



## Revue d'Etudes Tibétaines

---

numéro trois — Juin 2003

Anne Chayet

A propos des toponymes de l'épopée de Gesar

*page 4*

---

Brigitte Steinmann

La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social

*page 30*

---

Jean-Luc Achard

Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du  
*rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge

*page 43*

---

# La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social

Brigitte Steinmann

## Le dossier des *lHa srin sde brgyad* chez les Tamang

### Chant d'origine : l'offrande du Tamba tamang (Népal)<sup>1</sup>

" Dans les premiers temps, un Tamba arriva dans ce pays "

" Il s'installa dans les collines de Temal Gangyul "

" Il offrit neuf sortes d'encens aux *lha* "

" Il offrit neuf sortes d'encens aux *klu* "

" Il offrit neuf sortes d'encens aux *bcan* "

" Il fit des fumigations d'encens à *Lhasin Devge Dolma* (tib. *Lha srin sde brgyad sGrol ma*) "

" Il fit des fumigations d'encens à *Sayi Dolma, Madak Khando* "

" Aux *Chyoi Khyung* il fit des fumigations "

" Aux lamas *Yidam*, aux *Khandoma* "

" Il offrit le breuvage d'or, le *chewa sergyem* "

" Il célébra les dieux mâles du clan "

" Il récita le *smon lam*, il obtint le *dbang* en échange "

" L'arbre des graines de Buddicita a poussé (...) "

**L**e maître des offrandes aux dieux du terroir, le Tamba, vient d'offrir des fumigations de résine de pin, dont les volutes se déploient doucement au dessus de l'autel. En ce mois de mai, l'encens offert aux dieux du terroir (*gzhi bdag neda*), sur leurs habitacles marqués par sept pierres dressées dans un enclos ceint d'un muret, à l'ombre du grand banyan habité par le dieu *bcan*, doit atteindre également la déesse *Lhasin Devge Dolma*. A la suite des habitants des rochers et des espaces souterrains (*bcan* et *klu*), le Tamba vient d'évoquer, en effet, le nom d'une déesse, en embrassant d'un geste plus large tout l'espace environnant les pierres et les arbres.

Pour le Tamba tamang, maître de l'autel du sol et maître des invocations à ses gardiennes, *Sayi Dolma* ou *Madak Khando*, " Dolma de la Terre ", et *Lhasin Devge Dolma*, " Dolma des huit dieux et démons *lha srin* ", il s'agit aujourd'hui essentiellement d'honorer la terre, habitée et cultivée par les hommes. Les fumigations, *bsangs*, sont le signe du renouvellement de la promesse que ces derniers font ordinairement aux déesses de la Terre, de ne pas répandre le sang sur leur domaine, et d'entretenir leur habitat en y faisant croître les légumes et les fruits dans un ordre " indiqué naturellement par l'alternance des saisons " (tam. *mrasing bulba phul khamla*). Plus tard, en plein cœur de la mousson, au mois d'août, moment le plus sombre de l'année, celui où les démons se pressent en foule sur la terre apportant aux hommes ulcères, anthrax et maladies de toutes sortes, un coq sera sacrifié pour apaiser la soif de sang des *bcan*, pollués par les activités humaines : traitement des cadavres, écoulement des liquides physiologiques (sang utérin de la naissance et sang cataménial). Au même moment, du lait sera offert

<sup>1</sup> Les termes tamangs sont translittérés en français selon leur prononciation courante (guru Tsen Tsen, Lhasin Devge, et non pas Guru bCan bCan ou Lha srin sde brgyad).

aux *klu* végétariens, comparses des *bcan*, dans les trous des jardins marquant leur habitat. *Klu*, *bcan*, *lha* et *srin* sont donc tous encensés et nourris d'un même élan, sous les auspices de la déesse *Lhasin Devge Dolma*.

Or, pour des philologues, *Lhasin Devge* ne peut être que *lHa srin sde brgyad* en tibétain, c'est-à-dire "Huit Catégories de dieux *lha* et de démons *srin*". A travers l'évocation de ce nom unique de déesse, il se serait donc produit chez le Tamba une sorte de "compression" du dossier des huit sortes de *lha srin*, synthétisés dans la bouche du prêtre tamang en une entité féminisée, Dolma. Elle deviendrait ainsi une "Maîtresse lHa Srin", ou "le Corps unique" de ces huit enfants terribles du bouddhisme tibétain. Mais si le Tamba ne fait pas le décompte exact de ces entités, cela ne signifie par pour autant que les Tamang les ignorent en tant que catégories distinctes d'êtres divins et démoniaques. Les lamas les désignent, en effet, par leurs noms individuels propres, dans un registre à la fois catégorique et spécifique. Ils apparaissent, en particulier, dans le livre qui sert de guide à la célébration des ancêtres du clan tamang Bal/Dong<sup>2</sup> : il s'agit d'un Tantra, regroupant un ensemble de rituels de type *mdos* dédiés à Gshin rje (sk. Yama) et à Nang srid Ma mo ("Mamo des apparences" ou "des phénomènes"). Ce livre fut rapporté de la région de Gyalca (Tibet) par l'un des ancêtres des lamas *rnyingma pa* de Temal. Il fut recopié plusieurs fois, en plusieurs versions, dans les collines de Mendo Gangyul, lieu-dit tamang proche de la région de Temal. L'ouvrage fut compilé par des lamas tamang "le sixième jour de l'année du chien", ainsi que l'indique le colophon (il pourrait s'agir des années 1934 ou 1946). Le *slob dpon bla ma* du village de Bromo, chargé du culte lorsque j'observai ce rituel en février 1988, évoqua ainsi les *lha srin sde brgyad*, en lisant l'introduction du rituel ou *sadhana* de Heruka<sup>3</sup> :

" (...) Au début des temps, dans trois chiliocosmes de vide, en direction de l'Est, il y a mille royaumes ; ceux qui y résident ou non, les mangeurs d'odeurs mâles et femelles, les *dri za* endormis, beaux comme des fleurs de lotus, ne doivent pas être abandonnés par ceux qui sont pleins de compassion pour les êtres vivants. Ceux qui sont les plus haut, tirez-les par les pieds, ceux qui sont les plus bas, invoquez-les, oh vous, les huit catégories de dieux et de démons ! Écoutez-moi, s'il vous plaît ! Je suis celui qui fait l'offrande pure du breuvage d'or ; veuillez l'accepter et laisser s'accomplir la tâche que j'ai entreprise pour le bien de tous les êtres vivants. Dans trois chiliocosmes de vide, en direction du Sud, il y a mille royaumes ; ceux qui y résident ou non, les démons juges des enfers après la mort, les *shin rje* mâles et femelles, beaux comme des fleurs de lotus, ne doivent pas être abandonnés par ceux qui sont pleins de compassion pour les êtres vivants. Dans trois chiliocosmes de vide, en direction de l'Ouest, il y a mille royaumes ; ceux qui y résident ou non, les esprits des eaux, *klu* mâles et femelles, beaux comme des fleurs de lotus, ne doivent pas être abandonnés par ceux qui sont pleins de compassion pour les êtres vivants. Dans trois chiliocosmes de vide, en direction du Nord, il y a mille royaumes ; ceux qui y résident ou non, les démons-obstacles *gnod sbyin* mâles et femelles, ne doivent pas être aban-

<sup>2</sup> J'ai analysé ce rituel dans Steinmann (1992).

