



HAL
open science

La prouesse martiale et les pieds de Śiva : Note au sujet de l'inscription préangkorienne K. 1373 du Phnom Sambok

Chloé Chollet, Dominic Goodall

► To cite this version:

Chloé Chollet, Dominic Goodall. La prouesse martiale et les pieds de Śiva : Note au sujet de l'inscription préangkorienne K. 1373 du Phnom Sambok. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 2020, 106, pp.379-400. halshs-03323997

HAL Id: halshs-03323997

<https://shs.hal.science/halshs-03323997>

Submitted on 23 Aug 2021

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

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

La prouesse martiale et les pieds de Śiva

Note au sujet de l'inscription préangkorienne K. 1373 du Phnom Sambok

Chloé CHOLLET & Dominic GOODALL*

Mots-clés : Cambodge ; préangkorien ; inscription ; sanskrit ; *śivapāda* ; religiosité guerrière ; Inde du Sud.

Keywords: Cambodia ; pre-Angkorian ; inscription ; Sanskrit ; *śivapāda* ; warrior religiosity ; southern India.

Introduction

Un envoi à l'atelier de Phnom Penh pour restauration de plusieurs artefacts du musée de Kratié a révélé la présence d'une inscription découverte au pied du Phnom Sambok, répertoriée sous le numéro d'inventaire K. 1373¹. Son texte, bien que très bref, éclaire sous un jour nouveau le culte rendu aux *śivapāda* (« Pieds de Śiva ») dans le Cambodge ancien.

Attestés en premier lieu en Inde, les *śivapāda* s'y rencontrent très rarement sous une forme sculptée : une seule paire d'empreintes, retrouvée à Sultanganj (Bihar), a pu être identifiée et datée du v^e siècle grâce à l'inscription qui l'accompagne². Quelques sources littéraires, tels le *Meghadūta* de Kālidāsa (*śloka* 55-56) ou le *Skandapurāṇa* (SP_s 167.28-30), témoignent néanmoins de l'existence d'un culte rendu à des *śivapāda*, considérés dans ces textes comme les vestiges d'un passage du dieu sur la Terre³. La diffusion de ce type de littérature sanskrite au Cambodge a pu être l'un des vecteurs de la propagation du culte rendu aux *śivapāda* au Cambodge⁴ où,

* Cette chronique est une première contribution de Dominic Goodall (directeur d'études à l'EFEO et responsable du centre EFEO de Pondichéry, dominic.goodall@efeo-pondicherry.org) et de Chloé Chollet (doctorante EPHE-PSL/EFEO, chloe.chollet@etu.ephe.psl.eu) au projet DHARMA « *The Domestication of "Hindu" Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia* », financé par l'European Research Council (ERC ; *European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme*, n° 809994). Voir <https://dharma.hypotheses.org>.

1. La date et les circonstances de la découverte restent inconnues à ce jour.

2. Voir Bakker 1991, p. 25. Le professeur Diwakar Acharya nous a indiqué l'existence de rochers présentant des marques naturelles honorées comme des *śivapāda* au Népal. L'un d'eux se trouvait dans un sanctuaire Paśupati de Katmandou, situé non loin du temple de Vāsuki, mais fut accidentellement détruit lors de travaux entrepris dans les années 1980. Un autre se trouve à proximité de la rivière Bāgmatī, sur le chemin entre Vāsukighāṭ et Sūryaghāṭ, mais n'est probablement plus vénéré de nos jours en raison de la pollution importante de l'endroit.

3. Voir Bisschop 2006, p. 179.

4. Selon John Guy (2014, p. 159), le *Skandapurāṇa* aurait pu se diffuser au Cambodge dès le vii^e siècle, peut-être grâce aux Paśupata. Pour la possible présence de ce texte à la même époque au

tout comme en Inde, les représentations sculptées sont extrêmement rares. De fait, à ce jour, seule une paire d'empreintes de pieds sculptée a pu y être identifiée avec certitude. Provenant de la province de Stung Treng, elle est aujourd'hui exposée au Musée national du Cambodge, à Phnom Penh⁵. Cependant, plusieurs inscriptions faisant allusion à ce culte en Asie du Sud-Est continentale permettent de mieux le documenter. On trouve ainsi des occurrences de *śivapāda* dans les inscriptions cames C. 137 et C. 211⁶. Pour le pays khmer, le corpus est plus important ; il inclut des inscriptions préangkoriennes et angkoriennes évoquant au moins six temples qui hébergeaient autrefois des *śivapāda*, dont trois où ils étaient peut-être les supports principaux de vénération, puisqu'on en parle en employant la formulation *kamrateñ jagat śivapāda*⁷. Pour autant, les caractéristiques de ces sanctuaires, leur fonction et les liens qui auraient pu les unir demeurent mal connus⁸. Ces diverses occurrences de *śivapāda* dans le monde khmer ont donné lieu à la publication par Sachchidanand Sahai en 2011 d'une monographie dédiée à la question, sous le titre *Shivapada in Khmer Art: Rediscovering Angkor in the Footprints of Shiva*. Si l'ouvrage a le mérite d'identifier un sujet d'étude prometteur et de rassembler des données, il ne tente pas de résoudre l'ensemble des questions que ce corpus spécifique soulève.

Dans ce contexte, l'apport de l'inscription K. 1373 du Phnom Sambok apparaît multiple : elle constitue un témoignage supplémentaire du culte rendu aux *śivapāda* dans le Cambodge ancien mais, surtout, elle suggère une religiosité guerrière.

Campā, voir Goodall & Griffiths 2013, p. 437-438. L'influence de l'œuvre de Kālidāsa se ressent dans les sources épigraphiques du Cambodge du début du VII^e siècle (Goodall 2019, p. 35-36).

5. Il s'agit du *śivapāda* de That Ba Chong (Ka.1756), portant l'inscription K. 474, datée sur des critères paléographiques de la seconde moitié du VII^e siècle – voire du début du VIII^e siècle (Griffiths 2014, p. 54). Pour cette représentation, nous renvoyons à la description, illustrée, qu'en a donnée John Guy (2014, p. 159-160), qui résume l'histoire des *śivapāda* du Cambodge.

6. Pour la première inscription, datée du VII^e siècle, voir Goodall & Griffiths 2013, p. 429-433 ; pour la seconde, datée de 899 de n. è., voir Griffiths, Lepoutre, Southworth & Phàn 2012. Il est à noter que C. 137 évoque en fait un *pādūkayugalam*, ce qui suggère des sandales plutôt que des empreintes de pieds, même si Dominic Goodall et Arlo Griffiths ont traduit par “*pair of footprints*” (2013, p. 432).

7. *kamrateñ jagat* est une titulature angkoriennne employée pour désigner les divinités (voir Estève 2014), plus particulièrement celles de lieux saints (voir Bourdonneau 2011, p. 92 et Bourdonneau & Mikaelian 2019, p. 109-110). Pour ce qui concerne les inscriptions qui contiennent ce titre associé au terme *śivapāda*, on en trouve au Prasat Ta Muean Thom (K. 1185, 878 de n. è., Chaem 1999 ; K. 1186, 1013 de n. è., Chaem 1999 ; K. 1187, 1030 de n. è., Chaem 1999), au Prasat Neak Buos (K. 344, X^e siècle de n. è., IC VI, p. 160 ; K. 1248, 1039/1040 de n. è., Soutif 2009, vol. II, p. 607) ainsi qu'au Prasat Preah Netr Preah (K. 216-S, 1006 de n. è., IC III, p. 40 ; K. 216-N2, 1007 de n. è., IC III, p. 37), tous les trois situés dans le quadrant Nord-Ouest du Cambodge. D'autres inscriptions évoquent des *śivapāda* sans employer le titre *kamrateñ jagat*, mais ces occurrences attestent que l'on pouvait en trouver dans d'autres sites : au Phnom Bayang (K. 13, 624 de n. è., ISC V, p. 31), à Phnom Rung (voir *infra*, p. 391-393), ou encore dans un édifice de Preah Khan, parmi d'autres images divines installées à cet endroit par Jayavarman VII (K. 908, 1191 de n. è., Cœdès 1941, p. 255). Ajoutons qu'une inscription de Phnom Preah Vihear raconte qu'un poète de la secte Pāsupata fit un rêve dans lequel des *śivapāda* étaient présents sur la montagne (K. 733, VI^e siècle de n. è., IC I, p. 3). Notons enfin que le roi Sūryavarman II est figuré assis au sommet d'une montagne dans le bas-relief de l'aile occidentale de la galerie sud d'Angkor Vat. Une courte inscription accompagnant cette représentation indique qu'il s'agit du mont Śivapāda, un lieu qui n'a pu être identifié avec certitude (K. 298, XII^e siècle de n. è., Aymonier 1883, p. 202 ; Aymonier 1904, p. 251 et Cœdès 1911b, p. 201).

