

Dzogchen tibétain : des origines chrétiennes ? Résurrection et corps d’arc-en-ciel

Sujet sans doute inédit dans la *Revue théologique de Louvain*, nous nous pencherons sur une tradition tibétaine particulière, le Dzogchen (tib. *rdzogs pa chen po*) qui signifie « Grande Perfection ». Selon cette tradition spirituelle, la réalité est, a été et sera toujours parfaite, d’où son nom. Mais quel rapport avec le christianisme et en particulier avec la résurrection du Christ ? Il se trouve qu’un signe de réalisation des pratiquants accomplis du Dzogchen est dénommé « corps d’arc-en-ciel » et consiste, aussi incroyable que cela puisse paraître, en la disparition du corps physique du pratiquant à sa mort. Le corps de ces yogis, sans passer par les phases de décomposition, se résorberait dans sa nature originelle, ses composants fondamentaux – les éléments dont l’essence ultime est « luminosité ». Ce processus se déroulerait sur plusieurs jours, aboutissant soit à la disparition totale du corps, ne laissant qu’ongles et cheveux, soit à une réduction drastique de la taille du corps. Comment ne pas penser à la mort et la résurrection du Christ ? À l’heure où beaucoup de catholiques ne croient plus en la réalité de la résurrection, l’attestation d’un tel « phénomène » ne viendrait-il pas renforcer cette croyance et donc la foi chrétienne ? Mais si une analogie pouvait être établie, ceci ne bousculerait-il pas radicalement la théologie chrétienne ? Ce sont les questions que se posa le frère David Steindl-Rast lorsqu’il entendit parler du corps d’arc-en-ciel de Khenpo A Chö à l’été 1998. Passionné de longue date du dialogue entre sciences et spiritualité, et supérieur du père Francis V. Tiso, Steindl-Rast lui suggéra de mener l’enquête.

Francis Tiso dans son ouvrage *Rainbow Body and Resurrection*¹ en interrogeant les origines historiques du Dzogchen, vers le VIII^e s., aux confins de l’Asie centrale, entre Perse et Tibet, se demande si elles ne

¹ F. V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection. Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö*, Berkeley, CA, North Atlantic Books, 2016.

pourraient pas avoir été marquées par le christianisme ; un christianisme certes particulier pour des yeux catholiques puisqu'il s'agit du christianisme syriaque (encore appelé syro-oriental ou « nestorien »). Cette Église syriaque a poussé ses avancées jusqu'en Chine et au Tibet, riche de l'héritage mystique et pratique légué par la figure d'Évagre le Pontique. Dans les traces du père Tiso, nous examinerons donc si l'annonce de la résurrection de Jésus-Christ et d'éventuelles pratiques liées à ce moine du désert, auraient pu influencer la notion de corps d'arc-en-ciel (tib. *'ja' lus*).

Francis V. Tiso est un prêtre catholique américain, spécialiste du dialogue inter-religieux avec le bouddhisme tibétain qu'il a enseigné à l'Université Grégorienne de Rome. Diplômé d'Harvard et de Columbia, il a soutenu une thèse sur le yogi tibétain Milarépa². Prêtre du diocèse d'Isernia en Italie, il poursuit notamment des recherches sur la présence chrétienne au Tibet. Conscient de sa connaissance du bouddhisme et de la langue tibétaine, Steindl-Rast l'encouragea donc à étudier le *'ja' lus*. Les événements se sont déroulés durant l'été 1998 et concernent Khenpo A Chö (1918-1998), vivant dans l'ermitage de Lo ma ga aux alentours de Nyarong (Khams/Sichuan). Depuis lors d'autres cas ont été rapportés, à la fois dans l'école Nyingmapa (des « anciens ») du bouddhisme tibétain, tout comme – et même plus souvent – du côté bönpo³, tradition tibétaine antérieure à l'arrivée du bouddhisme au Tibet aux VII-VIII^e s. Très récemment encore un yogi bönpo, Drubchen Namkha Gyaltzen (1956-2020) aurait atteint le « petit » corps d'arc-en-ciel, son corps ayant fortement diminué de taille sans cependant disparaître complètement⁴. Simple légende populaire héritée des temps anciens ? A-t-on des preuves de la réalité d'un tel phénomène ? Et comment le christianisme pourrait-il être lié

² F. V. TISO, *Liberation in One Lifetime. Biographies and Teachings of Milarepa*, Berkeley, CA, North Atlantic Books, 2014.

³ Voir par ex. S. G. KARMAY, *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1972 ; D. L. SNELLGROVE, *The Nine Ways of Bon* (London Oriental Series, 18), London, Oxford University Press, 1967 ; P. KVAERNE, *Bön Religion of Tibet*, London, Serindia, 1995 ; A.-M. BLONDEAU, « Religions du Tibet », dans *Histoire des religions*, t. III, Paris, Gallimard, 1976, p. 234-247 et p. 304-316 ; D. MARTIN, *Unearthing Bon Treasures*, Kathmandu, Vajra, 2009 ; C. BAUMER, *Bön. Tibet's Ancient Tradition*, Trumbull – Bangkok, CT, Weatherbill – Orchid Press, 2002.

⁴ À partir du 14 février 2020 au monastère Pal Shenten Dargyé Tashi Ling, comté de Xinlong, préfecture tibétaine autonome de Ganzi, Sichuan.

à ceci ? Avant de tenter de répondre à ces questions, présentons d’abord les faits.

I. UNE ÉGLISE SYRIAQUE AU TIBET ?

1. *Le cas Khenpo A Chö*

Francis Tiso s’est rendu dans l’ermitage où Khenpo A Chö aurait atteint le corps d’arc-en-ciel. Partant du récit d’une biographie réalisée par un disciple et aidé d’un traducteur, il interrogea des proches du khenpo⁵, dont ceux qui observèrent la disparition de son corps, en particulier Lama Norta. Disciple principal, celui-ci fut chargé des rituels à accomplir. Tiso put ainsi questionner des témoins directs des événements.

Ordonné moine Guéloupa puis étudiant sous la direction de maîtres Nyingmapa, deux des quatre grandes écoles du bouddhisme tibétain, Khenpo A Chö reçut les instructions dzogchen principales des pratiques dites de *trekchö* et *thögal* de la part de Dudjom Rinpoche (1904-1987). Pratiquant celles-ci, humble et dévoué envers ses disciples, Khenpo A Chö sentit finalement sa mort approcher. Il leur transmit ses ultimes enseignements et rendit son dernier souffle le 29 août 1998 dans sa chambre, tout en récitant des mantras. Quelques heures plus tard, ses disciples constatèrent l’apparition de singuliers phénomènes. Sa peau changeait de couleur, devenant rose clair et les rides de tout son corps disparurent, comme s’il retrouvait une peau d’enfant. En changeant ses vêtements ils virent que sa taille avait déjà légèrement diminué. Ils réalisèrent les rituels idoines puis revinrent voir le corps le lendemain matin. Celui-ci avait alors considérablement rétréci. Toujours selon les dires de ces témoins, comme le processus se poursuivait et qu’ils n’étaient pas sûrs de la conduite à tenir, ils décidèrent d’en informer un important lama de la région avec lequel Khenpo A Chö entretenait des liens étroits. Lama Norta recueillit les conseils de Lama A Khyug (Khenpo Achuk, Jamyang Lungdok Gyaltzen Rinpoche, 1927-2011). Un autre compte-rendu de première

⁵ Le titre de Khenpo (tib. *mkhan po*, sk. *upādhyāya*) est octroyé dans les écoles du bouddhisme tibétain après une dizaine d’années d’études et permet alors d’ordonner de futurs moines et d’enseigner à la communauté monastique. Khenpo équivaudrait à l’abbé de la tradition chrétienne.

