

**Problématiques et enjeux autour de la traduction
du
rDo la gser zhun gyi 'grel pa.
Un texte de la tradition *rdzogs chen* d'un auteur non-
identifié.**

Mémoire de Paul BAFFIER
Promoteur : Mehdi AZAIEZ. Co-promoteur : Philippe CORNU.
Relecteurs : Cécile BONMARIAGE, Thibault FONTANARI.

**Année académique 2024-2025
Master en science des religions (M2)**

Table des matières

Table des abréviations.....	4
Conventions utilisées.....	5
Partie I : Qu'est-ce que le dzogchèn ? Nature, origines, hypothèses : Contexte spirituel de nos recherches.....	6
I.1. Introduction	6
I.2. Grande Perfection ?	7
I.3. Une tradition dzogchèn autonome ?	9
I.4. Un subitisme bouddhiste distinct des autres véhicules ?.....	14
I.5. La position <i>rnying ma pa</i> : unité et continuité du bouddhisme et du dzogchèn.....	16
I.6. La position <i>bon po</i>	21
I.7. Autres hypothèses et lectures	23
Partie II : Un nouveau texte du <i>sems sde</i> ? Contexte général de nos recherches	26
II.1. Introduction.....	26
II.2. D'une erreur de récolement à la possible découverte d'un nouveau texte du <i>sems sde</i> : une première enquête.....	32
II.3.a. Une édition critique du commentaire de... ?	39
II.3.b. Brève analyse de l'édition critique de K1 et K2.....	41
II.4. Principes d'extraction et de reconstitution du <i>Thig le'i klong drug*</i> tiré du <i>Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel</i> , également intitulé <i>rDo la gser zhun gyi 'grel pa</i>	44
II.5. Comparaison par parallélisation des trois textes.....	45
II.5.a. Présentation des sources.....	45
II.5.b. Présentation de l'analyse comparative des trois textes parallélisés.....	48
II.5.b ¹ . Note d'attention sur la terminologie employée	48
II.5.b ² . Analyse comparative de la parallélisation de DS, TD et TKD*	48
II.5.b ³ . Conclusions de l'analyse comparative.....	56
II.6. Autres pistes d'identification	59
II.7. Sur la piste de bLo gsal skyes bu, l'auteur du TKDG	62
II.8. Identification du texte et recherche d'autres manuscrits : une seconde enquête.....	64

II.8.a. L'hypothèse d'un texte bönpö	64
II.8.b. Recherche d'autres manuscrits par proxémie	66
II.9. Continuer de tenter d'identifier TKD* dans la littérature	70
Partie III : Glossaire discuté des mots-clés	74
III.1. Le dzogchèn <i>sems sde</i> au sein d'une terminologie multiculturelle	74
III.2. Termes principaux par ordre d'apparition dans TKDG	77
IV. Conclusion : De nouvelles technologies pour de nouvelles pistes	111
Bibliographie	116

Table des abréviations

NGB *rNying ma rgyud 'bum* (générique)

DG *rNying ma rgyud 'bum* édition sDe dge

TB *rNying ma rgyud 'bum* édition mTshams brag

TK *rNying ma rgyud 'bum* édition gTing skyes

D *bKa' 'gyur* édition sDe dge

BA *bKa' 'gyur* édition Basgo

C *bKa' 'gyur* édition Co ne

H *bKa' 'gyur* édition lHa sa

J *bKa' 'gyur* édition 'Jang sa tham (Li thang)

K *bKa' 'gyur* édition Kangxu (Peking)

N *bKa' 'gyur* édition sNar thang

Q *bKa' 'gyur* édition Qianlong (Taiwan)

NKJ *sNga 'gyur bka' ma shin tu rgyas pa*, édition de Mkhan po 'Jam dbyangs de
Kaḥ thog

BGB *Bai ro 'i rgyud 'bum*

DS *rDo la gser zhun*

TD *Thig le drug pa*

TKDG *Thig le 'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel/rDo la gser zhun gyi 'grel
pa*

TKD* *Thig le 'i klong drug**

STMG *bSam gtan mig sgron*

BGG *Byang chub sems bsgom pa 'i rgyud*

BSG *Byang chub kyi sems bsgom pa 'i rgyud*

Toh *Catalogue Tohoku*

Conventions utilisées

Nous utilisons par tradition la convention consistant à indiquer la lettre-racine du mot tibétain en la notant d'une majuscule au sein du wylie (ex : *rNying ma pa*).

Pour certains mots tibétains passés dans le langage courant de la littérature scientifique, nous employons indistinctement le terme en wylie ainsi que sa latinisation : par exemple, *rdzogs chen* ou dzogchèn, Kaḥ thog ou Kathok, etc.

Pour le sanskrit, nous utilisons la majuscule pour signaler les noms propres, titres d'ouvrages et les toponymes, en appliquant l'italique à ces mots. Nous utilisons l'italique sans majuscule pour tout autre type de mot.

Le signe* signifie que le terme n'est pas attesté dans la littérature et a été l'objet, d'une manière ou d'une autre, d'une forme de reconstruction.

Partie I :
Qu'est-ce que le dzogchèn ? Nature, origines, hypothèses :
Contexte spirituel de nos recherches

I.1. Introduction

Présenter un texte du dzogchèn implique d'abord de définir ce terme. Prononcé en français "dzok-tchè", il s'écrit en tibétain *rdzogs pa chen po*, ou contracté, *rdzogs chen*. Il signifie "Grande Perfection", "grande plénitude", "grand achèvement". Le terme *chen* veut dire "grand", mais a aussi une connotation d'immensité, de culmination et de sublimité ; *rdzogs* est majoritairement traduit "perfection", mais il donne aussi l'idée de quelque chose de "terminé, achevé, complètement épuisé". Les diverses publications occidentales, scientifiques ou pour le grand public, ont popularisé l'usage du terme "dzogchen", et parfois en français "dzogchèn", que nous emploierons ici, indistinctement des expressions "Grande Perfection" et *rdzogs chen*. Il est parfois, dans la littérature traditionnelle du bouddhisme tibétain, associé aux termes sanskrits *atiyoga* ("yoga ultime") ou *mahāsaṃdhi* ("grande jonction" ou "grande harmonie").

Qu'est-ce que le dzogchèn ? Il y a diverses manières de répondre. Un subitisme spirituel radical. Une pratique secrète du bouddhisme indo-tibétain. Une spiritualité himalayenne ou centrasiatique, qui s'est exportée en Occident. Un genre de la littérature religieuse tibétaine. Une philosophie de la nature de l'esprit couplée à une expérience ultime. Une expérience mystique, donc, mais sans mystère, puisqu'elle veut se décrire et s'expliquer.

Toutes ces réponses sont potentiellement valides mais intrinsèquement limitées. "Elles se complètent", dirait-on, mais elles rentrent aussi parfois en désaccord en fonction des avancées scientifiques au sein de la littérature académique et des controverses émiques au sein de la littérature traditionnelle.

Pour commencer à définir le dzogchèn de la manière la plus large possible, empruntons les mots de Philippe Cornu dans sa préface à *Le miroir du cœur de Vajrasattva, tantra du dzogchen* :

"L'étude de l'esprit humain est quelque chose d'universel. Tous les êtres humains ont ce privilège qui est de pouvoir tenter de comprendre leur esprit et de se libérer ainsi des entraves intérieures qui les privent de la liberté. Cette recherche renvoie à la philosophie, à la psychologie, à l'éthique humaine, aux sciences cognitives et aux religions. Le dzogchen, qui ne peut être limité à aucunes de ces disciplines, traite précisément de l'esprit et de ses mécanismes les plus intimes. Il s'appuie pour cela sur une connaissance expérimentale. Il n'a, en effet, aucun dessein spéculatif, et son but clairement défini est d'œuvrer à la libération des êtres."¹

I.2. Grande Perfection ?

Nous pourrions définir le *rdzogs chen* comme un "subitisme radical", car il désigne la Grande Perfection de la nature éveillée qui est présente en tout être et en tout phénomène. Cette nature fondamentale, base (*gzhi*) de toute expérience, conditionnée ou éveillée, est *déjà présente à la base* (*gzhi nas*), à l'origine (*ye nas*) de toute expérience sensible (*snang ba*), elle n'est donc pas à accomplir à travers une longue quête spirituelle, un chemin de transformation, une ascèse ou une révolution éthique. Elle est "spontanément accomplie" (*lhun grub*) dans sa présence primordiale (*rig pa*) qui est à la fois pure (*dag pa*) et sans élaboration conceptuelle (*spros med*), vide (*stong*), claire (*gsal*) et lumineuse (*'od*). En ce sens, elle est perfection de tout et perfection en tout².

Mais si cette "présence" est "spontanée" et "naturelle", pourquoi ne la voyons-nous pas ? Réponse : cette expérience primordiale dépend uniquement de la conjonction, d'esprit à esprit, d'un maître et d'un disciple. On dira alors que le maître a présenté au disciple le visage primordial de sa nature vide (*ngo sprod*), tout en insistant sur le fait qu'il s'agit moins d'une action ou d'une transmission que d'une

¹ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva. Tantra du Dzogchen* (Sagesse), Paris, Points, 1995, p. 10.

² P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006, p. 197-203. Voir aussi DUDJOM RINPOCHÉ JIKDREL YESHE DORJE, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism Its Fundamentals & History*, Boston, Wisdom Publications, 1991, p. 311-318 (chapitre *The Definition of Atiyoga*).

rencontre (*'phrad*) ou d'une reconnaissance (*ngo shes*)³ entre la nature fondamentale de deux esprits qui partagent la même base universelle. Cette introduction à la connaissance de sa propre nature vide est traditionnellement effectuée par les maîtres dzogchèn de trois manières, en trois types de transmissions : la transmission directe, d'esprit à esprit (*rgyal ba dgongs brgyud*), la transmission symbolique pour les "porteurs de présence primordiale" (*rig 'dzin brda' brgyud*) par geste, et la transmission orale (*snyan rgyud*) de l'explication⁴.

Dans ce dernier type de transmission, un support textuel est utilisé, et c'est bien là que naît la "littérature dzogchèn" : tous les textes sont destinés à la fois à clarifier et expliciter l'expérience requise, mais aussi à faciliter la "conjonction" entre le maître et le disciple. Il s'agit donc d'une littérature qui se veut performative, où le verbe prend vie et donne forme à l'essence du chemin spirituel. Il est traditionnel d'utiliser dans ce cadre un certain nombre de textes, dont ceux qui nous occupent présentement, à savoir le corpus du *sems sde*, la "série (*sde*) de l'esprit" (*sems*). Citons le texte le plus connu et le plus court du dzogchèn, *Trois aphorismes qui ciblent les points cruciaux*, attribué à dGa' rab rDo rje :

"Rencontre dans l'instant ta nature essentielle.

Sois définitivement sûr de ce point unique.

Demeure directement assuré de la libération."⁵

Est-ce que le dzogchèn est une spiritualité ?⁶ Oui, si l'on insiste sur sa dimension sotériologique : tant que la nature de l'esprit n'a pas été connue

³ Le tibétologue Giuseppe Tucci parlait même d'*anagnose* pour décrire cette connaissance. Mentionné dans S. KARMAY, *The Great Perfection* (rdzogs chen), *A philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library), Leiden, Brill, 2007, p. 87.

⁴ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 199.

⁵ DGA' RAB RDO RJE, Comité de traduction Dzogchen Today! (trad.), "Les trois aphorismes qui ciblent les points cruciaux", dans *Blog de Dzogchen Today!*, en ligne : <https://dzogchentoday.org/fr/les-trois-aphorismes/> (consulté le 29 novembre 2024).

⁶ Nous confessons complètement esquiver ici le débat sur la question, "le dzogchèn est-il une religion ?" Il nous faudrait d'abord déterminer ce qu'est et n'est pas une "religion", ce qui nous emmènerait à nous interroger sur l'opérativité/invalidité du concept de croyance ; donc à révéifier en quoi pourrait consister l'acte psychique de "croire", en le distinguant de "donner confiance", "avoir foi", "expérimenter directement", "vivre" ; puis à déterminer s'il y a ou non des "croyances", aussi bien dans le dzogchèn que dans le doute méthodique ; puis à considérer d'éventuelles grandes dichotomies épistémologiques et culturelles des sensibilités orientale et occidentale, etc. Quoi qu'il en soit, il

intrinsèquement, nous, les êtres illusionnés par notre ignorance de notre propre nature, errons dans nos conditionnements ; dès que *rig pa* est connu, l'être sensible entre dans l'état primordial de la libération. Cette dichotomie épistémologique, entre connaître et ne pas connaître notre nature fondamentale, est la *radicalité* propre au système de pratique du dzogchèn.

Mais, dirons-nous, qu'en est-il de ceux qui ne connaissent pas la nature de l'esprit ? Sommes-nous abandonnés à notre triste sort ? C'est là où le dzogchèn rejoint les systèmes de libération gradualistes qui présentent un chemin progressif à suivre et une conduite spécifique à adopter, c'est là où il rejoint le bouddhisme et son histoire. On trouve, dès lors, aussi bien dans la doxographie tibétaine intra-traditionnelle que dans les études académiques occidentales, plusieurs positions quant à la nature et aux origines du dzogchèn.

I.3. Une tradition dzogchèn autonome ?

Qui est donc ce dGa' rab rdo rje dont nous avons cité le texte ? Est-ce un maître bouddhiste ? dGa' rab rdo rje est considéré, paradoxalement, au sein même du bouddhisme ancien (*rnying ma pa*) comme le fondateur ayant propagé l'enseignement du dzogchèn, et ce fondateur est bien distinct de Siddhartha Gautama Śākyamuni (563-483 av. J.C.)⁷, fondateur historique du bouddhisme. dGa' rab rdo rje est bien plus difficile à dater : 360 ans après le parinirvana du bouddha Śākyamuni, ou bien I^{er} siècle ap. J.C., et les divers récits de sa vie ne concordent pas toujours entre eux et sont tardifs⁸. La localisation du lieu de sa naissance, "la

appert que le dzogchèn, à l'heure actuelle, fait partie du bouddhisme tibétain et est enseigné à ce titre comme une tradition vivante. Il a en outre comme caractéristique de présenter des éléments de "merveilleux", ce qui pourrait le rapprocher d'une définition de la religiosité.

⁷ Il existe des problématiques de datation fondées sur la divergence des deux chronologies traditionnelles des dates de naissance et de parinirvāna du Bouddha : 448-368 av. J.C. pour la tradition du Nord basée sur les textes sanskrits, et 563-483 av. J.C. pour la tradition du Sud basée sur les textes pâlis. MILA KHYÈNTSÉ, *Le Bouddha, sa vie, son éveil, son enseignement*, Paris, Institut Khyentsé Wangpo, 2016, p. 2.

⁸ Cf. la traduction de Reynolds basée sur les récits du *Dzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo* de Zhang ston bkra shis rdo rje (1097-1167) et du *Bai ro 'dra 'bag* de Jo mo sman mo (1248-1283) : J.M. REYNOLDS (trad.), *The Golden Letters*, Ithaca, Snow Lion, 1996, p. 253.

région de Dhanakosha dans le pays d'Uḍḍiyāna"⁹, est problématique : Uḍḍiyāna peut en effet correspondre à la vallée du Swat (Pakistan actuel), à l'Afghanistan, à une île de l'Inde de l'ouest¹⁰, mais aussi à la ville sainte de l'hindouïsme Ujjain¹¹ (actuel état du Madhya Pradesh, au centre de l'Inde). Enfin, sa naissance est miraculeuse, car il naît d'une jeune femme vierge¹². C'est ce modèle historique des origines du *rdzogs chen*, à certains égards paradoxal et riche de parallèles évidents avec les traditions monothéistes, qui a prévalu dans l'historiographie bouddhiste *rnying ma pa*.

Alors, demandera-t-on à nouveau, "est-ce bien *bouddhiste*, tout cela ?" On constatera la singularité de dGa' rab rdo rje au sein du bouddhisme : a) il s'agit d'un fondateur spirituel spécifique distinct du bouddha historique ; b) il n'est même pas apparenté à un lignage agnatique humain. Dira-t-on alors qu'il s'agit d'une tradition autonome, qui, par syncrétisme, s'est liée au bouddhisme indien par la suite ? C'est une lecture possible.

Néanmoins, le récit hagiographique de la vie de dGa' rab rdo rje, comme l'a remarqué Reynolds, porte la trace de la culture tantrique bouddhiste du *mahāyoga*, "c'est-à-dire des images de terrifiants terrains de crémation (*dur khrod*) remplis de cadavres humains en décomposition, d'animaux sauvages, de dieux mondains

⁹ J.M. REYNOLDS (trad.), *The Golden Letters*, p. 255.

¹⁰ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 490.

¹¹ C'est Chatral Rinpoché (1913-2015) identifie l'Uḍḍiyāna (*o rgyan*) à la ville Ujjain. Citée dès l'épopée du *Mahābhārata*, "Ujjayani" est alors la capitale du royaume d'Avanti. De nos jours d'importantes Kumbha Mela hindoues y sont célébrées. Cf. CHATRAL RINPOCHE, "Guide to Uḍḍiyāna", dans *Lotsawa House*, en ligne : <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/chatral-rinpoche/guide-to-uddiyana> (consulté le 04 novembre).

¹² Pour une lecture intertextuelle de la biographie de dGa' rab rdo rje avec le récit coranique (notamment les sourates 3 et 19) et les récits évangéliques (Luc, Matthieu et l'apocryphe proto-évangile de Jean), lire F. TISO, *Rainbow body and Resurrection*, Berkeley, North Atlantic Books, 2016, particulièrement le chapitre 4, "Early Dzogchèn: Sources, Dialogues, and Reflections". L'auteur insiste sur la complémentarité des récits qui mentionnent : a) le *retrait de la vie familiale* de la future mère, qui s'enferme en retraite dans le Temple/dans une hutte sur une île (déclinant sur le mode insulaire le *topos* littéraire de l'*hortus conclusus*) ; b) la *conception miraculeuse* grâce à la visitation d'un être supérieur (l'archange Gabriel/être céleste blanc) ; c) la *honte* ou *difficulté* d'une mère d'un "enfant sans père". - Il nous paraît que l'auteur n'est pas allé tout à fait au bout de l'analyse, notamment parce qu'il compare le tibétain avec des traductions anglaises. De nouveaux travaux intertextuels et narratologiques devraient être menés en comparant vers à vers les récits coranique, dzogchèn et évangéliques à partir de leurs langues respectives (tibétain, arabe, grec).

dangereux [...], du symbolisme lunaire et chtonien de la dimension nocturne de la conscience humaine, de la psyché collective inconsciente, [...] un monde de magie et de transformation"¹³. On notera aussi que la mère de dGa' rab rdo rje est une moniale bouddhiste (encore novice), qui part en retraite sur une île et y reçoit la visitation céleste d'Adhicitta (*sems lhag can*), l'émanation divine du *bodhisattva* Vajrasattva, qui lui offre une onction initiatrice¹⁴. Ce type d'histoire à dimension mystique ou visionnaire n'est pas absent de la littérature bouddhiste, tant s'en faut, aussi bien dans les *sūtra* que les *tantra*. Enfin, la lignée de transmission de dGa' rab rdo rje, selon le récit traditionnel¹⁵, est tout de suite passée à un maître et érudit bouddhiste, Mañjuśrīmitra (?-?), qui est considéré comme son héritier spirituel et qui est censé avoir structuré le discours de son maître en "trois séries" (*sde gsum*)¹⁶.

De là, on serait enclin à concevoir qu'il s'agit moins d'un syncrétisme que d'une lignée mystique pure *née d'un fondateur adjacent ou mineur*, ce qui, là encore, n'est pas inconnu du bouddhisme indien. On songera par exemple au voyage céleste aux cieux de Tuṣita d'Asaṅga (IV^e siècle) qui a révélé les *Cinq traités de Maitreya* et permis l'essor de la littérature philosophique du courant *Mahāyāna Yogacāra*¹⁷.

Certes, et cependant. Il y a, au cœur de la première littérature dzogchèn, celle de la "série de l'esprit" (*sems sde*), une sorte d'hésitation rieuse sur cette question de l'authenticité de la Grande Perfection, comme la trace d'un procès en hétérodoxie sous-jacent. Wilkinson la rapporte dans son article sur *Le vaste espace de la bannière de victoire immarcescible* (*Mi nub rgyal mtshan nam*

¹³ J.M. REYNOLDS (trad.), *The Golden Letters*, p. 254.

¹⁴ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 490.

¹⁵ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 493-494.

¹⁶ La série de l'esprit (*sems sde*), la série de l'espace (*klong sde*) et la série des instructions directes (*man ngag sde*). "Il y a la série de l'esprit qui enseigne que toutes choses sont libérées de l'extrême du renoncement puisqu'elles ne sont pas séparées de l'esprit-tel-qu'il est. Il y a la série de l'espace qui enseigne que toutes les apparitions de la réalité sont libres de toute activité et libérées de l'extrême de l'antidote puisqu'elles sont parfaitement incluses en Samantabhadri, l'espace du réel. Et il y a la profonde série des instructions directes qui enseigne que les caractéristiques particulières de la vérité elle-même sont libérées des deux extrêmes du renoncement et de l'antidote puisqu'elles sont établies selon les modes de réalité." DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 319.

¹⁷ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 55.

mkha' che)¹⁸, un des textes de la série de l'esprit et traditionnellement attribué à dGa' rab rdo rje lui-même. Le *Nam mkha' che* contient des affirmations à première vue étonnantes :

"[Elles] semblent dire qu'il ne s'agit pas de l'enseignement du Bouddha, alors que d'autres déclarations affirment le contraire. Il se peut qu'il y ait eu une divergence d'opinion entre les différentes transmissions du *Nam mkha' che* ou qu'un élément central de cette tradition ait été un esprit d'inclusion qui considérerait que son inspiration était à la fois ce que le Bouddha avait enseigné et en même temps quelque chose d'indicible, donc au-delà même de la capacité d'enseignement du Bouddha. Une étude approfondie sera nécessaire pour faire la part des choses"¹⁹.

On trouve en effet dans un des *tantra* associés au *Nam mkha' che*, le *rDo rje sems dpa' nam mkha' che rgyas pa zhes bya ba rnal 'byor ma'i rgyud*, l'affirmation suivante :

"La nature de la réalité

Ne peut être vue par personne.

Même le Bouddha ne peut la voir."²⁰

"Ce type de remarques dans les Tantras pourrait être considéré comme une indication que le *Nam mkha' che* n'était pas un enseignement de Śākyamuni, ni même un enseignement bouddhiste. Comme pour répondre à ce point précis, il existe un passage dans le *rDo rje sems dpa' rtsa ba'i rgyud skye ba med pa* :

Ce tantra-racine est, parmi les transmissions,

La transmission suprême.

Il a été proclamé par Śākyamuni, le protecteur des êtres vivants, le seigneur des sages,

Le détenteur de toutes les bonnes connaissances, sans exception.

La transmission de ce grand Tantra racine

Est un véhicule qu'il a proclamé de sa propre bouche.

Ceux qui souhaitent obtenir l'illumination du Bouddha

Doivent se pencher sur ce véhicule suprême inégalé."²¹

¹⁸ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che And the Mahā Ākāśa Kārikās: Origins and Authenticity", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 24, 2012, p. 21-80.

¹⁹ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 28

²⁰ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 29. On pourrait arguer, en nuanciant l'avis de Wilkinson, qu'il s'agit d'une affirmation classique dans le bouddhisme, au sens où la nature ultime n'est pas un objet de connaissance phénoménal, elle n'est donc appréhendable par aucun être tant qu'elle est considérée par l'esprit ordinaire comme un phénomène conditionné.

²¹ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 30.

Néanmoins, une certaine tradition exégétique, par exemple le *Soleil du cœur essentiel de l'esprit des érudits et des accomplis* (*Pan sgrub rnams kyi thugs bcud snying gi nyi ma*)²² met en avant une vue différente sur la question :

"[...] les enseignements du *Nam mkha' che* ne ressemblent pas aux enseignements du Bouddha Śākyamuni, mais [elle] leur trouve néanmoins une valeur en tant qu'enseignements bouddhistes, au point d'écrire un commentaire complet sur la façon de les pratiquer. Il admet clairement que les enseignements bouddhistes ne se limitent pas à ceux de Śākyamuni, et il a accepté la transmission du dGa' rab rdo rje comme étant authentiquement bouddhiste. Il reconnaît que l'authenticité du *Nam mkha' che* en tant qu'enseignement bouddhiste est contestée et a adopté une conception du bouddhisme qui inclut des enseignements que Śākyamuni n'a peut-être pas donnés."²³

Le *Soleil du cœur essentiel* se distingue ainsi par cette citation :

"Il n'y a pas de méditation qui aille au-delà
Des conventions de la parole.
Les conceptions naissent au sein de la méditation.
Donc, nous ne méditons pas et ne cherchons pas
Le corps de la présence primordiale naturelle.
C'est ainsi que nous posons notre nature ordinaire
En ce qui est.
Nous la posons, mais il n'y a pas de sol sur lequel nous la posons.
Nous la posons posée sur le sol où se pose ce qui n'est pas à poser.
La chose que nous posons est le cœur de Vajrasattva.
Le Bouddha lui-même n'a pas d'enseignements qui disent cela."²⁴

Au sein de la tradition, le problème de l'authenticité du dzogchèn a donc été posé maintes fois, et on le voit, les références, *pro et contra*, se battent en duel au sein d'un même cycle de textes. L'auteur du *Soleil du cœur essentiel* finit même par évacuer la question en déclarant juste avant son colophon :

²² Il s'agit probablement de Zhig po bdud rtsi (1149-1199) comme l'écrit Kapstein. Cf. M. KAPSTEIN, "The Sun of Heart and the Bai-ro-rgyud-'bum*", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 15, 2008, p. 275-288 (p. 276).

²³ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 31.

²⁴ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 29-30. (Wilkinson n'a pu retracer la citation exacte).

"Cela ne ressemble en rien à ce qu'ont enseigné les monarques universels ou des maîtres comme Śākyamuni. Une enquête qui permettrait d'élaborer ou de réfuter l'océan d'instructions du *Mi nub rgyal mtshan*, qui est la transmission par le cœur de Samantabhadra dGa' rab, ne trouble pas mon esprit. J'espère que cela sera une lampe pour ceux qui ont été voués à voir les choses avec partialité."²⁵

On pourrait donc conclure par là que le *rdzogs chen*, sans faire partie du "shakyamunisme" historique, est considéré comme un enseignant authentiquement bouddhiste par la tradition tibétaine.

I.4. Un subitisme bouddhiste distinct des autres véhicules ?

Dans l'ouvrage doxographique *La lampe de la concentration* (*bSam gtan mig sgron*), datable du X^e siècle, l'auteur gNubs sangs rgyas ye shes (844-943?) définit quatre types de véhicules bouddhistes traditionnels, *tshen min*, *ston mun*, *mahāyoga* et *rdzogs chen*²⁶ :

- *tshen min* est le véhicule gradualiste (*rim gyis 'jug pa*, skt. *kramavṛtyā*)²⁷ qui correspond au bouddhisme se basant sur les *mahāyāna sūtra* ;
- *ston mun* est la tradition subitiste ou instantanéiste²⁸ (*cig car 'jug pa*, skt. *yugapat*) qui correspond au bouddhisme chan se basant sur les *sūtra* ;
- *mahāyoga* est la tradition du bouddhisme vajrayāna, qui correspond en fait aux septième (*mahāyoga*) et huitième véhicules (*anuyoga*) de la classification en neuf véhicules des lignées "anciennes" (*rnying ma pa*) ;
- *rdzogs chen* est la tradition qu'on appelle également *atiyoga*.

De fait, le *bSam gtan mig sgron* est donc "l'un des premiers textes à traiter la Grande Perfection comme un véhicule indépendant (*theg pa* ; skt. *yāna*)"²⁹. Le *rdzogs chen* est séparé des trois véhicules bouddhistes, les deux véhicules graduels

²⁵ C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 30.

²⁶ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation, The Samten Migdron by Nubchen Sangye Yeshe, a 10th century Tibetan Buddhist Text on Meditation*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 192.

²⁷ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 32.

²⁸ Ou "instantanéiste/simultanéiste". Sur les différentes traductions, voir D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 80, note 7.

²⁹ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 31-32.

(*mahāyāna* et *vajrayāna*), mais aussi du véhicule subitiste du bouddhisme *chan*. Ainsi donc, selon gNubs, le dzogchèn n'est pas une forme déguisée de *chan*. Sam van Schaik a bien montré, en prenant appui sur les documents de Dunhuang, qu'il s'agissait de deux types de pratiques et de catégories littéraires radicalement différentes :

a) le *chan* est en dialogue intertextuel avec les écrits du *sūtrayāna*, le dzogchèn est en confrontation avec les écrits du *tantrayāna* ;

b) leur *similarité* terminologique ("ciel", "non-né", "égalité de tous les phénomènes", "absence de méthode", etc) est une base commune présente dans *un très grand nombre* d'écrits bouddhistes des *sūtra* et *tantra*, elle ne constitue donc pas une parenté spécifique ;

c) leur *différenciation* terminologique est patente (le *chan* tibétain emploie le terme *tshor*, traduction du chinois *jue* 覺, pour désigner une présence claire et vive, terme qui n'existe pas dans les textes dzogchèn)³⁰ ;

d) les deux pratiques sont distinctes et le dzogchèn considère que le *chan* est encore sous-tendu par une philosophie dualiste et une pratique de l'effort. Pour le dire avec les mots de gNubs sangs rgyas ye shes, le *chan* "aspire toujours à [établir] la "vérité" et travaille à s'habituer à l'état de vacuité. Bien qu'il pratique la théorie de la non-dualité des deux vérités, il n'en fait pas l'expérience"³¹.

Il s'agit donc, dans l'optique de gNubs sangs rgyas ye shes, de présenter le dzogchèn comme un subitisme radical qui fait l'expérience de ce qu'il dit, en le séparant du *vajrayāna*. Néanmoins, comme nous allons le voir, cette dernière distinction n'est pas toujours aussi nette dans la doxographie tibétaine ultérieure, la position de gNubs sangs rgyas ye shes n'ayant pas forcément prévalu.

³⁰ S. VAN SCHAİK, "Tibetan Chan", dans *Early Tibet*, 2011, en ligne : <https://earlytibet.com/2011/11/22/tibetan-chan-v/> (consulté le 04 novembre 2024).

³¹ S. KARMAY, *The Great Perfection*, p. 105.

I.5. La position *rnying ma pa* : unité et continuité du bouddhisme et du dzogchèn

Telle qu'elle se présente de manière éminente, la tradition "ancienne" (*rnying ma pa*) du bouddhisme tibétain remonte au VIII^e siècle et à l'invitation, sur décision impériale, de plusieurs grands maîtres du bouddhisme indien (Śāntarakṣita, Padmasambhava, Vimalamitra, Śāntigarbha...), lesquels se mirent à transmettre les préceptes des trois véhicules (véhicule de base dit *hinayāna*, grand véhicule dit *mahāyāna*, véhicule de la nature indestructible de l'esprit dit *vajrayāna*) du bouddhisme tout en initiant une intense activité de traduction du canon de la *buddhavaṇana*, épaulés par des traducteurs tibétains, là encore, sous tutelle impériale³².

Les trois véhicules sont eux-mêmes subdivisés en sous-catégories, ce qui a donné lieu à la présentation *rnying ma pa* en neuf véhicules : le véhicule des auditeurs de l'enseignement (skt. *śrāvakayāna*), celui des bouddhas-par-soi (skt. *pratyekabuddhayāna*), celui des êtres engagés dans l'Éveil (skt. *bodhisattvayāna*), celui des tantras de l'action (skt. *kriyātantra*), des tantras de la conduite (skt. *cāryatantra*), des tantras de l'union (skt. *yogatantra*), des yogas de la grande union (skt. *mahāyoga*), du yoga subséquent (skt. *anuyoga*) et du yoga ultime (skt. *atiyoga*)³³. Ce dernier, l'*atiyoga*, correspond au dzogchèn. Il est donc le point culminant, l'apogée, la fin du chemin spirituel vers la libération tel que le définit le bouddhisme. La Grande Perfection apparaît donc bien intégrée au sein de ce cadre conceptuel, elle est en continuité directe avec les préceptes bouddhistes, et spécifiquement avec le troisième véhicule, le *vajrayāna*.

Selon les recherches de Sam van Schaik, la Grande Perfection est en effet bien apparue dans l'univers tantrique indien, *avant* la venue des enseignements bouddhiques en Himalaya. Elle n'est pas une invention tibétaine ou une dégénérescence du bouddhisme. Le *locus classicus* du terme *rdzogs chen* est ainsi

³² Voir notre dernière partie consacrée aux enjeux de traduction.

³³ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 725-726.

à trouver dans les tantras du *mahāyoga*, et spécifiquement dans le *Guhyagarbha tantra*, où il apparaît à quatre reprises seulement et "semble indiquer le moment rituel associé à la culmination sexuelle des yogas du stade de perfection [...], ainsi que dans un sens plus général, pour indiquer la réalisation qui est atteinte à travers le stade de perfection"³⁴. Par rapport à ce sens général ou générique du terme *rdzogs chen* dans le *Guhyagarbha tantra*, Sam van Schaik a montré qu'il ne différait pas, peu ou prou, des traditions ultérieures de Grande Perfection : "toutes les qualités (*yon tan*) et les activités éveillées (*'phrin las*) [...] sont complètes (*rdzogs*) dès le départ (*ye nas*). C'est-à-dire, selon une autre expression beaucoup plus fréquente dans le tantra, que tout est spontanément présent (*lhun gyis grub*) et que l'accent est mis sur la transcendance des concepts dans un état au-delà de toute pensée (*bsam gyis mi khyab*)."³⁵

Dudjom Rinpoché (1904-1987) peut être considéré comme le parfait représentant de cette position traditionnelle de continuité : maître *nying ma pa* reconnu du XX^e siècle, à la fois érudit et découvreur de trésors spirituels (*gter ston*), il exprime bien dans *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*³⁶ cette compréhension unitaire du bouddhisme et du dzogchèn. Après une présentation graduelle des huit véhicules inférieurs, il en vient, dans ses chapitres 8, 9 et 10, à présenter le dzogchèn comme étant l'*atiyoga*, neuvième et ultime véhicule du bouddhisme. La Grande Perfection est dès lors "l'apogée de tous les véhicules et le point culminant de tous les [chemins] à arpenter"³⁷, à la suite des "huit séquences inférieures"³⁸. Au chapitre 9, un paragraphe de définition étymologique assimile les deux termes, *rdzogs chen* et *atiyoga* :

³⁴ C. DALTON, *Enacting Perfection: Buddhajñānapāda's Vision of a Tantric Buddhist World* (thèse inédite), Berkeley ProQuest Dissertations & Theses, Berkeley, Université de Berkeley, 2019, en ligne : www.proquest.com/dissertations-theses/enacting-perfection-buddhajñānapādas-vision/docview/2453795006/se-2 (consultée le 20 octobre 2024), p. 160.

³⁵ C. DALTON, *Enacting Perfection*, p. 159-160.

³⁶ DUDJOM, *The Nyingma School* (op. cit. supra).

³⁷ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 294.

³⁸ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 294.

