
Histoire et philologie tibétaines

Histoire et philologie tibétaines

Conférences de l'année 2014-2015

Charles Ramble



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/1885>

DOI : [10.4000/ashp.1885](https://doi.org/10.4000/ashp.1885)

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 339-345

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Charles Ramble, « Histoire et philologie tibétaines », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 147 | 2016, mis en ligne le 05 octobre 2016, consulté le 04 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1885> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.1885>

HISTOIRE ET PHILOGIE TIBÉTAINES

Directeur d'études : M. Charles RAMBLE

Programme de l'année 2014-2015 : I. *Sources tibétaines pour l'étude de l'origine et la soumission de vampires (sri)*. — II. *La biographie de dKar ru grub dbang bsTan 'dzin rin chen : voyages et découvertes (au Tibet et au Népal) d'un lama Bonpo du XIX^e siècle*.

I. *Sources tibétaines pour l'étude de l'origine et la soumission de vampires (sri)*

Le thème des vampires et des pratiques rituelles destinées à les assujettir dans les traditions tibétaines a déjà été présenté par l'un de nos prédécesseurs à l'EPHE. M^{me} Ariane Spanien a traité de ce sujet dans le cadre d'une étude plus large sur les rituels tibétains autochtones de 1981 à 1983, puis de nouveau en 1995-1996. Cependant, en dehors des résumés de ses cours, ses recherches sur ce thème n'ont pas été publiées. Dans la série de conférences dédiées aux vampires que nous avons données cette année, nous sommes revenus sur les sources citées par M^{me} Spanien, auxquelles nous en avons ajouté d'autres devenues disponibles dans l'intervalle.

Les vampires occupent une place particulière dans la littérature tibétaine, et une étude de ces textes est susceptible d'éclairer certains domaines de la pensée, des croyances et de la culture de cette région en plus d'améliorer notre compréhension de cette classe particulière de démons. Le corpus enrichi de nouveaux textes à notre disposition nous permet d'abord de résoudre certains problèmes textuels récurrents. Ensuite la variété des représentations de ces démons et le traitement comparatif de certains motifs narratifs dans les textes rituels témoignent de l'hétérogénéité des attitudes tibétaines vis-à-vis des mondes naturels et surnaturels. Beaucoup de textes sont intrinsèquement ambivalents par rapport au sujet. D'une part, les vampires sont présentés en termes hyperboliques comme étant la catégorie la plus dangereuse de démons. Selon un texte du XIV^e siècle : « Ils (les vampires) sont les plus virulents de toutes les maladies ; les plus brûlants de toutes les fièvres ; les plus démoniaques de tous les vivants ; les plus grands tueur-démons de tous les morts ». Et pourtant, ces lignes sont introduites par une affirmation qui semble les contredire : « Il n'y a pas de dirigeants supérieurs aux vampires ; il n'y a pas de lignée plus ancienne que celle des vampires ». Cette phrase exprime du respect pour les vampires mais on y décèle tout de même une certaine réticence, tandis qu'une ancienne source Bonpo présente le vampire non plus comme le tueur ultime, mais comme un créateur. Bien plus, le terme pour vampire, *sri*, est apparenté dans certains cas à des termes de parenté. Dans le *Baidurya dkar po*, un traité bien connu sur le rituel, le régent du Tibet au XVII^e siècle, sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho, précise que les rituels pour la soumission des vampires ne doivent pas être effectués par une personne apparentée à la famille de la victime, au risque d'entraîner le péché d'un meurtre intra-clanique.

En plus de la grande quantité de matériel textuel – publié ou non – qui constitue la base de ce cours, nous avons également présenté une importante documentation ethnographique sur ce rituel rarement exécuté : nous avons pu observer et photographier la performance de cette cérémonie dans une partie tibétaine du Népal en 1982, et entièrement filmer une autre séance qui a eu lieu dans la même région en 2008 ; il a donc été possible d’inclure ces matériaux visuels dans notre présentation des sources textuelles.