main d'une élève de Lama A Khyug, Zhaxi Zhuoma Rinpoche, confirme ce récit et fournit d'autres détails⁶. Issu d'une communication au monastère de Larung Gar, ce second témoignage confirme et précise celui recueilli par Tiso. Lama A Khyug conseilla à Lama Norta de ne laisser personne toucher au corps et d'être le seul à s'en approcher pour effectuer les offrandes, de poursuivre les rituels et de n'avertir personne de la situation. Selon la tradition, le corps du pratiquant doit être ainsi laissé au repos pendant sept jours, ce qui fut fait. Après cinq ou six jours, Lama Norta ne voyait même plus le corps sous les vêtements, se demandant s'il en restait quelque chose. Au huitième jour, six personnes entrèrent dans la pièce où reposait le corps de Khenpo A Chö. Ils soulevèrent les vêtements pour découvrir, stupéfaits, qu'il ne restait rien, pas même les cheveux ni les ongles. Tout avait disparu. Ils furent attristés de n'avoir pas la moindre relique de leur maître. Tiso put interroger trois de ces six témoins, dont Lama Norta. Il fut surpris du peu d'enthousiasme de deux des moines alors présents, sans pouvoir se l'expliquer. Sans photographie, il ne nous reste donc que des témoignages directs, de première main, mais sans « preuve » matérielle⁷. À part F. Tiso et Zhaxi Zuoma Rinpoche, la presse locale rendit aussi compte de l'événement. De nombreux témoins indirects, également interrogés, rapportèrent avoir vu des phénomènes lumineux singuliers autour de l'ermitage tels des « arcs-en-ciel » en ligne droite, avoir perçu le son d'une mélodie, une légère « pluie de fleurs » et des odeurs inhabituelles mais agréables

⁶ <http://xuanfa.net/articles/khenpo-a-chos/> (consulté le 12.04.20) *Reported at the Sethar Institute, Five Ming Buddhism Study College, Larung Gar (Lalong), June 1999* : « Lama Norta (Chicheng Jiachuo) said to me with regret, "Because we were so deeply grieved over our Master's passing, at the time, we did not even consider taking pictures of him. Until this day, I feel regret because if there were pictures left they would surely astound the world. When they changed the clothes of the Master, they discovered that the Master's waist became a little smaller". Lama Norta (Chicheng Jiachuo) said, "It looked as if the Master's body was going to shrink." Luosang Ningzha said, "Of course, it will shrink!" What happened afterward was not expected by them at all. (...) Leaders from the Bureau of Religion in Xinglong and the Front Works Department investigated in person the entire process and all agreed to accept the transformation of the rainbow body of Khenpo A-chos (Aqiong Kambu) as authentic and reliable. They also objectively reflected this situation in the form of a written document reported to the Religion Bureau of Ganzi State and the Ethnic Affairs Commission and Religion Department of Sichuan Province, as well as the Buddhism association of the province ».

⁷ Les récits évangéliques ne sont-ils pas eux-mêmes seulement des témoignages ?

– manifestations traditionnellement associées au corps d’arc-en-ciel. Voilà pour les « faits ».

Tiso, tout à la fois sceptique et intrigué, approcha avec tact les témoins, entrant dans leur vision du monde, mêlant approches anthropologiques *etic* et *emic*⁸, tout en conservant une vigilance épistémologique. Son compte-rendu est prudent et équilibré. En terminant son livre, on n’est assuré ni de la « réalité » du corps d’arc-en-ciel ni de son impossibilité. Tournons-nous à présent vers le christianisme syriaque et son histoire. Celui-ci pourrait-il avoir influencé ce type de phénomène ?

2. L’Église syriaque, d’Édesse à Dunhuang

L’histoire du christianisme a toujours été multiple. Dès ses origines, plusieurs tendances se côtoient. Aux IV^e-V^e s., c’est autour de la question de la double nature du Christ, humaine et divine, que les tensions s’exacerbent. Les conciles s’enchaînent pour trouver un accord : Éphèse en 431 puis de nouveau en 449 et enfin le quatrième concile œcuménique de Chalcédoine en 451. Dans tout concile, sont à prendre en compte quantité d’éléments tant culturels et politiques que théologiques. Ces conciles se jouent sur fond de rivalité entre les pôles principaux de la chrétienté, Antioche, Constantinople, Alexandrie, Rome et Jérusalem. Pour simplifier, nous trouvons d’un côté Alexandrie, avec Cyrille (376/380-444), Dioscore (?-454) et Eutychès (381?-454) dans le sillon d’Apollinaire de Laodicée (315-390) ; de l’autre, Antioche – et ses ramifications orientales jusqu’en Perse – avec Diodore de Tarse (330-394), Théodore de Mopsueste (352/355-428) et Nestorius (381-451). Si l’école alexandrine insiste sur l’unité de nature en Christ, soutenant une position dite monophysite, les écoles syriennes et mésopotamiennes mettent l’accent sur la distinction des deux natures, divine et humaine, « en une conjonction sublime, ineffable, indissoluble » – position dite dyophysite associée au nestorianisme. En lien avec ces divergences, le statut de la vierge Marie crispe les deux camps : c’est la querelle du *theotokos*. Marie est-elle « mère de Dieu » ou seulement mère de la personne humaine de Jésus ? Ces querelles agitent le christianisme et à la fin du V^e s., la rupture est consommée. C’est sa composante la plus orientale, l’Église syriaque

⁸ Perspective interne (*emic*) ou externe (*etic*) à un groupe social étudié.

ou « nestorienne » qui nous retient ici. Distincte des composantes romaine et byzantine puis finalement antiochienne, l'Église syriaque poursuivra sa route vers l'Est⁹.

Le syriaque, forme locale d'araméen, est la langue liturgique et littéraire de cette Église, à côté du grec. Édesse (l'actuelle Urfa en Turquie) en est le centre théologique et Kokhe, près de Séleucie-Ctésiphon, le patriarcat. De la Syrie à la Perse, les chrétiens occupent peu à peu le territoire mésopotamien. Leur présence en Perse date surtout du début de la période sassanide, au III^e s. quand, de retour d'expédition contre les Romains, l'empereur Shapur I^{er} (240-272) ramène de nombreux captifs. La tradition veut que Jésus *via* Thomas ait envoyé Addai à Édesse auprès du roi Abgar V (13-50) pour évangéliser la Perse¹⁰. Mari, un autre disciple du Christ, aurait poussé la mission dans la vallée de l'Euphrate. Thomas lui-même serait allé jusqu'au sud de l'Inde où il aurait fondé des communautés dont celle de Mylapore près de Madras où il serait enterré.

Tantôt tolérés, tantôt persécutés, les chrétiens persans de l'Église syriaque, entre manichéisme et mazdéisme sassanide, disparaîtront au bout de trois siècles, contraints de se convertir ou de partir vers l'Est. Le rôle de l'islam dans ces événements reste débattu. C'est ainsi que le patriarche de Séleucie-Ctésiphon, le *catholicos* Mar Ishoyahb II de Gdala (628-646), décida d'envoyer une délégation vers la Chine. Elle y parvint en 635, conduite par Aluoben (Alopen). La stèle nestorienne de Xi'an (Chang'an à l'époque) en témoigne. Datée de 781, enfouie en 845 suite au décret de persécution religieuse de l'empereur Wuzong (814-846), elle sera finalement redécouverte au XVII^e s. Le christianisme a donc pénétré en Chine dès le VII^e s. Il se peut même que ce patriarcat de Séleucie-Ctésiphon ait constitué dès le VIII^e s. un christianisme plus vaste territorialement et numériquement que celui de l'Église de Rome. Quoi qu'il en soit, en Chine, Aluoben et sa délégation furent autorisés par l'empereur Tang Taizong (599-649) à pratiquer

⁹ I. GILLMAN, H-J. KLIMKEIT, *Christians in Asia Before 1500*, Richmond, Curzon, 1999, p. 109 ; C. BAUMER, *The Church of the East, an Illustrated History of Assyrian Christianity*, London, I. B. Tauris, 2006 ; D. WILMSHURST, *The Martyred Church: A History of the Church of the East*, London, East & West Publishing, 2011.

¹⁰ F. BRIQUEL CHATONNET, M. DUBIE, *Le monde syriaque. Sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris, Les Belles-Lettres, 2017 ; C. JULLIEN, F. JULLIEN, *Apôtres des confins : processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002.

leur religion et à traduire leurs livres en chinois. Toute une équipe s'est attelée à cette tâche – Sogdiens, Indo-Scythes, Bactriens, Turcs – bouddhistes, taoïstes, confucéens... De ces rencontres nous sont parvenus des documents de ce christianisme syriaque alors dénommé « religion de la lumière », *Jingjiao*. Ce corpus *nestorianum sinicum* (G. Allegra) est parfois connu dans le grand public sous le nom détonnant de « *sūtras* de Jésus »¹¹. C'est à Dunhuang, important point de passage sur les routes de la soie, que ces manuscrits furent découverts au début du XX^e s. par A. Stein et P. Pelliot¹² dans l'une des grottes-sanctuaires de Mogao. Ces documents *jingjiao* sont la preuve de stimulantes rencontres entre christianisme, bouddhisme et taoïsme.