"Définissons étymologiquement l'Atiyoga : [le sanskrit] *ati* [tib. *shin tu*] signifie "absolu", et possède une connotation de "suprême", "meilleur", "parfait", "apogée" et "quintessence". [Le sanskrit] *yoga* [tib. *rnal 'byor*] signifie "union". Puisqu'il s'agit du point culminant de tous les yogas, il s'agit du yoga absolu ou le plus élevé, et puisqu'il est le cœur de tous les aspects de la phase de perfection, il n'est pas de niveau plus élevé à atteindre que celui de l'Atiyoga. Il est qualifié par le mot "grand" [tib. *chen po*] car grâce à lui, la réalité non-née égale au ciel, qui est si profonde et difficile à analyser, est directement révélée."³⁹

Cette définition conçoit un dzogchèn vu comme "cœur [...] de la phase de perfection", essence du *rdzogs rim*, la seconde étape de pratique du bouddhisme tantrique. C'est bien dire alors que le dzogchèn constitue la fin du troisième véhicule bouddhiste (*vajrayāna*) et qu'il est la dernière pratique des grands yogis. En ce sens, il est une pratique secrète, réservée, puisque nécessitant d'avoir achevé toutes les étapes de pratique précédentes.

À cet égard, la thèse⁴⁰ de Catherine Dalton sur les traductions tibétaines de la *Caturaṅga/Samantabhadra-sādhana* du maître tantrique indien Buddhajñānapāda (env. 750-820) montre que la compréhension de la Grande Perfection comme phase ultime du tantra remonte au moins au VIII^e siècle : "Vaidyapāda [...] qualifie ici le terme *rdzogs pa chen po*, "la Grande Perfection" [...] de "deuxième phase de la deuxième phase" (*rim pa gnyis pa'i rim pa gnyis pa*)."⁴¹⁴² Cette posture traditionnelle est donc fondée, en ceci qu'elle existait au moins dès les origines du bouddhisme tibétain.

Dans la même perspective, Esler remarque que des auteurs de la même période, Padmasambhava (?-?) dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba* (*La guirlande*

³⁹ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 312.

⁴⁰ C. DALTON, *Enacting Perfection* (op. cit. supra).

⁴¹ C. DALTON. *Enacting Perfection*, p. 159 (et l'ensemble du chapitre 5 intitulé *The Perfection Stage of the Perfection Stage: Buddhajñānapāda and the Great Perfection?*).

⁴² On notera encore une argumentation similaire chez Dudjom Rinpoché (en plus de l'extrait déjà cité supra), qui cite un certain Vitapāda et son *Commentaire des Instructions orales du sublime Mañjuśrī* : "Ce qui est appelé la *Grande Perfection* est la seconde phase de la seconde phase [c'est-à-dire de la phase de perfection]." DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 313.

des vues sur les instructions)⁴³ et gNyan dpal dbyangs (IX^e siècle) dans le *rDo rje sems dpa'i zhus lan* (*Les questions-réponses de Vajrasattva*) ne considèrent pas le *rdzogs chen* comme "une catégorie textuelle autonome"⁴⁴. Dans le *Man ngag lta ba'i phreng ba*, le "mode de la Grande Perfection" (*rdzogs pa chen po'i tshul*) est le troisième des trois "modes" du véhicule du yoga intérieur du *vajrayāna*, venant après le "mode de génération" (*skyed pa'i tshul*) et le "mode de perfection" (*rdzogs pa'i tshul*)⁴⁵ ; et chez gNyan dpal dbyangs, *rdzogs chen* n'est qu'une manière de pratiquer le yoga de la déité.⁴⁶

Catherine Dalton est revenue sur les dernières avancées de la recherche : Germano et Karmay ont tous deux mis en avant que la littérature de la Grande Perfection s'est d'abord développée au point de rencontre des traditions rituelles du *mahāyoga* et de la première littérature de la série de l'esprit (*sems sde*) pour formuler un "discours vierge, sans rituel" de "praticiens yogiques de style *siddha*".⁴⁷ Catherine Dalton expose que Van Schaik est allé plus loin récemment en mettant en avant qu'aux VIII^e-IX^e siècle, les mêmes auteurs ont produit deux types de discours, des commentaires traditionnels sur les *tantra* et des textes de proto-dzogchen, sans que les catégories textuelles différentes du *mahāyoga* et de *l'atiyoga* soit alors clairement développées et que ces traditions soient considérées différentes. Par exemple, Palyang (IX^e siècle) a composé des textes sur la non-dualité et la présence spontanée, et des traités rituels du *mahāyoga*.⁴⁸

⁴³ C. DALTON, *Enacting Perfection*, p. 161-162, note 22 : "Du point de vue de la terminologie, la *Guirlande des vues* est un cas particulièrement intéressant, puisque - en supposant que l'attribution [à Padmasambhava] soit correcte - il s'agit de l'œuvre d'un auteur indien qui semble avoir été composée directement en tibétain ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas de colophon du traducteur pour indiquer que l'œuvre est une traduction. Il s'agit donc peut-être de la première utilisation connue du terme *rdzogs chen* dans une œuvre composée en tibétain et non traduite du sanskrit."

⁴⁴ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 31-32.

⁴⁵ C. DALTON, *Enacting Perfection*, p. 161.

⁴⁶ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 31-32.

⁴⁷ C. DALTON, *Enacting Perfection*, p. 172.

⁴⁸ C. DALTON, *Enacting Perfection*, p. 172.

Par ailleurs, en tant que pratique ultime, la Grande Perfection est considérée comme un enseignement spirituel prophétisé par le Bouddha lui-même. Là encore, Dudjom Rinpoché est paradigmatique :

"Voici ce qui est affirmé dans le *Grand Déploiement* :

Dorénavant, après mon passage en *nirvāṇa*,

Ceci deviendra manifeste :

Pour ceux qui tiennent à l'esprit, il y aura la Catégorie de l'Esprit ;

Pour ceux qui tiennent à l'espace, il y aura la Catégorie de l'Espace ;

Pour ceux qui ne s'efforcent pas sur les terres [de réalisation]

Il y aura la Catégorie des Instructions directes."⁴⁹

Dans ce cadre, la Grande Perfection est l'objet d'un traitement spécifique qui transparaît à travers toute la littérature bouddhiste tibétaine : elle y connaît, en quelque sorte, ce qu'on pourrait appeler un "avènement naturel". Dudjom Rinpoché, dans la plus pure tradition scolastique et doxographique, agrmente son exposé de nombreuses citations de textes indiens issues du corpus du *sūtrayāna* (véhicules 1 à 3) et *tantrayāna* (véhicules 4 à 8), déployant un faisceau de traces qui tendent à démontrer la *présence intrinsèque* de la Grande Perfection au sein de véhicules inférieurs, qu'elle dépasse par ailleurs. Les caractéristiques de cette pratique non-duelle (absence de dualité entre méditation et méditant, absence d'élaboration mentale, inutilité du rituel et illusion de l'effort, essence non-composée et accomplissement spontané) sont ainsi repérées et identifiées au sein des textes bouddhiques possédant le même type de terminologie, comme si le dzogchèn était l'objet d'une monstration naturelle, à la fois évidente mais discrète, dans tous les corpus du bouddhisme. On trouvera ainsi cités les plus grands chefs-d'œuvre de la littérature bouddhique (*Prajñāpāramitā*, *Laṅkāvatārasūtra*, *Parinirvāṇasūtra*, *Hevajratantra*, *Kalacakraṣaḍaṅgayoga*) ainsi que des traités faisant autorité dans les cursus d'étude monastique tibétains (les *Stances de la voie du milieu* de Nāgarjuna, la *Marche vers l'éveil* de Śāntideva, les écrits du *mahāsiddha* Naropa, etc) finement entrelacés de textes dzogchèn, spécifiquement d'extraits du *Roi tout-*

⁴⁹ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 319.

créateur (*Kun byed rgyal po*). C'est cette continuité terminologique des textes bouddhiques et dzogchèn qui met ainsi en évidence leur parenté inhérente.

On considérera donc que du point de vue intra-traditionnel du bouddhisme tibétain *rnying ma pa*, il y a un *continuum naturel* existant entre bouddhisme et dzogchèn, et que les chercheurs occidentaux ont démontré que cette conception existait dès le VIII^e siècle.

I.6. La position *bon po*

Pour autant, un autre modèle historique sur les origines du *rdzogs chen* a eu cours sur le plateau himalayen, celui de la religion *bon po* (prononcer "böne-po"). Elle a pour figure fondatrice sTon pa gshen rab myi bo, qui est distinct aussi bien du Bouddha Śākyamuni que de dGa' rab rdo rje (le fondateur du dzogchèn selon les sources *rnying ma pa*).

Les datations intra-traditionnelles (de même que les tentatives scientifiques) du fondateur sTon pa gshen rab sont elles aussi fort imprécises⁵⁰, de 1917 av. J.C.⁵¹ jusqu'à 21000 av. J.C.⁵² (ce qui le placerait dans le Paléolithique supérieur), et sont de plus produites à partir de sources tardives. Par ailleurs, Gurung a travaillé l'hypothèse selon laquelle Ston pa gshen rab était considéré certes comme une figure importante lors de la période de production littéraire de l'oasis de Dunhuang (env. V-XI^e siècle), mais qu'il n'a été reconnu comme fondateur du *bon* qu'uniquement après la seconde diffusion (*phyi dar*) du bouddhisme (X-XI^e). Gurung a d'autre part relevé que la composition de la première biographie de sTon pa gshen rab, le *mDo 'dus* (basé sur des prototypes trouvés à Dunhuang et cité par des érudits bönpos du XI^e siècle) repose sur une intertextualité narrative avec le

⁵⁰ J. V. BELLEZZA, "gShen-rab Myi-bo His life and times according to Tibet's earliest literary sources", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 19, 2010, p. 31-118.

⁵¹ Calculé par Namkhai Norbu Rinpoché. Cf. J. V. BELLEZZA, "gShen-rab Myi-bo His life and times", p. 31, note 2.

⁵² Per Kvaerne le calcule en utilisant une source datant du XIX^e siècle, le *brTan rtsis bskal ldan dang 'dren* composé en 1804 par Tshul khrims rgyal mtshan. Cf. J. V. BELLEZZA, "gShen-rab Myi-bo His life and times", p. 31, note 2.

rGya cher rol pa (la traduction tibétaine du *Lalitavistāra*) et d'autres sources bouddhistes⁵³.

D'un autre côté, Bellezza a montré, en se basant sur les documents anciens redécouvert en 2006 dans la cache du stoupa de dGa' thang 'bum pa, que sTon pa gshen rab était également vu comme une "icône culturelle" d'une "considérable antiquité, dont la mémoire devait avoir été passée à travers les générations successives d'une tradition orale"⁵⁴.

"Bien que la nébuleuse temporelle et les activités mythiques associées à gShen rab myi bo dans la littérature tibétaine ancienne militent contre la validation historique de sa vie, le statut méritoire qui lui est accordé dans ces récits a un parfum d'authenticité. Au cœur des légendes du Vieux Tibet se trouve potentiellement un homme réel, qui a gagné au fil du temps une aura sociale de plus en plus grande."⁵⁵

Quoi qu'il en soit, et sans revenir davantage ici sur la compétition culturelle et les influences mutuelles qui ont existé entre les religions bönpo et bouddhiste sur le plateau himalayen pendant plus d'un millénaire, notons simplement que, dans tous les cas, les datations émiqes de sTon pa gshen rab sont différentes de celles du bouddha historique ou de dGa' rab rdo rje, et que les maîtres et érudits, mais aussi les chercheurs actuels, ont mis en évidence les idiosyncrasies propres à la religion bönpo qui a, à part entière, droit de cité et reste méconnue des études académiques en sciences religieuses⁵⁶.

Or, une de ces idiosyncrasies est la structuration de cette religion en une nomenclature de neuf véhicules (qui ne recoupent pas véritablement le système *rnying ma pa*) mais qui intègre, en dernier, le *rdzogs chen*. Il faut remarquer que le *rdzogs chen bon po* ne présente pas de différence majeure avec le système *rnying*

⁵³ K.N. GURUNG, *The Emergence of a Myth: In search of the origins of the life story of Shenrab Miwo, the founder of Bon*, (thèse de doctorat), Scholarly Publications, Université de Leiden, 2011, p. 5, en ligne : <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/17677>

⁵⁴ J.V. BELLEZZA, "gShen-rab Myi-bo His life and times", p. 33.

⁵⁵ J.V. BELLEZZA, "gShen-rab Myi-bo His life and times", p. 33.

⁵⁶ À titre d'information, l'édition 1999 du canon bönpo (*bKa' 'gyur bon po*), éditée par Smon rgyal lha sras et numérisée sur le site du BDRC comporte 179 volumes, c'est-à-dire, à notre compte, environ 90 000 pages d'une littérature demeurant encore virtuellement inexplorée, peu ou prou, par les chercheurs. (Sans mentionner le fait qu'il existe différentes éditions de ce canon). SMON RGYAL LHA SRAS (éd.), *bKa' 'gyur bon po*, BDRC, MW21872, Chengdu, 1999.

ma pa dans ses caractéristiques de pratique, quoiqu'il soit enseigné plus ouvertement par les maîtres bönpos contemporains. Par contre, il est caractérisé par un vaste corpus de textes *rdzogs chen*, solidement identifié⁵⁷. Spécifiquement, pour le texte considéré comme le plus ancien de la lignée orale⁵⁸, le *Zhang zhung snyan brgyud*, *La transmission orale du Shang Shoung*, il existe un arbre généalogique qui présente un "dGa' rab du Shang Shoung" (Zhang zhung dGa' rab)⁵⁹, émettant la double hypothèse que ce dGa' rab soit dGa' rab rdo rje, et qu'il soit bien celui qui ait transmis à Mañjuśrīmitra des enseignements dzogchèn, démarrant donc le *rdzogs chen* au sein du système bouddhiste.

Selon cette hypothèse, donc, le *rdzogs chen* du bouddhisme *nying ma pa* serait ainsi né d'un syncrétisme avec la religion bönpo et son neuvième véhicule.

I.7. Autres hypothèses et lectures

Notons enfin que, récemment, d'autres universitaires occidentaux ont émis d'autres hypothèses encore sur les origines et le substrat culturel propre au *rdzogs chen*.

Le père Francis Tiso a cherché à le rapprocher du christianisme syriaque⁶⁰ en retraçant la "trajectoire évagrienne"⁶¹ du "mysticisme de la lumière" (ou "photisme") du christianisme ancien⁶² jusqu'au Tibet, tout en évoquant d'éventuelles influences zoroastriennes, manichéennes, taoïstes ou *siddha* tamoules. Son livre osé et passionnant, quoique remarquable sur le plan comparatiste et dans son idéal

⁵⁷ "Trois principaux courants coexistent : *Zhang zhung snyan brgyud*, "La Transmission orale du Shangshoung" ; *A khrid*, "Le Guide du A" ; et *rDzogs chen Yang rtse klong chen*, "Le Vaste Espace du Dzogchèn yangtsé", désignés ensemble sous l'appellation raccourcie *A-rdzogs-snyan-rgyud*." P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 199.

⁵⁸ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 199.

⁵⁹ TENZIN NAMDAK, *Masters of the Zhang Zhung Nyengyud: Pith Instructions from the Experiential Transmission of Bönpo Dzogchen*, New Delhi, Heritage Publishers, 2010, p. 36 (cf. la partie "lineage tree diagram").

⁶⁰ F. TISO, *Rainbow body and Resurrection*, op. cit. supra. Pour la récente traduction française : F. TISO, *Corps arc-en-ciel et résurrection*, Forest, Vues de l'esprit, 2024.

⁶¹ Évagre le Pontique (346-399).

⁶² F. TISO, *Rainbow body and Resurrection*, à partir de la p. 124.

universaliste du dialogue œcuménique, souffre aussi de ne pouvoir véritablement démontrer sa thèse⁶³.

Enfin, dans la lignée des travaux d'anthropologues du terrain himalayen (Aziz, Stablein, Mumford, Ortner, Diemberger), Flavio Geisshuesler a avancé dans sa thèse publiée en 2024⁶⁴ que la Grande Perfection (bouddhiste ou bönpo) partage avec les traditions chamaniques pérennes dans les Himalayas, un même substrat terminologique et culturel de mythologie chamanique⁶⁵. Ce substrat, fondé sur le principe vital (ou *ethos* de vitalité), forme un creuset culturel de caractéristiques communes entre chamanisme et dzogchèn : mobilité du principe vital aux mouvements ascendants et descendants, utilisation de miroirs, logique du "flot vertical de la vitalité" céleste, iconographie sommitale des couronnes zoomorphiques (cornes, antennes) et des couvre-chefs, vocabulaire de l'ascension visionnaire, etc⁶⁶. Ces rapprochements iconographiques, terminologiques et culturels ouvrent un nouvel horizon de recherche pour le dzogchèn, entre ethno-anthropologie et philologie. Il s'agirait ainsi, par les rapprochements lexicaux et l'observation anthropologique, d'exhumer le creuset civilisationnel propre aux religiosités chamaniques et à la complexité yogique du bouddhisme et du dzogchèn. L'auteur remarque d'autre part avec nuance que plusieurs modèles théorico-pratiques de spiritualité ont circulé sur le plateau himalayen, le "modèle de la vitalité verticale [ayant] été de plus en plus remis en question par d'autres

⁶³ On lira la belle réponse de Langouët et Cornu : P. CORNU, G. LANGOUËT, "Dzogchèn tibétain : des origines chrétiennes ? Résurrection et corps d'arc-en-ciel", dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 52, 2021, p. 18-42. Selon ces auteurs, qui saluent par ailleurs sa démarche ouvrant d'audacieuses perspectives, le père Tiso ne considère pas suffisamment que l'origine géographique du dzogchèn, située à l'ouest, peut recouvrir aussi bien le manichéisme, le zoroastrisme, le bön que le christianisme syriaque ; le père Tiso néglige également l'influence structurante du bön, la distribution en "trois séries" et la civilisation indienne comme pistes de réflexion pour déterminer une origine au dzogchèn.

⁶⁴ F. GEISSHUESLER, *Tibetan Sky-Gazing Meditation and the pre-history of Great Perfection Buddhism*, Londres, Bloomsbury, 2024.

⁶⁵ Voir notamment son chapitre 9, "Dzogchèn Yogis and The Forgotten Shamans".

⁶⁶ F. GEISSHUESLER, *Tibetan Sky-Gazing Meditation*, p. 133.

conceptions de l'énergie vitale"⁶⁷ liées à la tradition des trésors spirituels (*gter ma*) ou à celle de l'anatomie subtile des yogis dans les *tantra*, bouddhistes ou hindous.

Selon ces considérations, il s'agira donc moins, pour nous ici, de remonter à des *origines*, sans doute bel et bien perdues, que d'observer des parentés, alliances et emprunts que les traditions effectuent entre elles. Le dzogchèn nous apparaît ainsi un exemple de spiritualité qui, sans renier son idiosyncrasie spécifique, a circulé à travers de vastes réseaux d'acculturations religieuses et d'échanges théologiques.

⁶⁷ F. GEISSHUESLER, *Tibetan Sky-Gazing Meditation*, p. 141.

Partie II :
Un nouveau texte du *sems sde* ?
Contexte général de nos recherches

II.1. Introduction

À l'hiver 2023, pressé par mes futurs co-promoteurs de trouver un sujet de mémoire, nous nous décidions pour une traduction et présentation du *rDo la gser zhun* (prononcer en français "Dola sérchüne"), *L'or extrait du minerai*, un célèbre texte du *rdzogs chen* attribué au maître bouddhiste Mañjuśrīmitra (?-?).

Le choix de ce texte présentait plusieurs avantages : il n'avait jamais été traduit en français⁶⁸, il avait été étudié par les tibétologues du monde anglo-saxon et était donc le centre d'une littérature scientifique à la fois suffisamment riche sans être trop étendue, sa traduction posait diverses questions qui étaient autant de prétextes à problématiser des enjeux de traduction de ce type de texte mystique et philosophique (qui plus est à partir du tibétain littéraire du VIII^e siècle), il était l'occasion d'une réflexion sur le *rdzogs chen*, aussi bien sur sa définition intrinsèque que sur ses liens avec le bouddhisme et les autres religions et savoirs spirituels himalayens et centrasiatiques.

Plus spécifiquement encore, il faisait partie d'un corpus spécifique de la littérature himalayenne, qui était un terrain de jeu intellectuel, doctrinal et philologique passionnant : le corpus du *sems sde* (la "série de l'esprit"). Traditionnellement, le corpus du *rdzogs chen* était composé de deux catégories, les

⁶⁸ Les traductions en anglais, à ce jour, sont: N. NAMKHAI, A. CLEMENTE, *The Supreme Source: The Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde Kunjed Gyalpo*, Ithaca, Snow Lion, 1999, p. 103 (traduction d'une version extrêmement succincte intégrée au *Kun byed rgyal po* en tant que chapitre 26) ; K. DOWMAN, *Original Perfection, Vairotsana's Five Early Transmissions*, Somerville, Wisdom Publications, 2013, p. 68-77 (republication du livre *Eye of the Storm* publié à Kathmandou, en 2006 par Vajra Publications) ; M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts of the Tibetan Buddhist Tradition rDzogs chen Sems sde: A Historical, Literary and Textual Study with Critical Edition and Translation of the Tibetan Texts* (thèse inédite), Calgary, Université de Calgary, 2019, p. 212-215. Nous allons revenir plus loin sur le statut de la traduction, soi-disant la plus ancienne, de N. NAMKHAI, K. LIPMAN (trad.) : MAÑJUŚRĪMITRA, *Primordial Experience: Introduction to rDzogs-chen Meditation*, 1987, p. 55-68.

textes de la lignée orale (*bka' ma*) transmis de maître à disciple depuis le VIII^e siècle, et les textes-trésors (*gter ma*) révélés à travers des expériences spirituelles par des maîtres visionnaires, depuis le XI^e siècle jusqu'à nos jours. Les textes *bka' ma* étaient quant à eux divisés en trois : la série de l'esprit (*sems sde*), la série de l'espace matriciel (*klong sde*), la série des instructions directes (*man ngag sde*). Or, quoique cette triple division du corpus était attribuée à Mañjuśrīmitra selon la tradition, son *locus classicus* n'apparaissait que dans un texte *man ngag sde*, le *sGra thal 'gyur* ("Réverbération du son"), ce qui laissait supposer que cette classification était une invention tardive. Il semblait bien que le corpus *sems sde* soit appelé *sems phyogs* ("catégorie de l'esprit" ou "orienté vers l'esprit") dans la littérature *rdzogs chen* ancienne, et ce possiblement dès le IX^e siècle. D'autre part, certains chercheurs comme Jean-Luc Achard, voyaient dans le *sems sde* une catégorie embrassant *de facto* les thèmes des trois séries, ce qui signifiait alors que *tous les thèmes et enseignements* du dzogchèn, même ceux qui étaient considérés comme étant apparus ultérieurement dans l'histoire, étaient *déjà présents* dans le corpus de la série de l'esprit⁶⁹.

Il était pour autant vrai que le *sems sde* présentait doctrinalement la Grande Perfection à partir d'un certain nombre de concept-clefs qui lui donnaient des caractéristiques rhétoriques aisément identifiables : l'expérience subite et directe et sans élaboration mentale (*ma bcos pa*) de l'esprit d'Eveil (*byang chub sems*), le chemin spirituel du non-agir (*bya bral*) et de l'absence d'effort (*rtsol med*), la nature de l'esprit (*sems nyid*) dans sa dimension de cœur-essence (*snying po*) et son ineffabilité (*brjod med*) au-delà de toute conceptualisation (*blo 'das*, *bsams 'das*, *spros med*, *mi rtog*, etc) ; tout un lexique du caractère "primordial" (*ye nas*) et "originel" (*gdod nas*) de l'expérience spirituelle de la Grande Perfection dont la base (*gzhi*) non-duelle (*gnyis med*) permet l'émergence aussi bien des apparences et du devenir conditionnés (*snang ba*, *snang srid*) que de la nature des phénomènes (*chos*

⁶⁹ K. LILJENBERG, *A Critical Study of the Thirteen Later Translations of the Dzogchèn Mind Series* (thèse inédite), Londres, SOAS, 2012, p. 20-21.

nyid) : l'expérience de l'égalité (*mnyam nyid*) des phénomènes dans l'espace primordial (*dbyings*, *chos dbyings*) de la sphère essentielle (*thig le*) où toute pratique spirituelle est spontanément accomplie (*lhun grub*).

En outre, dans une perspective philologique, la classification littéraire léguée par la doxographie tibétaine des "dix-huit textes de la série de l'esprit" (*Sems sde lung bco brgyad*)⁷⁰, avait été bien balisée et détricotée par plusieurs chercheurs qui avaient commencé à mettre au jour sa complexe structure intertextuelle. Tout particulièrement, Karen Liljenberg, dans sa thèse de 2012, avait montré que les listes des "dix-huit textes" différaient quant à leur contenu, et que, donc, il existait bien plus de "dix-huit" textes qui étaient à considérer comme fondamentaux au sein de la tradition⁷¹. En gardant raison et en se basant sur ces recherches, le corpus des "textes majeurs" du *sems sde* pouvait totaliser une trentaine de textes⁷². Il existait d'autre part, anciennement, une catégorisation fluide en "dix-huit ou vingt textes mineurs de [la série de] l'esprit" (*Sems phran nyi shu'am bco brgyad la sogs pa*)⁷³, et une catégorisation ultérieure en "quatre-vingt-deux" textes mineurs, par l'auteur Sog bzlog pa blo gros rgyal mtshan (XVI^e siècle)⁷⁴.

⁷⁰ Elle apparaît dès le IX-Xe siècle, dans le *bSam gtan mi sgron* (STMG) du maître et érudit tibétain gNubs sangs rgyas ye shes. M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts of the Mind Series: Scripture, Transmission, and the Idea of Canon in the Early Great Perfection Literature", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 43, 2018, p. 50-94.

⁷¹ Voir le tableau comparatif de Liljenberg des variations entre les douze listes établies à diverses époques par des auteurs qui font autorité (entre autres, les découvreurs de trésors spirituels Nyang ral nyi ma 'od zer (1124-96) et O rgyan gling pa (1329-1367), le maître dzogchèn kLong chen pa (1308-1364), l'érudit Sog bzlog pa (né en 1552), l'historien et doxographe dPa' bo gtsug lag (1504-1566), le maître œcuménique 'Jigs med gling pa (1729-1798). En outre, certaines listes ne contiennent d'ailleurs que dix-sept textes. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 90-91.

⁷² Nous nous gardons bien de donner un chiffre exact : la variabilité dépend de la prise en compte (ou non), a) des versions courtes ou longues d'un "même texte", b) de l'identification des textes qui demeurent encore non-identifiés dans les corpus, c) de la possibilité que certains textes aient deux titres très différents et aient été présentés par l'historiographie littéraire tibétaine comme deux textes distincts (par exemple, comme Liljenberg l'a montré, le *Yid bzhin nor bu* et le *Khams gsum sgron ma* sont bien en fait le même texte ; voir K. LILJENBERG, "On the History and Identification of Two of the Thirteen Later Translations", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 17, 2009, p. 51-62) ; d) de l'identification d'un texte comme étant un seul texte agrémenté de commentaires (qui ne sont pas à prendre en compte) ou d'un cycle de textes (étant tous à calculer ou à considérer comme un long ouvrage) portant le même nom (Wilkinson a étudié ces thématiques dans son article cité *supra* : C. WILKINSON, "The *Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che*").

⁷³ Elle est ancienne car elle apparaît dès le STMG. Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 86.

⁷⁴ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 86.

Cette classification en "dix-huit" était elle-même subdivisée en deux : les "cinq traductions anciennes" (*sNga 'gyur lnga*) attribuées au traducteur tibétain Bairotsana en collaboration avec le maître indien Śrī Siṃha, et les "treize traductions ultérieures" (*Phyi bcu gsum*) attribuées au maître indien Vimalamitra en collaboration avec plusieurs traducteurs tibétains. Le *rDo la gser zhun* appartenait à la catégorie des "cinq anciens", mais Sog bzlog pa, au XVI^e siècle, ne l'incluait pas en le remplaçant par le *Nam mkha' che*, généralement classé dans les "treize récents"⁷⁵. Sog bzlog pa arguait, dans sa réponse polémique à l'historien bDag po rin po che, que "Mañjuśrīmitra lui-même a tenu le texte à l'écart des dix-huit textes du *sems sde*"⁷⁶, et que de ce fait, "la série de l'esprit est composée de dix-huit [textes]-racines de [la série de] l'esprit, et des quatre-vingt-deux [textes] mineurs de [la série de] l'esprit ; vous devez donc comprendre que le *rDo la gser zhun* fait partie des mineurs"⁷⁷.

Pour autant, le catalogue de textes du IX^e siècle *Lhan karma/Ldan kar ma*, établi par les traducteurs tibétains de la première période de traduction, le mentionnait⁷⁸ sous le titre *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun* ("Contempler l'esprit d'Éveil, l'Or extrait du minerai") dans la section appelée *bSam gtan gi yi ge*, "Écrits sur la concentration"⁷⁹ : ce qui permettait d'envisager qu'il s'agissait bien de la traduction tibétaine d'un texte indien antérieur, considéré comme canonique au moment où l'empire tibétain supervisait encore les travaux de traduction afin de

⁷⁵ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 96.

⁷⁶ *de yang sems sde la/ slob dpon 'jam dpal bshes gnyen gyis/ rtsa ba sems sde bco brgyad khol du phyung (bDag po rin po che'i chos 'byung la zhal snga nas blo bzang pas dgag pa mdzad pa*. Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 96.

⁷⁷ Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 96.

⁷⁸ Le catalogue "a probablement été rédigé durant l'année 812, mais a été complété ultérieurement car il contient des titres d'ouvrages qui furent traduits après 830 " et "présente la forme embryonnaire de la division en Kanjur ("parole de bouddha traduite") et Tanjur ("traités traduits" composés par des disciples postérieurs) utilisée ultérieurement dans le canon tibétain". A. HERRMANN-PFANDT, "The *Lhan kar ma* as a Source for the History of Tantric Buddhism", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 129-149 (p. 135).

⁷⁹ Mentionné par Liljenberg qui ajoute que cette section "est constituée essentiellement d'ouvrages d'auteurs indiens [...] sur les étapes de la méditation". K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 32, note 111.

constituer un corpus bouddhique authentique (règne de Sad na legs, 804-815). En outre, un texte appelé *Kun byed rgyal po*, "Roi tout-créateur" contenait un court *rDo la gser zhun* et le traitait comme un de ses chapitres, et non comme un texte indépendant. Quoiqu'on puisse voir le *Kun byed rgyal po* comme une compilation de textes *rdzogs chen* plus tardive, cela confirmait le statut particulièrement souple que possédait le *rDo la gser zhun*.

L'identification de Mañjuśrīmitra ('Jam dpal bshes gnyen) comme auteur du *rDo la gser zhun* était elle-même à problématiser : nous possédions des biographies parcellaires traditionnelles⁸⁰ permettant de retracer un parcours de vie, mais elles étaient tardives et n'offraient pas de périodisation possible de l'existence de l'auteur ; les écrits de la tradition doxographique n'étaient donc pas suffisants pour établir quelque chose qui aurait ressemblé à une prosopographie ; mais il aurait été éventuellement possible de constituer un "portrait philosophique et littéraire" de Mañjuśrīmitra en imaginant traduire, classer et éditer tous les textes anciens qui lui sont attribués. De surcroît, la tradition mentionnait même l'existence de deux Mañjuśrīmitra⁸¹, ce qui compliquait singulièrement l'identification de certains ouvrages. Mañjuśrīmitra était considéré comme un érudit et auteur bouddhiste, auteur d'ouvrages canoniques tels que le *Choral des noms de Mañjuśrī* (*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*), mais aussi cité par le *'Dra 'bag chen mo* comme l'auteur du *rDo la gser zhun*, qu'il aurait rédigé, voir chanté, après avoir obtenu la réalisation des enseignements de la Grande Perfection⁸².

⁸⁰ Par exemple le *'Dra 'bag chen mo* (XIII^e siècle) : il s'agit d'une biographie du traducteur Bairotsana ; publiée en anglais en 2004 par Ani Jinba Palmo, c'est un *gter ma* de la découvreuse de trésors spirituels, Jomo Menmo (1248-1283). Voir la préface de la traductrice (xxxi): YUDRA NYINGPO, ANI JINBA PALMO (trad.), *The Great Image: The Life Story of Vairochana the Translator*, Boston, Shambhala, 2004.

⁸¹ Voir par exemple M. KAPSTEIN, "The Sun of Heart", p. 21, qui cite la lignée de transmission mystique débutant par Samantabhadra et Vajrasattva, puis les maîtres humains Garab Dorjé et Mañjuśrīmitra, puis, après quelques maîtres, Mañjuśrīmitra le second ; Kapstein se base sur le *Paṇ sgrub rnams kyi thugs bcud snying gi nyi ma* extrait du *Bai ro rgyud 'bum* ; Derbac reprend les mêmes données dans sa thèse.

⁸² N. NAMKHAI, A. CLEMENTE, *The Supreme Source*, p. 23 ; P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 368-369 ; M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 25.

En outre, le *sems sde* comme nomenclature était lui-même problématique en soi puisque issu d'une catégorisation postérieure à la période doctrinale et littéraire qu'il était censé désigner : en effet, "aucun des textes classés à présent comme appartenant à la série de l'esprit ne s'identifie lui-même comme tel"⁸³.

Enfin, il ne fallait pas oublier que les "dix-huit textes" du *sems sde* étaient d'abord et avant tout des textes de pratique spirituelle. La tradition récente du découvreur de trésors mChog gyur gling pa (1829–1870) établissait ainsi une correspondance entre les "dix-huit textes" et dix-huit initiations ou transmissions destinées à établir les disciples dans la nature de l'esprit (*rig pa'i rtsal dbang*)⁸⁴. Le *rDo la gser zhun* n'y figurait pas, mais par contre, on retrouvait la figure d'un Mañjuśrīmitra tardif ('Jam dpal bshes gnyen phyi ma), auquel était attribué le texte *sems sde* intitulé *sPyi gcod*. Selon cette tradition, un autre texte, le *Thig le drug pa* (que nous rencontrerons après), avait pour auteur un maître appelé Nāgarāja, localisé dans "les profondeurs de l'océan" : il s'agissait alors, on le voit, d'attribuer un texte et une transmission spirituelle à un auteur non-humain, un "roi des esprits des eaux serpentins" (skt. *nāga*), ce qui montrait la richesse cosmologique de la tradition indo-himalayenne, son caractère singulier alliant pour nous l'aride doxographie comparatiste à l'anthropologie du merveilleux⁸⁵.

Établir le "canon du premier dzogchèn" que constituaient les "dix-huit textes du *sems sde*" avait donné du fil à retordre aux chercheurs des deux premières décennies du XXI^e siècle, à tel point que Lopez préférait y voir "un genre littéraire et pas simplement un corpus littéraire ou un canon"⁸⁶, "le nom de cette collection de textes [ayant] une valeur plus symbolique que descriptive"⁸⁷, le nombre dix-huit évoquant la complétude structurale et l'orthodoxie en écho aux dix-huit topiques du savoir (skt. *aṣṭadaśavidyāsthāna*) et aux dix-huit écoles bouddhistes

⁸³ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 18.

⁸⁴ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 73-76.

⁸⁵ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 74.