8. Voir à ce sujet Pichard *et al.* 2008-2009.

Le Phnom Sambok, ou Chambak Meas (n° IK 131)⁹, au pied duquel fut trouvée l'inscription, se trouve à quelques kilomètres au nord de Kratié, sur la rive gauche du Mékong. Il s'agit d'une colline (*phnom*) dont les deux sommets de taille inégale sont orientés est-ouest. Ils ont chacun accueilli un édifice dont la nature exacte reste inconnue à ce jour. L'édifice du sommet supérieur (est) n'est déjà plus qu'une tour de briques « presque entièrement écroulée »¹⁰ lorsque Jules Harmand réalise un premier état des lieux en 1875¹¹. Quelques années plus tard, Étienne Lunet de Lajonquière trouve sur le sommet inférieur (ouest) des « briques et des pierres taillées, débris d'un monument entièrement rasé »¹². Une campagne de recherches archéologiques, menée dans les alentours de Kratié par Adhémard Leclère au début du siècle dernier, a permis de recenser plusieurs sculptures provenant des lieux, à savoir quatre *liṅga*, une représentation de Viṣṇu en bas-relief et une pierre à dépôt pourvue de dix-sept trous sur sa surface¹³.

Jusqu'alors, seules deux inscriptions avaient été signalées sur le site. Jules Harmand y avait découvert une épigraphe sanskrite de quatre lignes tronquées, gravée sur la gargouille extérieure du dispositif d'évacuation des eaux lustrales (« *somasūtra* ») de l'édifice du sommet culminant (K. 429)¹⁴. La présence d'une seconde inscription de onze lignes, écrite en vieux khmer, fut rapportée quelques décennies plus tard à Henri Parmentier par un résident de Kratié¹⁵. Gravée sur une dalle appartenant aux vestiges du sommet inférieur (K. 430)¹⁶, elle livre une liste d'esclaves et mentionne quelques entités géographiques. Fortement endommagée, elle correspond en réalité à la fin d'une inscription plus longue dont la quasi-totalité est perdue. Les deux inscriptions du site furent toutes les deux datées du VII^e siècle par paléographie¹⁷, mais l'état dans lequel elles nous sont parvenues rend leur contenu difficilement exploitable. Le Phnom Sambok est aujourd'hui connu pour la charte de fondation du monastère bouddhique érigé sur les lieux, dont le texte, daté de 1601 de notre ère, indique, entre autres, qu'il fut commandité par le souverain khmer Śrī Suriyobarna (r. 1602-1618/1619)¹⁸.

9. Lunet de Lajonquière 1902, p. 185.

10. Harmand 1879, p. 331.

11. En raison du mauvais état de conservation du bâtiment, les visiteurs successifs n'en ont pas livré la même description : selon Lunet de Lajonquière le *prasat* est de plan carré et sans avant-corps (Lunet de Lajonquière 1902, p. 185) ; pour Parmentier, il est de plan rectangulaire, peu allongé, et précédé d'un avant-corps conséquent formant un vestibule (Parmentier 1927, p. 212). Mais tous les deux suggèrent qu'il y eut une volonté de transformer la tour en *stūpa* en la comblant à l'aide de briques, sans doute venues de l'édifice de l'éperon inférieur. Une description récente du site vient confirmer que la tour est de plan rectangulaire et qu'elle est pourvue d'un avant-corps (Bruguier & Lacroix 2017, p. 129).

12. Lunet de Lajonquière 1902, p. 185.

13. Leclère 1904, p. 737.

14. Publiée par Louis Finot (1912, p. 183).

15. Parmentier 1913, p. 16.

16. Publiée par George Cœdès (*IC* VI, p. 44).

17. George Cœdès date ces deux inscriptions du VI^e siècle de l'ère *śaka* (soit du VII^e siècle de n. è.) dans le dernier volume des *Inscriptions du Cambodge* (*IC* VIII, p. 148-149).

18. Cette charte fut étudiée en premier lieu par Adhémard Leclère à la suite de sa découverte (1903, p. 371), puis par Charles Meyer (1965 et 1966) et par Michel Tranet (1983).

Paléographie et datation de K. 1373

Les trois lignes qui composent l'inscription K. 1373 sont inscrites sur un bloc de grès peu travaillé mais présentant une surface suffisamment plane pour être gravée (fig. 2 et 3). Sa fonction initiale ne peut être précisée¹⁹. D'un point de vue paléographique, l'inscription semble être antérieure au VIII^e siècle. Son style, sans être cursif, n'est pas non plus calligraphique ni formel : il n'y a aucune volute décorative, et peu de sérifs viennent articuler les sommets des caractères. Dans la forme même des lettres, quelques détails relativement archaïques suggèrent le VIII^e siècle : le *r*, qui à partir du X^e siècle n'a typiquement qu'un seul trait vertical, en a toujours deux ici ; le *c*, qui commence au IX^e siècle à s'effiler en pointe en bas à gauche, a gardé une forme arrondie dans cette inscription ; le *d* s'achève avec un trait descendant nettement au-dessous de la lettre ; les marques des voyelles *i* et *ī* en position médiane, qui sont presque exclusivement circulaires dans les inscriptions d'époque angkorienne, ont ici parfois la forme d'une volute qui, au lieu de se fermer en cercle, s'achève avec un trait tombant jusqu'au pied de la lettre, à droite, comme dans l'écriture *devanāgarī* moderne pour les voyelles *ī*, et comme dans certaines inscriptions de la période préangkorienne. L'épigraphe K. 53²⁰, datée de 589 de l'ère *śaka*, montre ainsi de nombreuses voyelles *i* dont les traits descendent en-dessous des consonnes auxquelles elles sont rattachées, toujours à gauche²¹. Plus rarement dans le corpus épigraphique du Cambodge ancien, on voit des voyelles *i* brèves descendre à droite, comme, par exemple, dans le mot *bhaviṣya* du début de la deuxième stance de l'inscription préangkorienne K. 341-S (fig. 1)²². Plus rarement encore, on rencontre des exemples de voyelles *ī* non circulaires, qui se terminent avec un trait descendant à droite de la consonne. Elles peuvent ainsi s'apparenter aux représentations graphiques de la voyelle *ā* (surtout lorsque celle-ci est rattachée à un *p* ou à un *h*), à la différence près que les voyelles *ī* débutent avec une petite volute en spirale. La syllabe *śrī* du début de la 5^e ligne de K. 404²³, une inscription d'un étrange aspect paléographique dont Cœdès dit : « L'écriture, archaïque, date vraisemblablement des VII^e-VIII^e siècles »²⁴, illustre clairement ce phénomène. C'est ce type de *ī* que nous pensons discerner sur la première consonne de l'« intitulé » de l'inscription K. 1373, ainsi que sur le *s* de *trapusī* (début du deuxième quart de la stance).

Fig. 1 — Le mot *bhaviṣya* : exemple paléographique d'une voyelle *i* brève descendant à droite, tiré de l'inscription K. 341-S (673 de n. è., l. 2). Cliché : Giles Spence Morrow (université Vanderbilt).



19. L'absence de préparation sur la pierre indiquerait qu'elle a simplement été employée pour être inscrite.

20. *ISC* XI, p. 64 ; estampage n. 1161 de l'EFEO.

21. Pour un exemple du règne de Jayavarman I *bis*, soit un siècle plus tard, voir K. 1254. Un tableau paléographique figure en appendice de Goodall & Gerschheimer 2014.

22. Voir *infra* (p. 390) pour une nouvelle lecture, toujours partielle, de cette stance.

23. *IC* VII, p. 73 ; estampage n. 1333 de l'EFEO.

24. Seidenfaden 1922, p. 90.



Fig. 2 — Photographie de l'inscription K. 1373. Cliché : © EFEO – MNC.



Fig. 3 — Photographie de l'arrière du support de l'inscription K. 1373. Cliché : © EFEO – MNC.

Texte

La lecture du texte de l'inscription ne présente pas de grandes difficultés, sauf en ce qui concerne la fin de l'« intitulé » (voir ci-dessous), et la quatrième lettre du deuxième quart de la stance, où, du fait d'une anfractuosité de la pierre, nous ne savons pas si la lettre est complète ou si sa moitié gauche est perdue. La transcription se base sur un premier travail de lecture effectué par Dominique Soutif et Bertrand Porte, et vérifié par les auteurs de cette note à l'aide des photographies à leur disposition (fig. 2)²⁵.

- (1) vīrapañcā(śa)
- (2) vīrapramocanau pādaḥ trapusī[sau] pinākinah
- (3) nighnarājasya pivato jayataḥ pāpahārinau ||

25. Les conventions de translittération adoptées dans cette note sont celles du projet DHARMA. Voir le guide rédigé à cet effet : <https://hal.inria.fr/halshs-02272407/>.

Dans la première ligne, nous pensons pouvoir lire une cinquième et dernière lettre, que nous supposons être un *śa* ou un *ś* surmonté par un *virāma*. Quant au composé *trapusī[sau]* de la deuxième ligne, si cette lecture semble possible (voir le commentaire plus bas), les deux photos qui sont à notre disposition nous orientent plutôt vers la lecture *trapus(ī) ra(m)*. La première transcription de l'inscription indiquait *trapusīr[au]*, ce qui serait difficile à interpréter. Après *trapusī*, une irrégularité sur la surface de la pierre traverse en diagonale les deux lignes de texte. L'espacement des lettres dans la ligne suivante suggère que cette anfractuosité était déjà présente au moment de la gravure, mais il est possible que la surface de la pierre à cet endroit ait été davantage endommagée depuis, avec pour conséquence la perte de la partie gauche du *s* et d'une partie du marqueur de la voyelle *au*.

