

LE *BARDO THÖDRÖL* : **UN TEXTE-TRÉSOR AU SINGULIER DESTIN**

PHILIPPE CORNU

Sous le titre trompeur de « Livre des morts tibétain », le *Bar do thos grol* est sans aucun doute l'œuvre tibétaine la plus célèbre au monde et celle qui a suscité le plus de commentaires et de réactions passionnées. Plusieurs traductions successives, de qualité inégale, en ont été produites en anglais, traduites ensuite en français, en allemand et en plusieurs autres langues. Pourtant, à y regarder de plus près, cet ouvrage fameux nous échappe encore de bien des manières et ses interprétations occidentales n'ont la plupart du temps pas grand-chose à voir avec ce qu'en dit la tradition tibétaine et nyingmapa en particulier. En fait, il n'y a rien d'étonnant à cela : tirée hors de son véritable contexte, privée des nécessaires comparaisons avec des textes de contenu semblable, jamais traduite dans sa totalité, cette œuvre liturgique largement diffusée était condamnée à demeurer opaque, « ésotérique » et ne pouvait être sujette qu'à des interprétations trompeuses ou déformantes, fondées sur l'analyse psychologique des profondeurs ou de fausses analogies, comme en témoignent par exemple le commentaire de Carl Jung, le rapprochement du « Livre des morts tibétains » avec le non moins fameux « Livre des morts égyptien » ou encore la récupération de l'ouvrage par le mouvement psychédélique qui voyait en lui un manuel pour les trips au LSD. Mais en dehors même de ces problèmes d'interprétations générales occidentales, le cycle du *Bar do thos grol chen mo* ou « Grande Libération des états intermédiaires par l'audition » pose un certain nombre d'énigmes et révèle plusieurs difficultés au sein même de la tradition tibétaine qui l'a vu

naître. Des problèmes de cohérence doctrinale dans le déroulé des textes principaux qui le composent m'étaient apparus il y a plusieurs années lorsque, déjà familiarisé avec ce cycle, j'en étais venu à le comparer avec d'autres textes traitant des *bar do* dans le courant des sNying thig devenu « classique » chez les Nyingmapa entre le XIII^e et le XIV^e siècle, soit un bon siècle ou deux avant l'apparition du *Bar do thos grol chen mo*. Enfin, le *Bar do thos grol* appartenant lui-même à la tradition des *terma* (tib. *gter ma*) ou textes-trésors censés remonter à Padmasambhava, cachés par ses soins puis « découverts » à l'époque appropriée par des incarnations de ses disciples, les *tertön* (tib. *gter ston*) ou « découvreurs de trésors », les questions soulevées par la structure du texte rejaillissent inévitablement sur le problème de la nature des *terma* dans la tradition nyingmapa. À la lumière de différentes études effectuées par plusieurs chercheurs et moi-même, ce présent article se propose de faire le point sur l'histoire mouvementée du « Livre des morts tibétains » et sur la véritable nature de cette œuvre qui demeure pour le moins singulière.

L'ANTARĀBHAVA ET LES BAR DO DANS LE CONTEXTE INDO-TIBÉTAÏN

Pour mieux situer le *Bar do thos grol*, il nous faut d'abord le replacer dans le cadre des enseignements bouddhistes indo-tibétains sur les états intermédiaires (sk. *antarābhava*, tib. *bar ma do*). En émergeant dans le bouddhisme ancien entre le III^e siècle av. J.-C. et le début de l'ère chrétienne, l'idée d'*antarābhava*, très certainement tributaire de concepts indiens plus anciens, apparaît d'abord comme une explication ou une réponse possible à des difficultés propres à la doctrine bouddhiste, notamment la délicate question du passage du courant de conscience d'une vie à la suivante dans le contexte de l'*anātman*, avec ses conséquences sur la rétribution des actes.

La notion d'*antarābhava* ne semble mentionnée directement dans aucun *sūtra* ancien attesté et n'apparaît distinctement que dans la littérature de type *abhidharma* des écoles Pudgalavādin et Sarvāstivādin. La question des résultats différés du *karman* soulevant nécessairement celle du transfert de la conscience et des facteurs de composition (sk. *saṃskāra*) entre deux vies, la notion d'*antarābhava*, avec ses agrégats intermédiaires, apparaît comme une solution à l'apparente contradiction entre l'inexistence de

l'*ātman* et la rétribution des actes passés. L'*antarābhava* des Pudgalavādin, maladroitement posé en relation avec l'affirmation d'un individu (*pudgala*) passant de vie en vie, est bientôt repris, rectifié et perfectionné par les Sarvāstivādin qui le rendent conforme à la doctrine du *pudgalanairātmya* ou inexistence du soi de la personne. L'*antarābhava* ainsi formulé de manière plus orthodoxe se verra rapidement enrichi d'éléments descriptifs d'ordre pratique : il est l'une des quatre phases d'existences successives que traverse l'individu au cours d'un cycle de vie ⁽¹⁾ ; la durée de l'état intermédiaire (7 à 49 jours), l'aspect revêtu par l'être intermédiaire (la forme de la vie à venir), ses comportements, ses capacités (le pouvoir miraculeux lié au *karman*, etc.), ses conditionnements (il est projeté par le même *karman* qui conditionne l'existence à venir), etc. Au IV^e siècle, avec l'*Abhidharmakośabhāṣya*, Vasubandhu paraît bien apporter une touche finale à l'*antarābhava* des Sarvāstivādin tout en préparant son adoption par le courant mahayaniste vijñānavādin. Asaṅga, dans le *Yogacārābhūmi*, rend cette adoption effective, tout en apportant quelques modifications. La conscience qui effectue le transfert de vie en vie et fonde l'existence intermédiaire est désormais l'*ālayavijñāna*, la conscience de tréfonds qui porte en elle les *vāsanā* ou empreintes karmiques qui projettent l'être vers la vie suivante, et l'être intermédiaire peut désormais subir des remaniements de forme au cours de l'état intermédiaire si différents types de semences karmiques mûrissent au cours des semaines successives que dure cet état. Ces deux éléments doctrinaux vont jouer un rôle important dans le passage vers l'étape suivante ⁽²⁾, l'interprétation tantrique de l'*antarābhava*.

Dans les *tantra* externes indiens, l'*antarābhava* reste tel qu'il est décrit dans le *Yogacārābhūmi* et n'est pas l'objet d'une attention particulière. En revanche, il prend une importance centrale dans le cycle

(1) Il s'agit de l'existence du temps qui précède [la mort] (sk. *pūrvakālabhāva*) qui couvre la période entre la naissance et la mort ; de l'existence de mort (sk. *maraṇabhāva*) ou moment de la mort ; de l'existence intermédiaire (sk. *antarābhava*) entre mort et conception ; et de l'existence du moment de renaissance (sk. *upapattibhāva*) ou conception.

(2) Ainsi, la forme de l'être intermédiaire n'est plus considérée comme immuable et il devient envisageable de la voir se transformer au gré du *karma* qui mûrit, ce qui laisse aussi entrevoir la possibilité d'infléchir le choix de la renaissance, possibilité qui sera exploitée dans le Vajrayāna.

du *Guhyasamājatantra*, le plus ancien des *tantra* internes (v^e-vi^e s.). Plusieurs éléments théoriques et pratiques convergents ont présidé à cette mutation. La notion du *tathāgatagarbha* — la nature de *buddha* qui est la claire lumière incomposée énoncée dans les *sūtra* du troisième tour de roue — trouve son application dans la pratique conjointe du corps illusoire et de la claire lumière, une méthode qui permet de réaliser la bouddhité en unissant relatif et absolu. Le *tantra* souligne la grande similitude entre le corps mental impur de l'être intermédiaire et le corps illusoire pur, et propose un entraînement qui purifie et dissipe les aspects grossiers de l'esprit pour révéler la claire lumière, méthode fondée sur un processus de dissolution analogue à celui qui se produit au moment de la mort. L'analogie : moment de la mort – *dharmakāya* ; *antarābhava* – *saṃbhogakāya* ; renaissance – *nirmāṇakāya* est appliquée dans les phases de développement (tib. *bskyed-rim*) et d'achèvement (tib. *rdzogs rim*) du *Guhyasamājatantra*, dans le but d'actualiser les Trois Corps (sk. *trikāya*) lors de la mort et de l'entrée dans l'état intermédiaire.

Cette évolution décisive propulse l'*antarābhava* au centre de la pratique tantrique, où il est considéré comme un objet d'entraînement essentiel et un moment crucial où s'actualisera le Fruit de la pratique. Mais il n'y a toujours qu'un seul *antarābhava* circonscrit à la période qui se déroule entre la fin des dissolutions du moment de la mort et le moment de la conception qui marque la renaissance suivante et il reste une période où l'on verra les fruits de la pratique se manifester, et non une occasion de pratiquer en tant que telle.

Avec les *tantra*-mères tels qu'*Hevajatantra* et *Cakrasaṃvaratantra*, un nouveau *yoga*, l'ardente (sk. *caṇḍalīyoga*, tib. *gtum mo*), intègre la phase d'achèvement, et l'on débouche, vers le x^e siècle, sur des systèmes combinant les techniques des *tantra*-pères comme *Guhyasamājatantra* (corps illusoire, claire lumière) à celles des *tantra*-mères (ardente). Il en résulte les systèmes synthétiques des *Six yoga* de Nāropa et de Niguma où l'*antarābhava* subit une nouvelle mutation. Présenté comme l'un des *Six yoga*, il s'applique désormais à trois périodes dans l'existence : la période de la vie comprise entre la naissance et la mort, la période des rêves et la période habituelle comprise entre la mort et l'entrée dans une nouvelle naissance. L'idée sous-jacente est la suivante : la période de la vie, dite « existence qui précède » dans les *abhidharma*, est le moment de préparation et d'entraînement dont le Fruit sera goûté à la mort et

dans l'état intermédiaire proprement dit. Elle-même limitée par deux discontinuités (la naissance et le processus de la mort), elle est l'occasion de parachever le corps illusoire et la claire lumière, et devient ainsi assimilable à un état intermédiaire qui fait miroir à l'état intermédiaire *post mortem*. Quant à la période des rêves qui succède au sommeil profond, son analogie est frappante avec l'état intermédiaire qui suit la mort : le corps mental des rêves est semblable au corps mental de l'état intermédiaire, et l'entraînement dans les rêves est, par excellence, une préparation à l'*antarābhava post mortem*. Le principe des neuf mélanges (tib. *bsras ba dgu*) assimile chaque période de l'existence à l'un des Trois Corps de la bouddhité, faisant de chacune d'elles une occasion de réaliser l'Éveil⁽³⁾. Enfin, point capital, l'*antarābhava* est désormais l'objet d'instructions pratiques détaillées applicables par le *yogi* mourant puis défunt, à condition toutefois qu'il s'y soit exercé au cours de sa vie.

Tel est l'état de l'*antarābhava* indien quand il s'apprête à pénétrer au Tibet.

