

Abse : histoire d'une divinité protectrice tibétaine

Amy Heller

Publié le 29.01.2024

Abstract

En complément au défi posé par Nina Kollmar-Paulenz à la rhétorique dominante de la supériorité de l'historiographie européenne, cet essai apporte une perspective tibétaine sur l'historiographie religieuse. Présenté dans le contexte dual des traditions religieuses bouddhiste et Bon, cet essai propose la traduction et l'analyse d'une étude généalogique sur une divinité protectrice masculine, Abse, profondément enracinée dans les sources littéraires tibétaines.

1. Introduction

Dédié à Nina Kollmar-Paulenz dans un esprit de gratitude et avec la plus haute estime, cet essai aborde le sujet de l'entrelacement multiple des traditions historiques tibétaines d'une divinité protectrice spécifique, vénérée à la fois dans les traditions bouddhique et *bon*. Dans son article fondateur intitulé « Lamas et Chamans », Kollmar-Paulenz a attiré l'attention sur une attitude répandue dans le monde universitaire, affirmant :

“ We treat non-European categories as though they possess no historicity, but rather exist within a temporal void. Consequently, they appear timeless and, thus, static, and rigid. Yet, non-European terminologies look back on a longstanding written tradition and feature complex historical semantics. Only by considering these terminologies as historical terms, instead of timeless, ahistorical entities, can we begin to challenge the prevailing rhetoric of European superiority. (2024 : 35)

En *contrapunto*, cet essai propose une traduction et une présentation d'un texte du XVIII^e siècle intitulé *A bse lo-rgyus*, « l'histoire d'Abse », composé par Dre'u lhas grub dbang 02 Kun dga' mi 'gyur rdo rje (1721-1769).¹ Ce texte a été copié par E. Gene Smith et m'a été donné pour étude dans le cadre de ma thèse à l'École Pratique des Hautes Études, « Les origines du culte et de l'iconographie de Beg tse, divinité protectrice tibétaine ». Kun dga' mi 'gyur rdo rje était le fils du célèbre enseignant bouddhiste, Sle lung bzhad pa'i rdo rje (1697-1740), un auteur prolifique

¹ Voir *A bse Lo-rgyus* dans l'archive Buddhist Digital Resource Center : <http://purl.bdrc.io/resource/MW8722>.

particulièrement renommé pour ses pratiques éclectiques, suivant à la fois les traditions Dge lugs et Rnying ma.

Notre examen de ce texte permet de regarder de près une perspective tibétaine de l'historiographie religieuse. C'est un texte généalogique, reflet tibétain du monde conceptuel de l'Inde antique, où prévaut la notion fondamentale de naissances successives inhérente à tous les êtres vivants. Ici, cependant, ce sont les divinités qui ont, elles aussi, leur cycle de naissances successives. La généalogie donne ici un modèle d'histoire qui montre une grande fluidité au fil des générations. Suivant l'analyse de Nina Kollmar-Paulenz, il s'agit bien d'une histoire « *timeless* », mais c'est tout le contraire d'un modèle « *static and rigid* ». Cela démontre précisément l'évolution d'une longue tradition écrite et orale, dans le contexte tibétain. D'un côté, il y a la filiation de l'auteur, qui est ancrée dans la transmission des textes de son père, qui a puisé ses sources parmi des ouvrages de différentes écoles du bouddhisme tibétain. Dans une démarche atypique, l'auteur puise aussi bien dans des sources bouddhiques que *bon-po*, l'autre grande tradition religieuse non-bouddhique du Tibet. Cela témoigne d'un éclectisme religieux personnel qui est extrêmement riche et intéressant.

Le récit de Sle-lung, père de Kun dga' mi 'gyur rdo rje a notamment fait l'objet d'une thèse par Cameron Bailey (2017) : *A Feast for Scholars. The Life and Works of Sle lung bzhad pa'i rdo rje*.² Ici il est temps de jeter un coup d'œil à sa répercussion la plus importante, le récit de son fils, qui représente le prolongement des enseignements de Sle-lung et de son style de rédaction. Déjà, la diversité des noms qui nous sont parvenus pour ce maître indique son éclectisme : 'Gro-'dul rdo-rje et G.yung-mgon rdo-rje. Son orientation religieuse personnelle est donc possiblement double : bouddhiste et *bon-po*.³ Le titre abrégé de son essai sur les protecteurs est « L'histoire du protecteur A-bse ». Avant de voir la prochaine multitude de protecteurs avec lesquels Beg-tse sera ou associé ou identifié dans ce récit, il nous faut examiner d'abord le personnage du protecteur A-bse, afin de voir comment les liens seront tissés.