Traduction

Les cinquante héros/soldats

Ils sont victorieux (*jayataḥ*), [ces] deux pieds (*pādau*) en étain [et en] plomb (*trapusīsau*) de Śiva (*pinākinah*), capables de délivrer les héros/soldats (*vīrapramocanau*), capables d'enlever le démerite (*pāpahāriṇau*) [même] d'un [véritable] roi des couards [/du roi Nighna?] (*nighnarājasya*) pour celui qui boit (*pivataḥ*) [l'eau lustrale qui y a été versée].

Commentaires

vīrapañcā[śa] — Les cinquante soldats. Si cette lecture est bonne, il s'agit d'une forme erronée mais fréquemment attestée, notamment dans la littérature tantrique²⁶, du nombre cardinal *pañcāśat* (*pañcāśa* devant être le nombre ordinal correspondant). Si l'on décidait d'accepter la lecture *pañcāś*, c'est-à-dire avec un *virāma*, le sens serait le même en présupposant un raccourcissement supplémentaire du nombre cardinal effectué par un locuteur du khmer. Mais puisque la lettre finale de l'« intitulé » est peu lisible, nous pouvons proposer une autre lecture, comme, par exemple, *vīrapañcām*. On note que le mot khmer *pañcām*, attesté par exemple dans K. 89, une inscription du début du XI^e siècle, aurait peut-être, selon Cœdès, le sens de « gardien »²⁷.

La mention du nombre « cinquante » rappelle une pratique sud-indienne où n'importe quel type de communauté peut acquérir un chiffre distinctif qui devient partie intégrante de son identité. Parmi les cas les plus connus, on évoquera les « cinq cents » de la ville d'Aihole et la communauté marchande désignée comme « les gens [de la communauté] des cinq cents » (les *ainūrruvar*, en tamoul), dont on trouve plusieurs inscriptions en Inde

26. Cf. Goodall *et al.* 2015, p. 121, § 3.11.

27. *IC* III, p. 167, n° 12.

du Sud et en Asie du Sud-Est²⁸. On citera aussi, dans le même ordre d'idée, les *tillai mūvāyiravar*, « les gens [de la communauté] des trois milliers de Chidambaram », qui sont les prêtres du temple de Śiva à Chidambaram. Ainsi, une expression numérique telle que « les cinquante soldats » ne paraîtrait pas étrange dans un contexte sud-indien. Au Cambodge, en revanche, une seule autre inscription, K. 725, indique l'existence du recours à ce type de procédé. Le texte mentionne un dignitaire recevant, avant de partir en guerre, le titre de *sahasravargādhipati*, soit de « chef d'une troupe de mille »²⁹. Ces troupes militaires khmères qualifiées par un chiffre sont évoquées par Adhémard Leclère dans son ouvrage *Recherches sur le droit public des Cambodgiens* paru en 1894. Elles pouvaient être composées de cent, mille, dix mille ou cent mille hommes. Celles constituées de cent hommes pouvaient être divisées en deux sections de cinquante hommes chacune et dirigées par des « chefs de cinquante »³⁰. Sur la base de ces informations, la mention des « cinquante soldats » de l'inscription K. 1373 peut apparaître comme celle d'une troupe militaire.

Si des soldats khmers sont fréquemment représentés dans les bas-reliefs du XII^e siècle (notamment dans les galeries d'Angkor Vat ou du Bayon), ils apparaissent moins souvent dans les inscriptions, sauf s'il s'agit de rois guerriers ou de grands généraux (comme Saṅgrāma et Narendrādityavarman, que nous évoquerons plus loin)³¹. Leur présence dans l'« intitulé » de l'inscription suggère qu'il pourrait s'agir d'une mention de donateurs. On observe ce phénomène dans les grottes ou les abris rocheux portant des inscriptions, où le nom de l'ascète ayant aménagé l'endroit figure quelquefois à part³².

28. Voir l'article de Karashima et Subbarayalu sur les *Ainūrūvar* (2002). Les autres contributions au même rapport publié sous la direction de Noboru Karashima en 2002 sont également riches en allusions à des inscriptions qui évoquent ou sont issues de communautés distinguées par un nom comportant des chiffres. Pour d'autres exemples, voir Schmiedchen 2014, p. 180-181.

29. VII^e siècle *śaka*, *ICI*, p. 10, st. XIX.

30. Leclère 1894, p. 148.

31. Des individus qualifiés de *khloñ vala* sont fréquemment mentionnés dans le corpus des inscriptions du Cambodge. Cette désignation pourrait correspondre à l'expression sanskrite *balādhipati* (« chef d'armée »). Mais Sahai (1970, p. 136-137) nous met en garde concernant leur statut militaire, qui ne semble pas toujours clair. De plus, ils ne sont pas souvent évoqués comme des fondateurs ou des donateurs. L'inscription K. 139, provenant du Phum Da (1054 de n. è., *IC* III, p. 175), en offre l'un des rares exemples : un chef militaire (? *khloñ vala*), nommé Dharmāvāsa, réalise un don d'offrandes à un *līṅga* récemment consacré. Cœdès évoque la possibilité qu'il s'agisse du même Dharmāvāsa qui se serait retiré dans un abri-sous-roche du flanc oriental du Phnom Kulen, connu de nos jours sous le nom de Pœng Ta Roet (ou Pœng Preah Thvear). Une inscription rupestre retrouvée sur place, non datée, relate les aménagements du lieu effectués par cet individu (K. 172, Cœdès 1911a, p. 398). Un écueil à cette identification est la datation de l'épigraphe qui n'est pas certaine : lors de sa publication, Cœdès proposait la fin du X^e siècle *śaka* tandis que dans le dernier volume des *Inscriptions du Cambodge* il la date plutôt du IX^e siècle *śaka*, mais il s'agit peut-être là d'une erreur typographique dans son tableau. Si cette dernière datation était néanmoins confirmée, le Dharmāvāsa évoqué dans K. 139 ne pourrait pas être le même que celui de K. 172. D'après nos sensibilités paléographiques, K. 172 date bien du X^e siècle au plus tôt.

32. À la fin de l'inscription K. 176, le nom de l'ascète est répété sur une ligne séparée : *vrah śivaṣoma*. Cœdès numérote la ligne comme si elle faisait partie du reste du texte, et observe que « c'est en quelque sorte sa signature » (*IC* V, p. 275) ; sur ce sujet voir aussi Goodall 2015, p. 20. De même, K. 1292, qu'Éric Bourdonneau et Dominic Goodall souhaitent bientôt publier, consiste en deux stances et une « étiquette » placée à l'écart du reste du texte, qui répète là aussi le nom de l'ascète : *pāṇipātra*.

Il pourrait dès lors s'agir aussi, dans le cas de K. 1373, d'une évocation des individus à l'origine de la fondation du *śivapāda* : les « cinquante soldats » seraient à l'origine de cette fondation³³.

La présence de soldats dans un contexte cultuel nous fait penser à un temple indien à la lisière du village de Brahmadesam, dans l'Ambasamudram Taluk³⁴, du district de Tirunelveli. Ce temple est dédié à une déesse appelée Nālāyiramman, « La Mère des quatre mille ». Il s'agit d'une déesse féroce (avec les cheveux dressés et les yeux exorbités) à huit bras, dont une sculpture récente se trouve à l'intérieur du *garbhagrha* tandis qu'une autre, d'un style typique de l'époque *cōla* et dont deux bras ont été cassés, se trouve devant l'entrée du sanctuaire. Il est probable que la statue ancienne ait été remplacée parce qu'elle était trop endommagée. Les deux images font face au nord. Lors de la visite de Dominic Goodall en 2004, un historien local (dont nous n'avons malheureusement plus le nom) lui a expliqué que les circonstances laissaient supposer qu'il s'agissait d'une effigie de déesse établie par des soldats :

1. Une bataille *cōla* avait eu lieu dans la même région ;
2. La déesse était féroce, dans un temple en dehors de toute habitation ouvrant au nord, ce qui était « typique » des déesses installées par des militaires ;
3. Le théonyme Nālāyiramman, « Mère des 4 000 », faisait probablement référence aux fondateurs, soit les « 4 000 » soldats d'une armée qui l'aurait établie.

Hélas, aucune de ces suppositions ne peut être confirmée. Nous ne savons pas de quelle bataille il s'agissait, nous ne savons ni si le temple a toujours été en dehors de toute habitation, ni si les déesses féroces faisant face au nord étaient typiquement installées par des soldats³⁵, ni si le théonyme remonte à l'époque *cōla* et nous ignorons également si les « 4 000 » étaient effectivement des soldats. Néanmoins, ce scénario ne nous semble pas impossible.

33. Le composé *vīra-pramocanau* peut aussi suggérer que ces soldats sont décédés au cours d'un combat mené dans les environs du Phnom Sambok. Cette inscription, ainsi que le *śivapāda* qu'elle évoque, auraient donc été réalisés en guise d'hommage.