La première séance de ce cycle a été consacrée à l’examen de l’éventail le plus large possible des matériaux susceptibles d’enrichir notre compréhension de cette classe particulière de démons et ceci dans trois perspectives. Il s’agissait d’abord de comprendre la manière dont cette classe particulière de démons a été comprise à différentes périodes de l’histoire du Tibet, et dans différents domaines littéraires. Deuxièmement, cette étude visait à identifier les techniques littéraires utilisées par les auteurs bouddhistes plus tardifs pour transformer la signification idéologique des récits rituels les plus archaïques. Et enfin, ces « transformations » bouddhistes ont souvent l’avantage de mettre en évidence précisément ce que ces auteurs ont considéré comme nécessaire de supprimer ou de modifier ; de ce fait leur étude nous permet de nous concentrer précisément sur ces « zones à problèmes ». Une étude préliminaire des sources nous a permis de suggérer que ceux-ci pourraient inclure : l’absence d’une définition claire entre les catégories de bien et le mal, le bon et le mauvais ; une plus grande importance accordée aux relations de parenté ; et une ambiguïté sur le rôle des personnages dans les récits mythiques. Nous espérons qu’un examen plus approfondi de ces sources contribuera au projet plus général des conférences passé et avenir qui est de développer des comparaisons entre la structure des récits rituels, les fonctions syntaxiques des textes rituels et, dans la mesure où les informations nous le permettent, la logique des performances rituelles.

Notre série de conférences a débuté par une présentation des recherches antérieures sur les vampires et les rituels d’assujettissement. Plusieurs chercheurs mentionnent cette catégorie de démons mais ils y prêtent plus ou moins d’attention. Dans certains cas, les vampires apparaissent dans les descriptions de rituels bouddhistes comme l’une seulement des forces surnaturelles obstructives qui sont par ailleurs difficilement discernables entre elles (par exemple Kohn 1988), tandis que d’autres sources les différencient clairement. L’étude qu’Anne-Marie Blondeau a faite d’un rituel destiné à assurer aux parents la renaissance de leur enfant mort en offre un particulièrement bon exemple (Blondeau 1997). Son enquête comprend entre autre un examen philologique de la relation entre le terme *sri*, vampire, et le diminutif *sri ’u*, enfant. La relation entre ces termes sera examinée plus en détail dans la deuxième année de ce cycle d’étude.

La traduction du terme tibétain *sri* par « vampire » a probablement été initiée par Rolf Stein en 1939 (dans la mesure où il correspond au terme mongol *buq*), et bien que de nombreux auteurs ont préféré conserver l’expression « démon *sri* », le terme « vampire » a été largement utilisé depuis, y compris par Snellgrove (1967), Karmay et Mimaki (2009), pour ne citer que ceux-là. Pendant longtemps, l’étude la plus importante sur les vampires était celle du savant autrichien R. de Nebesky-Wojkowitz dans son ouvrage classique *Oracles and démons of Tibet* (1956), qui présente un résumé détaillé d’un texte rituel sur l’assujettissement bouddhiste de ces démons. L’auteur de ce texte est le célèbre savant rNying ma pa, Kong sprul Blo ’gros mtha’ yas (1813-1899), qui écrivait sous son nom initiatique Padma Gar dbang rtsal, au monastère

de dPal spungs, le siège du lignage Si tu. Nebesky fut aussi le premier à repérer des références aux vampires dans certains textes rituels de Dunhuang, où ils ont déjà les caractéristiques qu'ils auront dans les œuvres ultérieures : ce sont des agents de mort, ils habitent les royaumes les plus bas de l'univers, d'où ils se lèvent pour causer des dommages aux êtres vivants dans le monde, et ils doivent être écrasés par l'accomplissement de rites spéciaux. Deux des sources du texte de Kong sprul ont été traduites en anglais par Martin Boord (2008), une étude précieuse qui néanmoins ne s'écarte guère du cadre d'interprétation bouddhiste.

