



# L'INFLUENCE DE L'ÉPOPÉE DU ROI GESAR DE LING SUR CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHÉ

Par Robin Kornman – 2004

## INTRODUCTION

Chögyam Trungpa Rinpoché a été un important représentant d'un courant de pensée du bouddhisme tibétain qui a fleuri vers la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle, le *Ris med* ou 'École Éclectique'. Les chefs de file de ce mouvement – érudits et maîtres de méditation – étaient issus de différentes lignées ou sectes du bouddhisme tibétain. L'un d'eux représentait même la religion autochtone non-bouddhiste du Tibet, le Bön. Ils ont rassemblé les enseignements et les pratiques de leurs différentes lignées dans une synthèse nouvelle, synthèse qui a permis aux pratiquants de chaque école d'avoir accès aux meilleurs enseignements des autres écoles. Dans sa XI<sup>e</sup> incarnation, Trungpa Rinpoché a été élevé pour devenir un éminent porte-parole de ce mouvement et pour en faire progresser le projet au sein de la société monastique et académique de la région Nord-Est du Tibet, aux frontières de la Chine.

Comme nous le verrons dans cet essai, les Éclectiques ne constituèrent pas seulement un mouvement philosophique syncrétique ; certains d'entre eux semblent avoir eu également une vision sociopolitique – une vision de la manière de réaliser l'union d'une société laïque et d'une religion mystique. Ce programme ne se trouve dans aucun texte politique, car l'étude de la politique, telle que nous la concevons depuis Platon et Aristote, n'existait pas en Asie Mineure. Dans cette région aride et à la population clairsemée, dominée par des pasteurs nomades, il n'existait rien de tel qu'un *polis*, une cité, telle que nous les connaissons. Il n'y avait pas d'entité géographique de ce genre, qui aurait pu engendrer un gouvernement, à propos duquel on aurait pu élaborer une théorie. Alors qu'en Grèce on trouve des Cités-États ou des empires, on trouve au nord-est du Tibet des groupes de nomades, des centres où ils faisaient du commerce, l'empire chinois à l'Est, et des exemples de confédérations nomades en cours de croissance, comme les Mongols, le long de la Route de la Soie<sup>1</sup>.

L'épopée orale tibétaine, l'Épopée du Roi Gesar de Ling, présente une description approfondie et détaillée d'un gouvernement nomade idéalisé, formé par une tribu tibétaine connue sous le nom de Clan Mukpo, qui connaît une expansion graduelle jusqu'à devenir une

---

<sup>1</sup> Le gouvernement de Lhassa n'exerçait pas de contrôle ferme et constant sur cette région.

confédération nomade de la taille d'un empire. Le mouvement éclectique s'est servi d'images tirées de cet immense corpus oral et littéraire pour construire sa vision de la nature et du rôle du gouvernement<sup>2</sup>. Dans sa mission occidentale, Trungpa Rinpoché a appelée cela 'la société éveillée', c'est à dire la théorie qui fonde un certain art de conjuguer de bonne manière la religion, le gouvernement et la société.

## La société éveillée

Chögyam Trungpa Rinpoché n'était pas seulement un maître religieux bouddhiste, mais aussi un leader culturel. Il a conçu une série d'enseignements qui décrivent l'art et la manière d'appliquer la culture bouddhiste à la première génération de bouddhistes occidentaux ainsi qu'aux suivantes, et esquissé une philosophie décrivant ce que, d'après lui, devrait être l'influence culturelle bouddhiste sur l'Occident séculier. Ces idées ont été présentées au public à l'occasion d'expositions dans des musées, de lectures de poésie, et de représentations théâtrales à l'Institut Naropa – l'université qu'il avait fondée à Boulder, dans le Colorado. Il a exposé à ses étudiants ses idées sur le rôle de la culture bouddhiste dans la société, de manière plus systématisée, sous l'appellation de 'société éveillée'.

L'idée sous-jacente à la 'société éveillée' est que la voie bouddhiste n'est pas simplement un moyen d'échapper à la souffrance et à la roue des renaissances, ni même une façon d'aider les autres à le faire, mais également un mode de vie qui reflète la vision et les valeurs (si j'ose dire) des bouddhas.

C'est une vision qui se réfère aux notions des 'deux rives' ('cette rive' et 'l'autre rive'). Ceux d'entre nous qui ne sont pas encore éveillés vivent dans le samsara, 'l'existence cyclique', le monde des illusions. Le samsara est une des rives du fleuve. Sur l'autre rive se trouvent les êtres éveillés, les Bouddhas des Trois Temps et des Dix Directions, qui nous font signe de traverser les flots. C'est tout un univers peuplé d'êtres qui ont transcendé le samsara, le temps et l'espace. Nous tenant sur cette rive-ci, nous, êtres plongés dans la confusion, avons notre propre point de vue. Sur notre gauche et notre droite, nous voyons nos compagnons dans le samsara et le monde de confusion que nous avons fabriqué – un monde où, comme Marc-Aurèle aurait pu le dire, nous donnons constamment notre assentiment à des jugements erronés sur les phénomènes et sur notre propre vie mentale<sup>3</sup>.

De l'autre côté des eaux, nous apercevons dans le lointain les silhouettes minuscules des bouddhas qui nous appellent à les rejoindre. Lorsque nous montons dans des barques pour ramer sur les flots en direction des bouddhas, les silhouettes de nos compagnons du samsara s'amenuisent de plus en plus, tandis que nos compagnons de voyage conservent la même taille et que les bouddhas grandissent peu à peu dans notre champ de vision au fur et à mesure que nous nous approchons de leur rive. La barque tangue et nous devons ramer sans cesse. Cependant, l'effort en vaut la peine, car nous nous retrouverons finalement au sein de la société des êtres éveillés, qui « vont de félicité en félicité », alors que les habitants du samsara « vont de souffrance en souffrance ».

---

<sup>2</sup> Mes idées générales sur la position politique des Eclectiques sont basées sur deux hypothèses : 1) que les ouvrages de Mipham et de Jamyang Khyentsé Wangpo sur Gesar étaient représentatifs de l'effort culturel plus large subsumé sous la rubrique *Ris med* et 2) ce que je crois être une hypothèse plausible, mais dont il est concevable qu'elle puisse être fautive, à savoir que la théorie politique de Trungpa Rinpoché provient des mêmes sources.

<sup>3</sup> Voir Pierre Hadot, *La Citadelle Intérieure* et la note de bas de page N°8. La reconnaissance par Hadot de l'existence d'un élément contemplatif déterminant et modelant chez certains philosophes de l'antiquité a rendu la vocation de philosophie pour l'antiquité occidentale davantage en accord avec les valeurs bouddhistes. Cela a éveillé un intérêt pour les écrits de Hadot chez les philosophes bouddhistes.

La vie que nous menons sur la barque pendant notre traversée du fleuve de la souffrance avant de gagner l'autre rive, la rive de l'éveil, représente la société éveillée. Pour parvenir à une vision de ce que sera cette société éveillée, la question du point de vue est cruciale. Nous ne pouvons pas véritablement adopter le point de vue des bouddhas, car nous sommes encore plongés dans la confusion. Mais nous n'envisageons déjà plus notre vie du point de vue de ceux qui se trouvent sur la rive du samsara, sur 'cette rive'. Les vertus que nous cultivons et que nous nous efforçons de mettre en pratique trouvent leur fondement sur 'l'autre rive', celle des Bouddhas.

La vision qu'avait Trungpa Rinpoché de la possibilité d'une société éveillée comportait plusieurs éléments. Le code moral se fondait sur l'éthique bouddhiste conventionnelle. Par exemple, le premier principe à assimiler pour réguler les actes dans la société était le précepte du Hinayana : « avant tout, ne pas nuire ». Ce qui veut dire que, si un étudiant débutant ou moyen ne sait pas nécessairement distinguer précisément l'action juste en toutes circonstances, il peut néanmoins au moins s'assurer que son comportement ne nuit à personne. Dans sa pièce de théâtre la plus longue, *Strange Interlude*, Eugene O'Neil dit : « Sur le plan du bonheur, nous devons tous êtres des voleurs ». 'Ne pas nuire' empêche qu'on mette en pratique un tel principe égocentrique, nonobstant son apparente coïncidence avec ce que les matérialistes occidentaux appelleraient, apprécions l'ironie, de 'l'intérêt personnel éveillé'.

Bien évidemment, le concept central de la « société éveillée » est constitué par la série des principes éthiques du Mahayana appelée les Six Perfections ou, plus littéralement, les vertus de 'l'autre rive' (*paramita*). Celles-ci étaient pratiquées par des chevaliers de l'éveil appelés bodhisattvas. Trungpa interpréta la traduction tibétaine du terme sanskrit *sattva* (*sem pa*) dans le sens de « guerrier de l'esprit », *pa* étant le mot qui désigne un guerrier ou chevalier. Il disait que la vertu centrale de la voie du bodhisattva était le courage, le même que celui dont doit faire preuve un guerrier.

La stricte définition des Six Paramitas par Trungpa Rinpoché est fondée sur le *Madhyamakavatara* de Chandrakirti, dont il s'est manifestement servi pour enseigner en Amérique un de ses plus fameux séminaires, intitulé *Les Dix Bhumis*. Mais au début des années 80, il reformula ces principes éthiques, employant alors un nouvel ensemble de métaphores et de signifiants tirés du Tantra de *Kalachakra* et de l'Épopée de *Gesar* de *Ling*. L'épopée s'inspirait d'enseignements originaires d'Asie Mineure et reflétait des influences issues de la pensée et de la littérature chinoises.

Dans ses formes modernes, l'épopée tibétaine se révèle fortement influencée par le syncrétisme de la dynastie Yuan, qui associait ce que j'appellerais le 'multiculturalisme mongol' au langage philosophique et à l'infrastructure bureaucratique de l'état confucéen. Cette influence découlait tout naturellement de la relation de 'guru à mécène' qu'entretenaient les lamas tibétains haut placés avec les empereurs Yuan. Elle est manifeste dans les spectacles et les représentations visuelles de l'épopée orale tibétaine, lors desquels les guerriers portent les uniformes cuirassés et arborent la panoplie des héros de romans chinois, comme on les voit en particulier dans le *Roman des Trois Royaumes*. L'empereur Kang Hsi associait explicitement ce roman à l'Épopée de Gesar, dans la traduction mongole de l'épopée qu'il a publiée.

La dynastie Ching était elle aussi gouvernée par les descendants d'une confédération nomade d'Asie Mineure ; le syncrétisme de l'épopée a pu ainsi continuer à bénéficier du soutien de l'état à l'époque moderne. Dans les années cinquante, lorsque les communistes ont commencé à exercer leur influence sur les études de l'épopée tibétaine, ils ont considéré celle-ci comme une composition folklorique acceptable des minorités chinoises du Tibet et d'Asie Mineure. Ils ont ainsi perpétué le thème du multiculturalisme qui allait dans le sens des synthèses littéraires, politiques et religieuses présentes dans l'épopée.

Ainsi, lorsque Trungpa Rinpoché employa le langage de l'Épopée de Gesar pour illustrer la philosophie politique et culturelle qu'il enseignait dans ses conférences sur la 'société éveillée', il suivit une tradition vénérable de la période post-antique de la pensée sino-tibétaine. C'est pourquoi il fit référence dans sa théorie politique aux notions confucéennes de 'hiérarchie naturelle', de 'mandat céleste' et à la trinité 'ciel, terre et homme', qui sont des idéaux confucéens. Sans en prononcer le nom, il a présenté une théorie bouddhiste de la notion confucéenne de 'l'humanité'.

Dans la société éveillée telle que Trungpa l'envisageait, la position de chef devait revenir à des rois philosophes ayant reçu, par leur sagesse, le 'mandat du ciel'. Ces rois sont capables d'unir les idéaux philosophiques à la pratique politique, par la mise en œuvre du principe de 'l'homme qui unit le ciel à la terre'. Le roi est le principe de l'homme, qui unit le ciel en tant qu'idéal, à la terre en tant que réalité. Selon la logique de ce principe, dans une société éveillée, toute personne formée pour être un dirigeant politique ou culturel remplit la même fonction d'union du ciel à la terre.

La cosmologie, les déités sur lesquelles reposerait la société éveillée, s'organise selon le même principe de 'ciel, terre et homme'. Elle se compose de dieux célestes appelés *lha*, de dieux des montagnes et de la géographie naturelle appelés *nyen* (qui unissent le ciel à la terre), et de dieux des eaux appelés *lu*, ou *nagas* en sanskrit, qui incarnent le principe 'terre'. *Lha*, *nyen* et *lu* concordent avec 'ciel, homme et terre', ainsi qu'avec d'innombrables triades métaphysiques bouddhistes. Les rituels de la société éveillée consistent en des *lhasang* – rituels d'offrande de fumée au cours desquels une colonne de fumée ascendante unit le monde terrestre de l'autel au monde divin des cieux. Même la technologie, les arts et les productions artisanales sont analysés selon ce principe. Trungpa évoquait ainsi les écrits classiques confucéens dans sa philosophie politique et intégrait dans sa théorie le système rituel, la théorie astrologique du calendrier et la science alchimique de la philosophie classique chinoise.