34. Les coordonnées géographiques sont 8°44'12.0"N 77°26'27.0"E.

35. Un seul exemple peut être cité : comme nous le rappelle Charlotte Schmid, une déesse (Nisumbhasūdanī) aurait été installée par les rois *cōla* après leur conquête de la ville de Tañjāpurī (Tanjore), selon les plaques de Tiruvālañkāṭu (st. 45-46, *SI* 3.205 [Part III, p. 383-439]). Quant à l'orientation de la déesse, à peu près toutes les images des déesses qui ne sont pas des parèdres, qui se trouvent sur des temples construits (l'orientation des temples excavés étant souvent assez aléatoire) et dont on peut être plus ou moins certain que l'orientation n'a pas changé, est la même : dans le sud de l'Inde, la déesse fait généralement face au nord. Déjà sur le Kailasanātha de Kanchipuram, les diverses déesses sont rassemblées sur la face nord du temple principal. Pendant les siècles suivants, sous la forme souvent appelée Viṣṇudurgā, la déesse figure sur la face nord de la *cella* d'à peu près tous les temples śivaïtes du pays tamoul. Même les statues anciennes de Jyeṣṭhā placées dans un temple hypèthre, telles celles de Teḷḷāru, site d'une bataille de l'époque *pallava*, font face (au moins aujourd'hui) au nord. La littérature prescriptive sanskrite indique que les déesses faisaient l'objet d'une grande dévotion en contexte de guerre, pour leurs capacités martiales mais aussi protectrices lorsqu'elles étaient installées dans les citadelles (Sarkar 2017, p. 193-194, 203-209). Elles étaient aussi intimement liées au pouvoir royal : les sites dédiés à une déesse font l'objet d'un patronage fréquent entre le VI^e et le XII^e siècle, afin d'accroître le pouvoir des souverains de dynasties puissantes (telles que les Pāṇḍya, les Coḷa, ou les Rāṣṭrakūṭa) ou de chefs locaux (*ibid.*, p. 116 et carte n° 2, p. 117).

pivataḥ — Le texte de l'inscription K. 1373, si nous l'avons bien compris, semble promettre la virilité ou le courage à ceux qui boivent l'eau lustrale versée sur les pieds de Śiva que les « cinquante soldats » auraient installés. L'absorption de l'eau lustrale est un procédé souvent rencontré dans les textes en raison des vertus qui lui sont associées : l'eau de Kedāra est par exemple connue au sein de la littérature purānīque pour le pouvoir libérateur qu'elle octroie aux dévots qui en boivent³⁶. Pour l'eau lustrale versée spécifiquement sur les pieds d'un *guru* ou d'une divinité, *pādodaka* est l'expression la plus fréquemment utilisée dans plusieurs traditions religieuses³⁷.

L'idée selon laquelle certaines divinités confèrent des puissances surnaturelles, garantissent le succès des entreprises ou satisfont des désirs est attestée par ailleurs dans l'épigraphie khmère. C'est ce que montrent, par exemple, les noms et les descriptions de deux divinités, un Śiva et un Viṣṇu, de l'inscription K. 53 (589 *śaka*)³⁸ :

nikāmaradan devam śrīnikāmeśvaram haram
hariṅ ca siddhisāṅkalpasvāminam siddhidāyinam

Śiva (*haram*) Śrī-Nikāmeśvara, le dieu qui donne l'accomplissement des désirs, et Viṣṇu (*harim*) Siddhisāṅkalpasvāmin, qui donne le succès.

L'idée d'associer une pratique religieuse particulière avec l'obtention d'un bénéfice spécifique est en revanche nettement plus rare dans le corpus du Cambodge. Pourtant, des exemples indiens suggèrent que ce type d'association a dû exister. À titre d'exemple, voici une inscription sanskrite sud-indienne non datée qui annonce les bénéfices d'une baignade dans un puits particulier au sein d'un temple de Śiva. Dominic Goodall n'a pas pu identifier sur place l'inscription en question, mais elle se trouvait en 1890 « *on a stone near a well in the first prakāra* » du temple de Tyāgarājasvāmin à Tiruvārūr³⁹ :

(1) u svasti śrīḥ
śāṅkhatīrtha(2)m iti khyātam kamalālaya(3)madyagam |
vanmīkasamībhavasy(4)āgre sarvarogakṣayāpa(5)ham |
sarvavyādhiharaṅ cai(6)va kṣīrakuṇḍam idam śubham |
hī(7)nāṅgo vyādhitāṅgo vā yo(8)'tra snānam kariṣyati |
caitraśu(9)ddhe nirāhāraḥ citrasamsthe (10) niśākare |
sampūrṇāṅgas sa (11) tejasvī bhaviṣyati na samśayaḥ

[Ce puits] s'appelle Śāṅkhatīrtha, situé au milieu de Kamalālaya [=Tiruvārūr], devant [le *liṅga*] surgi de la termitière ; il enlève toute maladie, toute affliction. Ceci (*idam*) est un creuset de lait, de bon augure (*śubham*), qui enlève toutes les pestes. Si quelqu'un avec un membre défectif ou infecté se baigne ici, jeûnant pendant la quinzaine claire du mois de

36. Bisschop 2006, p. 182, dans son annotation du *Skandapurāṇa* 167.38 : « *The liberating power ascribed to drinking the water at Kedāra is a recurrent theme in the Puranic descriptions of Kedāra...* ».

37. On peut citer le *Kumāratantra* : guhasnānārtham ambhaś ca gaṅgātōyasamaṁ bhavet | guhapādodakam pītva sarvayajñaphalam bhavet || 39:307 ||

38. K. 53, *ISC* XI, p. 64, st. XI ; estampage n. 1161 de l'EFEO.

39. *SII* 4.398, *ARIE* 74 de 1890.

Caitra, quand la lune est dans Citra, il deviendra sain en tous ses membres, pourvu d'énergie (*tejasvī*) : il n'y a pas de doute.

Si les attestations épigraphiques de souhaits spécifiques sont rares, la littérature sanskrite les mentionne en revanche fréquemment. Le catalogue de sites sacrés śivaïtes livré dans le *Skandapurāna* ancien que Peter Bisschop a édité et annoté⁴⁰ en fournit de très nombreux exemples. Il indique même que les empreintes de pieds de Śiva évoquées par Kālidāsa dans le *Meghadūta* (55-56), qui se trouvaient probablement à Rudramahālaya, auraient garanti à ceux qui les voyaient une transformation en grand *gana* de l'entourage de Śiva⁴¹.

Un cas parallèle, qui n'a cependant pas été interprété de cette manière jusqu'ici, existe peut-être dans l'épigraphie khmère. Il s'agit de la première stance de K. 9, une inscription préangkorienne, non datée, rédigée en khmer mais qui débute avec trois stances en sanskrit. En voici la première, suivie par la traduction qu'en propose Coëdès⁴² :

- (1) *yasyādir bhuvanatrāye na viditās sarvvair vva — — ∪ — r*
- (2) *mmaddhyam vā nidhanañ ca lokaguru[bhi]h kālatrayajñair api*
- (3) *sarvvan tena jitaṁ hareṇa vibhunā nṛṇān tamohāriṇā*
- (4) *śrīvīreśvarasaṁjñakena nayatā puṁstvam striyam durlabham*

La victoire complète est à celui dont le commencement, le milieu et la fin restent dans les trois mondes inconnus de tous les maîtres ... même de ceux qui connaissent les trois époques, à ce puissant Hara, souverain des hommes, destructeur de l'obscurité, portant le nom de Śrī Vīreśvara, qui a donné à une femme la condition d'homme difficile à obtenir.

À cela, Coëdès ajoute la note suivante : «Allusion probable au mythe d'Ilā ou Idā, fille de Manu, qui obtint de Çiva le privilège d'être alternativement homme et femme». Cette interprétation mythologique est concevable, mais on peut en présenter une autre en comprenant les deux derniers quarts de la stance comme suit :

La victoire complète est à ce puissant Hara, immanent (*vibhunā*), qui enlève les ténèbres (*tamohāriṇā*) des hommes (*nṛṇām*), portant le nom de Śrī Vīreśvara, capable d'amener (*nayatā*) [même] une femme (*striyam*) à une condition de virilité (*puṁstvam*), qui est si difficile à obtenir (*durlabham*).

En d'autres termes, K. 9 fournit un exemple khmer d'obtention de bénéfices spécifiques par une divinité, si l'on accepte qu'il ne s'agit pas seulement d'une allusion mythologique mais aussi d'une promesse aux dévots. On note, en passant, que le Śiva en question porte un nom évocateur d'une certaine virilité : le « Seigneur héroïque / Seigneur des héros / Seigneur viril ».

40. Bisschop 2006.

41. Bisschop 2006, p. 179.

42. *IC V*, p. 36-37 ; estampage n. 1819 de l'EFEO.