Nous avons commencé par un examen des principaux ouvrages de ce que nous pouvons considérer comme la tradition bouddhiste dominante concernant les vampires, et d'abord Kong sprul qui a été résumée par Nebesky. Cette édition xylographique en 28 folios a pour titre *Byang gter phur pa'i sri mnan yi dam drag po gang la'ang sbyar du rung ba'i lag len 'don 'grigs dkyus gcig tu bsdebs pa 'bar ba'i brjid gnon* (< non) *thog brtsegs zhes bya ba bzhus so*, « La Maison de la brillance fulgurante aux nombreux étages », manuel associé de la pratique et de la lecture du texte qui peut être utilisé avec toute divinité terrible de méditation pour la répression des vampires selon le cycle Phur pa des Trésors du Nord. On pense que les Trésors du Nord ont été redécouverts par le « découvreur de trésor » (*gter ston*) Rig 'dzin rgod ldem (1337-1408). Kong sprul dit qu'il s'est basé sur l'œuvre de Blo bzang Padma 'phrin las (1641-1718). Ce dernier était un éminent savant, disciple du cinquième Dalai Lama qui a été tué lorsque son monastère, Thub bstan rdo rje brag (où il a composé ce travail), a été détruit par les Mongols Dzungar. Le texte de Padma 'phrin las a une longueur comparable à celui de Kong sprul. Parmi les raisons que Kong sprul donne pour reprendre son travail est que sa source principale est trop étroitement basée sur la tradition Phur pa des Trésors du Nord, ainsi que sur le chapitre 44 d'un texte de divination mystérieuse – souvent cité mais apparemment perdu – attribué au mythique roi chinois Wam 'phrul gyi rgyal po et intitulé *'Byung ba rin chen kun 'dus*. En fait, Padma 'phrin las fait explicitement usage du *bKa' brgyad*, et le texte rituel que Kong sprul a produit n'est pas différent de sa principale source. Ceci étant dit, l'examen du texte de l'assujettissement des vampires des cycles de *bKa' brgyad* et Phur pa – ce dernier étant le travail que Padma 'phrin las identifie comme son texte « racine » – indique qu'ils diffèrent également sur des points superficiels. Rien d'étonnant, cependant, car les deux appartiennent à la collection Trésors du Nord « découverte » par Rig 'dzin rgod ldem.

Plus intéressant que ces différences de détails superficiels sont les commentaires de Kong sprul – dans l'introduction et dans le colophon – où il explique les raisons de la composition de son travail. Il souligne l'importance d'avoir un texte rituel utilisable à cet effet, puisque la soumission des vampires est une procédure particulièrement dangereuse pour laquelle les rituels généralement effectués par des prêtres de village sont insuffisants, et que le travail de Padma 'phrin las, bien que connu de tous, était inutile parce que ces prêtres ne le comprenaient pas. Il a, par conséquent, composé un texte rituel qui peut être utilisé en conjonction avec la propitiation tantrique de toute divinité tutélaire courroucée bouddhiste.

Kong sprul est loin d'être seul dans cette quête visant à reformuler les rituels de village pour les rendre compatibles avec l'orthodoxie bouddhiste. Un exemple encore plus spectaculaire de ce processus peut être étudié dans un texte, composé en 1781,

et basé sur le cycle tantrique de rTa mgrin (Hayagrīva). L'auteur, qui dit s'appeller Dharmavajra, est en vérité l'éminent savant dGe lugs pa, Thu'u bkwan Blo 'gros chos kyi nyi ma (1737-1802), ce que M^{me} Spanien avait supposé, mais que nous sommes à présent en mesure de confirmer. Dans le colophon, l'auteur déclare que ses disciples lui ont demandé à plusieurs reprises de composer un rituel facile à réaliser. Il n'était pas parvenu à trouver un travail dGe lugs pa susceptible de lui servir de modèle, mais il avait découvert en revanche un texte écrit par un certain Mi bskyod rdo rje. À la lumière de la condamnation polémique de ce travail, nous pouvons supposer que le Mi bskyod rdo rje en question était le VIII^e Karmapa (1507-1554), le principal hiérarque d'une école bouddhiste dont le dGe lugs pa était l'amer rival. Ceci est un très mauvais travail, dit-il, un texte confus qui confond différents types de vampires et ne saisit pas la véritable nature de ces démons ; il mélange une liturgie tantrique avec quelques extraits de textes pris au hasard et utilisés par des tantristes de village, produisant un résultat aussi mal ajusté que la mâchoire supérieure d'un lion à la mâchoire inférieure d'un cochon, et a donné à ce fatras le titre « Flèche foudre adamantine » – une manière totalement éhontée de se comporter.