Tout cela est en parfait accord avec la médecine tibétaine qui inclut une part considérable de la médecine chinoise, et avec la religion autochtone tibétaine et, comme nous le verrons plus loin, avec la cosmologie de l'Épopée de *Gesar* où l'on trouve la plus élaborée des représentations de la société éveillée. L'accord est aussi parfait avec la culture calendaire du *Kalachakra*, qui englobe le système chinois des éléments.

## La politique de la société éveillée

Le nord-est du Tibet n'était pas une région de villes et de centres politiques, mais un vaste complexe économique montagnard pastoral, à la frontière d'un immense empire agraire<sup>4</sup>. L'Épopée de Gesar, dans la version que Trungpa connaissait probablement, décrit la région de Golok dans l'Amdo/Qinghai comme un lieu où s'est développé un modèle de société éveillée. En réalité, l'épopée est une narration idéalisatrice qui décrit la fondation d'une telle société au cours d'une série de guerres épiques.

---

<sup>4</sup> La théorie politique occidentale moderne fait évoluer, lentement et avec beaucoup d'hésitation, des notions qui pourraient s'avérer utiles pour l'analyse de la pensée politique de l'Asie Centrale et de l'Asie Intérieure. Cependant, notre façon de raisonner reste en général encore inadaptée. Par exemple, nous continuons à commettre l'erreur d'appeler « seigneurs de la guerre » des chefs régionaux choisis en bonne et due forme. Nous continuons par principe à séparer les structures liées à la parenté et les structures gouvernementales. Nous considérons les pots-de-vin comme de la corruption, alors qu'ils peuvent représenter un système bien organisé de tributs. Nous envisageons la démocratie électorale comme de l'ordre, alors qu'elle engendre si souvent un chaos indescriptible. En dernier lieu, et fait révélateur, nous envisageons les termes géographiques comme s'ils étaient ancrés dans une réalité physique figée, alors qu'aux yeux des nomades, ce sont des éléments fluctuants qui migrent au gré du destin des « tribus » putatives en lesquelles les nomades s'imaginent s'être organisés.

Bien sûr, de nombreuses épopées ont une fonction similaire – elles décrivent une société idéale en guerre, ou engendrée par la guerre. La théorie littéraire européenne du 18<sup>e</sup> siècle voyait L'Illiade sous cet angle, Voltaire, par exemple, soutenant qu'Agamemnon était l'image d'un roi idéal. La critique contemporaine continue à considérer les textes de Virgile de cette façon, et tous les descendants conscients de ces deux épopées perpétuent le thème de l'idéalisation de l'identité politique d'un peuple<sup>5</sup>. La présentation d'une politique idéale est l'une des méthodes de l'épopée pour donner matière au renforcement du sentiment identitaire de son auditoire naturel. Nous apprenons qui nous sommes en lisant l'épopée de notre peuple. L'Épopée de Gesar, comme nous le verrons, a servi de base pour construire, dans sa province d'origine, une identité religieuse et politique.

La version de l'École Éclectique de l'Épopée de Gesar offrait ainsi à Trungpa un modèle politique, et il s'est servi de la théorisation de l'École Éclectique de cette épopée comme base pour sa propre mission de propagation en Occident d'une religion mystique comme religion publique, s'efforçant ainsi de recréer en Occident le programme culturel qui était en train d'éclorre au Tibet Oriental au moment précis où l'invasion chinoise a commencé.

## L'Épopée de Gesar en tant que texte des mystères populaire

La version de l'Épopée de Gesar dont s'est servi Trungpa est lue aujourd'hui par tous les Tibétains, mais du temps de sa jeunesse, elle était étroitement liée à une région de pasteurs nomades, située tout près de la zone d'influence des monastères de Trungpa.

Un texte public peut être universellement accessible et faire partie d'un discours national et avoir cependant et simultanément une vie propre et spécifique dans une région particulière. Il en est ainsi de certains textes biographiques du bouddhisme ésotérique tibétain. Bien que les enseignements et les pratiques du Tantra tibétain soient secrets, il existe parfois dans une région donnée un ensemble de textes destinés à rendre public ce qui est secret, pour qu'une religion ésotérique, une religion dont les pratiques et les enseignements sont secrets, puisse néanmoins être la pratique publique de tous les gens vivant dans une région donnée.

Nous faisons référence ici aux textes que le célèbre tibétologue américain, E. Gene Smith appelle des textes *rgyab*, littéralement des textes « d'arrière-plan » ou « d'appui »<sup>6</sup>. Ces textes d'appui sont des récits mettant en scène des héros tantriques qui suivent leur entraînement spirituel et atteignent l'éveil grâce à leurs techniques ésotériques. Smith qualifie ces textes de « textes de soutien », car ils servent de lectures d'arrière-plan pour étudier les aspects secrets<sup>7</sup>. En soi, ils sont du domaine public et très populaires : les chants tirés de ces textes sont sur toutes les lèvres et les passages les plus renommés sont connus du grand public. Néanmoins, en violation apparente des codes du secret initiatique, ils offrent une clé publique à des enseignements secrets.

Tout Tibétain sachant lire peut ainsi avoir accès à La Vie de Milarepa par Tsang Nyon Heruka, et au recueil de chants autobiographiques qui l'accompagnent, à savoir Les Cent Mille Chants de Milarepa. Ces deux récits décrivent le cheminement d'un homme ordinaire qui a atteint l'éveil grâce à la pratique du système tantrique de méditation connu sous le nom de Grand Symbole (le Mahamudra). Le système des exercices religieux du Grand Symbole est compliqué et exige un

---

<sup>5</sup> David Quint, *Epic and Empire*, Princeton, University Press, 1993.

<sup>6</sup> Ce terme est employé dans un sens plus général dans l'expression *rgyab rten* qui fait référence aux textes sacrés bouddhistes en tant que soutien d'arrière-plan ou d'élément de recours par rapport à l'expérience de la méditation proprement dite. Voir *The Buddha Within*, de S.K. Hookham (New York, State University, 1991), p. 11. Hookham y fait référence à une conférence donnée par Robert Thurman à l'Association Internationale des Etudes Bouddhistes en 1982.

<sup>7</sup> E. Gene Smith m'a fait part de cette notion de textes d'arrière-plan lors d'une conversation téléphonique ; je lui suis donc redevable de l'idée que L'Épopée de Gesar est un texte d'arrière-plan du *rdzog chen* pour les Goloks.

parcours étape par étape qui s'étend sur toute une vie d'ascèse, d'exercices yogiques, de rituels subtils et de pratiques de méditation. Chaque étape est précédée d'initiations qui ne sont conférées aux fidèles qu'une fois qu'ils ont fait leurs preuves auprès de leur guru, qu'ils ont pris des vœux d'obéissance et fait serment de loyauté. Dans cette voie, le disciple effectue ainsi étape par étape un voyage de secret en secret, secret à l'intérieur d'un secret, et mystères cachés derrière d'autres mystères.

Cependant, il semble bien qu'en fait chaque enseignement secret du Mahamudra soit cité, décrit et illustré tout au long de la biographie en deux volumes de Milarepa, un document tout à fait public. Ces chants décrivent en partie la façon dont Mila visualise les déités tantriques, bien qu'en théorie il faille recevoir un abhisheka ou initiation pour être habilité à faire ces pratiques de visualisation. Ils décrivent l'expérience que fait Milarepa de la pratique des exercices yogiques internes, au cours desquels on contrôle les énergies (prana en sanskrit, lung en tibétain) circulant dans les canaux (nadi en sanskrit) du corps subtil. En général, il faut avoir effectué une retraite de trois ans pour pouvoir recevoir des instructions sur ces yogas. Traditionnellement, la principale façon d'apprendre ces exercices de yoga était d'entreprendre une retraite de trois ans, consacrée à la pratique de ses préliminaires et à l'apprentissage des six yogas. Les manuels décrivant les exercices sont extrêmement difficiles à obtenir. Mais les chants de Milarepa étant un texte rgyab, un texte qui sert d'appui dans cette tradition, ils citent les yogas et en donnent une description sommaire. Il y a même des sections dans lesquelles Milarepa décrit son expérience des yogas sexuels tantriques, particulièrement secrets et controversés. Les pratiques les plus profondes et avancées de la méditation sans forme y sont également décrites, bien que certains gurus refusent de donner ces enseignements en public<sup>8</sup>.

Les chants de Milarepa constituent un texte de soutien pour le système des pratiques liées au Mahamudra publiquement accessible, et il est des endroits du Tibet Oriental où ces chants sont si couramment chantés et si largement étudiés que l'on pourrait légitimement affirmer que, à travers ce texte d'arrière-plan, une religion ésotérique est entrée dans la sphère de la pratique publique.

En ce sens, les textes d'arrière-plan, ou de soutien, de la lignée tantrique Nyingma sont représentés par les biographies de Padmasambhava, dont les vers constituent la base lyrique des chants fondateurs Nyingma. De même, l'enseignement spécial, avancé et secret des Nyingmapas et des Bönpos, appelé Dzogchen ou Grande Perfection, a pour texte d'arrière-plan certaines éditions de l'Épopée de Gesar de Ling ; dans la région du Golok dans l'Amdo/Qinghai, ce système ésotérique de pratiques constitue de fait la religion publique.

Pour qui a étudié le bouddhisme tibétain, il est étrange de penser que le Dzogchen puisse relever du domaine public, où que ce soit. Le philosophe Nyingmapa Jamgön Kongtrül le Grand a classé le Dzogchen comme le dernier et le plus élevé des Neuf Yanas ou Véhicules. Il est encore plus étrange de penser que les Golokpas, qui sont plus connus en tant que bandits et rebelles farouchement indépendants plutôt qu'en tant que philosophes, puissent considérer ces enseignements comme constituant le fondement commun de leur pensée. Il est étrange de penser que les régions sauvages et quasiment sans loi entourant le Mont Machen Pomra puissent être la mère-patrie de quelques-unes des idées philosophiques les plus profondes jamais prononcées en langage humain.

Pourtant, quelques-uns des plus grands penseurs du Tibet sont originaires de cette région frontalière sino-tibétaine, comme Do Khyentsé Yeshe Dorje, réincarnation de Jigme Lingpa, ainsi

---

<sup>8</sup> Le caractère secret des pratiques de méditation sans forme est un sujet de controverse. Certains lamas les considèrent comme relevant du domaine public (e.g. *Luminous Bliss: self-realization through meditation*, par Traleg Kyabgon, Lotian Press, Melbourne, 2003 – qui constitue une introduction publique à la pratique du Mahamudra). D'autres tiennent ces enseignements secrets tant que l'élève n'a pas fait la preuve de sa dévotion. Voir *The Practice of Dzogchen* par Robin Kornman, dans *The Buddha Dharma*, été 2003, Vol. I, N°4, The Dzogchen Controversy, pp. 71-75.

que le grand savant systématisateur du 19<sup>e</sup> siècle Mipham Gyatso, dont le recueil de commentaires constitue le cœur du programme académique moderne des Nyingmapas. En fait, de nombreux dirigeants du Mouvement Éclectique (Ris med) des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles ont un lien de parenté, de proximité, ou de lignée dharmique avec les tribus nomades du Golok. Il semblerait que Trungpa Rinpoché ait eu également un certain lien avec le Golok. Il a initié ses élèves au culte d'une des déités tutélaires des monts de cette région, Magyal Pomra. Il a placé un de ses principaux centres de retraite en Amérique sous la protection de Pomra, et il a parlé de l'épopée orale dont nous savons aujourd'hui qu'elle a été composée par des bardes du Golok : l'Épopée de Gesar de Ling.

## Société éveillée et religion des mystères

Dans la pensée de Trungpa, secret religieux et notions sociopolitiques plus vastes, impliquant la possibilité de ce qu'il appelait « une société éveillée », se mélangent curieusement. Le mot 'éveil' fait ici référence au terme sanskrit bodhi, la réalisation complète, la réalisation mystique d'un Bouddha. Chaque religion institutionnalisée est, à un moment ou un autre, tentée de se transformer en religion nationale ou impériale, et de fusionner avec le pouvoir politique. La législation française sur la laïcité et la doctrine américaine de la séparation de l'Église et de l'État témoignent de l'expérience vécue en Occident des dangers d'une telle politique religieuse.

Cependant, l'expérience que nous avons en Occident de la domination d'une société par une religion unique, de l'union intime d'une religion avec un gouvernement et un ordre social, est fondamentalement différente de l'expérience tibétaine. En Occident, les religions des mystères ne dominent pas une société, ce sont les aspects publics, ordinaires et exotériques d'une religion qui jouent un tel rôle. Dans la soi-disant « théocratie » tibétaine, les dirigeants ne sont pas de simples ecclésiastiques, mais des mystiques qui cherchent à diffuser leurs mystères dans la population ordinaire, alors même que les enseignements sont considérés comme secrets et réservés aux seuls initiés. C'est comme si Beaumer, Eckhart, Saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse d'Avila ou encore Thomas d'Aquin, avaient cherché, pendant la dernière période plus contemplative de leur vie, à devenir pape et à exercer un pouvoir politique allant dans le sens de leurs voies mystiques propres.