Le dieu A-bse est surtout connu par la tradition *bon*. Pour les sources *bon-po*, il y a trois principaux protecteurs de la religion, les *ma*, *bdud* et *btsan*. *Ma* signifie Ma-mchog (Mère suprême) Srid-pa'i rgyal-mo, Reine du monde. *Bdud* signifie dans ce contexte Du-bdud 'byams-pa khrag-mgo. *Btsan*

² Sle-lung bzhad pa'i rdo rje, Dam can rgya mtsho'i nram par thar pa.

³ Bien qu'il nous manque une biographie pour cet homme, il est possible que l'on doive comprendre une relation avec Gter-bdag gling-pa, un des maîtres de Sle-lung, cité dans le récit de ce dernier ainsi : Chos-kyi rgyal-po 'gro-'dul gter-bdag gling-pa. Par ailleurs, Gter-bdag gling-pa s'appelle 'Gyur-med rdo-rje. Le nom 'Gro-'dul (...) rdo-rje serait peut-être le reflet d'une relation de maître et disciple entre Gter-bdag gling-pa et le fils de Sle-lung. Par ailleurs s'il est vrai que le nom G.yung-mgon rdo-rje n'est pas forcément à comprendre comme un nom *bon-po*, la tendance *bon-po* est accentuée par la mythologie et la littérature *bon-po* dédié à A-bse d'où cet auteur a puisé certaines idées.

signifie Btsan-rgyal Yang-ni-ver, le roi des *btsan* Yang-ni-ver, ou A-bse Rgyal-ba.⁴ Le démon (*srin*) Ag-se rgyal-ba est déjà attesté dans un manuscrit de Dunhuang qui reflète certains aspects de mythologie *bon-po*, tel le nom Gshen-rab kyi myi-bo.⁵ Les anciens textes *gter-ma* le nomment A-bswe brag-btsan.⁶ De nos jours, seuls quelques textes rituels plus modernes (XVIIe-XVIIIe) sont accessibles.

D'après ceux-ci, le nom entier du protecteur est A-bswe brag-btsan g.yung drung dgra 'dul rtsal ou A-bse rgyal-ba ; ses noms alternatifs sont : Btsan ne-ne wer, Brag-btsan dmar-po et Brag-btsan dmar-po g.yung-drung dgra'-dul rtsal. C'est un protecteur masculin rouge, pourvu d'une lance, monté sur un cheval rouge. Il porte un casque de *bse* avec aigrette de plumes, et une longue robe rouge. Il a des étuis d'armes en peaux de tigre et de léopard. Il tient aussi un lasso et la bannière de victoire. Il est associé avec une forteresse de *bse* dans la direction nord-est. Comme supports, il a des flèches de *bse* empennées de plumes de hibou. Il est invoqué en tant que *srog-gcod shan-pa*, le bourreau qui coupe la force vitale. Bien que les textes soient d'orientation *bon-po*, il a aussi un rôle de protection de la doctrine du Buddha. On lui associe un entourage composé d'une épouse, Sa-srin ma-mo, d'une sœur, Btsan lcam srog-len, d'une tante maternelle Klu-lcam sha-



La divinité protectrice Abse brag-btsan, peinture portative (thangka), pigments sur coton, ca. 70 x 50 cm, monastère de Bon brgya, photographie de Mori Mahaside (1998), avec permission de l'auteur.

⁴ Karmay (1972 : 48), cite le groupe des trois principaux protecteurs *bon-po* comme Ma, Bdud et Btsan avec btsan identifié comme A-bse, tandis que Karmay (1975 : 200) identifie Ma, Bdud et Btsan avec btsan = Btsan rgyal Yang-ni-ver. Ceci n'est pas contradictoire car le nom entier du protecteur comprend les deux noms (cf. infra).

⁵ P.T.1194 l.6 Srin Ag-se rgyal-ba. Cette lecture a déjà été signalé par R. A. Stein (1971, note 86), où il renvoie à l'index de *Recherches sur l'Épopée et le barde au Tibet* (v.sous *a-bse*). Donc, pour M. Stein, l'équivalence Ag-se/ A-bse était valable.

⁶ Karmay (1972 : 178) décrit A-bswe brag-btsan sgrub skor, découvert à Bsam-yas par Sprul-sku bu-kyi bu-nam, date à déterminer, et Sprul-sku La-byi rDa-rma, a découvert A-bswe thugs sgrub las-tshogs drug-pa.

zan, et d'un millier de guerriers *btsan*.⁷ Un autre texte *bon-po* décrit A-bse ayant, outre l'arc et la flèche de *bse* sur lui, un bouclier de *bse* posé au-dessus de sa robe.⁸ Nous n'avons pas trouvé de récits étiologiques à propos d'A-bse.