Notons aussi que, si nous traduisons ici *pumstvam* par « virilité », nous sommes conscients de la possibilité que le texte parle littéralement d'un changement de sexe, sinon dans cette vie du moins dans une prochaine. Le *Śivadharmaśāstra*, qui daterait d'avant 630 au plus tard⁴³, après avoir décrit des observances religieuses pour chaque mois de l'année et les fruits qui en découlent, ajoute ces promesses⁴⁴ :

gatvā śivapuram divyam śivatulyabalo bhavet
 ahimsā satyam asteyam brahmacaryam dayā kṣamā
 triḥ snānam cāgnihavanam bhūśayyā naktabhojanam
 pakṣayor upavāsena caturdaśyaṣṭamīm vaset
 ity evamādiniyamair ācared yaḥ śivavratam
 śivabhaktā tu yā nārī dhruvam sā puruṣo bhavet

Celui qui observe le *śivavrata* – avec des restrictions telles que (*ity evamā-diniyamaiḥ*) la non-violence (*ahimsā*), respect de la vérité, rejet du vol (*asteyam*), abstinence sexuelle (*brahmacarya*), compassion, tolérance, ablutions trois fois [par jour], oblations dans le feu, coucher par terre, manger la nuit, jeûner le quatorzième et le huitième jour de chaque quinzaine – va à la Cité céleste de Śiva et devient égal en puissance à Śiva. Une femme qui est une fidèle de Śiva [et qui fait de même] deviendra certainement un homme.

Une autre inscription khmère nous semble devoir être évoquée dans ce contexte, même si plusieurs lacunes nous empêchent de déterminer si des bénéfiques particuliers sont associés, ou non, à la divinité dont elle parle. Il s'agit de l'inscription K. 341-S, qui date de 673 de notre ère⁴⁵ et provient du Prasat Neak Buos, soit l'un des sanctuaires du Cambodge qualifiés de « Śivapāda » (voir *supra*, p. 380, n. 7). Cœdès n'est guère enthousiaste à l'égard du corpus épigraphique de ce lieu⁴⁶ :

Ces inscriptions, généralement mal écrites et mal conservées, ne présentent qu'un faible intérêt historique, et sont peu instructives pour l'histoire du monument. Elles attestent simplement la faveur dont jouissait auprès des rois, du VII^e au XI^e siècle, le sanctuaire de Śivapāda Pūrva, sur la colline de Candanagiri.

K. 341-S débute par trois stances sanskrites, se poursuit avec neuf lignes en vieux khmer et s'achève par une dernière stance sanskrite à caractère imprécatoire. Elle concerne la vie religieuse du sanctuaire à la période préangkorienne en rapportant notamment, dans la partie rédigée en vieux khmer, des consignes relatives au culte divin édictées par un roi qui n'est pas nommé. Ce sont toutefois les trois stances d'introduction qui ont retenu notre attention. Ces premières lignes, mal conservées, n'ont pu être lues intégralement par Cœdès. Nous proposons ici quelques améliorations, réalisées à l'aide de clichés de l'inscription, ainsi que d'un estampage conservé


43. Bisschop 2018, p. 14-15.

44. *Śivadharmaśāstra* 10.87-89, NGMPP A 1082 / 3, f. 30 recto.

45. Voir IC VI, p. 23.

46. *Ibid.*

à la bibliothèque de l'EFEO à Paris⁴⁷. C'est surtout dans les deux premières stances que nous pensons pouvoir lire quelques lettres supplémentaires.

- I. (1)  yatra sthānumatasthānam⁴⁸ dṛśyamānam padadvayam
sthitvā CVdurggayā⁴⁹ ta(sya) (manthāna)nāma⁵⁰ prakāśyate

De ce (*yatra... tasya*) lieu où les deux [empreintes de] pieds (*padadvayam*) restent visibles (*dṛśyamānam*) – le lieu [où elles se trouvent] étant [ainsi] approuvé par Sthāṇu (*sthānumatasthānam*) –, s'étant tenu debout (*sthitvā*) [là], avec Durgā (?), le nom Manthāna est proclamé (*prakāśyate*)⁵¹.

- II. (2) tenā(t)ra śivapādākhyo⁵² bhaviṣyas te Cu⁵³ bhūdharah
Upāsyā (si)[d](dhi) ya CV nām⁵⁴ smaratām api pāvanaM⁵⁵

Ainsi (*tena*), une montagne (*bhūdharah*) nommée Śivapāda restera (*bhaviṣyah*) ici (*atra*)⁵⁶. Ceux qui l'honorent (*upāsyā*), et la gardent aussi à l'esprit (*smaratām api*) purification (*pāvanam?*) ... pouvoirs (*siddhi?*) ...

En ce qui concerne la troisième stance, notre lecture est très incertaine et les lettres que nous croyons pouvoir y lire ne permettent pas de livrer une nouvelle interprétation. Nous avons donc reproduit la traduction partielle suggérée par Cœdès.

47. Estampage n. 766 (n. 1811 n'a pas été consulté).

48. *sthānumatasthānam*: *sthānumatā sthānan* Cœdès. Pour *sthānu*^o, comprendre *sthānu*^o.

49. *sthitvā CV*: *sthi* ∽ ∽ Cœdès.

50. (*manthāna*)*nāma*: ∽ ∽ *nāma* Cœdès. Le dernier *pāda* est hypermétrique. S'il s'agit d'une ditographie involontaire, le nom aurait pu être *manthā*, « baratte ». Mais on peut aussi supposer que le nom voulu était bien Manthāna, avec le même sens, et que l'auteur de la stance n'a pas fait l'effort de l'intégrer métriquement pour éviter un quart de stance de neuf syllabes. Le mont Mandāra est la montagne prise par les dieux et les *asura* quand ils barattaient l'océan de lait pour obtenir l'ambrosie. Il se peut qu'on ait voulu identifier cette montagne avec le baraton de la mythologie. Une autre piste serait d'imaginer un lien avec une forme de Śiva qui s'appelle Manthānabhairava, qu'on doit visualiser, selon le *Picumata-Brahmayāma* (46.49c-50b: *manthānabhairavam devam śuddhasphaṭikanirmalam / sahasrabhujaparyantaṃ cinten manthānarūpiṇam*), comme une divinité ayant la forme d'un baraton de couleur cristalline et pourvue d'un millier de bras. Mais le lien serait ténu.

51. La constitution du texte est difficile et notre traduction reste incertaine.

52. *tenā(t)ra śivapādākhyo*: *tenāgraśivapādākhyo* Cœdès. Ce dernier considérait l'hapax *agraśivapāda* (« le Śivapāda antérieur ») comme l'expression équivalente du vieux khmer *śivapādapūrva* « le Śivapāda oriental », rencontré dans d'autres inscriptions du Prasat Neak Buos et antonyme de l'expression *śivapādapaścima* « Le Śivapāda occidental » désignant, quant à elle, le Prasat Ta Muean Thom. Le terme sanskrit *agra* ne possède normalement pas le sens de « oriental, est » qui pourrait le rendre équivalent au mot *pūrva*. La forme de la consonne *t* étant particulièrement ambiguë, nous n'excluons toutefois pas totalement la lecture proposée par Cœdès.

53. *bhaviṣyas te Cu*: *bhaviṣyan teṣu* Cœdès. La ligature *ste* est assez claire sur les clichés de l'inscription, tandis que le *ṣ* de *teṣu* n'apparaît pas clairement ni sur l'estampage ni sur les photographies. Nous préférons donc signaler une consonne illisible à laquelle se rattache la voyelle *u*.

54. (*si*)[*d*](*dhi*) *ya CV nām*: ∽ ∽ ∽ ∽ Cœdès.

55. *pāvanaM*: *pāvana* Cœdès. La consonne finale, miniaturisée, est gravée un peu en-dessous de la ligne. Ce phénomène paléographique ne se rencontre que dans une seule autre inscription préangkorienne, retrouvée à Wat Phra Ngam (Thaïlande) et récemment publiée en thaï (Weeraprajak 2020, p. 4). Cette particularité est toutefois présente dans d'autres corpus épigraphiques sud-est asiatiques, comme celui des inscriptions pyu (voir Griffiths, Hudson, Miyake & Wheatley 2017, p. 84, § 1.5.3.15).

56. On aimerait traduire : « de ce fait, la montagne ici sera nommée Śivapāda », mais l'emploi de l'adjectif *bhaviṣya* comme une copule au futur serait étrange.

III. (3) yatraiva pivatā(m) saṁme⁵⁷ divyasvarga(pade) [dhr]u[vam]⁵⁸
grava CiCpati⁵⁹ – – ◡ ◡ na val(ṭi)⁶⁰ viśrutaḥ

Traduction de Cœdès : Là même, de la même manière, ceux qui boivent
... (obtiendront) le ciel des dieux ... tel est le ... notoire.