Quant au Tibet, empire couvrant un territoire équivalent à sept fois celui de la France à son apogée aux VII^e-VIII^e s., il était, à l'ouest, proche des régions perses, zones limitrophes plus ou moins rattachées à l'Asie centrale. On y trouvait alors les royaumes du Zhang Zhung et de l'Oḡḡiyāna, recouvrant l'actuelle région du Ladakh et une partie des actuels territoires du Pakistan, de l'Afghanistan et du Tadjikistan. Là serait l'origine historique des enseignements dzogchen, à en croire tant les traditions bouddhiste que bönpo tibétaines. Il y a en outre des preuves témoignant d'une présence chrétienne à cette époque au Tibet¹³ : figuraient à Dunhuang des lettres signées

¹¹ LI TANG, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese. Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Frankfurt-a.M., Lang, 2002 ; P. Y. SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, The Toho bunkwa gakuin: The Academy of Oriental Culture Tokyo Institute, Tokyo, 1937 (1951). La seule traduction française que nous connaissions est à utiliser avec précaution : M. PALMER, *Les Évangiles de la route de la soie*, Vannes, Sully, 2004 (*The Jesus sūtras*, 2001).

¹² Sur les manuscrits *Jingjiao* voir, par exemple : M. NICOLINI-ZANI, *La via radiosa per l'orient. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Magnano, Ed. Qiqajon, 2006, p. 145-171 : il dresse une liste des manuscrits authentiques provenant de Dunhuang : 1. Pelliot chinois 3847, 2. manuscrit *Zhixuan anle jing*, 3. fragments du manuscrit *Da Qin jingjiao xuan yuan (zhi)ben jing*, et remise en question de l'authenticité des manuscrits de Tomioka (*Yishen lun*) et de Takakusu (*Xuting Mishisuo jing*) suite à de récentes publications chinoises. Voir Lin Wushu, Ron Xinjiang, Chen Huaiyu. Sur la « collection secrète de Dunhuang » (*Tonkō hikyū*) voir M. NICOLINI-ZANI, « The Dunhuang *Jingjiao* Documents in Japan : A Report on Their Reappearance », dans LI TANG, D.W. WINKLER (éds), *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, Zürich, LIT Verlag, 2016.

¹³ F. TISO effectue actuellement de plus amples recherches sur cette question ; I. GILLMAN, H.-J. KLIMKEIT, *Christians in Asia Before 1500*, p. 222-225 ; dans J. DAUVILLIER, *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Âge*, London,

de noms « chrétiens » (Mar Sergis / Sergius), l'image du Bodhisattva à la croix (IOL Tib J 766), un traité de divination évoquant « Jésus le Messie », de nombreuses croix gravées dans la roche (par ex. à Tankse au Ladakh), une lettre du patriarche Timothée I^{er} sur la nomination à venir d'un évêque du Tibet ou encore un traité de l'empereur tibétain Trisong Detsen (tib. *Khri srong lde btsan*) évoquant les chrétiens¹⁴. La nouvelle de la résurrection du Christ eut-elle donc une influence sur les traditions bön et bouddhiste au Tibet ? Se peut-il que l'enseignement dzogchen qui leur est commun ait incorporé des éléments chrétiens contribuant à la conception du corps d'arc-en-ciel, et si oui lesquels et comment ? Certains textes mystiques syriaques qui évoquent des phénomènes lumineux pourraient-ils en être à l'origine ? Mais d'abord revenons brièvement sur ce que dit la tradition chrétienne de la résurrection.

3. Résurrection

Le terme « résurrection » traduit le grec *anastasis*¹⁵, substantif dérivé du verbe *anistemi* « se relever ». « Ressusciter » est aussi la traduction de la forme passive du verbe *egeirô* « se réveiller »¹⁶. Si la résurrection de Jésus est attestée dans les quatre évangiles canoniques, chaque version a ses spécificités : aucune n'est parfaitement congruente à une autre, mais la trame demeure : le Christ crucifié est mis au tombeau et ressuscite au troisième jour. Le tombeau, pourtant scellé d'une pierre, est retrouvé vide, à l'exception des linges couvrant le corps. Des manifestations lumineuses et angéliques sont rapportées, non sans rappeler les événements concernant Khenpo A Chö, ainsi que des apparitions du Christ, dont la plus célèbre, la scène des

Variorum Reprints, 1983, les articles de Id., « L'évangélisation du Tibet au Moyen Âge par l'Église chaldéenne et le problème des rapports du bouddhisme et du christianisme » (article III), « L'expansion au Tibet de l'Église chaldéenne au Moyen Âge et le problème des rapports du bouddhisme et du christianisme » (article IV) et celui de M. LALOU, « Influences chrétiennes [au Tibet] » (article V).

¹⁴ Tib. *bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btus pa*.

¹⁵ Par ex. 1 Co 15,13.42 ; Ph 3,10 ; Mc 16,9 ; Lc 24,7 ; Jn 11,25 ; 20,9, etc.

¹⁶ Par ex. Rm 4,24 ; 6,4.9 ; Mt 28,6-7 ; Mc 16,6.14 ; Lc 24,6 ; 2 Co 4,14 ; 5,15 ; Ga 1,1, etc. Le grec n'a pas de terme technique spécifique pour dire la résurrection, bien que le thème de la résurrection tende à devenir un lieu commun de cette époque, dans la littérature tant grecque que latine ; voir P-E. DAUZAT, « La résurrection dans l'air du temps : un dialogue manqué avec les païens », dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Église*, Paris, Gallimard, 2004, p. 107-116.

disciples d'Emmaüs, est relatée par Luc (24,13-35). Chez Jean, Jésus apparaît en « jardinier » à Marie de Magdala et lui ordonne de ne pas le toucher, « *noli me tangere* » (Jn 20,17), mais elle lui embrasse les pieds chez Matthieu (Mt 28,9). Toutefois, la réalité physique et corporelle du Christ ressuscité semble bien attestée. Chez Jean, Jésus montre ses plaies à Thomas, incrédule, et lui demande d'y porter le doigt, ainsi que la main dans son côté transpercé (voir aussi Lc 24,39). Chez Luc, le Christ porte un morceau de poisson grillé à sa bouche et le mange (Lc 24,42-43).

Dans l'Ancien Testament figure un thème qui se rapproche de la résurrection, l'ascension céleste et lumineuse d'Élie (2 R 2,11 ; 1 M 2,58 ; Si 48,9) ou d'Hénoch (Gn 5,24 ; Si 49,14). Il est amplement développé dans la littérature apocryphe, intertestamentaire (par ex. I Hen 70-71, II Hen 67, *Ascension d'Isaïe*) et gnostique (*Traité sur la Résurrection*¹⁷ ; *Évangiles de Thomas, de Pierre, de Philippe, de Nicodème* ; *Épître des Apôtres* 9-12, ou *Actes de Pilate* 11-14). Les épîtres pauliennes abondent d'enseignements à ce propos (1 Co 15,12-16 ; 2 Co 12,1-4), initiant avec l'évangéliste Jean la tradition chrétienne contemplative. Cette fibre « mystique » se retrouvera chez certains auteurs syriaques ayant suivi les enseignements d'Évagre le Pontique (346-399), lui-même héritier de la théologie alexandrine d'Origène, de celle des Cappadociens et des expériences des Pères du désert égyptien.

4. *Évagre et les spirituels syriaques*

C'est donc une « trajectoire évagrienne » que retrace Tiso en vue d'explorer l'hypothèse de l'influence du christianisme (résurrection, pratiques spirituelles associées) sur le Dzogchen. Un élément de preuve matérielle transparaîtrait dans des fragments de traités gnostiques tels que l'*Évangile de Philippe* et l'*Évangile de Thomas*, découverts dans les oasis des routes de la soie, non loin de Turfan¹⁸ et même

¹⁷ Écrit gnostique valentinien certainement rédigé entre 150 et 180, il contient une intéressante réflexion sur le statut de la résurrection et témoigne des questions soulevées par celle-ci dans les premiers siècles du christianisme. Voir « *Traité sur la Résurrection* » (NH I,4), trad. J.-P. MAHÉ, dans ID. et P.-H. POIRIER (éds), *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de La Pléiade), Paris, Gallimard, 2007.