En un sens, le concept de religion des mystères dont la voie est publique est proche de celui de La République de Platon. Le roi philosophe et les dirigeants politiques de la société idéale, telle qu'il l'envisageait, régnaient en vertu de leurs réalisations mystiques personnelles. Celui qui perçoit le monde des phénomènes comme de simples apparences et la réalité comme transcendante, gouverne le pays et fait entrer les citoyens dans ses mystères, dans son monde mystique personnel. En langage tantrique, le dirigeant étend les frontières du mandala, la société restreinte de ses propres étudiants initiés aux mystères, à la nation toute entière<sup>9</sup>.

Voilà ce que fut la théorie de la relation entre religion et société élaborée par Trungpa en Occident. Sa métaphysique était fondée sur le syncrétisme philosophique du Mouvement Éclectique, qui avait développé une version émanationniste presque néo-platonicienne du mysticisme bouddhiste. Les rouages mythologiques et la cosmologie de son système étaient basés sur le plus complexe de tous les tantras bouddhistes – le Kalachakra ou Tantra de la Roue du

---

<sup>9</sup> Par conséquent, peut-être devrions-nous inclure dans cette liste exceptionnelle de religions des mystères qui se transforment en religions publiques et doctrine de l'État, le stoïcisme de Marc-Aurèle. L'œuvre de Pierre Hadot sur la vocation du philosophe dans l'Antiquité et sa présentation de Marc-Aurèle en tant qu'un philosophe quasi-mystique démontrent bien cette tendance. Voir, par exemple, *La Citadelle Intérieure : Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992. Curieusement, le stoïcisme et le néo-platonisme, à travers l'interprétation de Kant par Coleridge, ont donné les mêmes idées à Emerson et aux transcendentalistes de Cambridge. Voir par exemple, *Understanding Emerson : the « American Scholar » and his Struggle for Self-Reliance*, par Kenneth S. Sacks, Princeton, 2003. L'influence des transcendentalistes sur la pensée américaine est l'une des raisons qui ont été à l'origine d'une acceptation aussi facile des philosophies telles que celle de Trungpa vers la fin des années 70 aux États-Unis.

Temps. Mais sur le plan des textes, il s'appuie sur l'épopée orale tibétaine du Roi Gesar de Ling, dont les rouages divins non bouddhistes sont basés sur une religion autochtone chamaniste et animiste d'Asie Intérieure. Selon la terminologie d'E. Gene Smith, le texte d'arrière-plan du système socioreligieux de Trungpa est l'Épopée de Gesar. Cela signifie que le modèle de relation entre religion et société auquel se référait Trungpa correspondait à ce qu'il avait vu dans sa région d'origine, sur les marches sino-tibétaines du Kham dans le Tibet Oriental et dans l'Amdo/Qinghai. En particulier, il faisait référence aux Goloks, ces guerriers pasteurs nomades qui ont, notamment par la propagation de l'épopée orale (comme nous commençons à le comprendre), fait du Dzogchen – la religion des mystères de la Grande Perfection – leur religion publique.

## Le système local des croyances dans l'Épopée de Gesar

Dans l'imagination de Trungpa Rinpoché, les nomades régionaux comme les Goloks menaient une vie romanesque et aventureuse, mêlant le banditisme au pastoralisme. Ils étaient farouchement indépendants et rompus aux combats. C'était probablement vrai ; mais que ce soit vrai ou faux, c'est ainsi qu'ils sont représentés dans l'Épopée de Gesar. La vie culturelle des nomades de la région a ainsi formé une aura qui a enveloppé la pensée de Trungpa sur les enseignements du Dzogchen.

Sous la forme qu'il connaissait, l'Épopée de Gesar réalisait une combinaison syncrétique d'éléments d'alchimie taoïste chinoise, de chamanisme d'Asie Intérieure et de bouddhisme tantrique, avec la géopolitique de la Route de la Soie, la littérature orale et les valeurs rhétoriques des épopées des pasteurs nomades, la cosmologie du Tantra du Kalachakra et l'amour particulier des Sino-tibétains pour les armes de cavalerie<sup>10</sup>. Tous ces éléments présents dans la pensée de Trungpa reflètent l'influence de l'Épopée de Gesar, qui constitue un arrière-plan à sa pensée la plus sophistiquée et à ses visions culturelles les plus élaborées.

L'Épopée de Gesar elle-même est un phénomène littéraire riche, aux multiples facettes. C'est, à ce jour, la plus grande épopée orale au monde. Il y a encore des bardes au Tibet et en Chine qui sont capables d'en chanter de mémoire plusieurs tomes. Une barde prétend pouvoir en chanter plus d'une centaine de tomes ; une petite armée d'érudits sino-tibétains s'est attelée à la tâche d'étudier et d'enregistrer ces chanteurs d'épopée des temps modernes<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Il n'y a pas assez de place dans cet essai pour examiner de près les motifs de guerre, mais dans un ouvrage futur, nous décrirons en détails la relation entre les romans de guerre classiques chinois comme *Le Roman des Trois Royaumes*, *L'Épopée de Gesar* et les approches turques de la guerre, caractéristiques de la Route de la Soie. Cette culture de guerre était basée sur l'image du guerrier à cheval indépendant, capable de tirer des flèches à la volée au grand galop. En Orient, les Mongols étaient des exemples éminents de cet art de guerre. En Occident, nous avons appris cette même technique de guerre des Sarrasins lors des premières croisades, avant qu'elle ne donne naissance à la forme bien connue du chevalier en armure.

<sup>11</sup> En Occident, c'est en Europe que se trouvent les universitaires spécialisés dans ce domaine, en particulier un groupe de chercheurs fondé à Paris par le célèbre sinologue structuraliste autrichien R.A. Stein. C'est au sein de ce groupe que j'ai étudié l'Épopée de Gesar sous la direction d'Alexander MacDonald, un spécialiste de l'Himalaya, de Samten Karmey, un anthropologue de l'Amdo/Qinghai et d'Anne-Marie Blondeau, directrice du groupe de chercheurs du CNRS qui a poursuivi les études de Stein sur Gesar, ainsi que de Mireille Hellfer, musicologue qui étudie de près la structure du chant et la formule des vers de l'Épopée de Gesar.

Je viens d'achever une traduction [anglaise] des trois premiers tomes de cette épopée, éditée et publiée par Stein et ses étudiants dans les années 50. L'étude magistrale de Stein de l'Épopée de Gesar, (*L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling*, Paris : Presses Universitaires, 1956) est un excellent ouvrage pour qui veut se lancer dans la lecture sur ce sujet. Elle a été traduite en chinois et a une influence certaine sur les récentes études chinoises effectuées sur l'Épopée de Gesar. *Les chants dans l'épopée tibétaine de Gesar, d'après le livre de la course du cheval*, (Paris : Librairie Droz, 1977) de Mireille Hellfer, fournit une traduction soignée avec d'abondantes notes de bas de page ainsi qu'une étude musicologique des vers dans le troisième tome de l'épopée. Samten G. Karmay, *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, Mandala Book Point, Kathmandu, 1998.



L'Épopée de Gesar raconte l'histoire d'un bodhisattva guerrier qui s'incarne au Tibet, en compagnie d'une suite de déités bouddhistes et autochtones, pour sauver la religion bouddhiste menacée de destruction par les armées de royaumes asiatiques voisins, gouvernés par des rois démons anti-bouddhistes. Les ennemis qui réalisent cet encerclement sont les grands royaumes et groupes ethniques de la Route de la Soie. Au début de l'épopée, chacun de ces royaumes est gouverné par un monstre qui fut jadis un homme et qui avait été en fait un grand pratiquant du bouddhisme tantrique. Dans leurs vies antérieures, ils avaient été des yogis bouddhistes de haut niveau, mais leurs pratiques de méditation tantrique leur avaient donné un pouvoir et une confiance si grands qu'ils avaient fini par s'opposer avec arrogance à leurs propres gurus, se dressant contre la religion elle-même.

Un des points clés de la vision du monde de Trungpa Rinpoché est que les puissances négatives naissent de tentatives avortées de réalisation du positif. Les rois démons sont des *dam srî*, des violateurs de serment. Ils avaient fait vœu d'accomplir des actes positifs de grande ampleur et s'étaient mis en chemin pour devenir de grands bodhisattvas qui auraient apporté leur aide à de très nombreuses personnes, et auraient peut-être sauvé des sociétés entières. Leur pratique vertueuse de la méditation et leurs excellentes intentions leur avaient permis d'accumuler de vastes mérites et des pouvoirs magiques. Mais à un certain moment ils avaient mal tourné, allant du positif vers le négatif, se changeant de bodhisattvas en démons. Néanmoins, en tant que démons, ils continuèrent de jouir des pouvoirs qu'ils avaient préalablement acquis par leurs actes vertueux.

Nous voyons ainsi que, chez les ennemis anti-bouddhistes de Ling, le mal n'est pas une entité ayant une existence propre et distincte du bien, mais plutôt une impulsion vers le bien dont la nature fondamentale demeure, malgré le dévoiement qui la rend mauvaise<sup>12</sup>. C'est une tentative avortée d'atteindre la transcendance ; étant issue de la nature de bouddha, ce fondement universel présent dans tous les êtres, elle conserve son caractère primordialement bon.

Voilà un exemple qui illustre comment l'épopée s'inscrit dans le système mystique du Dzogchen. La nature primordiale de la conscience est le Totalemment-Bon indéterminé, non réifié, transcendant, qui est au-delà des manifestations phénoménales du bien et du mal. Les instincts positifs des bodhisattvas proviennent de leur sens instinctif de cette base commune fondamentale et ont pour effet leur aspiration à y retourner par la méthode la plus directe. Les voies négatives des démons malfaisants se fondent sur le même instinct de base, celui de ce fondement commun de l'existence. A l'instar des bodhisattvas, ils perçoivent le retour à ce terrain fondamental comme un acte transcendant ; mais ils se dirigent par erreur dans la direction opposée, fuyant le terrain primordial comme s'il représentait l'asservissement plutôt que la liberté.

L'épopée décrit la création d'un être éveillé qui, comme les rois démons, est doté de pouvoirs magiques ; mais, étant éveillé, sa perspicacité lui permet de voir les racines positives de la nature négative de ces rois démons ou, plus exactement, de voir que leur nature positive est dévoyée par de subtiles distorsions qui la font se manifester temporairement sous forme maléfique.

Au cours de la mission américaine de Trungpa, les enseignements sur la nature de ces distorsions subtiles ont été à la base de toute sa présentation de la voie. Il a exposé cette doctrine en mode négatif dans *Au-delà du matérialisme spirituel*<sup>13</sup>, en particulier dans le premier chapitre intitulé « Le matérialisme spirituel ». Le titre de cet ouvrage révèle quelle est la lignée à l'origine de ces idées, car *Cutting Through*<sup>14</sup> est la traduction par Trungpa Rinpoché de *Trekchöd*, un terme dzogchen qui décrit les enseignements sur la méditation sans caractéristiques. Trungpa Rinpoché a exposé cette même doctrine en mode positif à maintes reprises et plus particulièrement, comme

---

<sup>12</sup> NDT.: Cf. l'adage latin : *corruptio optimi pessima*.

<sup>13</sup> NDT.: titre original : *Cutting through Spiritual Materialism* (« Pourfendre le matérialisme spirituel »).

<sup>14</sup> NDT. : « Pourfendre »

nous le verrons plus loin, dans ce qu'il a appelé les enseignements Shambhala.

Pour en revenir à l'épopée, le premier tome nous apprend que Gesar naît entouré d'un foisonnement magique de signes de bon augure, au sein des pittoresques et très guerrières tribus nomades des marches du nord-est du Tibet<sup>15</sup>. Ce sont des peuplades assez sauvages, mais néanmoins fidèles au bouddhadharma. Elles se trouvent au carrefour des civilisations de la Chine et de l'Asie Centrale, le long du terminus oriental de la Route de la Soie. Elles suivent leurs troupeaux de yaks, de moutons et de bœufs à travers de vastes prairies sans arbres couvertes de fleurs sauvages et de rhododendrons arborescents de l'Himalaya, menant une vie de nomades dans les repaires montagnards d'un pays que les Tibétains appellent 'Amdo et Kham', et que les Chinois situent pour l'essentiel au Qinghai et au Gansu.

Ces nomades sont d'excellents cavaliers et de vaillants guerriers. Ils vivent dans des tentes en laine de yak noire, encadrées de gigantesques mastiffs tueurs que les Tibétains utilisent comme chiens de garde. Leurs lamas sont chaleureux et très terre-à-terre, tout en étant extrêmement érudits. Leurs dirigeants politiques sont des hommes avisés, à la sagesse proverbiale et au discours prolix, et capables, lorsqu'il s'agit d'affaires tribales, de vues politiques extrêmement nuancées.

L'Épopée de Gesar existe dans de nombreuses éditions et sous de multiples formes littéraires. Avant tout, dans sa forme purement orale, c'est une légende chantée ou racontée par des bardes. Certains bardes sont en réalité des conteurs, et leurs versions de Gesar sont de la pure prose. D'autres chantent la forme prosodique traditionnelle de l'épopée où la narration en prose de l'histoire alterne avec une sorte d'aria populaire que chante un des personnages. Comme l'a montré Mireille Hellfer, chaque personnage a sa propre mélodie, et tous les textes des divers personnages masculins, féminins ou animaux (car les chevaux chantent aussi) sont chantés avec la mélodie propre au personnage.