À certains égards, il y a des éléments communs entre Beg-tse et A-bse : leur couleur, leurs attributs guerriers, les symboles-supports, la direction nord-est, la fonction double de *btsan* et *bshan-pa*, tout en étant protecteur de la doctrine. Ce qui est aussi à retenir est la fidélité du noyau du récit de Sle-lung où A-bse (alias Ag-se) avait l'épouse Sa-srin ma-mo. Pourtant Sle-lung ne semble pas citer de sources *bon-po*, ni directement, ni indirectement. On peut émettre l'hypothèse d'un emprunt antérieur, très possiblement d'un *gter-ston* qui travaillait dans un domaine de syncrétisme *bon*/bouddhisme (cf. Blondeau 1992).

2. A-bse Lo-rgyus

Ce récit décrit au préalable la propitiation du dieu Hayagriva, puis entame un récit cosmologique qui traite de la création du monde, puis du panthéon. Nous proposons de résumer les éléments pertinents et de l'analyser ci-après.

Introduction

Après les stades initiaux de la création, Hayagriva a été émané par le Buddha de la lumière infinie ('Od dpag-med) pour maîtriser les êtres difficiles à convertir. Parmi la multitude de ses émanations pour effectuer cette tâche, à une époque antérieure, Legs-Idan Dbang-phyug-chen-po (Mahakala/Mahadeva) et son épouse Vajravarahi, ou Sri Devi Uma-Devi ont engendré deux principaux enfants, Mahakala et Dpal-Idan Lha-mo Srid-gsum gyi bdag-mo Dud gsol-ma (alias Tsamundi...) qui ont produit toutes sortes d'émanations de leur corps, de la parole, de l'esprit, des qualités, et des activités rituelles. Cette forme de Mahakala est la forme exotérique de Bhagavat Yamantaka. Ils s'unirent à leur tour, tel qu'il est décrit dans le *Me-lce-'bar-ba'i rgyud*.⁹

Ancêtres et origines d'Abse : La naissance de Beg-tse comme modèle

Alors, le fils de Mahadeva-Yamantaka, afin de soumettre les *naga*, se manifesta en tant que 'Jam-dpal rdo-rje klu'i gshed naga raksa-pa (Glorieux Vajra-exterminateur des *naga*) également nommé Raksha Yaksha Dzwa-la, qui prit Tsamundi comme épouse. Leurs enfants sont Khyab-'jug Rahula et quatre sœurs. Ce même Khyab-'jug bza'i rgyal-po Rahula a émané Yaksha 'bar-byed (Yaksha embrasseur), le yaksha roi de la création. Le nom alternatif de celui-ci est Gnod-sbyin zangs-kyi ral pa can (Yaksha aux cheveux de cuivre). Il se trouvait en compagnie de Rakshasa Dmar-sham snying-'phrog ma (Rakshasa vêtue de rouge qui vole le cœur) ou sring-mo Khrag-gi

⁷ *Bon-skyong sgrub thabs*, vol.I : 447–480 : Bstan srung a-bsve brag-btsan g.yung-drung dgra 'dul rtsal gyi gsol-mchod rin-chen phreng-ba'i phrin las, auteur: Skyang Nam-mkha' rgyal-mtshan.

⁸ *Bon-skyon sgrub thabs*, vol.II : 521–530 : A-bse brag-btsan rgyal-ba'i mngon-rtogs, et 531–542 : Btsan-brsungs a-bse'i skang-mdos : 536.

⁹ Nous remercions le Professeur R. A. Stein, de nous avoir fourni un exemplaire de l'annuaire 1973-1974 de Collège de France ou il résumait ce tantra.

ral-pa can (Sœur aux cheveux de sang) dans le charnier Ma-ru-rtse au-delà des plaines désertiques dans la direction nord-est... (Leur résidence est décrite en grand détail).

Par le chant (*mgur*) joyeux de leur copulation, au bout d'une année, deux œufs, l'un de *bse* et l'un de corail, apparurent.

À l'intérieur de ceux-ci se trouvaient : Yab shud dmar-po'i Skyes-bu dbang gi mdog can (Fils du Père rouge à la couleur des rites violents),¹⁰ aussi appelé Gnod-sbyin zangs-kyi beg-rtse can (Yaksha à la cuirasse de cuivre), et la sœur Srid-pa'i bu-mo gDong-dmar-ma (Fille de la Création au visage rouge) appelée Rigs-pa'i Lha-mo (sic). Mahadeva et Ekajati les ont établis comme messagers de la doctrine en les liant par serment. Ce grand yaksha est une émanation de la parole de Yamantaka.

Progéniture d'A-bse rgyal-ba et Gdong-dmar-ma

Ainsi, le père et le chef des *btsan* Zla-ba thod-dkar ou Gnam-gyi A-bse rgyal-ba, aussi appelé Srid-pa'i glog-dmar ou le roi des *btsan* Ang-ling-gter, est devenu l'ancêtre (*mes-po*) de tous les *btsan* sauvages, ayant comme épouse la sœur, fille des Yaksha, Gdong-dmar-ma, aussi appelée Sa-sring-mo, Klu-mo zangs-mgrin-ma (Nagini au cou de cuivre), et reine des *btsan* (Btsan gyi rgyal-mo) Shel-mig-ma (Celle aux yeux cristallins).

