānurāsth oy rak sī toy nau tuor*. *Samaṇāḥ jī brāhm bhanāccār* est un collectif désignant les religieux du royaume. Il se décompose comme suit : *Samaṇāḥ* est la déformation du pâli *samaṇa* : « novice » (*VK* : 1274) ; *Jī* « femme qui se rase les cheveux, se vêt de blanc et suit les préceptes des 10 vertus [bouddhiques] » (*VK* : 260) est un vieil appellatif angkorien sans doute d'origine javanaise que l'on trouve sous les formes *jī*, *qjī* avec le sens de « ancêtres (des deux sexes). Appellatif d'un ancêtre ou d'autres personnes âgées » (*DVKFA* : 188). *Brāhm* du sanskrit angkorien *brahma(a)* « Brahma, dieu créateur du monde » (*DVKFA* : 463) désigne, en contexte bouddhique, les *arahant* ou « parfaits » qui sont les êtres parvenus au stade de l'extinction des désirs (*VK* : 799). *Bhanāccār* soit « les maîtres ès psalmodie » est composé des mots pâli *bhaṇa* « discourir, psalmodier » (*VK* : 818) et le bien connu *ācāry*.

Au regard de celui qui lui correspond dans la cérémonie du sacre du père, la signification de ce passage est incertaine : on pourrait croire, au premier abord, que le fils dispose d'une souveraineté supérieure à celle du père puisqu'il rétrocède au peuple et aux religieux non pas simplement les espaces non occupés du royaume, mais l'intégralité du territoire. Ce qui ne peut pas être puisque la cérémonie de sacre du fils est entièrement dévouée à n'octroyer qu'une souveraineté limitée à ce dernier, subordonnée à celle du père. C'est pourquoi il faut sans doute comprendre ce paragraphe à l'inverse : la rétrocession symbolique de tout le territoire par le fils signifie qu'il ne le possède pas, contrairement au père qui, en ne rétrocédant que les espaces « libres » du royaume, conservait alors symboliquement la majorité du territoire.

grands et petits, (136) les dames du palais et les femmes de dignitaires rattachées aux [diverses] maisonnières royales<sup>233</sup>, offrirent leur vie comme serviteurs [du fils du roi]<sup>234</sup>.

[L'acte auspice de circumambulation du *popil* par le père autour du fils]

(137) Cela fait, le *Samṃdec' braḥ varapītā* souhaita félicité [à son fils] en faisant tourner le *popil* à main droite et en partant du Sud, à raison de 9 tours<sup>235</sup>.

[La prise de possession des appartements privés]

Puis, le roi fit (138) entrer le *Braḥ rājaputr* à l'intérieur du *braḥ mundī* [jusque dans] la chambre à coucher<sup>236</sup>. Les *braḥ sṃamm* responsables de cette charge tenaient les accessoires (139) nécessaires tout

<sup>233</sup> *Srec' rājagrūv parohit' nau nāmmīn muk' muntrī saenāputtī dhamm tūc braḥ sṃamm sriṅgār parīvār qnak ak qnak yāy cēās' duṃm jumḍāv khuṇān khān samrāp' rāj*. L'expression *khān samrāp' rāj* – que Leclère traduit par « services domestiques » (CC, t. I : 55) – se réfère, d'après le lexique pré-moderne, aux apanages des grands personnages royaux : ceux, par exemple, du roi, de l'*uparāj*, de l'*ubhayorāj*, et de la mère du roi à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (cf. *Kram Sruk*, l. 312, 1693 in MIKELIAN, 1999). Nous y verrions cependant moins une dépendance territoriale, pas autrement attestée dans les sources moyennes, qu'une dénomination des suites princières de chacun des grands personnages en question. *Samrāp'* est attesté en vieux khmer sous les formes *samrap*, *samrāp* avec le sens de « choses apprêtées, accessoires. Un ensemble d'objets. Dédier, destiner » (DVKFA : 485).

<sup>234</sup> *Thvāy khluon thvāy jīvit' jā khñuṃ*.