¹⁸ Textes découverts à Turfan voir : N. SIMS-WILLIAMS, *An ascetic miscellany : The Christian Sogdian manuscript E28*, Turnhout, Brepols, 2017 ; *The Life of St Serapion and other Christian Sogdian texts from the manuscripts E25 and E26*,

à Dunhuang. C'est aussi à Dunhuang que l'on retrouva les plus anciens textes dzogchen connus. Il est possible que des individus ayant accès à des traités chrétiens et dzogchen aient pu se côtoyer à cette époque dans ces lieux. Des textes gnostiques chrétiens furent sans doute transmis aux Églises syriaques, par exemple au cercle d'Abraham de Kachkar (491/501-586) ou de Babaï le Grand (551-628), commentateur des œuvres d'Évagre. L'Église syriaque fut ainsi marquée par une version remaniée des *Centuries* (les *Kephalaia Gnostica* d'Évagre)¹⁹ attribuée à Philoxène de Mabboug (450-523). La « trajectoire évagrienne » partirait donc de l'Égypte et du Proche-Orient pour rejoindre finalement la Chine et le Tibet²⁰ via la Mésopotamie et la Perse.

Évagre le Pontique²¹ recueillit la sagesse pratique des Pères du désert et lui donna la forme d'une théologie contemplative. Il hérita du travail des Alexandrins, Clément (150-215) et surtout Origène (185-253), ainsi que des Pères Cappadociens : Basile le Grand (329-379) et son « sage maître », Grégoire de Nazianze (329-390). Il accompagna Grégoire en 380 à Constantinople avant de partir pour Jérusalem. Là, Mélanie l'Ancienne et Rufin le convainquirent d'aller rejoindre les Pères du désert en Égypte. Il se rendit alors à Nitrie puis aux *Kellia* (les *Cellules*) où il rencontra Macaire l'Alexandrin et surtout Macaire le Grand, le disciple d'Antoine fondateur du monastère de Scété. Lié aux origénistes Ammonios et ses « Longs Frères », il rédigea alors nombre de ses œuvres où il propose un cheminement spirituel progressif pour accéder par-delà la prière (gr. *proseuchè*) à la contemplation (gr. *théôria*) : pratiques de concentration de l'esprit, entraînement à la non-distraktion, purification des passions – par la grâce divine. Ainsi, le moine cheminant parviendra à la contemplation pure de la « lumière sans forme »²². L'esprit (gr. *noûs*) purifié devient

Turnhout, Brepols, 2015 ; *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*, Turnhout, Brepols, 2014 ; *The Christian Sogdian manuscript C2*, Berlin, Akademie-Verlag, 1985.

¹⁹ A. GUILLAUMONT, *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

²⁰ Mais ce seront surtout les manichéens qui y apporteront ces textes avec eux.

²¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004.

²² R. BEULAY, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, Éditions du Monastère de Chevetogne, 1987.

alors lumière²³. Cet enseignement a profondément influencé la spiritualité chrétienne, syriaque en particulier²⁴. Sous le nom d'emprunt de Nil d'Ancyre, il parvint jusqu'à Jean Cassien²⁵, irriguant ainsi toute la spiritualité monastique occidentale, ainsi qu'à Diadoque de Photice, Jean Climaque et Maxime le Confesseur. La condamnation de certaines de ses idées freinera leur diffusion dans le monde grec et latin, mais il sera, avec Théodore de Mopsueste (v. 352/5-428) et Nestorius (v. 381-451), l'une des figures tutélaires de l'Église syriaque. En outre, Éphrem le Syrien (306-373), la tradition macairienne²⁶, Jean d'Apamée, Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys l'Aréopagite transmirent tous leurs expériences spirituelles au monde syriaque²⁷ : à Isaac de Ninive (613/40-700)²⁸, Sahdona, Dadisho' de Qatar, Simon de Taibouthéh, Joseph Hazzaya ou Jean de Dalyatha²⁹. De cette forme de vie contemplative présente dans leurs écrits – relation au maître, obéissance, humilité et amour, purification des passions, concentration unitaire de l'esprit et immobilité pour contrer la tendance à la dispersion liée à l'activité intellectuelle, degrés d'évolution dans la

²³ A. GUILLAUMONT (éd.), *Les Six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, Paris, Firmin-Didot, 1958, V, 15 et VI, 87.

²⁴ C. et A. GUILLAUMONT, « Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142/2, 1952 : « Le "bienheureux Ma' Évagre" est l'auteur le plus souvent cité par les écrivains spirituels de langue syriaque, en particulier par le principal d'entre eux, Isaac de Ninive, dont il est le maître "par excellence" » (p. 156) ; p. 204 : « les grands auteurs mystiques nestoriens du VII^e siècle lisent les *Centuries*, en particulier Dadišo' Qatraya, 'Abdiso' Hazzaya et probablement Isaac de Ninive ».

²⁵ Y. KOENING, « D'Évagre le Pontique à Jean Cassien. Aspects de la transmission de l'expérience monastique égyptienne à l'Occident », dans G. CECERE, M. LOUBET, S. PAGANI (éds), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^e-XVI^e s.)*. Actes du colloque organisé à l'Ifao, 22-24 nov. 2010, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2013, p. 17-36.

²⁶ R. BEULAY, *La Lumière sans forme*, p. 94 : « Évagre et le Pseudo-Macaire sont les deux pères de la spiritualité mystique nestorienne. Du premier ils ont reçu avant tout une théologie de la contemplation ; du second ils ont appris à être attentifs à l'expérience brûlante de Dieu dans le cœur ».

²⁷ A. PIRTEA, « The Mysticism of the Church of the East », dans D. KING (éd.), *The Syriac World*, Londres, Routledge, 2018, p. 355-377 ; A. DESREUMAUX (éd.), *Les mystiques syriaques* (Études syriaques, 8), Paris, Geuthner, 2011 ; A. MINGANA (éd.), *Early Christian Mystics*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2012.

²⁸ R. BEULAY, *La Lumière sans forme*, p. 206 : « son maître par excellence est Évagre » ; Hilarion ALFEYEV, *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Bellefontaine, Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, 2001 (rééd. Cerf, 2019).

²⁹ R. BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1990.

pratique (corporel, psychique, spirituel) ; de la prière sensible à la contemplation pure jusqu'aux visions lumineuses³⁰ et à la lumière sans forme –, nous trouverions des *analogia* dans la tradition dzogchen. Mais de telles pratiques, y compris celles associées à la luminosité, figurent aussi dans d'autres traditions³¹. Celles spécifiquement liées aux visions lumineuses parent-elles tout de même avoir une influence notable sur le Dzogchen, pratique contemplative et visionnaire d'Asie centrale³² ?

II. DZOGCHEN

1. *Théorie et pratique*

Dzogchen, « Grande Perfection » (tib. *rdzogs pa chen po*) désigne à la fois la réalité ultime et le chemin qui y mène. Il s'agit d'une voie contemplative non-duelle, une tradition spirituelle présente dans la religion bön et dans l'école des « anciens » (tib. *rnying ma pa*) du bouddhisme tibétain où sa codification s'achève au XIV^e s (Longchenpa). Ses plus anciens écrits remontent aux VIII^e-IX^e s. Il est désormais transmis en Occident suite à l'exil des Tibétains. Souvent enseigné à

³⁰ R. BEULAY, *La Lumière sans forme* : « L'abondance des images lumineuses est une caractéristique des écrits macairiens » (p. 69) ; p. 70 : « Dadisho' de Qatar fait mention de la vision de la lumière sainte dont rayonne l'esprit » (p. 70) ; « Tout son corps sera lumineux » (Sahdona, p. 71), et « les concepts évagriens de "lumière sans forme" ou de lumière couleur de saphir et de cristal » (Joseph Hazzaya, p. 71) ; « Dans le monde à venir, quand les hommes surgiront de la terre et revêtiront la gloire de la résurrection, il n'y aura plus ni extérieur ni intérieur, mais leur nature sera lumière » (*Idem*, p. 72) ; « La lumière qui est vue par l'esprit au moment de la prière et qui ressemble à la couleur du ciel » (p. 217) ; « Quand le regard des yeux du corps est purifié et que leur lumière se fond au rayonnement lumineux du soleil, ils le voient lui-même [l'Esprit-Saint] dans sa lumière » (Sahdona, p. 75) ; « La lumière est alors couleur du ciel et elle est celle de l'âme (purifiée) [...] Mais quand la lumière a la couleur du cristal, la lumière même de la sainte Trinité brille aussi sur elle, et la lumière de l'âme projette ses rayons de feu [...] » (Nestorius de Nouhadra, p. 220).