Dans leur palais à la direction ouest... (il y avait) le *yaksha* couleur de cuivre rouge-foncé tenant un rasoir (*spu-gri*) d'or et une lance de *bse*, la mère au visage de *bse* (*bse-gdong*), pourvu d'un cou de cuivre rouge foncé, tenant un sac de maladies et une corde (*byad-thag*) de soies couleurs d'arc en ciel ; Au bout du nombre de mois nécessaire, un œuf de cuivre rouge est né. De l'intérieur est venu Brag-btsan dmar-po, émané de l'esprit de Hayagriva.

La description de ce *brag-bstan* comporte une longue robe de soie rouge, avec détails de *bse*, le cheval des *btsan* comme monture. Dans ses mains il tient comme attributs la lance, le lasso, et un cœur frais. Parfois, il tient le lasso des tripes et un hibou. Il a trois assistants pourvus de bouclier de *bse*.

A-bse dmar-po, fils d'A-bse rgyal-ba

Ainsi ce grand *btsan* sauvage, brûlant comme le feu flamboyant, est le roi des dieux qui protègent contre les ennemis (*dgra-lha'i rgyal-po*), appelé aussi Gdug-pa snying-'byin (celui qui donne l'essence de la souffrance), A-bse dmar-po ou Srog-zan dmar-po. Il émane cinq sortes de *btsan*, chacun ayant aussi une sœur-épouse, Sman-mo mched-lnga. A ce moment dans le paradis Akanishtha, Hayagriva se trouve avec ses émanations et le nom secret Rdo-rje dgra-'dul mgyogs-

¹⁰ Nous avons constaté ailleurs, dans le *Gsan-yig* du Cinquième Dalaï Lama, le nom Yab-shud dmar-po au lieu de Yam-shud dmar-po et il a semblé soit une erreur de scribe, soit une variante dépourvue de signification propre. Cependant, ici, la phrase est rédigée en fonction de la signification *yab* = père, donc le nom est à retenir tel quel.

byed rtsal lui est donné. En faisant les rites violents, puis les louanges, il est devenu l'arme de protection de la doctrine.

Sources

Quant à l'histoire de la transmission du *Brag-btsan srog-zan dmar-po ri-dmar 'dzoms-pa'i rgyud*, il a été caché par la *dakini* de sagesse Rdo-rje bde byed ma, sur la rive du lac des *raksha* devant la montagne rouge foncé du charnier indien Me-ri-'bar-ba.¹¹ Padmasambhava l'a caché à nouveau. Gnubs-ston ro-rje 'bar-ba alias Rgya-zhang-khrom l'a redécouvert et il s'agit du cycle de Srog-bdag Yam-shud dmar-po. Padma las-'brel-rtstal a trouvé le cycle pour Gnod-sbyin shan-pa dmar-nag, Rat-na glin-pa a trouvé le cycle de propitiation du *yaksha* (*Gnod-sbyin gyi sgrub skor*) et Kun-skyong gling-pa a trouvé le récit de Gza' rgod mig-dmar. Kun-dga' Seng-ge a amené ce protecteur au Bhutan où le Zhabs-drung Ngag-dbang chos-rgyal et son fils ont composé des rituels, se basant notamment sur le *gter-ma Gshan-dmar me'i spu-gri* de Gu-ru Rin-po-che Dpang-ston chos kyi dbang-phyug (= Guru Chos-dbang, 1212-1270).

Noms et fonctions en circonstances diverses

Au Bhutan, ce protecteur est appelé 'Brug-pa'i chos-skyong Jag-pa me-len [...]

Parfois prenant l'apparence d'un btsan, il est appelé Gnod-sbyin chen-po Tsi'u dmar-po.

Parfois habillé d'un casque et d'une cuirasse de *bse* il est appelé Bse-khrab-pa, étant la forme exotérique de Gter-bdag rdzong-can dmar-po ou les Btsan rgod 'bar-ba spun bdun.

Parfois, il a la forme de Yama (*gshin-rje*).

Parfois, de couleur jaune foncé, il est dieu des richesses [...].

Parfois, ayant la forme d'un *srog-bdag* ou *upasaka*, il est Rdzong-btsan, manifestation ésotérique de Pehar gyi rgyal-po.

Parfois, en tant que général des dieux, il est Tshangs-pa dud (sic- *dung*) gi thod-can ou Brgya-byin g.yul las rgyal-ba...

D'après les textes de Las 'brel rtsal, il s'agit de Tshangs-pa'i dmag-dpon Ma-ru-rtse,

Ésotériquement Srog-bdag Beg-rtse.