<sup>3</sup> Une première traduction de ce texte a été effectuée avec l'aide de Mr Kunga Lama, moine gelugpa au Népal. Il fut ensuite relu et corrigé par Mme A. M. Blondeau, que je remercie à nouveau ici.

donnés par ceux qui sont pleins de compassion. Dans trois chiliocosmes de vide, en direction du Centre, il y a mille royaumes ; ceux qui y résident ou non, les démons *grul bum* mâles et femelles, ne doivent pas être abandonnés par ceux qui sont pleins de compassion pour les êtres vivants. Tout en haut, il y a les huit catégories : *lha dbang rgya byin*. Tout en bas, il y a les mille royaumes des dieux des eaux et des souterrains, *klu* et *sa bdag*, mâles et femelles. Dans les mille royaumes brûlants où résident les huit catégories de *lha srin sde brgyad*, les démons cannibales et les démons des rochers, ceux-là ne doivent pas être abandonnés (...) Dans trois chiliocosmes de vide, en direction du pays, mille royaumes, là où résident les *neda gzhi bdag*, les dieux du sol, ceux-là ne doivent pas être abandonnés (...) En direction du pays, les *lha yid rigs gsum*, trois castes de dieux, trois castes de *klu*, trois castes de *sa bdag* et de *klu nyen*, trois castes de *bcan*, trois castes de *bdud* et de *Mahakala*, trois castes de *Jo bo* et de *Jo mo*, à eux tous, aux divinités paisibles, *bzhi ba* j'offre le breuvage d'or ; aux divinités courroucées, *khro bo*, j'offre le breuvage d'or, aux divinités des lignages mâles et femelles, j'offre le breuvage d'or, les *pha rgyud* et les *mo rgyud*, s'il vous plaît, acceptez l'offrande. Je suis le maître de la pratique, ne vous détournes pas de moi d'un air ennuyé, ne commettez pas d'actions mauvaises, agréez à mes demandes très matérielles. Puissent toutes les actions bienveillantes du donateur et sa coopération supprimer les obstacles intérieurs et extérieurs. Puissent ses vœux êtres remplis. S'il vous plaît, oh vous, les *lha srin sde brgyad* ! "

Pour les prêtres bouddhistes tamang, les *lha srin* comprennent donc plusieurs " castes " ou " strates " de dieux, habitant au moins cinq régions de l'espace : les quatre différents orientés ainsi que le Centre, plus le haut et le bas. En haut demeurent les *lha dbang rgya byin*, c'est-à-dire les " Cent donateurs des mondes de Brahma ou Indra ". En bas se trouvent les royaumes brûlants des *klu gnyan* et des *sa bdag*. Au centre se trouvent les *grul bum*. Au nord, les *gnod sbyin*, au sud, les *gshin rje*, à l'est les *dri za*, à l'ouest, encore des *klu*, et dans le pays, le centre ou le milieu, les *gzhi bdag*, répartis en *lha yid rigs gsum*, " trois castes de *lha* ". On obtient donc bien " huit catégories " différentes de prédateurs de l'Univers, et l'on comprend aussi, dans le même mouvement, que le genre narratif des chants et énigmes du Tamba ait pu trouver grâce à l'invention d'une formule unique, *Lhasin Devge Dolma*, une litote simple et poétique pour désigner tous les habitants de l'Univers ensemble. Cependant, pourquoi s'agit-il d'une déesse, et pourquoi est-elle surajoutée, dans les chants du Tamba, à d'autres classes de dieux faisant déjà partie des *lha srin* ? Il y a redondance, à moins qu'une autre indication, dont nous nous devons maintenant de rechercher la signification à travers les mythes tamang et les commentaires et rituels qui les accompagnent, ne soit ainsi suggérée à travers cette herméneutique divine du Tamba tamang.

### Chimie et genèse spatiale : le problème de la première génération

Dans un Univers étendu aux dimensions du cosmos en son entier, aussi bien que dans les plus obscurs recoins du monde, s'opère une certaine " chimie " des *lha srin sde brgyad*. Considérons la d'abord à travers le problème mythologique et rituel de la naissance du peuple tamang.

Alors que le rituel des ancêtres du clan Bal battait son plein et que le *slob dpon bla ma* s'apprêtait à faire défiler autour du " poteau clanique des anc-

êtres " représentés par des figures de fils (*nam mkha'*) un homme entièrement dissimulé sous un voile blanc qui brandissait de façon sacrilège un pain de levure de bière à la face des ancêtres-dieux<sup>4</sup>, le lama Wangyal raconta cette histoire :

" Aux premiers temps du monde, il n'y avait sur la terre que la démons carnivore Ma Dasin Dolma (*Ma Brag srin sGrol ma*) et son mari, le guru Tsentsen Deu. Ma Dasin Dolma et Tsentsen Deu eurent neuf fils et neuf filles. Au moment de les marier, le père et la mère cherchèrent en vain des conjoints de tous les côtés sans en trouver, bien sûr, puisqu'on était aux origines de l'humanité. Il y avait bien des prétendants, mais parmi des frères et des sœurs de même sang, et de gendres, point. Le père partit jusqu'en Inde pour en trouver : point ! Pareil au Tibet. De désespoir, il ne mangeait même plus la bouillie familiale de maïs, le soir. Il dépérissait à vue d'œil. Son épouse compatissante, au désespoir et parce qu'elle aimait bien son mari, eut l'idée curieuse de marier les fils et les filles ensemble : " *mettons l'aînée avec l'aîné, la deuxième avec le deuxième, la troisième avec le troisième et ainsi de suite, jusqu'aux cadets* " ! Proposa-t-elle judicieusement à son mari. " *Mais il faut de la bière* ", dit-il, " *pour la cérémonie !* " La Démone partit cette fois elle-même dans toutes les directions, au Nord, au Sud, et c'est depuis l'Inde qu'elle ramena les herbes nécessaires à la confection de la levure permettant la fermentation des liqueurs. La Démone se mit au travail, elle brassa et brassa tant et plus, et le jour dit, elle éleva devant la face des dieux, le produit fermenté de son travail. Le même jour, on célébra le *lakan*, le moment auspiceux du mariage des frères et des sœurs. "