<sup>235</sup> *Camrjoen braḥ sirī pañvil' papil' jā dakkhiṇavat' 9 jumṃ*. *Camrjoen* est attesté en vieux khmer sous la forme *camren* avec le sens de « multiplier, augmenter. Accomplir un rite bénéfique, une cérémonie, souhaiter du bien. Progrès, prospérité » (DVKFA : 160). *Pañvil'* provient d'une racine vieux khmer *vel* « se mouvoir en rond, faire un tour sur soi, retourner » (DVKFA : 455). *Papil'* qui provient de la même racine, existe également en vieux khmer sous la forme *valvel*, *valvyal* « porte-cierge rituel qu'on faisait passer de main à main autour d'un objet à bénir » (DVKFA : 435). Le *popil*, précise Leclère, « est un disque de bronze plein, orné de signes, de lettres ou de diagrammes, dont les achars se servent au cours de certaines cérémonies pour faire le *pradakṣhina*. On y colle une ou deux, ou trois bougies allumées, et sept personnes placées autour de celui, de celle, ou de l'objet qu'on veut honorer, se passent le *popil* de main en main, de manière à le recevoir de la personne placée à droite et de le passer à celle placée à gauche. Il faut chaque fois qu'on reçoit le *popil* passer la main au-dessus de la flamme pour en chasser la fumée vers l'objet à honorer » (CC, t. I : 55). À noter que le chiffre 9 est inattendu. La cérémonie de *pañvil' papil'*, qu'elle trouve sa place dans le cadre domestique du mariage, ou dans le cadre d'un sacre de roi, comprend en théorie 19 tours, ce chiffre correspondant au nombre d'âmes de la personne à laquelle le rite de propitiation est destiné. C'est ainsi que Meynard, dans sa recension du sacre de Monivong, notait : « Un peu plus tard a lieu dans la même Salle [du Trône], la curieuse cérémonie du « Bang-Vil-Popil ». Les princes, les ministres, les fonctionnaires de la Cour forment un cercle autour du Roi et, se passant de main en main, en commençant par la gauche, un disque surmonté de bougies allumées, accomplissent ainsi dix-neuf tours en ayant soin que la fumée soit rabattue vers le centre. Le Roi figure ici le mont Mérou autour duquel tournent les sept planètes » (MEYNARD, 1928 : 8-9). Le chiffre neuf correspond ici, certainement, aux 9 points cardinaux (les 8 orientés plus le nadir). Cependant, une autre difficulté demeure : le roi tourne-t-il seul autour du fils, ce qui serait singulier, ou un cercle se forme-t-il autour de ce dernier, composé de 6 autres personnes dont il n'est pas dit mot ?

<sup>236</sup> *Srec' stec' oy braḥ rājaputr cūl dau knuṃṇ braḥ mundī kraḷā pandaṃm*. Le *braḥ mundī* désigne encore de nos jours les appartements privés du roi, situés dans la partie Ouest de la salle du Trône, derrière celui-ci. Ils incluent la chambre à coucher qui se trouve dans la partie sud des appartements privés, la partie nord étant réservée à la reine (NÉPOTE, 1971).



[Un sacre mineur : « l'ondoïement du bonheur »]

*Samṃḍec' braḥ rāj onkāra braḥ Srī Dhammarājā rāmārdhipī* prépara les accessoires de son sacre (148) alors que lui-même n'avait point d'ennemis pour lui nuire : lequel [sacre] fut appelé *sukhābhīsaek*<sup>242</sup>.

Il fut préparé (149) à l'instar du *prābḍārbīsaek*, à la différence, cependant, qu'il n'y eut pas de cérémonie tenue par les *dradrūn* dans les *āsraṃm* (150) ni par les *rājagrūv* et les *parohit'* dans les *mandal'* sur la totalité des 8 orientes, [mais] que l'on édifia simplement 1 *āsraṃm* et 1 *mandal'* à l'intérieur [de l'enceinte] du palais<sup>243</sup>. (PAGE 6, ligne 151) On ne tint la cérémonie auspiciuse de récitation des divins *manta* que le 3<sup>e</sup> jour<sup>244</sup>, puis le 4<sup>e</sup> jour fut celui du sacre. En outre il n'y eut pas de représentations d'animaux<sup>245</sup>, ni de *caturuṅg*-(152)-*saenā* pour encercler et protéger [la circumambulation]<sup>246</sup>, ni [de tirs] d'*aggaṇā kām bhloen*. L'exclusion de ces 5 points (153) fait [de ce sacre] un *sukhābhīsaek*. (154) [Dans le cadre de ce type de sacre], si l'on fait l'offrande du nom-titre<sup>247</sup>, que l'on se prépare à inviter les *braḥ bikhu* à venir réciter leurs vœux<sup>248</sup> durant 1, 2, ou 3 jours pour le prince<sup>249</sup> (155) qui portera le nom-titre.