Au XI^e siècle, les écoles de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet — dites « écoles nouvelles » (tib. *gsar ma pa*) — adoptent ce modèle des *Six yoga* et s'y tiennent dans leurs systèmes tantriques respectifs, même si l'on observe chez des auteurs tels que Milarépa une grande liberté sémantique dans l'emploi du mot *bar do* ou *bar ma do*, qui est la traduction tibétaine du mot *antarābhava*. En revanche, l'école Nyingmapa ou « des Anciens » et la religion bön, qui se réclament toutes deux de lignées spirituelles antérieures au XI^e siècle, vont pour leur part pousser plus avant l'exploration des *bar do*, non pas tant dans leurs systèmes tantriques (Mahāyoga, Anuyoga, Ma rgyud), qui révèlent dans les grandes lignes une présentation proche de celle des *Six yoga*, que dans les enseignements du rDzogs chen ou « Grande Perfection ». Jusqu'au XIV^e siècle, cette créativité va s'exprimer chez les Nyingmapa dans les *tantra* du rDzogs chen de la collection du *rNying ma rgyud 'bum*

(3) Ainsi, le processus des dissolutions de la mort est assimilé à la simplicité du *dharmakāya* ou corps absolu ; le corps illusoire de l'être intermédiaire est analogue au *sambhogakāya* ou corps de parfaite jouissance, et la conception est analogue au *nirmāṇakāya* ou corps d'apparition. De même l'entrée dans le sommeil, les rêves et le réveil, etc. Travailler à purifier chacune de ces périodes revient à « élaborer les trois corps du Fruit ».

et dans les textes-trésors (tib. *gter ma*) des premiers « découvreurs de trésors » (tib. *gter ston*). On verra ainsi se côtoyer des systèmes à deux, trois, quatre, cinq, six voire sept *bar do* désignant tant des périodes *post mortem* que des périodes de la vie. La plupart de ces systèmes ou plutôt de ces ébauches tomberont en désuétude au XIV^e siècle lors du triomphe du courant des *sNying thig* du cycle très secret et insurpassable (tib. *yang gsang bla na med pa'i skor*) qui impose un modèle définitif à quatre *bar do*. Ce modèle standard, fixé dans les dix-sept *tantra* du *gSang ba sNying thig* et exposé par Longchenpa (tib. Klong chen rab 'byams) dans les *mDzod bdun* et le *sNying thig ya bzhi* dominera jusqu'à nos jours. Quant au système en six *bar do*, auquel souscrit le cycle du *Kar gling zhi khro* (dont le *Bar do thos grol chen mo* fait partie) à la fin du XIV^e siècle, il n'est qu'une extension du système à quatre *bar do*, comme on va le voir.

LES PARTICULARITÉS DU SYSTÈME À QUATRE *BAR DO*

Ces particularités sont directement liées à l'enseignement *rdzogs chen*. Dans celui-ci, tout est placé dans la perspective de la nature de l'esprit (tib. *sems nyid*) encore appelée mode d'être naturel (tib. *gnas lugs*). Cet état naturel, qui n'est autre que la nature de *buddha* et l'équivalent de l'esprit de claire lumière des *tantra*, est présenté comme un état de connaissance non-duel caractérisé par la vacuité et la clarté indissociables. En essence, il est vide (*ngo bo stong pa*), mais son expression naturelle, qui est lumineuse (*rang bzhin gsal ba*), s'exprime en un dynamisme spontané, l'énergie de compassion incessante (*thugs rje 'gags med*). Alors que l'essence vide est désignée par l'expression « pureté primordiale » (tib. *ka dag*), l'expression dynamique de la nature lumineuse n'est autre que la « présence spontanée » (*lhun grub*), une pure potentialité pouvant se manifester aussi bien comme les visions pures du *nirvāṇa* que comme les visions impures ou manifestations illusoire du *samsāra*. Ainsi, l'état naturel est à la base de toutes les manifestations pures et impures. On le nomme alors Base universelle (tib. *kun gzhi*)⁽⁴⁾ puisqu'il peut en émerger toutes sortes de phénomènes purs et impurs. Y a-t-il une différence entre un être éveillé et un être ordinaire ? Aucune du point de vue de la Base

(4) A ne pas confondre avec le *Kun gzhi mam shes* (sk. *ālayavijñāna*).

primordiale (tib. *ye gzhi*) qui est de nature identique chez tous les êtres, mais alors qu'un être éveillé ne se départit jamais de cet état naturel et reconnaît au sein de celui-ci le déploiement des phénomènes comme une simple épiphanie (tib. *gzhi snang*) de visions insubstantielles surgi de la Base, l'être ordinaire perd le contact avec sa vraie nature et, sous l'emprise de l'ignorance, perçoit les phénomènes issus de la Base sur le mode dualiste du sujet percevant des objets extérieurs. La croyance en la réalité substantielle des apparences l'amène à créer du *karma* et des empreintes karmiques sous l'emprise desquelles il erre, plongé dans un *samsāra* concrétisé par la force de ses propres propensions karmiques. C'est dans ce contexte doctrinal que la notion de *bar do* prend son sens le plus vaste. Klong chen rab 'byams (1304-1363) définit ainsi les *bar do* dans le *Theg mchog mdzod* :

« Il s'agit du moment où les phénomènes des objets "extérieurs" se manifestent à l'esprit [vécu comme] intérieur. Le moment du *bar do* est aussi celui où, de la pureté primordiale de l'espace intérieur [jaillissent] toutes les apparences [perçues] comme "autres". »

Autrement dit, tout moment où l'esprit perçoit les manifestations jaillissant de la présence spontanée comme des phénomènes « autres » est un *bar do*. Et de distinguer deux types de *bar do* : un *bar do* de la Réalité pure lorsqu'émergent des visions pures telles que sons, lumières et rayons purs, Corps divins de *buddha* et lumières des cinq sagesse, et des *bar do* illusoire ou impurs à chaque fois que ce sont des apparences illusoire des six destinées du *samsāra* qui se manifestent à la conscience. Dans les deux cas, il se produit comme un jaillissement d'apparences hors de la Base, pures ou impures.

Énumérons les quatre *bar do* exposés dans les *sNying thig*.

Le premier, appelé le *bar do* où l'on demeure naturellement (tib. *rang bzhin gnas pa'i bar do*), couvre la période entre la naissance et le début du processus de la mort. Il est évidemment de type impur puisqu'il s'agit de la période où les êtres ordinaires ont le sentiment aigu que leur esprit réside dans un corps physique, entouré d'objets extérieurs concrets, mais il s'agit aussi de la période favorable à la pratique où il faut s'efforcer de reconnaître l'état naturel et y demeurer le plus stable possible.

Le deuxième est une période qui va de l'impur vers le pur. Il est appelé le *bar do* du moment de la mort (tib. *'chi kha'i bar do*) : il s'agit du moment de dissolution de toutes les structures karmiques de la vie écoulée ; n'étant plus soutenus par les souffles vitaux, les éléments du corps physique s'effondrent les uns dans les autres (dissolutions grossières), puis ce sont les phénomènes des consciences grossières qui se dissolvent dans les aspects subtils de l'esprit dualiste, et enfin, même ces derniers s'évanouissent et la claire lumière de l'état naturel, habituellement occultée, va alors resplendir. De l'entraînement du vivant du *yogi* dépend sa capacité à reconnaître la claire lumière et à y demeurer.

Le troisième *bar do*, dénommé *bar do* de la Réalité absolue (tib. *chos nyid bar do*), de type pur, est de loin le plus remarquable des quatre. Il comprend, dans les *sNying thig*, toutes les phases de manifestation successives de l'esprit de claire lumière. Il débute par le lever de la claire lumière fondamentale de la mort, après les dernières dissolutions. Il s'agit alors de l'aspect pureté primordiale (tib. *ka dag*) de l'état naturel, simple luminosité sans manifestations formelles. C'est la première phase, dite « vision de la claire lumière ». L'esprit sort du cadavre par les yeux et revêt comme un corps de lumière. Il ne perçoit plus aucune apparence matérielle, et bientôt surgissent de toutes parts des apparences lumineuses quincolorées très vives : c'est le début de la manifestation de la présence spontanée (tib. *lhun grub*) sous l'apparence des sons, lumières et rayons lumineux (tib. *sgra 'od zer gsum*) des cinq sagesse. Alors débute la seconde phase dénommée « vision des faisceaux de l'union » : au sein des cinq lumières se regroupent des sphères lumineuses par groupes de cinq où apparaissent les déités paisibles ou bien les déités courroucées suivies des paisibles ⁽⁵⁾. Puis surgit la troisième phase, la « vision des quatre sagesse combinées », où se manifeste un étagement de sphères lumineuses sur fond de brocard bleu en bas, puis blanc, jaune et rouge, le tout couronné d'un cercle de lumière pareil à une ombrelle. Enfin, la quatrième phase, dite « vision de la précieuse spontanéité », la plus grandiose, est le déploiement complet de toutes les apparences pures et impures de la Base : la lumière bleue pure du Corps absolu (*dharmakāya*) tout en haut ; les *maṅḍala* des déités courroucées puis

(5) On trouve ces deux types de présentations dans différents textes des *sNying thig*.

des Paisibles en dessous — expression de la présence spontanée en Corps de jouissance (*sambhogakāya*) ; plus bas, les champs purs d'apparition — visions de la présence spontanée cette fois en Corps d'apparition (*nirmāṇakāya*) ; et enfin, tout en bas, la vision des six destinées du *samsāra* correspondant aux apparences impures.

Il est notable que ce *bar do* de la Réalité (*chos nyid bar do*) n'est jamais mentionné ailleurs — ni dans les *abhidharma* ni dans aucun des *tantra* internes des écoles nouvelles et *nyingmapa*, ni dans les textes des autres cycles *dzogchen*. Ce *bar do*, qui s'insère entre la fin du *bar do* du moment de la mort et le *bar do* du devenir qui mène à la renaissance, est donc caractérisé par l'expression spontanée (*lhun grub*) des visions lumineuses issues du dynamisme de la Base primordialement pure (*ka dag*). Autrement dit, il est par excellence le moment critique situé à la croisée des voies du *nirvāṇa* et du *samsāra*, selon que le défunt y reconnaît ou non ses propres manifestations éveillées. Si ce *bar do* si particulier n'apparaît pleinement décrit que dans les *sNying thig*, la raison en est le lien étroit qu'il entretient avec la pratique de *thod rgal*. Cette pratique visionnaire, faite du vivant du *yogi*, caractéristique du cycle très secret insurpassable, est en effet la condition préalable à la pleine expression de ce *bar do post mortem*. Sans elle, ce *bar do* passe inaperçu, nous disent les textes, parce qu'alors trop fugace. Telle est la raison de l'omission de ce *bar do* dans le reste de la littérature qu'il leur est consacrée.

Le quatrième et dernier *bar do*, dénommé *bar do* du devenir (tib. *srid pa bar do*) est commun à toutes les traditions tantriques et *rdzogs chen*. Il est décrit à peu de choses près comme l'*antarābhava* initial des *abhidharma* et du *Yogācārabhūmi*. Selon le *rDzogs chen*, il se manifeste quand le défunt, incapable de réintégrer les visions lumineuses du *bar do* précédent et omnubilé par ses habitudes karmiques, se laisse fasciner par les visions impures du *samsāra* et les considère comme réelles. Alors, toutes les visions lumineuses refluent et se transforment en des hallucinations de type onirique ou cauchemardesque. Cette période qui dure jusqu'à sept fois sept jours, est l'amorce de la replongée dans une renaissance *samsarique*, à moins que l'on rappelle au défunt des instructions de pratique qui l'en détournent.