Secrètement : Gu-lang ou Mahadeva et le yaksha monté sur le *khyung*, Gnod-sbyin khyung-gzhon Gshan-pa dmar-nag.

Ultra-secrètement (*yang-gsang*), c'est Vaishravana maître des richesses pourvu d'un cheval bleu et encore des formes infinies.

¹¹ Parmi les sources de Sle lung, il y a un tantra *Brag-btsan srog-zan rgyud*, qui n'a pas pu être identifié. On ne peut pas affirmer que ces deux tantras seraient identiques.

Conclusion d'A-bse Lo-rgyus

Lorsque vient le moment d'expliquer la lignée de manifestations, c'est Beg-tse qui est désigné comme père de ce même protecteur, et quant à la signification, en faisant les rituels pour le père et le fils ensemble, selon la manière de voir de chacun des êtres à convertir, les contradictions apparentes sont réconciliées.

3. Analyse du récit A-bse Lo-rgyus

Ce récit, qui présente une version relativement succincte de la généalogie d'A-bse, est remarquable surtout pour sa cohérence. L'auteur a su affiner son regard sur des sources hétéroclites de telle manière qu'il a lui-même réconcilié les contradictions inhérentes et a pu parvenir à un récit tautologiquement possible. Certains éléments de ce récit nous sont déjà familiers par le récit de Sle-lung, et l'analyse de ses sources. Mais tel que 'Gro-'dul rdo-rje les raconte, leur compréhension est facilitée.

Parmi les aspects les plus intéressants de l'A-bse Lo-rgyus sont les sources, qui sont presque toutes les mêmes que Sle-lung a utilisées, bien que le récit de Sle-lung ne soit pas cité comme source. Sle-lung avait cité Gter-bdag gling-pa parmi ses sources d'inspiration, sans citation d'œuvre précise. Chose étonnante, 'Gro-'dul rdo-rje ne mentionne point Gter-bdag gling-pa mais son récit comprend une citation verbatim de cet auteur, que nous avons également pu repérer dans le récit de Sle-lung.

Ce passage intervient au moment de la description du couple A-bse rgyal-ba et Gdong-dmar-ma, avant la naissance de Brag-btsan dmar-po. Chez Gter-bdag gling-pa, dans un rituel adressé à tous les protecteurs de Lho-gter (sa lignée d'enseignements), il décrit l'apparition des protecteurs qui formeront un mandala des points cardinaux. Au sud de Legs-ldan Mgon-po il décrit Gnod-sbyin zangs-mdog dmar-nag et son épouse Bse-gdong zangs-mgrin can dmar-nag. La citation s'achève avec l'entourage de 42 hommes rouges qui sont les bourreaux (*gshan-pa*). Il n'y a pas de progéniture dans la source mais chez 'Gro-'dul rdo-rje, c'est ainsi qu'il prépare le lecteur pour la naissance de Brag-btsan dmar-po. C'est un exemple graphique du processus de « détournement de sources » pratiqué par Sle-lung et 'Gro-'dul rdo-rje.¹²

En général, chez Sle-lung, le processus de citations insérées selon l'interprétation de l'auteur ou son inspiration divine (*dag-srang*) ne s'écarte pas autant de la source initiale. Tandis que le récit d'A-bse, qui est la deuxième génération directe, montre plus de désinvolture par rapport à la version vulgate. Sans faire une étude biographique complète de Sle-lung ou 'Gro-'dul rdo-rje, il est impossible de tracer le rôle véritable de leurs visions dans l'élaboration de ces récits. On ne peut qu'en deviner la trace quand une source précise fait défaut.

¹² Le passage en question, fol 7a est cité par Sle-lung, bzhad pa'i rdo rje, Dam can rgya mtsho'i rnam par thar pa (dbu-med, vol.II : 196 , tandis que 'Gro-'dul rdo-rje le cite fol-4 recto). Nous avons consulté le texte de Gter-bdag gling-pa dans la réédition intitulée *Lho-gter rituals*, Library of Congress no. d'accès 76.914961.