⁸⁶ M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts", p. 88.

⁸⁷ M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts", p. 51

(skt. *aṣṭaśānikāya*)⁸⁸. Le nombre dix-huit opérait donc comme idée-cadre permettant "la tradition première de la Grande Perfection de grouper sous la même égide un corpus varié d'œuvres en gestation, tout en se démarquant des autres traditions bouddhistes"⁸⁹. Les premiers écrits dzogchèn, semblait-il, avaient circulé au début comme un "paquet de textes", "sans identité individuelle"⁹⁰, ainsi qu'on pouvait en inférer de certains manuscrits de Dunhuang⁹¹.

Pénétrer ce corpus à la fois vaste et élastique, c'était ainsi entrer dans une jungle littéraire où des lianes de citations se répondaient de loin en loin en un dense réseau d'hypertextes et d'hypotextes, un univers que bien des érudits avaient tenté d'explorer sans se perdre, et il y avait là quelque chose d'exaltant. Mais c'était sans compter une erreur de récolement qui allait quelque peu réorienter le sens de nos recherches...

II.2. D'une erreur de récolement à la possible découverte d'un nouveau texte du *sems sde* : une première enquête

Nous avons en effet, depuis quelques mois, découvert la fécondité de la collection dite *bKa' ma shin tu rgyas pa* (ci-après dénommée NKJ⁹²), "l'enseignement oral ultra développé", du monastère de Kathok. Comme beaucoup d'objets tibétologiques, le NKJ était quelque chose d'encore plus grand et complexe

⁸⁸ M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts", p. 87.

⁸⁹ M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts", p. 87.

⁹⁰ M. LOPEZ, "The "Twenty or Eighteen" Texts", p. 66, note 45.

⁹¹ Pour une synthèse des débats sur la datation de Dunhuang, voir K.N. GURUNG, *The Emergence of a Myth*, p. 3, note 4: "La période de Dunhuang s'étend approximativement du V^e au début du XI^e siècle de notre ère. Elle tire son nom d'une localité appelée Dunhuang en Asie centrale, qui possédait une bibliothèque contenue dans une grotte. La grotte, découverte au début du XX^e siècle, contenait des milliers de manuscrits écrits dans différentes langues. Stein [...] a proposé que la grotte ait été fermée en 1035 ap. J.-C., tandis que Rong [...] soutient qu'elle a été fermée en 1002 ap. J.-C."

⁹² KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), *bKa' ma shin tu rgyas pa*, BDRC, MW25983, Chengdu, 1999, en ligne :

https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983?part=bdr:MW25983_E7F0EA&s=q%3D%2522rdzogs%2520pa%2520chen%2520po%2520rtsal%2520chen%2520sprug%2520%25E2%2580%2598grel%2520ba%2522~1%26lg%3Dbo-x-ewts%26t%3DInstance%26f%3Dasset%2Cinc%2Ctmp%3ApossibleAccess%26f%3Dass
(consulté le 2 février 2024).

que n'indiquait son nom. Bien des chercheurs que nous lisions utilisaient cette collection⁹³ récente dont l'historicité se révélait passionnante : elle recueillait par écrit la lignée orale des instructions et préceptes *rnying ma pa* introduits au Tibet au VIII^e siècle et était basée sur les travaux d'une série d'érudits qui l'avaient structurée.

D'abord sMin gling gter chen (1646-1714) et son frère cadet Lo chen Dharmaśrī (1654-1718) avaient rédigé des commentaires de cette lignée orale en la distinguant bien de la tradition des trésors visionnaires (*gter ma*). Ensuite, l'érudit et maître dzogchèn du XIX^e siècle rGyal sras gzhan phan mtha' yas (1800-1855) en avait composé une structure en neuf volumes au monastère rDzogs chen au Khams. Ensuite encore, la collection avait transité par le monastère de dPal yul où rGya sprul pad+ma mdo sngags bstan 'dzin (1830-1892) l'avait étendue à vingt-cinq volumes : la collection était alors devenue un corpus central de pratique *rdzogs chen* dans les grands monastères *rnying ma pa* du Khams, à savoir rDzogs chen, Kaḥ thog et Zhe chen, sous le nom de *Phyogs bsgrigs thengs gnyis pa*, "la seconde collection" de la lignée orale. Puis au XX^e siècle, Dudjom Rinpoché (1904-1987) l'avait encore étendue à trente-trois volumes et titrée *bKa' ma rgyas pa*, "l'enseignement oral développé"⁹⁴. Enfin, l'éditeur Karma bde legs⁹⁵ et son

⁹³ Entre autres, C. WILKINSON, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che", p. 78 ; K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 66-67 ; particulièrement, voir les remarques de M. KAPSTEIN, "Le Kun 'dus rig pa'i sgron me ou "Lampe de la conscience tout-englobant", dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, t. 126, 2018, p. 77-81 (p. 79) ; et D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 54 et p. 58-60.

⁹⁴ Nous résumons PALDOR, M. SHEEHY, "The Nyingma Kama Collections", BDRC, 2014, en ligne : www.bdrc.io/blog/2014/03/12/the-nyingma-kama-collections (consulté le 1er novembre 2024). "L'article semble être basé sur le *bZhugs byang sngon brjod* de Karma bde legs, p. 3.15-5.2, c'est-à-dire sa préface ou avant-propos au catalogue (*bzhugs byang*) du *rNying ma bKa' ma shin tu rgyas pa* compilé par Kaḥ thog mkhan po 'Jam dbyangs rgyal mtshan, et publié en 2005. Par ailleurs, il semble qu'aucune tentative d'enquête sur l'histoire de la collection *rnying ma bka' ma* n'ait été faite auparavant." Cf. O. ALMOGI, D. WANGCHUK, "Prologue: Tibetan Textual Culture between Tradition and Modernity", dans O. ALMOGI (éd.), *Tibetan Manuscript and Xylograph Traditions: The Written Word and Its Media within the Tibetan Culture Sphere*, Hambourg, Université de Hambourg, 2016, p. 15-17 (note 27).

⁹⁵ Directeur du Centre dPal brtsegs pour la recherche de livres et textes anciens (*dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang*) à Lhasa, fondé en 2000 sous l'impulsion de Alak gZan dkar rin po che thub bstan nyi ma (né en 1943). O. ALMOGI, D. WANGCHUK, "Prologue: Tibetan Textual Culture", p. 15-17.

partenaire Tshe ring rgyal mtshan, ainsi que l'érudit mKhan po 'Jam dbyangs rgyal mtshan⁹⁶ (1929-1999), suite au souhait du maître *rdzogs chen* mKhan po mun sel (1916–1993) émis lors d'une transmission du *bKa' ma rgyas pa* au monastère de Kaḥ thog, s'étaient lancés dans l'aventure d'une collection "ultra développée" (*shin tu rgyas pa*) :

"Le projet *rNying ma bKa' ma shin tu rgyas pa* a donné lieu à une longue recherche de manuscrits (et de xylographes) [...] puis à leur copie, leur dactylographie ou leur numérisation, et enfin à leur compilation et à leur publication. Au cours de la compilation de la collection, de nombreux autres manuscrits anciens ont été retrouvés."⁹⁷

La collection NKJ s'était donc enrichie pour aboutir, dans son édition 1999 (celle que nous pouvons consulter sur le BDRC⁹⁸) à cent vingt volumes. Surtout, elle avait auparavant transité par de nombreux monastères avant d'atterrir à Kaḥ thog. *Last but not least*, Kapstein, dans son article de 2018 sur le texte *Kun 'dus rig pa'i sgron me*⁹⁹ qui provenait du NKJ, identifiait ce texte comme provenant, non de Kaḥ thog au Khams, mais de la lignée Zur, au gTsang¹⁰⁰.

⁹⁶ Troisième maître-enseignant (*mkhan po*) du collège d'études du monastère de rDzong gsar (*rdzong gsar shes 'dra*), il fut un pratiquant œcuménique non-partial (*ris med*) connaissant aussi bien les lignées *sa skya pa* que *rnying ma pa*. Il a été le disciple des grands érudits, maîtres et *gter ston* de son temps, parmi lesquels il faut citer 'Jam dbyangs blo gter dbang po (1847-1914), le compilateur de l'anthologie des tantras appelée *rGyud sde kun btus*, 'Jam dbyang mkhyen brtse chos kyi blo gros (1893-1959), découvreur de trésors spirituels et maître *rdzogs chen*, et l'enseignant renommé mKhan po gZhan dga' (1871-1927). Cf. R. BABCOCK, "mkhan po 'jam dbyangs rgyal mtshan", Rywiki, 2008, en ligne : https://rywiki.tsadra.org/index.php/mkhan_po_%27jam_dbyangs_rgyal_mtshan (consulté le 03 novembre 2024).

⁹⁷ O. ALMOGI, D. WANGCHUK, "Prologue: Tibetan Textual Culture", p. 17.

⁹⁸ "Une autre édition, sous forme de livre moderne, comprenant 133 volumes (TBRC [c'est-à-dire BDRC] : W1PD100944) a finalement été publiée à Chengdu en 2009 en collaboration avec Tshe ring rgya mtsho." O. ALMOGI, D. WANGCHUK, "Prologue: Tibetan Textual Culture", p. 17. Nous n'avons pu la consulter que partiellement, le copyright chinois limitant sa visibilité sur le BDRC et sur le site archives.org.

⁹⁹ M. KAPSTEIN, "Le *Kun 'dus rig pa'i sgron me*", (*op. cit. supra*).

¹⁰⁰ "Bien que cette œuvre ait été publiée dans trois éditions récentes du *rNying ma bka' ma shin tu rgyas pa* venant du Tibet Oriental, le manuscrit [du *kun 'dus rig pa'i sgron me*] s'est révélé crucial pour établir sa datation et sa provenance, que j'ai déterminé comme étant le lignage Zur venant du gTsang, et non le monastère de Kaḥ thog dans le Khams, comme l'affirmaient les éditeurs du *rNying ma bka' ma shin tu rgyas pa*." M. KAPSTEIN, "Le *Kun 'dus rig pa'i sgron me*", p. 79.

Or, la lignée Zur était l'une des plus anciennes au Tibet central, les maîtres de Zur avaient été les détenteurs de la tradition Rong (*rong lugs*) qui avait préservé la série de l'esprit¹⁰¹, à tel point qu'un de ses maîtres et exégètes, Zhig po bdud rtsi (1149-1199), avait déclaré n'avoir pratiqué que cette série¹⁰². Il était par ailleurs connu "qu'une importante proto-collection du NGB avait existé"¹⁰³ au centre de retraite de la lignée Zur appelé 'Ug pa lung, créé par Zur po che śākya 'byung gnas (1002-1062)¹⁰⁴, et que Zur bZang po dpal (?-?) avait compilé une autre collection basée sur celle de 'Ug pa lung, au début du XIV^e siècle¹⁰⁵. Les recherches de Kapstein montraient, dans la même perspective, que la lignée Zur avait préservé un corpus de textes (la collection *Zur 'ug pa lung*) qui formaient le noyau du corpus d'une autre collection redécouverte en 1975, le *Bairo rgyud 'bum*¹⁰⁶. Enfin, il était établi que les Zur avaient eu des liens avec les lignées bönpos (nous allons y revenir).

Notre choix se porta donc tout naturellement sur le NKJ numérisé par le BDRC, pour y repérer un éventuel *rDo la gser zhun* (DS). Nous en trouvâmes un, mais étrangement, dans la partie consacrée aux textes secondaires (*skor tsho gnyis pa/ snga 'gyur bka' ma'i rgyab chos kyi skor*), dans la section des commentaires sur la série de l'esprit (*sems sde'i dgongs 'grel skor*), au volume 103.

¹⁰¹ La seconde lignée spécialisée dans le *sems sde* est la tradition Aro (*kham/aro'i lugs*) de l'est tibétain.

¹⁰² K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 25-26.

¹⁰³ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 26.

¹⁰⁴ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 26.

¹⁰⁵ Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 26.

¹⁰⁶ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 26 ; M. KAPSTEIN, "The Sun of Heart", p. 283-284.

byang chub sems sgom rdo la gser zhun
✕ 🔍

- ▼ COL bka' ma shin tu rgyas pa (kaH thog)
 - ▼ SEC skor tsho gnyis pa/ snga 'gyur bka' ma'i rgyab chos kyi skor
 - ▼ SEC gnyis pa/ gzhung 'grel skor
 - ▼ SEC gnyis pa/ gsang sngags rdo rje theg pa
 - ▼ SEC gnyis pa/ nang rgyud skor
 - ▼ SEC gnyis pa/ bye brag gi skor
 - ▼ SEC gsum pa/ man ngag a ti yo ga'i rgyab chos rgyud 'grel skor
 - ▼ SEC gnyis pa/ rdzogs pa chen po sde gsum las bye brag so so'i dgongs 'grel skor
 - ▼ SEC dang po/ sems sde'i dgongs 'grel skor
 - ▼ VOL Volume 103
 - TXT byang chub sems sgom rdo la gser zhun

[> View Scans](#) | [Open Record](#) | [Open Work](#)

| | |
|-------------------------|--|
| Location: | 7 ff.(pp.485-498) (v. 103, img. 487-500) of bdr:W25983 |
| Title: | byang chub sems sgom rdo la gser zhun |
| Version Of Work: | byang chub sems sgom rdo la gser zhun |

Capture d'écran du BDRC (vendredi 1^{er} novembre 2024).

Un *rDo la gser zhun* aurait normalement dû se trouver dans la section des textes-racines. Était-ce une erreur de récolement ? Oui et non. Le texte, sur la table des matières numériques générée par l'équipe du BDRC, était bien le titre long du DS, à savoir *Byang chub sems sgom rdo la gser zhun*¹⁰⁷, identique (à un *ba'o* préfixé manquant) à la première mention historique du DS dans le *Lhan kar ma/Ldan kar ma* au IX^e siècle. Sur la première des quatorze pages (sept folios) de ce manuscrit

¹⁰⁷ KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), "*Byang chub sems sgom rdo la gser zhun*", dans *bKa' ma shin tu rgyas pa*, vol. 103, BDRC, MW25983_BBA5A8, 1999, p. 487-500, en ligne : https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983_BBA5A8?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW25983%3Fpar%3Dbdr%3AMW25983_E7F0EA%26s%3Dq%253D%252522rdzogs%252520pa%252520chen%252520po%252520rtsal%252520chen%252520sprug%252520%2525E2%252580%252598grel%252520ba%252522~1%2526lg%253D (consulté le 2 février 2024). Nous le nommons K1 dans notre étude.

numérisé, on lisait : "L'or extrait du minerai : contempler l'Esprit d'Éveil composé par le grand maître Mañjuśrīmitra"¹⁰⁸ (avec même le rétablissement du *ba'o* préfixé sur *bsgom*). Le texte s'auto-intitulait donc bien *rDo la gser zhun* et nous nous résolûmes donc à travailler dessus et à le traduire... Surprise (mais en était-ce vraiment une ?), sa traduction montrait qu'il s'agissait en fait d'un commentaire, le texte étant structuré entre des vers-racines (marqués par la particule de citation *zhes pa*) et des explications. Il était donc tout simplement mal intitulé (il aurait dû porter la mention '*grel pa*, "commentaire"), mais il n'y avait pas tout à fait, à dire vrai, d'erreur de récolement. Nous trouvâmes par la suite, un autre manuscrit de quatorze pages, quasi-identique, dans la même section des commentaires, cette fois correctement intitulé *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun gyi 'grel bzugs*^{109.110} (Ce sont donc ces deux manuscrits qui sont traduits et présentés en Annexe 1, à laquelle nous prions le lecteur de bien vouloir de se reporter dès à présent pour comprendre la suite de notre exposé.)

Toutes ces explications semblaient tenir la route, et il était clair que nous travaillions sur un commentaire du DS. Cependant, au décours de la traduction, deux découvertes survinrent :

1) Le colophon, d'une manière intrigante, ne faisait pas référence qu'à DS, mais semblait mentionner un autre des "dix-huit textes du *sems sde*", le *Thig le drug pa* (ci-après dénommé TD). La mention qui qualifiait le commentaire était plus complexe encore, ambiguë même, car elle liait les deux textes tout en mentionnant encore d'autres, qui nous étaient inconnus. Elle mérite d'être citée *in extenso* :

¹⁰⁸ *slop dpon chen po 'jam dpal bshes gnyen gyis mdzad pa byang chub sems bsgom rdo la gser zhun*

¹⁰⁹ KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), "*Byang chub sems sgom rdo la gser zhun gyi 'grel pa bzugs*", dans *bKa' ma shin tu rgyas pa*, vol. 103, BDRC, MW25983_31E701, 1999, p. 341-356, en ligne :

https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983_31E701?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW25983%3Fpart%3Dbdr%3AMW25983_E7F0EA%26s%3Dq%253D%252522rdzogs%252520pa%252520chen%252520po%252520rtsal%252520chen%252520sprug%252520%2525E2%252580%252598grel%252520ba%252522~1%2526lg%253D (consulté le 2 février 2024). Nous le nommons K2.

¹¹⁰ On trouvera l'édition critique de ces deux manuscrits (K1 et K2) dans la section qui lui est consacrée dans l'annexe 2, p. 22-27.

"Ce Roi des instructions directes, soutra (*mdo*) de la Grande Perfection et grande concentration méditative de l'*Atiyoga*, commentaire des *Onze écrits mineurs des Six espaces matriciels de la sphère essentielle* (*Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel*), la proclamation du résultat de la vision de la contemplation de la Grande Perfection, *L'Or extrait du minerai, contemplation de l'esprit d'Éveil* (*byang chub sems bsgom rdo la gser zhun*), enseigné en douze vers (*tshigs su bcad pa bcu gnyis*), est la langue codée de la réalité ultime (*don gyi brda'*). Il s'est déployé en ornement de l'esprit du saint être Losel (*bLo gsal skyes bu*), qui l'a exposé [...]"¹¹¹.

Ce colophon posait tous nos problèmes à venir : qu'étaient ces "onze textes mineurs" inconnus des nomenclatures traditionnelles ? Est-ce que le *Thig le'i klong drug* était équivalent au *Thig le drug pa* ? Pourquoi était-il relié au *rDo la gser zhun* ? Et qui était cet auteur dénommé bLo gsal ?

2) Nous cherchâmes certains vers-racines de notre commentaire sur le BDRC, sans aboutir à une correspondance. De guerre lasse, nous prîmes pour référence la fameuse traduction de 1987 du *rDo la gser zhun*, par Chögyal Namkhai Norbu (1938-2018) et Kennard Lipman¹¹², qui comporte une édition critique¹¹³ : on ne trouvait pas non plus de correspondance avec ce texte. Nous apprîmes plus tard sous la plume de Derbac que ce texte que Lipman a traduit *n'est pas* le *rDo la gser zhun*¹¹⁴. Était-ce à dire que le commentaire du *rDo la gser zhun*, que nous avions

¹¹¹ Pour situer la citation au sein du texte, le lecteur voudra bien se reporter à l'annexe 1 qui contient notre traduction intégrale, p. 21.

¹¹² MAÑJUŚRĪMITRA, N. NAMKHAÏ, K. LIPMAN (trad.), *Primordial Experience: Introduction to rDzogs-chen Meditation*, (op. cit. supra).

¹¹³ MAÑJUŚRĪMITRA, N. NAMKHAÏ, K. LIPMAN (trad.), *Primordial Experience*, p. 115-127.

¹¹⁴ "Norbu et Lipman affirment que ce texte est le *rDo la gser zhun* [...]. Les recherches préliminaires de la critique textuelle suggèrent cependant que ce texte est un traité philosophique qui s'appuie sur un autre texte, un texte-racine, et n'est pas le texte que l'on trouve dans le *Kun byed rgyal po*." Cf. M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 11. Il semble en effet d'après nos recherches (voir l'introduction de Namkhai Norbu et Lipman dans MAÑJUŚRĪMITRA, *Primordial Experience*, p. 6) que Namkhai Norbu et Lipman ont utilisé un *Byang chub sems bsgom pa* du *bsTan 'gyur* qui n'est pas forcément le *rDo la gser zhun*. (Voir notre paragraphe sur la mention des trois *Sems sgoms* par Dam pa bde gshegs dans notre section "Autres pistes d'identification".) Cela jetterait une autre lumière sur le bel article de Liljenberg, d'ailleurs en partie tiré de son mémoire de master à la SOAS : K. LILJENBERG, "From treatise to tantra: the Pure Golden Ore (*rDo la gser zhun*) and the Tantra of Meditation on Bodhicitta (*Byang chub sems bsgom pa'i rgyud*)", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 44, 2018, p. 31-108, qui utilise l'édition du *rDo la gser zhun* établie par Lipman (voir notamment la table de concordance de Liljenberg dans l'appendice III, p. 100 et sa traduction dans l'appendice I où les passages en gras montrent les différences entre le texte tantrisé du *Byang chub sems bsgom pa'i rgyud* et le pseudo *rDo la gser zhun* traduit par Lipman). Quoiqu'il en soit, des recherches

sous les yeux, était le commentaire d'un autre texte ? En fait, oui, car finalement, le moteur de recherche du BDRC nous signala la correspondance d'un vers avec l'un du *Thig le drug pa*. Mais, au vu des ambiguïtés qui précédaient, pouvait-on réellement affirmer en toute tranquillité qu'il s'agissait d'un commentaire du *Thig le drug pa* ?

Les recherches qui suivent sont donc le fruit de notre effort pour démêler ce jeu de pistes...

II.3.a. Une édition critique du commentaire de... ?¹¹⁵

Il nous est apparu dès la traduction du colophon que titrer ce commentaire était problématique. Il est certes intitulé *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun 'grel pa* dans K2, mais le colophon de K1 comme de K2, non content de rementionner le *rDo la gser zhun*, indiquent également "Commentaire des onze écrits mineurs des Six espaces matriciels de la sphère essentielle" (*Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel*)¹¹⁶.

Ce "double titre" déployait deux problématiques :

1) il montrait soit une confusion entre le *rDo la gser zhun* (DS) et le *Thig le drug pa* (TD), soit une forme de fusion entre ces deux textes ;

2) la mention de la formule *Thig le'i klong drug* en lieu et place de *Thig le drug pa* indiquait soit un *distinguo* à opérer entre TD et un éventuel TKD* (*Thig le'i klong drug** comme titre) inconnu jusqu'alors des études sur le *sems sde*. En bref, la possibilité d'un troisième texte, *nouveau*.

Nous étudierons dans les parties suivantes ces deux points. En attendant, nommons ce commentaire TKDG (pour *Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel*).

ultérieures devraient peut-être être entreprises pour démêler cet écheveau car il y a là une controverse intéressante qui dit tout de la complexité intertextuelle des études sur le *sems sde*.

¹¹⁵ L'édition critique est présentée en Annexe 2, p. 22-27.

¹¹⁶ Tandis que K1 portait le titre incorrect de *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun* dans le volume 103 du corpus *bKa' ma shin tu rgyas pa* de Kathok.

Le corpus qui constitue notre source est contenu dans les numérisations du *bKa' ma shin tu rgyas pa* de Khenpo Jamyang de la base de données BDRC¹¹⁷.

Nous établissons l'édition critique de TKDG en comparant deux manuscrits *dbu can* :

- 1) le pseudo *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun*, 1999, vol. 103 : ci-après désigné K1.
- 2) *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun gyi 'grel pa bzhugs*, 1999, vol. 103 : ci-après désigné K2.

Les deux documents que nous utilisons sont, proprement dit, des *manuscripts*, c'est-à-dire qu'ils sont copiés à la main, ce qui se ressent : l'écriture est par endroits raturée ou imprécise, sans que cela induise néanmoins de lourds problèmes de lisibilité et par-delà de compréhension.

Comme toujours, l'exercice de l'édition critique ou comparée (en tibétain : *dpe sdur ma*) peut se révéler n'être, à certains égards, que le relevé des fautes d'un copiste étourdi. Néanmoins, la grande ductilité orthographique de la langue tibétaine, où le moindre changement de lettre peut véritablement induire un changement de sens, rend l'exercice nécessaire et indubitablement profitable.

Il est à noter qu'il existe une édition plus récente (2009), en écriture d'imprimerie, du *bKa' ma shin tu rgyas pa*¹¹⁸. Nous n'avons pas pu la consulter, car étant sous copyright chinois, son accès est restreint géographiquement (*geo-restricted*) et n'est donc accessible que par extraits sur le site archives.org.

Merci donc au lecteur de bien vouloir se reporter maintenant à l'annexe 2, p. 22-27.

¹¹⁷ KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), *bKa' ma shin tu rgyas pa*.

¹¹⁸ KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), *bKa' ma shin tu rgyas pa*, si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 2009, en ligne : <https://archive.org/details/bdrc-W1PD100944/bdrc-W1PD100944-97/page/n438/> (consulté le 1^{er} septembre 2024).

II.3.b. Brève analyse de l'édition critique de K1 et K2

Nous avons déjà commenté dans les notes de bas de page de la partie "Traduction" les subtiles variations de sens induites par les hésitations orthographiques des copistes. D'une manière générale, elles n'induisent pas de révolutions doctrinales particulières du système du *rdzogs chen*.

La comparaison des deux manuscrits, K1 et K2, révèle peu de différences fondamentales tant sur le fond que sur la forme. Elle laisse supposer l'antériorité de K1 qui possède des graphies qui ont été considérées comme des fautes d'orthographe et corrigées dans K2. K1 ayant été mal récolé¹¹⁹ dans l'édition *bKa' ma shin tu rgyas pa* de 1999, on peut supposer que K2 a simplement bénéficié d'un traitement plus attentif, comme le montrent ces tentatives de correction orthographique et l'apposition d'un titre relativement plus correct puisqu'il identifie le texte comme un commentaire (*'grel pa bzhugs*).

Plus intéressante dans K2 était la proposition du titre sanskrit *bodecitta samanti patraprāta nama*. On peut constater qu'en toute évidence, le copiste ignorait tout du sanskrit et que *bodecitta* est la corruption de *bodhicitta* ("esprit d'Éveil")¹²⁰. Quant à *samanti*, sans être attesté en sanskrit¹²¹, il évoque bien sûr la figure du "Tout-Excellent", Samantabhadra, la personnification de la Grande Perfection, où le terme *samanta* signifie "totalité, complétude, entièreté" et *bhadra* "bonté, excellence, grâce, prospérité, beauté" ; nous avons comparé ce "*bodhecitta samanti*" avec les titres sanskrits des éditions canoniques du *rDo la gser zhun* (TB, vol.1, p. 562-573 et TG, vol.1, p. 507-516) lesquels présentent d'une manière cohérente *bodhicitta samādhi* (traduit logiquement en tibétain par *Byang chub kyi sems sgom pa*). L'expression *nama* sert à indiquer un titre et l'on trouve en miroir le tibétain *bzhugs*. Mais on remarquera surtout que les deux textes canoniques ne font

¹¹⁹ Il indiquait incorrectement : *slop dpon chen po 'jam dpal bshes gnyen gyis mdzad pa byang chub sems bsgom rdo la gser zhun*, c'est-à-dire "l'or extrait du minerai, contemplation de l'esprit d'Éveil, composé par le Mahācārya Mañjuśrīmitra".

¹²⁰ K1 la corrigerait en proposant *bodi*.

¹²¹ MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit Dictionary*, en ligne : www.sanskritdictionary.com/ (consulté le 29 octobre 2024).

pas mention de l'expression sanskrite que nous trouvons dans notre texte, *patraprāta* (K1) ou *patraprata* (K2), expressions qui ne sont pas non plus traduites en tibétain. Que signifient-elles ? L'une et l'autre ne sont pas attestées dans les dictionnaires et nous en avons été réduits à des conjectures¹²², d'autant plus incertaines qu'il y avait une très probable corruption de ce titre "sanskrit".

Autre point important, l'usage de ce qui est appelé "tibétain archaïque" en français, *brda' rnying* en tibétain ("vieux langage/code") et "old Tibetan" en anglais. Le *brda' rnying* a été en usage du VII^e au X^e siècle et a disparu *via* une standardisation en deux étapes : la réforme et simplification de l'orthographe (*zhu chen*) sous le règne de Sad na legs/Khri lde srong btsan (r. 804-815), puis la seconde diffusion (*phyi dar*) du bouddhisme indien à partir du XI^e siècle qui a entraîné un renouveau de la traduction. Dans notre texte, c'est le terme *ril* ("tout, tous, totalité"), que Dan Martin identifie comme un terme de *brda' rnying*¹²³, qui est employé et qui lui donne une saveur d'ancienneté. Pour autant, à ce stade de la recherche, il est difficile d'affirmer que la standardisation ait été homogène sur l'ensemble du territoire impérial tibétain, qui s'est par ailleurs progressivement fragmenté après l'assassinat en 842 de l'empereur Dar ma khri 'u'i dum brtan/gLang dar ma (r. 836-842) : l'usage du terme *ril* ne nous permet donc pas de dater avec précision le texte¹²⁴.

¹²² *prāta* peut signifier "récipient, bol", et par extension "personne compétente, disciple adapté" ; *patra* peut renvoyer à une ombrelle, etc.

¹²³ D. MARTIN, entrée *ril*, dans *Tibetan Vocabulary* [compendium de termes techniques, archaïques ou obsolètes], en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 07 novembre 2024). (La présentation de Dan Martin sur son site est réalisée en html sans pagination, nous ne pouvons donc pas indiquer de numéro de page.)

¹²⁴ Comme le note la spécialiste du *brda' rnying*, Dr Joana Bialek, "la grammaire de la plus ancienne langue tibétaine documentée et de l'une des plus anciennes langues tibéto-birmanes documentées en général, ce que l'on appelle le vieux tibétain (VIIe-Xe siècle)", est "l'un des domaines les plus sous-représentés dans les études tibétaines et en particulier dans la linguistique tibétaine". Ce type de projet de recherche fondateur permettrait effectivement de mieux comprendre l'historicité de transformations lexicales comme celui du terme *ril*, notamment grâce à la "combinaison de différentes approches méthodologiques, principalement issues de la philologie, des études typologiques et de la linguistique historique". Cf. J. BIALEK, "Old Tibetan Annals: A Comprehensive Text Grammar. Part II", dans *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, en ligne : <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/324476415?contrast=0&language=en> (consulté le 09 novembre 2024).

Concluons surtout sur l'essentiel pour les démonstrations qui vont suivre : la présence du terme *g.yung drug*, utilisé dans un vers-racine et dans le commentaire (quatre occurrences sur l'ensemble du TKDG). Ce terme met la puce à l'oreille : relativement rare dans la littérature bouddhique tibétaine, il renvoie surtout à l'Himalaya ancestral, pré-bouddhique, lié soit à la coutume impériale tibétaine, soit à l'univers culturel de la religion bönpo¹²⁵. C'est à cause de ce terme que nous avons d'abord entamé une recherche liminaire en comparant brièvement les éditions critiques wylie publiées par d'autres chercheurs.

Le résultat était sans appel : TKDG ne pouvait être ce qu'il prétendait être, ce n'était pas *stricto sensu* un commentaire de DS, et sans doute pas non plus de TD. Cela confirmait la possibilité d'un nouveau texte, un *Thig le'i klong drug** (TKD*). Il nous fallait donc véritablement extraire de sa gangue-commentaire le texte-racine de cet hypothétique TKD*, pour le reconstituer sous nos yeux et le comparer, lentement et patiemment, avec les éditions critiques existantes de DS et TD.

¹²⁵ Pour une analyse détaillée du terme et de ses valences possibles, voir notre section "Recherche d'autres manuscrits par proxémie".

II.4. Principes d'extraction et de reconstitution du *Thig le'i klong drug** tiré du *Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel*, également intitulé *rDo la gser zhun gyi 'grel pa*

Les principes qui ont permis l'extraction et la reconstitution de ce texte-racine à partir du commentaire sont les suivants¹²⁶ :

- a) les citations ou *lemmata*, dans le commentaire, sont suivies de la mention *zhes pa* (que l'on pourrait traduire littéralement par "dit") qui les isole de la prose du commentaire ;
- b) les phrases qui précèdent la citation sont marquées par la particule finale 'o (appelée aussi omni-prédicative) qui a par ailleurs une dimension emphatique.

Toute reconstruction de ce type reste bien entendu hypothétique puisqu'il faudrait considérer que l'auteur d'un commentaire réalise bien un commentaire vers à vers du texte-racine sans rien en omettre, ce dont on peut légitimement douter.

L'intérêt de ce type de travail, néanmoins, outre la possibilité de faire réapparaître des textes-racines autrement disparus (ainsi que l'a admirablement prouvée Liljenberg dans son article sur le *sPyi chings*) est de permettre la comparaison avec d'autres textes-racines bien établis, ce qui est notre projet (voir dans l'annexe 5, p. 31-35, notre parallélisation de ce texte avec les éditions critiques du *rDo la gser zhun* et du *Thig le drug pa*).

Nous réalisons l'édition critique dans l'annexe 2 (p. 22-27) en reprenant la comparaison des deux manuscrits du volume 103 de la collection *bKa' ma shin tu rgyas pa* de Kathok comparés plus haut, le pseudo *rDo la gser zhun* (K1) et le *rDo la gser zhun gyi 'grel pa* appelé dans son colophon *Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel* (K2).

¹²⁶ Nous avons repris ici la méthodologie de Karen Liljenberg pour reconstruire le *sPyi chings* à partir du commentaire de gNyags ye shes gzhon nu. Cf. K. LILJENBERG, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*, two of the *Thirteen Later Translations* of the rDzogs chen Mind Series", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 24, 2012, p. 137-156 (p. 142).

Et c'est alors bien à un "nouveau" texte auquel nous aboutissons : totalisant quarante-quatre vers-racine (nous les numérotions en comptant l'hommage de l'exergue), il est à même de donner forme à un hypothétique *Thig le'i klong drug**, *Les six espaces matriciels de la sphère essentielle** (TKD*).

Le lecteur trouvera donc dans l'annexe 3, p. 28-29, l'extraction-reconstitution établissant un *Thig le'i klong drug** et dans l'annexe 4, p. 35-40, sa traduction. Nous verrons dans la partie suivante dans quelle mesure ce texte est à distinguer à la fois du *rDo la gser zhun* et du *Thig le drug pa*.

II.5. Comparaison par parallélisation des trois textes

II.5.a. Présentation des sources

La parallélisation présentée en annexe 5 (p. 35-40) a été réalisée grâce à trois éditions critiques :

1) Liljenberg (2012)¹²⁷, édition critique du *Thig le drug pa* (ci-après dénommée TD) basée sur le chapitre 3 (fol. 53v.-55r.) du TB 124 (TB, vol. Ca, fol. 50v.5-63v.) intitulé *rDzogs pa chen po chos nyid byang chub kyi sems thig le rgya mtsho gnas la 'jug pa'i rgyud*, le "Tantra de l'entrée dans l'océan de la sphère de l'esprit d'Éveil, la phénoménalité"¹²⁸ ;

2) Derbac (2019)¹²⁹, édition critique du *rDo la gser zhun* (ci-après dénommée DS) établie sur pas moins de douze éditions¹³⁰ du *rNying ma rgyud 'bum* ou du *bKa' 'gyur* ;

3) Notre reconstitution de texte-racine *Thig le'i klong drug** (ci-après dénommée TKD*) par extraction des vers-racines du commentaire *Thig le'i klong*

¹²⁷ K. LILJENBERG, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*" ; transcription wylie reprise par M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 162-165.