DE QUATRE À SIX *BAR DO* DANS LE *KAR GLING ZHI KHRO*

Si nous avons insisté sur le modèle à quatre *bar do*, c'est parce que les six *bar do* du *Kar gling zhi khro* n'en sont qu'une extension. Les deux *bar do* supplémentaires s'insèrent en effet dans le premier *bar do* dénommé ici *bar do* du lieu de naissance (tib. *skye gnas bar do*) : il s'agit du *bar do* des rêves (tib. *rmi lam bar do*) qui se déroule entre la fin du sommeil profond et le réveil, et du *bar do* de l'absorption méditative (tib. *bsam gtan gyi bar do*) qui rend compte des modifications de l'esprit à chaque fois que l'on pratique la méditation. Si ce dernier apparaît dans quelques textes rdzogs chen des cycles autres que les *sNying thig*, le *bar do* des rêves est en revanche plus souvent évoqué dans les textes tantriques de l'Anuyoga ou des Anuttarayogatantra des Sarmapa comme les *Six yoga* de Nāropa que dans les textes proprement dzogchen. Quant aux trois *bar do* restants, ils portent des noms identiques à ceux que nous avons vus plus haut, même si leur contenu n'est pas décrit aussi précisément que dans les *sNying thig*.

LA DÉCOUVERTE DU *KAR GLING ZHI KHRO* ET LA GENÈSE DU *BAR DO THOS GROL CHEN MO*

Vers la fin du XIV^e siècle, un *gter ston* du nom de Karma gling pa, lui-même fils d'un autre *gter ston* nommé Nyi zla sangs rgyas, va découvrir un nouveau cycle d'enseignements *gter ma*, le *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol*, « Le Profond *dharma* de la libération naturelle par l'Esprit de sagesse des déités paisibles et courroucées », abrégé commodément en *Kar gling zhi khro*, « Les Paisibles et les Courroucés de Karma gling pa ». Même si les textes principaux du cycle ont sans aucun doute été mis à jour par Karma gling pa, ce dernier est mort prématurément et l'histoire du *Kar gling zhi khro* après son décès se révèle complexe, avec des zones d'ombres que l'excellente étude de Brian J. Cuevas ⁽⁶⁾ a largement contribué à démêler et à clarifier.

Mentionnons simplement que son père Nyi zla sangs rgyas et surtout son fils Nyi zla chos rje ont contribué à ordonner et à étoffer le cycle d'origine,

(6) *Op. cit.*, voir Bibliographie.

tout comme Guru Nyi zla ‘od zer et mGon po rdo rje, deux des disciples de son fils qui ont contribué à sa diffusion au sein de l’école bka’ bgyud pa au sud du Tibet. Ensuite, rGya ra ba chos kyi rgya mtsho (né en 1430) procédera à la codification rituelle des textes et à leur institutionnalisation. Au xvii^e siècle, on trouve parmi ses détenteurs des noms aussi prestigieux que ceux de Padma mati, Kar ma chags med (1613-1678), le v^e dalaï lama (1617-1682), rDzogs chen Padma Rig ‘dzin, le i^{er} rdzogs chen rin po che (1625-1697), O rgyan gter bdag gling pa (1646-1704) et rTse le sna tshogs rang grol (né en 1608). Le cycle du *Kar gling zhi khro*, pour le moins variable quant au nombre de textes qui le composent dans ses différentes éditions, a ainsi connu une large diffusion au Tibet même et au Bhoutan au cours des derniers siècles, dans les écoles rNying ma pa et Kar ma bka’ bgyud pa. C’est au sein même du *Kar gling zhi khro* qu’un groupe particulier de textes en est venu à constituer ce que l’on nomme communément le *Bar do thos grol chen mo*. Mais la date de sa réunion et de son arrangement est incertaine. rGya ra ba a sans doute joué un rôle important mais c’est surtout un *tertön* du Kham, du nom de Rig ‘dzin Nyi ma grags pa (1647-1710), qui semble avoir fixé l’arrangement actuel du *Bar do thos grol*. C’est son regroupement de textes que le iii^e rdzogs chen rin po che (1759-1792) a choisi d’utiliser pour produire les blocs xylographiques qui servirent à la diffusion de la version imprimée du *Bar do thos grol* — laquelle acheva de populariser l’ouvrage.

Il est à noter qu’il existe bien d’autres ouvrages nyingmapa ou même des autres écoles qui traitent des *bar do* mais, curieusement, aucun d’entre eux n’a atteint cette diffusion et cette célébrité dans le monde tibétain... et encore moins dans le vaste monde ! Au fond, si Evans-Wentz et le *lama* Kazi Dawa Samdup ont choisi de traduire et d’éditer une partie de cette œuvre en anglais, ce n’est pas tant le fait du hasard que de la disponibilité de l’édition xylographique du *Bar do thos grol* au Sikkim à cette époque. Compte-tenu des variations rencontrées dans les diverses éditions, le *Bar do thos grol chen mo* est en général constitué d’une bonne dizaine de textes réunis sous ce titre. Les nombreuses fautes de copistes qui émaillent les diverses éditions xylographiques du cycle obligent à procéder à une vérification critique des différentes versions pour dégager une version qui soit la plus exacte possible. Fort heureusement, Dūdjom Rinpoché a fait éditer une version manuscrite en écriture *dbu med* qui rectifie la plupart des erreurs rencontrées dans les impressions xylographiques.

Jusqu'à une date très récente, les traductions occidentales successives du « Livre des morts tibétain » (Evans-Wentz en 1927, Anagarika Govinda, Trungpa et Fremantle, Thurman) sont non seulement toutes partielles et donc tronquées, ne présentant que six ou sept des textes du groupe, mais grevées par les erreurs de copistes glanées dans les diverses éditions xylographiques. Seule la toute récente version de Gyurme Dorje, Graham Coleman et Thubten Jinpa ⁽⁷⁾ s'appuie sur le manuscrit de la bibliothèque de Dūdjom Rinpoché et offre une traduction anglaise complète et fiable des principaux textes du cycle.

LES TEXTES CONSTITUTIFS DU *BAR DO THOS GROL CHEN MO*

Si, comme nous l'avons dit, les éditions du *Bar do thos grol chen mo* comportent plus ou moins de textes, on retrouve tout de même toujours un noyau constant de textes autour desquels gravitent des textes rituels plus aléatoires. Le noyau est constitué par :

1) Trois textes de visualisation des déités paisibles et courroucées selon la phase de développement (tib. *bskyed rim*) du Mahāyogatantra : le *Chos spyod bag chags rang grol*, « La pratique quotidienne : la libération naturelle des traces karmiques » ; le *Zhi khro klong bshags brjod pa rang grol*, « La libération naturelle par l'expression de la confession dans la dimension des Paisibles et Courroucés » ; et le *Dam pa rigs brgyar phyag 'tshal sdig sgrub rang grol*, « La libération naturelle des actes négatifs et des voiles par l'hommage aux cent familles éminentes ». Ces trois textes constituent en eux-mêmes l'entraînement à la visualisation des cent déités du *maṅḍala* du filet d'illusion du vivant des *yogi*.

2) Deux textes consacrés à l'approche de la mort : le '*Chi ltas mtshan ma rang grol*, « La libération naturelle des signes, les présages de la mort », où sont décrits les signes caractéristiques d'une mort éminente que le *yogi* peut repérer afin de s'y préparer ; et le '*Chi bshu 'jigs pa rang grol*, « Tromper la mort, la libération naturelle de la peur », texte expliquant les procédés permettant de reculer le moment de la mort (rééquilibrer les éléments du *yogi*, libérer des animaux destinés à la mort, etc.)

(7) *Op. cit.*

3) Quatre courtes prières d'aspiration : le *Bar do rnam pa drug gi rtsa tshigs*, « Les vers essentiels des six *bar do* » ; le *Bar do 'phrang grol gyi smon lam*, « La prière d'aspiration qui libère de la dangereuse passe du *bar do* » ; le *Bar do 'i smon lam 'jigs skyobs ma*, « La prière d'aspiration des *bar do* qui protège de la peur » ; et le *Sangs rgyas dang byang chub sems dpa'rnams la ra mda'sgran pa 'i smon lam*, « La prière d'aspiration qui est un appel à l'aide aux *buddha* et aux *bodhisattva* ». Ces prières sont elles-mêmes souvent évoquées dans les trois grands textes suivants qui constituent le corpus principal narratif et le plus détaillé de la collection :

4) Le groupe de textes que je qualifierai de principal, constitué du *Chos nyid bar do 'i ngo sprod gsal 'debs*, « L'élucidation par la présentation directe du *bar do* de la Réalité », consacré à l'exposé de la première moitié du dit *bar do* où apparaissent les quarante-deux déités paisibles et les dix *vidyādhara* ; du *Khro bo 'i bar do 'char tshul bstan pa*, « L'enseignement sur le mode d'émergence du *bar do* des déités courroucées », qui fait suite au précédent et décrit les manifestations courroucées qui se manifestent après les paisibles — ces deux textes n'en formant parfois qu'un seul quand on les joint dans certaines éditions ; et du *Srid pa bar do 'i ngo sprod*, « La présentation directe du *bar do* du devenir », consacré au *bar do* du devenir et aux moyens d'éviter une mauvaise renaissance.

5) Deux textes spéciaux complètent la liste des principaux textes de la « Grande libération par l'audition » : le *Rig pa ngo sprod gcer mthong rang grol*, « La Libération naturelle de la vision nue : la présentation directe à la Présence intrinsèque », magnifique poème de présentation à l'état naturel ou *rig pa* ; et le *bTags grol phung po rang grol*, « La libération naturelle des agrégats du corps, la libération par le port », où il est enseigné comment confectionner un diagramme de libération (*yantra*) couvert de *mantra* à placer sur le corps du défunt avant sa crémation.

Cependant, quand on procède à l'analyse détaillée du style et du contenu de ces textes, celle-ci révèle des variantes et des disparités ici ou là qui laissent à penser que certains d'entre eux ont été réunis plutôt artificiellement dans la collection et que l'on peut isoler plusieurs séries de textes distinctes. Sans entrer trop dans les détails, on remarque ainsi que le *Chos nyid bar do gsal 'debs*, le *Khro bo 'i bar do 'char tshul bstan pa* qui lui fait suite et le *Srid pa bar do 'i ngo sprod* constituent une sorte d'unité de style dans le déroulé des *bar do* de la Réalité et du devenir.