Ces lignes lacunaires ne donnent pas des informations claires, mais elles suggèrent, premièrement, que ce site a attiré une dévotion soutenue, qu'il s'agissait d'un site « sacré » populaire, qui n'était pas purement l'apanage d'un roi ou d'un personnage prestigieux de la cour ; deuxièmement, elles suggèrent que la divinité principale siégeait dans des empreintes des pieds de Śiva ; troisièmement, il semblerait que des bénéfiques, hélas illisibles, sont promis à « ceux qui boivent » (*pivatām*, st. III) un liquide issu du site. Sahai suggère qu'il s'agit de l'eau contenue dans le *baray* (réservoir) situé au sud du complexe⁶¹, mais il s'agit plutôt, à notre avis, des eaux lustrales versées sur les empreintes de pieds de Śiva. Le culte évoqué dans cette strophe serait alors comparable à celui de l'inscription K. 1373. L'inscription du Phnom Sambok et celle du Prasat Neak Buos sont – à notre connaissance, et si notre hypothèse est acceptée – les seuls témoignages anciens de l'absorption d'eau lustrale versée sur des empreintes de pieds sacrés. Ce rituel pourrait toutefois avoir perduré en contexte bouddhique. Le témoignage de l'abbé Bouillevaux, missionnaire et explorateur du Cambodge au milieu du XIX^e siècle, est particulièrement pertinent sur ce point. De passage à Battambang en 1855, il fait mention d'une montagne des environs, nommée Prah-Bat (saint pied) et réputée pour les empreintes de pieds de Bouddha qu'elle accueille à son sommet. Le Bouddha aurait pris appui sur cette montagne après une enjambée entre le pic d'Adam et une éminence proche de Bangkok, imprimant le sol de la marque de ses pieds. D'après des témoignages oraux, l'abbé rapporte, au sujet de ces empreintes, que « [...] c'était une excavation assez grande et profonde de plusieurs coudées. Les païens boivent avec dévotion l'eau de pluie qui s'y trouve et se lavent dans ce liquide sacré »⁶².

Évoquons encore un site khmer où se trouvaient des empreintes de pieds de Śiva et dont on sait, grâce aux allusions présentes dans plusieurs inscriptions, qu'il faisait l'objet d'une dévotion śivaïte soutenue surtout aux XI^e et XII^e siècles, à savoir le Phnom Rung en Thaïlande. Le Phnom Rung est mentionné – aux côtés d'autres sites de grande importance religieuse tels

57. *pivata(m) saṁme* : *pivatān same* Cœdès. La lecture de Cœdès n'est pas conforme au mètre ; la nôtre, hélas, ne donne aucun sens.

58. (*pade*) [dhr]u[vam] : ◡ – *dhrivam* Cœdès. Tandis que nous croyons pouvoir lire (*pade*), nous ne voyons que la voyelle *u* en dessous du mot que Cœdès a transcrit *dhrivam*.

59. *grava CiCpati* : ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ Cœdès. Nous pourrions comprendre *viṭpati* ou bien *dikpati*.

60. *na val(ṭi)* : ◡ ◡ ◡ ◡ *ti* Cœdès.

61. Sahai 2011, p. 62. Il est possible que Sahai ait fait cette suggestion parce qu'il était gêné par l'idée que l'on puisse boire les eaux lustrales rendues dangereuses par un contact avec Śiva. En effet, tout contact avec des produits ayant été eux-mêmes en contact avec le dieu était souvent considéré comme dangereux en Inde (voir le *Tāntrikābhidhānakośa* vol. 3, s.v. *nirmālya* « restes d'offrandes au dieu... »). Le *pādodaka* fait parfois exception dans ce contexte.

62. Bouillevaux 1858, p. 335-336.

que Liṅgapura, Vaiśārāma, Cāmeśvara et Vimāya – dans K. 908 (st. CLX), K. 485 (st. LXXXIII) et K. 254 (st. XXIX). Il s’agissait donc d’un site majeur de la géographie sacrée khmère. Deux inscriptions du site évoquent les « pieds de Śiva ». K. 384, une stèle du XII^e siècle⁶³, évoque à la fin de son cinquième et dernier chapitre (5.13) qu’un certain Hiraṇya, le fils du Narendrāditya que loue l’inscription, était dévoué à la vénération des pieds de Paśupati sur l’« Épaisse » Montagne (*sthūlādri = pṛthvadri = pṛthuśaila = vnaṃ ruṇ = Phnom Rung*): *sthūlādripāśupataḥparāyaṇena*. Une deuxième inscription sanskrite, probablement du même siècle, également très endommagée et qui commence *in medias res*, suggérant qu’il manque un piédroit qui portait le début du texte, a été retrouvée après 1978⁶⁴ et inventoriée sous le numéro K. 1210. Elle demeure, semble-t-il, inédite. Parmi les mentions de donations de plusieurs images en or qu’on y retrouve, la stance XIX semble évoquer la divinité à qui l’une de ces images a été offerte :

XIX. (19) ◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡◡ hiraṇmayīm·
pratimāṃ śivapāde yo nyadhād bhaktyā vidhānataḥ (||)

... qui a installé une image en or ... [offerte] à Śivapāda, selon les règles (vidhānataḥ), avec dévotion (bhaktyā).

Les allusions que l’on trouve dans l’épigramme d’une stèle narrante les exploits militaires du général Saṅgrāma au XI^e siècle, K. 289, se révèlent par ailleurs particulièrement intéressantes pour notre étude⁶⁵. C’est en effet au Phnom Rung que Saṅgrāma arrive lorsqu’il poursuit Kaṃvau, le chef d’une rébellion ; il adresse alors une prière au Śiva du lieu, donc peut-être au *śivapāda* installé au Phnom Rung, afin d’obtenir la victoire⁶⁶ :

pṛthuśailaśivam prāpya samyag ārādhya so dhiyā
datvā rairupyanāgendrān arindrāptim ayācata ||

Étant arrivé au (sanctuaire de) Śiva de Pṛthuśaila, il honora (le dieu) avec une dévotion parfaite, (lui) donnant de l’or, de l’argent, de nobles éléphants, et implorant (de lui) la victoire sur le chef ennemi.

Une fois le combat gagné, Saṅgrāma retourne au Phnom Rung pour offrir ses biens au même Śiva de ce lieu (st. LI et suivantes)⁶⁷. Rien ne dit que le

63. Cœdès a publié la partie supérieure de K. 384 (IC V, p. 297 ; estampage n. 1341 de l’EFEO) et l’ensemble, y compris la partie inférieure, qui a été découverte ultérieurement, a été édité par la princesse Maha Chakri Sirindhorn (1978). Dominic Goodall prépare actuellement une nouvelle édition accompagnée d’une traduction en anglais.

64. Sirindhorn 2006, p. 1.

65. Sur Saṅgrāma, voir aussi la monographie réalisée par Sachchidanand Sahai (2013).

66. ISC XVIII, p. 140 ; face C, st. XXXII ; estampage n. 310 de l’EFEO.

67. Selon Barth, d’ailleurs, la liste des biens commence (Face C, st. LII) avec « une parure de perles » (*tāraśṛṅgāram*), un don étrange à mettre en tête de liste si la divinité principale résidait en effet dans des empreintes de pieds (ce qui n’est qu’une hypothèse), ainsi qu’« un crachoir » (*prati-graham*) « dont le déversoir était formé par une tête de serpent » et « une aiguière » (*sa-karaṅkam*). Mais l’estampage n. 310 de l’EFEO nous permet de lire *tārabhṛṅgāram* et donc de tenter une interprétation différente de la stance :

tatreṣe tārabhṛṅgāram bhogibhogābhanīradam(·)
raupyaṃ pañcadaśakaṭṭi sakaraṅkam pratigraham· ||

site (ou les empreintes des pieds de Śiva du site) était déjà associé avec la victoire ou la virilité guerrière. Saṅgrāma y est peut-être arrivé simplement parce qu'il y poursuivait son ennemi Kaṁvau. Néanmoins, même si aucune association martiale n'existait auparavant, elle a peut-être été créée par l'histoire de la victoire de Saṅgrāma sur Kaṁvau. Un siècle plus tard, le site sera associé avec un autre guerrier et *yogin*, à savoir Narendrādityavarman, un fils de Sūryavarman II (K. 384, st. 1.8)⁶⁸. En résumé, il est possible de supposer que le sanctuaire de Phnom Rung accueillait également un *śivapāda* qui fut autrefois associé avec la guerre et la virilité.

trapusī(sau) — Nos dictionnaires relèvent typiquement deux lexèmes : *trapu*, « tin », soit l'étain pur selon Monier-Williams, et *sīsa*, « lead », donc le plomb. Mais dans la littérature śivaïte, on rencontre souvent les deux en composé. Ils peuvent former un duel d'un point de vue grammatical, mais l'on peut aussi parfois comprendre clairement qu'il s'agit d'une seule unité, faisant donc probablement allusion à un alliage des deux métaux que l'on appelle en anglais « pewter ». L'une des attestations les plus anciennes de ce matériau, qui pourrait être contemporaine de notre inscription, est ambiguë et concerne les matériaux avec lesquels on devrait faire des rosaires pour des buts différents⁶⁹ :

rudrākṣaśaṅkhaḍmāḥṣāḥ putrañjīvāś ca mauktikāḥ
sphāṭikā maṅiratnāś ca sauvarṇā vaidrumās tathā
śāntike pauṣṭike caiva etā mālāḥ prakīrtitāḥ
lohañ ca trapusīsañ ca asthimālābhicāruke

Rosaries of *rudrākṣa* beads, conch, lotus-seeds, *putrañjīva*-seeds, pearls are for rites for peace; ones of crystal, precious stones, gold and coral are for rites for prosperity; rosaries of iron, tin, lead and bone are for malefic rites.