³¹ Voir par ex. M. KAPSTEIN (éd.), *Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago – London, University of Chicago Press, 2004.

³² P. G. BORBONE, P. MARSONE (éds), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine* (Études syriaques, 12), Paris, Geuthner, 2015, p. 5-21 ; L. TANG, D. W. DIETMAR (éds), *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Vienne – Berlin, LIT Verlag, 2013 ; D. W. WINKLER, L. TANG (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Vienne – Berlin, LIT Verlag, 2009.

la suite d'un long chemin bouddhiste au sein du Grand véhicule (Mahāyāna), et après des pratiques préliminaires et principales du Véhicule de Diamant (Vajrayāna), il en constitue l'apex sous le nom d'Atiyoga (ou *mahāsandhi*), « yoga suprême », tout en s'en distinguant tant par son origine historique que par ses pratiques³³.

Pour le Dzogchen, l'esprit, dans sa nature primordiale inconditionnée, est la source ou le point d'origine de tous les phénomènes, psychiques et physiques. Selon cette vision, ce n'est pas l'univers matériel qui, en se complexifiant, est à l'origine du développement de la conscience – perspective des matérialistes et physicalistes contemporains – mais l'inverse. En outre, les phénomènes de l'univers sont le déploiement du dynamisme vibrant et lumineux de la sagesse de ce fond primordial (tib. *ye gzhi*), pur et parfait dans sa nature essentielle. Si nous percevons le monde et notre corps physique comme imparfaits, c'est du fait de l'ignorance innée qui teinte notre esprit conceptuel dualiste et nous plonge dans une douloureuse illusion où nous saisissons les phénomènes comme s'ils étaient duels et concrets. Si nous parvenons à déchirer le voile que constitue pour nous cette illusion et à reconnaître la nature ultime de l'esprit, nous découvrons la perspective pure d'un univers vide et lumineux. La « glace » de la matérialité, qui n'a jamais réellement été telle, « fond ». Selon cette Vue du réel, il est donc tout à fait cohérent que le corps physique lui-même puisse à la mort « réintégrer » sa nature ultime, vide et lumineuse et ainsi disparaître aux yeux de ceux qui restent. Ce corps d'arc-en-ciel (tib. *'ja' lus*) est ainsi nommé du fait des phénomènes lumineux qui l'accompagnent et de la dissolution pour le yogi du corps physique cristallisé à partir des éléments primordiaux, quand ces derniers rejoignent leur vraie nature, les cinq luminosités fondamentales de la sagesse. Il est une expression de l'immense compassion des êtres éveillés qui montrent ainsi la véritable nature de la réalité à ceux qui sont encore plongés dans l'illusion.

2. Origines

Les origines historiques du Dzogchen sont toujours débattues malgré des avancées remarquables réalisées en quelques décennies.

³³ Pour une introduction, voir par ex. CHOGYAL NAMKHAI NORBU, *Dzogchen et Tantra*, Paris, Albin Michel, 1995.

Samten G. Karmay, David Germano, Sam van Schaik comptent parmi ceux qui ont contribué à cet effort de recherche³⁴. C'est dans leur sillage que F. Tiso se propose d'apporter un nouvel élément au débat : le christianisme syriaque. Jusqu'ici la polémique a surtout porté sur les rapports avec le Chan chinois³⁵ et sur l'origine indienne ou non du Dzogchen – aucun texte dzogchen en sanskrit n'ayant encore été trouvé. Les plus anciens manuscrits découverts à Dunhuang sont rédigés en tibétain³⁶. Le Dzogchen serait-il donc une innovation, un « syncrétisme » tibétain, « *a series of absorbed influences* »³⁷? Il aurait alors émergé aux VIII^e-IX^e s. de la rencontre entre diverses traditions. Mais alors qu'en est-il des affirmations de l'école bönpo qui fait remonter le Dzogchen au bouddha Tönpa Shenrab Miwo, bien antérieur au bouddha indien Śākyamuni, ou encore d'un texte-racine nyingmapa qui déclare que cet enseignement fut propagé dans treize autres « poussières d'étoiles » (tib. *skar ma'i thal ba*)³⁸ que la nôtre avant d'être transmis dans notre monde *via* la déité Vajrasattva à Garab Dorjé, premier maître humain du Dzogchen ? En outre, les deux traditions s'accordent sur une origine géographique proche : le Tagzig, le Zhang Zhung ou bien l'Oḍḍiyāna.

Samten G. Karmay³⁹ insiste sur le caractère double du Dzogchen tibétain, à la fois bouddhiste et bön. Bien que le Dzogchen bön puisse remonter à une date antérieure à celle de son homologue bouddhiste – même si aucun manuscrit ne l'atteste pour l'heure – une origine commune est envisagée par Karmay, car outre la concordance géographique, une même figure est à la source des deux

³⁴ De nouveaux éléments ont été apportés plus récemment au débat par Meinert, Liljenberg, Esler, Ostensten, Sur, Cabezon et Cornu.

³⁵ G. TUCCI, *Minor Buddhist Texts II*, Rome, IsMEO, 1958 ; J. L. BROUGHTON, « Early Ch'an Schools of Tibet », dans R. M. GIMELLO, P. N. GREGORY (éds), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983 ; idée prolongée dans J. L. BROUGHTON, *Zongmi on Chan*, New York, Columbia University Press, 2009 ; W. HANSON-BARBE, « “No-Thought” in Pao T'ang Ch'an and Early Ati-Yoga », dans *The Journal of International Association of Buddhist Studies*, t. 8/2, 1985, p. 61-73 ; A. W. BARBER, « The Unifying of Rdzogs Pa Chen Po and Ch'an », dans *Chung-Hwa Buddhist Journal*, t. 3, Taipei 1990, p. 301-318.

³⁶ IOL 647, *Rig pa'i khu byug* ; IOL 594, *sBas pa'i rGum chung*.

³⁷ F. V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 216.

³⁸ Cf. *sGra thal 'gyur chen po'i rgyud*, le Tantra du son qui pénètre tout, *rNying ma rgyud bum* de mTshams brag, vol. X, THA, ou Adzom blocks, 26.

³⁹ S. G. KARMAI, *The Great Perfection (rdzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden – Boston, Brill, 2007 (1st ed. 1989).

lignées, le bouddha primordial Kun tu bzang po, « Excellent en tout ». D'importants maîtres, tels que le traducteur Pagor Vairocana (Ba gor Bai ro tsa na) ou Drenpa Namkha (Dran pa Nam mkha') appartenaient aux deux traditions à la fois. Des influences réciproques sont attestées, tant au niveau des textes que des pratiques. Finalement, pour Karmay, le Dzogchen serait une forme de syncrétisme entre des éléments bouddhistes du Chan chinois, des enseignements tantriques Mahāyoga et d'autres issus du fonds culturel bön et tibétain, comme l'idée du corps d'arc-en-ciel⁴⁰. Cette dernière rappelle la légende des premiers rois tibétains remontant directement au ciel à leur mort par la corde ou échelle *mu* (tib. *dmu*), sans laisser de corps résiduel derrière eux (tib. *phung po lhad ma med pa*) – l'idée d'une disparition du corps pouvant aussi être un développement singulier de la notion de « *nirvāṇa* sans résidus » (sk. *nirupadhiśeṣanirvāṇa*).

David Germano⁴¹ et Sam Van Schaik⁴² ont émis d'autres hypothèses sur l'origine du Dzogchen. Tous deux l'ancrent davantage encore dans le fonds tantrique du Mahāyoga indien, en lien avec le *Guhyagarbhatantra* et le *Guhyasamājatantra* – Germano parlant tout de même d'innovation tibétaine et d'éléments d'origine non spécifiée, et Van Schaik interrogeant les éventuels liens avec le Chan chinois⁴³. Mais aucun d'eux ne questionne de possibles influences taoïstes, tamil siddha, manichéennes ou zoroastriennes, pas plus que chrétiennes comme l'avance Tiso. Quant à la tradition dzogchen bön, elle est à peine prise en considération dans ces recherches, ce qui peut en fausser les conclusions.