Néanmoins, l'intérêt d'*A-bse Lo-rgyus* est considérable. Ce récit trace l'histoire de la transmission en présentant plusieurs nouvelles données. Surtout, la mention de Gnubs-ston rdo-rje 'bar-ba alias Rgya-zhang-khrom comme source du premier cycle sur Yab-shud dmar-po est à reprendre. Sans citation de ce cycle, il est impossible de déterminer si 'Gro-'dul rdo-rje signifiait les *gter-ma* de Gnubs du Beg-tse Be'u Bum par cette remarque. La chronologie pour Rgya-zhang khrom est peu claire, probablement fin XIe-XIIe siècle¹³ ; il est surtout connu actuellement pour les cycles sur Yamantaka. Il existe toutefois plusieurs raisons qui tendent à démentir l'attribution de Gnubs Sangs-rgyas ye-shes établie par la tradition historique tibétaine dans le Beg-tse Be'u Bum. Il serait bien plus raisonnable de situer chronologiquement le cycle de Yam-shud dmar-po à l'époque de Rgya-zhang khrom. En outre, le Cinquième Dalai-Lama a mentionné Rgya-zhang-khrom comme *gter-ston* du cycle pour Srog-bdag Yab-shud dmar-po, dans une lignée de transmission qui passa par le maître de Byang-gter, puis via Zur chos-dbyings rang-grol, maître rNying-ma-pa du Cinquième Dalai-Lama.¹⁴ C'est précisément dans l'*A-bse Lo-rgyus* que le double emploi Yam-shud dmar-po ou Yab-shud dmar-po est attesté pour la première fois.¹⁵ Autre point intéressant, le texte que Rgya-zhang-khrom révéla – le tantra pour Brag-btsan srog-zan dmar-po – comme une source où Gdong-dmar-ma est la fille et l'épouse de Btsan-rje Ag-se.¹⁶ Comme tant de tantra apocryphes, ce tantra n'est pas repérable d'après ce titre dans les catalogues canoniques.

On pourrait s'attendre aux mentions de Padma las 'brel rtsal et Rat-na gling-pa comme *gter-ston* car tous deux sont repérés d'après le récit de Sle-lung. Les emprunts d'après leurs *gter-ma* seraient très proches de ceux de Sle-lung. En revanche, Kun-skyong gling-pa est un nouveau personnage en tant que *gter-ston*. Il est la réincarnation immédiate de Rdo-rje gling-pa (1346-1405).¹⁷

La transmission bhoutanaise mérite un regard particulièrement attentif. Le maître Kun dga' seng-ge (1314-1347) est crédité pour l'introduction du culte au Bhoutan. C'est un maître tibétain très célèbre dans la tradition historique bhoutanaise, car c'est le premier maître de Ra-lung, siège des 'Brug-pa bka'-brgyud-pa, qui s'installa au Bhoutan, à Thim-phu bde-chen phug. Selon une tradition décrite par Dr Michael Aris, on reconnaît en Kun-dga' seng-ge le dompteur du protecteur Dge Bsnyen Chen-po Jag-pa me-len ; il aurait attribué au protecteur le nouveau nom Srog-bdag Gshan-pa dmar-po, suite à cette subjugation lors de son arrivée au Bhoutan (Aris 1979 : 176). Or, ici l'*A-bse Lo-rgyus* atteste le nom Jag-pa me-len comme celui utilisé au Bhoutan, tandis que Srog-bdag gshan-pa dmar-mo est un nom que nous avons souvent vu pour Beg-tse.

¹³ Cf. Kong sprul, *Gter-ston rgya-brtsa* (106–109). D'après Kong-sprul, Rgya zhang khrom était dans la lignée de réincarnations de Gnubs-chen sangs-rgyas ye-shes, mais Kong-sprul ne mentionne pas le nom Gnubs ston rdo-rje 'bar attribué dans l'*A-bse Lo-rgyus*.

¹⁴ Cf. DL V, *Gsan-yig*, vol.III : 98.

¹⁵ Cf. rubriques 2 pour les noms Yab shud dmar-po alias Gnod-sbyin zangs-kyi beg-tse can et rubrique 7, sources pour le nom Yam-shud dmar-po.

¹⁶ La citation précise de ce tantra se trouve chez Sle-lung, *bzhad pa'i rdo rje*, *Dam can rgya mtsho'i rnam par thar pa* : 462.

¹⁷ Nous devons ce renseignement à Mme A.-M. Blondeau.

En outre, d'après l'*A-bse Lo-rgyus*, Zhabs-drung Ngag-dbang rnam-rgyal (1594-1651), le fondateur de l'état bhoutanais, est censé avoir composé des rituels pour ce protecteur.¹⁸

Bien qu'il n'y ait pas d'anthologie d'œuvres réunies pour le Zhabs-drung, une source corroborative de ce récit est antérieure à la rédaction de l'*A-bse Lo-rgyus*. Dans la biographie du Zhabs-drung, on lit que lors de son arrivée au Bhoutan en 1616, il ordonna l'exécution de rituels pour contraindre le Btsan Jag-pa Me-Len à le servir et ceux-ci l'ont totalement soumis.¹⁹ Ce serait là le début de la propitiation par le Zhabs-drung, et sans doute l'origine – relativement vraisemblable, du reste – de lui attribuer une composition rituelle. Quant à l'identité de Jag-pa me-len, d'après cette biographie antérieure au récit de Sle-lung, Thim-phu bde-chen phug est le lieu de Shen-pa'i rgyal-po Ma-ru rtse bse'i skyes-bu, le général des huit catégories des dieux et démons, qui est aussi appelé Jag-pa me-len.²⁰ C'est la conjonction du nom Ma-ru-rtse et bse'i skyes-bu qui tend à indiquer une relation avec Beg-tse et sa mythologie. Dans un texte contemporain de la rédaction de l'*A-bse Lo-rgyus*, le *Lho'i chos-byung*, l'auteur désigne Thim-yul bde-chen phug comme le lieu attaché à Gshan-dmar (= Gshan-pa dmar-po) qui est connu d'après les *gter-ma* de Rgya-zhang-khrom et Padma las 'brel-rtsal.²¹ La corrélation est étroite, pour ainsi dire parfaite. Force nous est donc de constater que Sle-lung et son fils ne travaillaient pas dans le vide et que les éléments pertinents de relation étaient acceptés par certains contemporains, au moins.