Dans ce passage, on a traduit par « tin, lead » puisque l'auteur du texte en question utilise parfois des composés où il n'en faudrait pas, mais on aurait également pu traduire par « pewter ». Un passage du *Śivadharmottara* (3.36-38), datant lui aussi probablement des alentours du VII^e siècle⁷⁰, est plus clair :

pravālakamayam liṅgam yajantaḥ yan nagottamāḥ
tena nāgeṣu bhogaḍhyāḥ prayānti paramam padam 3.36
kṣṇāyasamayam liṅgam pūjayanty asurottamāḥ
rākṣasāś ca mahātmānas tena te 'mitavikramāḥ 3.37

Au Śiva (*īśe*) à cet endroit (*tatra*) [il donna] une cruche en argent (*tārabhyṅgāram*), dont le déversoir ressemblait aux anneaux d'un serpent (*bhogibhogābhanīradam*), et un crachoir/réceptacle (*pratigraham*) en argent (*raupyam*), avec une coupe (*sakarankam*), qui pesait quinze *kaṭṭi* (*pañcadaśakaṭṭi*).

Ainsi, au lieu d'une sorte de collier ou « parure de perles », on donnait en premier lieu une aiguière pour verser de l'eau, peut-être sur les pieds.

68. Cédès se trompe en supposant que cette stance présente Narendrāditya comme le petit-fils du souverain. Dominic Goodall prépare une nouvelle édition de l'ensemble de l'inscription.

69. *Niśvāsa*, *Uttarasūtra* 4.24c-26b, avec la traduction de Goodall *et al.* 2015, p. 376-377.

70. Sur l'antiquité du *Śivadharmottara*, voir Goodall 2011, De Simini 2016 et plus récemment Bisschop 2018, p. 9-14.

trapusīsamayaṃ līṅgaṃ piśācāḥ pūjayanti tat
tena divyaguṇair yuktāḥ prayānti paramaṃ padam 3.38

Les meilleurs des serpents, puisqu'ils vénèrent un *līṅga* de corail, deviennent alors riches en jouissances parmi [d'autres] serpents et obtiennent le lieu suprême. Les meilleurs des *asura*, ainsi que des *rākṣasa* magnanimes, vénèrent un *līṅga* de fer noir; en conséquence (*tena*), [ils deviennent] d'un courage illimité (*amitavikramāḥ*). Les *piśāca* vénèrent le *līṅga* fait d'un alliage d'étain et de plomb (*trapusīsamayaṃ*); en conséquence, ils obtiennent des qualités divines et vont au lieu suprême.

On remarquera que dans ces deux passages les deux métaux et leur alliage n'ont guère de prestige. De fait, le *trapusīsa* est particulièrement approprié pour l'obtention de pouvoirs « inférieurs », telle la capacité de vaincre ses ennemis (un pouvoir violent et mondain), ce qui n'est pas sans pertinence pour l'étude de K. 1373⁷¹.

Pour finir sur ce point, nous avons discuté plus haut de la difficulté de lecture à cet endroit. À ceux qui ne croient pas en la présence de la voyelle *au*, nous voyons la possibilité de proposer une autre lecture qui ferait sens et que nous devrions donc évoquer, à savoir : *trapusī(sa)pinākinah*. Si l'on acceptait cette lecture, l'inscription parlerait alors d'une statue entière de Śiva en « *pewter* » et dont les pieds (ou plutôt les eaux lustrales versées sur les pieds) auraient un pouvoir particulier.

pinākinah — Ce nom de Śiva, « celui qui possède le *pināka* », fait allusion à l'arc *pināka* du dieu et souligne de ce fait son aspect de guerrier. Dans l'inscription K. 1373, le choix d'un nom martial du dieu est probablement voulu. Si l'on peut se permettre une comparaison lointaine, l'aspect martial de Śiva est ainsi souligné au grand temple royal de Tanjore par l'omniprésence des représentations du dieu en Tripurāntaka, tenant l'arc qu'il utilise dans son assaut contre les démons des trois citadelles⁷².

nighnarājasya — Nous avons compris « un [véritable] roi des couards », mais deux doutes subsistent. Premièrement, le mot *nighna* peut sans doute vouloir dire « soumis » et de ce fait peut être dit d'un couard, mais il ne s'agit pas vraiment de son sens classique. Deuxièmement, on peut se demander s'il faut chercher une allusion mythologique. Nous n'en avons pas trouvé, mais une telle allusion serait concevable.

Épilogue

Alors que des inscriptions attestent l'existence de *śivapāda* sur le territoire khmer depuis la période préangkorienne et tout au long de la période angkorienne, rien n'était connu des modalités du culte qu'on leur adressait. L'inscription K. 1373 qui suggère l'obtention de vaillance guerrière pour

71. Le terme *trapu* n'apparaissait jusqu'à présent pas dans les inscriptions antérieures au XI^e siècle (Vincent 2012, p. 189). K. 1373 présente donc un premier exemple pour la période préangkorienne.

72. L'Hernault 2002, p. 10, 13-14, 32.

ceux qui boivent l'eau lustrale versée sur des « Pieds de Śiva » façonnés dans un métal pauvre, installés par des militaires, s'avère singulière. À défaut de disposer de comparaisons cambodgiennes nombreuses, nous nous sommes tournés vers des pratiques et des notions sud-indiennes. Il importe donc de ne pas perdre de vue le caractère hypothétique de notre commentaire, qu'une découverte archéologique heureuse pourrait confirmer – ou infirmer.

Bibliographie

Abréviations

ARIE	Annual Report on Indian Epigraphy
IC	<i>Inscriptions du Cambodge</i> ; cf. Cœdès 1937-1966
ISC	<i>Inscriptions sanscrites du Cambodge</i> ; cf. Barth 1885
MNC	Musée national du Cambodge
SII	<i>South Indian Inscriptions</i>

Textes sanskrits

Kumāratantra

Édité par E. M. Kandaswami Sarma, Madras, South Indian Archaka Association, 1974.

Picumata-Brahmayāmala

Texte électronique provisoire, transcrit à partir de manuscrits par Shaman Hatley et Csaba Kiss.

Śivadharmasāstra et Śivadharmottara

Les deux textes ont été imprimés dans : *Paśupatimatam śivadharmama-hāśāstram paśupatināthadarśanam*, éd. Yogī Naraharinātha, Katmandou, Bṛhadādhyañmikapariśadaḥ Kāṣṭhamañḍapaḥ Gorakhāhindurāṣṭram, 1999 (*śaka* 1921).

Une édition et une traduction anglaise du deuxième chapitre uniquement du *Śivadharmottara* figurent dans l'ouvrage de De Simini (2016).

Les manuscrits népalais suivants ont été consultés également : Cambridge MS Add. 1645 (1139 de n. è.); NAK 5-737, NGMPP A 3/3 (1200/1201 de n. è.); NAK, MS prā. 1075, NGMPP B 7/3 (1169/1170 de n. è.).

Tāntrikābhīdhānakośa (3^e volume)

Tāntrikābhīdhānakośa III: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature. Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantren, fondé sous la direction d'Hélène Brunner, Gerhard Oberhammer et André Padoux, sous la direction éditoriale de Dominic Goodall et Marion Rastelli, Vienne, Académie autrichienne des sciences, 2013.

Études et traductions

AYMONIER, Étienne

1883 « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer », *Journal Asiatique* 8 (2), p. 199-228.

- 1904 *Le Cambodge. III, Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, Ernest Leroux.
- BAKKER, Hans
- 1991 «The Footprints of the Lord», in Diana ECK & Françoise MALLISON (éd.), *Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honor of Charlotte Vaudeville*, Groningen, Egbert Forsten / Paris, École française d'Extrême-Orient, p. 19-37.
- BARTH, Auguste
- 1885 *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, Paris, Imprimerie nationale (extrait des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, tome XXVII, 1^{re} partie, 1^{er} fasc.).
- BISSCHOP, Peter
- 2006 *Early Śaivism and the Skandapurāṇa: sects and centres*, Groningen, Egbert Forsten.
- 2018 *Universal Śaivism: the appeasement of all gods and powers in the Śāntiyadhyāya of the Śivadharmasāstra*, Leyde, Brill.
- BOUILLEVAUX, Charles-Émile
- 1858 *Voyage dans l'Indo-Chine, 1848-1856: avec carte du Cambodge et d'une partie des royaumes limitrophes*, Paris, Librairie de Victor Palmé.
- BOURDONNEAU, Éric
- 2011 «Mort, royauté et lieu saint dans le Cambodge ancien. Mission archéologique à Koh Ker», in Franciscus VERELLEN (dir.), *L'École française d'Extrême-Orient et le Cambodge. Un siècle d'histoire 1898-2010*, Paris, Magellan & Cie, p. 84-92.
- BOURDONNEAU, Éric & Grégory MIKAELIAN
- 2019 «L'histoire longue du *Devarāja* : *Pañcaksetr* et “figuier à cinq branches” dans l'ombre de la danse de Śiva», in Emmanuel FRANCIS & Raphaël ROUSSELEAU (éd.), *Rājamaṇḍala. Le modèle royal en Inde*, Paris, EHESS (Puruṣārtha 37), p. 81-129.
- BRUGUIER, Bruno & Juliette LACROIX
- 2017 *De Thala Borivat à Srei Santhor: le bassin du Mékong: Guide archéologique du Cambodge. Tome IV*, Phnom Penh, JSRC Printing House.
- CHAEM, Kaewklai
- 1999 «Inscription on Ancie[n]t Stone Temple of Tameunthom», *Silpakorn Journal* 42 (2), p. 42-70.
- CÆDÈS, George
- 1911a «Études cambodgiennes», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 11, p. 391-406.
- 1911b «Les bas-reliefs d'Angkor-Vat», *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, p. 170-220.
- 1937 *Inscriptions du Cambodge*, Hanoi–Paris, École française d'Extrême-Orient, 8 vol.
- 1941 «IV. La stèle du Práh Khăn d'Ankor», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 41 (1), p. 255-302.