La forme poétique des chants est bien particulière et contraste fortement avec le style des élégantes poésies sanskrites qui ont la faveur du clergé bouddhiste. Elle est jalonnée de proverbes nomades, de sarcasmes, d'humour et de lyrisme pastoral. Tout comme la poésie bouddhiste classique, les chants ont souvent un sens subtil caché qu'il revient à l'auditeur de déceler. La difficulté intellectuelle provient en général de la nécessité de relier les proverbes à l'argumentation d'ensemble de l'épopée, ce qui n'est pas toujours simple. En général, les chants suivent la forme d'un raisonnement et non d'une narration. Un des interlocuteurs exhorte les autres personnages à accomplir une certaine action, ou se livre à une critique de la pensée ou du comportement d'un autre. Bien qu'il soit prématuré, sur la base de nos connaissances actuelles, de généraliser avec assez de certitude, il semblerait que les chants subissent moins de changements d'une représentation à l'autre que la prose narrative.

Pratiquement chaque Tibétain connaît dès l'enfance toute la trame de l'épopée ; les histoires sont absorbées à partir du milieu culturel dans son ensemble, et il importe assez peu qu'on ait assisté ou non à une représentation bardique.

## La trame de l'Épopée

L'histoire commence avec la découverte par Avalokiteshvara ou par une autre déité supérieure que le pays de Ling au Tibet est cerné par les 'ennemis des quatre directions' ou les 'quatre rois démons'.

---

<sup>15</sup> Pour une analyse littéraire et historique de l'identité ethnique des peuplades de cette région, voir *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines : légendes, classifications et histoire*, par R.A. Stein (Paris, Presses Universitaires de France, 1961).

Il s'ensuit un conseil céleste, semblable aux scènes des épopées homériques où Zeus s'entretient avec les dieux des affaires terrestres. Le conseil céleste conclut qu'un être divin doit prendre forme humaine pour mener les armées de Ling à l'assaut des quatre rois.

Un grand bodhisattva est choisi, mais il refuse de prendre forme humaine s'il n'est pas accompagné d'autres dieux qui deviendront ses compagnons d'armes. Il s'assure à l'avance de la collaboration de plusieurs déités locales de l'Himalaya, ainsi que de certains Bouddhas et célèbres gurus. Ainsi, Hayagriva, le bouddha tantrique à tête de cheval, doit promettre de s'incarner sous la forme du futur cheval du héros. Padmasambhava, l'immortel guru gardien du Tibet, doit jurer de trouver une mère digne de Gesar et comme famille une tribu de guerriers intrépides fidèles au bouddhadharma. Les dieux des montagnes doivent forger armures et armes magiques pour le futur Gesar et ses compagnons. Une déesse tibétaine autochtone, appelée simplement Tatie<sup>16</sup> (Manene), se doit d'apparaître constamment à Gesar en tant que proche conseillère. La liste des conditions préalables présentée par le bodhisattva nous en dit long sur la culture et la religion du nord-est du Tibet ainsi que le mode de vie des nomades montagnards qui y vivent.

L'épopée se poursuit en décrivant comment les habitants de Ling et les dieux animistes associés à Ling se préparent à recevoir l'incarnation. La naissance de Gesar occupe un tome entier de l'épopée et s'apparente aux descriptions des naissances de héros divins telles qu'on les connaît déjà en Occident. En fait, les histoires de naissances de lamas bouddhistes réputés suivent souvent le même schéma : prophéties divines de la naissance prochaine, statut unique de la mère qui rêve d'une fécondation spéciale, signes miraculeux qui accompagnent la naissance, tribu de la mère investie d'un destin unique, réjouissances générales pour fêter l'avènement d'un sauveur dans la tribu et contemplations du mystère de l'incarnation proprement dite.

Dans l'épopée, la naissance est suivie d'une section de longueur variable qui décrit les aventures de l'enfance et de la jeunesse de Gesar. Elles rappellent les contes des Puranas indiens sur l'enfant Krishna, un dieu déguisé sous l'apparence d'un jeune farceur. L'Épopée de Gesar est sans aucun doute marquée par l'influence des épopées indiennes, notamment le Ramayana.

Néanmoins, ce sont probablement des récits turcs sur les guerriers nomades ou tribaux de l'Asie Centrale qui constituent la véritable source des contes de la section sur la jeunesse de Gesar. Le jeune Gesar possède par exemple des pouvoirs mentaux et magiques que l'on s'attend à voir chez un bodhisattva, mais il est également doué de capacités caractéristiques d'un chamane : le pouvoir de se servir d'objets chargés de pouvoirs et de détourner les attaques magiques d'autres chamanes, la capacité et la propension à changer de forme pour tromper les autres, la maîtrise des systèmes énergétiques chamaniques qui sont, comme nous le verrons plus loin, assez différents des systèmes de *prana*, *nadi* et *bindu* qui sont au centre du yoga indien.

Dès sa naissance, le bébé Gesar entreprend de vaincre les ennemis divins de sa tribu. À peine né, armé d'un arc et de flèches, il tue un démon symbolisant le pouvoir d'une créature à l'allure de marmotte : un fléau pour les bergers nomades, creusant partout trous et tunnels. Il peut sembler étrange que le premier geste d'un dieu bouddhiste soit de tuer un animal – et même plusieurs, en fait. Mais c'est parfaitement en accord avec le début de carrière d'un protecteur de tribu chamane. Nous examinerons ce point plus en détail lorsque nous étudierons l'influence de l'Épopée de Gesar sur la pensée de Chögyam Trungpa Rinpoché. Mais continuons avec notre bref résumé de l'épopée elle-même.

Dans son enfance, notre héros ne s'appelle pas vraiment Gesar, nom noble dérivé du titre byzantin 'Caesar', devenu 'Kesar' chez les Mongols pour se transformer finalement en tibétain en Gesar. Il s'appelle Joru, qui est un surnom enfantin. Joru se présente sous l'apparence d'un jeune délinquant nomade. Il a l'air physiquement difforme et il est vêtu de peaux de bêtes. Chétif, sale et grossier, il est tout le contraire de l'idéal nomade du "jeune tigre" ou du "vaillant fils" : le jeune

---

<sup>16</sup> NDT : Il s'agit bien du diminutif de tante, une 'tata'.

homme élégant, bien habillé, robuste, vigoureux, à la vie saine, que les nomades présentent comme l'idéal de la jeunesse ; un jeune homme noble, fort, beau, courageux, indépendant et armé jusqu'aux dents.

Au lieu de cela, Joru est rachitique, laid, déguenillé, armé seulement d'une fronde, l'arme du berger. Il est plein de malices, désagréable envers ses aînés et constamment impliqué dans des farces de mauvais goût. Il feint d'être un tueur en série, en enlevant des marchands tibétains et en faisant semblant de les avoir tués. Mis au ban de sa tribu natale, le clan Mukpo, Joru est obligé de partir avec sa mère, pour mener une vie solitaire et sans amis, au pays sauvage et dépeuplé de Ma.

Il y fréquente exclusivement des dieux de la montagne et des esprits locaux, et grandit en secret, loin des entraves de la politique et des obligations sociales. Le seul être humain de son univers, c'est sa mère. Aux yeux de sa famille et de ses amis, Joru n'est qu'un petit laideron qui s'est transformé en monstre avant d'être expulsé de la société.

D'un point de vue anthropologique, il se manifeste sous la forme d'un chamane accompli, dont la jeunesse se passe en un long voyage chamanique à travers le monde invisible des dieux, des démons et des esprits locaux et ancestraux. Pour quelques habitants sagaces de Ling – tels que le ministre Denma, l'Ulysse de l'épopée ; Chipön, le Nestor de l'épopée ; Drugmo, l'Hélène de l'épopée ; ainsi que Gyatsha Zhalkar, l'Achille de l'épopée – il est un guru éveillé et son pouvoir de changer de forme en dissimulant sa véritable nature est un signe de sa bouddhité.

Du point de vue tribal, Joru est avant tout et constamment un objet de suspicion. Sa mère prétend être la fille du roi des dragons, mais c'est en tant que seconde épouse d'un chef du clan Mukpo qu'elle est acceptée dans la tribu. C'est donc une femme d'origine suspecte, aux parents douteux. Joru apparaît comme un jeune garnement dangereux doté de pouvoirs de magie noire, presque un démon. La différence des points de vue est caractéristique de l'épopée orale bouddhiste. Puisque pour Gesar ce monde d'apparences est comme un rêve insubstantiel par rapport à la réalité transcendante, son attitude envers toutes choses, y compris sa famille et ses amis intimes, est teintée d'ironie, d'insondabilité et de cet étrange sens de l'humour des dieux éveillés allant de félicité en félicité, pour qui les préoccupations des êtres sensibles allant de souffrance en souffrance sont à la fois un objet de compassion et une blague cosmique. Il y a ainsi un jeu constant entre les différents points de vue.

Dans le troisième tome de l'épopée arrive finalement le moment où Joru doit se transformer, de petit garnement qu'il est, en illustre roi du dharma. La plus belle demoiselle de Ling va être le trophée d'une course de chevaux. Le gagnant de la course se verra accorder sa main ainsi que la couronne de Ling. C'est assez typique de la littérature épique turque dans laquelle le héros doit sortir vainqueur de l'un des trois concours : une épreuve de lutte, un concours de tir à l'arc implacable ou une course de chevaux. Gesar participe à la course, et au moment de sa victoire, se transforme en jeune prince radieux. Tous les êtres magiques qui avaient accepté de s'incarner avec lui le rejoignent, et toute la tribu de Ling est conduite dans les contreforts de la montagne Magyal Pomra où ils retrouvent les armes magiques que les dieux et les bouddhas leur avaient laissées.

On célèbre l'événement en grandes pompes et la tribu de Ling, rude mais néanmoins honnête et fidèle, commence son voyage pour devenir une société éveillée.

Les événements ci-dessus occupent les trois premiers tomes de l'épopée dans son édition la plus populaire de nos jours, qui comprend au total neuf tomes publiés sous la direction du grand philosophe du Mouvement Éclectique, Ju Mipham en personne.

Dans les épisodes intermédiaires de la version de Mipham, Ling est assailli depuis les quatre directions par de grands empires, les fameux 'ennemis des quatre directions'. On assiste à l'enlèvement de l'épouse de Gesar, la charmante Drugmo, dans un passage qui rappelle les épopées du Ramayana et de l'Iliade. Gesar livre bataille successivement à chacun des rois démons.

Chaque victoire étend l'influence politique de Ling et rapporte à ses tribus tantôt un trésor culturel unique tantôt un élément de savoir détenu par le royaume vaincu. Ces trésors font alors partie intégrante du patrimoine de Ling et le conduisent pas à pas vers la grandeur et la sophistication d'un empire. Il faut cependant noter que l'extension constante de la souveraineté de Gesar et du peuple de Ling n'est pas comparable à celle du grand empire agraire chinois ou de l'empire romain. C'est l'histoire de la création progressive d'une confédération nomadique qui se lance à la conquête du monde, un peu comme les empires Mongols. Comprendre ce qui différencie un empire d'une confédération nomade est essentiel pour comprendre la théorie politique de l'Épopée de Gesar.

Le dernier tome de la version en neuf tomes est intitulé *Gesar aux Enfers, la Grande Perfection*. Gesar y descend aux enfers et enseigne aux damnés la doctrine du Dzogchen, la forme la plus élevée de méditation dans le bouddhisme tibétain. Ils sont libérés et quittent ainsi la roue du samsara. Gesar meurt et se transporte au Royaume de Shambhala, où il demeure à ce jour, attendant l'apocalypse bouddhiste. On peut dire que ce dernier tome occupe la même place dans l'ensemble de l'épopée que la Bhagavad Gita dans l'épopée orale indienne du Mahabharata, car il s'agit plus d'un manuel philosophique et contemplatif que d'une saga militaire.

Il existe plusieurs versions de l'épopée. Les chapitres publiés par les spécialistes sino-tibétains représentent plus d'une centaine de volumes, et les représentations qu'ils ont enregistrées en représentent plusieurs fois autant. Comme le Mahabharata, il s'agit d'un corpus gigantesque, difficile à manier. Nous ignorons à quelles interprétations bardiques Trungpa Rinpoché a assisté, mais ce qui est à peu près certain c'est que la version qu'il a lue était bien celle rédigée par Ju Mipham Gyatso, car Trungpa a fait traduire par un groupe d'étudiants sous sa direction les rituels de Gesar que Mipham avait écrits pour accompagner cette édition. De plus, Rinpoché faisait réciter ces chants à ses étudiants.

Comme nous le verrons plus loin, en rédigeant l'épopée, Mipham a créé une structure philosophique sophistiquée, structure qui a servi de base aux enseignements ultérieurs de Trungpa en Amérique et en Europe.