[L'ondoïement]

Le prince porta un langouti *khien cān* blanc, une veste *phāy* blanche, puis il sortit écouter les (156) divins *manta*. Parvenu au petit matin d'un jour propice, le roi sortit pour s'installer sur la litière pourvue de dais

---

le vocabulaire royal, que l'on retrouve dans le *Kram sruk* sous une forme plus élaborée : *saṃtec braḥ rājanato* « augustes petits-fils du roi » (cf. *Kram Sruk*, l. 26, 1693 in MIKAELIAN, 1999) et *saṃtec braḥ ayyako* « auguste grand-père du roi » (*Kram Sruk*, l. 23, *ibid.*). *Soy braḥ vaṅgut'* « jouir de la montagne *vaṅgat* » est pareillement un terme du vocabulaire royal inspiré du lexique pāli : *vaṅgat* est, dans la cosmologie bouddhique, le nom d'un mont de la chaîne de l'Himalaya (*VK* : 1150), allusion à la résidence céleste du roi après sa mort.

<sup>242</sup> *Noḥ samṃḍec' braḥ rāj onkāra braḥ srī dhammarājā rāmārdhipī rīebv runḍāp' abbhīsaek braḥ aṅg aen gmān satrūv pīet pīen jhmoḥ hau sukhābhīsaek*. Le *sukhābhīsaek* est au sens propre « le sacre du bonheur ». Cependant, le traité de sacre rédigé sous Aṅg Ḍuoṅ spécifie que ce type de sacre est celui « d'un homme qui devient roi de par ses amitiés et ses alliances » (*CC*, t. I : 42).

<sup>243</sup> *Nau knuṃṇ braḥ rājavāṅg*.

<sup>244</sup> Le texte dit *tae thūai 3* « seulement le 3<sup>e</sup> jour ». Le contexte du paragraphe inciterait à comprendre « jusqu'au 3<sup>e</sup> jour », et donc que la récitation dure 3 jours. Car, dans le cas contraire, les rites menés durant les deux premiers jours ne sont pas précisés. Cependant, on remarque une régression mathématique entre les trois sacres, régression qui se situe à deux niveaux : le nombre d'*āsraṃm* et de *mandal'* – 1<sup>er</sup> sacre : 9 ; 2<sup>e</sup> sacre : 5 ; 3<sup>e</sup> sacre : 1 – et le nombre de jours de récitation des *manta* qui passent de 7 à 3 entre le premier et le deuxième sacre et qui devrait donc, en toute logique, descendre à 1 seul jour pour ce dernier sacre.

<sup>245</sup> Ce qui laisserait à penser qu'il y en eut pour le second sacre du texte, bien que cela ne soit pas précisé. On suppose, en effet, que leur absence aurait été comme ici mentionnée. À la suite de ce passage, le texte de Leclère donne une version différente « En outre, on n'y vit ni statues d'animaux (!), d'oiseaux (!), ni les éléphants » (*CC*, t. I : 57).

<sup>246</sup> *Ccom cāṃṃ rāk'sār*.

<sup>247</sup> *Poe nīn thvāy braḥ nām*.

<sup>248</sup> *Braḥ bikhu samgh camṛioen braḥ dibbhmant*.

<sup>249</sup> *Braḥ aṅg*.

et (157) de rideaux aux quatre orient<sup>250</sup>. Les moines l'oignirent d'eau consacrée. Puis les *rājagrūv* lui offrirent l'eau de la conque *pāñc-(158)-gāp'*; ensuite, le roi revêtit un *khien* et une veste de la couleur du jour pour aller offrir de la nourriture, des sacs et des bougies aux (159) *braḥ bhikkhu*.

[L'offrande du nom-titre]

Cela fait, le *ālākkh*<sup>251</sup> récita à l'intention du roi le *braḥ sūbā(ṭ)ṇapād* puis il l'offrit au *rājagrūv* lequel versa de l'eau *pāñcagāp'* dans (160) la conque. Après que le roi en eut bu un peu, prit ainsi fin la cérémonie de l'offrande du nom-titre du roi.