⁴⁰ « Certain theories in rDzogs chen were conceived in conjunction with early popular native beliefs, such as the dissolution of the material body into light ».

⁴¹ D. GERMANO, « Architecture and Absence in the Secret Tantric History of rDzogs Chen », dans *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, t. 17/2, 1994, p. 203-335 ; Id., « The History of Funerary rDzogs chen », dans *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, vol. 1, 2005, p. 1-54 (périodique on-line : <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/01/germano/> consulté le 14/06/2020).

⁴² S. VAN SCHAİK, « The Early Days of the Great Perfection », dans *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, t. 27/1, 2004, p. 165-206.

⁴³ S. VAN SCHAİK, « Dzogchen, Chan and the Question of Influence », dans *Revue d'Études Tibétaines*, t. 24, 2012, p. 14.

3. Corps d'arc-en-ciel – classifications et exemples récents

Les Nyingmapa et les Bönpo exposent très précisément la voie menant au corps d'arc-en-ciel et les différentes formes que peut prendre celui-ci, selon les capacités et le type de pratique du yogi. Mais comme dans toute classification, chaque cas singulier empiète sur plusieurs de ces catégories – et il existe plusieurs classifications⁴⁴. Quoi qu'il en soit, outre les pratiques préliminaires spécifiques au Dzogchen, distinctes de celles du Vajrayāna, ce sont ses pratiques principales de *trekchö* (tib. *khregs chod*) puis *thögal* (tib. *thod rgal*) qui mènent au corps d'arc-en-ciel. Difficiles à traduire, *trekchö* est parfois rendu par « laisser les tensions [de l'esprit] se dénouer » et *thögal* par « transcender le pic » ou « le saut transcendant ». La pratique de *trekchö* consiste à reconnaître en soi la nature de l'esprit et à s'y habituer pour y demeurer stable sans effort, après avoir été présenté directement à elle par un maître qualifié. Alors seulement le yogi peut passer à la pratique visionnaire de *thögal* qui consiste à contempler, dans un état sans dualité, le déploiement naturel et spontané du dynamisme de la source primordiale de l'esprit (tib. *ye gzhi*) sous la forme de visions lumineuses. D'abord discret, ce déploiement visionnaire s'intensifie peu à peu dans la pratique jusqu'à emporter en lui et faire s'effondrer toute la pseudo-réalité matérielle qui constitue notre champ de perception habituel, y compris notre corps. Cette luminosité vide et pure « dissout » la glace illusoire de la matérialité – processus qui mène au corps d'arc-en-ciel. *Trekchö* seul ne mène pas à un « corps de lumière » (tib. *'od lus*) à proprement parler mais à un « corps atomique » (tib. *rdul lus*). Ainsi avec la réalisation de *trekchö*, le corps se résorbe en ses constituants « atomiques » subtils, disparaissant alors de la vue des êtres. De ce point de vue externe, la disparition matérielle est similaire dans les deux cas. Mais corps d'arc-en-ciel et corps atomique diffèrent par la présence ou non d'un corps de lumière. Ainsi seule la pratique de *thögal* mène réellement au corps d'arc-en-ciel à l'issue des quatre stades de visions. Le corps de lumière suprême est le corps d'arc-en-ciel dit du grand transfert (tib. *'ja' lus 'pho ba chen po*), révélé du vivant même du pratiquant, fait

⁴⁴ Parmi les plus célèbres, celles de Longchen Rabjampa (1308-1364) du côté nyingmapa, ou celle, plus récente, de Shardza Tashi Gyaltsen (1859-1933/35) pour les bönpo.

extrêmement rare. Dans la plupart des cas, cela a lieu seulement à la mort. La classification la plus courante propose quatre modes de dissolution du corps. Pour *trekchö*, la dissolution du corps est dite « comme l'espace » (tib. *nam mkha' lta bu*). « Comme meurent les *dākinī* »⁴⁵ (tib. *mkha' 'gro shi ba'i lta bu*) est un résultat des pratiques du Dzogchen Longdé, une série d'enseignements intermédiaires entre *trekchö* et *thögal*. « Comme un feu » (tib. *me lta bu*) et « comme un *vidyādhara* »⁴⁶ (tib. *rig 'dzin lta bu*) sont des formes résultant de *thögal*. D'autres signes d'accomplissement se manifestent lors du départ des grands yogis – y compris dans les *Tantra*. Ils demeurent après la mort en méditation quelques heures, jours ou semaines, le corps restant alors intact. C'est le *thugs dam*. Lors de la crémation peuvent apparaître des reliques sous formes de perles de couleur (sk. *śarīra*, tib. *ring bsrel*) ; ou bien les yeux, la langue et le cœur demeurent intacts, échappant aux flammes – signes de la parfaite pureté du corps, de la parole et de l'esprit et de leur compassion rémanente. Certains de ces phénomènes rappellent des signes décrits autour de la mort de saints chrétiens. Sur la lancée de Francis Tiso, plusieurs cas récents de corps d'arc-en-ciel et autres rétrécissements inexplicables du corps mériteraient de faire l'objet d'études approfondies. Outre Shardza Tashi Gyaltsen († 1934) du côté bönpo, et Lama A Khyug († 2011) que nous avons évoqués, Nyakla Péma Düdül († 1872), Sönam Namgyal († 1952) ou encore Togden Urgyen Tenzin († 1962), l'oncle paternel de Chögyal Namkhai Norbu en sont des cas célèbres.

III. THÉOLOGIE COMPARATIVE

1. Arguments de F. Tiso

L'analyse de Tiso est à la fois bienveillante et critique et sa position de chercheur engagé nous paraît juste et mesurée – exercice délicat à

⁴⁵ La *dākinī*, terme qui signifie littéralement « celle qui voyage dans l'espace » (tib. *mkha' 'gro ma*), est une personnification féminine de l'énergie éveillée ou sagesse de la vacuité.

⁴⁶ Pour plus de détails voir : TULKU THONDUP, *Buddha Mind*, Ithaca, NY, Snow Lion, 1989, p. 83 ; P. CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique du bouddhisme*, articles « Dzogchen », « Corps d'arc-en-ciel », Paris, Seuil, 2006.

mi-chemin entre une acceptation acritique de la perspective interne à une tradition et un scepticisme excessif pouvant frôler le scientisme. Il propose des hypothèses, ouvre des pistes et évite d'offrir des réponses tranchées qui risqueraient de clore le débat. Son argument est le suivant : constatant l'absence de traces claires de textes dzogchen datés d'avant le x^e, voire le xi^e s. faisant état de pratiques contemplatives liées à la luminosité ou au corps d'arc-en-ciel, Tiso en déduit l'influence nécessaire d'autres courants spirituels alors présents en Asie Centrale. Ainsi, suite à la chute de l'Empire tibétain en 877 et à la « persécution » du bouddhisme, les pratiques du bouddhisme tibétain initial auraient faibli. Face à l'avènement des écoles « nouvelles » ou Sarmapa, les Nyingmapa auraient alors cherché à retrouver leur supériorité par l'« invention » du corps d'arc-en-ciel, fruit du Dzogchen qui leur était alors spécifique, chemin et résultat supérieurs à tous les autres : « *a myth of religious superiority* »⁴⁷. Un autre élément allant dans ce sens provient de l'hagiographie de Milarepa (Mi la ras pa, 1040-1123⁴⁸), personnage-clé des écoles sarmapa qui se tourna d'abord vers un maître dzogchen, Bre ston lha dga' (ou Rongton Lhaga), mais sans succès⁴⁹. De cet échec, Tiso déduit l'existence d'une critique alors en vigueur envers le Dzogchen⁵⁰. C'est dans ce contexte que le christianisme syriaque aurait influencé cette évolution du Dzogchen nyingmapa — à côté d'autres influences que Tiso reconnaît : shivaïsme du Cachemire, bön, zoroastrisme perse, tradition des Tamil siddha, taoïsme chinois, manichéisme et islam. Cette possible influence chrétienne avait déjà été notée par le passé mais jamais à ce point étayée par l'existence de sources manuscrites chrétiennes découvertes là où les textes Dzogchen ont circulé à la même époque – manuscrits chrétiens chinois, syriaques, sogdiens et ouïghours de Dunhuang ou Qara-qoto. Figurent notamment dans les manuscrits sogdiens du « monastère » de Shūipang près de Bulayiq, au Nord de

⁴⁷ F. V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 286 ; 213-214 ; 239-241.