¹²⁸ L'édition est ici simplifiée, nous n'indiquons pas les variations DG (vol. Ra, fol. 269v.- 278r) et TK (vol. 2, p. 128-148).

¹²⁹ M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 162-165.

¹³⁰ DG, vol. 5, ff. 33b3-34b1; TB, vol. 1, ff. 48b4-49b7; TK, vol. 1, ff. 41b1-42b1; BA, vol. 20, ff. 209b7-210b7; C, vol. 19, ff. 37a1-37b7; D, vol. 97, ff. 32b3-33b1; H, vol. 97, fol. 46a3-47a6; J, vol. 102, fol. 32b6-33b4; K, vol. 20, ff. 45a8-46b2; N, vol. 98, ff. 45a3-46a6; Q, vol. 20, ff. 31a7-32a4. Cf. M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 162-165.

drug lung phran bcu gcig 'grel autrement appelé *rDo la gser zhun gyi 'grel pa* dans le volume 43 du *bKa' ma shin tu rgyas pa* de Kathok, édition 1999.

Nous reprenons dans ladite annexe 5 le tableau comparatif présenté dans la thèse de Derbac¹³¹ en y introduisant notre texte. Ce tableau démontrait la proximité de DS et TD, et Derbac remarquait :

"Une comparaison des deux textes suggère qu'ils ne sont finalement pas si différents. Le *Thig le drug pa* reprend la plus grande partie du texte *rDo la gser zhun* (sections 1 à 10), et plusieurs vers sont repris mot pour mot. Cependant, le texte insère également de nouveaux vers (sections 2, 5 et 6) et modifie certains vers au point que la lecture est altérée et ne peut être trouvée dans le *rDo la gser zhun* (sections 2, 4 et 9). La différence la plus notable se situe au début et à la fin du *Thig le drug pa*, où le texte est développé et se lit différemment du *rDo la gser zhun*. Cela étant, le *Thig le drug pa* n'est pas une recension du *rDo la gser zhun*, mais un texte différent, plus élaboré, basé sur le *rDo la gser zhun*."¹³²

L'antériorité du *rDo la gser zhun* sur le *Thig le drug pa* étant établie, il s'agit pour nous de vérifier lequel des deux a servi de base pour le commentaire que nous étudions. Nous comparons donc les trois textes sur base des trois éditions critiques, à la recherche des variations et similitudes.

À la suite de Derbac, nous indiquons **en gras** les variantes et laissons la police normale quand il y a correspondance entre les trois textes, ce qui permet d'embrasser d'un regard tant les parentés intertextuelles que les indiosyncrasies propres à chaque texte. Nous avons par ailleurs légèrement simplifié la présentation de Derbac en enlevant sa numérotation des paragraphes de DS et des *folios* de TD, et n'avons pas laissé nos propres variantes entre K1 et K2 par souci de lisibilité. Nous numérotions chacun des vers pour faciliter la comparaison, et dans cette optique, nous avons pris le parti a) de ne pas numéroté l'incipit de TD et de débiter sur le premier vers qui entre en correspondance avec DS et TKD*, b) de ne pas non plus numéroté la fin de TD, la formule de citation *ces gsungs so* apparaissant après le vers

¹³¹ M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 63-65.

¹³² M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 65-66.

(49) et indiquant que le texte principal est achevé : la suite n'est dès lors plus que le rappel du titre de l'ouvrage¹³³ dont le TD redécouvert par Liljenberg constitue le troisième chapitre¹³⁴.

Un mot sur le majestueux incipit de TD (les sept premiers vers que nous ne numérotions pas dans le tableau en annexe 5), typique de la tradition mystique et visionnaire des tantras *rdzogs chen* :

"Alors, tous les bouddhas lui rendirent louange, conférèrent des initiations en toutes directions, enseignèrent leurs propres mantras secrets, fusionnèrent l'infinité des champs purs au sein du suprême mandala et dissipèrent les vagues de souffrances, le filet des concepts. Le Tout-Excellent, Seigneur du mandala des lignées [de bouddhas], contempla toutes les directions, songea et [déclara] d'une façon proprement secrète et insurpassable [...]"¹³⁵.

Alors qu'il y aurait matière à analyse, le commentateur de TKD* ignore cet incipit. Pourquoi ? Il est probable tout simplement qu'il n'en a pas connaissance et qu'il n'a donc pas travaillé sur le TD que nous connaissons actuellement. Une remarque de Liljenberg nous éclaire : "Cette ouverture est nécessairement une composante d'une structure en chapitres d'un texte plus grand, mais le passage qui suit pourrait avoir circulé indépendamment, avant d'être incorporé à l'intérieur de celle-ci"¹³⁶. Si tel était le cas, notre texte serait, sinon la preuve, du moins la trace possible de ce *Thig le drug pa* plus court, qui aurait été réédité et développé postérieurement. Mais nous pouvons d'ores et déjà dédaigner cette hypothèse, car nous verrons dans les remarques de notre chapitre intitulé *Analyse comparative des trois textes parallélisés* que d'autres hypothèses encore, plus intéressantes et plus probantes, sur la nature de TKD*, peuvent être formulées.

¹³³ *rdzogs pa chen po chos nyid byang chub kyi sems thig le rgya mtsho gnas la 'jug pa'i rgyud*

¹³⁴ *le'u ste gsum pa* ; voir l'article déjà cité de Liljenberg qui retrace ses recherches et sa redécouverte de TD. K. LILJENBERG, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*".

¹³⁵ *de nas sangs rgyas kun gyis bstod byas shing/ phyogs rnams dbang bskur rang gi gsang sngags ston/ zhing khams mtha' klas mchog gi dkyil 'khor sbyor/ mya ngan rba glong rnam rtog dra ba sel/ kun tu bzang po rigs kyi 'khor lo dag/ phyogs rnams kun tu gzigs shing dgongs mdzad de/ rang gi gsang ba bla na med pa'i tshul/* Transcription wylie reprise de M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 162.

¹³⁶ K. LILJENBERG, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*", p. 142, note 50.

II.5.b. Présentation de l'analyse comparative des trois textes parallélisés

II.5.b¹. Note d'attention sur la terminologie employée

Nous utilisons ici le terme "vers" pour désigner une entité syntaxique terminée par un *shad* (représentée en transcription wylie par le /). Il faut bien rappeler qu'en grammaire tibétaine, le *shad* (/) n'est pas l'équivalent du point (.) français, en ceci qu'il ne constitue pas nécessairement un marqueur de fin de phrase, mais plutôt un "isolateur" d'unité sémantique, ou de versification. L'appellation "vers" pour notre texte-racine reconstruit de TKD* est cependant à remettre en question dans la mesure où la versification y est aléatoire : l'hendécasyllabe y alterne sans régularité avec des vers en neuf, dix, douze voire treize syllabes (ce qui est également vrai de TD et DS, ce dernier ayant même des vers en six syllabes). Jusqu'à preuve du contraire, il ne nous semble pas que l'on puisse tirer une quelconque logique structurelle ou volonté esthétique de ces variations rythmiques.

Remarquons également que le colophon de TKDG nous incite ainsi à le voir comme un enseignement ayant eu une dimension spontanée : "il s'est déployé tel un ornement de l'esprit du saint être Losel, qui l'a expliqué"¹³⁷, le verbe que nous traduisons par "déployer" renvoyant soit à quelque chose qui se libère ou se déverse comme de la musique (*dkrol*, K1) ou qui se relâche ou se révèle dans une dispersion ou un déploiement (*bkrol*, K2). Ce type d'observation, et les autres qui vont suivre ci-dessous, nous invitent à voir en TKD* un texte remémoré qui serait récité et commenté à l'oral, sorte de commentaire impromptu dont les disciples auraient pris note.

II.5.b². Analyse comparative de la parallélisation de DS, TD et TKD*

Le lecteur peut ici se reporter à l'annexe 5 (p. 31-35) pour suivre notre commentaire vers à vers.

¹³⁷ *blo gsal skyes bu thugs kyi rgyan du bkrol zhing bshad* (K2).

Commençons par énoncer nos conclusions :

a) la plupart du temps, les variantes que TKD* propose ne sont que des proxémies qui ne bouleversent pas le fond de la doctrine ;

b) certaines de ces variantes montrent néanmoins des écarts sémantiques suffisants pour être significatifs et affirmer que TKD* a une dimension propre, non réductible à DS ou TD : ainsi, l'analyse montre que le TKD* n'est ni une version courte de DS ni même une version simple TD. Il s'inspire bien *des deux*, sans pour autant les suivre complètement.

Cela est visible dès la première ligne de cases de notre tableau. TKD* conserve le point-clef de l'inconcevabilité-ineffabilité *bsam 'das brjod med* du vers (1) de DS tout en en faisant le focus de la traditionnelle formule d'hommage initial.

Ensuite, si le TKD* (2) semble suivre assez précisément DS (2), emploi de *ston pa'i sgron mar* et rejet de *'jig rten* présent dans TD (1), il tient également compte du *kun gyis* de TD (1) et s'écarte de DS (2) qui propose *yon tan*.

TKD* (3) est une copie conforme de DS (3) et s'écarte de TD (2).

TKD* (4) se démarque nettement de DS (4) pour citer le vers (4) de TD avec une légère variation, l'omission de *btang snyom* remplacé par *ye nas*. Nous retrouverons ce trait caractéristique de TKD* (*ye nas* signifiant "dès l'origine, originellement") aux vers (18), (34) et (38) : la répétition de l'adverb *ye nas* est véritablement un des marqueurs de discours oral qui le fait se distinguer de TD et DS, et qui semble signaler un tic de langage de son auteur/orateur ; ceci est d'autant plus remarquable sur ce vers-ci que (4) rompt le rythme hendécasyllabique (qui a prévalu sur (2)-(3) et continuera jusqu'à (9) dans TKD*) pour passer à treize syllabes.

Le vers (5) de TKD* reflète TD et DS sauf pour le connecteur verbal final *cing* qui assure la liaison au vers suivant.

TKD* omet ensuite les vers (6) de TD et DS. Le vers (6) de TD, et les suivants (7)-(8), ont été relevés par Liljenberg comme étant cités dans le *bSam gtan mig sgron* (STMG), texte de doxographie tibétaine datable du X^e siècle,

qui est le premier à citer l'existence des "18 textes de la série de l'esprit". TKD* n'étant pas cité dans le STMG, il est donc à classer dans une catégorie à part. Pourrait-on en déduire qu'il est donc plus tardif ? C'est dans ce sens que se dirigent nos hypothèses. Néanmoins, TKD*, sur son vers (6), rejoint approximativement les vers (7) de TD et DS, en remplaçant *gnas* par *lam*.

Sur son vers (7), TKD* suit DS (8) (*rnam grol*) et s'écarte de TD (8) (*rnal 'byor*). De même au vers (8), TKD* suit DS (9) (*phra*) plutôt que TD (9) (*'gro*) ; de même au vers (9) de TKD* où est repris le *bsam pa kun dang bral* de DS (10).

Mais au vers (10), TKD* se met à suivre à la fois DS (11) (*mi phebs*, absent dans TD (11) qui propose *mi theg*), mais aussi TD sur la fin du vers (*dbang po 'i*, absent dans DS).

À (12), TKD* reprend le vers (13) de DS et le vers (14) de TD (en suivant plus spécifiquement TD, *'jug pa*), tandis que le vers (13) de TD semble omis.

Le vers (13) de TKD* propose une variante notable (*'khrul pa 'o*) par rapport à TD (15) et DS (14).

Le vers (14) de TKD* reflète tant DS (15) que TD (16) en en omettant le début (*ston pa 'i*). Le vers (15) de TKD* est rigoureusement identique à DS (16).

Le vers (16) de TKD*, tout en reflétant DS (17) quasi exactement (*yang dag lam ni tshig gis mtshon*), inclut également la variable de sens de TD (18) (*brjod med*, absente de DS).

Le vers (17) de TKD* suit approximativement DS (18) et garde sa proposition fondamentale (*nga yis 'khrul*), absente de TD (19). DS et TKD* semblent ensuite identiques sur une série de quatre vers, (18)-(19)-(20)-(21) de TKD* qui suivent (19)-(20)-(21)-(22) de DS, mais à une exception de taille : le vers (19) de TKD* indique *gti mug ngang* de la même façon que le vers (22) de TD.

Nous retrouvons au vers (18) de TKD* le marqueur *ye nas*, non-cité chez

DS et TD ; le reste du vers est identique à DS (19) et se démarque de TD (20) qui propose une autre variante (*dbyer med*).

TKD* ne cite pas le vers (21) de TD qui est également absent de DS.

Le vers (19) de TKD* correspond exactement au vers (22) de TD (*gti mug ngang*) tandis que DS (20) varie (*gti mug dang*).

Les trois textes se suivent exactement (à deux exceptions insignifiantes près dans TD) sur les deux vers suivants : TKD* (20) et (21) correspondant à DS (21)-(22) et à TD (23)-(24).

Le vers (22) de TKD* montre à la fois des éléments de DS (23) avec de légères variantes (*mthong ba'i/mthong bas ; mthong ba'i mig/mthongs ba'i dmigs*) et de TD (25) (*de nyid ; dmigs*).

Le vers (23) de TKD* se termine par la particule finale 'o indiquant qu'il souligne la citation (absente chez DS (24) et TD (26)). Ce vers est par ailleurs identique sur les trois textes.

Au vers (24), TKD* suit TD (28) sur l'emploi de *rang bzhin* au lieu de DS (qui utilise *snying po*). Le vers identique par ailleurs sur les trois textes. Ce type de variante entre *snying po* ("essence", "cœur") et *rang bzhin* ("nature", "être fondamental") laisse subodorer deux traductions différentes, soit d'un même texte soit de deux manuscrits différents.

Au vers (25), TKD* est plus proche de TD dans l'usage du verbe *spangs* (TD (29) *spong* ; TKD* (25) *spangs*) tandis que DS propose le synonyme *'dor* ; mais TKD* s'écarte aussi bien de TD que de DS (*rgyal po gnas*) en mentionnant *rgyun du gnas*.

Au vers (26) TKD* montre un autre marqueur de style qui le distingue de TD et DS en ajoutant *gdod nas* ("dès l'origine"), qui est un synonyme du *ye nas* déjà relevé. On pourrait analyser cela comme la présence d'un tic de langage, typique d'ailleurs des formulations *rdzogs chen*, d'un enseignant commentant à l'oral et y ajoutant ces mots répétés maintes et maintes fois. On constatera par ailleurs que le vers est un hennéasyllabe chez DS et TD, et qu'il contient ici onze syllabes dans TKD*, ce qui trouble le rythme en neuf syllabes

de cette séquence : *ergo*, ce *ye nas* ressemble fortement à un ajout oral.

Le vers (27) de TKD* est identique à DS (28) et TD (31). Le vers (28) de TKD* a des formulations différentes de TD (32) et DS (29), proposant *rang rig* et *len mi byed*. Le vers (29) de TKD* suit TD (33) sur le début (*rnam pa*) mais s'écarte du *bde la rol* proposé par TD pour suivre le *de la rol* de DS (30). On notera que ces trois vers de TD, (31)-(32)-(33), ont également été référencés par Liljenberg comme étant cités dans le STMG : là encore, ayant des propositions spécifiques sur (28) et (29), TKD* s'en écarte.

Il y a à cet endroit omission de deux vers, DS (31)-(32) et TD (34)-35), car le vers (30) de TKD* correspond à DS (33) et TD (36), qui plus est avec une innovation majeure de TKD* qui, à la place de *mnyam pa'i rgyal po*, présente *thig le chos sku*. DS (34) et TD (37) sont ensuite omis par TKD*.

TKD* (31) est similaire à DS (35) et TD (38), mais ajoute *ni* en fin de vers, ce qui en fait un décasyllabe par rapport aux ennéasyllabes de DS et TD. Nous l'interprétons comme un possible marqueur de remémoration et d'exposition orale.

Le vers (32) de TKD* traite bien des trois absorptions méditatives (*ting 'dzin gsum*) comme DS (36) et TD (39), et semble suivre la syntaxe de DS, mais propose le verbe *brtags* plutôt que *brtan* DS (36), et *mthar 'dzin* plutôt que *mtha' spyod*.

TKD* (33) innove également en ajoutant *bde chen* dans un vers qui est par ailleurs identique à TD (40) (emploi du connecteur *te*) et fort proche de DS (37) (légère variante de DS qui emploie *zhes*) : là encore, comparé aux ennéasyllabes de DS et TD, l'hendécasyllabe de TKD* pourrait s'interpréter comme un ajout et donc un marqueur d'oralité. Néanmoins, on peut aussi bien le voir comme une variante issue d'un manuscrit ayant un *Urtext* différent des manuscrits de TD et DS. L'interprétation de ce type de vers fait véritablement hésiter entre les deux hypothèses sans qu'il soit totalement possible de trancher. Nous aurions tendance à opter pour un compromis, c'est-à-dire une union des deux : un *Urtext* différent et spécifique à TKD*, mais qui aurait été commenté

à l'oral et dont la transcription en posséderait donc les marques.

Dans le même ordre d'idée, le vers (34) de TKD* ajoute *ye nas* (voir TKD* (4) commenté *supra*), et suit TD (41) (emploi de *yul*) en rejetant le *lhun* de DS (38) ; similairement, TKD* (35) suit l'ennéasyllabe identique de DS (39) et TD (42), mais le transforme en hendécasyllabe avec l'ajout de *rten med* ; encore en (36), où TKD* suit l'ennéasyllabe de TD (43) et DS (40) en y ajoutant les deux syllabes supplémentaires de *rnam grol* ; enfin, en (37), TKD* propose de nouveau une transformation en hendécasyllabe avec l'adjonction de *nad rnams*.

Le vers (38) est paradigmatique des caractéristiques différenciatrices de TKD* : a) il possède le marqueur *ye nas* ; b) il semble avoir pour base un texte similaire à DS (42) et TD (45) car il présente la même formule en fin de phrase *ji bzhin gnas* ; c) mais il innove sur le reste, remplaçant le *bya bral* de DS et TD par *rtsol bral*, et développant *bde ba'i ngang la* sémantiquement très éloigné des propositions sœurs de DS (42) *zin pa'i yul la* et de TD (45) *yul la kun tu*¹³⁸.

TKD* (39) suit DS (43) tout en variant, et on retrouve notamment le "tic de langage" *gdod nas* (voir TKD* (26) *supra*).

De manière intéressante, TKD* (40) en onze syllabes et l'ajout de *bdal ba che* en fin de vers paraît plus complet que les six syllabes de DS (44), qui semble lacunaire (les deux vers étant par ailleurs des variantes de conjugaisons bâties sur le même modèle sémantique *spros pa med cing bsdu pa med/spro ba med cing bsdu ba med*). Oserait-on alors supputer que TKD* (40) présente un texte plus complet que DS (44) ? Ce pas paraît difficile à franchir car la versification de DS à partir de (45) est raccourcie (vers de sept syllabes), ce qu'il est possible d'interpréter comme une corruption sans néanmoins pouvoir l'affirmer avec certitude.

¹³⁸ Il est à noter que ce vers, TD (45) en correspondance avec DS (42), a été analysé par Derbac car il fait partie des extraits cités par le STMG, mais présentant une contrepèterie typique des fautes de copiste, la structure de TD *yul la kun tu ji bzhin gnas*, étant renversée en *ji bzhin yul la kun tu gnas*. Nous n'avons pas sensiblement repéré dans notre analyse de traces de ce type d'erreurs liée à la copie : en somme, les ajouts ont clairement à nos yeux une nature littéraire et non inconsciente. M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 66.

Le vers (41) est le cœur de TKD*, le noyau de sa singularité, et partant, il exprime tout l'intérêt de la recherche sur ce texte. Il débute sur le modèle en sept syllabes de DS (45) *skye ba med cing 'gag pa med*, auquel il retire la terminaison *pa* pour former à une première partie de vers en six syllabes, à laquelle est ajoutée *g.yung drung rang bzhin gnas* (formule absente en DS et TD), aboutissant à un hendécasyllabe. La présence du terme *g.yung drung* donne toute sa saveur au texte : on le considère soit a) comme caractéristique de la religion bönpo, soit b) comme un archaïsme de la traduction issue de la tradition impériale tibétaine pré-bouddhique. Il n'est en effet pas totalement absent du corpus des *sems sde lung bco brgyad*¹³⁹ identifiés de la lignée bouddhiste *rnying ma pa*, auquel TKD* est relié. Néanmoins il est assez rare pour être remarqué.

a) Si l'on devait considérer que le terme *g.yung drung* est caractéristique de la religion bönpo - il l'est à tel point qu'à partir du XI^e siècle, cette religion est elle-même nommée *g.yung drung bon* - il donnerait une dimension non-bouddhiste à ce texte. Dans cette hypothèse, dès lors, le *Thig le klong drug** devrait-il être considéré comme un texte bönpo ? Ou, notre auteur-orateur-commentateur aurait-il été bönpo, ou aurait eu des liens avec les lignées bönpos ?

b) Si l'on considérait qu'il s'agit d'un archaïsme de la traduction, alors notre texte-racine reconstitué ne serait alors pas nécessairement bönpo, mais ferait partie de ces textes qui auraient subi, après coup, ce processus d'effacement historique ou de modification de la traduction ? C'est possible, et nous aurions donc alors en face de nous une *version antérieure*, qui n'aurait pas été touchée par cette forme d'assimilation. Cela dit, il ne faut pas oublier que le commentateur lui-même utilise également dans trois passages de son commentaire (TKDG) le terme *g.yung drung* qu'il associe à des termes-clefs de l'enseignement : *mi 'gyur ba'i g.yung drung*¹⁴⁰,

¹³⁹ On le trouve mentionné par exemple dans un vers du *Byang chub kyi sems kham sgron ma*, autrement appelé *Yid bzhin nor bu* : *g.yung drung chen po'i klong du shar ba yis*. K. LILJENBERG, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*", p. 57.

¹⁴⁰ K1 [495].

*g.yung drung gi chos*¹⁴¹, *g.yung drung chos kyi sku*¹⁴². Il l'utilise sans le définir didactiquement, lui et son audience sont donc familiers du terme, qui a manifestement cours et droit de cité dans leur cercle de socialisation. Selon cette perspective, cela ferait pencher notre interprétation pour un commentateur suffisamment ancien pour ne pas être concerné par la standardisation du terme. L'on comprend également pourquoi ce texte fut colligé au sein du *bKa' ma shin tu rgyas pa* par Khenpo Jamyang : il constitue une rareté, qu'on le considère soit comme une fenêtre sur le passé de la traduction tibétaine, soit comme un exemple d'échange interreligieux entre bön et bouddhisme.

Pour achever l'analyse du vers (41) de TKD*, il faut noter que sa fin *rang bzhin gnas* fait écho à la fin du vers (46) de DS *de bzhin gnas*, dont le début, *'gog pa med par* "absence de cessation" répond au sens d'immortalité ou d'éternité de *g.yung drung* cité dans TKD* (41). Les deux textes se répondent bien, mais DS développe sur deux vers ce que TKD* condense en un.

Le vers (42) de TKD* n'a pas d'équivalent en DS, le vers (47) étant totalement divergent. Il s'agit donc également d'une spécificité de TKD* : couplé avec (41), ils forment un noyau sur lequel s'appuyer pour des recherches ultérieures et permettre une identification plus complète de TKD* dans un autre manuscrit : *skye ba med cing 'gag med g.yung drung rang bzhin gnas / dngos med mtshan med cir yang mi gnas bsam las 'das*.

Suivant l'ordre de succession des vers, TKD* et DS se retrouvent sur le vers suivant : TKD* (43) et DS (48) sont construits sur le même modèle (*nam mkha' bzhin* au début, *gnas pa* à la fin) mais varient en leur milieu, TKD* étant structuré sur le modèle hendécasyllabique plus développé que l'heptasyllabe de DS (48). La même remarque s'applique sur leur dernier vers : TKD* (44) et DS (49) possèdent une structure sémantique similaire (*rtog pa 'i smra bsam yul las 'das*) : il s'agit de fait du vers final de DS, *verbatim*, toujours en heptasyllabe, qui est déplié dans le

¹⁴¹ K1 [496].

¹⁴² K1 [496].

modèle hendécasyllabique de TKD* par l'ajout de quatre syllabes supplémentaires.

À noter que TD, à partir de son vers (46) jusqu'à sa fin, vers (59), s'est écarté complètement de DS et TKD* sans plus d'interaction notable.

II.5.b³. Conclusions de l'analyse comparative

On voudra bien pardonner le caractère fastidieux et par trop minutieux de ce type d'analyse. Il nous permet cependant de démontrer en détail que TKD* ne suit ni totalement DS ni totalement TD : il a des propositions similaires aux deux, mais possède aussi ses variantes propres, qui lui confèrent un *caractère unique*. Il apparaît donc difficile de déclarer que DS ou TD, dans les formes que nous leur connaissons à l'heure actuelle, soient véritablement des *Urtext* de TKD*. TKGD ne semble pas pouvoir déclarer être un commentaire de DS ou de TD.

Dès lors, en admettant qu'il ne s'agisse pas d'une tentative de fusion de DS et de TD, d'un mélange spontané issu d'une mémoire à la fois géniale et improvisatrice, quelle serait donc la nature de TKD* ? Nous avons vu que le texte possédait de probables marqueurs d'oralité¹⁴³. Dans cette perspective, la réflexion de Derbac est pertinente :

"Les textes "originaux" n'ont pas été créés *ex nihilo*. Au contraire, leurs auteurs (ou compilateurs) ont travaillé à partir d'une mine de matériaux, dont ils ont utilisé les thèmes, les phrases types, les idées et la terminologie. Ces matériaux ont pu être mis à leur disposition sous forme écrite et orale, comme des *blocs de construction* pouvant être modifiés à volonté selon les besoins du moment, et adaptés à de nouvelles expériences. Cependant, la relation précise entre les textes écrits qui ont survécu et les instructions orales qui, vraisemblablement, les sous-tendaient, n'est pas claire et doit faire l'objet d'une étude plus approfondie. Il est cependant possible que les textes écrits n'aient été considérés à l'origine que

¹⁴³ Néanmoins, cet axe de lecture nous semble à minorer, ou du moins relativiser, dans la mesure où les enseignants tibétains font preuve d'un immense respect envers la *buddhavacana*. On ne verrait guère, donc, un enseignant spirituel *altérer* en quelque manière, le support de son enseignement. Il s'agirait donc de parvenir à une théorisation judicieuse de ce type de plasticité littéraire, qui ne soit ni un recours à l'altération inventive, ni une fixation totalement immuable par procès en canonisation, tout en faisant bonne place au rôle de la traduction et de l'interreligieux dans les modifications intertextuelles.

comme une forme permanente des enseignements déjà donnés oralement."¹⁴⁴

Néanmoins, la double hypothèse de l'oralité et de la "constructibilité", si elle explique certains principes de transformation textuelle, n'est pas suffisante. La présence des vers mentionnant *g.yung drung* est un autre indice du caractère unique du TKD*, dont nous ne possédons pas de manuscrit-racine. Il s'agit donc d'une autre production sortie des ateliers de traduction tibétaine, à partir d'un autre manuscrit en langue indienne.

Sur ces points précis, Liljenberg nous fournit des schèmes d'explication éclairants¹⁴⁵ qui proviennent de l'historiographie bouddhiste renaissante au sein de la culture tibétaine du XII^e siècle, lors de la "seconde diffusion" (*phyi dar*). Un texte¹⁴⁶ du fondateur du monastère de Kathok, Dam pa bde gshegs (1122-1192), raconte que "le *Thig le drug pa* existe même en langue indienne (*rgya gar skad*) du fait d'être considéré comme étant le *princeps* [*dbu*] des traductions tardives"¹⁴⁷. Liljenberg en infère donc qu'une version sanskrite, ou de langue indienne (le terme *rgya gar skad* pouvant être interprété d'une manière large), de TD était connue (voire en circulation ?) à cette époque. Ce ou ces manuscrits indiens pourraient donc être la source de la traduction tibétaine de TKD*, puis de TKDG, qui, à tout le moins, pourrait remonter au XII^e siècle. On peut supposer dès lors que TKD* puisse appartenir, non aux "dix-huit textes" canoniques du *sems sde*, mais à la catégorie fluide des "dix-huit ou vingt textes mineurs" (*Sems phran nyi shu'am bco brgyad la sogs pa*) qui est ancienne et remonte au moins au X^e siècle¹⁴⁸ ou aux "quatre-

¹⁴⁴ M. DERBAC, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts*, p. 58. En terme de dialogue interreligieux et interculturel, il est à remarquer que ce type de conception très pragmatique du "texte sacré" nous éloigne de beaucoup du paradigme monothéiste de "religion du livre" où le texte révélé n'est pas censé avoir cette plasticité.

¹⁴⁵ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 119-120.

¹⁴⁶ Il s'agit d'un commentaire du premier texte des *sNga 'gyur lnga*, le *Rig pa'i khu byug*, intitulé *Sa gcig pa'i 'grel*, "Commentaire de la terre unique", qui est aussi colligé dans le *bKa' ma shin tu rgyas pa*, vol. 103, p. 757-824. Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 120.

¹⁴⁷ Cité dans K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 120. Nous retraduisons à partir du tibétain qu'elle propose : *thig le drug pa la phyi 'gyur gyi dbu yin pa'i dbang gi rgya gar skad kyang yod de*.

¹⁴⁸ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 86.

vingt-deux" textes mineurs mentionnés par Sog bzlog pa blo gros rgyal mtshan au XVI^e siècle¹⁴⁹.

Ou encore, solution heureuse, TKD* pourrait peut-être appartenir au modèle que Ronald Davidson a théorisé sous le nom de *grey texts*¹⁵⁰ ; c'est-à-dire des "textes intermédiaires"¹⁵¹ de la seconde diffusion (*phyid dar*, XI^e siècle), composés par des maîtres indiens du XI^e, mais au bénéfice d'un auditoire-lectorat de culture tibétaine.

"Ce qui distingue les *grey texts*, c'est que l'œuvre en question n'a probablement jamais existé en Inde sous quelque forme que ce soit, mais qu'elle est entièrement le fruit de la collaboration d'un traducteur indien, népalais ou cachemirien et d'un traducteur tibétain. Le texte peut avoir été une véritable composition sanskrite ou prakrit - et certains ont été introduits en Inde depuis le Tibet sous cette forme. Toutefois, nous pouvons à juste titre douter qu'il y ait jamais eu de version en langue indienne pour beaucoup d'entre eux. Les Tibétains n'ont généralement pas traité les textes gris comme une forme différente, bien qu'il soit évident qu'une œuvre produite pour un public tibétain dans un environnement tibétain doit être différente d'une œuvre produite et transmise uniquement en Inde. Non seulement l'horizon d'attente sera différent, mais l'esthétique et même la terminologie peuvent être légitimement considérées comme ayant changé".¹⁵²

Ces textes sont donc "intermédiaires" en ceci qu'ils ne correspondent pas au paradigme classique de la traduction tibétaine d'origine indienne, ni au paradigme autochtone d'une composition entièrement d'origine tibétaine. Cette hypothèse d'un maître de culture indienne rédigeant/traduisant TKD* (voire TKDG) directement au contact de la population tibétaine permettrait éventuellement de comprendre toutes les idiosyncrasies du texte, certes, mais pas de le dater. En effet, la pratique des *grey texts* n'est pas spécifique au XI^e, mais remonte à la période impériale (VIII^e siècle), dès les premiers contacts entre

¹⁴⁹ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 86.

¹⁵⁰ R. DAVIDSON, "gSar ma Apocrypha: The Creation of Orthodoxy, Gray Texts, and the New Revelation", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 211-218.

¹⁵¹ Expression préférable à l'appellation "apocryphes *gsar ma*" qui me semble piégée dans une référence culturelle relativement éloignée du monde himalayen.

¹⁵² R. DAVIDSON, "gSar ma Apocrypha", p. 213.

les cultures indienne et tibétaine et la constitution d'un *saṃgha* tibétain. Davidson remarque ainsi que le modèle du *grey text* peut être ainsi appliqué aux trois *Bhāvanākrama* de Kamalāsīla et au commentaire du *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* attribué à Vimalamitra¹⁵³ ; Catherine Dalton affirme d'autre part dans sa thèse que même le *Man ngag lta ba'i phreng ba* tombe dans cette catégorie :

"[...] en supposant que l'attribution soit correcte - il s'agit de l'œuvre d'un auteur indien qui semble avoir été composée directement en tibétain, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de colophon de traducteur pour indiquer qu'il s'agit d'une traduction. [...] La méthode de composition de ce texte est intéressante à considérer étant donné qu'il s'agit d'une composition en langue tibétaine d'un auteur indien. [...] il est possible que le contenu de la Guirlande de vœux ait été dicté par son auteur (dans une langue indienne ou en tibétain), puis couché par écrit en tibétain par un disciple tibétain."¹⁵⁴

Cette dernière remarque sur la méthode de composition par dictée fait écho à nos observations sur les probables marques d'oralité que comprend TKD*, et expliquerait sa nature "intermédiaire" : ni véritablement une fusion de DS et TD, mais semblant s'en inspirer, possédant un vers-racine propre, ainsi qu'un style littéraire reconnaissable. Alors le TKD*, un *grey text* ?

II.6. Autres pistes d'identification

Dam pa bde gshegs nous fournit aussi d'autres pistes, éclairant aussi davantage notre chemin quant à l'identification de TKD* : "des trois [textes intitulés] *Contemplation de l'esprit d'Eveil* (*sems bsgom ni gsum*), la traduction la plus ancienne était en douze parties (*don bcu gnyis*)"¹⁵⁵.

D'abord, la mention de "trois" textes *Sems bsgoms* doit être interrogée : s'agit-il 1) du *Byang chub sems bsgom rdo la gser zhun* (DS), 2) du *Byang chub kyi sems bsgom pa'i rgyud* (BSG) et 3) d'un troisième indéterminé ? Le catalogue de textes bouddhiques *Ldan kar ma/Lhan kar ma* (IX^e siècle) inclus dans le *bsTan 'gyur*

¹⁵³ R. DAVIDSON, "gSar ma Apocrypha, p. 213.

¹⁵⁴ C. DALTON. *Enacting Perfection*, p. 161-162.

¹⁵⁵ Cité dans K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 120. Nous retraduisons à partir du tibétain qu'elle propose : *sems bsgom ni gsum las snga 'gyur ni don bcu gnyis ste*.

"mentionne deux textes portant le même titre de *Byang chub sems bsgom pa* - l'un attribué à rGyal ba'i 'od, qui comprendrait cent *ślokas* [versets], et l'autre à Mañjuśrīmitra, en soixante-huit *ślokas*"¹⁵⁶. L'ouvrage de rGyal ba'i 'od est d'après Liljenberg beaucoup plus long et ne saurait être identifié à TKD*, mais il est possible qu'il s'agisse de ce troisième *Sems bsgoms*. Ou bien verrait-on dans ce troisième *Sems bsgoms*, le TKD* ? C'est une possibilité puisque le colophon de TKDG fusionnait DS et TKD* en indiquant :

"Ce Roi des instructions directes [...] est le commentaire des *Onze écrits mineurs des Six espaces matriciels de la sphère essentielle*¹⁵⁷ [...], *L'Or extrait du minerai*, contemplation de l'esprit d'Éveil, enseigné en douze vers¹⁵⁸, est la langue codée de la réalité ultime¹⁵⁹."¹⁶⁰

Il ne parle pas d'un commentaire du TD (*Thig le drug pa*) mais bien d'un commentaire d'un TKD* (*Thig le'i klong drug*), qui donc, nous venons de le montrer, est à distinguer du TD ; précision : non pas du TKD* lui-même, mais "des onze écrits mineurs" (*Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig*) du TKD* (nous traduisons ici *lung* en "écrits", en sanskrit *agāma*, qui a le sens "d'écrit spirituel fondamental"). À ce jour, nous n'avons pas pu identifier ces "onze écrits" : les bases de données restent muettes et il faut donc approfondir davantage la recherche au sein même des manuscrits.