Grégory Mikaelian.

*Abréviations spécifiques :*

*CC* : *Les Codes cambodgiens* d'Adhémar Leclère, Paris, Ernest Leroux, 1898, 2 tomes.

*DVKFA* : *Dictionnaire Vieux-Khmer – Français – Anglais* de Saveros Pou, Paris, Cedoreck, 1992.

*DKF* : *Dictionnaire Khmêr-Français* d'Etienne Aymonier, Saigon, 1875.

*VK* : *Vacanānukram khmaer*, Dictionnaire cambodgien de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh, éd. 1967.

<sup>250</sup> *Sḍec' ceñ mak guṅgt' nau loer grae mān bhīṭān braḥ sandīyā dāmñ 4 dīs*. Il s'agit du même trône que celui de la ligne 57 sur lequel se tenait la cérémonie du « mystère d'Indra » du premier sacre. La mention de dais et de rideaux (au sujet du mot *sandīyā* se reporter à la ligne 46) évoque ici explicitement le Second trône ou « Trône de fleurs » moderne dit *braḥ dīnāmñ paspūk* (*VK* : 583) qui « repose sur un chariot, décoré de nagas, qui épouse la forme d'un bateau flottant sur l'eau sacrée. L'ensemble, doré et sculpté, est entouré par des *deva* de bois. Le dais se prolonge par une flèche » (JELDRES & DAYDÉ-LATHAM, 2002 : 27) et le tout correspondant au « trône du roi Serpent situé à l'Ouest où le roi trône au milieu de ses femmes » (NÉPOTE, 1976 : 183).

<sup>251</sup> La présence de ce dignitaire du palais chargé du trésor royal (*VK*:1751) est doublement déroutante. En premier lieu, on ne voit pas ce qu'un trésorier viendrait faire dans une lecture rituelle de titres royaux, sauf à penser a)- que ce terme vient confirmer le caractère mineur du présent sacre ; b)- que ce personnage, en tant que trésorier, conservait les feuilles d'or sur lesquelles étaient gravées les titres avant de les offrir aux personnages royaux. En second lieu, c'est, sauf erreur, la seule et unique occurrence de ce terme dans les codes, où seuls des *braḥ ghlāmñ* ou des *ghlāmñ* sont en charge du trésor royal. Le terme *ālākkh* n'est pas attesté dans le lexique angkorien. Il est sans doute un emprunt au thaï.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. SOURCES

#### 1. *Manuscrits*

*Cpāp' khun sālār*, ms. EFEO. P25/P219

*Cpāp' kram subhādhipati*, ms. EFEO. O283

#### 2. *Imprimés*

LECLÈRE, Adhémar, *Les Codes cambodgiens*, Paris, Ernest Leroux, 1898, 2 t.

LEWITZ, Saveros, « Inscriptions Modernes d'Angkor 2 et 3 », *BEFEO*, t. LVII, 1970, p. 99-126.

MIKAELIAN, Grégory, « La gestion administrative du royaume khmer d'après un code institutionnel du XVII<sup>e</sup> siècle », *Péninsule* n° 38, 1999 (1), p. 65-167.

POU, Saveros, *Guirlande de cpāp'*, Paris, CEDORECK, 1988, vol. II.

POU, Saveros, *Rāmakerti (16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles), traduit et commenté par*, Paris, PEFEO, vol.CX, 1977.

### B. CRITIQUE

#### 1. *Dictionnaires*

AYMONIER, Etienne, *Dictionnaire Khmêr-Français*, Saigon, 1875.

*Matichon Dictionary of the Thai Language*, Bangkok, First edition 2004.

POU, Saveros, *Dictionnaire Vieux-Khmer – Français – Anglais*, Paris, Cedoreck, 1992.

POU, Saveros, *Séminaires de lecture des textes khmers moyens (épigraphie et manuscrits)*, 1997-1998, 2001-2002, 2002-2003, 2003-2004, 2004-2005, 2005-2006. Notes manuscrites, inédites.

THURGOOD, Graham, *From Ancient Cham to Modern Dialects. Two Thousand Years of Language Contact and Change. With an appendix of Chamic reconstructions and loanwords*, Oceanics Linguistics Special Publication n°28, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1999.