⁴⁸ Ou 1052-1135.

⁴⁹ Quant à savoir si c'est Milarépa qui n'était pas prêt à recevoir ces enseignements et ne les a pas compris, ou si ce sont les enseignements eux-mêmes qui ne fonctionnaient pas pour lui, la réponse dépendra du point de vue défendu...

⁵⁰ F. V. TISO, « *Mi la ras pa on the Intermediate State. An Introduction and Translation of "Profound Instructions on the Direct Introduction to the Intermediate State, Using the Mind to Discriminate the Path"* », dans *Revue d'Études Tibétaines*, t. 51, 2019, p. 379-403 ; ID., *Liberation in One Lifetime. Biographies and Teachings of Milarepa*. Berkeley, CA, North Atlantic Books, 2014.

Turfan⁵¹ des œuvres d'Évagre le Pontique, de Simon de Taibouthéh et de Dadisho' de Qatar, et aussi des *Apophtegmes* des Pères du désert, les *Actes de Pierre* ou la *Doctrine de l'apôtre Addaï* – en plus des textes des évangiles canoniques, de traductions des Psaumes, de nombreux hymnes, Actes de martyrs, hagiographies et amulettes⁵². Mais il faudrait davantage de recherches pour préciser la nature des possibles rencontres entre pratiquants du Dzogchen et du christianisme syriaque. Enfin, autre argument de Tiso pour accréditer ses hypothèses, l'hagiographie du premier maître humain du Dzogchen, Garab Dorjé⁵³, dont la datation est très flottante. Celle-ci consisterait en un palimpseste laissant entrevoir des couches chrétiennes, islamiques et tantriques. Il s'agirait d'une synthèse entre les récits de vie de Jésus⁵⁴ (tant canoniques qu'apocryphes et islamiques) et des éléments Vajrayāna⁵⁵. De ces récits proviendraient la naissance virginale, le débat à un jeune âge avec les érudits de l'époque, voire la « résurrection » du bébé Garab Dorjé jeté à sa naissance dans un puits à cendres par sa mère, moniale qui par honte ne savait comment cacher cet enfant, avant de le récupérer trois jours plus tard en pleine forme, rayonnant. Selon Tiso, cette « résurrection » évoquerait celle du Christ⁵⁶.

⁵¹ C. BARBATI, « La documentation sogdienne chrétienne et le monastère de Bulayiq », dans P. G. BORBONE, P. MARSONE (éds), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine* ; M. DICKENS, « The Syriac Bible in Central Asia », dans E. C. D. HUNTER (éd.), *The Christian Heritage of Iraq. Collected papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009 ; E. C. D. HUNTER, « Syriac manuscripts from Turfan: public worship and private devotion », dans T. LI, K. DYER (éds), *From Ancient Manuscripts to Modern Dictionaries*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2017, p. 78 : « The monastery at Turfan was probably just one of many institutions that were founded by the Church of the East following the introduction of Christianity into Central Asia in the 4th and 5th centuries from whence it spread along the Silk Routes to China ».

⁵² C. SIMS-WILLIAMS, *Iranian Manuscripts in Syriac Script in the Berlin Turfan Collection*, vol. 18/4, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012 (contient tous les textes sogdiens et persans de Turfan écrits en syriaque).

⁵³ J. M. REYNOLDS, *The Golden Letters*, Ithaca, NY, Snow Lion, 1996, p. 179-189.

⁵⁴ Similarités ou parallèles déjà évoqués par E. M. DARGYAY, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, p. 20.

⁵⁵ F. V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 151, p. 229, p. 244-273, p. 261 : « We would like to propose the hypothesis that Tibetan scholar-contemplatives who had been left aside by the reform movements launched by Rinchen Zangpo (958-1055) and Atisha took a legend from the world-conquering Muslim's core document and re-worked it to tell a Buddhist story ».

⁵⁶ Voir F. V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 267.

2. Réponses : Bön, trois séries et Bouddhisme ?

Inspirantes, toutes les pistes ouvertes par le P. Tiso élargissent notre horizon de compréhension par des hypothèses inhabituelles, mais plusieurs aspects de l'argumentation demanderaient toutefois à être précisés. Tout d'abord, l'origine géographique du Dzogchen selon les bönpo et les bouddhistes se situe au Zhang Zhung⁵⁷, au « Tagzig » (tib. *rtag gzig*)⁵⁸ ou au pays d'Orgyen/Oḍḍiyāna⁵⁹, lieux situés loin des oasis de Turfan et de Dunhuang mais proches de la Perse. Le christianisme syriaque y était certes présent mais pas seul, loin de là : le manichéisme, le zoroastrisme et le bön l'étaient aussi. L'influence bön est trop souvent négligée dans les recherches sur les origines historiques du Dzogchen, et c'est aussi le cas chez Tiso. Or le plus ancien cycle d'enseignement dzogchen bön toujours pratiqué, le *Zhang zhung snyan rgyud* (« transmission orale du Zhang Zhung »), écrit en langue du Zhang Zhung avant d'être traduit en tibétain aux X^e-XI^e s., est le fruit d'une période plus ou moins longue de transmission orale qui pourrait remonter au-delà des premières missions chrétiennes. S'il est, pour l'heure, impossible de le prouver, de nombreux indices le laisseraient penser. Par exemple, les pratiques de *trekchö* et *thögal* y sont déjà bien décrites sans pour autant être nommées ainsi. *Thögal* y est appelé « méditation de la luminosité » (tib. 'od gsal gyi sgom pa). Cet élément et d'autres⁶⁰ accrédiraient plutôt l'origine bön des pratiques dzogchen menant au corps d'arc-en-ciel. La distribution

⁵⁷ Pays couvrant les régions autour du Mont Kailash, à l'ouest du Tibet : Ladakh actuel, région du Kailash et haut plateau herbeux du Chang thang au Nord du Kailash.

⁵⁸ Version traditionnelle bön largement débattue par les érudits occidentaux. Voir par ex. H. BLEZER (éd.), *Emerging Bon – The Formation of Bon Traditions in Tibet at the Turn of the First Millennium AD*, Proceedings of Eleventh Seminar of the International Association of Tibetan Studies (PIATS 2006), Tibetan Studies, Königswinter, 2011. Dans ce volume, voir C. I. BECKWITH, « On Zhangzhung and Bön », p. 170 : « At the time of the Tibetan Empire, the Middle Persian word T'cykl, read Tāzīg~ Tāzīk, Tāčīk, or Tāžīk, 'Arab', referred to Arabs and – in the usage of foreigners – everyone living within the boundaries of the Arab Empire ». Voir aussi J. V. BELLEZZA, *The Dawn of Tibet. The Ancient Civilization on the Roof of the World*, Londres, Rowman & Littlefield, 2014, p. 203-218 ; Id., *Zhang Zhung. Foundations of Civilization in Tibet*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

⁵⁹ Que les chercheurs localisent dans la vallée de Swat en Afghanistan, territoire alors indépendant de l'Empire tibétain.