## Les traces de l'épopée dans l'œuvre de Trungpa

Comme nous l'avons appris récemment, Trungpa Rinpoché a laissé derrière lui lors de sa fuite du Tibet un ensemble prodigieux d'écrits, produit remarquable des dix-neuf premières années de sa vie : *termas* anciens (textes cachés) qu'il avait découverts et transcrits, rituels qu'il avait composés, recueil de ses révélations visionnaires, manuels de méditation et œuvres poétiques, qui ont été dispersés à travers le Tibet Oriental, dans la région qu'il avait parcourue en tant que jeune méditant et étudiant et où il avait enseigné en tant que lama réincarné (*tulku*). Un jeune moine nommé Karma Senge, membre de la famille de Trungpa de la génération actuelle, est en train de réunir ces œuvres.

Une des œuvres de Trungpa de la période initiale nous est bien connue, mais n'a pas été retrouvée, c'est une épopée en vers de plusieurs centaines de pages, intitulée « Le Point d'Or : l'Épopée du Lha ». Le premier chapitre décrit la création du monde par neuf « dieux cosmiques » (*srid pa'i lha*) qui se manifestent sous la forme de déités tibétaines autochtones appelés *dralha* (*dgra lha*) ou dieux de la guerre.

Ces dieux représentaient les aspects primordiaux ou originels du monde phénoménal. Par exemple, un de ces lha représentait toutes les lumières. En projetant son regard dans toutes les directions, cette déité créa toutes les lumières du monde, y compris le soleil, la lune, la lumière des planètes et des étoiles et jusqu'à la luminosité intérieure de la conscience elle-même. Un autre représentait l'espace et les directions ; par son regard et des gestes faits dans différentes

directions, ce dieu primordial créa toutes les variantes de l'espace, y compris l'espace physique qui reçoit ici une définition intéressante : « la capacité de séparer deux choses ». Une déesse créa toutes les formes de l'eau et toutes les étendues d'eau du monde. Une autre fut à l'origine de toutes les montagnes et les collines.

Dans l'épopée de Trungpa, ces déités sont dirigées par un neuvième *lha* appelé Shiwa Ökar (*Zhi ba Od dkar*), Paisible Lumière Blanche, une sorte de principe absolu à l'arrière-plan de la création et qui est la nature de la réalité. Après la création du monde par ces neuf déités cosmiques, Paisible Lumière Blanche anime chacune des choses qu'elles ont créées d'un esprit, un *dralha*. Ainsi chaque étendue d'eau, par exemple, est investie d'un *lu* (*klu*) ou esprit-dragon. Les montagnes reçoivent un *nyen* (*gnyan*) ou esprit des montagnes. Les choses les plus élevées reçoivent un *la* (*bla*) ou déité ouranienne.

D'après ce que nous savons, l'Épopée du Lha continue ainsi avec force détails. Malheureusement, cette œuvre s'est perdue lors de la fuite de Trungpa devant l'invasion chinoise. A son arrivée en Occident, il a réécrit les deux premiers chapitres, mais pas davantage. L'une des choses les plus frappantes dans ces deux chapitres, c'est que les textes antérieurs, la tradition littéraire à laquelle ils font référence, ne sont pas, comme on s'y attendrait, les textes indiens du bouddhisme tibétain (les Tantras, les Sutras et les Commentaires), mais les mythes de la création issus des chroniques royales du Tibet et de l'Épopée de Gesar de Ling. Ces recueils littéraires évoquent la cosmologie de la religion tibétaine autochtone, et non le bouddhisme. Ils décrivent d'abord la création du monde, puis la création et l'évolution des tribus du Tibet – des tribus dont descendent les rois du Tibet ainsi que Gesar de Ling.

À la différence de la littérature bouddhiste, cette littérature autochtone exprime la notion de transcendance non en termes métaphysiques, mais en termes d'ancienneté et de primordialité. De même, les cérémonies religieuses sont typiques de l'Asie Mineure. Là où une œuvre bouddhiste parlerait de sacrifices et d'offrandes du feu, on trouve plutôt la cérémonie caractéristique des nomades des steppes des plateaux d'Asie Mineure – le *lhasang* ou purification par la fumée. Les familles royales se créent lorsque le *lha* – les dieux ouraniens – descendent sur terre, ou que les dieux des montagnes s'unissent aux humains. La physiologie interne décrite dans ce genre littéraire évoque les mêmes voies culturelles non bouddhistes. Ainsi, là où un ouvrage bouddhiste décrit le corps comme comportant un canal central et des canaux accessoires qui transportent différentes sortes de « souffles » (*prana*), les ouvrages sino-tibétains parlent d'officiers, de déités gardiennes et de diverses sortes d'âmes, qui rappellent le taoïsme alchimique<sup>17</sup>. Des auras d'énergie défensive virevoltent autour du corps et veillent sur le guerrier lors de la bataille. Ces énergies portent des noms pittoresques qui rappellent aussi la cosmologie chinoise : cheval de vent (*rlung rta*) et champ de pouvoir (*dbang thang*), force vitale (*srog*) et force de durée de la vie (*rtse*). Ces énergies, ce genre de cosmologie et cette approche des annales tribales trouvent tous leurs origines dans la littérature épique et martiale de l'Extrémité Orientale de la Route de la Soie. On les trouve dans les annales mongoliennes, la littérature orale tibétaine, et même dans des romans classiques chinois, en particulier dans le Roman des Trois Royaumes (*San kono tche yen yi*) de Louo Kouan-Tschong<sup>18</sup>.

Lorsque Trungpa Rinpoché évoquait dans son œuvre littéraire cette tradition culturelle diffuse, c'était en accord avec une nouvelle école de pensée tibétaine, souvent appelée aujourd'hui Renaissance tibétaine : l'École Éclectique ou *Ris med*. Les fondateurs de cette école étaient des sommités bouddhistes et esprits universels du 19<sup>e</sup> siècle : Jamgön Kongtrül le Grand, Jamyang

---

<sup>17</sup> En particulier les dieux des sectes taoïstes de révélation, comme le Mao Shan Dao et un texte ancien du taoïsme alchimique, le *Bao Puzi*. Voir par exemple, Isabelle Robinet, *Méditation Taoïste*, Paris, Dervy Livres, 1979 et *Le corps taoïste : Corps physique, corps social*, par Kristofer Schipper, Paris, Librairie Artheme Fayard, 1979.

<sup>18</sup> *Les Trois Royaumes Vol. I-V*, par Louo KouanTchong, traduction et commentaires de Nghiem Toan et Louis Ricaud, 1987, Flammarion/Unesco.

Khyentsé Wangpo et Jhu Mipham Gyatso. Les Éclectiques ont cherché à unifier les quatre principales sectes du bouddhisme tibétain, la religion institutionnalisée non bouddhiste appelée Bön, et les enseignements chamanistes et animistes de la religion tibétaine autochtone pour les synthétiser en un système unique.

Pour cela, ils devaient concilier le chamanisme d'Asie Mineure avec la métaphysique hautement scolastique et l'épistémologie du bouddhisme indien. C'est dans les écrits de Mipham que ce travail théorique s'accomplit de la façon la plus explicite. Sa version de l'Épopée de Gesar présente les principes généraux des tantras et du mahayana bouddhistes de façon très explicite. Mais c'est aussi un manuel du folklore chamanique et magique. A la différence du bodhisattva habituel, Gesar est un sorcier et démontre à travers ses moyens habiles une magie guerrière d'un genre particulier. Ses compagnons font des commentaires pleins de sagesse sur ces pratiques ; l'épopée se présente ainsi, du moins dans la version de Mipham, comme un guide pratique du chamanisme tibétain.

Nous avons commencé cet essai avec le surprenant commentaire de E. Gene Smith selon lequel le Dzogchen, tout en étant une tradition ésotérique, est de fait la religion publique du Golok. On pourrait en dire autant du chamanisme présenté dans l'Épopée de Gesar. Chaque guerrier y est plus ou moins un chamane. Ils possèdent tous des chevaux qui parlent et qui volent. Tous font des lhasangs et ont recours à la magie au combat pour accroître leurs défenses magiques personnelles. La plupart ont des déités protectrices qui apparaissent sous des formes complexes, mêlant des aspects du tantrisme indien classique à ceux d'une déité animiste locale, sauvage et pittoresque. A l'instar de nombreuses épopées turques, lorsque les guerriers s'affrontent ils font appel tout naturellement à la magie, combinant les pouvoirs des flèches, des lances et des sabres aux énergies et aux déités.

Mipham a ainsi fait de son édition de l'Épopée de Gesar un hybride des idées bouddhistes et locales. Il s'est assuré qu'elle serait bien lue ainsi en composant une série parallèle des chants de Gesar qui mêlent les religions de la même façon. Ces pratiques rituelles figurent dans le chapitre *Na* de ses œuvres complètes; une des plus célèbres est le Long Lhasang des Werma, qui invoque Gesar et l'ensemble de sa cour comme une sorte de mandala épique. On y trouve une combinaison soignée du bouddhisme (selon la secte Nyingma) et de la religion locale. On y invoque par exemple Padmasambhava en même temps que divers bouddhas. Mais l'attention se déplace ensuite vers Gesar, sa cour et ses compagnons placés, non pas autour de Gesar et dans les quatre directions, mais devant lui, comme lors des conseils qui ont lieu dans l'épopée quand le clan Mukpo se rassemble. Les personnages du mandala de la cour de Gesar sont eux-mêmes entourés de dralhas, de déités locales et de personnages de pouvoir familial.

L'édition de Mipham donne une explication systématique justifiant la forme syncrétique du mandala de déités qui apparaît dans le Lhasang. Gesar est présenté comme une création de Padma-Sambhava, le guru éveillé du bouddhisme tantrique, en collaboration avec Amitabha, Avalokiteshvara et plusieurs déités locales tibétaines. Gesar prend littéralement forme à partir des rayons de lumière qui émanent d'Amitabha et d'Avalokiteshvara et se dissolvent dans Padma qui les irradie ensuite dans les corps de déités locales transformées ainsi en bouddhas tutélaires tantriques, masculin et féminin. Ces bouddhas s'unissent, engendrant une déité éveillée appelée *Joyeux à Entendre*, qui consent à se réincarner sous la forme de Gesar. Joyeux à Entendre est formé partiellement de déités locales transformées en bouddhas, mais il porte également sur son corps réincarné plusieurs dralhas tibétains à tête d'animal, qui acceptent de s'incarner avec lui. Ils résident à l'intérieur du corps de Gesar, investissant secrètement les 'lieux de pouvoir' de son corps, qui ne sont pas les chakras (qui, selon le bouddhisme indien, se trouvent le long de la colonne vertébrale) mais sont situés sur la tête, les épaules et le torse, là où les 'déités tutélaires' de l'animisme autochtone sont censées résider dans un guerrier accompli.

Une lecture attentive du premier chapitre de l'épopée de Mipham permet d'expliquer la technologie spirituelle des sadhanas de Gesar dans le tome Na. Mais ce système syncrétique n'est pas une invention de Mipham. On le retrouve dans un ensemble de textes philosophiques et de chants de la tradition Nyingma, qui remonte aux fondations mêmes du bouddhisme tibétain. Il y a par exemple un lhasang très élaboré appelé 'Offrande Purificatrice de la Montagne' (*Ri bo bsang mchod*) dont le texte parle des étapes de l'émanation du principe absolu jusqu'au degré des déités relatives comme les dralhas.

Le Long Lhasang des Werma est pratiqué au Golok et dans l'ensemble du Tibet, et dans les communautés de réfugiés tibétains. En fait le gouvernement en exil du Dalai Lama l'a inclus dans un ensemble de textes de lhasang distribués aux émigrés tibétains afin qu'ils puissent continuer à pratiquer les rituels de la culture tibétaine chez eux.

Un autre chant très populaire, écrit par Mipham dans la même tradition, n'a pas de titre et figure sur des drapeaux de prières. Il cite des dieux apparaissant dans un ordre que je qualifierais d'ordre d'émanation. Il commence par une invocation de déités qui représentent l'absolu, se poursuit par une invocation d'êtres et de maîtres éveillés, puis invoque le dieu indien Ganesha qui dirige "une armée divine de dralhas"; il cite ensuite des dieux en rapport avec le monde manifesté et la vérité relative : "les dieux de la lignée cosmique qui ont autorité sur la causalité" (ou la coïncidence, le lien karmique de cause et d'effet).

Le volume *Na* des œuvres complètes de Mipham contient également un grand nombre de très courtes suppliques à Gesar. On y trouve même une Supplique à Gesar en Sept Lignes, comparable à la célèbre Supplique à Padmasambhava.

Trungpa Rinpoché a tiré ces chants du cycle des pratiques de Gesar (*Ge Sar skor*) de Mipham pour les faire chanter par ses étudiants avancés. Toutes les œuvres de Mipham citées ci-dessus ont été traduites par le *Nalanda Translation Committee* sous la direction de Trungpa Rinpoché, et sont chantées par ses étudiants avancés.

De toutes les pratiques du cycle de Gesar de Mipham, la plus remarquable est la *Supplique à la Course de Chevaux*. La Course de Chevaux constitue le troisième tome de l'épopée dans l'édition de Mipham. Pendant la majeure partie de la Course de Chevaux, Gesar apparaît non pas comme un petit dieu ou un prince divin, mais comme le désagréable laideron Joru. Il est invité par Drugmo, la belle princesse qui est le prix de la course, à revenir à Ling pour y participer afin d'obtenir sa main.