Néanmoins, cette identification de TKD* à un des trois *Sems bsgom* mentionnés par Dam pa bde gshegs reste incertaine, d'autant qu'il est aussi possible d'y voir le *sGom pa don grub*, qui correspond au chapitre trois du '*Khor ba rtsad nas gcod pa'i nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud*¹⁶¹, ou bien le *Sems bsgom pa'i rgyud* qui correspond au *Thams cad nam mkha'i ngo bo skye ba med pa'i byang chub kyi sems bsgom pa'i rgyud* (mais qui d'après Liljenberg est une

¹⁵⁶ K. LILJENBERG, "From treatise to tantra", p. 35.

¹⁵⁷ *thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel*.

¹⁵⁸ *tshigs su bcad pa bcu gnyis*.

¹⁵⁹ *don gyi brda'*.

¹⁶⁰ *man ngag rgyal po* [...] *byang chub sems bsgom rdo la gser zhun dang* [...] *thig le'i klong drug lung phran bcu gcig 'grel/ tshigs su bcad pa bcu gnyis don gyi brda' ru gsungs*.

¹⁶¹ K. LILJENBERG, "On the History and Identification of Two of the Thirteen Later Translations", p. 54.

élaboration ultérieure basée sur le *rDo la gser zhun*¹⁶²). Il s'agirait de déployer des recherches ultérieures en réexaminant attentivement ces textes en fonction de cette catégorie des trois *Sems bsgoms*.

Par ailleurs, il nous semble que la mention, dans le colophon de TKDG, des *tshigs su bcad pa bcu gnyis* ("douze vers") pourrait bien faire référence à ces "douze parties" ou sections structurant le plus ancien des textes *Sems bsgoms* indiqués par Dam pa bde gshegs. En cette perspective, cela corroborerait notre analyse du TKD* comme possédant des marqueurs de traduction ancienne non-standardisée (*g.yung drung*) et l'identifierait donc à cette "traduction la plus ancienne". Il reste que cette indication finale "enseigné en douze vers [...] langue codée de la réalité ultime"¹⁶³, nous est à ce jour énigmatique en ce qui concerne la structure de TKD*, car notre extraction des vers-racines totalise quarante-trois ou quarante-quatre vers (en comptant l'hommage initial), loin de douze ou d'un multiple de douze.

Cela dit, les mentions (toujours dans le colophon) de *man ngag* ("instruction directe") et *don gyi brda'* ("langue codée de la réalité ultime") nous rappellent que tout texte *rdzogs chen* est d'abord et avant tout un texte-support pour l'introduction à la nature de l'esprit (*rig pa'i rtsal dbang*) d'un étudiant par un maître qualifié, performativité qui le distingue d'un texte de la tradition philosophique occidentale issue du monde grec. Or, dans le système à quatre initiations (lié au développement, au XII^e siècle du système *man ngag sde*) établi dans le huitième chapitre du *Tshig don bcu gcig* (rédigé par Zhang nyi ma 'bum (1158-1213), auteur du XII^e siècle, à l'instar de Dam pa bde gshegs), on trouve deux types d'introductions spécifiques, appelées respectivement "introduction non-élaborée" (*spros med*)¹⁶⁴, dans laquelle des vers (*tshigs su bcad pa*) sont récités¹⁶⁵, et "introduction extrêmement non-

¹⁶² K. LILJENBERG, "From treatise to tantra".

¹⁶³ *tshigs su bcad pa bcu gnyis don gyi brda' ru gsungs*

¹⁶⁴ KHENPO YESHI, J. DALTON, "Early Developments in *Snying thig* Practice: The Eighth Topic of Zhang Nyi ma 'bum's *Rdzogs pa chen po tshig don bcu gcig pa*", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 43, 2017, p. 256-273 (p. 100).

¹⁶⁵ KHENPO YESHI, J. DALTON, "Early Developments in *Snying thig* Practice", p. 107 : " Pour la seconde initiation, non élaborée, le maître s'appuie sur un maṇḍala et un vase pour accorder l'initiation à l'aide de versets (*tshigs su bcad pa*)."

élaborée" (*shin tu spros med*), dans laquelle un "langage codé" (*brda* ') est utilisé¹⁶⁶. Cette nomenclature pourrait être une clef de lecture éventuelle de notre colophon, lequel présente des termes équivalents (*tshigs su bcad pa* et *don gyi brda* ').

II.7. Sur la piste de bLo gsal skyes bu, l'auteur du TKDG

Qui est donc notre auteur-commentateur, l'énigmatique bLo gsal skyes bu ? Il aurait eu accès à ce manuscrit sanskrit ou à sa traduction tibétaine, de sorte qu'il l'aurait commentée, voire apprise par cœur. En matière de repérage temporel, géographique et social, cela déploie un faisceau d'indices quant à son identité : il était considéré comme un grand maître ou un être saint (*skyes bu*) et possédait une grande intelligence (c'est le sens du nom *blo gsal*) ; il avait accès à un type de texte rare et protégé (texte ancien du *rdzogs chen*), ce qui confirme le statut de maître érudit que le colophon laisse envisager.

Serait-ce dire que l'auteur bLo gsal puisse être Dam pa bde gshegs lui-même ? Aucun de ses noms ne comporte la mention de bLo gsal¹⁶⁷. Un de ses disciples alors ? Les recherches sur l'arbre généalogique de la succession des quarante-deux abbés de Kathok¹⁶⁸ n'ont rien donné de probant. Le récit détaillé des premières générations de la lignée Zur par Dudjom Rinpoché ne porte pas non plus la trace d'un bLo gsal skyes bu¹⁶⁹. La base de données du BDRC reste quant à elle muette.

Par surcroît, la collection NKJ ayant transité par au moins trois monastères (sMin grol gling, rDzogs chen, dPal yul) depuis le XVII^e siècle, il apparaît difficile d'imaginer découvrir quel maître *rnying ma pa* se dissimule sous cette dénomination. À ce jour donc, l'identification de bLo gsal skyes bu n'a pu être réalisée.

¹⁶⁶ KHENPO YESHI, J. DALTON, "Early Developments in *Snying thig* Practice", p. 107.

¹⁶⁷ Notice biographique de Dam pa bde gshegs, BDRC, en ligne : <https://library.bdrc.io/> (consultée le 27 octobre 2024).

¹⁶⁸ H. EIMER, P. TSERING, "A List of Abbots of Kah thog Monastery According to Handwritten Notes by the Late Katok Ontul", dans *Journal of the Tibet Society*, t. 2, 1982-83, p. 11-14.

¹⁶⁹ DUDJOM, *The Nyingma School*, p. 617-649.

Néanmoins, il faut ici remarquer qu'il est établi dans sa biographie que Kah thog Dam pa bde gshegs avait étudié le *sems sde* sous la gouverne de 'Dzam ston 'gro ba'i mgon po, un étudiant de Zur Śākya seng ge, appelé également sGro phug pa (1074-1134)¹⁷⁰, fils de Zur chung shes rab grags pa (1014-1074), lui-même disciple principal de Zur po che Śākya 'byung gnas.¹⁷¹ Or, Jean-Luc Achard a montré que la lignée Zur, et particulièrement Zur chen Śākya 'byung gnas, (1002-1062), a "joué un rôle décisif"¹⁷² dans la translation des savoirs *rdzogs chen* de la lignée *bon po* vers la tradition *rnying ma pa*, par des "phénomènes d'intertextualité"¹⁷³ qu'Achard qualifie tantôt "d'emprunts" tantôt de canonisation "de force"¹⁷⁴. Il s'agit ainsi de :

"L'incorporation d'un texte d'une collection donnée dans une autre collection [...]. Le *rNying ma rgyud 'bum*, notamment, présente un grand nombre d'exemples de ce type. L'incorporation y prend pratiquement toutes les déclinaisons imaginables : lignes individuelles devenues des *letimotiv*, inclusions de passages entiers avec plus ou moins d'altérations, inclusion de chapitres ou d'un texte complet avec éventuellement changement de titre, etc."¹⁷⁵

Précisément, l'exemple d'Achard concerne un texte *sems sde* dont les préceptes (*man ngag*) sont incorporés dans deux autres corpus. Dans une perspective plus large, Achard remarque que cet "intérêt pour les enseignements *rdzogs chen* de la tradition *bon po* [témoigne] d'un esprit non-sectaire qui a anticipé de plusieurs siècles les tendances œcuméniques qui ont marqué l'Est tibétain à la fin du XIX^e siècle"¹⁷⁶.

¹⁷⁰ S. CHHOSPHEL, "Katokpa Dampa Deshek", dans *The Treasury of Lives*, en ligne : <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Katokpa-Dampa-Deshek/2589> (consulté le 27 octobre 2024).

¹⁷¹ A. GARDNER, "Zurchen Shakya Jungne", dans *The Treasury of Lives*, en ligne : <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Zurchen-Shakya-Jungne/4630> (consulté le 27 octobre 2024).

¹⁷² J.-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté : un exemple d'intertextualité entre les traditions Bon po et rNying ma pa", dans *Cahiers d'Extrême-Asie*, t. 15, 2005, p. 59-106 (p. 103).

¹⁷³ J.-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 59.

¹⁷⁴ J.-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 102.

¹⁷⁵ J.-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 60.

¹⁷⁶ J.-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 103.

Ces translations de savoirs, qui dépassent les affiliations religieuses, sont un des points d'étude remarquables des spiritualités intertextuelles himalayennes. Elles nous mettent face à une conception pragmatique de l'efficacité spirituelle de textes qui sont incorporés au sein des corpus à cause de leur "intérêt rédempteur et [leur] valeur doctrinale"¹⁷⁷. L'identité des auteurs, elle, disparaît, pour ne plus laisser que la force des textes.

II.8. Identification du texte et recherche d'autres manuscrits : une seconde enquête

II.8.a. L'hypothèse d'un texte bönpo

Pour répondre à la problématique de la "bönpoïté" de TKD*, nous avons interrogé Géshé Samtèn, érudit tibétain de la congrégation bönpo du monastère de Shenten Dargyé Ling (France)¹⁷⁸, en lui présentant les questions suivantes :

a) Connaîtriez-vous dans le canon bönpo (*bKa'gyur* et *bsTan'gyur*) un texte ou cycle de textes intitulés *Thig le'i klong drug* ?

b) Connaîtriez-vous un texte ou cycle de texte intitulés *Thig le'i klong drug lung phran bcu gcig* ?

c) En lui montrant les passages (texte-racine et commentaire) où le terme *g.yung drug* apparaît : reconnaîtriez-vous ce texte ? Ou pourriez-vous le rapprocher d'un autre texte connu ?

d) Enfin, nous avons utilisé le convertisseur wylie-unicode de la Tibetan and Himalayan Library¹⁷⁹ pour transformer le wylie de notre extraction-reconstruction du *Thig le'i klong drug** en texte tibétain *dbu can*¹⁸⁰ : nous lui

¹⁷⁷ J-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 101

¹⁷⁸ Né en 1975 au Tibet et résidant en France, dGe shes bSam gtan gtsug phud est rattaché au grand monastère bönpo Triten Norbutse, sis à Katmandou. Il a participé à l'édition récente d'un Kangyur bönpo : il est donc un interlocuteur privilégié en ces matières. Voir le site du monastère de Shenten Dargye Ling en ligne : <https://www.shenten.org/geshe-samten-tsukphud> (consulté le 26 octobre 2024).

¹⁷⁹ <https://www.thlib.org/reference/transliteration/wyconverter.php> (consulté le jeudi 24 octobre 2024).

¹⁸⁰ Il est présenté en annexe finale.

avons envoyé le texte (il est présenté en annexe 6, p. 41) en lui demandant si ce texte pouvait être trouvé dans le canon du bön (*bKa' 'gyur bon po*).

Voici les réponses de Géshé Samtèn¹⁸¹ :

a) "Je ne vois pas de texte qui s'intitulerait *Thig le'i klong drug* parmi les grands textes connus. Par contre, *klong drug* existe. On parle de *rdzogs pa chen po'i klong drug* dans le *bsGrags pa skor gsum*."

b) "Il n'existe pas de catégorie des "onze sphères essentielles" (*thig le bcu gcig*), mais il existe un texte appelé *tshig don bcu gcig* dans lequel il y a une catégorie d'instructions essentielles (*man ngag*) appelée *lung phran bcu gcig*, mais sans la mention de *thig le drug*. Là encore, il faudrait peut-être regarder dans le *bsGrags pa skor gsum*. Ce genre de catégorie pourrait peut-être se trouver dans de gros volumes que je n'ai pas en ma possession à l'heure actuelle."

c) "Ces extraits ressemblent en tout cas tout à fait aux commentaires du dzogchèn bönpo, mais je n'ai pas connaissance de ce texte spécifiquement."

d) "Ce texte est similaire à de nombreux textes bönpos, mais je n'ai jamais rencontré exactement le même texte : des extraits par-ci par-là pourraient être les mêmes, mais pas en entier. Par rapport à la terminologie dzogchèn, le vers où apparaît *g.yung drung* donne la définition du terme : *g.yung drung* est "sans naissance ni cessation" (*skye ba med pa 'gag pa med pa*). C'est la nature de l'état de bouddha, sans naissance ni cessation, libre de toute affirmation. Le sens est en tous cas le même que dans le dzogchèn bönpo."

Nous pouvons donc ici conclure que, aux dires du Géshé, il n'est pas évident que TKD* soit un texte bönpo. Son invitation à consulter le *rDzogs chen bsGrags pa skor gsum*, *La Triple proclamation de la Grande Perfection* est sans surprise : il s'agit d'un morceau de choix pour mettre à jour les rapports d'intertextualités entre bouddhisme et bön. Jean-Luc Achard y a consacré son passionnant article, *Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté*¹⁸² : il y relève que le tantra

¹⁸¹ Correspondance quotidienne en langue tibétaine par messages vocaux, du 23 au 28 octobre 2024. Nous traduisons et synthétisons les points-clefs des explications de Geshé Samten.

¹⁸² J-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté" (*op. cit. supra*).

bouddhiste *Byang chub sems thig pa nyi shu rtsa gnyis pa'i rgyud ce bya ba*, inclus dans le *rNying ma rgyud 'bum mtshams brag* (vol. Nya, p. 2-19) est également inclus dans le *bsGrags pa skor gsum* (sous le titre *Byang chub sems kyi thigs pa nyi shu rtsa gnyis pa rtsa ba'i rgyud phyi ma*) et présente des emprunts au *gSer gyi rus sbal*, tantra-racine de la première section du *brGags pa skor gsum* qui présente des caractéristiques typiquement bönpos, ce qui ne laisse "planer aucun doute sur le sens de la copie"¹⁸³.

Le texte intitulé *Tshig don bcu gcig* n'est pas référencé par le moteur de recherche de la base de données du BDRC et ne nous a pas été fourni par Géshé Samten. Il pourrait faire l'objet de recherches ultérieures dans une ou plusieurs des diverses éditions du canon bönpo. Il est probable qu'il faille le distinguer du *Tshig don bcu gcig* de l'auteur Zhang Nyi ma 'bum (1158–1213), dont Achard a noté qu'il est un exemple d'ouvrage du bouddhisme *rnying ma pa* dont les thèmes et le texte ont été "réempruntés" ultérieurement par la tradition bönpo (notamment dans le *Ye khri mtha' sel*, attribué à une figure du débat interreligieux himalayen, le maître bönpo et bouddhiste Dran pa nam mkha', VIII^e siècle)¹⁸⁴.

II.8.b. Recherche d'autres manuscrits par proxémie¹⁸⁵

À considérer que la présence de *g.yung drung* dans TKD* serait un archaïsme de traduction, non-effacé dans ce manuscrit, il nous faut alors chercher d'autres manuscrits, hypothétiques, où le vers entier, *skye ba med cing 'gag med g.yung drung rang bzhin gnas*, aurait été conservé, mais où *g.yung drung* aurait été modifié par une standardisation bouddhisée de la traduction. Mais quel terme chercher ? Par quel autre terme aurait-il été substitué ? Dans ce contexte, trois théorisations proxémiques se complètent.

¹⁸³ J-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 62.

¹⁸⁴ J-L ACHARD, "Zhang Nyi ma 'bum (1158–1213) et le développement des *sNying thig* au 12^e siècle", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 44, 2018, p. 231-257 (p. 240).

¹⁸⁵ Nous entendons ici "proxémie" au sens du CNRTL (Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales) : la modélisation des liens de proximité sémantique entre plusieurs mots. <https://www.cnrtl.fr/>

1) Dans le chapitre "*rdzogs chen* tradition: *nying ma pa* and *bon po*" de son livre sur la tradition de la Grande Perfection, Samten Karmay fait état du processus de réécriture qui a existé entre les deux religions :

"La transformation d'un texte bönpo en texte bouddhiste, ou vice-versa, en est l'illustration [...] La méthode consistait à créer un titre sanskrit de sorte qu'il donne l'impression de provenir d'une origine indienne, et au sein du texte lui-même, de convertir les noms propres et les termes : *bon* devenait *chos* ou *g.yung drung* devenait *rdo rje*."¹⁸⁶

Rappelons que le terme *rdo rje* traduit le sanskrit *vajra* qui désigne l'aspect indestructible de la nature de l'esprit.

2) Karen Liljenberg, quant à elle, rappelle dans sa thèse la position de Sam van Schaik selon lequel *rtag pa* est le substitut de *g.yung drung* :

"Van Schaik a observé que *g.yung drung*, un terme du Tibet pré-bouddhiste signifiant "éternel", a été quasiment rayé des traductions bouddhistes. Cela s'est produit après que sa signification a été fixée comme équivalente au sanskrit *sanātana*, un mot rare dans les textes bouddhistes comparé au sanskrit *nityā*, traduit par *rtag pa*. En outre, à partir du XI^e siècle, *g.yung drung* a été associé à la tradition bön."¹⁸⁷

L'étude de van Schaik nous rappelle ainsi :

"L'un des mots les plus puissants et lourds de sens du Tibet pré-bouddhiste était *yungdrung* (*g.yung drung*). C'était un des termes-clés de l'ancienne religion royale, la toile de fond mythologique de la lignée royale de l'empire tibétain. Par exemple, l'inscription de la tombe de Trisong Detsen comporte la ligne suivante : "Conformément aux coutumes éternelles [*g.yung drung gtsug lag*], l'empereur et fils divin Trisong Detsen est devenu le souverain des hommes". [...] L'éternité semble être la signification générale de "yungdrung" dans la religion primitive. En outre, le mot était associé à l'ancien dessin indo-européen du *svastika*, qui était au Tibet le symbole graphique de l'éternel."¹⁸⁸

Sam van Schaik va plus loin : étudiant un manuscrit de Dunhuang, il relève

¹⁸⁶ S. KARMAY, *The Great Perfection*, p. 219. Correspondance que confirme Jean-Luc Achard dans son étude de l'intertextualité bönpo-nyingma ; voir notamment sa table des équivalences entre termes-clefs : J-L. ACHARD, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté", p. 67.

¹⁸⁷ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 129.

¹⁸⁸ S. VAN SCHAİK, "Buddhism and bon III: what is yungdrung?", dans *Early Tibet*, 2008, en ligne : <https://earlytibet.com/2008/04/30/buddhism-and-bon-iii-what-is-yungdrung/> (consulté le vendredi 25 octobre 2024).

qu'il existe une dichotomie entre un *g.yung drung* incorrect/imparfait, et un *g.yung drung* correct/parfait¹⁸⁹. La définition du *g.yung drung* correct ou parfait nous permet de sonder davantage la profondeur du mot : "il signifie l'absence de contraintes liées à la naissance et à la mort, et est lié à la durée de vie. Nous pourrions donc le traduire par "éternité" ou, compte tenu de l'accent mis sur la durée de vie, par "immortalité"."¹⁹⁰

3) Dans son "petit dictionnaire" (vingt mille entrées) intitulé *Tibetan Vocabulary* et consacré au vieux tibétain (*brda' rnying*) et aux terminologies spécialisées (médecine, zoologie, botanique, architecture, institutions culturelles...), Dan Martin relève que le terme archaïque *gzha' gsang* peut signifier trois aspects : a) *g.yung drung*, dont la définition est "*rtag pa mi 'gyur ba*", "permanence immuable" ; b) *'phrin las* ("activité éveillée") ; et c) *sbas pa'am gsang ba*, "dissimulé ou secret"¹⁹¹. L'équivalent sanskrit de *gzha' gsang* serait probablement *śaśvata*, c'est-à-dire "éternel, constant, perpétuel"¹⁹². Quant à l'entrée *g.yung drung* elle-même, Martin y décrit le terme comme un "vocabulaire sinisant pour *mya ngan las 'das pa*" (c'est-à-dire traduisant le sanskrit bouddhiste *nirvāṇa* et à rapprocher du chinois *yǒngyuǎn*, 永远, "éternel")¹⁹³. L'expression *mya ngan las 'das pa* peut en tibétain être abrégée en un terme bisyllabique, *myang 'das*.

Ces rapprochements et glissements de sens, outre qu'ils révèlent l'art des traducteurs et le lent processus historique de standardisation de la traduction tibétaine, sont autant d'exemples des métonymies culturelles ayant lieu au sein des peuples himalayens.

¹⁸⁹ Ce qui va également dans le sens de la doctrine bönpo actuelle ; Geshe Samten expliquait : "On trouve la dichotomie *g.yung drung* ultime (*don dam pa'i g.yundrung*) et *g.yung drung* relatif (*kun rdzob g.yung drung*)". (Communication personnelle, 27 octobre 2024). Le terme *g.yung drung* selon cette approche serait alors traduit par "réalité", "nature", voire "vérité".

¹⁹⁰ S. VAN SCHAİK, "Buddhism and bon III: what is yungdrung?", dans *Early Tibet*, en ligne : <https://earlytibet.com/2008/04/30/buddhism-and-bon-iii-what-is-yungdrung/> (consulté le vendredi 25 octobre 2024).

¹⁹¹ D. MARTIN, entrée *gzha' gsang*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 25 octobre 2024).

¹⁹² MONIER-WILLIAMS, en ligne : www.sanskritdictionary.com/ (consulté le 25 octobre 2024).

¹⁹³ D. MARTIN, entrée *g.yung drung*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 25 octobre 2024).

L'étude de ces proxémies élargit donc le spectre de notre recherche d'un autre manuscrit en constituant un arbre des possibles équivalences de *g.yung drung* : 1) *rdo rje* ; 2) *rtag pa* ; 3) *'phrin las* ; 4) *gzha' gsang* ; 5) *sbas pa* ; 6) *gsang ba* ; 7) *myang 'das*.

Nous devons dès lors passer en revue la base de données du BDRC avec notre vers initial converti selon ces sept substituts bisyllabiques, ce qui donne :

- 1) *skye ba med cing 'gag med rdo rje rang bzhin gnas*
- 2) *skye ba med cing 'gag med rtag pa rang bzhin gnas*
- 3) *skye ba med cing 'gag med 'phrin las rang bzhin gnas*
- 4) *skye ba med cing 'gag med gzha' gsang rang bzhin gnas*
- 5) *skye ba med cing 'gag med sbas pa rang bzhin gnas*
- 6) *skye ba med cing 'gag med gsang ba rang bzhin gnas*
- 7) *skye ba med cing 'gag med myang 'das rang bzhin gnas*.

Les termes *rdo rje*, *rtag pa*, *sbas pa* et *gsang ba* se terminant par une voyelle, il est possible de leur adjoindre le génitif *'i* sans troubler ni le sens ni la métrique bisyllabique, ce qui donne encore quatre possibilités supplémentaires :

- 8) *skye ba med cing 'gag med rdo rje'i rang bzhin gnas*
- 9) *skye ba med cing 'gag med rtag pa'i rang bzhin gnas*
- 10) *skye ba med cing 'gag med sbas pa'i rang bzhin gnas*
- 11) *skye ba med cing 'gag med gsang ba'i rang bzhin gnas*.

Nous avons donc rentré donc chacune de ces onze possibilités dans le moteur de recherche de la base de donnée du BDRC¹⁹⁴ : aucun résultat. En cas d'échec de la recherche, l'outil de recherche du BDRC propose de "rechercher une chaîne de syllabes plus courte". Sans nous avouer vaincus, nous avons ainsi tenté diverses autres recherches en sélectionnant des noyaux sémantiques dans le corps du vers, sans qu'il en résulte pour autant quelque chose de véritablement probant.

Quiconque l'ayant utilisé pour chercher des citations connues et que l'on sait existantes, connaît le caractère quelque peu "capricieux" de l'outil de recherche du

¹⁹⁴ Buddhist Digital Resource Center, <https://library.bdrc.io/>

BDRC. Il ne faut donc pas désespérer de trouver un beau matin, au détour d'une lecture, un vers correspondant à ces onze possibilités. À ce jour, ce point d'arrêt de la recherche démontre encore une fois le caractère singulier du TKD*.

II.9. Continuer de tenter d'identifier TKD* dans la littérature

Nous l'avons vu, le corpus de la littérature spirituelle himalayenne est particulièrement riche, complexe et encore peu étudié étant donnée son étendue. Nous nous contentons donc ici d'indiquer des pistes de recherche futures en fonction de présomptions et rapprochements possibles.

Pour la littérature de la nomenclature *sems bsgoms* :

- Le *Byang chub sems bsgom pa* (mentionné *supra*) attribué à rGyal ba'i 'od dans le *Lhan kar ma/Ldan kar ma* (NGM, vol. 3, p. 645–654) ;

- le commentaire *Thams cad nam mkha'i ngo bo skye ba med pa'i byang chub kyi sems bsgom pa'i rgyud* (TB 76) qui est antérieur au STMG (qui l'identifie à un *Byang chub sems bsgom pa'i rgyud*) et qui mentionne à deux reprises la pratique de *thod rgal* (normalement considérée comme n'appartenant pas au *sems sde* mais au *man ngag sde*)¹⁹⁵ ;

Pour les comparaisons avec et autour du *Thig le drug pa* :

- Liljenberg note que le '*Khor ba rtsad nas gcod pa nyi zla dang mnyam pa dri ma med pa'i rgyud* (TB 40) contient une nomenclature en six points (*don drug*) qui correspondent à six textes dont le dernier est un "exposé du *Thig le drug pa*"¹⁹⁶. Pourrait-il faire écho à notre texte ? Il s'agirait d'en établir une nouvelle édition comparée.

- Liljenberg note par ailleurs que le *Bang mdzod 'phrul gyi lde'u mig* (Chapitre 31, TB 159, DG, vol. cha, dont l'existence lui avait été communiquée par

¹⁹⁵ Le terme est utilisé dans la catégorie *man ngag sde*, censée être ultérieure. Sa présence ici pourrait remettre en cause la chronologie établie par les chercheurs. Achard émet l'hypothèse que les "trois séries" (*sems sde*, *klong sde*, *mang ngag sde*) était contemporaines. Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 18.

¹⁹⁶ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 116.

Jean-Luc Achard) contient à fol.158a-b un "enseignement très concis sur le *Thig le drug pa* qui met l'accent sur le fait que [les textes] sont tous contenus ou condensés les uns dans les autres et non séparés. La version *mTshams brag* diffère légèrement, mais il s'agit essentiellement du même texte. Ce résumé part du principe que le lecteur est déjà familiarisé avec l'enseignement de base sur le *Thig le drug pa*."¹⁹⁷ Ce texte est à explorer en fonction de TKD*.

- Le *tantra* (dont le troisième chapitre a été identifié par Liljenberg comme étant le *Thig le drug pa*) appelé *rDzogs pa chen po chos nyid byang chub kyi sems thig le rgya mtsho gnas la 'jug pa'i rgyud* (DG, vol. Ra, fol. 269v.- 278r ; TK, vol. 2, p. 128-148) pourrait lui aussi contenir, dans d'autres chapitres, des intertextes de TKD*.

Pour le champ d'études autour du terme *klong drug* :

- Dylan Esler, dans son ouvrage sur le *bSam gtan mig sgron*¹⁹⁸, fait état de plusieurs textes possédant des titres ou nomenclatures à rapprocher de TKD* :

a) un texte attribué à Mañjuśrīmitra, le *Byang chub sems kyi man ngag nges par lung bstan pa* (NKJ, vol. 108, p. 386–438)¹⁹⁹ ;

b) le *Kun tu bzang po klong drug rgyud kyi 'grel pa* (NKJ, vol. 109) attribué à Vimalamitra ;

c) le *Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud* (NGM, vol. 12, p. 394–467)²⁰⁰.

Il est par ailleurs remarquable que le STMG cite à plusieurs reprises des ouvrages dont les titres sont *Klong drug*²⁰¹, *Klong*²⁰² et *Klong 'grel*²⁰³ sans qu'il ait été possible à Esler de retracer leurs citations (mentionnées dans le STMG) dans des manuscrits

¹⁹⁷ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 59, note 540.

¹⁹⁸ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, (op. cit. supra).

¹⁹⁹ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 125, note 39.

²⁰⁰ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 124 note 32, p. 125 note 35, p. 543 note 354, p. 738 note 106.

²⁰¹ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 146.

²⁰² D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 572.

²⁰³ D. ESLER, *The Lamp for the Eye of Contemplation*, p. 499 ; on trouve le *Klong drug* dans le *bKa' ma shin tu rgyas pa* (vol. 100). Liljenberg dans sa thèse indique que van Schaik a proposé une identification du *Klong drug* comme étant le *mTsho klong*, de son nom complet, le *Byang chub kyi sems rgya mtsho klong dgu'i rgyud* (TB 69). Cf. K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 18, note 42.

connus. Même si la traduction anglaise de ces citations par Esler ne semble pas correspondre au tibétain de TKD*, il serait intéressant toutefois d'enquêter davantage sur cette catégorisation, d'autant que Liljenberg note qu'un *Klong drug* est "aujourd'hui inclus dans la série des instructions" [*man ngag sde*]²⁰⁴. Achard propose d'identifier le *Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud* au *Klong 'grel*, mais sans certitude ; comme Esler, lui aussi n'a pu retrouver dans le *Kun tu bzang po klong drug pa'i rgyud* les citations présentes dans le STMG et attribuées au *Klong 'grel*, et écrit ainsi : "le texte étant à la fois difficile et long, j'ai peut-être fait une erreur"²⁰⁵. Il indique d'autre part : "en dehors du STMG, je n'ai, en plusieurs années de recherches, jamais vu ce *Klong 'grel* cité par d'autres sources".²⁰⁶

Pour d'autres commentaires anciens du *rDo la gser zhun* :

- Le texte intitulé *mDo bcu*, "Les dix *sūtra*" (TB, vol. 1, 352–499) : comme son nom ne l'indique pas, il s'agit d'un commentaire de textes du *sems sde*²⁰⁷ dont DS. Il faut noter que notre TKDG, entre autres qualificatifs, est également appelé "*sūtra (mdo)* de la Grande Perfection" dans son colophon ;

- Un autre texte d'instructions directes (*man ngag*) attribué à Mañjuśrīmitra, *Byang chub sems bsgom pa'i bsam gtan rna mar rgyud* (BGB, 4, vol. 1, p. 49-64)²⁰⁸ ;

- Le *Theg pa gcod pa'i 'khor lo* (BGB, 108, vol. 5, p. 1-59)²⁰⁹ ;

- Le commentaire *Byang chub sems bsgom pa don bcu gnyis bstan pa*²¹⁰ (que Liljenberg donne sans auteur, mais que nous trouvons attribué à Mañjuśrīmitra dans l'édition numérisée du *bsTan 'gyur* de Narthang : N, vol. 62, p. 98-130) qui

²⁰⁴ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 18.

²⁰⁵ J-L. ACHARD, *L'Essence Perlée du Secret: Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 240.

²⁰⁶ J-L. ACHARD, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 241.

²⁰⁷ Keith Dowman n'en a produit qu'une paraphrase synthétique à partir de l'édition *mtshams brag*. Cf. K. DOWMAN, *Original Perfection*, p. 36.

²⁰⁸ Mentionné dans K. LILJENBERG, "From treatise to tantra", p. 37.

²⁰⁹ K. LILJENBERG, "From treatise to tantra", p. 37.

²¹⁰ Sous la référence P. 3405, vol. 75, p. 140-147. Cf. K. LILJENBERG, "From treatise to tantra", p. 37.

reprend une nomenclature en "douze points" (*don bcu gnyis*) à comparer avec la mention en "douze vers" (*tshigs su bcad pa bcu gnyis*) de TKDG ;

- Le *Byang chub sems bsgom pa'i rgyud* (TB 76) que Liljenberg distingue du *Byang chub sems bsgom pa'i rgyud* qu'elle a étudié (TB 37 ; DG 155 ; TK 69) comme étant plus récent et sans doute marqué par la catégorie du *man ngag sde* ;

- Enfin, le *Paṅ sgrub rnams kyi thugs bcud snying gi nyi ma* (texte qui ouvre le *Bai ro rgyud 'bum* et qui serait une "sorte de compendium des précieuses instructions du *rdzogs chen* de la tradition Zur"²¹¹, - dont Matthew Kapstein a émis l'hypothèse qu'il serait identique au *bSam gtan snying gi nyi ma* de l'érudit Zhig po bdud rtsi (1143-1199)²¹² -, contient une partie de commentaire sur le *rDo la gser zhun*.

La profusion et la dissémination de ces textes au sein de différents corpus laissent entrevoir l'ampleur et la richesse des recherches intertextuelles à mener quant à leurs interactions mutuelles. Tout spécialement pour le *sems sde*, Liljenberg a noté dès 2012 qu'il s'agissait d'une tradition littéraire tombée dans l'obscurité et que "des recherches plus approfondies [étaient] nécessaires dans ce domaine afin de pouvoir mieux comprendre la manière dont le corpus considérable de la littérature de la série de l'esprit a été organisé à l'origine"²¹³.

²¹¹ M. KAPSTEIN, "The Sun of Heart", p. 282.

²¹² M. KAPSTEIN, "The Sun of Heart", p. 275.

²¹³ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 25.

III.1. Le dzogchèn *sems sde* au sein d'une terminologie multiculturelle

Baudelaire, *Correspondances*²¹⁴

Gérard Genette,
*Bardadrac*²¹⁵

²¹⁴ C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, 1952 [Première édition 1857], Paris, Société des Belles Lettres, p. 14.

²¹⁵ G. GENETTE, *Bardadrac*, Paris, Seuil, 2006, p. 353.

relation"²¹⁶. Chaque mot, disséqué dans ses sémantèmes et reterritorialisé sur son substrat culturel, apparaît n'être alors que la partie émergée d'icebergs civilisationnels engloutis, dont il s'agit d'exhumer les masses et les tendances de fond.