Il y a un autre exemple bien connu où le savant Thu'u bkwan utilise un rituel tibétain indigène dans un cadre bouddhiste. Il s'agit du rituel de la recherche de l'âme, publié par Ferdinand Lessing. Tandis que Thu'u bkwan méprise ouvertement le besoin qu'ont les villageois d'exécuter des rituels superstitieux de ce genre, son attitude est très différente dans le cas des vampires : ces derniers, dit-il, sont des démons particulièrement dangereux, qui sont antérieurs à toutes les catégories de l'homme et du bétail, et sont particulièrement nuisibles pour toute personne versée dans la pratique religieuse. Ce texte est particulièrement utile en ce qu'il tente de clarifier les questions que la plupart des textes – et certainement tous ceux de la tradition des Trésors du Nord et leurs dérivés – laissent sans commentaire. Il existe une variété de vampires – habituellement neuf dans la religion Bonpo et treize dans la religion bouddhiste – qui sont nommés, mais pas correctement décrits. Exceptionnellement, Thu'u bkwan explique quels sont selon lui les caractéristiques et le comportement de chacun. Plusieurs versions des rituels d'asservissement – y compris les anciennes sources Bonpo – mentionnent un ensemble de neuf tisons comme étant un ingrédient essentiel. De tous les travaux que nous avons examinés, Thu'u bkwan est le seul à expliquer ce que sont ces éléments rituels sur la base de sa lecture de textes non identifiés. La stratégie consistant à incorporer le rituel de l'assujettissement du vampire à un cadre bouddhiste ressort clairement d'un rite complémentaire « destructeur » impliquant l'utilisation d'une effigie appelée *ling ga*. Kong sprul observe que l'une de ses principales sources, désormais perdue, le *'Byung ba rin chen kun 'dus*, ne fait aucune mention de ce rite destructeur, mais il en ajoute néanmoins un à sa composition, au motif que cela est devenu la norme dans les rites tantriques d'exorcisme. La caractérisation des vampires chez Kong sprul – et en fait la plupart des sources associées – est aussi fortement marquée par l'idéologie bouddhiste : les vampires sont les incarnations d'hommes qui ont été condamnés par leur karma à supporter un tel état démoniaque. En outre, le récit mythique qui accompagne le rituel laisse peu de place aux nuances morales ; les vampires sont des créatures pécheresses et, si puissants qu'ils soient, ils ne peuvent rivaliser avec le saint tantrique – habituellement Padma-sambhava – qui les vainc facilement et les « libère ».

Notre étude de ces représentations bouddhistes relativement tardives des vampires et des récits et des rituels qui leur sont associés a formé le point de départ d'une enquête sur la manière dont ces démons apparaissent plus tôt et au sein de traditions littéraires parallèles.