Ce drame de la *Srin mo*, carnivore et marieuse d'enfants, met en scène une genèse caractérisée par un inceste " des origines ". Il s'agit du mythe de la naissance du peuple tibétain, dont les Tamang ont repris à leur compte plusieurs variantes. Que dit en substance l'histoire tamang ? Par l'intermédiaire de plantes variées mêlées à la bouillie qui fait l'ordinaire des repas, la *Srin mo* constitue un levain qui métamorphose les céréales en bière. Pourvu que cette bière soit bue à leurs noces, les frères et les sœurs pourront se marier. A la quête du père dans l'espace de partenaires étrangers pour ses enfants, répond donc une quête de la mère pour des éléments chimiques étrangers à l'ordinaire de sa marmite. C'est le mariage chimique des céréales ordinaires et de la levure exotique qui se substitue à l'introduction d'étrangers dans le mariage. Les *bcan*, sous l'identité du géniteur (guru Tsen Tsen), se font largement les complices de cet acte de transgression des lois ordinaires de l'alliance.

Un deuxième exemple de l'action chimique des *lha srin* se fait jour dans les chants du Tamba, lorsqu'il célèbre le " mariage des *klu* et des *bcan* ". Il s'agit d'un chant à énigme que les Tamba des deux partis, celui du fiancé et de la fiancée, se proposent alternativement au cours d'une joute chantée. Après plusieurs couplets, " la noce ", est-il dit, " doit traverser une rivière ". Pour échapper à l'action jalouse des *klu* et des *bcan*, les mariés doivent " se cacher sous le pont ". Les Tamba demandent à la fin du couplet :

" Le jour du mariage des *klu* et des *bcan* "

<sup>4</sup> Voir la description de cette fête dans B. Steinmann (2001 : 298-349).

“ Qui a mangé le *sagun* offert ”

“ Ami de rencontre, à ce défi, réponds vite (...) ! ”<sup>5</sup>

Tout comme dans la légende des origines, il n’y a pas de parents des *klu* et des *bcan* qui sont les premiers habitants sur terre. La réponse était donc : “ l’offrande a été mangée par le soleil et par la lune ”, elle s’est “ évaporée ” aux rayons des astres du jour et de la nuit, deuxième opération chimique. *Klu* et *bcan* se sont donc mariés dans les premiers temps. Les légendes disent même qu’ils auraient essayé de se marier avec les hommes mais il n’en aurait résulté qu’une descendance de lézards et de crapauds. Tous les chants réitèrent ce problème des générations premières par la pénurie de conjoints et le “ caractère envieux et jaloux ” des premiers habitants sur terre : soit qu’ils favorisent l’endogamie, soit qu’une opération subtile de fermentation ou d’évaporation vienne heureusement résoudre ces difficiles questions pour les hommes de la cohabitation sur terre avec les dieux, ou de l’étendue d’espace viable où ces derniers les ont relégués.

À la genèse et à l’alliance, vient s’adjoindre un troisième volet : celui des activités liées à la maladie et à la mort. Elles sont causées par les attaques des différentes catégories d’entités des enfers, les démons *rgyal po* et les démons *bdud* et par l’expansion des liquides physiologiques de la naissance et de la mort, sources des “ pollutions ” (*sgrip*, *thap*) affectant régulièrement les dieux mâles du clan et par suite, la santé des femmes. Si les *Srin mo* sont liées à l’inceste et aux premières générations, les *Ma mo*, autre catégorie de *lha srin*, sont, elles, attachées aux femmes, aux enfants et au foyer domestique sur lesquels elles gouvernent en souveraines. On les redoute au point de les exorciser constamment à l’aide de *yantra*, dans chaque rituel thérapeutique et clanique, et on les représente de manière caricaturale sous forme de gâteaux (*gtor ma*) de terre ou de millet, que l’on affuble de manière grotesque et que l’on enfouit dans le profond des jarres ; à noter qu’il s’agit des mêmes récipients dans lesquels les femmes mettent la bière à fermenter.

Un autre lieu encore, fortement investi de ces représentations liées à l’envers des forces qui font la vie, est symbolisé par les orties. C’est au milieu de touffes d’orties piquantes que le premier chamane tomba lorsqu’il fut vaincu en combat singulier par le Guru Rinpoché, et où son sang “ jaillit ”, rendant définitivement impur ce végétal, que les chamanes s’abstiennent de consommer. Les femmes font cuire les orties sur des foyers à part, à l’extérieur de la maison.

Ces recoins du monde : le secret de la jarre où fermente la levure maudite, le dessous du pont où veillent les dieux jaloux de la sexualité des hommes, les lieux infestés d’orties, en particulier les lieux de crémation où elles poussent en abondance et où agissent sorciers et sorcières, sont lieux de confusion, de saturnales et de retournement des mondes : incestes “ des origines ”, inversion des règles ordinaires par les démons carnivores dévorant la chair des vivants sous la terre, actions de jalousie des jeteurs de sorts (*mantar*) et mauvais œil, ébullitions nocives des liquides physiologiques non correctement asséchés et purifiés par les fumigations des lamas, y règnent. Mais les rituels démontrent qu’il est tout aussi nécessaire, en la jouant, de se replonger périodiquement dans cette confusion, corrélative d’un déploiement de l’ordre social et de ce qui le fonde. L’ordre se déploie à par-

<sup>5</sup> Pour l’intégralité de ce chant à énigme, voir Steinmann (1995)

tir de zones cultivées de l'extrême confusion. De la monstration de la levure de bière aux dieux, de la consommation des orties et de la bière, naissent la réaffirmation de la force des générations humaines, nées de la promiscuité avec les démons et extirpées d'un menaçant chaos primordial. Pour preuve, on apaise les *Ma mo*, les génitrices, en leur offrant des rançons sanglantes, viscères et foie ; pour les maîtriser, on les enferme dans une jarre ébréchée en guise de foyer domestique.

Dernier avatar de ces recoins puissants et menaçants du monde, le vase des investitures, *bumpa* (tam. *gyandap*), apporte enfin, par l'histoire de sa propre genèse et des alliages de métaux qui le constituent, le dernier mot de cette ambiance chimique où opèrent les *Lhasin*. Il s'agit là d'une aube des temps où, raconte le mythe, tout finit par " tourner " du côté de la création.