Dans cette "géologie textuelle"²¹⁷, la traduction de ces mots-symptômes, de la langue-source à la langue-cible, révèle ces continents symboliques à la présence millénaire, dont la lenteur souterraine échappe à nos regards et n'est repérable que par la patiente observation du voyage des étymons et des métonymies culturelles d'une civilisation à une autre. Toute traduction est en effet la *translation* (comme l'on dirait de reliques précieuses) d'un savoir, d'une géographie à une autre, d'un univers mental à un autre, d'un cercle de socialisation à un autre, d'un système de symboles à un autre. Parfois, ces univers se conjoignent, se découvrant des parentés oubliées ; parfois encore, ces univers s'opposent ou dissemblent tant et si bien qu'il faille inventer un néologisme, ou déterritorialiser le terme de la langue-source *sans* le traduire dans la langue-cible.

On retrouvera donc ici des invariants de l'artisanat traductif en milieu littéraire tibétain : l'*intraductibilité* (interculturelle, mais aussi de la mystique comme expérience-limite), les infirmités propres à l'expérience personnelle du traducteur (mais aussi les moyens de l'étoffer), la complémentarité de la traduction littérale et de la traduction idiomatique, l'invention d'un glossaire normatif bouddhiste à l'époque de l'empire tibétain, ainsi que la patiente résistance de surgeons lexicaux non-bouddhistes...

Ce *glossaire discuté* - aurait-il fallu le nommer *glossaire disputé*, au sens de la *disputatio* scolastique ? - est également l'occasion de présenter quelques débats intellectuels qui ont couru pendant plus d'un millénaire sur le plateau himalayen, et dont la connaissance constitue une ligne directrice d'un savoir-faire traducteur qui

²¹⁶ X. GARNIER, P. ZOBERMAN, "Introduction", dans X. GARNIER, P. ZOBERMAN (éds.), *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Saint Denis, PUV Editions, 2006, p. 12.

²¹⁷ O. ALMOGI, D. WANGCHUK et H. ISAACSON, Présentation du projet Intellexus sur le site de l'université de Hambourg : <https://www.kc-tbts.uni-hamburg.de/projects/intellexus.html> (consulté le 20 novembre 2024).

a trait au scolasticisme. On constatera ainsi tout au long des entrées que la littérature *sems sde* n'a pas véritablement développé de terminologie spécifique et emprunte tout son vocabulaire aux bouddhismes *mahāyāna* et *vajrayāna*, mais *en le détournant* ; ou, plus exactement, en lui donnant une intensité expérientielle immédiate qui le fait passer du domaine philosophique, mental, au domaine a-mental de la nature de l'esprit dépourvu d'élaborations conceptuelles.

Ce glossaire est enfin la présentation en creux d'un foisonnement d'outils littéraires, ces dictionnaires récents et anciens, numériques ou papiers, qu'on appelle "trésor de mots" (en sanskrit *śabdakośa*, en tibétain *tshig mdzod*) dans cette culture indo-européenne qui fut transférée au Tibet et mêlée à d'autres substrats, autochtones et importés. Dans la perspective où nous avons choisi de traduire intégralement le commentaire en utilisant le moins possible le jargon sanskrit (exception faite de *nirvāṇa* qui est passé dans le langage courant en français, et de soutra également), nous n'indiquons pas systématiquement les "équivalences" sanskrites ici. Nous nous sommes fixé ainsi comme règle de ne pas indiquer le sanskrit quand il n'apparaissait pas dans le dictionnaire sanskrit-tibétain *Mahāvvyutpatti* du IX^e siècle : il existe de fait, et ce malgré les pseudo "évidences", de nombreuses variantes et alternatives entre les termes tibétains et indiens, les termes sanskrits étant parfois des reconstructions conjecturelles de la tradition tibétaine tardive, qui, en l'absence de tout manuscrit original, étaient "plaquées" sur des inconnues²¹⁸ (nous aurons l'occasion, tout au long de notre exposé, de montrer des cas où les équivalences de la tradition tardive se heurtent à la prolifération sémantique de la tradition ancienne). Néanmoins, ce passage d'un dictionnaire à l'autre, du tibétain vers le sanskrit, du sanskrit vers le français, montre bien la complexité des opérations traductives à effectuer dans le cadre de cette culture proprement *bi-culturelle* du bouddhisme indo-tibétain.

²¹⁸ "[...] l'utilisation sans discernement de traductions de calques du tibétain vers le sanskrit est un problème méthodologique important qui affecte depuis longtemps les études sur le bouddhisme tibétain". Cf. M. KAPSTEIN, *Compte-rendu* de P. WILLIAMS, *We Are All Gzhan stong pa, Reflections on The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey, Curzon Press, 1998, dans *Journal of Buddhist Ethics*, t. 7, p. 105-125 (p. 112).

III.2. Termes principaux par ordre d'apparition dans TKDG

[485]

bsgom : contempler, contemplation. (skt. *bhāvanā*)²¹⁹.

Le terme "méditation" n'existe pas véritablement en tibétain. *bsgom* signifie "s'habituer, s'accoutumer, cultiver". Il est d'usage de lui donner la valeur graduelle d'un "entraînement à la méditation" dans le bouddhisme, mais il est dans le dzogchèn détourné de son sens habituel : il y désigne l'expérience de la contemplation, c'est-à-dire de la vision directe, ultime, de la nature de l'esprit sans intervention ni procédé. Rappelons que le terme contemporain de "méditation", galvaudé comme une "technique de concentration" et partiellement détourné de son sens sotériologique dans la perspective thérapeutique de la MBSR²²⁰, provient au départ du latin *mēdēor*, "traiter, soigner, remédier"²²¹, ce qui ne manque pas d'ironie. Quant au terme sanskrit qu'on a coutume d'accoler à *bsgom*, *bhāvanā*, il n'est pas spécifique au bouddhisme et existe dans les religions regroupées sous l'appellation fourre-tout (et issue de l'héritage colonial) d'hindouïsme ; *bhāvanā* est par ailleurs saturé de sens variés, parmi lesquels on retiendra les belles "imprégnation", "infusion" et "combinaison"²²², qui rappellent que la contemplation de la Grande Perfection est avant tout un yoga, une "union" (*'byor ba*). Enfin, ce qui est vrai pour ce mot en particulier sera confirmé par tous ceux qui suivent : le traducteur est-il en

²¹⁹ Selon le dictionnaire sanskrit-tibétain du IX^e siècle, le *Mahāvvyutpatti*. Consulté en ligne via le site de l'université d'Oslo : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483359> (consulté le 23 novembre 2024).

²²⁰ "Mindfulness Based Cognitive Therapy". Nous ne voulons pas dire qu'elle serait une thérapie à dédaigner, bien au contraire, mais simplement que la "guérison" envisagée par les maîtres spirituels depuis au moins 2600 ans avait une échelle peut-être un peu plus vaste.

²²¹ Dictionnaire de latin Gaffiot, en ligne : <https://gaffiot.fr/#medeor> (consulté le 17 novembre 2024).

²²² <https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=bh%C4%81van%C4%81&lang=sans&action=Search> (consulté le 17 novembre 2024).

mesure de connaître les différents aspects de cette expérience ? Dans la négative, comment, dès lors, pourrait-il véritablement *rendre* dans sa langue ce qui pourrait ne s'apparenter qu'à un jargon hermétique d'une compréhension qu'il n'a pas ? Pour nos matières, situées entre mystique et philosophie, il serait heureux que le traducteur puisse embrasser non seulement le creuset culturel et spirituel (bouddhisme, bön, chamanisme, culture impériale) au sein duquel apparaissent les textes dzogchèn, mais aussi qu'il puisse connaître l'expérience contemplative qui y est décrite, ou, à tout le moins, qu'il soit à même de recevoir les instructions de la lignée orale afin de clarifier les termes. Ce dernier point implique une méthodologie de travail de terrain, au sens anthropologique, entre observation participante et recul critique, entre méthode historico-critique et absorption des récits et instructions émiques, auprès des représentants et détenteurs de la tradition, soit directement sur le plateau himalayen, soit dans la diaspora tibétaine occidentalisée. Ce sera, alors, la manière du traducteur de *s'encapaciter* en trouvant en lui et autour de lui des ressources nouvelles pour étoffer son savoir-faire.

***byang chub sems* : esprit d'Éveil. (skt. *bodhicitta*)**

Voici un terme classique du monde bouddhiste : il désigne habituellement le souhait altruiste que tous les êtres atteignent l'Éveil et soient libérés de la souffrance ; il est ici détourné, "ultimisé", en ceci qu'il s'agit de l'aspect absolu et non mental de ce souhait, c'est-à-dire de la réalisation directe de la compassion universelle du vide de tous les phénomènes. Philippe Cornu propose, dans le contexte du dzogchèn, de retraduire systématiquement "esprit d'Éveil" par "esprit pur et parfait", à partir de la littéralité de *byang* (pur) *chub* (parfait) *sems* (esprit), pour valoriser cette différence épistémologique. Nous rouvrons le débat : si l'on considère qu'il y a continuité entre bouddhisme et dzogchèn, ne devrait-on pas garder le même terme d'un bout à l'autre des neuf véhicules, et donc laisser "esprit d'Éveil" dans le véhicule de l'*atiyoga* ? (Sur le débat de la littéralité ou du sens, voir notre entrée *chos dbyings*).

bcom ldan 'das : Bienheureux. (skt. *bhagavān*)²²³.

Désigne un bouddha, et en général, le bouddha historique Śākyamuni ; il s'agit d'un composé de trois termes : *bcom* qui fait référence à la "destruction" ou "subjugation" des obstacles de l'esprit pour l'atteinte de l'Éveil ; *ldan* qui signifie "pourvu", c'est-à-dire doté des qualités éveillées propres à la bouddhité ; *'das*, "au-delà" ou "transcender", au sens où un être éveillé dépasse tout dualisme conceptuel de souffrance et de libération. Voici une traduction établie "selon le sens", et non littéralement, car *bhagavān* signifie plutôt "tout-puissant", "seigneur", "possesseur (*vān*) de la bonne fortune (*bhaga*)". On remarquera que c'est la glose scolastique elle-même, condensée en trois étymons-clés, qui forme le néologisme *bcom ldan 'das*, grâce aux possibilités agglutinantes du tibétain (voir notre entrée *chos dbyings* et l'édification d'une norme impériale pour les néologismes tibétains). Dans le commentaire que nous avons étudié, spécifiquement, le terme *bcom ldan 'das* est conjoint à *bsam 'das brjod med ngang*, "l'état ineffable qui transcende la pensée" : on retrouve là encore une caractéristique dzogchèn où la personnification est dépassée par l'expérience primordiale de la nature de toutes choses.

thig le : sphère essentielle.

Terme issu du monde tantrique où il désigne les essences fondamentales, père et mère, de la physiologie subtile ; dans le *sems sde*, il s'agit de l'espace unique de la nature de l'esprit, à la fois essentiel et premier : essentiel, car il est dépourvu de toute distraction de la diversité formelle des phénomènes ; premier, car il est *d'ores et déjà* présent à toute expérience sensible qui puisse s'élever. La correspondance entre le tibétain *thig le* et le sanskrit *bindu* doit être tardive et postérieure au IX^e

²²³ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482451> (consulté le 23 novembre 2024).

siècle car le *Mahāvyutpatti* indique plutôt *tilakam* ("point ornemental sur le front") pour *thig le*²²⁴.

chos nyid : nature phénoménale. (skt. *dharmatā*)²²⁵

Littéralement en français, la "phénomén-alité" (*chos + nyid*) ; là encore, il s'agit d'un concept du bouddhisme qui trouve ici une dimension expérientielle et directe, de nature ultime expérimentée au-delà du soi par l'introduction à la base de tous les phénomènes.

rang bzhin : nature. (skt. *prakṛti*)²²⁶

"L'être" d'un phénomène, qui, dans la philosophie bouddhiste, ne peut être que vide et sans substance propre : sa nature est donc vacuité et liberté fondamentale.

ma bcos pa : non-élaboré.

L'expérience de la nature de l'esprit est dénuée de tout aspect de complexité mentale car elle est dépourvue des facteurs de composition du *karma* (les traces psychiques passées se déployant en réalité sensible).

chos sku : Corps de Réalité. (skt. *dharmakāyaḥ*)²²⁷.

Parfois traduit "Corps absolu", c'est la vacuité dans sa dimension absolue, libre de toute conception ou limitation, la réalité de la bouddhité de tous les phénomènes.

²²⁴ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=488449>
(consulté le 23 novembre 2024).

²²⁵ Si l'on suit le *Mahāvyutpatti* chos nyid kyi thob pa pour *dharmatāpratīlambhaḥ* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=489402>
(consulté le 24 novembre).

²²⁶ Si l'on suit le *Mahāvyutpatti* qui donne *rang bzhin stong pa nyid* pour *prakṛtiśūnyatā* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483392>
(consulté le 24 novembre 2024).

²²⁷ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482564>
(consulté le 23 novembre 2024)

snying po : essence.

Le terme a également une connotation de "cœur" (comme dans l'expression *snying rje*, "compassion"), le cœur fondamental de la réalité des apparences, inconditionné au sein du conditionné. On le voit, *snying po*, *chos sku*, *rang bzhin*, *chos nyid*, *thig le* et *byang chub sems* forme un dense réseau sémantique désignant différents aspects de l'absolu. De nouveau, même s'il est d'usage d'affirmer que *snying po* est l'équivalent tibétain du sanskrit *hṛdaya*, l'expérience montre qu'il est en fait polysémique et peut traduire les termes *garbha* ("matrice", "fœtus"), *sāra* voire *sāratā* ("substance", essence") et *maṇḍa* ("essence", "extraction"), mais aussi *karnīkā* ("centre", "point central", "péricarpe d'un lotus"), ou *karkaṭikā* ("noyau")²²⁸. Nous ne nous risquons donc pas à donner un "équivalent" de *snying po*. On trouvera par ailleurs plus loin dans le commentaire *snying po nyid*, que nous avons rendu par "essentialité".

[486]

'jam dpal gzhon nu nyid : jeunesse de la douce radiance.

Aspect premier, toujours frais, renouvelé à l'infini, la "prime jeunesse" de la nature de l'esprit : une jouvence qui rayonne d'une luminosité primordiale et libre de tout conditionnement formel phénoménal. Dans le cadre d'un commentaire lié à Mañjuśrīmitra, on remarquera que *'jam dpal gzhon nu nyid* signifie en traduction littérale, "la jeunesse de Mañjuśrī". Il serait important de voir si ce terme du *sems sde* est à rapprocher du "corps du vase de jouvence" (*gzhon nu bum pa'i sku*), que Philippe Cornu définit ainsi dans le cadre du dzogchèn *man ngag sde* :

²²⁸ STEINERT Christian, *Tibetan-English Dictionary* [Compilateur de dictionnaires tibétain-anglais] : <https://dictionary.christian-steinert.de> (consulté le 10 novembre 2024). Une rapide étude des diverses entrées de *snying po* du *Mahāvīyutpatti* corrobore cette multiplicité, quoique l'on puisse dégager une tendance majoritaire pour *garbha*.
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=search&bid=2&vid=263&sokefelt=s%C3%B1i%E1%B9%85+po&Sok=Search&searchmode=phrase&context=v263> (consulté le 24 novembre 2024).

"[ce] terme dzogchèn désigne l'état de la base primordiale où toute la luminosité et les qualités sont encloses, comme une lampe au fond d'un vase. C'est aussi l'état de fruition, lorsque toutes les manifestations extérieures réintègrent la base primordiale dont elles ne sont en réalité jamais sorties."²²⁹

Si les deux termes étaient équivalents, cela accrédirait la thèse d'Achard selon laquelle le *sems sde* contient l'ensemble des trois séries, qui seraient alors simultanées.

chos dbyings : espace primordial des phénomènes. (skt. *dharmadhātuḥ*)²³⁰.

On observe le décalque, très net, du sanskrit : *dharmā* = *chos*, *dhātu* = *dbyings*. Un des fondamentaux de la traductologie est l'exposition de la complémentarité de deux méthodologies : la littéralité (le rendu mot-à-mot) et la "liberté", c'est-à-dire la correspondance sémantique (le rendu sens-à-sens, où l'accent est mis sur la fluidité idiomatique). Trop souvent polarisée dans un débat absurde où il serait soi-disant nécessaire de faire un choix entre "forme" et "contenu", la complémentarité du "mot à mot" et du "sens à sens" remonte en Occident à Cicéron (106-43) et à Saint Jérôme (347-420), qui, dans leur pratique traductive, utilisent bien ces deux outils sans véritablement les opposer²³¹. On retrouve ce même soin sur le plateau himalayen du IX^e siècle, où la conception de la traduction est faite toute de nuance pratique et d'attention portée à l'authenticité sacrée des textes. Le *sGra 'byor bam po gnyis pa* ("La construction des mots en deux parties"), présente à la fois un dictionnaire normatif (le *Mahāvyutpatti*), et un décret impérial visant à édicter les normes de traduction du futur canon tibétain (*bKa' 'gyur*) : il établit une "liste de mots" (le dictionnaire), recommande "qu'elle soit apprise par tout le monde", expose une méthodologie de sélection, d'explicitation et d'harmonisation des termes-clés en

²²⁹ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*. p. 260.

²³⁰ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484159> (consulté le 24 novembre 2024).

²³¹ J. MUNDAY, *Introducing Translation Studies, Theories and Application*, quatrième édition, New York, Routledge, 2001, p. 30-32.

fonction de leur apparition contextuelle²³² dans les écrits du *hinayāna* et du *mahāyāna*, met en garde contre les néologismes en les autorisant dans les "écoles individuelles" et propose un protocole de validation des nouveaux mots par un comité de traducteurs-experts²³³.

On voit ainsi réapparaître la même articulation fondamentale entre littéralité et sens, dans les paragraphes 6 et 7 où (6) "d'une part, les mots simples qui ne nécessitent pas d'explication et qui sont appropriés pour être traduits littéralement (*sgra bzhin du*) ont été fixés en prenant l'expression littérale comme critère principal" (c'est le cas de notre *chos dbyings*), et où (7) "en revanche, [dans le cas de] certains mots, qui sont fixés de la manière la plus appropriée conformément au sens, le terme [équivalent] a été fixé en prenant le sens comme critère principal"²³⁴ (voir par exemple nos entrées *bcom ldan 'das* et *mya ngan las 'das*, notamment le développement sur la traduction du sanskrit *buddha* par le tibétain *sangs rgyas*).

mnyam nyid : égalité. (skt. *samatā*)²³⁵

Il s'agit de l'égalité des phénomènes qui émergent au sein de leur propre nature. Spécifiquement dans le cadre de la pratique contemplative du *sems sde*, *mnyam nyid* est le troisième yoga des "quatre yogas" (*rnal 'byor bzhi*) : 1) calmer l'esprit (*gnas*

²³² Ce qui nous ramène à la théorie de Koller de "l'équivalence textuelle normative" qui s'articule autour des différents comportements des types littéraires. Chaque mot aura une valence différente en fonction du type de réseau sémantique dans lequel il s'insère. C'est particulièrement vrai pour le bouddhisme où les mêmes termes ont des significations différenciées en fonction des trois véhicules de pratique. Pour le dzogchèn, la dimension descriptive de différents aspect de la nature ultime de l'esprit, sous un angle expérientiel, rend délicate au traducteur la sélection d'équivalences potentielles dans la langue-cible. Pour autant, "[...] c'est la connaissance et la capacité à établir des équivalences qui sont une indication de la compétence en matière de traduction". Cité dans J. MUNDAY, *Introducing Translation Studies*, p. 75.

²³³ "[...] il faut les offrir, dans le palais, à l'assemblée chargée de la tradition du *Bhagavān* et à l'approbation des grands réviseurs (*zhu chen*) des traductions du *Dharma*, faire une demande appropriée, et s'ils sont acceptés, ils doivent être ajoutés à la liste des mots [du *Mahāvīyutpatti*]" . Traduit de l'anglais à partir de J. BRAARVIG (trad.), "English translation of introduction and colophon to *sGra sbyor bam po gñis pa*", dans *Thesaurus Literaturae Buddhicae*, Université d'Oslo, 2010, en ligne : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/> (consulté le 17 novembre 2024).

²³⁴ J. BRAARVIG (trad.), "English translation to *sGra sbyor bam po gñis pa*".

²³⁵ Si l'on suit le *Mahāvīyutpatti* qui propose pour *mnyam pa nyid kyi ye shes* pour *samatājñānam* : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482560> (consulté le 24 novembre 2024).

pa ou *zhi gnas*) au sein de l'état naturel ; 2) développer la vision pénétrante (*mi g.yo ba* ou *lhag mthong*) de la clarté au sein de l'état naturel ; 3) "au-delà de ces deux formes de contemplation, la pratique consiste à s'entraîner à rester dans l'état de conscience immaculée pendant des périodes de plus en plus longues"²³⁶ jusqu'à réaliser *mnyam nyid*, également parfois appelé *gnyis med* ; 4) enfin vient le quatrième yoga, l'accomplissement spontané/spontanément présent (*lhun grub*). On prendra soin de distinguer les deux premiers yogas, *gzhi gnas* et *lhag mthong*, des deux yogas du même nom dans le chemin graduel bouddhique : en effet, ces deux yogas dans le cadre du dzogchèn s'effectuent au sein de l'état naturel de la contemplation de l'esprit pur et parfait, et ne sont pas des préliminaires indispensables à la réalisation de cet état (comme c'est le cas dans le bouddhisme). On remarquera que le vocabulaire des quatre yogas du *sems sde*, celui-là même qui est utilisé dans les lignées orales actuelles d'enseignement pratique du dzogchèn yogique, est présent dans les textes du *sems sde*. On peut en inférer que, dans la perspective d'une *praxis* textuelle ("à quoi servent les textes ?"), tout texte *sems sde* a donc une double fonction performative : a) introduire à l'expérience de la nature de l'esprit en étant le support verbal d'une vue ultime atemporelle présentée par un maître qualifié ; b) ramener à la pratique contemplative en en rappelant les tenants et aboutissants. Un texte n'est donc pas un simple "rappel théorique", mais bien un moyen habile de remettre systématiquement en avant l'expérience qui a été introduite au préalable et certifiée par le maître authentique.

gzung 'dzin : sujet et objet.

C'est la dualité de toute expérience conditionnée par les pôles du sujet percevant et de l'objet perçu, du préhenseur et de l'appréhendé ; littéralement, du "saisisseur" (*'dzin*) et du "saisi" (*gzung*).

²³⁶ K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 26.

phun sum tshogs pa : splendeur. (skt. *sampannah*)²³⁷.

Le terme est polysémique et signifie aussi l'abondance, la prospérité ; par extension, il désigne dans le dzogchèn la plénitude lumineuse de la nature de l'esprit.

dpal : lumineux. (skt. *śrī*)²³⁸

On le trouve traditionnellement traduit dans toutes les lignées tibétaines par "glorieux", au sens où le rayonnement naturel illumine toute la manifestation phénoménale ; dans de rares cas, il est traduit par "abondance"²³⁹ (mais cela nous semble quelque peu inadéquat).

gzhi : fond.

Très usité dans la littérature dzogchèn, le terme est en général traduit par "base", au sens de base non-duelle du conditionnement et de sa libération, base d'émergence des phénomènes conditionnés et de la réalisation directe de leur vacuité ; il n'a dans le texte que deux occurrences qui sont l'occasion d'un jeu de mots entre "fond" de l'océan et "base" des règles d'ascèse, nous nous sommes donc portés sur "fond" dans ce contexte.

yum : matrice.

Nous pourrions aussi traduire par "mère", voire "génitrice" ; voici, là encore, un vocable qui paraît issu du monde bouddhiste où la "mère des bouddhas", à la fois base matricielle de la vacuité utérine et suscitatrice du déploiement, est la "Perfection de sagesse transcendante" (*prajñāpāramitā*), la perfectibilité

²³⁷ Si l'on suit le *Mahāvīyutpatti* qui propose *cho ga phun sum tshogs pa* pour *cāritrasampannah* : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484076> (consulté le 24 novembre 2024).

²³⁸ Si l'on suit le *Mahāvīyutpatti* qui propose *dpal gyi snying po* pour *śrīgarbhaḥ* : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483113> (consulté le 24 novembre 2024).

²³⁹ Voir par exemple la traduction de Liljenberg du *Rig pa'i khu byug*, texte fondamental du dzogchèn : K. LILJENBERG, "The Cuckoo of Awareness", dans *Zangthal*, 2010, en ligne : https://zangthal.co.uk/files/The_Cuckoo_of_Awareness.pdf (consulté le 30 octobre 2024).

(*pāramitā*) de l'intelligence connaissante (*jñā*) portée au point d'incandescence (*pra*) où les phénomènes sont à la fois discriminés dans leurs rapports distinctifs mutuels et en même temps perçus dans leur nature intrinsèque.

sems nyid : nature de l'esprit.

Littéralement, "esprit-ité" (*sems* + *nyid*), le "fait qu'il y ait esprit", son caractère intrinsèque ; le terme "spiritualité" est malheureusement déjà pris dans un filet sémantique qui le situe entre culture, religion et expérience intérieure personnelle, il est donc d'usage de traduire en français par "nature de l'esprit", la dimension fondatrice et complètement libre de production et de cessation de l'esprit ordinaire.

bde gshegs : Bien-Allés. (skt. *sugataḥ*)²⁴⁰

Les êtres éveillés ou bouddhas, au sens où ayant transcendé toute forme de conditionnement engendrant la souffrance, ils sont parvenus (*gshegs*) à la félicité ou la béatitude (*bde*). On notera que le verbe *gshegs* est un terme honorifique, choix de traduction qui rend hommage à la noblesse d'un être éveillé.

mtshungs pa : équivalent.

Il renvoie à l'égalité (*mnyam nyid*) de tous les phénomènes vus depuis leur base d'émergence non-duelle, l'espace premier, pur de toute saisie. Difficile à traduire sans répéter "égal", *mtshungs* a une connotation de "valeur égale", comme dans l'expression bien connue en tibétain *mtshungs med*, "sans égal", "sans équivalent", "sans pair", qui désigne les maîtres réalisés.

[487]

rtog pa : concept, concevoir, appréhension conceptuelle.

²⁴⁰ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482456>
(consulté le 24 novembre 2024).

Terme dont la bisémie polarisée rend dangereux à traduire, il renvoie d'un côté au concept conditionné, limité par les facteurs de composition de la réalité duelle, donc plus généralement à la pensée, alors conçue comme illusion d'une réification du sensible ; à l'inverse, *rtog* peut renvoyer à la réalisation spirituelle, qui elle, est libre de toute élaboration illusoire. Le *Mahāvyutpatti* propose *vitarkaḥ*²⁴¹ qui a le sens en sanskrit de "raisonnement, conjecture, supposition, imagination, délibération"²⁴², sans tenir compte, donc, du sens de "réaliser" (en tout cas dans l'entrée *rtog pa* seule, car il existe de nombreuses expressions composées avec *rtog*).

yul : référent, référence, objet conceptuel, objet. (skt. *deśaḥ*)²⁴³

Terme qui désigne un point de référence conceptuel, à la fois idée et objet défini, qui va focaliser l'attention et déterminer une "visée" à l'action mentale. En tibétain, *yul* signifie également "pays, zone, région", ce qui dit bien ce caractère de localisation et de détermination : il est véritablement un *locus* ou *topos* de la pensée.

dmigs med : non-déterminé, sans référence.

Le verbe *dmigs pa* tient de l'œil, qui s'écrivait en vieux tibétain *dmig*, et qui fut simplifié au fil des siècles en *mig* (quoiqu'à l'heure actuelle, la prononciation possède toujours le ton haut, comme si le préfixe *da* s'était invisibilisé sans totalement disparaître des mémoires) ; mais aussi et surtout, ce verbe signifie "se concentrer sur" (nous avons traduit *dmigs* "focus/se focaliser" par endroits), et par extension, "visualiser", au sens de stabiliser la vision intérieure d'images mentales claires. La rhétorique dzogchèn de l'absence de *dmigs* s'articule donc autour de deux

²⁴¹

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484429>
(consulté le 24 novembre 2024).

²⁴² MONIER-WILLIAMS :

<https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=vitarka&lang=sans&action=Search>
(consulté le 24 novembre 2024).

²⁴³ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484452>
(consulté le 24 novembre 2024).

phénomènes cognitifs connexes : 1) la non-visualisation, c'est-à-dire l'absence de formation dans l'esprit d'une "image mentale" d'un objet conçu, ce qui renvoie alors à la critique des bouddhismes *mahāyāna-vajrayāna* ; 2) la non-focalisation sur un objet qui sera alors déterminé par nos facteurs mentaux comme existant et ayant un être-en-soi indépendant de notre perception.

g.yang : lumière.

Le terme est présent uniquement dans le manuscrit K2 dans un des rares passages qui divergent entre les deux manuscrits, dans l'expression *g.yang bgrod dang bral*, "dépourvu de progression vers la lumière". Nous aurions peut-être pu le rendre par "lumière vitale", dans la mesure où il se rapporte soit a) à la luminosité primordiale (pour le dzogchèn) ou divine (pour les systèmes théistes), soit b) à la force-de-vie présente dans les animaux, correspondant au *phywa*, la force de vie des humains (les deux termes sont d'ailleurs souvent accolés en *phywa g.yang*)²⁴⁴. Néanmoins, *g.yang* constitue un concept-clef de la culture himalayenne qui demande une bien plus grande circonspection. À cet égard, Namkhai Norbu nous met en garde et rappelle la polysémie du mot : "le terme *g.yang* peut [aussi] être rendu par prospérité, fortune, gloire, etc. mais doit être distingué de *phywa*, qui est sa base ou sa condition nécessaire. Le commentaire de Dran pa nam kha à Srid pa'i mdzod phug nous dit [...] "*phywa* signifie la capacité vitale indestructible, *g. yang* est sa fonction qui se manifeste".²⁴⁵ Dan Martin dans son entrée pour *gnam g.yang* fait référence aux travaux de Rolf Stein où il signifie "chance" ou "prospérité" des cieux (*gnam*), un "rare synonyme de "lumière céleste"²⁴⁶ ; dans son entrée pour *g.yang* seul, Martin reconnaît qu'il faudrait "le comparer avec le chinois *yang*, comme dans

²⁴⁴ Notons enfin, par acquis de conscience, que dans l'expression *g.yang bgrod dang bral*, il s'agit peut-être simplement de l'acception "précipice" de *g.yang*, ce qui donnerait "sans franchir le précipice", même si nous ne voyons pas précisément ce que cela pourrait vouloir dire dans ce contexte.

²⁴⁵ N. NAMKHAÏ, *Drung, Deu and Bön. Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1995, p. 247.

²⁴⁶ D. MARTIN, entrée *gnam g.yang*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 16 novembre 2024).

yin-yang", mais aussi "à l'ancien sinitique *yáng* qui couvre à la fois les mots "mouton" et "chèvre" (en tant que marque de richesse)."²⁴⁷ Dans le même registre, Geissshuesler a mis en évidence que le mouton est un animal psychopompe du substrat chamanique tibétain, où "la vitalité se déplace entre les royaumes céleste et terrestre par l'intermédiaire d'êtres messagers, tels que les cerfs et les moutons"²⁴⁸. C'est une des strates du contexte spirituel où le dzogchèn s'est développé et a évolué, il s'agit donc de ne pas l'oublier au profit des seules religions structurées (bouddhisme et bön). "La quête de la vie était si centrale au Tibet primitif qu'elle a même donné naissance à un vocabulaire unique composé de mots comme *lha/bla*, *mu/dmu/smu/rmu*, *phya/phywa*, ou *g.yang*, termes que l'on peut tous situer dans le champ sémantique de la "vitalité".²⁴⁹

ngos po : catégorie fonctionnelle, réalité matérielle, substance. (skt. *bhāva*)²⁵⁰.

La valence du terme varie selon les contextes, mais désigne en fait une même notion biface : elle est a) un objet identifié, déterminé, donc d'un point de vue bouddhique, conceptualisé, donc b) une catégorie fonctionnelle, au sens d'un objet conceptuel sur lequel l'esprit ordinaire se pose. Nous avons donc traduit "la catégorie fonctionnelle de "nature" n'est pas localisée" car quoique la nature des phénomènes n'est ni objectifiable ni matérialisée (en ce sens, elle est *ngos po med*, "sans substance"), on peut néanmoins "poser sur elle" le *ngos po* de la "catégorie fonctionnelle" d'une dénomination. Cette tentative de capture intellectuelle, fut-elle uniquement celle de mots que la nature ultime fuira et débordera toujours, fait écho à la difficulté d'appréhender le principe de la non-dualité d'un esprit qui se connaît lui-même (voir *infra* notre entrée *rang rig*).

²⁴⁷ D. MARTIN, entrée *g.yang*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 16 novembre 2024).

²⁴⁸ F. GEISSHUESLER, *Tibetan Sky-Gazing Meditation*, p. 7.

²⁴⁹ F. GEISSHUESLER, *Tibetan Sky-Gazing Meditation*, p. 11.

²⁵⁰ Si l'on suit le *Mahāvīyūtpatti* qui propose *ngos po med pa'i stong pa nyid* pour *abhāvaśūnyatā*. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483396> (consulté le 24 novembre 2024).

drang srong : ermite.

Notre rendu est un peu sous-traduit, car le terme est fort et chargé de sens : il renvoie, dans le contexte mystique de l'Inde ancestrale, aux sages et voyants appelés *r̥ṣi* qui, grâce à leur ascèse (*dka' thub*) révélèrent ou "entendirent" les *Veda* ; on le voit, la dimension critique de ce commentaire *sems sde* porte loin, car il s'agit bien de remettre en cause le paradigme de la sainteté indienne, faite du renoncement des *sannyāsin* qui quittaient le monde pour partir en quête de l'absolu et mettre à jour les lois de l'ordre cosmique. Voilà une forme d'iconoclasme qui, si elle résonne assez bien avec notre modernité sécularisée en quête d'idoles à défaire, pouvait être perçue comme provocatrice et dérangeante par l'orthodoxie tibétaine. Le terme porte d'autre part une strate interreligieuse : Kapstein a montré que la figure du *r̥ṣi Brhaspati*, fondateur légendaire des philosophies matérialistes indiennes est identifiable à Shes dga' rab ldan, un sage hédoniste cité dans une source bönpo de la fin du X^e siècle²⁵¹. Cet emprunt direct de la littérature bönpo à la littérature indienne montre que la figure du *r̥ṣi* dont on réfute l'attitude ou la philosophie, est un *topos* littéraire du monde himalayen, dont nous retrouvons la trace dans notre commentaire.

nye lam : voie directe.

On peut y voir un jeu de mots provocateur, *nye* ("proche") *lam* ("chemin") signifiant aussi "raccourci", antithétique de la voie mahayaniste conçue comme un chemin

²⁵¹ Kapstein se réfère au *Sarvadarśanasāṅgraha*, texte de doxographie hindoue du XIV^e siècle, attribué à l'auteur indien Mādhavācārya, qui expose la nomenclature hindoue des seize systèmes philosophiques. Kapstein compare un vers du *Sarvadarśanasāṅgraha* avec le *Theg pa'i rim pa mngon du bshad pa'i mdo rgyud* qui est un *dbus gter* ("trésor du centre") de la tradition bönpo, attribué à Bairotsana. Voir M. KAPSTEIN, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 14-15.

spirituel "trans-existential" puisqu'il se déroule sur des millions d'existences successives et de nombreuses ères cosmiques (*kalpa*).