Cela amène à considérer aussi l'importance de ce protecteur au Bhoutan. D'après Aris, Thim-phu bde-chen phug est reconnu comme le siège des divinités protectrices chargées du Bhoutan et d'après le *Lho'i chos-byung* c'est le siège de Jag-pa me-len. Il serait donc le dieu protecteur du pays. Son nom est en fait une épithète, le voleur (*jag-pa*) qui dérobe comme le feu (*me-len*) la force vitale et le souffle de ceux qui rompent leurs vœux et des ennemis nuisibles.²²

Enfin, il nous faut regarder la description physique du protecteur d'après l'*A-bse Lo-rgyus*. La description la plus complète intervient au moment de la naissance de Brag-btsan dmar-po. La description s'accorde à bien des égards avec celle d'A-bse selon les *sadhana bon-po*. Un seul

¹⁸ Les dates de vie pour Zhabs-drung Ngag-dbang rnam-rgyal sont celles de M. Aris (1979 : 203 passim).

¹⁹ Gtsang Mkhan-chen (1610-1684) : Dpal 'brug-pa rin-po-che ngag dbang bstan-'dzin rnam-rgyal gyi rnam-par thar-pa rgyas-pa chos kyi sprin chen-po'i dbyangs (351). C'est le moment de l'arrivée de Ngag-dbang rnam-rgyal au Bhoutan ; il est arrivé au lieu Spang-ri zam-pa qu'il a vu dans une vision prophétique de son invitation au Bhoutan par Mgon-po Bya-roq gdong-can, puis « Il fit de grandes offrandes de fumigations (à l'assemblée des lha-srin sde brgyad, à Mgon-po lcam-dral, et Las-mgon – cf. ci-dessus). En particulier parce qu'il ordonna avec violence l'obligation de la réalisation sans obstacle des activités du messenger de la parole comme un homme qui parlait à Btsan Jag-pa me len, il l'a totalement effrayé (pour qu'il soit) le serviteur et ainsi est apparu la réalisation sans obstacle de toutes les activités ».

²⁰ Gtsang Mkhan-chen (1974 : 357).

²¹ *Lho'i chos-byung* (143–144), pour les passages de ce texte sur Jag-pa me-len, d'après le tableau fourni par Aris (1976 : 141b–144b).

²² Aris (1976: 634), traduction, « The Red Killer together with his attendant concourse of one hundred thousand who takes away like fire the life and breath of oath-breakers and harassing enemies ». A la lumière des passages du *Lho'i chos-byung* et de la biographie du Zhabs-drung, il nous paraît clair que Gshan-dmar est utilisé ici comme nom alternatif de Jag-pa Me-len.

détail diffère : le cœur frais tenu à la main d'après l'*A-bse Lo-rgyus*. Ce serait là l'élément clé qui rejoindrait les descriptions de Beg-tse. Un portrait bhoutanais de Jag-pa me-len le montre pourvu du cœur tenu contre la poitrine dans la main gauche, tandis que la main droite tient une flèche.²³ Pourtant la ressemblance avec A-bse est telle qu'il y a tout lieu de croire que 'Gro-'dul rdo-rje a dû s'appuyer sur un texte *bon-po*, sans citer sa source. La raison d'une telle réticence nous échappe.

En guise de conclusions, on remarquera à la fin de cet examen de l'Histoire d'A-bse, que la multitude d'imbrications est foisonnante. Cela incite à la plus grande prudence dans l'établissement d'un bilan de classifications des aspects et des rôles attribués à ce dieu protecteur. Force nous est de constater la grande ouverture des classifications divines tibétaines dont la souplesse permet des remaniements constants, tout en respectant la tradition historiographique écrite et orale.

Bibliographie

Sources tibétaines

(Anonyme). Pelliot Tibétain 1194. Manuscrit tibétain de Dunhuang conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris.

Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho. Gsan-yig gangha'i chu rgyun, vols. I-IV. Delhi, 1970. <http://purl.bdrc.io/resource/MW30183>

'Jam mgon Kong sprul. Gter ston brgya rtsa 'i rnam thar. Tibetan Nyingmapa Monastery, Arunachal Pradesh, 1973. <http://purl.bdrc.io/resource/MW20539>

Bon skyong sgrub thabs. Vols. 1-2. <http://purl.bdrc.io/resource/MW8LS67577>

'Brug rje mkhan po 10 bstan 'dzin chos rgyal. Lho'i chos 'byung. <http://purl.bdrc.io/resource/MW1KG9413>

Gtsang Mkhan-chen. 1974. Dpal 'brug-pa rin-po-che ngag dbang bstan-'dzin rnam-rgyal gyi rnam-par thar-pa rgyas-pa chos kyi sprin chen-po'i dbyangs. Thobten Tsering, Delhi, 1974. <http://purl.bdrc.io/resource/MW30164>

G.yung-mgon rdo-rje. Bstan gyi rgyal-po srog-bdag a-bse chen-po gdug-pa snying 'byin gyi byung khungs lo-rgyus mdo tsam snying-por dril ba gcig shes kun grol, ff. 17 (titre abrégé : A-bse lo-rgyus). Manuscrit de la bibliothèque de 'Brug-pa thugs-sras Rin-po-che, au monastère de Mim, Darjeeling. <http://purl.bdrc.io/resource/MW8722>

Sle-lung bzhad-pa'i rdo-rje. Dam-can rgya-mtsho'i rnam-par thar-pa cha shas tsam brjod-pa sngon med legs bshad. Thimphu, 1979. <http://purl.bdrc.io/resource/MW27414>

²³ Musée d'Ethnographie, Neuchâtel, inv. 78.15. Nous remercions Mme Marceline de Montmollin de nous avoir signalé cette référence.

Autres sources

- Aris, Michael. 1976. « The Admonition of the Thunderbolt Cannon-ball and its place in the Bhutanese New Year Festival ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 601–635.
- Aris, Michael. 1979. *Bhutan, The Early History of a Himalayan Kingdom*. Warminster : Aris & Phillips Ltd.
- Bailey, Cameron. 2017. *The Feast for Scholars: The Life and Works of Sle lung bzhad pa'i rdo rje*. Thèse de doctorat, Wolfson College, Oxford University Research Archive. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:c8de47c2-98b2-4b3c-8bcb-3e93ca668722>
- Blondeau, Anne-Marie. 1992. « « découvreur » du Mañi bka'-'bum était-il bon-po ? » Dans *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, vol. I, édité par Louis Ligeti Budapest : Akadémiai Kiadó, 77–123.
- Heller, Amy. 1992. *Les origines du culte et de l'iconographie de Beg tse, divinité protectrice tibétaine*, thèse présentée à l'École Pratique des Hautes Études, IVe section, sous la direction de Mme Ariane Spanien.
- Karmay, Samten. 1972. *Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*. Oxford : Oxford University Press.
- Karmay, Samten. 1975. « A General Introduction to the History and Doctrines of Bon », *Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko* 23, 171–218.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2024. « Lamas and Shamans: Mongolian Orders of Knowledge from the Early 17th to the 21st Century. A Contribution to the Debate on Non-European Concepts of Religion ». *ARGOS* 3 (2) Special Issue *Towards a Global History of Religion*, 6–47.
- Stein, Rolf A. 1971. « Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-Houang ». Dans *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou*, éd. par Ariane Macdonald. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 479–547.

A propos de l'auteur

Dr. **Amy Heller** est chercheuse affiliée avec les équipes Tibet-Bhutan-Aire Culturelle Tibétaine du Centre de recherche sur les Civilisations de l'Asie Orientale (CRCAO, Paris) depuis 1986, et affiliée à l'Institut de Sciences de la Religion de l'Université de Berne depuis 2017. Depuis 2021 elle collabore en tant que « senior research fellow » pour la Margot and Thomas Pritzker Art Collaborative (Chicago, USA) Elle a notamment publié *Hidden Treasures of the Himalayas: Tibetan manuscripts, paintings and sculptures of Dolpo*. Chicago: Serindia Publications, 2009. *Early Himalayan art*. Oxford : The Ashmolean Museum, University of Oxford, 2008, et *Tibetan Art Tracing the Development of Spiritual Ideals and Art in Tibet, 600 - 2000 A.D.* Milano Book and Woodbridge: Antique Collectors' Club, 1999.

E-mail : amy.heller@unibe.ch

Abstract in English

As a complement to Nina Kollmar-Paulenz's challenge of the prevailing rhetoric of the superiority of European historiography, this essay brings the focus of a Tibetan perspective of religious historiography. Presented in the dual context of Buddhist and Bon religious traditions, this essay provides the translation and analysis of a genealogical study of a male protective deity, Abse, firmly grounded in Tibetan literary sources.