#### Les racines de l'arbre Koko mhendo (*Oroxylon indicum*)

Cette histoire-là est racontée à la fois par le Tamba et par les chamanes (*bompo*). Tandis que le Tamba chante en strophes l'histoire des premiers êtres humains et celle des chasseurs, les *bompo* narrent les avatars de ces derniers avec les *bcan* de la forêt, en particulier lorsqu'ils effectuent leurs retraites initiatiques sur les lieux de crémation. Voici une version complète donnée par le Tamba Bahadur Singh de ce mythe de la naissance des hommes et des dieux, qui accompagne également l'apparition des *lha srin* et la fabrication du premier récipient d'investiture (*bumpa*) :

" Aux premiers temps d'avant, " au temps du vide ", *ngonki kalpa dang-bori*, sur la terre, il n'y avait rien. Par le pouvoir et le vœu, *thudamse*, d'un couple d'ancêtres cosmiques " non créés ", Rikchen Sangbo et Mamwali Sangmo, l'homme et la femme naquirent (*kejim*). L'homme, Yab, sortit à l'Est, du côté droit du monde et la femme, Yum, sortit à l'Ouest, du côté gauche du monde. Yab-Yum étaient les premières créatures. Elles partirent chacune en s'envolant de l'Est et de l'Ouest, et se rencontrèrent au milieu, entre le ciel et la terre. Elles se marièrent et ce jour-là, un grand orage ébranla le ciel et secoua la terre. La pluie se mit à tomber sur le monde entier. Aux premiers temps du monde, il n'y avait pas de terre. Un grand tourbillon secoua les océans, et de l'océan jaillit de l'écume très pure, (*Changni Buwa kejim*). Cette écume se transforma en gouttes d'eau qui s'élevèrent en nuées vers le ciel. En bas, l'écume sécha et produisit de la neige et de la glace. Sur la terre, deux dieux apparurent, Luni Karpo et Luni Gako. Luni Karpo et Luni Gako portaient un vase, *bumpa*, et une pierre, *Yungni chyampo*. Du vase et de la pierre, deux rayons de lumière jaillirent dans le ciel, provenant de l'Est et de l'Ouest. On appela le rayon de l'Est, *nyima*, soleil, et le rayon de l'Ouest *dawa*, lune.

Aux premiers temps du monde, il n'y avait pas de végétation sur la terre. Seule, poussait l'herbe appelée *dubo* (*Oxynodon dactylon*), et la fleur de l'arbre *Koko mhendo* (*Oroxylon indicum*). A ce moment-là, la terre, les montagnes et le pays prirent forme. Des racines de l'arbre *Koko mhendo*, jaillirent les divinités *klu*, les dieux chasseurs *bcan sikari*, les déesses *nor-ling* avec leurs comparses mâles *lokijyoho* ; et encore *singyi karpo* et *teling karpo*. Deux sœurs étaient nées avec eux. L'aînée s'appelait Aiten Gikten, et la cadette Jagi Gingup Dolma. Le premier chamane bompo, Dunjur

Bon, naquit de la même manière, en compagnie de Ringi Lachen. Le roi et la reine *bindu gle-glemo*, apparurent au sud.

Dans le temple (*dgon pa*) appelé Kirlampo gombo, il y avait trois êtres humains, Agri Khaiba, Garab Khaiba et Kirlampo Dorje Lama. Agri Khaiba et Garab Khaiba avaient deux chiens, Hansuli et Pathuli, qui portaient des cloches autour du cou. Pour chasser, ils avaient obtenu des arcs et des flèches des racines de l'arbre *Koko mhendo*. Un jour, ces trois hommes partirent à la chasse, emmenant leurs arcs et leurs chiens. Ils envoyèrent les chiens chasser dans toutes les directions. Les chiens partirent ventre à terre, en haut et en bas de la forêt, pour débusquer les animaux sauvages. Les chiens aboyèrent et les chasseurs accoururent. Mais ils virent alors d'immenses flammes qui sortaient de la forêt. Ils furent très surpris et ne purent approcher. A ce moment-là, du milieu de l'incendie surgit soudain le chamane Sele Hoikar Bon. Il déclara aux hommes que les dieux *bcan* étaient très fâchés contre eux car ils ne leur avaient pas demandé l'autorisation de chasser. Il leur donna à travers les flammes un objet de forme arrondie, puis il sauta de nouveau dans le feu et disparut. Les trois hommes, très inquiets, se réunirent alors ensemble et tinrent conciliabule, cherchant ce qu'ils devaient faire de cet objet. Ils s'adressèrent aux dieux de toutes les directions, au nord, au sud, à l'est et à l'ouest. Mais aucun de ces dieux n'avait de réponse. Ils prièrent alors de nouveau le chamane Sele Hoikar Bon de leur montrer ce qu'ils devaient faire. Le chamane prit l'objet rond, le mit sur une assiette de cuire, avec des grains de riz (*mone*). Puis il se concentra et découvrit, par divination, qu'il s'agissait d'un morceau de cuivre. Les chasseurs demandèrent alors à Sele Hoikar Bon de leur dire à qui d'entre eux il fallait l'offrir. Il leur suggéra de le confier d'abord à Agri Khaiba. Ce dernier réfléchit à son tour et découvrit ce qu'il devait faire. Il se rendit dans la forêt vers l'Est, et coupa un arbre de genévrier (*dhupi*) pour fabriquer une meule charbonnière. Pour porter le charbon, il fabriqua une hotte en or (*mharla tsang*) et emporta le charbon chez lui. Sa femme, Manchari Bomo, prépara de la bière pour la fête. Agri Khaiba se mit à fabriquer des soufflets de forge avec une peau de chèvre et alluma du feu. Il fit fondre du cuivre et essaya de le mettre en forme en le martelant sur l'enclume. Ceci fait, il repartit demander au chamane ce qu'il fallait faire. Sele Bon dit qu'il fallait maintenant donner le cuivre à Garab Khaiba. Celui-ci le prit et s'en fut dans la forêt vers l'Ouest. Là, il ramassa du bois pour allumer le feu, faisant jaillir les étincelles de la pierre à feu. Puis il ramena le charbon chez lui et fabriqua des soufflets de forge avec des peaux d'animaux dorés et argentés (Changi Bhalang). Il fit fondre le cuivre et réfléchit : qu'allait-il fabriquer ? Il eut l'idée de faire un récipient *bumpa*. Avec la forge, le feu et le métal, il se mit à fabriquer le récipient. Pour le purifier, il fit une fumigation des herbes *phya* (*Thysanolaena*), *chanchan* (*Artemisia vulgaris*) et *groshing* (*Bauhinia vahlii*), qu'il introduisit dans le bec du vase. Puis il prononça les formules (*mantra*), pour que tous, chamanes et lamas, puissent se servir du récipient *bumpa* dans les fêtes (*rapne*). Ainsi apparut le premier *bumpa* ”.