DE SIMINI, Florinda

- 2016 *Of gods and books: ritual and knowledge transmission in the manuscript cultures of premodern India*, Berlin, De Gruyter.

ESTÈVE, Julia

- 2014 «L'inscription K. 237 de Prāsāt Preaḥ Khsaet. Une *caturmūrti* insolite?», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 100 (1), p. 167-200.

FINOT, Louis

- 1912 «Notes d'archéologie cambodgienne: I. Nouvelles inscriptions cambodgiennes, II. Deux bas-reliefs d'Angkor Vat», *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, p. 183-193.

GOODALL, Dominic

- 2011 «The Throne of Worship: An 'Archaeological Tell' of Religious Rivalries», *Studies in History* 27, p. 221-250.

- 2015 «On K. 1049, a Tenth-Century Cave-Inscription from Battambang, and on the Sectarian Obedience of the Śaiva Ascetics of Non-Royal Cave-Inscriptions in Cambodia», *Udaya* 13, p. 3-34.

- 2019 «Nobles, Bureaucrats or Strongmen? On the "Vassal Kings" or "Hereditary Governors" of Pre-Angkorian City-States: Two Sanskrit inscriptions of Vidyāviśeṣa, Seventh-century Governor of Tamandarapura (K. 1235 and K. 604), and an Inscription of Śivadatta (K. 1150), Previously Considered a Son of Īśānavarman I», *Udaya* 14, p. 23-85.

GOODALL, Dominic & Gerdi GERSCHHEIMER

- 2014 «"Que cette demeure de Śrīpati dure sur terre..."». L'inscription préangkorienne K. 1254 du musée d'Angkor Borei», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 100 (1), p. 113-146.

GOODALL, Dominic & Arlo GRIFFITHS

- 2013 «The Short Foundation Inscriptions of Prakāśadharman-Vikrāntavarman, King of Campā», *Indo-Iranian Journal* 56, p. 419-440.

GOODALL, Dominic, Alexis SANDERSON, Harunaga ISAACSON *et al.*

- 2015 *The Niśvāsātattvasaṃhitā: The earliest surviving Śaiva tantra. Volume I. A Critical Edition & Annotated Translation of the Mūlasūtra, Uttarasūtra & Nayasūtra*, Pondichéry, IFP et EFEO/Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, (Indologie 128, Early Tantra Series 1).

GRIFFITHS, Arlo

- 2014 «Early Indic Inscriptions of Southeast Asia», in John GUY (éd.), *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 53-57.

GRIFFITHS, Arlo, Bob HUDSON, Marc MIYAKE & Julian WHEATLEY

- 2017 «Studies in Pyu Epigraphy, I: State of the Field, Edition and Analysis of the Kan Wet Khaung Mound Inscription, and Inventory of the Corpus», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 103, p. 43-205.

GRIFFITHS, Arlo, Amandine LÉPOUTRE, William A. SOUTHWORTH
& Thành PHÂN

- 2012 *Văn khắc Chăm ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm - Đà Nẵng / The inscriptions of Campā at the museum of Cham sculpture in Đà Nẵng*, Ho Chi Minh Ville, VNUHCM Publishing House et Center for Vietnamese and Southeast Asian Studies University of Social Sciences and Humanities Vietnam National University Hồ Chí Minh City/Hanoi, École française d'Extrême-Orient.

GUY, John

- 2014 *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, New York, The Metropolitan Museum of Art.

HARMAND, Jules

- 1879 «Notes de voyage en Indo-Chine, Les Kouys. Ponthey Kakeh. Considérations sur les monuments dits khmers. Communication faite à la Société académique indo-chinoise le 29 avril 1879», *Annales de l'Extrême-Orient* 1, p. 329-337, 361-379.

KARASHIMA, Noboru (éd.)

- 2002 *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds. Report of the Taisho University Research Project 1997–2000*, Tokyo, Taisho University.

KARASHIMA Noboru & Yellava SUBBARAYALU

- 2002 «Ainnūruvar: A Supra-local Organization of South Indian and Sri Lankan Merchants», in Noboru KARASHIMA (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of the Inscriptions and Ceramic-sherds. Report of the Taisho University Research Project 1997–2000*, Tokyo, Taisho University, p. 72-87.

LECLÈRE, Adhémard

- 1894 *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, Paris, A. Challamel.
- 1903 «Mémoire sur une charte de fondation d'un monastère bouddhique où il est question du roi du Feu et du roi de l'Eau», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 47 (4), p. 369-378.
- 1904 «Une campagne archéologique au Cambodge», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 4 (1), p. 737-749.

L'HERNAULT, Françoise

- 2002 *The iconography of the Bṛhadīśvara temple*, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts et Aryan Books International/Pondichéry, École française d'Extrême-Orient.

LUNET DE LAJONQUIÈRE, Étienne

- 1902 *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Paris, Ernest Leroux, vol. 1.

MEYER, Charles

- 1965 «Les Mystérieuses Relations entre le roi du Cambodge et les Pôtou des Jaraï», *Études cambodgiennes* 4, p. 14-26.

- 1966 «Kambuja et Kirata», *Études cambodgiennes* 5, p. 17-33.
- MONIER-WILLIAMS, Sir Monier
 1988 *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- PARMENTIER, Henri
 1913 «Complément à l'inventaire descriptif des monuments du Cambodge», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 13, p. 1-64.
 1927 *L'art khmer primitif*, Paris, École française d'Extrême-Orient, vol. 2.
- PICHARD, Pierre, Gerdi GERSCHHEIMER, Dominique SOUTIF, Arlo GRIFFITHS, Julia ESTÈVE, Éric BOURDONNEAU & Joseph DETH THACH
 2008-2009 «“Les Śivapāda du Cambodge”, un atelier présenté à la 12^e conférence internationale de la European Association of Southeast Asian Archaeologists (EurASEAA) à Leyde (Pays-Bas), le 4 septembre 2008 (Corpus des inscriptions khmères)», *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, vol. 95-96, p. 425-429.
- SAHAI, Sachchidanand
 1970 *Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien, VI^e-XIII^e siècles*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
 2011 *Shivapada in Khmer Art: Rediscovering Angkor in the Footprints of Shiva*, Bangkok, White Lotus Press.
 2013 *Mahasenapati Sangrama: The Defence of Angkor and Preah Vihear A.D. 1051-1065*, Phnom Penh, APSARA National Authority.
- SARKAR, Bihani
 2017 *Heroic Shāktism: The Cult of Durgā in Ancient Indian Kingship*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHMIEDCHEN, Annette
 2014 *Herrschergenealogie und religiöses Patronat: Die Inschriftenkultur der Rāṣṭrakūṭas, Śilāhāras und Yādavas (8. bis 13. Jahrhundert)*, Leyde, Brill (Gonda Indological Studies).
- SEIDENFADEN, Erik
 1922 «Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge pour les quatre provinces du Siam Oriental», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 22, p. 55-99.
- SIRINDHORN, Maha Chakri
 1978 «The Inscriptions Found at Prāsād Bnam Ruñ (Prasat Phnom Rung)», mémoire de Master soutenu à l'université Silpakorn (Bangkok), 1 vol.
 2006 «Prasat Phnom Rung in the Light of the Inscriptions», in Elisabeth A. BACUS, Ian C. GLOVER & Vincent C. PIGOTT (dir.), *Uncovering Southeast Asia's Past. Selected Papers from the 10th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists. The British Museum, London, 14th–17th September 2004*, Singapour, National University of Singapore Press, p. 1-12.

SOUTIF, Dominique

- 2009 « Organisation religieuse et profane du temple khmer du VII^{ème} au XIII^{ème} siècle », thèse de doctorat de 3^e cycle, sous la direction de Michel Jacq-Hergoualc'h, Paris, université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 3 vol.

TRANET, Michel

- 1983 « Étude sur la Sāvatār Vatt Sampuk », *Seksa Khmer* 6, p. 75-107.

VINCENT, Brice

- 2012 « Samrit. Étude de la métallurgie du bronze dans le Cambodge angkorien (fin du XI^e - début du XIII^e siècle) », thèse de doctorat de 3^e cycle, sous la direction de Michel Jacq-Hergoualc'h, Paris, université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 3 vol.

WEERAPRAJAK, Kongkaew

- 2020 « Inscription at Wat Phra Ngam », *Silpakorn Journal* 63 (1), p. 4-15.