Les trois textes s'adressent au maître ou au pratiquant qui guide le défunt selon ses capacités et en fonction des événements successifs qu'il traverse, en lui indiquant la manière dont il doit s'adresser au dit défunt. Le style est narratif et d'une intensité dramatique particulière. Mais surtout, ainsi que l'a montré Henk Blezer ⁽⁸⁾, ces textes recèlent tous trois un grand nombre de passages presque mot pour mot identiques à ceux d'un *tantra* du *rNying ma rgyud 'bum*, le *Man ngag snying dgongs* ⁽⁹⁾, ce qui suscite des interrogations sur la formation du *Bar do thos grol*. En relevant des citations de ce même *tantra* chez Klong chen rab 'byams (1304-1363), j'ai montré qu'il était bien antérieur au *Bar do thos grol* « révélé » à la fin du XIV^e siècle. Or, le *Bar do thos grol* est censé faire partie du *gter ma* du *Kar gling zhi khro* découvert par Karma gling pa. S'il ne paraît pas surprenant dans la tradition nyingmapa qu'un texte-trésor cite des passages de *tantra* figurant dans d'autres collections, c'est l'importance des passages incorporés ici et le fait qu'ils soient fondus dans le texte principal et n'apparaissent pas en citation claire qui suscite l'étonnement. En outre, comme on le verra plus loin, certains de ces passages, comme le jugement de Yama, ont été coupés en deux parties distribuées dans les textes du *Bar do thos grol* dans un ordre différent de celui dans lequel ils apparaissent dans le *Man ngag snying dgongs*. Deuxième fait remarquable et suscitant l'interrogation, l'analyse comparative du *mandāla* des déités courroucées dans le *tantra* du *Man ngag snying dgongs* ⁽¹⁰⁾ d'une part, dans le *Khro bo 'char tshul bstan pa* et dans le *Chos spyod bag chags rang grol* d'autre part, révèle d'assez nombreuses disparités dans les couleurs et les attributs des déités entre le *Khro bo 'char tshul bstan pa* et le *Chos spyod bag chags rang grol*, pourtant tous deux réunis dans le groupe du *Bar do thos grol*. En revanche, le *Khro bo 'char tshul bstan pa* est à peu de choses près conforme aux descriptions des déités dans le *Man ngag snying dgongs*.

(8) BLEZER Henk, « Karma gling-pa : Treasure Finder (gTer sTon), Creative Editor (gTer sTon ?) », *op. cit.*

(9) Ou, plus complètement, le *Man ngag snying gi dgongs pa rgyal ba'i bka'zhes bya ba'i rgyud*.

(10) Ce *tantra* existe sous une forme brève en 8 chapitres (NGB mtshams brag, Tb310, vol. 13 PA, p. 581-607) et une forme longue en 14 chapitres (NGB mtshams brag, Tb326, vol. 13 PA, p. 795-843), sans doute plus tardive. La comparaison ici vaut essentiellement pour la version courte.

Deux conclusions semblent devoir découler de cette analyse : d'une part, que le *Man ngag snying dgongs* semble bien être une sorte de proto-*Bar do thos grol* en ce sens qu'il semble bien avoir servi de matrice aux trois grands textes de la collection et, d'autre part, l'hétérogénéité de certains des textes constituant le *Bar do thos grol*, le *Chos spyod bag chags rang grol* n'étant nullement influencé par les descriptions du *Man ngag snying dgongs*, se distinguant de ce fait des trois textes principaux de la collection dans les détails de visualisation des déités courroucées. Enfin, l'analyse du déroulé des phases des *bar do* dans les principaux textes du *Bar do thos grol* met en évidence un style de présentation qui s'inspire certes très clairement du modèle rdzogs chen en quatre *bar do* des *sNying thig*, mais qui s'en écarte aussi par l'irruption en force d'éléments liés aux *tantra* du Mahāyoga et de l'Anuyoga, au point de bousculer l'ordre de certaines séquences. C'est ce que nous allons aborder plus précisément en examinant certains extraits de la collection.

LE MOMENT DE LA MORT ET SES DISSOLUTIONS DANS LE *BAR DO THOS GROL*

Le premier exemple nous est fourni dans cet extrait d'un des textes associé au *Bar do thos grol chen mo*, le '*Chi ltas mtshan ma rang grol*, « La libération naturelle des signes, les présages de la mort ».

« Voici les signes qui indiquent une mort imminente :

Les cinq facultés des sens se dissolvent progressivement, / Et en présage de la mort des sens, on ne peut plus digérer ou vomir nourriture et boissons.

Comme la nuque est faible, on ne peut plus lever la tête, / Et il arrivera que l'on pense que la tête chute vers le bas.

Puis vient le mode de dissolution des éléments :

Les muscles et les tendons étant [l'élément] terre interne, / En signe de sa dissolution dans la terre externe, / Le corps s'alourdissant, il semble tomber au sol, / Et l'on ressent en guise de signe interne qu'il s'enfonce dans le sol.

Lorsque le pouvoir de la terre se dissout dans l'eau, / (20) Les formes s'affaissent.

La force s'échappe du corps et la conscience [sombre] dans la torpeur.

Les eaux internes étant le sang et la lymphe ; / En signe de leur dissolution dans l'eau externe, / Salive et mucosités nasales s'écoulent et la langue se dessèche.

Lorsque le pouvoir de l'eau se dissout dans le feu, la chaleur se retire du corps ; / Et la conscience devient tantôt claire tantôt obscure.

Le feu interne étant la chaleur, [en signe de] sa dissolution dans [le feu] externe, / Les deux yeux se révulsent vers le haut et l'on ne reconnaît plus rien.

Lorsque le pouvoir du feu s'échappe dans l'air, la chaleur se rétracte. L'air interne étant la respiration, en signe de sa dissolution dans l'air externe, / La respiration se fait bruyante et les membres tressaillent. En signe interne, (20b) la conscience est agitée, etc.

Et il surgit [des visions] vibrantes et zigzagantes comme un mirage. Alors, toute la vermine quittera [le corps].

Le *rakta* hérité de la mère migrera vers le haut / Et il surgira une apparence rouge appelée voie rouge.

À ce moment-là, l'apparence se dissout dans le niveau de l'accroissement, / Et les quarante conceptions issues du désir cessent.

La *bodhicitta* héritée du père amorce sa descente, / Et il survient une apparence de clarté appelée voie blanche.

À ce moment, l'accroissement se dissout dans l'obtention, / Et les trente-trois conceptions issues de la colère cessent.

La respiration elle-même se prolonge de plus en plus vers l'extérieur, / Et tout le sang du corps s'étant rassemblé dans le canal vital, / Une goutte de sang reflue au centre du cœur / Et il apparaît une épaisse obscurité éclatante appelée voie noire.

Puis surgit [l'impression de] tomber dans un précipice obscur.

À ce moment-là, l'obtention se dissout dans la proche obtention, / Tandis que cessent les sept types de conceptions issues de la stupidité.

Alors la bouche s'ouvre et les yeux se révulsent, laissant apparaître le blanc [de l'œil], / Tandis que les apparences extérieures sont semblables au coucher du soleil.

Alors que cessent la mémoire des sens et les apparences visibles, / Toutes les apparences sombrent dans les ténèbres.

À ce moment-là, la respiration va jusqu'à une coudée de distance, / Et les perceptions internes sont comme une obscurité.

Ensuite, une deuxième goutte de sang reflue dans le cœur, / La tête se

recourbe, et la respiration atteint jusqu'à une longueur de flèche.
 Alors une troisième goutte de sang reflue dans le cœur, / Et en produisant le son "ik", la respiration parvient à une brassée de distance.

Puis, [on sombre] dans l'inconscience, [comme] dans un puits sombre, la respiration externe venant à cesser.

Alors, les *bodhicitta* blanche et rouge se rencontrent dans le cœur, / Et la conscience revient de son évanouissement dans un état de félicité :
 Comme la conscience se dissout dans la claire lumière, / On éprouve la joie simultanée, / Et la Présence éveillée au centre du cœur se dissout dans la Réalité absolue [comme] un fils [qui rejoint] sa mère.

La respiration interne cesse tandis que le souffle-esprit demeure dans le canal central, / Et la claire lumière de la Base émerge chez tous les êtres animés ;

Pour quelques *yogi* ayant la réalisation, / La claire lumière de la voie se réunira [à celle-ci] comme un fils avec sa mère.

En un instant, elle s'élève sans entraves / Et actualise le Corps absolu sans naissance.

Avant d'œuvrer au bien des êtres par le Corps de jouissance et le Corps d'apparition.

Les trois Corps étant spontanément accomplis, c'est le Plein Éveil.
 C'est pour cette raison qu'il importe de comprendre le but d'obtenir un corps humain, / Et de mettre en pratique les instructions de la voie profonde.

Tous les êtres qui n'ont pas cette réalisation, / Bien que la claire lumière de signification se lève, ne la reconnaissent pas, / Et s'apprêtent à reprendre naissance et à mourir un nombre infini de fois.

Bien que le lever de la claire lumière soit vraiment au-delà de toute expression, / Elle sera voilée par les nuées de l'ignorance co-émergente, / Et l'on errera sans fin dans le *samsāra* sans limites.

C'est pourquoi il est important de s'emparer ainsi de la citadelle [de l'Éveil]. »

Comparons à présent cette présentation avec celle des différentes étapes de dissolution du *bar do* du moment de la mort selon le *Nyi zla kha sbyor* et le *Klong gsal*, qui sont deux *tantra* appartenant à la tradition des *sNying thig*, mais qui présentent différemment cette étape :

Selon le *Nyi zla kha sbyor* :

la terre se dissout dans la terre	l'eau se dissout dans l'eau	le feu se dissout dans le feu	l'air se dissout dans l'air	dissolution de la conscience
corps pesant, impossible de se lever ou de se mouvoir, demande de l'aide pour se relever	écoulement de salive et de mucosités nasales, paroles incohérentes	bouche et nez (et langue) s'assèchent, la chaleur se retire des extrémités. L'éclat vital pâlit	respiration bruyante, courte, sonore, raidissement des membres, révolusion des yeux	cessation de la respiration externe

Selon le *Klong gsal* :

le souffle qui produit le mouvement ascendant s'échappe	le souffle qui engendre l'éclat vital s'échappe	le souffle qui sépare le pur de l'impur s'échappe	le souffle qui égalisateur conjoint au feu s'échappe	le souffle karmique du kalpa s'échappe	réunion graduelle de trois gouttes dans le cœur

corps immobilisé, perte de coordination des membres, parole difficile, yeux révulsés, expiration prolongée	changements de couleur de la peau, puis teint gris, odeur de mort	le corps perd ses forces, impossibilité de manger et de boire	la chaleur se retire des extrémités, éclat et teint ternes	tressautements incohérents, troubles du corps	cessation de la respiration externe jusqu'à cessation de la respiration interne et perte de conscience
--	---	---	--	---	--

Cette phase est suivie des étapes des gouttes de sang selon le *Klong gsal* :

rassemblement du sang périphérique : première goutte de sang dans le canal vital	chute de la deuxième goutte de sang dans le canal vital	chute de la troisième goutte de sang dans le canal vital	l'air se dissout dans la conscience, cessation de la respiration interne, fin du <i>bar do</i> du moment de la mort	inconscience temporaire lors de la cessation de la respiration interne
bouche et yeux pâles, souffle externe = une coudée, perte de la mémoire, la conscience commence à se réunir dans le cœur	la tête s'affaisse ; souffle externe d'une longueur d'une flèche	souffle produisant le son «ik», long d'une brassée. Cessation de la respiration externe		

La cohérence ne paraît pas complète entre les deux explications parallèles, qui apparaissent habituellement dans des textes distincts. Or, le '*Chi ltas mtshan ma rang grol* combine ces deux explications habituellement distinctes. Le passage entier sur les trois gouttes de sang est d'ailleurs une paraphrase pratiquement mot pour mot d'un passage du *Klong gsal*, passage qui, une fois de plus, se trouve intégré au texte principal sans que l'on mentionne qu'il s'agit d'une citation. Outre la combinaison inhabituelle de ces deux exposés, notre texte y joint celle des gouttes blanche et rouge qui provient, cette fois, des *tantra* supérieurs (Anuyoga) et n'apparaît normalement jamais dans les textes du rDzogs chen. Le '*Chi ltas mtshan ma rang grol* est pour le moins synthétique sinon syncrétique dans ce sens qu'il réunit en une seule trois explications traditionnellement distinctes.