Le *bumpa* fut donc amené par Lune et Soleil, respectivement femme et homme. Nul ne niera que la métallurgie est une forme de chimie des matériaux : les opérations du forgeron qui actionne ses soufflets de forge, qui fait jaillir les étincelles de l'enclume et qui fait fondre ensemble les différents



métaux de l'alliage du récipient, sont équivalentes à celles de la femme qui pétrit ensemble les herbes destinées à confectionner la levure et qui fait macérer les céréales ensemble dans la jarre. A la genèse divine des astres qui permet ensuite la création humaine, répond une genèse humaine des artisans, qui fabriquèrent le récipient des investitures. Entre les deux, dans un espace-temps encore indifférencié, surgit l'arbre Koko mhendo, des racines duquel naissent à leur tour les *lha srin* : *klu* et *bcan*. Or, ce sont eux qui " donnent " aux humains les arcs et les flèches qui permettront à ces derniers de survivre en chassant et de forger le monde, à l'aide du récipient *bumpa*.

Mais dans cette histoire d'origine, les *lha srin* sont présentés simultanément comme sources de procès créateur et comme ennemis potentiels des hommes. En effet, ils permettent d'abord aux hommes de chasser mais leur retirent leur protection à partir du moment où ces derniers empiètent sur leurs domaines et font disparaître les êtres vivants. Ils sont des entités catégoriques en tant que " premiers habitants ", genèses astrales des premiers éléments du monde, mais deviennent également aussitôt des " êtres de mauvaise humeur ", des adversaires déclarés des humains, de véritables personnes envahies d'affects, à l'image de ceux des hommes dont ils veulent régler les échanges et les activités.

De façon générale, on peut observer dans toutes ces mises en scène des *lha srin*, une indistinction entre des dispositions, des humeurs, et de véritables entités, des " classes " d'êtres divins. A leur propos, on hésite toujours entre deux pôles : *Lhasin Devge Dolma*, *klu-bcan*, *ma mo-rgyal po* seraient de simples " façons de parler ", des projections dans une élaboration psychique quelconque, ou de véritables " croyances " structurant le monde d'une manière fantastique. Une première question se pose donc : faut-il d'emblée entrer dans une telle alternative pour comprendre le sens d'un tel " repérage spatial " ? Faut-il entrer dans des distingos de style " cognitif ", du genre distinction des paroles et des actes, pour comprendre le mouvement de l'objectivation du monde chez les Tamang ? Parfois, l'espace serait le corps même des entités divines et démoniaques : on ne pourrait qu'empiéter sans cesse sur leur territoire, indéfini comme les origines du monde ; et dans ce cas, respecter ces entités signifierait alors se restreindre en obéissant à une " loi naturelle " non écrite ; tandis qu'à d'autres moments, les esprits ne surgiraient avec leurs humeurs vengeresses que pour punir, réprimer et se faire les alliés de ceux qui, en les manipulant et en interprétant leurs désirs, obtiendraient ainsi l'application des mêmes lois, mais cette fois médiatisées par la volonté des hommes et les diagnostics des prêtres.

A ce point, une interprétation philosophique va nous permettre de progresser dans la définition du statut à donner à " l'espace " où vivent les *lha srin sde brgyad* et à leur mode d'action sur le corps.

### L'espace thymique des dieux et des démons

Quand on assiste à la thérapie d'un malade par un chamane tamang, on admet que ce dernier discerne un ensemble de réalités cachées aux hommes ordinaires et qu'il est capable de les leur désigner par ses chants, ses paroles et ses danses. De ce point de vue là, les chamanes ont objectivé des réalités que leurs clients n'aperçoivent pas. De la même manière, un neurologue entraîné détecte, à la seule vue de l'expressivité du visage de son patient, tout

un ensemble de symptômes, une structure neurologique qui échappera à l'œil ordinaire, non exercé. L'éveil de la sensibilité consiste, dans de tels cas, en l'orientation de l'attention vers certains champs restés inaperçus. Il faut souligner, bien entendu, les directions infiniment variées que peut prendre " la sensibilité à une pratique particulière ", que ce soit le tour de main du potier, l'habileté du kinésithérapeute, l'art du chirurgien des corps ou du médecin des âmes, ou l'exercice de n'importe quel art en général.

La méthode de réflexion et d'objectivation des faits en ethnologie nous enjoint de ne pas présupposer une polarisation entre des objets donnés comme tels et la société en tant que sujet multiple ou en tant que subjectivité collective. En particulier, à propos des activités chamaniques, aussi bien en tant que pratique que discours, le travail le plus important consiste à rétablir un " fond général " ni objectivé ni subjectivé de l'art des chamanes, comme de celui des conteurs, pour pouvoir analyser très spécifiquement, par ailleurs, ce qui est déjà objectivé dans la population et ce qui a été dégagé comme subjectivité par les praticiens eux-mêmes : en ce sens, les " dieux et démons *lha srin* " " existent " et " agissent " dans un espace où se meuvent et où parlent le chamane, le prêtre ou le conteur, chacun avec son expressivité propre ; mais la constatation de cette effectivité de " l'existence pour les autres " des " dieux et démons *lha srin* ", ne préjuge en rien de la compréhension des catégories de " l'existence pour soi " éventuelle de ces mêmes entités. On ne peut déduire une intériorité hypothétique et mythique propre au chamane ou au narrateur d'un mythe, à partir de l'affirmation d'une visibilité tout aussi hypothétique des " dieux et des démons ". Ce problème est en fait celui du statut même du mouvement général de l'objectivation. Nous nous proposons ici de l'aborder en termes phénoménologiques et psychanalytiques<sup>6</sup>.