Œuvres citées

- Blondeau (A.-M.) 1997. « Que notre enfant revienne ! Un rituel méconnu pour les enfants morts en bas-âge », dans S. Karmay et P. Sagant (éd.), *Les habitants du toit du monde*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 193-220.
- Boord (M.) 2008. *A Roll of Thunder from the Void: Vajrakīla Texts of the Northern Treasures Tradition*, Berlin, Khordong.
- Kohn (R. J.) 1988. « Mani Rimdu. Text and Tradition in a Tibetan Ritual », thèse doctorale, University of Wisconsin-Madison.
- Mimaki (K.) et Karmay (S.) 2009. « Nine Vehicles of the Southern Treasure (*lho gter gyi theg pa dgu*) as presented in the Bon sgo gsal byed of Tre ston rGyal mtshan dpal, part one: first four vehicles. Annotated translation », *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, n° 48.
- Nebesky-Wojtkowitz (R. de) 1956. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, La Haye, Mouton, 1956.
- Snellgrove (D. L.) 1980 [1967]. *The Nine Ways of Bon*, Boulder, Prajña Press.

II. La biographie de dKar ru grub dbang bsTan 'dzin rin chen : voyages et découvertes (au Tibet et au Népal) d'un lama Bonpo du XIX^e siècle

Au cours des années précédentes, nous avons consacré une partie de notre enseignement hebdomadaire à l'examen de textes tibétains juridiques et administratifs incluant des documents locaux, en vue de faire avancer le domaine de l'histoire sociale tibétaine trop peu étudiée. Cette année, nous avons suspendu notre étude des documents afin d'explorer la valeur de l'écriture biographique comme source historique. Le genre biographique a souvent été négligé ou rejeté par les historiens au motif qu'il tend vers l'hagiographie, et ne peut être considéré comme historiquement fiable. Cependant, si on les aborde de façon judicieuse et avec suffisamment de prudence, il ne fait aucun doute que certaines œuvres appartenant à ce genre littéraire peuvent servir à nous éclairer sur les conditions sociales qui ont constitué le contexte dans lequel certains individus se sont engagés dans une carrière spirituelle.

Le travail que nous avons choisi d'examiner dans ce cycle de conférences a été l'autobiographie de dKar ru grub dbang bsTan 'dzin rin chen (désormais Karu), un éminent moine Bonpo et érudit du Kham, au Tibet oriental, qui a vécu de 1801 à 1861. Karu est surtout connu pour son guide de pèlerinage (achevé en 1844) au Mont Kailash dans l'extrême ouest du Tibet, une montagne sacrée pour les Hindous, les Jaïns, les Bouddhistes et les Bonpos. On s'aperçoit vite que le but principal du Guide de Karu est de souligner que cette montagne et le territoire environnant sont d'abord le cœur sacré des Bonpos, ce qui le conduit à avancer des revendications historiques complètement fausses. Pourtant, un grand nombre des affirmations de Karu sur l'histoire ancienne de cette région ont été reprises par des auteurs tibétains et occidentaux comme si elles étaient des faits établis. Alors que Karu était certainement un bon

prosélyte de sa religion, son autobiographie le montre sous un jour tout à fait différent. Loin de l'auto-glorification qui est caractéristique de l'écriture autobiographique (une convention littéraire qui, de leurs propres aveux, rend mal à l'aise plusieurs auteurs tibétains), Karu est souvent dans l'autodérision ; et contrairement à la position pro-Bon qu'il adopte sur un ton polémique dans son guide de Mt Kailash, dans son autobiographie, il est au contraire souvent très critique des individus et des institutions Bonpo.

Composé en vers de neuf syllabes, et écrit – dans l'édition lithographique à notre disposition – dans une écriture cursive avec de nombreuses formes abrégées et une orthographe idiosyncrasique, le travail présente de nombreux défis aux traducteurs. Plusieurs sections sont consacrées à la réflexion visionnaire et à la discussion philosophique, mais nous avons sélectionné, pour la lecture et la discussion, certains passages qui racontent les voyages de l'auteur dans l'Himalaya occidental et les confins du Népal. Lors de nos recherches sur le terrain, nous avons visité quelques-uns des établissements où Karu est resté et nous avons pu identifier et photographier les documents locaux relatifs à ses activités. Ces documents, que nous avons également présentés dans notre enseignement, nous permettent de corroborer les récits de la biographie du lama. Ses descriptions des rencontres avec des dignitaires locaux – y compris le roi du Mustang – et les récits des conversations qu'il a eu avec eux, apportent des compléments précieux à notre connaissance de personnalités politiques que nous connaissons ainsi autrement que par leur correspondance officielle ou comme de simples signataires ou destinataires de documents juridiques.