Dernier point frappant : l'inversion des couleurs et des groupes de conceptions mentionnées dans les deux premières phases de la dissolution subtile des gouttes blanche et rouge : dans les traditions de l'Anuttarayogatantra (lignée des Ārya du *Guhyasamājatantra*, *Six yoga* de Nāropa et Niguma), la séquence comprend d'abord la vision de l'apparence blanche, qui correspond à la descente de la goutte blanche du sommet de la tête vers le cœur et à la dissolution des 33 conceptions issues de la colère, puis la vision de l'accroissement rouge reliée à la montée de la goutte rouge ombilicale vers le cœur et à la dissolution des 40 conceptions issues du désir. Ici, on a la séquence « l'apparence rouge/dissolution des 40 conceptions issues du désir » suivie de « l'accroissement blanc/dissolution des 33 conceptions issues de la colère ». On retrouve cette inversion dans plusieurs textes d'Anuyoga de la tradition nyingmapa.

LES TROIS TEXTES PRINCIPAUX DITS DE LA GRANDE LIBÉRATION PAR L'AUDITION
(TIB. *THOS GROL CHEN MO*)

Ils couvrent trois grandes parties :

La première partie, « la présentation de la claire lumière (tib. '*od gsal ngo sprod*) lors du *bar do* du moment de la mort », est traitée dans le *Chos nyid bar do 'i gsal 'debs*. La seconde partie, « la grande clarification de la présentation lors du *bar do* de la Réalité », fait l'objet du *Chos nyid bar do 'i gsal 'debs* et du *Khro bo 'i bar do 'char tshul bstan pa*. La troisième

partie, « les méthodes pour fermer la porte de la matrice lors du *bar do* du devenir », fait l'objet du *Srid pa bar do 'i ngo sprod*.

1) La présentation de la claire lumière lors du *bar do* du moment de la mort :

L'extrait suivant vient du début du *Chos nyid bar do 'i gsal 'debs* :

« Fils de noble famille Untel, écoute ! À présent émerge en toi la claire lumière de la Réalité pure. Reconnais-la ! Kyé ! Fils de noble famille ! Cette essence limpide de la conscience, cet état présent, est une pure vacuité où n'existe en essence aucune substance, aucune caractéristique ni couleur. Cela même est Samantabhadrī, la Réalité absolue. C'est l'essence vide de ta propre conscience. Or, sans sombrer dans le non-sens et le néant, ta propre conscience est manifestement claire et sans entraves, limpide, vive, et cela même est le *buddha* Samantabhadra. Cette essence vide où n'existe aucune substance — l'essence de ta Présence éveillée — et cette présence claire et vive de ta conscience, ces deux aspects sont, dans leur indivisibilité, le Corps absolu des *buddha*. Ta Présence éveillée, l'indivisibilité de la vacuité et de la clarté qui se manifeste comme une grande masse de lumière, est précisément le *buddha* "Lumière immuable", au-delà de la naissance et de la mort. Il te suffit de le reconnaître. Reconnaitre que cette essence de ta conscience très pure est la bouddhété, c'est voir naturellement ta Présence éveillée et entrer dans l'Esprit de sagesse des *buddha*. »

C'est bien la Vue (tib. *lta ba*) du *rDzogs chen man ngag sde* qui est présentée ici, la présentation directe de la nature de l'esprit dans le style des instructions essentielles (tib. *man ngag*) des *sNying thig*.

Mais le *Chos nyid bar do 'i gsal 'debs* déclare immédiatement après que si cette reconnaissance de la première claire lumière n'a pas été effective, une deuxième claire lumière va surgir. Que signifie cette terminologie inhabituelle ? Ici, le *bar do* du moment de la mort paraît cesser à la fin de l'expérience de la claire lumière fondamentale (et non à l'aube de la claire lumière comme dans les *sNying thig*), lorsque les souffles quittent le corps, et c'est le *bar do* suivant qui émerge avec la sortie de la conscience qui chevauche les souffles :

« Un peu plus de temps qu’il ne faut pour prendre un repas après la cessation de la respiration externe, selon le *karma* bon ou mauvais, les souffles s’échappent par l’un quelconque des canaux de droite ou de gauche et s’extériorisent par une porte quelconque. La conscience devient alors très claire, et là encore pendant le temps d’un repas, dit-on, selon que l’on a de bons ou de mauvais canaux, une pratique ou non, la conscience s’extériorise, sans que l’on reconnaisse si l’on est mort ou vivant. Il se trouve que l’on voit ses proches comme auparavant, que l’on entend les pleurs, mais les violentes apparences trompeuses du *karma* ne se sont cependant pas encore levées. Aussi, tant que les terreurs du Seigneur de la mort ne sont pas apparues, on prodiguera [au défunt] des conseils oraux. »

Le conseil qu’il faut alors donner dépend du type de personne à qui l’on s’adresse et de sa pratique. Ici, il est surtout question des pratiques de la phase de développement et de la phase d’achèvement des *tantra* internes, et non d’instructions du Dzogchen :

« S’il s’agit d’un pratiquant de la phase d’achèvement, appelez-le par son nom trois fois, et répétez la présentation de la claire lumière comme auparavant. S’il s’agit d’un pratiquant de la phase de développement, quelle que soit la déité à laquelle il est habitué, lisez sa pratique quotidienne.

“Kyé ! Fils de noble famille, médite sur ta déité d’élection, ne sois pas distrait, fixe-toi avec une forte détermination sur ta déité d’élection et visualise que son apparence est dépourvue de nature propre comme la lune dans l’eau. Ne la visualise pas comme un objet matériel.” Dites cela clairement, et s’il s’agit d’un être ordinaire, faites la présentation en disant “Médite sur le Seigneur de la grande compassion !” »

Un peu plus loin, le texte appelle cette étape le second *bar do* (tib. *bar do gnyis pa*) :

« Le mieux est de [réussir] lors du premier *bar do*, mais si cela n’a pas réussi, on procèdera à la clarification lors du second *bar do* et la Présence se réveillant, la libération aura lieu. En outre, au sein du second *bar do*, [celui] qui ne savait s’il était mort ou non

devient très clair et on l'appelle "corps illusoire impur". S'il saisit le conseil à ce moment-là, les Réalités mère et fils se rencontrent, et le *karma* devient inopérant. À l'instar de la lumière solaire qui vainc les ténèbres, la claire lumière de la voie vient à bout du pouvoir du *karma* et la libération a lieu. Ce que l'on nomme second *bar do* apparaît soudainement au corps mental. La conscience demeure dans les endroits familiers et entend comme auparavant. Si elle comprend alors les conseils oraux, le but est atteint. Comme les apparences trompeuses du *karma* ne sont pas encore survenues, elle a le pouvoir de changer toutes choses. Ainsi, bien qu'elle n'ait pas été présentée à la claire lumière de la Base, elle sera libérée lors de la présentation de la claire lumière du second *bar do*. »

Ce « second *bar do* » pour le moins inhabituel désigne le moment-charnière où, juste après la sortie du corps, la conscience se réveille et revêt un corps mental dénommé corps illusoire impur mais n'est pas encore soumise à nouveau au pouvoir du *karma*. C'est la seconde occasion de reconnaître la claire lumière.

2) La grande clarification de la présentation lors du *bar do* de la Réalité.

Si la libération n'a toujours pas eu lieu, le même texte parle alors d'un troisième *bar do* :

« S'il n'y a toujours pas eu libération, [survient] ce que l'on nomme troisième *bar do*. Cette émergence du *bar do* de la Réalité est le troisième *bar do* où vont s'élever les apparences trompeuses du *karma*. À ce moment-là, il est capital de lire la grande présentation du *bar do* de la Réalité, dont la force et les bienfaits sont très grands. »

Si ce troisième *bar do* était comme il est dit ici le *bar do* de la Réalité, il ne devrait pas être le théâtre des manifestations trompeuses du *karma* mais des visions pures de déités, et dans ce cas, le *bar do* du devenir devrait logiquement être appelé « quatrième *bar do* », mais le texte semble se contredire peu après :

« Kyé ! Fils de noble famille, écoute avec la forte détermination de ne pas te [laisser] distraire ! Il existe six *bar do* : le *bar do* naturel du lieu de naissance, le *bar do* des rêves, le *bar do* de recueillement-absorption, le *bar do* du moment de la mort, le *bar do* de la Réalité et le *bar do* du devenir dans l'ordre direct, tels sont ces six. Fils de noble famille, pour toi surgissent trois *bar do* : le *bar do* du moment de la mort, le *bar do* de la Réalité et le *bar do* du devenir, tels sont les trois qui émergent, et parmi eux, jusqu'à hier, luisait le *bar do* du moment de la mort dont tu n'a pas reconnu la claire lumière de la Réalité, ce qui t'oblige à errer ici. Maintenant vont surgir pour toi le *bar do* de la Réalité et le *bar do* du devenir. Reconnais donc sans distraction ce que je vais te présenter ! »

Dans le même temps, le ton change et l'adresse au défunt prend un caractère narratif et dramatique : la situation débouche sur la présentation grandiose des visions de la Réalité :

« Kyé, fils de noble famille, alors que ton corps et ton esprit se sont séparés, voici l'éclat brillant et étincelant des subtiles apparences de la pure Réalité absolue, dont la splendeur naturelle est terrifiante. Elle émerge en un chatolement semblable à un mirage sur une plaine d'été. N'aie pas peur, ne sois pas effrayé, ne te sens pas menacé ! Il s'agit de l'éclat naturel de ta propre Réalité, reconnais-le ! De l'intérieur de la luminosité surgit le puissant grondement du pur son naturel de la Réalité qui vibre à la manière de mille tonnerres simultanés. Là encore il s'agit du son naturel de ta propre Réalité. N'aie pas peur, ne sois pas effrayé, ne te sens pas menacé ! Puisque tu as ce que l'on appelle un corps mental d'empreintes karmiques, tu n'as plus de corps matériel fait de chair et de sang, et quoi qu'il surgisse en l'espèce de sons, de lumières et de rayons (*sgra 'od zer gsum*), rien ne peut te blesser ni te faire mourir. Il te suffit d'y reconnaître tes propres manifestations. Sache qu'il s'agit de l'état intermédiaire.