'khrul pa : illusionné, illusoire, confus, s'illusionner.

Le terme se déploie sur deux registres sémantiques : a) le caractère "confus, brouillon, erroné", et b) la dimension illusoire et illusionnée de l'être sensible qui se leurre lui-même, par l'ignorance intrinsèque de ne pas reconnaître sa propre nature. "Bien que les phénomènes apparaissent tout en étant vides, dépourvus d'être-en-soi, l'illusion consiste à attribuer à leur apparence une réalité substantielle et absolue."²⁵² Le commentaire dit bien ici aussi la force polémique du dzogchèn qui ose appeler des écritures spirituelles (*lung*) erronées et confuses (*'khrul*).²⁵³

da bsgom du med pa : sans méditation aucune.

Nous choisissons ici le terme "méditation" pour *bsgom*, au sens où il s'agit d'une critique de toute forme d'entraînement progressif ; le *da* nous semble rare et donne un caractère définitif l'expression. D'après Ngawang Choegyal, répétiteur au Rangjung Yeshe Institute (Kathmandou), il est l'équivalent en tibétain de *chad pa*, "nothingness", et il pourrait s'agir là d'une forme littéraire²⁵⁴. Nous aurions donc pu traduire "sans rien à méditer".

lung : écriture spirituelle, écrit.

Notre commentaire présente deux acceptions du terme *lung* :

1) tout en son long, il s'agit de largement critiquer tout écrit ou traité religieux présentant un entraînement graduel, donc d'une forme limitée ou réductrice de

²⁵² P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 265.

²⁵³ Selon l'agrégateur de dictionnaires Steinert, les possibilités de rendus sanskrits sont nombreuses (*skhalita*, *bhrāntu*, *bhrānta*, *bhrānti*, *bhrāntatva*, *vibhrama*, *vyabhicāra*, *vyākula*, *bheda*), <https://dictionary.christian-steinert.de/> (consulté le 24 novembre 2024), mais le *Mahāvīyutpatti* propose *vyabhicārin* (pour l'entrée *avyabhicārin/'khrul pa med pa*). <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=486980> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁵⁴ Communication personnelle en tibétain et anglais, les 7 et 8 octobre 2024 via Teams.

spiritualité. Notant que le dictionnaire de sanskrit Monier-Williams présente une acception ouverte d'*āgama*, au sens de "précepte ou doctrine traditionnels, collection de doctrines, ouvrage sacré"²⁵⁵, nous avons tenté d'être le plus universel possible en traduisant "écriture spirituelle" ; cela dit, il faut rappeler ici qu'*āgama* est un opérateur de classification littéraire dans le bouddhisme de la tradition *Mūlasarvāstivādin* qui divise les anciens *sūtra* en quatre catégories d'*āgama* (*Dīrghāgama*, *Madhyamāgama*, *Ekottarikāgama*, *Samyuktāgama*) qui constituent les quatre grandes divisions du canon pāli (*Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya*, *Aṅguttara Nikāya*, *Samyutta Nikāya*)²⁵⁶ : on pourrait donc également lire dans l'emploi du terme une attaque en règle contre tout le canon bouddhiste ancien, quoique cette interprétation serait sans doute un peu forcée ;

2) dans le colophon de notre commentaire, son second titre y est bien donné être un commentaire des "onze *lung* mineurs" (*lung phran bcu gcig*) : dans ce cadre, il est plutôt question de la valence de *lung* liée à la classification tripartite de littérature dzogchèn en *tantra* (textes fondamentaux révélés ; tib. *rgyud*), *āgama* (brefs traités clarificateurs ; tib. *lung*) et *upadeśa* (préceptes pratiques ; tib. *man ngag*)²⁵⁷. La simplicité voudrait donc de retraduire en sens inverse *āgama* pour restituer l'historicité du terme et le re-situer au sein de la tradition, d'autant que, dès le *Mahāvvyutpatti* (IX^e siècle), on donne le terme *lung* pour équivalent du sanskrit *āgamaḥ*²⁵⁸. Ce qui donnerait : *commentaire des onze āgama mineurs**. Cependant, même si cela constitue l'hypothèse la plus plausible, ce n'est pas si simple : Hopkins, dans son dictionnaire tibétain-sanskrit remarque que le terme *lung* peut aussi être traduit par *upadeśa*²⁵⁹. Dès lors, il serait aussi possible que notre commentaire soit

²⁵⁵

<https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=%C4%81gama+&lang=sans&action=Search> (consulté le 17 novembre 2024).

²⁵⁶ Selon le glossaire des 84000 : <https://84000.co/glossary-search> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁵⁷ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 22-23.

²⁵⁸ <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=263> (consulté le 10 novembre 2024)

²⁵⁹ STEINERT Christian, *Tibetan-English Dictionary*, compilateur de dictionnaire en ligne : <https://dictionary.christian-steinert.de> (consulté le 10 novembre 2024).

un *commentaire des onze upadeśa mineurs**. Devant ces incertitudes, nous avons donc choisi de traduire sobrement par "écrit".

[489]

yang dag : authentique. (skt. *samyak*)²⁶⁰.

Le terme renvoie en tibétain à une pureté (*dag*) qui serait redoublée (*yang*), et Achard le traduit donc "purissime" dans le contexte du dzogchèn ; néanmoins Dieter-Mathis a fait remarquer qu'un renvoi au terme sanskrit *samyak* ("juste, correct") est en l'occurrence préférable à la littéralité et dit mieux la notion de caractère "idone" ou "approprié" que véhicule le mot²⁶¹.

gnyis med : non-duel, sans dualité.

Il est utile de rappeler le caractère souvent à la fois terre-à-terre et frontal du tibétain, qui propose littéralement : "pas (*med*) 2 (*gnyis*)". Dans l'expérience non-duelle de la Grande Perfection de tout phénomène, les paires d'opposés conceptuels, tels que le pur et l'impur, etc, ont la même base fondamentale.

[490]

klong : espace matriciel.

Dieter-Mathis a proposé de standardiser d'une façon définitive *klong* par "vastité ou espace", ainsi qu'une définition : "dans le *rdzogs-chen*, le terme *klong* désigne l'état d'ouverture naturelle de tous les phénomènes (c'est-à-dire leur vacuité) au sein de la sagesse primordiale auto-apparue"²⁶². Achard traduit *klong* par "espace abyssal"

²⁶⁰ En suivant le *Mahāvīyutpatti* qui propose le composé *yang dag lta ba* pour *samyakdr̥ṣṭiḥ* : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483445> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁶¹ K. DIETER-MATHIS, *Compte-rendu* de J-L. ACHARD, *L'Essence Perlée du Secret*, Turnhout, Brepols, 1999, dans *Journal of the Nepal Research Centre*, t. 12, 2001, p. 300-311 (p. 308).

²⁶² K. DIETER-MATHIS, *Compte-rendu* de J-L. ACHARD, p. 308.

ou "Abîme", et Cornu le définit d'une façon connexe : "le vortex, l'abîme, l'espace de la réalité absolue dont on fait l'expérience dans la pratique"²⁶³. Dan Martin, dans son dictionnaire, le traduit par "centre réceptif", "espace dynamique rempli de potentiels", et le rapproche :

a) selon le *Mahāvyutpatti*, du sanskrit *āvarta*, "spirale vers l'intérieur, rotation, tourbillon" (à l'opposé de la tradition tardive, qui propose pour désigner la "série de l'espace" (*klong sde*) le sanskrit *abhyāntaravarga*^{*264}), ce qui fait écho à la définition du dictionnaire de Chandra Das, "une onde ou une chose qui ondule" (proche de *rba klong*, la "vague") et le traduit par "abysses, profondeur"²⁶⁵ ;

b) du concept platonicien de *chōra*, *chorós*, entre espace sacré et lieu de déploiement²⁶⁶. Germano a noté dans sa *Mini-encyclopédie de la terminologie de la Grande Perfection*, glossaire de sa propre thèse, la difficulté du terme *klong*. Il brocarde la traduction "espace" comme étant "une traduction lâche et tout à fait inadéquate", et passe en revue de toutes les possibilités sémantiques de *klong* ("milieu", "centre", "intérieur", "vaste étendue", "nombreux", "profond"), rappelle la tentative, à nos yeux, un peu forcée, de Guenther ("superforce"), et mentionne enfin que *klong* est un verbe, "remuer, susciter, tourbillonner"²⁶⁷. Les versions des manuscrits K1 et K2 de notre commentaire sont les symptômes de la récurrente confusion phonétique entre *klong* et *klung* ("flot") dont les sens sont de toute façon avoisinants. Namkhai Norbu rappelle ainsi que l'on trouve le terme *klung* dans l'expression *klung rta* (orthographe archaïque) où il signifie à la fois "air, vent" et "fondation universelle, pervasivité" mais se rapporte aussi à *klong* dans le sens de

²⁶³ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 263.

²⁶⁴ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 774.

²⁶⁵ S. C. DAS, *Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, Book Faith India, [Première édition 1902], 2004, p. 48.

²⁶⁶ D. MARTIN, entrée *klong*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne :

<https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 10 novembre 2024).

²⁶⁷ D. GERMANO, *Poetic thought, the intelligent Universe, and the mystery of self: the Tantric synthesis of rDzogs Chen in fourteenth century Tibet* (thèse inédite), Madison, Université du Wisconsin, 1992, p. 937. (Le glossaire est placé entre les pages 807 et 964. Merci à Grégoire Langouët de la communication de ce précieux document.)

"dimension" ou "espace, ciel".²⁶⁸ Enfin, il nous faut dire un mot de *g.yung drung* comme symbole : il correspond à la forme, dextrogyre ou sénestogyre, du *svastika*. Ce symbole est bien sûr de sinistre mémoire en Occident, à la suite de la tragédie de la Shoah et des guerres de masse du XX^e siècle ; mémoire très éloignée, donc, de la haute notion spirituelle d'une "éternité dynamique" que dessinent les définitions évoquées plus haut ; car, en Asie, sur le plateau himalayen comme dans la plaine indo-gangétique, le *svastika* est un symbole partagé par quatre religions : le jaïnisme, l'hindouïsme, le bön et le bouddhisme.

gti mug : ignorance. (skt. *mohaḥ*)²⁶⁹.

Le terme renvoie à l'ignorance fondamentale de la nature de l'esprit et a une notion d'impureté ou d'obscurcissement et est sans doute à rapprocher de divers termes péjoratifs, tels que le verbe *mug pa*, "avoir épuisé ses ressources/être incapable de", *mug* qui est un type de pollution liée soit à la naissance défavorable d'un enfant illégitime, soit à la naissance d'un enfant après le décès de son père, et *mu ge*, "famine". Dan Martin note que *gti mug* peut être traduit "désorientation" (Almogi)²⁷⁰. Nous remarquons que le sanskrit *mohaḥ* a des connotations de "folie", "stupéfaction", "perte de conscience", mais aussi d'"engouement"²⁷¹, ce qui exprime avec justesse cette idée de fascination mêlée d'ignorance.

[491]

bdal ba : être étendu.

²⁶⁸ N. NAMKHAI, *Drung, Deu and Bön*, p. 68-69. (Merci à Philippe Cornu de nous avoir indiqué ce passage.)

²⁶⁹ En suivant le *Mahāvīyutpatti* qui donne le composé *gti mu med pa'i dge ba'i rtsa ba* pour *amohaḥ kuśalamūlam*: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484384> (consulté le 24 novembre 2024) Les recherches ultérieures ont confirmé cette équivalence (voir le compilateur de dictionnaires, STEINERT Christian, *Tibetan-English Dictionary*, en ligne : <https://dictionary.christian-steinert.de> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁷⁰ D. MARTIN, entrée *mug*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 10 novembre 2024).

²⁷¹ MONIER-WILLIAMS : <https://www.sanskritdictionary.com> (consulté le 24 novembre 2024).

Terme qui pose de fameuses interrogations polysémiques, il porte la notion de "propager, être déployé, se diffuser", mais aussi de "imprégner", voire de "omniprésent". Il est à rapprocher de *brdal ba* qui a le sens de "tout-embrassant, omniprésent", mais aussi de "brillant" (pour une source lumineuse). On trouvera plus loin dans le commentaire *bdal ba che*, "vaste étendue".

bag chags : tendances récurrentes. (skt. *vāsanā*)²⁷².

Expression souvent traduite, dans le cadre de la pensée bouddhiste, par "propension" ou "tendance karmique", au sens où il s'agit des empreintes des actes passés (au niveau du corps, de la parole, mais aussi de l'esprit) qui constituent des dynamiques latentes pour la reconstitution perpétuelle de nouveaux vécus. *bag chags* est mis en parallèle du sanskrit *vāsanā*, aux connotations de "mémoires inconscientes" et de "conscience de perception passée", mais qui a également la signification matérielle de "acte de parfumer, fumigation"²⁷³, ce qui dit bien cette idée de présence évanescence, rémanente mais réellement effective, du *karma*.

[492]

bslad : corrompu.

Nous avons hésité à le traduire d'une manière plus généraliste par "conditionné", car le mot oscille entre les notions de "contrainte" et "d'interférence contaminante"²⁷⁴.

²⁷² Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=489020> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁷³ MONIER-WILLIAMS : <https://www.sanskritdictionary.com/> (consulté le 10 novembre 2024).

²⁷⁴ D. MARTIN, entrée *bcos bslad med pa*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne: <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 11 novembre 2024).

sgyu ma : illusion magique. (skt. *māyā*)²⁷⁵.

C'est la *māyā* indienne, l'illusion qui captive l'attention par la féerie des manifestations sensibles.

brtags : déterminer.

Terme dangereux à traduire, car il a deux valeurs sémantiques opposées : a) *brtags* au sens de "examiner, analyser, segmenter", plutôt mélioratif ; b) *brtags* au sens de "imaginer, imputer, désigner", qu'on pourrait traduire par "étiqueter" et qui est plutôt péjoratif. Il est probable qu'il faille le rapporter au terme *btags* que nous avons traduit par "attribuer" et également au terme matériel *kha brtags* (l'écharpe blanche qu'on "accroche" au cou). Nous manquons encore à l'heure actuelle d'outils méthodologiques pour réellement travailler les étymons tibétains et les recherches du Dr. Bialek mentionnées *supra* (partie II) sont pionnières et seront bienvenues pour étayer nos observations empiriques.

rang rig : présence primordiale naturelle. (skt. *svasamvedanam*)²⁷⁶.

Le terme *rang rig* pose le problème de la traduction de *rig pa* : traduit par "Présence éveillée" (Cornu), "Discernement" (Achard), "pur éveil" (Comité de traduction Padmakara), "intelligence" (Arguillère), "évidence primordiale" (Comité de traduction Dzogchèn Today!), "conscience éveillée"²⁷⁷ (Ricard), voire considéré comme intraduisible "*rigpa*" (autre solution de Cornu), et très souvent rendu en anglais (Kapstein, Barron, etc) par le terme "awareness", qui brasse large puisqu'il

²⁷⁵ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=485253>
(consulté le 24 novembre 2024).

²⁷⁶ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=486949>
(consulté le 24 novembre 2024).

²⁷⁷ Ce qui pose peut-être question, car du point de vue de la philosophie bouddhiste la "conscience" (*rnam shes*) est un des cinq agrégats conditionnés dont l'agrégation provoque l'illusion de la réalité manifestée, aux antipodes donc du mouvement naturel de liberté inconditionnée. Il faut supposer que le choix de "conscience éveillée" comme traduction est une forme de *facilité pédagogique* dans la mesure où l'expression utilise un vocable courant.

est à la fois "conscience" au sens d'acte réflexif de l'esprit et "présence à". De notre côté, nous avons tenté "présence primordiale". Derrière la diversité de ces propositions, on le voit, se dissimule un problème épistémologique que l'on pourrait poser d'une manière simple : que connaît-on dans *rig pa* ou *rang rig* ? En effet, *rig* en tibétain évoque l'acte de connaître, et par extension la science et les savoirs constitués (*rig gnas*, équivalent du skt. *vidyāsthāna*), mais il acquiert dans le dzogchèn la radicalité spécifique de l'expérience directe de la nature de l'esprit. Dès lors, *rang rig* serait bien une "auto-connaissance", une connaissance fondamentale (*rig*) de sa propre nature (*rang*)²⁷⁸. Il n'en demeure pas moins que cette définition ne va pas sans débats : en effet, *rang rig* est considéré comme la traduction du terme sanskrit *svasaṃvedana*, qui est au cœur d'une complexe controverse d'épistémologie bouddhique que l'on peut résumer en deux aspects :

a) le terme désigne-t-il un aspect relatif de la conscience relative qui se connaît (skt. *ved* ; tib. *rig*) elle-même d'une manière réflexive (skt. *sva* ; tib. *rang*), ou désigne-t-il la connaissance non-duelle (skt. *ved* ; tib. *rig*) de sa propre nature fondamentale (skt. *sva* ; tib. *rang*) ?²⁷⁹

b) peut-on même envisager qu'un aspect relatif soit véritablement connu, car, comment un instant de conscience pourrait-il connaître un autre instant conscience nécessairement distinct de lui ? Cette controverse débute en Inde au VI^e siècle ap. J.C. avec le philosophe, éthicien et maître spirituel Śāntideva (?-?) et se prolonge jusqu'en Tibet du XX^e siècle avec le polymathe Mi pham rnam rgyal

²⁷⁸ Kapstein en expose le principe : "dans ses écrits *Rdzogs-chen*, Mi-pham décrit le *ngo sprod*, le moment initiatique où le disciple est initié à la nature de son esprit, comme un acte de *rang rig*, dans le sens de *svasaṃvedana*. Lorsque, après une culture contemplative de ce qui a été présenté, la gnose intuitive est révélée, on réalise qu'elle est libre de tous les aspects de la réalité conditionnée, y compris, bien sûr, le *svasaṃvedana* [lui-même]" M. KAPSTEIN, *Compte-rendu* de P. WILLIAMS, p. 117.

²⁷⁹ Philippe Cornu l'explique : certains "érudits guélougpas refusent d'admettre un esprit qui se connaît lui-même (tib. *rang rig*) et, même dans leur explication de l'expérience tantrique de la claire lumière, il demeure toujours, selon eux, une connaissance subtile subjective, nommée "esprit inné et fondamental de claire lumière", qui appréhende la vacuité comme un objet appelé "claire lumière objective". À l'opposé de cette posture, le Dzogchèn fonde toute son explication sur la reconnaissance de cet état naturel dénommé *rigpa* qui ne souffre aucune dualité dans son mode de connaissance. C'est la sagesse qui se connaît elle-même." P. CORNU (trad.), *Le livre des morts tibétain*, Paris, Buchet-Chastel, 2009, p. 94.

rgya mtsho (1846-1912), impliquant les grandes écoles philosophiques du bouddhisme indien (*sarvāstivāda*, *sautrāntika*, *madhyamaka*, *cittamātra*) et leurs héritières tibétaines. Outre l'aspect éminemment philosophique de cette controverse, elle pose à nouveau, dans le cadre dzogchèn, la question de notre compréhension et de notre expérience en tant que traducteur de ces textes, afin d'être en mesure de les rendre leur sens adéquatement. Comme l'écrit Kapstein :

"En fait, la seule façon de savoir à quoi ressemble la connaissance d'un bouddha est d'en faire soi-même l'expérience, ce qui n'est possible qu'en atteignant la bouddhité. À cet égard, la *buddhajñāna* [sagesse de la bouddhité] est véritablement inconcevable [...] Traduite en jargon contemporain, elle signifie : "il faut y être". Cela n'a évidemment pas empêché les penseurs et méditants indiens et tibétains de tenter de discuter de *jñāna*, que ce soit de manière spéculative ou sur la base d'expériences contemplatives rapportées. On pourrait comparer, à cet égard, le traitement de ce que l'on appelle les "attributs *omni*" dans la théologie occidentale et, surtout, les énigmes générées par les réflexions de saint Anselme sur la concevabilité de Dieu."²⁸⁰

thabs : moyen habile. (skt. *upāya*)²⁸¹.

C'est la traduction établie pour ce classique de la terminologie du tantrayāna bouddhiste. Il est possible de le rendre également par "méthode", voire "méthodologie" au sens du mariage entre un *logos* d'instructions discursives et un protocole de pratiques qui allient postures corporelles et placement de l'esprit dans certains types de concentration. Concept central de la pensée bouddhiste "pour la compréhension des actes éveillés du Bouddha et des nombreux écrits qui sont révélés en fonction des besoins, des intérêts et des dispositions mentales de types spécifiques d'individus."²⁸² Il est clair dès lors que notre commentaire s'inscrit bien dans une matrice culturelle bouddhiste en reprenant une de ses notions-phare.

[493]

²⁸⁰ M. KAPSTEIN, *Compte-rendu* de P. WILLIAMS, p. 115.

²⁸¹ En suivant le *Mahāvīyutpatti* qui propose le composé *thabs la mkhas pa* pour *upāyakauśalyam* : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483794> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁸² "Définition provisoire des 84000. Nouvelle définition à venir." <https://84000.co/glossary-search> (consulté le 11 novembre 2024).

kun tu bzang po : le Tout-Excellent. (skt. *samantabhadraḥ*)²⁸³.

Représenté sous une forme humanoïde, nue et bleue, sans les atours et ornements habituels que l'on trouve dans l'iconographie tibétaine ; il est "le Bouddha primordial, le Corps absolu immuable de tous les bouddhas"²⁸⁴. Son nom signifie "tout, total, totalement" (*kun tu*) "bon, vertueux, excellent, favorable" (*bzang po*). Il doit être distingué de la figure bouddhiste du *bodhisattva* Samantabhadra qui fait partie des huit *bodhisattva* principaux dans le *mahāyāna*, "connu pour incarner la conduite des bodhisattvas par ses vastes aspirations, ses offrandes et ses actes au profit des êtres".²⁸⁵

thob pa : atteinte. (skt. *prāptih*)²⁸⁶.

Il serait possible de traduire "obtention", voire "acquisition". Cependant, il ne s'agit pas d'objet matériel ou spirituel, mais de la réalisation de l'enseignement.

ting 'dzin gsum : trois absorptions méditatives.

Que signifie "absorption méditative" ? Le tibétain *ting 'dzin* semble dire quelque chose comme "tenir ('dzin) la clarté (*ting*)", traduction du sanskrit *samādhi* qui désigne un état de recueillement ou de recollection de l'esprit ; le *sgra sbyor bam po gnyis pa*, commentant le *Mahāvyutpatti*, explique que c'est "par la force du *samādhi* que le continuum de l'esprit et des états mentaux sont rassemblés sur un seul point de référence sans distraction."²⁸⁷ Ici, on observe à nouveau le

²⁸³ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483095> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁸⁴ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 272.

²⁸⁵ "The Samantabhadra Perfection of Wisdom", dans *84000: Translating the words of the Buddha*, Toh 28, note g.9, en ligne : <https://84000.co/translation/toh28#UT22084-034-016-66> (consulté le 11 novembre 2024).

²⁸⁶ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484431> (consulté le 24 novembre 2024)

²⁸⁷ Cité dans <https://84000.co/glossary-search> (consulté le 12 novembre 2024).

commentaire critique du dzogchèn subitiste envers le *mahāyoga* bouddhique qui distingue trois types de *samādhi* progressifs.

lhun gyis grub pa : spontanément présent. (skt. *anābhoga*)²⁸⁸.

Terme fondamental dans la littérature dzogchèn, la *présence spontanée* (*lhun grub*), parfois traduit "accomplissement spontané" (Cornu) ou "Spontanéité" (Achard), désigne "au sein de *rigpa*, qui est primordialement pur, toutes les qualités [qui] sont présentes d'elles-mêmes depuis toujours, sans aucun défaut"²⁸⁹. Le principe de la *spontanéité* de la nature de l'esprit dénote son caractère a-conceptuel, libre et "alimité" puisqu'il s'oppose à toutes les notions bouddhiques, fondamentales, de co-production conditionnée du karma à travers des causes et des conditions sans cesse renouvelées par leur interdépendance et le jeu de leurs interconnexions. Il est donné pour équivalent du sanskrit *anābhoga*, ou *nirābhoga* ("non-fléchi, sans détour, sans se donner du mal, sans faire d'effort")²⁹⁰ voire *sahaja*²⁹¹. Dès lors, quelle est la particularité du dzogchèn par rapport aux aspects graduels du bouddhisme. La question court depuis des siècles, et les chercheurs occidentaux continuent de se positionner *pro et contra*. Klaus Dieter Mathis dans sa recension-discussion d'Achard, s'inscrit dans les controverses concernant le positionnement distinctif du *rdzogs chen* par rapport au bouddhisme *madhyamaka* (*dbu ma*), concernant la description du double aspect de la vacuité : a) son essence (*ngo bo*) et b) sa nature (*rang bzhin*). L'essence renvoie dans le dzogchèn à *ka dag*, la pureté primordiale, et *rang bzhin* au déploiement spontané (*lhun grub*) de sa nature lumineuse :

²⁸⁸ Selon le *Mahāvyutpatti* qui rapporte le terme à "l'activité spontanée et ininterrompue d'un bouddha" : (*anābhogabuddhakāryāpratiprasrabdhaḥ, sangs rgyas kyi mdzad pa lhun gyis grub pa rgyun mi 'chad pa*)

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482858> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁸⁹ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 269.

²⁹⁰ D. MARTIN, entrée *lhun grub*, dans *Tibetan Vocabulary*, en ligne : <https://sites.google.com/view/tibvocab/home> (consulté le 10 novembre 2024). Martin remarque pour sa part que "naturel" est une bonne traduction, mais que "spontané" "n'est pas tout à fait exact", sans préciser sa pensée davantage.

²⁹¹ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 855.

"Pendant des siècles, la question de savoir si les qualités de bouddha spontanément présentes existent depuis des temps sans commencement (même au niveau ultime) a été une question philosophique-clef parmi les différentes traditions *Madhyamaka* au Tibet, et il y a suffisamment de passages dans la littérature mahayana indienne (en particulier dans les textes du troisième *dharmacakra* [tour de roue]) pour soutenir une présentation *Madhyamaka* (le soi-disant *dbu-ma chen-po*) en accord avec le *rdzogs chen*."²⁹²

Spécifiquement dans le cadre de la pratique du *sems sde*, *lhun grub* est le quatrième des "quatre yogas" (*rnal 'byor bzhi*) (voir notre entrée *mnyam nyid*).

bya bral : libre d'action.

Terme également fondamental dans la littérature *sems sde* qui le répète à l'envi ; il est évident qu'un tel appel à la non-action s'oppose d'une manière cardinale à une grande partie des chemins spirituels, bouddhistes ou autres, qui présentent des formes de purification ou de transformation de l'être ou de l'esprit. Dans la perspective de la réalisation du dzogchèn, les phénomènes étant par nature Grande Perfection, il n'est ni nécessaire ni possible d'altérer leur nature ; ne pouvant altérer une illusion (le phénomène) par une autre illusion (l'action, elle aussi phénomène), il ne reste donc à ce véhicule subitiste que l'instruction consistant à "demeurer" ou "reposer" (*gnas pa*) dans une absence totale d'action. Le terme a été une pierre de touche pour les controverses sur une possible "origine *chan*" du dzogchèn. Nous y avons répondu dans la partie "Qu'est-ce que le dzogchèn ?" en citant les travaux de Sam van Schaik qui, s'il accepte la ressemblance terminologique des deux subitismes, réfute l'origine *chan*.

[494]

mi g.yo : inébranlable.

²⁹² K. DIETER-MATHIS, *Compte-rendu* de J-L. ACHARD, p. 304.

Voici un autre exemple de mot tibétain unique, absent du *Mahāvyutpatti*, et qui recouvre en fait un grand nombre de termes sanskrits (*acala*, *anijñana*, *niḥspanda*, *āniñjya*, *nirīha*, *aneñja*²⁹³ évoquant les notions d'immobilité, de non-vibration et de non-fluctuation). Il accompagne dans le bouddhisme les instructions sur les divers types de concentrations et de méditations. C'est, comme mentionné plus haut, le second des quatre yogas du *sems sde*, la non-distraction de la contemplation de la nature de l'esprit.

mi 'gyur ba : immuable. (skt. *acañcalā*)²⁹⁴.

Immuable (ou peut-être, "immutable" ?) car la nature de l'esprit est la liberté au-delà des conditionnements perpétuellement changeants de la co-production conditionnée qui génèrent des phénomènes aux infinies interactions.

[495]

g.yung drung : éternité, éternel.

C'est *g.yung drung* qui fait tout le *sel* du texte que nous avons étudié. Nous avons amplement discuté les circulations culturelles autour de la traduction de ce mot dans la partie "Recherche d'autres manuscrits par proxémie", spécifiquement dans sa connotation de "permanence" ou "d'éternité". Il faut cependant constater qu'il porte aussi en lui une dimension liée à l'expression notionnelle de la "dynamique". Remarquons en effet qu'il apparaît au sein de TKDG²⁹⁵, dans l'expression *g.yung drung gi chos* (nous l'avons traduite par "enseignement de l'éternité"), qui porte en elle l'abyssale question de la traduction de *chos* : il nous serait en effet aisé de

²⁹³ Cité dans <https://84000.co/glossary-search> (consulté le 15 novembre 2024).

²⁹⁴ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=482948> (consulté le 24 novembre 2024).

²⁹⁵ Il est également à relever accompagné d'autres termes qui le définissent et lui ajoutent d'autres strates de profondeur : il y a bien sûr le "*g.yung drung* immuable" (*mi 'gyur ba'i g.yung drung*) de l'essence naturelle, mais aussi le "Corps de Réalité *g.yung drung*" (*g.yung drung chos skyi sku*).

mentionner que *chos* a traditionnellement dix acceptions (phénomène ou objet de connaissance, objet du mental, durée de vie, futur, certitude, tradition religieuse, écritures du bouddhisme, acte méritoire ou moyen habile comme la générosité, voie ou sagesse de la connaissance de la vacuité, *nirvāna*²⁹⁶) mais revenant à la base, il s'agit pour nous de ré-approcher la dichotomie première, peut-être illusoire, du terme : il renvoie d'un côté au phénomène (conditionné) et de l'autre à l'enseignement (sur l'inconditionné) ; de même son miroir sanskrit, *dharma*, à la fois "phénomène" et "loi". N'est-ce pas au fond, dans la perspective du dzogchèn, une dichotomie conceptuelle qui n'a pas lieu d'être ? Si, du point de vue de la nature de l'esprit, tous les phénomènes s'élèvent en son sein, indifférenciés de sa nature, comme l'enseignement de la nature serait-il différent des phénomènes ? Autrement dit, dans la vision d'un bouddha, comment ne pas voir que le *chos*-phénomène n'est pas distinct de la monstration de sa nature, *chos*-enseignement ?

bdud rtsi : ambroisie. (skt. *amṛtam/ sudhā*)²⁹⁷.

Parfois traduit "nectar" ou "élixir", ce terme nous plonge très profondément dans la mythologie et la mystique indo-tibétaines, indissolublement liées, car s'il s'agit bien du breuvage d'immortalité que possèdent les dieux des dimensions supérieures (eux aussi conditionnés), il est utilisé comme métaphore de l'enseignement qui apporte la libération. Le terme *sudhā* (qui n'est pas couramment proposé comme équivalent) donne un caractère plus matériel de "nectar de fleur" ou de "jus"²⁹⁸.

²⁹⁶ JIGMÉ LINGPA, PADMAKARA (trad.), *Le trésor de précieuses qualités*, t. 1, Saint Léon Sur Vézère, Padmakara, 2017, p. 118, note 1.

²⁹⁷ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=488203>
et

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=488204>
(consultés le 24 novembre 2024).

²⁹⁸ MONIER-WILLIAMS :

<https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=sudh%C4%81&lang=sans&action=Search>
(consulté le 24 novembre 2024).

sdug bsngal : souffrance. (skt. *duḥkham*)²⁹⁹.

On parle ici non de la douleur, mais de la souffrance du conditionnement de toute existence d'être sensible qui, dans la fluctuation continuelle de ses bonheurs et malheurs, plaisirs et déplaisirs, illusions et désillusions, connaît l'entraînement perpétuel du *devenir*, insatisfaisant et nécessairement défectueux. C'est la première des "quatre vérités des Nobles" (*bden pa bzhi*) la base de l'enseignement du Bouddha, donc un concept central du bouddhisme.

[496]

spro bsdu : sans déploiement ni résorption.

Voici une mention critique de la terminologie technique du *vajrayāna*, au sein duquel il existe des pratiques de visualisations qui sont déployées (*spro*) et résorbées (*bsdu*).

bsam las 'das : transcendant la pensée.

Tout l'art ici est de travailler les nuances sémantiques de *bsam* : s'agit-il simplement de la pensée (mais entendu au sens fort de "conception conditionnante"), ou d'une intentionnalité dirigée, d'une forme de volition ? Nous avons opté pour la première, dans la mesure où elle recoupe les deux.

[497]

ye shes : sagesse. (skt. *jñāna*)³⁰⁰.

²⁹⁹ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484793>
(consulté le 24 novembre 2024).

³⁰⁰ Se basant sur le *Mahāvīyutpatti* qui propose le composé *ye shes 'od* donné pour *jñānaprabhaḥ* :
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483138>
(consulté le 24 novembre 2024).

Le terme *ye shes* apparaît dans les écrits bouddhiques des trois véhicules et n'est pas spécifique au dzogchèn. Composé de *ye*, "primordial, originel" et de *shes*, "connaître", il est parfois traduit "gnose" puisqu'il pointe un "savoir premier", au-delà des ratiocinations intellectuelles. Il serait donc à distinguer de l'acception populaire d'une "sagesse" née de l'accrétion d'une expérience empirique accumulant au fil des âges.

***mya ngan las 'das* : *nirvāṇa*. (skt. *nirvāṇam*)³⁰¹.**

Le mot sanskrit étant maintenant bien identifié dans la culture française (et mondiale, puisqu'il y désigne un groupe de rock *grunge* des années 1990), il ne nous paraissait pas nécessaire d'y substituer une traduction autre, plus littérale, axée par exemple sur le tibétain, qui glose ("transcendance (*'das*) de l'affreux (*ngan*) tourment (*mya*")) ou sur la netteté du sanskrit ("extinction"). Il est cependant remarquable que la *non-traduction* soit aussi un choix de traduction, en fait assez audacieux, car il parie sur une acculturation progressive, au fil de décennies, voire de siècles, d'un mot-concept qui ne préexistait pas dans la culture-cible. Ce fut également le cas du mot "bouddha", qui aurait pu être aisément traduit par "éveillé" mais qui a finalement été intégré tel quel à la langue française (et aux langues occidentales). Ce type d'exemple fait réémerger le débat sur *l'intraductibilité*, qui est supposée avoir deux types : l'intraductibilité linguistique, qui apparaît lorsqu'il n'existe aucun substitut syntactique de la langue-source dans la langue-cible, et l'intraductibilité culturelle, qui est une catégorie extrêmement problématique, puisqu'elle sous-entend que le concept n'existerait pas du tout dans la culture-cible et n'y posséderait aucun ferment. Néanmoins, le concept d'intraductibilité porte sur la dimension subjective de l'expérience personnelle, dont le caractère unique est censé être potentiellement incommunicable dans son idiosyncrasie propre³⁰². Or, la

³⁰¹ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=484171> (consulté le 24 novembre 2024).