Ce tome est plein de messages indiquant la vision éveillée de l'épopée par rapport à la réalité conventionnelle du monde relatif. Certains de ces messages sont ironiques, critiquant le caractère creux de la vie, au plan relatif. D'autres sont héroïques, mettant en évidence les pouvoirs et les splendeurs d'un monde phénoménal qui s'est éloigné de l'absolu.

Dans un des chapitres par exemple, la belle Drugmo rend visite à Gesar dans sa terrifiante forteresse de solitude, au pays de *Ma*. A l'aller comme au retour du voyage de Drugmo, Gesar lui joue de méchants tours et la torture à la façon du Coyote retors, tout en la courtisant sous différents déguisements. Ce chapitre intitulé "La Précieuse Reine" est une étrange étude bouddhiste de la féminité. L'égoïsme féminin – trop précieux ou excessivement gentil – de Drugmo et son caractère affecté, sont impitoyablement attaqués par Gesar qui va jusqu'à la défigurer temporairement. Et pourtant, il chante en même temps ses louanges en tant que son complément indispensable dans le monde manifesté. Les critiques et les attaques de Gesar à l'encontre de Drugmo peuvent paraître injustes pour le lecteur. Mais du point de vue d'un farceur éveillé, elles représentent de justes critiques et une punition appropriée à la faiblesse morale féminine conventionnelle de Drugmo. Une aristocrate tibétaine doit user d'une certaine fourberie pour gérer les forces conflictuelles qui influencent sa vie : des frères exigeants, un père et des



oncles comploteurs, la jalousie des autres femmes et l'hostilité probable de la famille de son futur époux – en somme, les nombreuses pressions qu'exerce la vie tribale sur les belles demoiselles. Drugmo est dépeinte comme prise dans la toile de ces forces, et Gesar critique l'hypocrisie qui en résulte inévitablement chez elle, ainsi que les machinations féminines transparentes que les conventions de la société humaine lui imposent. Ses farces sont grotesques, parfois même violentes et pleines d'ironie bouddhiste. A un moment, il va jusqu'à se tuer afin de mettre à l'épreuve la foi de Drugmo. En sanglots, elle enterre son corps, craignant la punition de ses frères si elle rentre à la maison sans le héros. Elle se résout à se suicider et lance son cheval dans une rivière. Elle déclare d'un ton mélodramatique qu'ainsi au moins elle rejoindra Gesar dans une autre vie. Cependant, Gesar revient à la vie et la raille pour l'avoir enterré à tort. Il exprime son mépris pour sa compassion conventionnelle, lui faisant remarquer qu'elle ne pouvait faire preuve de charité véritable, puisqu'elle était prête à laisser son cheval se noyer avec elle.

Dans un autre chapitre de ce volume, Drugmo et la mère de Gesar partent capturer le destrier magique de Gesar, qui est une réincarnation de Hayagriva, le bouddha tantrique à tête de cheval. Le cheval est décrit muscle par muscle comme la créature idéale, et on y voit tout l'amour – voire la vénération – qu'éprouvent les nomades à l'égard des chevaux en tant qu'emblèmes de l'énergie divine.

Le dernier chapitre de la Course de Chevaux voit enfin l'arrivée de Gesar à Ling et le début de la course. Les farces acrobatiques de Gesar lors de la course sont hilarantes, quoique effrayantes aux yeux de ses admirateurs. Ainsi, durant une grande partie de la course on le voit chevaucher dans le sens opposé de la ligne d'arrivée. Il s'arrête souvent pour engager une conversation métaphysique avec ses adversaires. Les observateurs craignent que ses frasques puériles ne finissent par faire perdre la course à Gesar, l'empêchant ainsi de réaliser son destin. Mais le chef avisé de la Tribu Mukpo leur répond que si l'on comprend le fonctionnement des énergies de ce monde et des énergies éveillées, on peut aisément voir que rien ne pourra empêcher Gesar de remporter la victoire, car c'est la destinée engendrée par le karma et le champ de pouvoir qui détermine le résultat, plutôt que la mise en œuvre de stratégies et le dur labeur.

Chaque chapitre présente ainsi une analyse des énergies tantriques et chamaniques : l'état de complétude qui résulte de l'union avec le principe féminin, la vitalité magique du principe du cheval, la manière dont le destin s'inscrit dans le karma et le champ de pouvoir.

En fait le troisième tome, La Course de Chevaux, est structuré pour présenter plusieurs niveaux de signification métaphysique. Mipham a intitulé chaque chapitre du nom d'un des trésors d'un Chakravartin ou Monarque Universel : la Précieuse Reine, le Précieux Ministre, le Précieux Eléphant etc. Il s'agit là d'une liste indienne très ancienne. Trungpa s'est servi de cette liste dans les enseignements qu'il a présentés en Amérique en lui donnant un sens ésotérique, comme une carte iconographique tantrique des énergies relatives que doit maîtriser l'adepte afin de mener une vie saine, écologique, dans le monde. Chaque individu doit être comme un Monarque Universel pour réaliser pleinement sa vie en société : il doit avoir une Précieuse Reine, c'est-à-dire une compagne sexuelle, un Précieux Général (c'est à dire un ami qui aide à accomplir les choses) un Précieux Eléphant qui représente une solution idéale pour se déplacer, etc.

En demandant à son élève Gyurmé de réorganiser ainsi le chapitre La Course de Chevaux, Mipham a mis en lumière les enseignements déjà présents dans l'épopée orale sur ces sujets, les rendant évidents pour un lecteur averti.

Sa méthode fut étrange et tantrique. Avant de demander à son élève de réorganiser ce volume, Mipham a écrit la *Supplique de la Course de Chevaux*, un rituel qui rend hommage au texte lui-même. Ce texte, plutôt long, emploie un langage symbolique qui rappelle les formules sibyllines des oracles. Mipham remit ce chant à son élève, tout en lui expliquant son sens caché et lui a ensuite demandé de réviser le chapitre de la Course de Chevaux pour qu'il corresponde aux sections hautement symboliques, oraculaires et insondables du chant. Telle fut sa manière d'imposer

l'ordre de la religion et de la philosophie au déroulement naturel d'un phénomène de caractère folklorique oral. Les rituels de Gesar devaient dorénavant être un parfait complément de l'épopée, et avec la propagation naturelle de celle-ci, à l'instar de toutes les belles histoires, la religion de Gesar de Mipham se perpétua également.

C'est un bon exemple de la technique employée par l'École Éclectique pour créer un entrelacement systématique du chamanisme autochtone, de l'épopée orale, du tantrisme bouddhiste, du taoïsme alchimique, du dzogchen et du vaste et étrange tantra de la Roue du Temps (Kalachakra). On retrouve les sources textuelles de ce syncrétisme dans les écrits de Ju Mipham sur l'Épopée de Gesar, ainsi que dans les rituels et les présentations philosophiques des Éclectiques. Ayant à l'esprit la synthèse effectuée par ses gurus, Trungpa a écrit son *Épopée du Lha* conformément à cette tradition. Il est ainsi devenu de fait le principal porte-parole en Occident de ce système syncrétique.

Le point clé ici se réfère à une idée que j'ai déjà évoquée et qui est peut-être plus familière au lecteur. Il s'agit de la notion néo-platonicienne d'émanation – l'émanation du monde relatif, avec toutes ses distinctions et ses individualités, à partir de la base absolue et indéterminée de la réalité, un enchaînement d'événements cosmiques que Arthur Lovejoy, l'historien américain des idées appelle « la grande chaîne de l'être<sup>19</sup> ».

Le bouddhisme ne comporte pas toujours, ni même habituellement, un système d'émanation, et il vaut mieux en général ne pas le comparer à l'idéalisme platonicien. Cependant, dans le monde de la philosophie tantrique, cette approche fonctionne. Il y a, en effet, une notion d'émanation de la vérité relative à partir de la vérité ultime.

La philosophie bouddhiste commence par la doctrine des deux vérités. En termes plus simples, la vérité relative (en sanskrit *samvritti satya*) est la vérité telle que les êtres confus la perçoivent. La vérité ultime (*paramartha satya*) c'est ce que perçoivent les bouddhas, qui ne sont sujets ni à la confusion ni à l'erreur. La vérité relative, c'est le monde des choses et des êtres. La vérité ultime est par nature dépourvue d'un soi, toute chose apparemment existante étant dépourvue de solidité. La vérité relative est l'apparence, alors que la vérité ultime est la réalité.

Les approches métaphysiques différentes des divers systèmes bouddhistes se distinguent principalement par leurs points de vue sur la nature des deux vérités. Selon le point de vue le plus répandu, la vérité relative est totalement illusoire et n'a rien de vrai, voire même, selon certaines exégèses de Nagarjuna et de Chandrakirti, il n'y a même pas de vérité relative du tout.

La philosophie implicite et explicite dans la version de Mipham de l'Épopée de Gesar relève d'un débat philosophique au sein des Éclectiques. Toutes les écoles tibétaines du bouddhisme mahayana considèrent le *Madhyamakavatara* (Introduction à la Voie Médiane) de Chandrakirti comme le texte fondateur de leur vision philosophique. C'est une introduction au Madhyamaka, la Voie Médiane, une approche développée par Nagarjuna, l'illustre érudit indien du II<sup>e</sup> siècle. L'œuvre de Nagarjuna est elle-même une interprétation des écrits de sagesse du mahayana appelés les *Sutras de la Prajnaparamita* (Les Sutras de la Parfaite Sagesse). Nagarjuna propose une série d'exercices dialectiques grâce auxquels on peut parvenir à une expérience directe de la perfection de la sagesse et à une intuition directe de la nature vide de la réalité. Aussi ineffable que soit cet aperçu mystique, et aussi vain que puisse sembler tout effort de le décrire, il est possible d'en faire une expérience juste grâce à cette dialectique.

---

<sup>19</sup> *The Great Chain of Being : A History of an Idea*, par Frank Lovejoy. Il existe une littérature très riche sur le mysticisme néo-platonique, depuis la renaissance jusqu'aux mouvements contemporains. On peut rapprocher certains de ces écrits avec la pensée tibétaine : *The Art of Memory*, par Francis Yates, 1974, Chicago, University Press. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Yates, 1991, Chicago, University Press, *The Pagan Dream of the Renaissance*, Joscelyn Godwin, 2002, Phanes Books, Grand Rapids, Michigan, USA. *Hypnerotomachia Poliphili : The Strife of Love in a Dream*, par Francesco Colonna, traduit par Joscelyn Godwin, 1999, Thames and Hudson, Belgium.

La moitié de la philosophie du mahayana se résume à différentes lectures ou interprétations de Nagarjuna. D'après la lecture de Chandrakirti par exemple, proposée probablement au VII<sup>e</sup> siècle, la vérité relative est trompeuse au point qu'elle ne constitue pas du tout une vérité distincte. Il est par conséquent impossible d'émettre une affirmation véritable, puisque toute affirmation impliquerait la solidité, la réification de la vérité relative ou trompeuse. On peut cependant arriver à la vérité ultime par la critique de la vérité relative, le représentant du Madhyamaka ne faisant ainsi jamais d'affirmation indépendante et se contentant uniquement de réfuter le point de vue de ses adversaires. C'est ce qu'on appelle le *Prasangika* Madhyamaka. Le terme sanskrit *prasanga* désigne le procédé d'argumentation du *reductio ad absurdum*, la principale méthode employée par Chandrakirti pour critiquer ses adversaires essentialistes.

A son arrivée au Tibet, le bouddhisme se présentait sous la forme d'une interprétation différente de Nagarjuna appelée le *Svatantrika* Madhyamaka, et dont le représentant principal était Bhavaviveka. *Svatantra* signifie « assertion indépendante ». Selon ce système, il est en effet possible de faire des assertions positives sur la nature de la réalité, des énoncés qui se situent au-delà du champ de la dialectique qui réduit tout à néant. Au Moyen âge, les Svatantrikas avaient été éclipsés par les Prasangikas, ce qui avait posé un problème pour l'interprétation des tantras.

Les tantras s'expriment à travers des fresques allégoriques complexes appelés *mandalas*. Les mandalas sont des palais ou des cours royales, ou si l'on veut, des sociétés pleines de déités. Chaque mandala semble décrire un monde idéal. La contemplation d'un mandala avec ses déités offre au méditant l'accès à un système tout entier de philosophie mystique sous une seule et unique forme iconographique.

Néanmoins, puisque les mandalas contiennent des déités qui possèdent de multiples qualités, aspects et attributs, celles-ci semblent être des créatures de la vérité relative. Il est donc difficile de trouver une base métaphysique pour des représentations aussi riches et pittoresques dans l'austère système du Prasangika. Difficile, certes, mais pas impossible. Il faut veiller à l'interprétation allégorique des déités et ne pas s'en servir de base pour des assertions indépendantes, qui ne peuvent que s'avérer fausses selon le Prasangika Madhyamaka.