Fils de noble famille, si tu n'y reconnais pas maintenant tes propres manifestations, tu peux avoir pratiqué la méditation autant que faire se peut dans les contrées humaines, si tu n'as pas été au contact des conseils de pratique, la lumière t'effrayera, les sons te stupéfieront et les rayons te terroriseront. Si tu n'as pas reconnu les points cruciaux

des conseils, tu ne reconnaîtras ni les sons, ni les lumières ni les rayons, et tu erreras de par le *samsāra*. »

Cette présentation est presque entièrement identique à un passage du *Man ngag snying dgongs*, parfois mot pour mot. Le style lui-même est l'exact reflet de celui du *tantra*, bien que dans ce dernier, ce soit Vajrasattva qui parle ainsi au Seigneur des mystères *Vajrapāṇi* et non Padmasambhava au *yogi*.

Les déités du *bar do* de la Réalité :

Dans le *Bar do thos grol*, les déités qui surgissent lors du *bar do* de la Réalité sont au nombre de cent-dix : quarante-deux déités paisibles tout d'abord (issues du *cakra* du cœur), puis huit *vidyādhara* (issus du *cakra* de la gorge) et enfin cinquante-huit déités courroucées (issues du palais de nacre du cerveau). Il s'agit à l'origine des cent déités du *maṇḍala* dit du Filet d'illusion (tib. *sgyu 'phrul dra ba'i lha tshogs*) qui figure dans le *Guhyagarbhatantra*, le *tantra*-racine du Mahāyoga des Nyingmapa, auxquels le *Bar do thos grol* a rajouté les dix *vidyādhara* du *cakra* de la gorge. En outre, à la différence des *sNying thig* qui décrivent des visions plus globales sans s'attarder sur les attributs spécifiques des déités, nos textes mentionnent très en détail chacune des déités qui défilent chaque jour de *dhyāna*, comme dans tout bon ouvrage de Mahāyoga faisant la part belle à la visualisation de la phase de développement. Ici, le sage ordonnancement des 110 déités qui apparaissent les unes après les autres sur la scène des visions est loin de donner l'impression de liberté que l'on a en lisant les textes des *sNying thig* qui insistent sur la présence spontanée (tib. *lhun grub*) des déités qui émergent en nombre indéfini. Enfin, on remarquera qu'ici les Paisibles précèdent les Courroucés, ce qui n'est pas le cas dans les *sNying thig*, comme on l'a vu plus haut.

a) Les déités paisibles dans le *Chos nyid bar do'i gsal 'debs*

Le passage du *Chos nyid bar do'i gsal 'debs* est tout à fait semblable au début du cinquième chapitre du *Man ngag snying dgongs*. Les deux textes sont très proches quant à leur intitulé.

« À ce moment, le *samsāra* se renverse (tib. *ru log*) et toutes les apparences émergent sous forme de lumière et de Corps divins. Dans l'espace entier surgit une lumière bleue. Alors, du champ pur de la sphère omnipénétrante situé au centre, le Vainqueur Vairocana apparaît, le Corps de couleur blanche, assis sur un trône de lions. Il tient dans ses mains une roue à huit rayons et embrasse son épouse Dhātviṣharī. »

Mais le *Chos nyid bar do'i gsal 'debs* est ensuite plus prolixe que le *Man ngag snying dgongs* sur les détails :

« L'agrégat des consciences dans sa perfection est une lumière bleue, la sagesse de l'Espace réel de couleur bleue, lumineuse, limpide, à l'éclat éblouissant, laquelle jaillit du cœur de Vairocana et de son épouse, et surgit face à toi, pénétrante au point d'en être insupportable pour les yeux. Simultanément, la lumière blanche des dieux, sans éclat, se présentera aussi face à toi, pénétrante. À ce moment-là, sous l'emprise du mauvais *karma*, la peur et l'effroi naîtront en toi à la vue de la sagesse de l'Espace réel d'une lumière bleue éblouissante, et tu la fuieras. À l'idée qu'elle t'agrée, tu iras vers la lumière blanche sans éclat des dieux. À cet instant, ne sois pas terrifié par cette claire lumière suprême d'un bleu éclatant, vive, limpide et éblouissante, ne sois pas effrayé, car il s'agit des rayons lumineux du *tathāgata*, ce que l'on nomme la sagesse de l'Espace réel. Désire-la intensément, avec foi et dévotion, prie avec dévotion en pensant : « Il s'agit des rayons lumineux de la compassion du Vainqueur Vairocana et je prends refuge en lui ! » Il s'agit du Vainqueur Vairocana et de son épouse venus à ta rencontre, toi qui [traverse] l'étroite et dangereuse sente du *bar do*. Ce sont les rayons lumineux de la compassion de Vairocana. Ne prends donc pas plaisir à la lumière blanche et sans éclat des dieux, ne la désire pas, ne t'y attache pas, car c'est la voie qui t'invite [à suivre l'influence] des empreintes karmiques accumulées à cause de ta grande stupidité. Si tu t'y attaches, tu iras errer dans les lieux divins, et vagabonder ainsi dans les six destinées est un obstacle qui bloque la voie de la délivrance. Ne fixe pas tes yeux dessus, aie plutôt confiance dans cette luminosité bleue éclatante de splendeur et concentre-toi avec une ferme détermination sur le Vainqueur Vairocana. Répète après moi cette prière de souhaits :

« Alors que j’erre dans le cycle de l’existence sous l’emprise d’une puissante illusion,
 Puisse le Seigneur Vairocana me guider
 Sur la voie claire et rayonnante de la sagesse primordiale de la nature absolue de la réalité.
 Puisse la suprême épouse Dhātāvīshvarī me soutenir.
 Je vous en supplie, libérez-moi de cette sente étroite et terrifiante de l’état intermédiaire !
 Conduisez-moi vers l’état de la bouddhité parfaite et authentique ! »
 En récitant ainsi cette prière de souhaits avec une intense dévotion, tu te fondras dans la lumière irisée du cœur de Vairocana, et dans le champ pur du Dense arrangement situé au centre, tu t’éveilleras pleinement en Corps de jouissance. »

Telle est la vision du « premier jour » de *dhyāna* ⁽¹¹⁾. Les quatre jours suivants sont ensuite présentés de la même manière avec les quatre jina suivants. Vient ensuite le sixième jour pour ceux qui ont échoué à reconnaître les visions précédentes et ne sont pas encore libérés.

« Alors, au sixième jour, vont émerger simultanément les [*buddha*] des cinq familles avec leurs épouses et leurs entourages. À ce même moment se lèveront aussi les six lumières des six classes d’êtres. Voici la présentation que l’on fera en appelant le défunt par son nom :
 « Kyé ! Fils de noble famille ! Jusqu’à hier, les apparences de chacune des cinq familles se sont levées, et bien qu’elles t’aient été présentées, sous l’emprise des empreintes karmiques, à cause de la peur et de l’effroi manifestés à leur vue, tu te trouves ici aujourd’hui. Jusqu’ici luisait sur toi l’éclat lumineux propre aux sagesse des cinq familles, et si tu l’avais reconnu, tu te serais dissous dans la lumière arc-en-ciel au sein du Corps divin de l’une des cinq familles, ce qui aurait été la cause de ton plein Éveil dans un Corps de parfaite jouissance. C’est parce que tu n’as pas reconnu tes propres manifestations que tu erres ici. Maintenant, écoute sans distraction ! Tu vas rencontrer

(11) Un jour de *dhyāna* (tib. *bsam gtan gyi zhag*) n’équivaut nullement à nos jours mais à la période pendant laquelle un méditant peut rester stable au sein de la nature de l’esprit. Il ne dure qu’un court instant pour les débutants mais s’étire chez les pratiquants avancés.

les apparences des cinq familles au complet, ce que l'on nomme "la vision des quatre sagesse combinées". Reconnais-les ! Kyé, Fils de noble famille ! Les quatre lumières colorées de l'absolue pureté des quatre éléments vont émerger. À présent, du champ pur de la Sphère omnipénétrante au centre, émerge le *buddha* Vairocana et son épouse comme auparavant ; du champ pur de la Joie manifeste à l'est émerge le *buddha* Vajrasattva, son épouse et son entourage ; du champ pur le Glorieux au sud émerge le *buddha* Ratnasambhava, son épouse et son entourage ; du champ pur le Bienheureux à l'ouest émerge le *buddha* Amitābha, son épouse et son entourage ; du champ pur de l'Accumulation des actes suprêmes au nord émerge le *buddha* Amoghasiddhi, son épouse et sa suite. Tous émergent maintenant devant toi dans une sphère (*klong*) d'arc-en ciels et de lumières [...]. Étant surgies de l'intérieur de ton cœur, les quarante-deux déités du Corps de jouissance émergeront face à toi. Puisqu'elles ont émergé de tes propres manifestations pures, reconnais-les ! Fils de noble famille ! Ces champs purs n'ont pas d'existence ailleurs [qu'en toi]. Ils sont les quatre directions de ton cœur, le centre constituant la cinquième. Sortant à présent de l'intérieur de ton cœur, ils émergent devant toi. Ces Corps divins ne proviennent pas d'un ailleurs, ils sont spontanément présents depuis l'origine, étant issus de l'énergie créatrice de ta propre Présence éveillée. Puisqu'il en est ainsi, reconnais-les ! »

Manifestement, le *Chos nyid bar do'i gsal* 'debs fusionne encore ici deux phases visionnaires habituellement séparées dans les *sNying thig*, la vision des faisceaux de l'union et la vision des quatre sagesse combinées — cette dernière étant la seule mentionnée ici. Ensuite vient ce passage :

« Kyé ! Fils de noble famille ! Ces Corps sont tantôt gigantesques, tantôt petits, tantôt de taille moyenne. Ils ont des parures, des couleurs, des postures, un siège et un trône, ainsi que leurs propres gestes symboliques. Ils emplissent l'espace en s'unissant cinq par cinq, chaque groupe de cinq s'accompagne d'une enceinte de cinq lumières. Les *bodhisattva* des familles détenteurs d'une nature masculine, les *bodhisattva* des familles détenteurs d'une nature féminine, tous les *maṇḍala* réunis en un seul apparaissent dans leur perfection. Il s'agit de tes déités d'élection, reconnais-les ! »

Ce passage dans son entier correspond mot pour mot à un passage du *Nyi zla kha sbyor* (l'un des 17 *tantra* liés aux *sNying thig*) concernant la phase des faisceaux de l'union (qui normalement précède celle des quatre sagesse combinées ici évoquée).