³⁰² S. Bassnett, *Translation Studies, New Accent*, Troisième édition, New York, Routledge, 1980, p. 39-44.

bouddh  t   diverge radicalement du caractère aporétique du solipsisme subjectif, car elle est bien l'expérience de la fin de l'illusion du soi et du *non-soi* comme expérience de la nature universelle des phénomènes qui pose comme principe la disparition de la barrière duelle entre "moi et autrui" et donc le déploiement de la grande compassion. Il n'en demeure pas moins que la question de la *communicabilité* de cette expérience d'universalité transcendant toutes les limites mentales et ontologiques s'est posée dès l'éveil du Bouddha. C'est en tout cas ce que rapporte la tradition qui met en scène ce "dilemme de traducteur" en exposant l'évidence, qui apparaît au Bouddha lui-même, de cette immense difficulté à présenter ce qu'est une expérience d'Inconditionné. "Après son éveil, le Bouddha examina comment il pourrait enseigner son Dharma d'éveil aux autres, mais il lui parut trop profond et trop subtil pour être compris des hommes dominés par l'attachement et l'esprit ordinaire. Il se retira dans la forêt"³⁰³. C'est après plusieurs semaines, dit-on, et grâce à la requête d'un dieu, que le Bouddha commença son magistère spirituel qui devait durer près de cinquante ans. Il est tout aussi remarquable que ce choix de non-traduction dans les langues occidentales du terme sanskrit *buddha*, n'a pas été acté en tibétain et que c'est le terme *sangs rgyas* qui a été sélectionné, voire peut-être même forgé. Ce choix aurait-il été dicté par la volonté de traduire exactement, dans une perspective dzogchèn, l'expérience d'une "pureté" (*sangs*) "  panouie" (*rgyas*) faisant pendant à la "pureté parfaite" (*byang chub*) qui traduisait l'éveil (*bodhi*) ? Ou bien, dans une perspective bouddhique, d'exposer qu'un bouddha "a purifié (*sangs*) toutes les passions et développé (*rgyas*) toutes les potentialités"³⁰⁴ ?

[498]

rdzogs pa : s'achever, se parachever, parfait, perfection.

³⁰³ P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique*, p. 530.

³⁰⁴ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 257.

On trouve un jeu de mots étudié dans la phrase qui précède le colophon du commentaire où est mise en scène la polysémie du verbe *rdzogs pa* : le commentaire *s'achève* (*rdzogs*) de la même manière que les êtres sont *achevés* ou *parfaits* (*rdzogs*) dans la bouddhité. La question de son équivalence sanskrite pose la question de la traduction de *rdzogs chen* : *mahāsamdhi*, *atiyoga* (et parfois même *mahā-ati*) ? En travaillant sur les composés proposés par le *Mahāvyutpatti*, on trouve bien sûr le terme *sampannaḥ* (qui renvoie à la seconde phase de la pratique des *tantra* bouddhiques), mais aussi *pūrṇam* qui évoque la complétion³⁰⁵.

man ngag : instructions directes. (skt. *upadeśa*³⁰⁶/*āmnāyaḥ*)³⁰⁷.

Le terme *man ngag* apparaît dès les tantras insurpassables (*bla na med pa'i rgyud*) dans la littérature bouddhiste et, s'il n'est pas non plus spécifique au dzogchèn, il prend ici un sens décisif, car il s'agit des instructions-clefs, essentielles, qu'un maître transmet oralement (*ngag*) à un disciple, sur l'expérience de la nature de l'esprit. Au fil de l'Histoire, ces instructions ont fini par être couchées par écrit, et l'on pourrait croire, comme Mallarmé, que "tout, au monde, existe pour aboutir à un livre"³⁰⁸. Rien n'est moins vrai pour la tradition himalayenne, dont les textes ne sont que des "pense-bêtes" qui ne valent que par la richesse de détails des explications orales, car ce sont ces dernières qui charrient les protocoles yogiques articulés avec la clarification exégétique d'une terminologie parfois volontairement crépusculaire. En ce sens les *man ngag* sont là pour désamorcer toute "cryptophilie ésotérique" et

³⁰⁵ Voir toutes les propositions de composés du *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=search&bid=2&vid=263&sokefelt=rdzogs+pa&Sok=Search&searchmode=phrase&context=v263> (consulté le 24 novembre 2024).

³⁰⁶ Selon le *Mahāvyutpatti* en le reconstituant sur la base du composé *mahāyānopadeśaḥ, theg pa chen po'i man ngag* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483815> (consulté le 24 novembre 2024).

³⁰⁷ Selon le *Mahāvyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=489974> (consulté le 24 novembre 2024).

³⁰⁸ "Une proposition qui émane de moi – si, diversement, citée à mon éloge ou par blâme – je la revendique avec celles qui se presseront ici – sommaire veut, que tout, au monde, existe pour aboutir à un livre". S. MALLARMÉ, "Le livre, instrument spirituel", dans *Divagations*, 1897, en ligne : [https://fr.wikisource.org/wiki/Divagations_\(1897\)/Texte_entier](https://fr.wikisource.org/wiki/Divagations_(1897)/Texte_entier) (consulté le 4 décembre 2024).

rendre à l'expérience pointée toute sa clarté. À noter que le sanskrit *āmnāyaḥ* (moins couramment cité que *upadeśa*) donne l'idée d'une "tradition sacrée", de "textes sacrés transmis par répétition"³⁰⁹.

lta ba : vue. (skt. *darśanam*)³¹⁰.

Il y a deux dimensions complémentaires à la *vue* : "1) en général, le point de vue, l'opinion philosophique d'une école ; 2) dans le dzogchèn, la vision intégrale de la vraie nature de l'esprit et des phénomènes"³¹¹. On retrouve ce passage, maintes fois évoqué, de la présentation mentale et conceptuelle d'une vue a-conceptuelle à l'apparition directe de l'expérience a-conceptuelle elle-même, non-glosée, mais dont le dzogchèn n'abandonne pas de décrire les caractéristiques-limites, sans se contenter du registre apophatique censé circonscrire l'antienne des "limites du langage".

a ti yo ga : *atiyoga* (en sanskrit dans le texte tibétain).

Le neuvième et dernier véhicule de la tradition bouddhique *rnying ma pa* correspondant - ou censé correspondre - au *rdzogs chen*. Ce type de mention du terme sanskrit au sein du texte (et non de sa traduction tibétaine *shin tu rnal 'byor*) est à considérer comme un procédé de légitimation des écritures tibétaines qui renvoient leur authenticité à la "pureté" des lignées indiennes.

mdo : soutra. (skt. *sūtram*)³¹².

Nous avons conservé le terme technique, mais francisé, dans la mesure où il est relativement connu de nos jours au sens d'un "écrit bouddhiste". Il faut à nouveau

³⁰⁹ MONIER-WILLIAMS : <https://www.sanskritdictionary.com/> (consulté le 24 novembre 2024).

³¹⁰ Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483890> (consulté le 24 novembre 2024).

³¹¹ P. CORNU (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva*, p. 277.

³¹² Selon le *Mahāvīyutpatti* :

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&view=record&vid=263&mid=483885> (consulté le 24 novembre 2024).

évoquer qu'à la base, *sūtra* désigne un "fil" et constitue, dans la culture bouddhique des premiers temps, une métaphorisation de la préservation mémorielle des enseignements de la "parole du Bouddha" (*buddhavaṇṇa*) qui n'était pas consignée par écrit, mais transmise oralement. Le *sūtra* est donc bien un "fil d'Ariane" à suivre pour redérouler une série d'enseignements appris par cœur. La structuration du corpus bouddhique tripartite (*Sūtra*, *Vinaya*, *Abhidharma*) en a fait une catégorie littéraire, "enseignement en prose"³¹³, à distinguer du *Vinaya* monastique et de la mise en système philosophique de la description de l'esprit des *Abhidharma*. Cette catégorie littéraire de *sūtra* prend un caractère un peu plus flou quand elle s'applique à certains tantras bouddhiques, et plus encore du fait qu'il existe des *sūtra* dans le monde "hindou". Il ne s'agit donc pas d'un terme réservé à une seule religion en Asie et il n'est dès lors guère étonnant de retrouver, dans le colophon du commentaire, l'appellation "soutra de la Grande Perfection".

³¹³ <https://84000.co/glossary-search> (consulté le samedi 16 novembre).

IV. Conclusion :

De nouvelles technologies pour de nouvelles pistes

Plus de vingt ans ont passé depuis que David Germano écrivait :

"Il est bien connu que les religions tibétaines ne sont pas gouvernées par un unique canon littéraire faisant autorité, à la façon de la Bible ou du Coran, et nous en sommes ainsi aux premiers temps de développement d'une compréhension globale sur la façon dont ils ont été structurés par une grande multiplicité de canons régionaux et liés à des écoles spécifiques, à partir du XI^e siècle."³¹⁴

Le chantier des enjeux et problématiques posés par la littérature *sems sde* n'avait pas été refermé par les thèses de Liljenberg (2012) et Derbac (2019). Nous avons montré par le présent travail (étudier un texte comme prétexte à la traversée d'intertextes) qu'il existe encore bien des aspects inexplorés de cette littérature, et que notre analyse — prise au sein d'un réseau d'hypothèses et de modèles théoriques qui l'assignent à une humble limite — est le ferment d'autant de nouvelles questions qui peuvent former l'axe programmatique de travaux à venir :

- les textes rares contenus dans le NKJ n'ont pas tous été explorés : les commentaires, notamment, tel que nous avons procédé ici avec l'extraction de TKD* à partir de TKDG, sont de probables sources de découvertes de nouvelles versions, voire de nouveaux textes mal-identifiés et gisant là sous des noms incorrects ;

- ces problèmes d'identification ont peut-être été la source d'un *quiproquo* dans la littérature secondaire : il s'agirait de vérifier et d'identifier clairement le rapport qu'entretient l'ouvrage *Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation* (Namkhai Norbu et Lipman, 1982) à DS ; en suivant la remarque de Derbac, que nous avons partiellement confirmé par nos travaux préliminaires, il apparaîtrait qu'il ne s'agit pas de DS, mais d'un ouvrage plus tardif ; dès lors *l'effet boule de neige* serait de relire l'article de Liljenberg, "From treatise to tantra" sur

³¹⁴ D. GERMANO, "Canons at the Boundaries: the *rnying ma tantras* and shades of gray between the early and late translations", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 199-202 (p. 199).

l'intertextualité hiérarchisée entre DS et BGG, article dont les prémisses se trouveraient modifiées, puisque la parallélisation des deux textes était basée sur l'édition wylie de Lipman du texte qu'il avait identifié comme DS ; de nombreux chercheurs aguerris continuent de citer *Primordial Experience* comme un exemple de DS, or la traduction de Lipman est très éloignée de celle réalisée par Derbac : tirer cette affaire au clair est donc un enjeu important ;

- l'identification de TKD* avec un autre texte ou chapitre de texte, possédant un titre approchant (mentionnant *klong*), est également un axe de recherche qui ne peut se mener qu'au long cours (une quinzaine de textes à explorer) ;

- en nous basant sur les remarquables éléments exposés dans la thèse de Liljenberg (ses mentions des écrits de Dam pa bde gshegs) nos conclusions sur TKD* permettent de soutenir un peu plus l'hypothèse selon laquelle de multiples versions de manuscrits, *en sanskrit*, ont circulé sur le plateau himalayen jusqu'au XI^e siècle ; dès lors, l'affirmation répétée³¹⁵ que la littérature dzogchèn est née dans la langue tibétaine semblerait devoir s'éloigner... jusqu'à preuve du contraire (car nous n'en sommes pas à un retournement de situation près) ;

- par ailleurs, le modèle des *grey texts* (Davidson) peut aussi être un schème d'explication qui offrirait une sorte de compromis (des textes écrits en sanskrit pour un public tibétain, ou directement dictés en tibétain par un maître de culture indienne) ; de ce point de vue, TKD* comme *grey text*, exemple de traduction tibétaine *ancienne*, *avant* l'effacement du terme *g.yung drung*, est le signe d'un *moment-charnière* de la seconde diffusion où l'homogénéisation lexicale n'avait pas encore été actée ;

- l'étude de TKDG a également mis en lumière la labilité textuelle du discours dzogchèn, qui, selon la théorie des blocs de construction discursifs

³¹⁵ Liljenberg remarque elle-même avec circonspection : "La question des originaux sanskrits supposés des textes rDzogs chen est délicate. Les preuves sont minces et de nombreuses opinions exprimées dans le passé ont eu tendance à être subjectives, au mieux, ou partisans, au pire." K. LILJENBERG, *A Critical Study*, p. 141.

(Derbac), présente une conception plastique de la littérature spirituelle, à rebours de la conception occidentale, plus hiératique et figée, du texte sacré révélé ;

- les problématiques liées aux enjeux de traduction du lexique de TKDG ont mis en lumière la formidable stratification sémantique des termes, où la normativité impériale du lexique bouddho-dzogchèn est toujours débordée ou sublimée par des substrats culturels plus anciens, ou de civilisations limitrophes.

En somme, les textes *sems sde* se répondent, se citent, se copient, s'échangent leurs auteurs, disparaissent et réapparaissent sous un nouveau titre, si bien qu'ils en viennent à former un dense réseau intertextuel et spirituel ; car c'est bien, en substance, le grand dessein d'une cartographie des jeux d'échos des textes himalayens qui se dessine, laissant moins apparaître un désir sous-jacent d'unification que celui de la mise à plat des dialogues inter-théoriques qui ont présidé aux destinées des religions du plateau himalayen.

Aux chercheurs, alors, de déployer des outils théoriques et technologiques nouveaux, ce que Almogi, Wangchuk et Isaacson ont bien résumé sous la bannière de la triple formule : "géologie des textes, généalogie des concepts, écosystèmes intellectuels"³¹⁶.

Ces dernières années, en effet, le *boom* des outils informatiques susceptibles de pallier l'éclatement des corpus et de favoriser la modélisation des fraternités intertextuelles du corpus himalayen, semble offrir la perspective d'une révolution

³¹⁶ "INTELLEXUS – Geology of Texts, Genealogy of Concepts, Intellectual Ecosystems: Mapping the Indic and Tibetic Buddhist Text Corpora" est un projet interuniversitaire (UHH, Hamburg - RUNI, Reichmann) qui "permettra de cartographier trois grands corpus de textes bouddhistes en sanskrit et en tibétain, afin de mettre en lumière leur interdépendance, leurs interactions avec d'autres textes non bouddhistes et les processus de leur évolution." "L'équipe INTELLEXUS comprendra quatre groupes travaillant en étroite collaboration. Un groupe axé sur le sanskrit et sur l'histoire textuelle (géologie des textes) sera dirigé par Harunaga Isaacson ; un groupe axé sur le tibétain canonique et sur l'histoire des idées (généalogie des concepts) sera dirigé par Dorji Wangchuk ; un groupe axé sur le tibétain paracanonique et sur l'histoire de la culture textuelle (écosystèmes intellectuels) sera dirigé par Orna Almogi ; et un groupe d'informatique sera dirigé par Shai Fine, Kfir Bar supervisant les efforts de recherche et de développement en TAL [traitement automatique des langues]." *Intellexus*, Université de Hambourg, en ligne : <https://www.kc-tbts.uni-hamburg.de/projects/intellexus.html> (consulté le 20 novembre 2024).

de ce champ d'études. Outre l'ambitieux projet *Buddha Nexus*³¹⁷ qui permet de rechercher une même citation sur un nombre de corpus encore limité, on pourra citer les efforts notables de Cantwell et Mayer (SOAS, Londres) pour structurer et nomenclaturer les méthodes d'édition critique qui tiennent compte des développements de "l'e-science de la recherche"³¹⁸, laquelle a ouvert une forme de crise méthodologique.

En effet, à l'image de la Route de la Soie transasiatique, les projets universitaires se déploient maintenant sur plusieurs continents et impliquent de nombreux chercheurs travaillant en collaboration via internet. En-dehors des gageures propres à la communication que cela pose, ce type de projet ouvre des défis méthodologiques qui nécessitent aussi bien la transdisciplinarité que la mise en place d'une culture du collectif, très éloignée du magistère traditionnel du chercheur autonome et solitaire, celui qui "intellectuellement distant présentait une édition sans explication détaillée de chaque décision prise, mais qui, au contraire, mettait l'accent sur la virtuosité philologique individuelle"³¹⁹. Nonobstant, la textualité numérique est par essence mutable, changeante, multidimensionnelle, puisqu'elle impose de conserver en arrière-plan les strates de modifications des textes, la genèse des analyses traductives, le compte-rendu des choix éditoriaux opérés ainsi que l'obligation de faire appel à des experts du numérique et de l'informatisation textuelle.

Cette "textophilie" transdisciplinaire n'est non seulement pas étrangère à la bibliophilie himalayenne et à ses tentatives pour établir des normes³²⁰, mais elle est

³¹⁷ Base de données multilingue (pāli, sanskrit, tibétain et chinois) consacrée à l'étude des corpus bouddhistes, qui met en évidence l'évolution des écrits, la formation des canons littéraires et des réseaux intellectuels. L'énorme quantité de matériaux textuels est traitée par algorithmes recherchant non des correspondances exactes mais des correspondances approximatives pour permettre la détection de potentielles correspondances textuelles. <https://buddhanexus.net/> (consulté le 27 novembre).

³¹⁸ C. CANTWELL, R. MAYER, "Two Proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma'i rGyud 'bum*", dans *Revue d'Etudes tibétaines*, t. 10, 2011, p. 56-70.

³¹⁹ C. CANTWELL, R. MAYER, "Two Proposals", p. 68.

³²⁰ Almogi et Wangchuk parlent de *culture textuelle* (*textual culture*) en référence à la définition proposée par Bray et Evans d'un nouveau champ intellectuel : "la culture textuelle fait référence aux processus matériels et aux formations idéologiques qui entourent la production, la transmission, la

aussi, plus subtilement, plus *religieusement* peut-être, un hommage rendu à la littérature spirituelle du plateau himalayen, qui est considérée comme le continuel avènement des éveillés eux-mêmes. Ainsi de cette citation attribuée au Bouddha et répétée à l'envi par les érudits tibétains :

"Au tournant de la dernière des périodes de cinq cents ans [de l'enseignement bouddhique]

Je demeurerai sous la forme d'écritures.

À ce moment-là, considérez-les comme étant moi

Et montrez-leur le respect qui leur est dû."³²¹

réception et la régulation des textes. Elle étudie les interactions entre ces processus et ces formations afin de montrer comment les textes sont produits et comment ils sont compris. Elle travaille dans le cadre de l'histoire intellectuelle, de la critique littéraire, de la théorie critique, de la linguistique et de l'analyse critique du discours, de l'histoire du livre et de l'édition en tant que processus. Elle ne fait pas allégeance à un seul domaine disciplinaire et conteste les limites et les traditions des catégories disciplinaires existantes". Cf. J. BRAY, R. EVANS, "Introduction: What Is Textual Culture?", dans *Textual Cultures*, t. 2, 2007, p. 1-8.

³²¹ Cité par exemple par kLong chen pa (1308-1364) et mKhan po Kun dpal (1862-1943) qui précisent que la source est le *Buddhāvatamsaka* (*Phal po che*). "Malheureusement, une recherche dans la traduction tibétaine du *Buddhāvatamsakasūtra* n'a pas permis de trouver le verset en question." O. ALMOGI, D. WANGCHUK, "Prologue: Tibetan Textual Culture", p. 6.

Bibliographie

1. Sources primaires en tibétain

1.1 Éditions du *rDo la gser zhun gyi 'grel pa*

KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), "*Byang chub sems sgom rdo la gser zhun*", dans *bKa' ma shin tu rgyas pa*, vol. 103, BDRC, MW25983_BBA5A8, 1999, p. 487-500, en ligne :

https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983_BBA5A8?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW25983%3Fpart%3Dbdr%3AMW25983_E7F0EA%26s%3Dq%253D%252522rdzogs%252520pa%252520chen%252520po%252520rtsal%252520chen%252520sprug%252520%2525E2%252580%252598grel%252520ba%252522~1%2526lg%253D (consulté le 2 février 2024). [Abrégé K1]

KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), "*Byang chub sems sgom rdo la gser zhun gyi 'grel pa bzhugs*", dans *bKa' ma shin tu rgyas pa*, vol. 103, BDRC, MW25983_31E701, 1999, p. 341-356, en ligne :

https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983_31E701?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW25983%3Fpart%3Dbdr%3AMW25983_E7F0EA%26s%3Dq%253D%252522rdzogs%252520pa%252520chen%252520po%252520rtsal%252520chen%252520sprug%252520%2525E2%252580%252598grel%252520ba%252522~1%2526lg%253D (consulté le 2 février 2024). [Abrégé K2].

1.2 Collections

KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), *bKa' ma shin tu rgyas pa*, BDRC, MW25983, Chengdu, 1999, en ligne :

https://library.bdrc.io/show/bdr:MW25983?part=bdr:MW25983_E7F0EA&s=q%3D%2522rdzogs%2520pa%2520chen%2520po%2520rtsal%2520chen%2520sprug%2520%25E2%2580%2598grel%2520ba%2522~1%26lg%3Dbo-x-ewts%26t%3DInstance%26f%3Dasset%2Cinc%2Ctmp%3ApossibleAccess%26f%3Dass (consulté le 2 février 2024). [Abrégé NKJ] .

KAH THOG MKHAN PO 'JAM DBYANGS (éd.), *bKa' ma shin tu rgyas pa*, si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 2009, en ligne : <https://archive.org/details/bdrc-W1PD100944/bdrc-W1PD100944-97/page/n438/> (consulté le 1^{er} septembre 2024).

2. Sources secondaires (articles et livres)

ACHARD Jean-Luc, *L'Essence Perlée du Secret : Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa*, Turnhout, Brepols, 1999.

ACHARD Jean-Luc, "Le tantra des vingt-deux perles de l'esprit de parfaite pureté : un exemple d'intertextualité entre les traditions *Bon po* et *rNying ma pa*", dans *Cahiers d'Extrême-Asie*, t. 15, 2005, p. 59-106.

ACHARD Jean-Luc, "Zhang Nyi ma 'bum (1158–1213) et le développement des *sNying thig* au 12^e siècle", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 44, 2018, p. 231-257.

ALMOGI Orna, WANGCHUK Dorje, "Prologue: Tibetan Textual Culture between Tradition and Modernity. Tibetan Manuscript Xylograph Traditions", dans Orna ALMOGI (éd.), *Tibetan Manuscript and Xylograph Traditions: The Written Word and Its Media within the Tibetan Culture Sphere*, Hambourg, Université de Hambourg, 2016, p. 5-30.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Société des Belles Lettres, 1952 [Première édition 1857].

BASSNETT Susan, *Translation Studies, New Accent*, troisième édition, New York, Routledge, 1980.

BIALEK Joana, "Old Tibetan Annals: A Comprehensive Text Grammar. Part II" [Projet], dans *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, en ligne : <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/324476415?contrast=0&language=en> (consulté le 09 novembre 2024).

BELLEZZA John Vincent, "gShen-rab Myi-bo His life and times according to Tibet's earliest literary sources", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 19, 2010, p. 31-118.

BRAARVIG Jens (trad.), "English translation of introduction and colophon to *sGra sbyor bam po gñis pa*", dans *Thesaurus Literaturae Buddhicae*, Université d'Oslo, 2010, en ligne : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/> (consulté le 17 novembre 2024).

BRAY, Joe, EVANS, Ruth, "Introduction: What Is Textual Culture?", dans *Textual Cultures*, t. 2, 2007, p. 1-8.

CANTWELL Cathy, MAYER Robert, "Two proposals for Critically Editing the Texts of the *rNying ma 'i rGyud 'bum*", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 10, 2011, p. 56-70.

CHATRAL RINPOCHE, "Guide to Uḍḍiyāna", dans *Lotsawa House*, en ligne : <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/chatral-rinpoche/guide-to-uddiyana> (consulté le 04 novembre).

CORNU Philippe (trad.), *Le Miroir du cœur de Vajrasattva. Tantra du Dzogchen*, Paris, Points, 1995.

CORNU Philippe (trad.), *Le livre des morts tibétain*, Paris, Buchet-Chastel, 2009.

CORNU Philippe, LANGOUËT, Grégoire, "Dzogchèn tibétain : des origines chrétiennes ? Résurrection et corps d'arc-en-ciel", dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 52, 2021, p. 18-42.

DAVIDSON Ronald, "gSar ma Apocrypha: The Creation of Orthodoxy, Gray Texts, and the New Revelation", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 211-218.

DALTON Catherine, *Enacting Perfection: Buddhajñānapāda's Vision of a Tantric Buddhist World* (thèse inédite), Berkeley ProQuest Dissertations & Theses, Berkeley, Université de Berkeley, 2019, en ligne : www.proquest.com/dissertations-theses/enacting-perfection-buddhajñānapādas-vision/docview/2453795006/se-2 (consultée le 20 octobre 2024).

- DIETER-MATHIS Klaus, *Compte-rendu de Jean-Luc ACHARD, L'Essence Perlée du Secret*, Turnhout, Brepols, 1999, dans *Journal of the Nepal Research Centre*, t. 12, 2001, p. 300-311
- DERBAC Mihai, *The "Five Early" (sNga lnga) Texts of the Tibetan Buddhist Tradition rDzogs chen Sems sde: A Historical, Literary and Textual Study with Critical Edition and Translation of the Tibetan Texts* (thèse inédite), Calgary, Université de Calgary, 2019.
- DUDJOM RINPOCHÉ JIKDREL YESHE DORJE, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism Its Fundamentals & History*, Boston, Wisdom Publications, 1991.
- DOWMAN, Keith, *Original Perfection, Vairotsana's Five Early Transmissions*, Somerville, Wisdom Publications, 2013.
- EIMER Helmut, TSERING Phenpa, "A List of Abbots of Kah thog Monastery According to Handwritten Notes by the Late Katok Ontul", dans *Journal of the Tibet Society*, t. 2, 1982-83, p. 11-14.
- ESLER Dylan, *The Lamp for the Eye of Contemplation, The Samten Migdron by Nubchen Sangye Yeshe, a 10th century Tibetan Buddhist Text on Meditation*, New York, Oxford University Press, 2022.
- DGA' RAB RDO RJE, Comité de traduction Dzogchen Today! (trad.), "Les trois aphorismes qui ciblent les points cruciaux", dans *Blog de Dzogchen Today!*, en ligne : <https://dzogchentoday.org/fr/les-trois-aphorismes/> (consulté le 29 novembre 2024).
- GARNIER, Xavier, ZOBERMAN Pierre, "Introduction", dans X. GARNIER, P. ZOBERMAN (éds.), *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Saint Denis, PUV Editions, 2006.
- GEISSHUESLER Flavio, *Tibetan Sky-Gazing Meditation and the pre-history of Great Perfection Buddhism*, Londres, Bloomsbury, 2024.
- GENETTE Gérard, *Bardadrac*, Paris, Seuil, 2006.

GERMANO David, *Poetic thought, the intelligent Universe, and the mystery of self: the Tantric synthesis of rDzogs Chen in fourteenth century Tibet* (thèse inédite), Madison, Université du Wisconsin, 1992.

GERMANO David, "Canons at the Boundaries: the *rnying ma* tantras and shades of gray between the early and late translations", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 199-202.

GURUNG K.N., *The Emergence of a Myth: In search of the origins of the life story of Shenrab Miwo, the founder of Bon*, (thèse de doctorat), Scholarly Publications, Université de Leiden, 2011, en ligne :

<https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/17677>

HERRMANN-PFANDT Adelheid, "The *Lhan kar ma* as a Source for the History of Tantric Buddhism", dans E. EIMER, D. GERMANO (éds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism* (Brill's Tibetan Studies Library) Leiden, Brill, 2000, p. 129-149.

JIGMÉ LINGPA, PADMAKARA (trad.), *Le trésor de précieuses qualités*, t. 1, Saint Léon Sur Vézère, Padmakara, 2017.

KAPSTEIN Matthew, *Compte-rendu de Paul WILLIAMS, We Are All Gzhan stong pa, Reflections on The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey, Curzon Press, 1998, dans *Journal of Buddhist Ethics*, t. 7, p. 105-125.

KAPSTEIN Matthew, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*, New York, Oxford University Press, 2000.

KAPSTEIN Matthew, "The Sun of Heart and the Bai-ro-rgyud-'bum*", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 15, 2008, p. 275-288.

KAPSTEIN Matthew, "Le *Kun 'dus rig pa'i sgron me* ou "Lampe de la conscience tout-englobant", dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, t. 126, 2018, p. 77-81.

KARMAY Samten, *The Great Perfection* (rdzogs chen), *A philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism*, (Brill's Tibetan Studies Library), Leiden, Brill, 2007.

KHENPO YESHI, DALTON Jacob, "Early Developments in *Snying thig* Practice: The Eighth Topic of Zhang Nyi ma 'bum's *Rdzogs pa chen po tshig don bcu gcig pa*", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 43, 2017, p. 256-273.

LILJENBERG Karen, "On the History and Identification of Two of the Thirteen Later Translations", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 17, 2009, p. 51-62.

LILJENBERG Karen, *A Critical Study of the Thirteen Later Translations of the Dzogchen Mind Series* (thèse inédite), Londres, SOAS, 2012.

LILJENBERG Karen, "On the *Thig le drug pa* and the *sPyi chings*, two of the Thirteen Later Translations of the rDzogs chen Mind Series", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 24, 2012, p. 137-156.

LILJENBERG Karen, "From treatise to tantra: the Pure Golden Ore (*rDo la gser zhun*) and the Tantra of Meditation on Bodhicitta (*Byang chub sems bsgom pa'i rgyud*)", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 44, 2018, p. 31-108.

LILJENBERG Karen, "The Cuckoo of Awareness", dans *Zangthal*, 2010, en ligne : https://zangthal.co.uk/files/The_Cuckoo_of_Awareness.pdf (consulté le 30 octobre 2024).

LOPEZ Manuel, "The "Twenty or Eighteen" Texts of the Mind Series: Scripture, Transmission, and the Idea of Canon in the Early Great Perfection Literature", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 43, 2018, p. 50-94.

MALLARMÉ Stéphane, "Le livre, instrument spirituel", dans *Divagations*, 1897, en ligne : [https://fr.wikisource.org/wiki/Divagations_\(1897\)/Texte_entier](https://fr.wikisource.org/wiki/Divagations_(1897)/Texte_entier) (consulté le 4 décembre 2024).

MILA KHYÈNTSÉ, *Le Bouddha, sa vie, son éveil, son enseignement*, Paris, Institut Khyèntsé Wangpo, 2016.

MUNDAY Jeremy, *Introducing Translation Studies, Theories and Application*, quatrième édition, New York, Routledge, 2001.

NAMKHAI Norbu, LIPMAN Kennard (trad.), MAÑJUŚRĪMITRA, *Primordial Experience: Introduction to rDzogs-chen Meditation*, 1987.

NAMKHAI, Drung, *Deu and Bön. Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1995.

NAMKHAI Norbu, CLEMENTE Adriano, *The Supreme Source: The Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde Kunjed Gyalpo*, Ithaca, Snow Lion, 1999.

PALDOR, SHEEHY Michael, "The Nyingma Kama Collections", BDRC, 2014, en ligne : www.bdrc.io/blog/2014/03/12/the-nyingma-kama-collections (consulté le 1er novembre 2024).

REYNOLDS John Myrdhin (trad.), *The Golden Letters*, Ithaca, Snow Lion, 1996.

VAN SCHAIK Sam, "Buddhism and bon III: what is yungdrung?", dans *Early Tibet*, 2008, en ligne : <https://earlytibet.com/2008/04/30/buddhism-and-bon-iii-what-is-yungdrung/> (consulté le vendredi 25 octobre 2024).

VAN SCHAIK Sam, "Tibetan Chan", dans *Early Tibet*, 2011, en ligne : <https://earlytibet.com/2011/11/22/tibetan-chan-v/> (consulté le 04 novembre 2024).

TENZIN NAMDAK, *Masters of the Zhang Zhung Nyengyud: Pith Instructions from the Experiential Transmission of Bönpo Dzogchen*, New Delhi, Heritage Publishers, 2010.

TISO Francis, *Rainbow body and Resurrection*, Berkeley, North Atlantic Books, 2016.

TISO Francis, *Corps arc-en-ciel et résurrection*, Forest, Vues de l'esprit [Version française du précédent ouvrage], 2024.

WILKINSON Christopher, "The Mi nub rgyal mtshan Nam mkha' che And the Mahā Ākāśa Kārikās: Origins and Authenticity", dans *Revue d'Etudes Tibétaines*, t. 24, 2012, p. 21-80.

YUDRA NYINGPO, ANI JINBA PALMO (trad.), *The Great Image: The Life Story of Vairochana the Translator*, Boston, Shambhala, 2004.

"The Samantabhadra Perfection of Wisdom", dans *84000: Translating the words of the Buddha*, Toh 28, en ligne : <https://84000.co/translation/toh28#UT22084-034-016-66> (consulté le 11 novembre 2024).

3. Dictionnaires papier, glossaires et dictionnaires en ligne

CORNU Philippe, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006.
DAS Sarit Chandra, *Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, Book Faith India, 2004, [Première édition 1902].

GAFFIOT [Dictionnaire de latin], en ligne : <https://gaffiot>

Mahāvīyutpatti [Dictionnaire sanskrit-tibétain], Université d'Oslo, en ligne : <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=263>

MARTIN Dan, *Tibetan Vocabulary*, en ligne :

<https://sites.google.com/view/tibvocab/home>

MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit Dictionary*, en ligne :

<https://www.sanskritdictionary.com/>

STEINERT Christian, *Tibetan-English Dictionary* [Compilateur de dictionnaires tibétain-anglais] : <https://dictionary.christian-steinert.de/#home>

84000: TRANSLATING THE WORDS OF THE BUDDHA, *Glossary of Terms*: <https://84000.co/glossary-search>

4. Bases de données et projets universitaires

Buddha Nexus : <https://buddhanexus.net/>

Buddhist Digital Resource Center (BDRC) : <https://www.bdrc.io/>

Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : <https://www.cnrtl.fr/>

Intellexus, Université de Hambourg :

<https://www.kc-tbts.uni-hamburg.de/projects/intellexus.html>

Convertisseur wylie-dbu can, dans *The Tibetan and Himalayan Library*, en ligne :

<https://www.thlib.org/reference/transliteration/wyconverter.php>

5. Notices biographiques

BABCOCK Richard, "mKhan po 'jam dbyangs rgyal mtshan", Rywiki, en ligne : https://rywiki.tsadra.org/index.php/mkhan_po_%27jam_dbyangs_rgyal_mtshan (consulté le 03 novembre 2024).

CHHOSPHEL Samten, "Katokpa Dampa Deshek", dans *The Treasury of Lives*, en ligne : <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Katokpa-Dampa-Deshek/2589> (consulté le 27 octobre 2024).

GARDNER Alexander, "Zurchen Shakya Jungne", dans *The Treasury of Lives*, en ligne : <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Zurchen-Shakya-Jungne/4630> (consulté le 27 octobre 2024).

Notice biographique de Dam pa bde gshegs, BDRC, en ligne : <https://library.bdrc.io/> (consultée le 27 octobre 2024).

Notice biographique de Geshe Samten, site internet du monastère Shenten Dargye Ling : <https://www.shenten.org/geshe-samten-tsukphud>