Le système Svatantrika a permis une interprétation plus riche des textes symboliques tantriques, car il était désormais possible de donner aux symboles tantriques un sens relatif qui ne soit pas trompeur. Cependant, au XIX<sup>e</sup> siècle, le Svatantrika n'était plus à la mode. Les Éclectiques l'ont remis au goût du jour du fait de leur ouverture d'esprit et de leur aptitude à déployer diverses philosophies à des occasions différentes<sup>20</sup>. Mipham lui-même a écrit de nouveaux commentaires sur toute la gamme des textes sacrés indiens, donnant ainsi une base rigoureuse à leur polyvalence. Certaines pratiques bouddhistes devaient s'interpréter selon le Prasangika, pour d'autres la méthode des Svatantrikas était mieux adaptée. Chaque point de vue de l'histoire de la philosophie bouddhiste trouvait ainsi sa juste place dans ce système de pratique graduelle que Trungpa a transmis à ses étudiants, l'ayant hérité des Éclectiques.

Il a donc conseillé diverses approches des deux vérités, selon le rituel ou la forme de méditation que l'on pratique. Par exemple, lors de sa présentation rigoureuse des moyens habiles tantriques pendant la retraite de trois mois en 1973, il a annoncé à ses étudiants occidentaux qu'il se baserait essentiellement, pour les enseignements sur la visualisation des mandalas, sur le point de vue du Svatantrika Madhyamika. Et ce, en dépit du fait qu'un an auparavant il avait donné des enseignements approfondis à Rocky Mountain Dharma Center lors de son Séminaire sur les Dix Bhumis, basés sur le *Madhyamakavatara* de Chandrakirti.

Plus tard, Trungpa Rinpoché a mis en place le Nalanda Translation Committee, son groupe de traduction privé, afin de préparer une version anglaise de deux textes madhyamaka de Mipham qui préconisaient une troisième approche du Madhyamaka appelée Zhantong [NdT : ou

---

<sup>20</sup> Voir *Méditation sur la vacuité*, par Khenpo Tsültrim Gyamtso, Éditions Dzambala, 1994.

Shentong] ou la Vacuité de l'Autre. Les deux textes en question étaient des traités polémiques intitulés *Le Rugissement du Lion de la Vacuité de l'Autre* [gZhan stong Seng-ge' Ngaro] et *Le Rugissement du Lion du Sugatagarbha* [bde gzhegs nying po seng-ge' Ngaro]. Il a déclaré que la contemplation de ces deux textes lui avait apporté des moments intenses d'une grande réalisation<sup>21</sup>.

Le texte fondateur de l'école de la Vacuité de l'Autre est un texte de commentaires du mahayana, intitulé le *Mahayanottaratantra Shastra*, écrit par Asanga, qui était probablement contemporain de Nagarjuna, ou plus proche de nous d'un ou deux siècles. Le frère d'Asanga, Vasubandhu, écrivit un commentaire en prose sur les versets racines d'Asanga. On pourrait en traduire le titre ainsi : *Le Commentaire sur le Continuum Sans Pareil*. Le continuum sans pareil est ici la nature de bouddha, une conscience libre de toute confusion et au-delà de la vie et de la mort, qui est l'éveil potentiel présent dans le cœur de chaque être doué de sensibilité, et en fait, dans toute nature. La philosophie de la nature de bouddha est habituellement considérée comme étant logiquement à l'opposé du Madhyamaka, car elle énonce une réalité positive : l'essence de bouddha dans le cœur de tous les êtres. Cependant, une école de pensée au Tibet a reformulé cette philosophie d'une manière qu'elle considérait comme n'étant pas contradictoire avec le Madhyamaka. Cette école, le Jonangpa, a été fondée par Dolpopa.

Les monastères de Jonangpa furent détruits par les armées du V<sup>e</sup> Dalai Lama, et l'école cessa d'exister ; du moins jusqu'à ce qu'elle soit discrètement réhabilitée par les Éclectiques, qui en ont fait une partie essentielle de leur système. A l'instar du Svatantra, le Zhantong (Vacuité de l'Autre) pouvait servir à expliquer de façon positive la nature des dieux qui apparaissent dans les mandalas bouddhistes. En fait, il apportait un fondement ontologique unique à la cosmologie bouddhiste, une manière d'expliquer même l'existence des dieux inférieurs, des dieux de la nature et des déités locales figurant dans l'Épopée de Gesar et les rituels qui s'y rattachent. Par l'entremise de Mipham, la signification de la cosmologie de l'épopée et les pratiques spirituelles et chamanistes qui y sont présentées prirent une nouvelle vie. Désormais, on pouvait comprendre la vérité relative non pas simplement comme une erreur de perception, mais comme une émanation descendante à partir de l'absolu sans forme. L'émanation pouvait descendre jusqu'aux déités indiennes classiques des tantras bouddhistes, et même descendre jusqu'à englober les déités locales et les esprits de la nature qui expriment l'identité ethnique tibétaine, tous ayant ainsi un lien avec le sens ultime.

Trungpa Rinpoché exprime cet émanationisme dans *L'Épopée du Lha* où figure une déité de l'absolu à qui obéissent neuf *lha* qui créent les caractéristiques prééminentes du monde relatif : la lumière, l'espace, les directions, les montagnes, les étendues d'eau etc. – toutes choses qui n'existeraient pas selon la vision des textes habituels du Madhyamaka, si ce n'est en tant qu'apparence illusoire. Par l'action directe de l'absolu, ce monde de montagnes et de vallées est investi d'esprits de la nature. L'étape suivante consiste en la création des tribus humaines et des animaux, pour arriver finalement aux événements historiques reconnus. C'est comme si Aristote avait expliqué comment les pans, les satyres et les naïades auraient vu le jour en tant qu'élaborations du *nous* primordial<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Le Rugissement du Lion du Sugatagarbha* explore un concept lié à la notion de zhantong ou la vacuité de l'autre, le *sugatagarbha* ou essence de celui qui est allé dans la joie. Le texte racine qui fait allusion à ces deux concepts est le *Mahayana Uttaratantra*, écrit par Arya Maitreya et commenté par Arya Asanga (traduit en anglais sous le titre *Buddha nature*, avec les commentaires de Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé et les explications de Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoché, New York, Snow Lion Publications, 2000). Il existe également une excellente étude à ce sujet intitulée *The Buddha Within*, écrite par S.K. Hookham (New York, State University, 1991), qui explique l'importance de la pratique de la méditation, depuis la présentation prasangka jusqu'à la présentation de la Vacuité de l'Autre ou Zhantong.

<sup>22</sup> Bien entendu, il existe une importante tradition néo-platonicienne qui décrit effectivement les déités des épopées d'Homère de cette façon. Cette tradition a fleuri en Europe pendant la Renaissance après que Ficino eut traduit le

Il faut comprendre de quelle manière cette vision est en désaccord avec la cosmologie bouddhiste traditionnelle. D'ordinaire, tous les dieux et les esprits sont considérés comme n'étant, en substance, pas différents des hommes et des animaux : ce sont tous des êtres illusoire au sein des six mondes du samsara, de l'existence cyclique. En dehors de la roue des six mondes qui tourne perpétuellement, il y a le monde au-delà des mondes, celui des bouddhas, indéfinissable et sans limites. Les dieux n'en font pas partie et n'ont pas davantage de lien particulier avec ce monde. Ce ne sont pas des êtres réellement supérieurs et leur forme n'a pas de signification cosmique. Brahma n'est pas, sauf dans la poésie allégorique, l'esprit de la création. Shiva n'est pas une essence de la destruction. Le dieu Yama n'est pas réellement le seigneur de la mort. Les esprits locaux n'expriment pas la nature des lieux qu'ils habitent. Aucun d'entre eux n'est une quintessence de quoi que ce soit ; ce sont simplement des êtres confus ayant des vies très longues et des corps invisibles. Car dans la vérité relative, tout est trompeur. En d'autres termes, comme Trungpa Rinpoché l'a exprimé en décrivant la cosmologie de l'Abhidharma : « Tous les dieux ne sont simplement que des fantômes glorifiés. »

La perspective de l'émanation des dieux ne s'accorde pas avec le point de vue précédent. Les déités animistes de la religion de la Route de la Soie expriment en effet des essences en rapport avec des lieux et des qualités auto-existantes du monde phénoménal car, par tous les détails précis de sa forme, le monde phénoménal exprime de façon élaborée la nature de l'absolu, le dharmakaya. Comme le dit *Le Continuum Sans Pareil*, l'absolu vide et lumineux a en lui des qualités qui sont « aussi nombreuses que les grains de sable dans le Gange », et ces qualités s'élaborent à travers la manifestation jusque dans le plus infime détail du monde phénoménal. Elles s'expriment par ce que Trungpa appelle la « précision ». Il dit ainsi que l'absolu s'exprime dans la manifestation, « même jusque dans les formes et les couleurs qui marquent le dos des scarabées ».

Il est intéressant de noter que, pour exposer cette philosophie sous forme mythologique dans son épopée, Trungpa a choisi comme déités non pas des dieux indiens du panthéon bouddhiste ou hindou, mais des dralhas, les dieux de guerre de la religion autochtone du Tibet. Cette stratégie est celle de l'Épopée de Gesar de Mipham, une approche qui se retrouve dans les écrits des autres Éclectiques, en particulier de Jamyang Khyentse Wangpo, qui a écrit son propre cycle des rites de Gesar.

La littérature orale du Tibet oriental et de l'Amdo, les provinces tibétaines à la frontière nord-ouest de la Chine, démontre les caractéristiques de cette vision des choses. Il y a par exemple l'autobiographie de Do Khyentse Yeshe Dorje, un maître Golok qui était une réincarnation de Jigme Lingpa, un des plus grands maîtres des lignées Nyingma<sup>23</sup>. La naissance de sa célèbre incarnation précédente y est décrite dans le premier chapitre, écrit dans la langue du Golok.

L'autobiographie de Do Khyentse est caractéristique des histoires de naissances miraculeuses de lamas célèbres, à l'exception curieuse du fait que la mère et l'enfant sont entourés, non pas par des déités bouddhistes, mais par des personnages de l'Épopée de Gesar. Lors de la naissance de l'enfant miraculeux, les dieux de la guerre (dralhas) accomplissent des rituels avec des armes, et d'invisibles bardes chantent l'épopée en dansant sur des autels où sont placées des offrandes de fumée. Des guerriers invisibles chevauchent en cercles autour de la tente de la mère. Les dieux de la montagne accordent leurs bénédictions en compagnie des déités indiennes du Dzogchen.

Les premiers enseignements de Trungpa Rinpoché en Occident n'étaient pas centrés sur le système symbolique autochtone du Tibet. Ils ont été dispensés en Angleterre et concernaient

---

*Corpus Hermeticum* et tous les dialogues de Platon. Mais d'après mon interprétation, l'approche néo-platonicienne des déités grecques est basée sur des allégories plutôt que sur une croyance réelle en leur existence. Pour une explication de cette interprétation allégorique des épopées, voir *Homer the Theologian*.

<sup>23</sup> Voir « *A Tribal History* » de Robin Kornman dans *Religions of Tibet in Practice*, édité par Donald Lopez, Princeton, University Press, 1997, pp. 77-97.

principalement les pratiques les plus élevées et les plus abstraites de la lignée Nyingma. A son arrivée en Amérique, il changea son curriculum, se concentrant dorénavant sur les enseignements Kagyü et les anecdotes tirées de la vie des détenteurs de cette lignée : Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa et Gampopa.

En 1978, Trungpa revint aux enseignements et à la cosmologie de l'Épopée de Gesar, qui sont à la base d'une série de programmes publics enseignés sur des week-ends, série qu'il a appelée « Apprentissage Shambhala ». Trungpa a traduit environ 25% des chants de Gesar laissés par Mipham et a présenté à ses étudiants occidentaux la pratique du lhasang, ou purifications par la fumée. Les années suivantes, il a rédigé une série de textes révélés dont les déités principales étaient Shiwa Ökar avec son entourage de dralhas, Gesar de Ling avec les principaux personnages de son épopée, et les Souverains du royaume mythique de Shambhala.

Le premier texte de cet ensemble s'intitulait *Le Soleil d'Or du Grand Est*. On peut le lire comme un tantra bouddhiste présentant un mandala de déités qui effectuent des pratiques rituelles et des contemplations, et qui sont elles-mêmes des objets de visualisation à l'occasion de pratiques contemplatives. Les déités centrales du *Soleil d'Or* sont tirées de l'introduction au plus complexe de tous les textes ésotériques bouddhistes, le *Tantra du Kalachakra* (la Roue du Temps) : ce sont les rois éveillés de Shambhala appelés Rigdens, ou Détenteurs de la Noble Famille.

Néanmoins, dans le *Soleil d'Or*, la suite entourant ces rois n'est pas tirée des centaines de déités du mandala du Kalachakra, mais plutôt des héros et des dieux de la guerre de l'Épopée de Gesar. Dans des textes ultérieurs de son cycle de révélations de Shambhala, on notera l'ajout de certaines déités de l'Épopée du Lha. Pendant les années qui suivirent, de nouveaux textes apparurent dans l'esprit fertile de Trungpa Rinpoché, présentant encore les mêmes personnages.

La collection des textes Shambhala constitue de toute évidence un seul et unique cycle tantrique. Leur commentaire oral par Trungpa Rinpoché indiquait que, bien que ce nouveau canon fût relativement court, il était d'une extrême profondeur et contenait un système très élaboré d'enseignements et de pratiques.