Le texte poursuit :

« Kyé ! Fils de [noble] famille ! Du cœur des *buddha* des cinq familles en union émergent les très subtils rayons lumineux des quatre sagesse combinées qui, comme de lumineuses vrilles de rayons solaires, viennent frapper ton cœur : tout d'abord, du cœur de Vairocana émerge vers le bas la blanche sagesse de l'Espace réel dont l'éclat forme une draperie de rayons lumineux effrayants qui se relie à ton propre cœur. Au-dessus de cette draperie de rayons lumineux, émergent des sphères lumineuses blanches de la taille de miroirs [ou des coupes] retournées, parées de rayons lumineux. Très brillantes, elles étincellent et sont chacune ornées des cinq sphérules de la nature, elles-mêmes ornées de sphères et de sphérules, de sorte qu'elles sont sans limites ni centre. Du cœur de Vajrasattva surgit la draperie lumineuse bleu profond de la sagesse semblable-au-miroir, au-dessus de laquelle émergent des sphères lumineuses bleues, à l'image de coupes de turquoise retournées, ornées de sphères et de sphérules. Du cœur de Ratnasambhava surgit la draperie lumineuse jaune de la sagesse de l'égalité, au-dessus de laquelle émergent des sphères jaunes telles des coupes d'or retournées, ornées de sphères et de sphérules. Du cœur d'Amitābha surgit la draperie lumineuse rouge de la sagesse du discernement, au-dessus de laquelle émergent des sphères rouges parées de lumière, à l'image de coupes de corail retournées et ornées de sphères et de sphérules qui, très brillantes, étincellent de l'éclat de la sagesse. Chacune est ornée en son centre et dans les quatre directions des cinq sphérules de la nature, elles-mêmes ornées de sphères et de sphérules, de sorte qu'elles sont sans limites ni centre. Toutes [ces manifestations] émergent et se relie à ton propre cœur. Kyé ! Fils de [noble] famille, toutes [ces manifestations] surgissent de l'énergie créatrice de ta propre Présence éveillée. Elles ne viennent pas d'un ailleurs. Ne t'y attache pas, n'en conçois aucune frayeur, et dans un état sans concepts, repose en elles en te détendant. Alors, tous les Corps et les rayons se dissoudront en toi et tu seras pleinement

éveillé. Kyé ! Fils de [noble] famille, la lumière verte de la sagesse tout-accomplissante n'apparaîtra pas, car l'énergie créatrice propre à la sagesse de ta propre Présence éveillée n'est pas parachevée. Kyé, Fils de [noble] famille, on appelle tout cela la vision des quatre sagesse combinées et la profonde voie secrète de Vajrasattva. »

Cette description des quatre sagesse combinées est aussi très proche de celle du *Nyi zla kha sbyor*, avec une différence importante : ces manifestations étagées surgissent du cœur des *jina* en union et se relient au cœur du défunt, tandis que le *Nyi zla kha sbyor* précise que ces visions proviennent du cœur du défunt et se déploient dans l'espace en un étagement vertical. La perspective s'en trouve changée, l'accent étant mis ici une fois de plus sur les déités plutôt que sur les visions en tant que telles.

b) Le *maṅḍala* intermédiaire des *Vidyādhara*

Pour ceux qui ne sont toujours pas libérés, le septième jour est celui du lever des *Vidyādhara* (tib. *rig 'dzin*) et de leurs épouses :

« Kyé ! Fils de [noble] famille ! Au septième jour vont émerger les cinq lumières bariolées de la purification des empreintes dans l'Espace. À ce moment-là, du champ pur de Khecara, l'assemblée des déités détentrices de connaissance viendra à ta rencontre. Au milieu de nuées d'arc-en-ciel et de lumières, va se manifester [d'abord] celui que l'on appelle "Le Seigneur de la danse", l'insurpassable *Vidyādhara* pleinement mûri dont le Corps [rayonne d'un] éclat quinticolore, enlaçant son épouse la *ḍākinī* rouge et tenant couperet et coupe crânienne emplie de sang. Il exécute au sein de l'espace le *mudrā* de l'attitude du regard. [...] »

Les cinq *vidyādhara*, jamais mentionnés dans les textes antérieurs au *Bar do thos grol* — y compris dans le *Man ngag snying dgongs* — sont un rajout propre au *Bar do thos grol*. Ensuite, le texte mentionne l'émergence simultanée de la pâle lumière verte de la destinée animale, qui complète les six luminosités des destinées du *samsāra* (les cinq premières étaient apparues lors des cinq premiers jours). Il faut noter que dans les *sNying*

thig, les lumières pâles des six destinées ne sauraient apparaître avant la quatrième et ultime phase du *bar do* de la Réalité et non dans les premières comme ici.

c) Les déités courroucées

En préambule, le *Khro bo'i bar do 'char tshul bstan pa* explique pourquoi les Courroucés se manifestent et ce qu'ils représentent :

« Ainsi, nombreux sont ceux qui, bien qu'ayant été présentés aux Paisibles, n'ont pas été libérés et errent plus bas. Alors, la confrontation avec l'assemblée des déités paisibles et l'assemblée des *vidyādhara* et des *ḍākinī* ayant pris fin, vont émerger les cinquante-huit flamboyantes déités courroucées, les Buveurs de sang, qui résultent de la transformation des déités paisibles précédentes. Elles diffèrent de ces dernières car il s'agit [maintenant] de l'état intermédiaire des Courroucés, et l'on tombe sous la triple emprise de la peur, de l'effroi et de la crainte. »

Chaque jour se manifestera un *heruka* et son épouse *krodhīśvarī*. Ainsi, le huitième jour de *dhyāna*, c'est dPal chen Buddhaheruka qui se manifeste le premier :

« Kyé ! Fils de [noble] famille ! Voici celui que l'on nomme le Grand glorieux Buddhaheruka. La couleur de son Corps est lie-de-vin, il a trois visages, six bras et quatre jambes écartées. Son visage de droite est blanc, celui de gauche est rouge et celui du centre lie-de-vin. Son Corps est une masse lumineuse flamboyante. De ses neuf yeux, il jette un regard terrifiant et menaçant. Ses sourcils semblent lancer des éclairs, et ses crocs flamboient d'un éclat cuivré. Il hurle, en riant, des “a la la” et des “ha ha!”. Il émet des sifflements très sonores, faisant “shu u...”. Sa chevelure orangée dressée flotte [dans l'espace], flamboyante. Ses tiaras sont faites de soleils, de lunes, de serpents noirs et de crânes secs. De ses six mains, il tient à droite, dans la première main, une roue, dans la seconde une hache de guerre, et dans la troisième, une épée ; à gauche, il tient dans la première main une clochette, dans la seconde un soc de charrue, et dans la troisième une coupe crânienne. Son épouse Buddhakrodhīśvarī l'enlace, entourant son cou de son bras droit, tandis

que de sa main gauche, elle porte à sa bouche un crâne empli de sang. Ils claquent de la langue, émettant des “ur ur !” grondants comme le tonnerre. De tous les poils adamantins et flamboyants de leur Corps jaillissent les flammes de la sagesse. Ils se tiennent sur un siège soutenu par des *garuḍa*, les jambes largement fendues. Ils émergent ainsi de ton propre cerveau, se manifestant devant toi. N’aies crainte, ne sois pas effrayé, ne te sens pas menacé, reconnais en eux la manifestation corporelle de ta Présence éveillée. Ne sois pas effrayé, [ce *heruka*] est ta déité d’élection, ne sois pas effrayé car dans son essence il est le Vainqueur Vairocana uni à son épouse. »

Ce premier *heruka* réunit en lui Che mchog Heruka, le « *Heruka* suprême » (= Samantabhadra), et Buddhaheruka (= Vairocana), le *buddha* du centre. Mais dans sa description, il est identique à Buddhaheruka tel qu’il est dépeint dans le *Man ngag snying dgongs*.

d) L’irruption de Yama dans le *chos nyid bar do*

L’irruption de Yama, le Seigneur de la mort, lorsque les déités courroucées n’ont pas été reconnues, bouscule encore l’ordre du *chos nyid bar do* standard des *sNying thig* où cet épisode quelque peu « populaire » n’apparaît jamais :

« Kyé, Fils de [noble] famille ! N’ayant pas à présent opéré la reconnaissance, tu auras peur de ces [apparences] et tous les Corps des paisibles émergeront sous l’aspect du Corps de Mahākāla tandis que tous les Corps des Courroucés se lèveront sous la forme de Dharmarāja, le Seigneur de la mort. Tes propres perceptions étant devenues des démons, tu erreras dans le *samsāra* [...]. Les plus grands des Corps de Dharmarāja le Seigneur de la mort sont immenses comme l’espace, ceux de taille moyenne sont de la taille du mont Meru, et ils emplissent le monde entier. Les dents mordant leur lèvre inférieure, les yeux vitreux, les cheveux noués au sommet de la tête, le ventre énorme, le cou effilé, ils tiennent en main les registres du *karma*, et hurlent : “Frappe, tue !”. Ils lèchent des cerveaux, séparent les têtes des corps et extirpent cœurs et entrailles. Ils surgissent ainsi, emplissant tous les domaines du monde. »

Comme le fait remarquer Henk Blezer ⁽¹²⁾, ce passage est entièrement identique à un passage du *Man ngag snying dgongs*, mais ce passage — d’ailleurs tronqué car il devrait être immédiatement suivi du jugement du défunt — devrait normalement faire partie du *bar do* du devenir, ainsi qu’il apparaît dans le *tantra*.

3) Le *bar do* du devenir selon le *Srid pa bar do’i ngo sprod*

Ce troisième texte dévolu au *bar do* du devenir s’adresse à ceux qui n’ont aucune pratique ou qui ont un mauvais *karma*. Il doit être lu à partir du 10^e jour « ordinaires des vivants » et non aux jours de *dhyāna* (on en serait au 13^e jour selon le texte précédent). La première partie du *Srid pa bar do’i ngo sprod* est consacrée au commentaire d’une stance attribuée à un *tantra* qui n’est pas nommé. Selon le *Tantra* :

« Pourvu de la forme physique de l’existence antérieure et de celle à venir,

Avec tous les organes des sens au complet, il se meut sans obstacle.

Il possède le pouvoir miraculeux du *karma*

Et il est vu par ses semblables et ceux qui ont un œil divin pur. » ⁽¹³⁾

Cette formule s’inspire de l’*Abhidharmakośa*, mais dans un ordre différent. Seule citation ouvertement mentionnée d’un *tantra*, elle ne provient ni du *Man ngag snying dgongs* ni du *Nyi zla kha sbyor*. On retrouve ici l’interprétation nyingmapa : « Pourvu de la forme physique de l’existence antérieure et de celle à venir. », opposée à ce que dit l’*Abhidharmakośabhāṣya* :

« Quand on dit ici “antérieur et à venir”, [cela signifie] qu’il te vient un corps issu d’empreintes karmiques antérieures, tout à fait semblable à un corps fait de chair et de sang. Cependant, ce corps est semblable à celui [que l’on a] dans un excellent *kalpa*. Il en possède certaines marques et caractéristiques et est lumineux. Comme il s’agit de la perception d’un corps mental, on l’appelle “corps mental perçu dans

(12) BLEZER, « Karma gling-pa : Treasure Finder (gTer ston), Creative Editor (gTer ston ?) », *op. cit.*

(13) *Srid pa bar do’i ngo sprod*, éd. xylo. bhoutanaise, 2b.

le *bar do*”. Alors, si tu dois renaître en tant que *deva*, il se produira la perception de la sphère divine ; quelle que soit ta renaissance future en tant qu’*asura*, être humain, animal, *preta* ou être infernal, tu feras l’expérience des perceptions correspondantes. De sorte que lorsque l’on dit ici : “antérieur”, c’est que tu as pensé avoir un corps physique existant en conformité avec les empreintes karmiques du passé pendant trois jours et demi. “À venir” signifie qu’ensuite surviendront les perceptions correspondant au lieu de naissance futur, quel qu’il soit. C’est ainsi que l’on parle “d’antérieur et à venir”. »

Le *Srid pa bar do ’i ngo sprod* décrit ensuite de façon imagée de ce que ressent le défunt dans le *bar do* du devenir, avec des passages semblables à ceux du *Man ngag snying dgongs* mais placés dans un ordre différent et dans un style beaucoup plus flamboyant :

« Kyé ! Fils de [noble] famille : mû par un vent agité, tu es incapable de demeurer en place, et ta conscience, sans plus aucun support, telle une plume emportée par le vent, enfourche le cheval du souffle, instable et changeant de direction. À tous ceux qui sont en pleurs, tu diras : “Ne pleure pas”, mais ils ne t’entendront pas. Tu penseras alors “Je suis mort”, et une intense douleur te frappera. Ne souffre donc pas ainsi ! Il n’y a ni jour ni nuit, mais une continuelle grisaille semblable à la lueur d’une aube automnale. Un tel état intermédiaire durera une semaine, ou bien deux, trois, quatre, cinq, six ou sept [semaines], car il peut atteindre les quarante-neuf jours. Il est dit que dans la plupart des cas, les souffrances du *bar do* du devenir durent vingt et un jours, mais ce n’est pas certain à cause du *karma*.