Après avoir examiné certains passages relatifs aux voyages de Karu, qui comprennent des descriptions quasi ethnographiques très riches, même si parfois caricaturales, des communautés himalayennes qu'il a visitées, nous avons porté une attention particulière à la première partie de la biographie, qui traite de l'éducation monastique du jeune moine.

Karu raconte le périple qu'il a effectué avec son père avant d'arriver au monastère, les procédures de son intégration et les dons de sa famille à l'institution – y compris un yak et des offrandes de thé et d'argent. Le processus de son ordination est méticuleusement détaillé, puis il nous introduit aux enseignements qu'il a reçus, décrit les rituels qu'il a maîtrisés, et mentionne les textes qu'il devait lire et même mémoriser.

Le processus de l'ordination est raconté entièrement à la première personne, et la description est si riche que le lecteur ne doute pas qu'il s'agit là d'un véritable récit autobiographique, alors que c'est peut être une simple présentation du processus officiel de l'ordination monastique ; de même le programme d'enseignement est présenté au lecteur comme un compte rendu personnel afin de le rendre plus vivant ; en d'autres termes, le mode biographique aurait pu être utilisé ici comme une technique didactique. Ce qui nous assure qu'il s'agit véritablement d'une autobiographie, c'est le récit parallèle à propos de la manière dont l'auteur a vécu cette éducation et les conditions sociales et économiques qui ont influé sur son expérience.

Le grand intérêt de cette biographie est qu'elle nous permet de voir la vie monastique du double point de vue d'un moine riche et d'un moine pauvre : Karu était issu d'une riche famille de chefs locaux, mais il ne comprend pas tout de suite que le traitement spécial qu'il reçoit au monastère peut être lié à son statut social : « J'étais ravi qu'à l'opinion générale je semblais à la fois studieux et bien discipliné, et que les

autres moines étaient encouragés à suivre mon exemple. Tout à ma joie et confiant en moi, je pensais que personne ne m'égalait. J'étais fier de moi comme la vieille chèvre dans l'histoire qui a atteint le sommet de la falaise ; aussi majestueux que le vieux chien avec la queue décorée, ou le vieux cheval se pavanant dans tous ses atours ». Son professeur chanta publiquement ses louanges devant la communauté rassemblée des moines : « Son père est doté de grandes qualités personnelles, de sagesse et de richesses ; il est éloquent et courageux, et je fonde de pareils espoirs dans son fils... Si, dorénavant, tous les jeunes moines sont comme lui, eux aussi seront dignes d'être les fils de leurs pères ! » Mais la situation s'est vite détériorée. Quand Karu avait 13 ans, son père est mort ; puis le bétail de la famille a été affligé par une épizootie, menant à la perte de tous les troupeaux : « Ma famille s'est désintégrée et s'est dispersée. Après la mort de mon père, nous étions appauvris et humiliés, et mes amis dans le monastère semblaient ne pas m'estimer comme par le passé. Ils ont dévoilés des défauts en moi qu'ils prétendaient connaître depuis longtemps et m'on traité avec mépris. Tout le monde a montré de l'antipathie à mon égard. » Cette persécution par ses pairs a continué jusqu'à ce qu'il soit assez âgé pour quitter le monastère. Il passa la plupart du reste de sa vie au Tibet occidental et central, et au Népal.

Le compte rendu de Karu de ses premières années offre un rare aperçu sur la vie d'un enfant moine dans un monastère tibétain du XIX^e siècle, non seulement du point de vue du programme d'enseignement qu'il a suivi, mais aussi en termes des relations sociales, qui, de toute évidence, étaient plus influencées qu'on pourrait l'imaginer par des facteurs concernant le statut laïque des moines et le pouvoir économique de leur famille.