La philosophie heideggerienne, qui ne présuppose pas l'opposition ou la distinction d'un objet et d'un sujet, peut nous aider dans cette interprétation. En effet, Heidegger évite toujours de parler de " l'homme ", du " soi ", de la " conscience ". Il parle en revanche du *Dasein*, l'" être en situation ", l'" être-au-monde ", dans la mesure où il n'y a pas " d'être sans monde ". Ainsi, dans une telle perspective philosophique<sup>7</sup>, une conscience n'est pas " jetée " dans le monde et la subjectivation n'est rien d'autre que l'envers de l'objectivation. Une fois aperçue cette question de l'objet et du sujet, on doit reconnaître que ce que désigne le philosophe Heidegger, ce fonds général de " l'ambiance de l'être-au-monde ", se présente indépendamment de toute subjectivité ou objectivité, comme " l'expérience " générale qui ne se livre pas à toutes sortes d'opérations de distinction, mais qui présuppose au contraire une condition générale de " l'être-au-monde ", une sorte " d'ambiance " dans laquelle ne se distingueraient pas, par exemple, " les conditions climatiques et les humeurs ". Si l'on s'accorde toutefois sur la définition de l'être-au-monde et sur l'importance d'une " ambiance " de son apparition, de sa présence, celle-ci ne mérite pas pour autant d'être traitée de structure spatiale ou pré-spatiale. Le fait qu'il y ait une unité, nauséuse ou au contraire agréable dans une ambiance globale, s'il est difficilement localisé

<sup>6</sup> J'ai déjà proposé un développement de ce type d'interprétation psychanalytique de la cure chamanique dans B. Steinmann (*ibid.*, 374-379).

<sup>7</sup> Voir en particulier Heidegger (1964)

sable, pousse néanmoins à chercher ce qui constituerait son " cœur ", son centre organisateur.

Cette notion de " cœur " dans le sens d'humeur et d'ambiance est proche de celle de *Stimmung*, concept allemand fondamental pour la compréhension du *Dasein*. La *Stimmung* a une individualité qui peut être régie par le temps, comme par exemple, le " temps de l'éclipse de soleil " ou celui du " match de football ". Dans la vie la plus ordinaire, ce sont des situations globales sans sujet propre ni objet qui sont visées par la collectivité, situations dans lesquelles, cependant, tous sont affectés, sans distinction possible. C'est une question que pose la *Stimmung* de savoir où est son centre, son cœur, de façon analogue à celle qui fait que lorsqu'on rencontre un inconnu, on peut ne pas se contenter de remarquer un " air ", mais être porté à admettre qu'il y aurait un lieu central (" âme, cœur "), un centre organisateur de " cet air ". En deçà de toute distinction préalable d'un " dehors " et d'un " dedans ", la *Stimmung* désigne " l'ambiance et la tonalité affectives " de la situation, l'espace propre de notre humeur. Suivant le contexte, *Stimmung* désignera la " disposition ", la " tonalité " affective, " l'accord affectif " et " l'humeur " et, d'un autre côté, " l'atmosphère ", " l'ambiance ", le " climat " <sup>8</sup>.

### Une approche psychanalytique de l'espace " *lha srin* "

Ce type de description de l'être au monde heideggérien a beaucoup inspiré de thérapeutes, dont des psychiatres et parmi eux, le psychanalyste suisse Binswanger, qui découvraient ainsi des repères plus fondamentaux pour comprendre les difficultés spatiales auxquelles s'affrontaient leurs patients. Lorsqu'un analyste possédait les bons repères, il pouvait comprendre une situation en intégrant d'autres facteurs. Le médecin Binswanger avait recours aux ressources de ce qu'il nommait " l'espace thymique " pour aborder, en particulier, la pathologie des schizophrènes ou des malades qui avaient perdu les repères spatiaux habituels. Pour analyser la manière dont l'espace est vécu sur ce mode particulier pathologique de perte des repères espace-temps, le psychanalyste fait abstraction des catégories " d'espace du corps propre, d'espace propre, d'espace ambiant, d'espace étranger (...) des catégories d'organisme, de situation, de tâche, d'opération ", pour faire appel aux " catégories d'expression et de vécu, de mouvement présentiel et de mobilité ou d'attitude présentielles, de physionomie et d'être-thymiquement-disposé " <sup>9</sup>.

Prenant l'exemple d'un malade qui était atteint d'hallucinations, au cours desquelles il " sentait qu'un morceau de la voie ferrée, qui se trouvait sous sa fenêtre à quelque distance de là, montait dans sa chambre et pénétrait dans sa tête ", provoquant " des battements de cœur, de l'angoisse, la clarté de la vie qui s'éteint et de violentes céphalées ", Binswanger argumente ainsi à la lumière des données de " l'espace thymique du malade " :

<sup>8</sup> Cette notion a été développée par le psychanalyste suisse Ludwig Binswanger, dans la mouvance de la philosophie heideggerienne et de la question du *Dasein* et de la *Daseinanalyse*. Binswanger définit, en particulier, la notion de *gestimmte Raum*, " espace affectif, tonalité climatique " dans le sens d'un " bon accord ", d'une " bonne ambiance " propice à la thérapie. Cf. *Introduction à l'analyse existentielle*, 1971.

<sup>9</sup> Cf. L. Binswanger (1998 :108-9)

“ La partie d'espace déterminée — comme dit le malade —, n'a plus à présent un sens purement et simplement sensible, mais un nouveau caractère expressif propre que nous devons appréhender, comme le fait Cassirer en ce qui concerne l'homme primitif, en tant qu'expression d'une signification magique. De même que les directions dans l'espace mythique ne représentent pas des relations conceptuelles et sensibles, mais dépendent plutôt de leurs accents mythiques spécifiques et représentent d'autonomes “ entités douées de forces démoniaques ” (Cassirer), de même avons-nous ici affaire à une sorte d'animation démoniaque “ de l'espace ”, ce dont témoigne déjà aussi l'angoisse d'entrer dans cette zone spatiale et l'être-accablé par ce vécu spatial terrifiant ”<sup>10</sup>.

On ne peut nier, pareillement, que les femmes tamangs souffrant de langueurs et de consommation, ne soient réellement hallucinées par la “ présence souillante ” des *ma mo* autour du foyer ; ni que les hommes qui avouent “ avoir été saisis au lasso par les mêmes *ma mo* projetant leurs seins à distance pour les attraper le soir dans les champs ”, inventent des histoires de toute pièce pour plaire aux ethnologues. Les histoires “ d'attaques ” par les divers dieux et démons prennent toutes une tournure personnelle dans laquelle un être est nommé, une présence hostile est décrite. La plupart des affections pathologiques et des douleurs sont exprimées en termes de “ *bhuta* ”, de démons *bdud*, *mhang*, *gza'* ou *mikha*, “ sortant ” du corps, “ entrant ” dans la bouche, “ siégeant ” dans la partie affectée et endolorie, ou encore “ se trouvant ” sur le chemin de la personne attaquée. La présence des divers dieux et démons *lha srin* est éminemment dérangeante pour les hommes : on en tient compte, elle nécessite qu'on en passe par la considération soigneuse de l'espace dans lequel ils se meuvent et qu'on entreprenne toute une série d'actions de “ purification ”, de “ nettoyage ” (*silba*), d' “ élimination ” et d' “ échanges ” sous le mode de la rançon (*glud*), pour en venir à bout ou demeurer en bon voisinage.