Kyé, Fils de [noble] famille ! À ce moment-là, tu seras balayé par le puissant et insupportable ouragan du *karma* qui te poussera par derrière. Ne sois pas effrayé : il s’agit de tes propres manifestations trompeuses. Tu te retrouveras face à une grande ténèbre insupportable — une terreur absolue — tandis que résonneront des vociférations bruyantes : “Frappe ! Tue !” N’en aie pas peur. Ceux qui ont commis de grands maux verront apparaître les ogres mangeurs de chair du *karma* brandissant des armes, hurlant “Frappe ! Tue !” Ils se croiront pourchassés par divers animaux prédateurs terrifiants. Surgiront également pour eux des bourrasques de neige et de pluie, de noires

ténébres et des foules humaines lancées à leur poursuite. Effrayés par les sons de l'effondrement d'une montagne, du débordement d'un lac, de la fureur d'un incendie ronflant, du hurlement d'un grand vent, ils s'enfuiront n'importe où, mais devant eux s'ouvriront trois précipices menaçants : un blanc, un rouge et un noir, où ils seront près d'être engloutis. Kyé ! Fils de [noble] famille : ce ne sont pas de véritables précipices, mais la colère, le désir-attachement et la stupidité. Sache à cet instant qu'il s'agit du *bar do* du devenir, et invoque par son nom le Grand Compatissant. Prie le Seigneur de Grande compassion, le maître et les Trois Joyaux afin de ne pas chuter dans les mauvaises destinées, n'oublie pas ! »

Puis vient l'intéressant jugement des morts auquel préside Yama. Dans le *Man ngag snying dgongs*, ce même récit se situe aussi dans le *Srid pa bar do* où il suit immédiatement la rencontre avec Yama et ses sbires, rencontre que l'on a vue déjà évoquée plus haut dans le *Bar do thos grol* à la fin du *bar do* de la Réalité. Voici le jugement :

« Kyé ! Fils de [noble] famille ! Écoute, Untel, la souffrance qui t'arrive ainsi est celle de ton *karma*. Personne d'autre n'en est responsable. Puisqu'il s'agit de ton *karma*, dès à présent, prie intensément les Trois Joyaux, et ils te protégeront. Si tu ne pries pas ainsi, ne sachant ni méditer selon le Grand Symbole ni méditer sur ta déité d'élection, le dieu inné récapitulera tes bonnes actions accumulées sous forme de cailloux blancs, tandis que le démon inné rassemblera tes mauvaises actions accumulées sous forme de cailloux noirs. À ce moment-là, tu auras très peur et tu trembleras de crainte et d'effroi. Tu profèreras des mensonges, disant : “Je n'ai pas commis de mauvaises actions !”, sur quoi Yama *Dharmarāja* dira : “Je vais interroger le miroir du *karma* !” Dans le miroir du *karma*, tout apparaîtra avec netteté, tout deviendra clair et il était donc inutile de mentir. Alors les Seigneurs de la mort t'attacheront une corde autour du cou et t'entraîneront. Ils te trancheront la tête, extirperont ton cœur, sortiront tes entrailles, lècheront ton cerveau, ils boiront ton sang, dévoreront ta chair et te rongeront les os. Cependant, tu ne peux mourir, et même découpé en morceaux, ton corps se reconstituera. D'être taillé en pièces encore et encore te causera une grande souffrance. »

*

Nous arrêterons là nos comparaisons qui démontrent suffisamment le caractère singulier et composite de la trame du *Bar do thos grol chen mo*. Nous avons suffisamment évoqué l'existence de plusieurs courants d'influences distincts dans la composition des textes principaux du *Bar do thos grol chen mo*.

Si le canevas principal s'inspire des *sNying thig*, l'importance des sources de l'Anuyoga et du Mahāyoga va parfois jusqu'à bousculer fortement ce canevas, ce qui débouche sur un style assez original de présentation du *chos nyid bar do*. Mais toutes les sources évidentes et possibles évoquées remontent à une époque antérieure à la fin du ^{XIV}^e siècle. Cela ne remet pas en question le rôle de Karma gling pa en tant que « découvreur » des textes de la « grande libération par l'audition ».

Sa « découverte » n'est pas non plus réductible à un simple patchwork de pièces rapportées mal ficelées ou à une compilation maladroite de sources antérieures. En effet, en dépit des hésitations doctrinales relevées ici et là, qui trahissent la difficulté de concilier plusieurs modèles, le style littéraire de l'ensemble montre une certaine consistance et ne manque pas de souffle, comme nous avons pu le constater. Il est probable que ce style soit l'œuvre d'un rédacteur principal. Toutefois, à la lueur de certaines irrégularités ou anomalies signalées tout au long de cette étude, il est très possible que ces textes aient été remaniés voire partiellement recomposés plusieurs fois, avec plus ou moins de pertinence doctrinale, par les successeurs de Karma gling pa.

Quant à la question de savoir s'il s'agit bien d'un *gter ma* ou d'une contrefaçon, la présence de nombreux passages de *tantra* plus anciens dans le *Bar do thos grol chen mo* n'est pas forcément un indice ruineux. Ce ne serait pas le seul *gter ma* à faire usage de sources anciennes considérées comme canoniques dans l'école Nyingmapa. Rien ne s'oppose à cela, les *tantra* étant considérés comme la parole d'un *buddha* au même titre que les *terma* nyingmapa qui sont censés être l'enseignement même de Guru Padmasambhava. Il paraît normal, dans ce contexte traditionnel, que certains textes « révélés » sous forme de *gter ma* reprennent mot pour mot d'autres textes tout autant « révélés » à l'origine, même s'ils étaient

transmis sur le mode de la longue transmission orale de maître à disciple (*bka' ma*). L'une des fonctions traditionnelles des *gter ma* n'est-elle pas de « revigorer » les enseignements de la transmission orale longue (*bka' ma*), susceptibles de s'être altérés au cours du temps ⁽¹⁴⁾ ? Ainsi, cette similitude n'est pas vécue avec suspicion chez les Nyingmapa, mais plutôt comme une preuve supplémentaire de l'authenticité du *gter ma* nouvellement découvert qui joue bien son rôle en redonnant de la force aux enseignements *bka' ma*.

Enfin, le fait que le *Bar do thos grol chen mo* présente un enseignement hybride entre Dzogchen et *tantra* ne doit pas nous étonner outre mesure, car le cas est fréquent dans les enseignements nyingmapa. La seule affirmation que nous puissions clamer à propos du *Bar do thos grol chen mo*, est qu'il ne peut certes pas être classé parmi les enseignements de style *sNying thig* pur, rien de plus que cela.

Ce qui soulève le plus d'interrogations à mon sens, c'est l'aspect répétitif de certains passages, les retours en arrière, l'insertion de certains enseignements à des places inattendues, tous éléments qui donnent l'impression d'hésitations doctrinales dans le texte ou d'une synthèse inachevée laissant irrésolues certaines incompatibilités liées aux différents niveaux d'enseignements combinés. Se peut-il, d'un point de vue traditionnel, qu'un enseignement purement *gter ma* présente de telles imperfections ? Ou bien faut-il invoquer, comme nous l'avons dit un peu plus haut, un ensemble plus ou moins heureux de remaniements et de recompositions postérieures à Kar ma gling pa lui-même, mort prématurément avant d'avoir pu donner une forme définitive à sa « découverte » ?

PHILIPPE CORNU

(14) Voir TŪLKŪ THONDUP RINPOCHÉ, *Les Trésors cachés du Tibet*, Paris, 2000, p. 57-58.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BLEZER, Henk, *Kar gling zhi khro, A Tantric Buddhist Concept*, CNWS, Leiden, 1997.

—, « Karma gling-pa : Treasure Finder (gTer sTon), creative editor (gTer sTon ?), A Preliminary Comparaison of the *Man ngag snying gi dgongs pa rgyal ba'i bka' zhes bya ba'i rgyud* and Two *Bar do thos grol chen mo* Texts : The *Chos nyid bar do'i gsal 'debs thos grol chen mo* and the *Srid pa bar do'i ngo sprod gsal 'debs thos grol chen mo* », in *East and West*, Rome, ISMEO, vol. 52 n° 1 à 4 déc. 2002, p. 311-345.

CORNU, Philippe, *Les évolutions de la notion de bar do : ses origines indiennes et son développement au Tibet*, Thèse de doctorat, Paris VII, 2005.

CUEVAS, B., *The Hidden Treasure of sGam-po-gdar Mountain*, Snow Lion, Boston, 2005.

FREMANTLE, F. et C. TRUNGPA, *Le Livre des morts tibétain. La grande libération par l'audition pendant le bardo*, Le Courrier du Livre, Paris, 1991 (2^e éd. corrigée) et 1999 (3^e éd.)

MULLIN, G.H., *Death and Dying. The Tibetan Tradition*, Arkana, Routledge & Kegan, Londres, 1987.

PADMASAMBHAVA, *La Clé du sens profond du Livre des morts tibétain*, trad. fr. de *Natural Liberation. Padmasambhava's Teachings on the Six Bardos*, trad. A. Wallace et commentaire de Gyatrül Rinpoche, Guy Trédaniel, Paris, 2003.

—, *The Tibetan Book of the Dead, The Great Liberation by Hearing in the Intermediates States*, translated by Gyurme Dorje, Penguin Books, London, 2005.

SOGYAL RINPOCHÉ, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, La Table Ronde, Paris, 1993.

TSELE NATSOK RANGDRÖL, *Le Miroir qui rappelle et clarifie le sens général des Bardos*, trad. fr. E. Borremans et Ogyen Losel Chökyi Dawa, Dharmachakra, Bruxelles, 1993.

—, *The Mirror of Mindfulness. The Cycle of the Four Bardos*, trad. E. Pema Kunzang Shambhala, 1987.

Edition tibétaine du *Bar do thos grol* :

Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol gyi chos skor, A collection of *Zhi Khro* texts revealed by Gter-ston Karma-gling-pa with liturgical works by Nyi-zla-'od-zer and Rgya-ra-ba Nam-mkha'-chos-kyi Rgya-mtsho, Reproduced from a manuscript collection from the library of Dudjom Rinpoche, vol. I, II et III.