Vacanānukram *khmaer*, Dictionnaire cambodgien de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh, éd. 1967.

**2. Etudes sur la royauté et les cérémonies afférentes**

AUBOYER, Jeannine, *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, PuF, 1949.

CÆDES, George, « Origine et évolution des diverses formes du théâtre traditionnel en Thaïlande », *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, nvlle série, t. XXXVIII, n°3-4, 1963, p. 491-506.

COMMISSION DES MŒURS ET COUTUMES DU CAMBODGE, *Braḥ rājābīdhī dvādasamās bhāg 2 [Cérémonie des douze mois, deuxième partie]*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, 1951.

CUISINIER, Jeanne, *La danse sacrée en Indochine et en Indonésie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

ELLUL, Jean, *Le cérémonial de la mort du roi Sisowath du Cambodge*, Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Ethnologiques, Université de Bordeaux II, n°5-6, 1977-1978.

ELLUL, Jean, *Le coutumier rituel des capteurs d'éléphants de l'Ouest du Cambodge*, Paris, Thèse de Doctorat de l'EHÉSS, 1983.

FOREST, Alain, « Le processus traditionnel de légitimation du pouvoir royal dans les pays de Bouddhisme Theravada (Thaïlande, Cambodge) », *Journal des Anthropologues. Anthropologie et histoire face aux légitimations politiques*, n°104-105, 2005, [version numérique, 19 p.].

HEINE-GELDERN, Robert, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, Ithaca (New York), Ithaca, New York, Cornell University, Department of Far Eastern Studies, Southeast Asia Program, Data Paper n°18, 1956.

JELDRES, A., Julio & DAYDÉ-LATHAM, Béatrice, *Le palais du roi du Cambodge*, Les Éditions du Mékong, 2002.

KLEINPETER, Roger, *Le problème foncier au Cambodge*, Université de Paris, Faculté de droit, Paris, Les Éditions Domat-Montchrestien, F. Loviton & C<sup>ie</sup>, 1937.

LECLÈRE, Adhémard, « Le Cûlâ-kantana-maṅgala ou la fête de la coupe de la houppe d'un prince royal à Phnôm-Pénh, le 16 mai 1901 », *BEFEO*, tome I, 1901, p. 208-243.

LECLÈRE, Adhémard, « Un Pithi polikar phlieng. Les fêtes locales du Cambodge », *Revue indochinoise*, 1906, p. 90-99.

- LECLÈRE, Adhémard, *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*, Paris, Imprimerie Nationale, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, MDCCCCXVII, « Le couronnement de Sisowath », p. 1-56.
- MEYNARD, Alfred, « Le couronnement de Sa Majesté Monivong, Roi du Cambodge », *Éditions de la revue d'Extrême-Asie*, Hanoi – MCMXXVIII, 1928, 20 p.
- MIKAELIAN, G., *Recherches sur l'histoire du fonctionnement politique des royautes post-angkoriennes (c. 1600-c. 1720), appuyées sur l'analyse d'un corpus de décrets royaux khmers du XVII<sup>e</sup> siècle*, Thèse d'histoire moderne, Paris-IV Sorbonne, octobre 2006, 3 vol.
- MUS, Paul, *L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigènes au Champa*, Hanoi, Conférence faite au Musée Louis Finot le 30 avril 1934, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934.
- NÉPOTE, Jacques, *Recherches comparatives sur les mythes et symboles de l'autorité royale cambodgienne, avant, pendant et depuis l'indianisation*, Maîtrise d'ethnologie, Nanterre, Université de Paris X, Juin 1971.
- NÉPOTE, Jacques, *Le Palais royal de Phnom Penh*, [version inédite de] *Le palais du roi Norodom I. Histoire et description, suivies de l'analyse structurale de la symbolique du palais royal de Phnom-Penh. Doctorat de 3e cycle d'Ethnologie* 1976.
- NÉPOTE, Jacques, *État présent de la maison royale du Cambodge – le droit successoral cambodgien*, Paris, Institut de la Maison royale du Cambodge, 1994.
- PARIS, Pierre, « L'importance rituelle du Nord-Est et ses implications en Indochine », *BEFEO*, t. XLI, 1941, p. 303-333.
- PIOBB, Pierre, « Les collègues mystérieux du Roi Sisowath », *À travers le monde*, 6 janv. 1906, n<sup>o</sup>1, 12<sup>e</sup> année, p. 222-223.
- PORÉE-MASPÉRO, Eveline, *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*, Paris, Mouton, vol. I, 1962.
- PORTE, René, « La légende de la ville d'Oudong (province de Kompong Speu) », *Cambodge nouveau*, 1<sup>ère</sup> année, n<sup>o</sup>4, août 1970, p. 60-65.
- PRZYLUCKI, Jean, « Pradakṣiṇā et prasavya en Indochine », *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig, 1933, p. 326-332.