Les exemples donnés ci-dessus dans les mythes et les histoires, ainsi que les pratiques autour des “ lieux ” potentiellement infestés par les *lha srin*, permettent d'étayer l'hypothèse que ces êtres opèrent dans un espace propre, un espace que le lama, le chamane ou le tamba s'attachent à décrire, à désigner, à préparer et à réparer afin de rétablir un ordre social viable. Ce n'est pas en tant que liste savamment répertoriée dans les textes que les *lha srin* se déploient dans cet espace du rituel, mais bien à travers toute une nomenclature variée s'exprimant en termes de “ *bhuta* ”, qui permettent aux Tamang et à d'autres populations himalayennes d'exprimer en termes spatiaux de “ dérangement de l'espace thymique ”, le monde de la souffrance et des affections pathologiques. Examinons la généalogie de cette expression, reprise par les psychanalystes du *Dasein*.

<sup>10</sup> *Ibid.* 109. Et il ajoute ce commentaire important pour notre comparaison avec l'espace chamannique animé par les *lha srin* : “ Mais que nous ne puissions jamais identifier l'un avec l'autre l'espace mythique du primitif et l'espace thymique pathologique du schizophrène, cela ressort entre autres aussi de la persistance de l'existence de l'espace de l'europpéen civilisé à côté de l'espace mythique. Celui à qui ne saute pas aux yeux le caractère magico-démoniaque de cet espace de notre malade, je voudrais le renvoyer aux représentations imagées qu'ont données Kubin ou Odilon Redon de telles formes spatiales ou de formes similaires ”.

Le " thymique " est d'abord l'expression de ce qui surgit du cœur, du *thumos* grec, c'est-à-dire " l'aspiration ", le " désir ", " l'élan " du héros de l'épopée homérique, son " ardeur inébranlable "<sup>11</sup>. Mais on ne pourra pas ici opposer le corps et l'âme pour y situer également la place du " cœur " car la distinction corps/âme, chez les Grecs, ne recoupe en rien les distinctions des Modernes. Ce lieu du *thumos* est caractérisé par un élan de vie qui le rapprocherait de la notion de *bla* chez les Tibétains et les Tamang. Le *bla* n'est pas plus la " conscience " que l' " âme " ; mais plutôt un élément volatil qui désigne autant un principe de vie que l'âme des défunts qui quitte le corps après la mort. Le *bla* " habite " le corps comme une véritable demeure, demeure qui se décompose lorsque son habitant principal part vagabonder deçà delà ou est capturé par l'un des innombrables *lha srin*. Les *bompo* tamangs, dans leurs thérapies chantées et dansées, offrent aux individus affectés par la perte de leur *bla* de véritables médiations, sous la forme des narrations de leur propre voyage dans l'espace des dieux et des démons. Ils permettent ainsi au malade de se dégager de sa propre aliénation spatiale, de " couper ", " tuer ", " rançonner " le démon violeur et de se réintégrer ainsi dans un espace corporel propre, viable. Ce sont des dispositifs, des détours par des histoires, que les chamanes et les lamas offrent aux malades afin de leur permettre une nouvelle saisie sur ce qui les affecte. Ces saisies en passent par des " réifications " inévitables du style " dieux et démons ". Elles impliquent un élément d'illusion chez leurs manipulateurs, élément d'illusion que l'on peut exemplifier ; mais il est unilatéral d'imaginer que les praticiens, comme les patients, sont dans des " croyances " à des structures fantastiques. Ces illusions sont très variables, en témoigne cette variation d'identité des *lha srin* chez les Tamang, tantôt véritables personnages, tantôt " humeurs vagabondes ", tantôt encore " fantômes " de la nuit ou du sommeil, ombres, traces, bruits, rumeurs.

Les conditions globales de la réappropriation de " l'espace thymique ", de l'élan vital centré sur le " cœur ", se font en termes de transparence et de pureté du " cœur " du praticien lui-même, qui opère sur son propre corps toute une série de catharsis, en commençant par les *bhanda* ou ligatures. Il " ferme " son corps aux influences extérieures, avant de partir à la recherche du *bla* enfui ou volé. Le " ciel ", *akasa* ou *nam mkha'* dans lequel le *bompo* rencontre les dieux et démons, en particulier le roi *Nam mKha'i rGyal po* ou encore *Sukra-Vénus*, et auprès de qui il négocie le rachat des âmes, est " pur ", à l'image de son propre espace intérieur et extérieur, son espace thymique, synthèse fantasmagorique des conditions de toute manifestation du " divin " et du " démoniaque "<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Voir pour ces définitions : Parménide (1998 :136-137), et commentaires de Barbara Casin.

<sup>12</sup> Pour une analyse de " l'espace cardiaque " ou " thymique ", depuis les Grecs jusqu' à la Renaissance, voir *Eros and Magic in the Renaissance*, I. P. Couliano (1987 :112-4) en particulier.

**Bibliographie**

Binswanger, L. [1932] 1998,  
*Le problème de l'espace en psychopathologie*. Toulouse, Presses Universitaires  
 du Mirail.

[1947] 1971, *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris, Les Éditions de Mi-  
 nuit.

Couliano, I.P., 1987,  
*Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago Press.

Heidegger, M., [1927] 1964,  
*L'Être et le Temps*. Paris, Gallimard.

Parménide, 1998,  
*Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?* Paris, Éditions du Seuil.  
 Présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin.

Steinmann, B., 1992,  
 " *Doila tamang et rites de mdos : image des ancêtres à travers les textes ri-  
 tuels* ", in *Tibetan Studies, Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International As-  
 sociation of Tibetan Studies*, Narita 1989 : 751-772.

1995, " *Choses secrètes et questions sans réponse. Joutes oratoires et  
 énigmes des Tamangs du Népal* ", in *Purusartha* (18) : 403-418.  
 (2001), *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoires des Tamang, récits hima-  
 layens (Népal)*. Nanterre, Société d'Ethnologie, collection Haute-Asie.



## Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge

Jean-Luc Achard (CNRS)

**L**e *rNying ma rgyud 'bum* (NGB) est une collection regroupant la plupart des tantras (*rgyud*) de la tradition des Anciens (*rnying ma*), héritière de la première diffusion du bouddhisme (*snga dar*) au Tibet, entre le 7<sup>e</sup> et le 9<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup>. Cet ensemble littéraire se caractérise par des lignées de transmissions et des cycles d'enseignements souvent radicalement différents de ceux adoptés par les multiples tendances qui allaient constituer les nouvelles écoles de la seconde diffusion (*phyi dar*). Ce sont ces textes, en grande partie rejetés par les compilateurs des Nouvelles Ecoles (Rin chen bzang po, Bu ston Rin chen grub), qui forment le corpus du NGB et qui caractérisent les Tantras internes (*nang rgyud*) de cette tradition. Ces textes sont répartis en trois catégories :

- le Mahāyoga avec pour tantra principal le *Guhya garbha*,
- l'Anuyoga avec le *mDo dgongs 'dus* et
- l'Atiyoga avec une série de tantras-racines pour chacune de ses trois sections principales<sup>2</sup>.