Les textes Shambhala avaient une résonance étrange. Ils donnaient un sentiment unique. Leur lecture ne ressemblait pas à celle des traductions des tantras indiens. Ils employaient des tournures idiomatiques poétiques combinant le son du chant bardique avec le ton héroïque, vantard et claironnant des rituels guerriers autochtones.

Dans l'ensemble, c'était un ton de nomades asiatiques pleins de suffisance, fiers de leur indépendance et des ressources de leur esprit, audacieux en tout, s'adonnant au banditisme et capables d'une brusque violence, imbus de leur propre éloquence et vantardise. Les conférences Shambhala de Trungpa combinaient ce ton martial impertinent avec un principe contemplatif familier – celui qui veut que le pratiquant mystique soit comme un guerrier dans la bataille, la voie religieuse mystique étant « la voie du guerrier ».

Ce message n'a pas été bien accueilli par ses disciples américains des années soixante-dix, alors que les esprits de la jeunesse américaine – en particulier ceux qui avaient décidé de suivre une religion asiatique – étaient marqués par les mouvements pacifistes de l'époque de la guerre du Vietnam ; et cela en dépit du fait que la rhétorique du bouddhisme mahayana était toute pétrie d'imagerie martiale. Le mot bodhisattva, par exemple, signifie en tibétain « guerrier de l'éveil ». Les dieux des mandalas tantriques sont des *dakas* et des *dakinis*, des guerriers et des guerrières. Mais le sens militaire de ces termes indiens avait été émoussé par l'usage au cours des siècles. Le mot « guerrier » avait une tonalité nouvelle dans les enseignements Shambhala, car il évoquait des nomades guérilleros à cheval d'Asie Centrale, et non les élégants chevaliers aristocratiques et sédentaires des épopées indiennes qui, à l'instar de leurs homologues grecs, livraient bataille sur des chars et chargeaient leurs ennemis en formation de combat.

Les textes Shambhala représentent la voie spirituelle comme un champ de bataille où des guerriers nomades à cheval combattent les démons ennemis des quatre directions, qui représentent les quatre sortes d'hypocrisie morale. Les embûches sur la voie spirituelle prennent la forme des menaces auxquelles les troupes de Gesar devaient faire face lors de tournois épiques : le « poison de l'arrogance », le « piège du doute », « l'embuscade de l'espoir », la « flèche de l'incertitude ». Chacun de ces obstacles est décrit en détail sous forme de listes de défauts moraux, de faux-pas spirituels et de tangentes à la voie. Ces listes sont inspirées de manuels scholastiques bouddhistes, mais elles revêtent ici le costume du discours épique.

Ainsi par exemple, là où un texte bouddhiste dirait qu'un pratiquant devrait être 'sans domicile' dans son cœur (*anagarika*), le texte Shambhaliens recommande que le pratiquant ou la pratiquante suive les règles de la 'culture des tentes'. La vie pastorale nomade des Tibétains du Nord-Ouest est devenue ainsi une métaphore pour la conduite mentale des disciples occidentaux contemporains.

Originellement dans lignées tantriques tibétaines, les disciples vivaient avec leurs gurus et il y avait une tradition qui structurait la famille du guru à la façon du mandala d'une déité tutélaire tantrique (*yidam*). Ainsi, la plantation de Marpa le Traducteur, fondateur de la lignée Kagyü, était une allégorie du mandala du bouddha courroucé Hevajra. Marpa était considéré comme étant Hevajra. Son épouse était Nairatmya, la compagne de Hevajra. Le fils ainsi que les principaux disciples de Marpa étaient la suite des déités des quatre portes, et ainsi de suite. Étudier sous la direction de Marpa signifiait que l'on faisait partie de sa famille, et qu'on tenait la place d'une des déités de Hevajra. Cette pratique est tombée en désuétude chez les Kagyü qui sont aujourd'hui principalement des moines. Cependant, elle se perpétue dans la lignée Nyingma.

Trungpa a continué cette tradition avec ses propres disciples mais, au lieu de recourir à un mandala bouddhiste, il a utilisé le mandala hybride de Gesar/Kalachakra des enseignements Shambhala. Il a appelé son foyer la Cour Kalapa, le nommant ainsi d'après la capitale du Royaume de Shambhala. Il a abandonné les coutumes d'humilité et l'apparence de pauvreté cultivées par les lamas bouddhistes et a adopté l'étiquette formelle et honorifique des familles royales. Il représentait allégoriquement le Roi Rigden de Shambhala, la déité centrale du mandala Shambhala, alors que ses proches disciples l'appelaient Sakyong, ou Roi. Son épouse était la reine. Le mandala du cycle des révélations Shambhala, tout comme l'épopée et les chants de Gesar de Miphram, était constitué de ministres, de généraux, de reines, de dames d'honneur et d'une multitude de guerriers en armures<sup>24</sup>.

A la cour, les disciples se voyaient attribuer des rôles allégoriques, en dépit de la très grande confusion que cela créait dans leurs esprits du fait ils n'étaient pas encore en contact avec les épopées orales de l'Asie, qui étaient les véritables textes fondateurs de ce monde allégorique.

Un des signifiants centraux du bouddhisme est la notion de noble famille ou *kula*. Cette métaphore a été déployée par le Bouddha à l'origine pour attaquer le système des castes indien. Puisque tous les êtres sensibles possédaient la nature de bouddha tous, quelle que soit leur naissance, étaient également capables d'atteindre l'état de bouddha. En prononçant les vœux bouddhistes, on devenait « fils ou fille de noble famille ». On transcendait toutes les castes, pour faire partie de la caste du Bouddha. Cependant, dans le contexte de l'Épopée de Gesar, le mot famille a pris un sens différent. En effet, il a été remplacé par le mot « tribu » ou « clan » (*ldong*). Gesar lui-même était membre du clan Mukpo, une des premières tribus du Tibet. Trungpa Rinpoché se considérait comme un membre du clan Mukpo et par conséquent descendant mystique de Gesar. Recevoir les enseignements Shambhala et la permission de lire les écritures Shambhala faisaient de ses étudiants des membres adoptifs du clan Mukpo.

---

<sup>24</sup> Il serait faux d'affirmer que le Kalachakra a été l'unique source tantrique bouddhiste des enseignements de Gesar. Les textes tantriques de *Vajrakīlaya* ont eu tout autant d'influence, en particulier dans *La Lettre de l'Asché Noir*. L'iconographie basée sur la cour du Roi Rigden représente la contribution du Kalachakra.

Ceci était en parfait accord avec la tradition nomadique, car dans le monde politique des confédérations nomadiques, le terme « tribu » avait un sens très élastique. Deux personnes qui s'alliaient ou nouaient des relations de loyauté se considéraient souvent comme cousins, frères, sœurs, cousines ou encore oncles et pères. Les relations politiques se traduisaient en termes de parenté. Ainsi par exemple, dans l'Épopée de Gesar, l'Empereur de Chine était appelé « Oncle » par les tribus de l'Est. Des personnes qui nouaient des liens d'alliance par le mariage ou tout autre genre de lien de loyauté étaient considérés comme membre de la famille, même lorsqu'ils ne l'étaient pas. La parenté par adoption s'étendait relativement facilement.

Cette notion flexible de tissage de liens tribaux a transformé la relation organique entre les disciples et les déités du mandala. Dans le tantra bouddhiste, un disciple recevait l'autorisation de visualiser un principe métaphysique sous la forme d'une certaine déité par une cérémonie d'initiation ou transmission de pouvoir, appelée *abhisheka* ou onction. L'énergie de la transmission de pouvoir était transmise à travers la lignée, de guru à disciple, d'une manière qui ressemblait beaucoup à la succession apostolique chrétienne ou à la notion islamique de la descente de la barakah. Les déités de Shambhala, dont l'iconographie était basée sur la religion autochtone du Tibet, n'étaient pas reçues des lignées bouddhistes, mais de la famille Mukpo, puisque les déités étaient en fait les lares et les pénates de la famille du guru, par le sang.

Dans sa nouvelle propagation des enseignements Shambhala, Trungpa Rinpoché a ainsi maintenu scrupuleusement la métaphore tribale d'un monde de pasteurs nomades de l'Asie Centrale et de l'Asie Mineure. Des apprentis bodhisattvas sont devenus des guerriers chamaniques dans le style des épopées orales. Le mandala familial du guru est devenu la cour des rois Shambhala. Les déités métaphysiques abstraites de la mythologie tantrique de l'Inde sont devenues les déités terriennes de la nature d'Asie Centrale. L'allégorie représentant le voyage spirituel de toute une vie par la vie itinérante d'un moine est devenue la culture des tentes d'un pasteur itinérant. Et par-dessus tout, les disciples étaient considérés comme des membres adoptifs du clan Mukpo<sup>25</sup>.

Enfin, et de façon très significative, le schéma des énergies à l'intérieur du corps est passé du système indien des symboles yogiques aux symboles chamaniques des marches sino-tibétaines, où les déités taoïstes se mêlaient aux déités tibétaines autochtones. Autrement dit, alors que des pratiquants tantriques ordinaires parlent du mouvement du *prana* ou vent à travers les *nadis* ou canaux du corps, les pratiquants Shambhala parleraient plutôt des auras d'énergie splendide qui irradient du corps du guerrier.

Dans l'Épopée de Gesar, les corps des guerriers sont investis par d'invisibles dieux de la guerre, perchés sur leurs têtes, leurs épaules et à l'intérieur de leurs torsos, tels des défenseurs invisibles. Afin de vaincre un guerrier épique en bataille, il faut d'abord effaroucher ces déités autochtones, qui protègent la personne qui les porte contre les tentatives d'assassinat.

De la même manière, dans le discours Shambhala la confiance remplace la foi. La peur, qui est le contraire de la confiance, remplace le manque de foi comme problème à résoudre en premier. Dans la voie Shambhala de Trungpa, vaincre la peur est considéré comme le plus grand accomplissement spirituel. Un disciple qui s'est libéré de la peur cultive une apparence élégante et impeccable, comme un soldat de la cavalerie porte fièrement ses atours militaires pour la bataille. Cette libération de la peur signifie avoir une foi religieuse dans sa propre nature de bouddha, qui prend la forme allégorique de la noble furie d'un cavalier au combat. Lorsqu'un héros épique a

---

<sup>25</sup> Citons l'exemple de cet étudiant américain qui a demandé à Trungpa comment un Américain pouvait le moins du monde établir un lien avec une déité de montagne de la province d'Amdo comme Magyal Pomra. Trungpa Rinpoché avait répondu que son propre lien avec Pomra avait été établi par l'intermédiaire de sa famille et qu'à présent il le transmettait à son disciple comme si celui-ci avait rejoint cette famille. On reçoit la pratique du Mahakala aux quatre bras, une déité bouddhiste, de son guru. Mais, le Nyen, Magyal Poma, est reçu par l'intermédiaire d'un membre de la famille.



mis fin au doute et conquis ses peurs, les dieux de la guerre descendent dans son corps et le remplissent de lumière. L'énergie divine du courage au combat appelée « cheval de vent » surgit dans le corps et un champ de pouvoir divin enveloppe la silhouette du guerrier. La technologie spirituelle de ce charisme guerrier est pleinement développée dans la version de Mipham de l'Épopée de Gesar. Le commentaire de Trungpa Rinpoché a donné à cette présentation chamanique une explication métaphysique et contemplative, transformant la représentation épique de la conduite exemplaire du guerrier en autant de pratiques pour un étudiant sur la voie spirituelle.

Le système était déjà présent dans les écrits encyclopédiques des Éclectiques. Les différents volumes de rituels, de manuels, d'initiations et de commentaires philosophiques de Jamgön Kongtrül, de Mipham et de Jamyang Khyentsé Wangpo, présentaient ainsi tout un système de culture spirituelle et de métaphysique mystique élaboré et très détaillé. Le système mettait en relation la religion chamanique autochtone avec la philosophie scholastique indienne, et le langage iconographique tantrique indien avec la spiritualité sino-tibétaine. Bien qu'ils n'aient pas inventé la philosophie syncrétique à l'oeuvre dans ce contexte, les Éclectiques l'ont cristallisée en un seul système et explicité en un seul et unique corpus de textes.

Notre travail pour comprendre le système enseigné par Trungpa Rinpoché ne fait que commencer. Depuis sa mort, nous avons développé en anglais le jargon philosophique rigoureux nécessaire pour énoncer clairement les détails ontologiques et épistémologiques de son système. Nous avons également entrepris un travail de traduction dans des langues occidentales des textes philosophiques et littéraires nécessaires. Je traduis, quant à moi, l'Épopée de Gesar selon l'édition de Mipham. D'autres ont entrepris la tâche de traduire et d'expliquer les œuvres philosophiques et les manuels de méditation de Mipham, de Khyentsé, de Kongtrül et de leurs prédécesseurs. Au fur et à mesure que nous avançons, notre compréhension des œuvres de Trungpa nous permettra d'arriver à saisir véritablement le sens de son système de pensée politique, culturelle et religieuse. Il reste beaucoup à faire.

© Robin Kornman, 2004.

© Traduction : Les Traductions Manjusri, France, mars 2008.