**3. Etudes ayant servi à éclairer les termes et notions contenus dans le traité de sacre**

BHATTACHARYA, Kamaleswar, *Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'icographie*, Paris, PEFEO vol. XLIX, EFEO, 1961.

BIZOT, François, *Le figuier à cinq branches. Recherche sur le bouddhisme khmer*, PEFEO, Volume CVII, Paris, EFEO, 1976.

CABATON, Antoine, *Brève et véridique relation des événements du Cambodge par Gabriel Quiroga de San Antonio De l'Ordre de Saint Dominique*, Nouvelle édition du texte espagnol avec une traduction et des notes, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1914.

CÆDES, George, « À propos des meules de pierre appelées *ratuñ batou* », *BEFEO*, t. XX, 4, 1920, p. 8-11.

CÆDES, George, « CR de H. G. Quaritch Wales M. A., Ph. D., *Siames States ceremonies. Their history and function*, London, Quaritch, 1931, in-8°, xiv-326 pp. 46 pl., 5 fig. », *BEFEO*, 1932, 2, p. 534.

COLANI, Madeleine, « Emploi de la pierre en des temps reculés : Annam, Indonésie, Assam », *B.A.V.H.*, 1940, « Chapitre IX – Culte des arbres », p. 175-186.

FERLUS, Michel, « Du taro au riz en Asie du Sud-Est. Petite histoire d'un glissement sémantique », *Mon-Khmer Studies*, n° 25, 1996, p. 39-49.

GREEN, Gillian, *Traditional Textiles of Cambodia. Cultural Threads and Material Heritage*, River Books, 2003.

GROSLIER, Bernard-Philippe, « Les Syam Kuk des bas-reliefs d'Angkor Vat », dans *Orients pour Georges Condominas*, Paris, Sudestisie/Privat, 1981, p. 107-126.

GUTHRIE, Elisabeth, « The Performance of the *Māravijaya* episode during *Buddhābhiṣeka* », *Udaya*, n°4, 2003, p. 11-19.

KAR, Amina, Ahmed, *The Angkorian Records*, Bhaskar Bhavan, Administration & Maintenance Trust, Ramchand Dey Street, Narendrapur, 24 Parganas (South), [1977] 2002.

KHING, Hoc Dy, « Le chat dans la littérature et la culture khmères », dans *Notes sur la culture et la religion en péninsule indochinoise (en hommage à Pierre-Bernard Lafont)*, Nguyễn Thê Anh et Alain Forest (eds), Paris, L'Harmattan, 1995, p. 61-75.

LEACH, Edmund, « Cheveux, poils, magie », dans *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, [1958] 1980, p. 321-361.