Plusieurs études récentes ont mis en lumière l'existence probable d'une version de ce qui allait être par la suite appelé NGB à l'époque de Kun spangs grags rgyal (11<sup>e</sup> siècle?) qui rassembla les textes en une collection à 'Ug pa lung, le fief de la lignée Zur<sup>3</sup>. Un article plus récent encore de Mi Nyag Thub bstan chos dar fait le point sur les diverses versions existantes, mentionnant d'ailleurs un certain nombre d'entre elles qui ne sont connues que par leur nom<sup>4</sup>.

L'une des éditions les plus importantes fut la première version xylographique (en 26 volumes) basée sur le catalogue de 'Jigs med gling pa<sup>5</sup>; on l'identifie souvent à l'édition de sDe dge parce qu'elle fut gravée à sDe dge. Ce que l'on désigne plus communément comme "la version xylographique

---

<sup>1</sup> Voir une présentation synthétique du NGB in G. Orofino, "I Centomula Tantra degli Antichi", p. 211-223.

<sup>2</sup> Le *Kun byed rgyal po* pour le *Sems sde*; le *Klong chen rab 'byams* pour le *Klong sde*; et le *sGra thal 'gyur* pour le *Man ngag sde*.

<sup>3</sup> Voir Dan Martin, "NGB Historical Notes", p. 1; Rob Mayer, *A Scripture of The Ancient Tantra Collection*, p. 223-224; Matthew Kaptsein, "The Sun of the Heart and the *Bai-ro-rgyud-'bum*", p. 9.

<sup>4</sup> Mi nyag Thub bstan chos dar, "rNying ma rgyud 'bum gyi mtshams sbyor", *passim*.

<sup>5</sup> Voir Achard, "La liste des Tantras du *rNying ma'i rgyud 'bum* selon l'édition établie par Kun mkhyen 'Jigs med gling pa", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 1, Paris (Octobre 2002), p. 62-89.

de sDe dge” est celle éditée par dGe rtse rin po che Tshe dbang mchog grub (en 26 volumes également) et pour laquelle il a composé un *dkar chag* incluant une longue histoire de la tradition rNying ma pa. La version de ‘Jigs med gling pa est appelée d’après le lieu où elle a été élaborée : Padma ‘od gling<sup>6</sup>.

Dans cet article, je compte essentiellement présenter dans un premier temps une biographie très sommaire de Tshe dbang mchog grub avant d’aborder dans la seconde partie de l’article, la liste complète des Tantras qui constituent son édition du NGB, avec la pagination correspondante. Cette seconde partie n’est pas un catalogue *stricto sensu* puisque qu’elle ne comporte pas le détail des colophons, des titres de chapitres, etc., qui devra faire l’objet d’un autre travail.

### 1. Biographie de Tshe dbang mchog grub<sup>7</sup>

dGe rtse rin po che ma hā paṇḍita, *alias* Kun mkhyen Tshe dbang mchog grub<sup>8</sup> est né dans le pâturage de dGe rtse khro shul en 1761 (*lcags sprul*). Son père s’appelait Blo bzang tshul khrim et sa mère rDo kho ma. Dans son enfance, il écouta auprès de O rgyan ye shes la biographie de Padmasambhava telle qu’elle figure dans le *Padma bka’ thang* d’O rgyan gling pa<sup>9</sup>. A l’âge de sept ans, il se rendit au monastère de Kaḥ thog et fut reconnu comme une émanation de sPyan snga ba Byams pa ‘bum<sup>10</sup>. Il prit par la suite les vœux de novice auprès de rJe Kun bzang bstan ‘dzin et reçut à cette occasion le nom de ‘Gyur med Tshe dbang mchog grub rtsal. Simultanément, dBon Padma

<sup>6</sup> Voir Jampa Samten, “The bKa’-‘gyur of O-rgyan gling”, p. 397; Mi nyag Thub bstan chos dar, “rNying ma rgyud ‘bum gyi mtshams sbyor”, p. 127. La version établie par ‘Jigs med gling pa est basée sur au moins cinq autres versions du NGB: 1. celle conservée à ‘Ug bya lung, le fief du clan Zur; 2. celle du Lhun grub pho brang, de Ratna gling pa; 3. celle de sMin grol ging compilée par gTer bdag gling pa; 4. celle de Gong ra lo chen (patriarche important de la lignée du *Yang ti nag po*); 5. celle qui est conservée au monastère de Thang brag mgon, dans le Kong po; elle s’appuie également sur la liste des tantras concernés inclus dans le *gSan yig* du Grand Cinquième (*id.*, p. 127).

<sup>7</sup> Etant donné la rareté des documents biographiques se rapportant à dGe rtse rin po che, la présentation de cette biographie est essentiellement basée sur ‘Jam dbyangs rgyal mtshan, *rGyal ba kaḥ thog pa’i lo rgyus mdor bsdu* (*gSang chen bstan pa’i chu ‘go rgyal ba kaḥ thog pa’i lo rgyus mdor bsdu rjod pa ‘chi med lha’i rnga sgra ngo mtshar rna ba’i dga’ ston zhes bya ba*), p. 108-111. Voir également Leslie Bradburn, *Masters of the Nyingma Lineage, Crystal Mirror* 11, p. 331. Etrangement, sa biographie ne figure pas dans le *Chos ‘byung* de Nyo shul mkhan po.

<sup>8</sup> Ou encore sDe dge ‘Gyur med Tshe dbang mchog grub rtsal.

<sup>9</sup> Traduit in Toussaint, *Le Dict de Padma*, Paris, 1933.

<sup>10</sup> Byams pa ‘bum (1179-1252) fut le troisième abbé de Kaḥ thog et un patriarche important dans la diffusion des enseignements rDzogs chen dans ce monastère et la région de sDe dge. Voir sa biographie in ‘Jam dbyangs rgyal mtshan, *op. cit.* p. 36 *et seq.* Sur Kaḥ thog voir Eimer, “Aebte und Lehrer von Kaḥ thog”, *passim*, et également H. Eimer & Pema Tsering, “A List of Abbots of Kaḥ-thog Monastery”, *passim*.