- LÉVY, Paul, « Le Léng Trot ou danses rituelles et rustiques du nouvel an khmer », *Seksa Khmer*, n°5, 1982, p. 61-102.
- LÉVY, Paul, *Buddhism: a 'mystery religion' ?*, New York, Schocken Books [1957], 1968.
- MUS, Paul, *Barabudur. Les origines du stupa et la transmigration, essai d'archéologie religieuse comparée*, Collection Ésotérisme Architectural, Arma Artis, réimpression, 1935.
- NÉPOTE, Jacques & KHING, Hoc Dy, « L'organisation du champ de la couleur en cambodgien et son évolution », dans TORNAY, Serge : *Voir et nommer les couleurs*. Nanterre: LA 140, 1978, p. 83-107.
- NÉPOTE, Jacques, « Pour une reconstruction de l'histoire du Cambodge », *ASEMI Cambodge II*, Vol. XV, 1-4, 1984, p. 69-101.
- NÉPOTE, Jacques, « Comprendre la maison cambodgienne », *Péninsule* n° 47, 2003 (2), p. 93-156.
- NÉPOTE, Jacques, *Synthèse des travaux présentée dans le cadre d'une candidature à l'habilitation à diriger des recherches*, INALCO, 31 janvier 2005, vol. I.
- POU, Saveros, « Les inscriptions modernes d'Angkor Vat », *Journal Asiatique*, 1972, p. 107-129.
- POU, Saveros, « Recherches sur le vocabulaire cambodgien (VIII). Du vieux khmer au khmer moderne », *Journal Asiatique*, 1974, p. 163-167.
- POU, Saveros, « Īsur / Īśvara ou Śiva au Cambodge », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 24, 1993, p. 143-177.
- POU, Saveros, « Viṣṇu / Narāy au Cambodge », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 25, 1994, p. 175-195.
- POU, Saveros, « Āśramas dans l'ancien Cambodge », *Journal Asiatique*, t. 290, n°1, 2002, p. 315-339.
- POU, Saveros, « Les fleurs dans la culture khmère », *Journal Asiatique*, t. 293, 2005, n°1, p. 81-86)
- PRZYLUKSI, Jean, « Note sur le culte des arbres au Tonkin », *BEFEO*, t. IX, 1909, p. 757-764.
- PRZYLUKSI, Jean, « La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie orientale », *Études asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient par ses membres et collaborateurs*, Tome second, PEFEO, Librairie Nationale d'Art et d'Histoire, G. Van Oest, Éditeur, MDCCCCXXV, p. 265-284.
- QUARITCH-WALES, *Ancient Siamese government and administration*, New York, Paragon book reprint corp., 1965.

TESTART, Alain, « Propriété et non propriété de la terre : la confusion entre souveraineté politique et propriété de la terre (2<sup>e</sup> partie), *Études Rurales*, n°169-170, 2004, p. 149-178.

VICKERY, Michael, « The Lion Prince and Related Remarks on Northern History », *Journal of the Siam Society*, January 1976, volume 64, part 1, p. 326-377.

VICKERY, Michael, « The Constitution of Ayutthaya. An investigation into the three seals code », dans HUXLEY, Andrew, (ed.), *Thai Law: Buddhist law. Essays on the Legal History of Thailand, Laos and Burma*, White Orchid Press, Bangkok, 1996, p. 177-180.

## សង្ខេប

*Le traité de sacre des rois d'Oudong (XVII<sup>e</sup> siècle)*

អត្ថបទនេះផ្អែកលើការសិក្សាល្អិតល្អន់មួយអំពី ក្បួនព្រះរាជគ្រិស្តាភិសេក ដែលគេអាចស្មានបានថារៀបចំឡើងនៅផ្នែកទី១ នៃស.វ.ទី១៧។ ជាដំបូងអ្នកនិពន្ធបង្ហាញសំណេរដើមដោយដៃ (តម្កល់ទុកនៅបណ្ណាល័យសាលាបារាំងចុងបូព៌ា, ក្រុងប៉ារីស), បន្ទាប់មកមានការត្រិះរិះពិចារណាអំពីកិច្ចពិធីអភិសេកព្រះរាជាផ្សេងៗ នៅក្រោយសម័យអង្គរ, ឯផ្នែកទីបីជាសេចក្តីប្រែព្រះជាត្រីក្យនោះជាកាសាបារាំង។

## Abstract

*Le traité de sacre des rois d'Oudong (XVII<sup>e</sup> siècle)*

This article is based on a critical edition of a Royal Consecration Treatise manuscript (EFEO P.21) which can be dated to the first half of the 17<sup>th</sup> century. The article is composed of three parts: a brief presentation of the manuscript, followed by an essay on post-Angkorian royal investiture ritual, itself introducing a translation of the text in question: *Sacred rules for the consecration of victorious kings*.

## Résumé

*Le traité de sacre des rois d'Oudong (XVII<sup>e</sup> siècle)*

Fondé sur l'édition critique du manuscrit d'un traité de sacre datable de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (ms. EFEO P.21), l'article se compose de trois parties : après une courte présentation du manuscrit, suit un essai sur les rituels d'investiture des rois post-angkoriens, lequel introduit la traduction des *Saintes règles pour le sacre des rois victorieux*.