⁶⁰ Pour plus de précisions nous renvoyons à une version développée de cet article (à paraître).

des enseignements dzogchen bouddhistes en trois « séries » progressives, peut-être apparues successivement – série de l'esprit (*sems sde*), de l'espace (*klong sde*) et des instructions essentielles (*man ngag sde*) – est aussi une piste à approfondir pour comprendre l'origine et les premiers développements du Dzogchen, ce que Tiso mentionne peu⁶¹. Quant à l'origine bouddhiste indienne du Dzogchen et du corps d'arc-en-ciel, c'est une autre piste possible également négligée par Tiso. Pourquoi chercher cette fameuse origine hors du bouddhisme alors que le Dzogchen semble parfaitement s'imbriquer avec les huit véhicules inférieurs dont il est le couronnement en tant qu'Atiyoga ? De plus, la « luminosité » n'est pas du tout une nouveauté du Dzogchen ni même du bouddhisme tibétain. Elle est présente dès le canon pâli⁶², par exemple dans l'*Aṅguttaranikāya*⁶³ où l'esprit est qualifié de radiant ou lumineux (*pabhassaramidaṃ*). Et bien que le Dzogchen ait souvent été jugé par d'autres écoles du bouddhisme tibétain comme étranger à celui-ci car non indien, la tradition même des *sūtras* du bouddha Śākyamuni fait référence au départ de certains de ses disciples dans des conditions rappelant étrangement le corps d'arc-en-ciel : « boules » de feu, phénomènes lumineux, élévation dans les airs⁶⁴. Certes le corps d'arc-en-ciel, bien que cohérent avec les enseignements bouddhistes, n'en demeure pas moins étranger aux autres formes de « résultat » – y compris des *tantra* de Vajrayāna – ce qui laisse ainsi ouverte la possibilité d'une origine non-bouddhique. Mais ce signe d'accomplissement qui peut paraître à première vue analogue à la résurrection de Jésus-Christ, recèle tout de même des éléments bien spécifiques. Ainsi, la résurrection du Christ semble réellement physique et charnelle : Jésus mange et ses disciples incrédules le

⁶¹ K. LILJENBERG, *A Critical Study of the Thirteen Later Translations of the Dzogchen Mind Series*, PhD., London, School of Oriental and African Studies (SOAS), 2012 ; S. ANSPAL, « Lost in Space. Tibetan formulations of the *rDzogs-chen klong-sde* », dans *Acta Orientalia*, t. 66, 2005 p. 117–193 ; M. OSTENSEN, « Reconsidering the Contents and Function of the *rDzogs chen* Classifications of *Sems phyogs* and *Sems sde* », dans *Revue d'Études Tibétaines*, t. 43, 2018, p. 32-49.

⁶² *Tipiṭaka*, canon bouddhique, en trois « corbeilles » : *Vinaya* (discipline monastique), *Sutta* (paroles du Bouddha) et *Abhidhamma* (commentaires et analyses de la doctrine du Bouddha, le Dharma), mis par écrit au Sri Lanka à la fin du 1^{er} s. av. J.-C.

⁶³ *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttaranikāya*, trans. BIKKHU BODHI, Boston, Wisdom Publications, 2012, p. 97 (I.V, 49-50 ; VI, 51-52), p. 1597-8 (note 46).

⁶⁴ Par ex. aussi à la mort d'Ānanda, mais selon un récit non canonique rapporté par le moine chinois Faxian.

touchent. Rien de tel dans le Dzogchen où, au contraire, ce serait plutôt à des phénomènes de non-matérialité *avant* la mort que le yogi nous exposerait : corps de lumière translucide lui permettant de passer « à travers » la matière, de se bi-localiser, etc.

Dans ce bref parcours, nous n'entendons pas répondre à la question de Tiso : « *Is the resurrection of Jesus an instance of the Rainbow Body ?* »⁶⁵, mais plutôt reprendre et critiquer ses arguments afin de les relancer. Répondre par l'affirmative serait bien sûr tentant, et cela susciterait des débats théologiques redoutables au sein du christianisme. Car du point de vue chrétien, le Christ reste le seul à être ressuscité. Si la comparaison s'avérait valide, quel serait alors le statut de ces pratiquants dzogchen au regard du Christ ?

Dans ce cas, nous dirions que la résurrection du Christ consiste en un corps d'arc-en-ciel proche de celui du Grand Transfert (tib. 'ja' lus 'pho ba chen po) mais non identique, car Jésus est bien mort *avant* de ressusciter. Il demeure tout de même indéfiniment présent ici-bas pour œuvrer au bien des êtres – ce que les visions du Christ rapportées au fil des siècles confirmeraient. La résorption de son corps en lumière reste aussi une piste à poursuivre pour les chercheurs intéressés par le fameux linceul conservé à Turin (le « saint suaire »). Mais quand bien même résurrection et corps d'arc-en-ciel relèveraient d'un phénomène de même nature, on n'a pas vu que Jésus pratiquait *thögal*, seule à même de mener au corps d'arc-en-ciel d'après le Dzogchen. Bien que les écrits syriaques évoquent des visions lumineuses, ils ne précisent rien quant à la pratique elle-même, à la différence du Dzogchen, extrêmement précis à cet égard tout en insistant sur l'importance de la bénédiction du maître et de la lignée des pratiquants, à l'image de la grâce divine. Parier sur une transmission orale du côté chrétien, dont nulle trace écrite ne subsisterait, ne semble pas être une piste sérieuse. S'il est fort possible que pratiquants dzogchen et chrétiens syriaques aient pu se rencontrer en Asie centrale et au Tibet, les hypothèses de Tiso d'une influence syriaque sur le Dzogchen ne sont guère convaincantes, ni l'idée que l'annonce de la résurrection du Christ ait suffi à inspirer aux dzogchenpa l'« invention » du corps d'arc-en-ciel. L'enquête reste donc ouverte.

⁶⁵ F. V. Tiso, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 250.

3. *Méthodologie et épistémologie*

La question des origines historiques est-elle même pertinente ? Et quelle est l'intention qui la sous-tend ? Quant à la question du syncrétisme⁶⁶, quels en sont l'arrière-fond et les présupposés ? Les outils d'analyses sont-ils les bons ? Si l'on songe que la logique indienne de Nāgārjuna (II^e s.), en proposant son *tétralemmes*, démontre l'impossibilité d'atteindre la réalité ultime *via* toute logique binaire telle celle du tiers-exclu, que dire du fruit de la plus haute pratique bouddhiste abordé en termes d'existence ou de non-existence ? Le corps d'arc-en-ciel existe-t-il vraiment ou est-ce une fable ? Ni oui, ni non, ni oui et non, ni non-oui ni non-non – en même temps ! Gageons que les seuls outils de la logique aristotélicienne passés dans la science moderne et déployés pour questionner de tels « phénomènes » en les envisageant d'un point de vue objectif à la troisième personne, sont inadéquats. Car dans la perspective épistémologique propre à toute tradition spirituelle, toute expérience ne peut être faite qu'à la première personne⁶⁷. On voit bien là « le point aveugle » de

⁶⁶ Toute tradition n'est-elle pas en constante transformation, s'ajoutant toute la créativité des individus y participant, tout en maintenant son essence singulière, toujours réactualisée ? Ses principes spirituels sont atemporels, mais les moyens et les formes pour les actualiser sont contingents. Une tradition est « syncrétique » au sens où elle s'inscrit dans l'histoire, influencée par ce qui se passe autour d'elle et avant elle mais, dans le même temps, elle est une voie d'accès à ce qui dépasse tout cadre spatio-temporel, elle est aussi parfaitement authentique et « orthodoxe » – une vraie *synthèse*, dirait René Guénon, plutôt qu'un syncrétisme. À imaginer les traditions figées dans leur essence comme des blocs anhistoriques se faisant face ou se juxtaposant, on passe à côté de la fluidité qui leur est propre et de leur caractère toujours synthétique.

⁶⁷ L. GUINNESS, *Rainbow Body and Resurrection*, p. 257-261 ; bien qu'il paraisse difficile de constituer une « science of jalü » à cause de son caractère imprévisible et de l'impossibilité d'observer directement un processus si subtil et fragile sans interférer avec lui, comme de nombreux exemples de corps d'arc-en-ciel « partiels » nous le montrent. On retrouve bien évidemment ici l'implication de l'observateur dans la réalité observée, chère à la physique quantique. L'autre difficulté consiste à trouver un terrain commun entre traditions contemplatives et sciences modernes. Or leur vue sur le réel, et leurs concepts et leurs outils respectifs de connaissance sont très éloignés les uns des autres. Ainsi, qu'entendent un physicien et un contemplatif quand ils font usage des termes « esprit » ou « conscience » ? L'épistémologie pourrait tout de même constituer un bon point de départ de dialogue. Voir à ce propos l'introduction de DZONGSAR KHYENTSE RINPOCHE à *Fathoming the Mind. Inquiry and Insight in Dūdjom Lingpa's Vajra Essence*, trans. A. WALLACE, Somerville, MA, Wisdom Publications, 2018, p. ix-xii.

la science, comme le nomme Michel Bitbol⁶⁸. Ainsi, dans l'épistémologie bouddhique des *pramāṇas* ou moyens de connaissance valides, on trouve, outre la foi en l'autorité des Écritures, l'inférence logique et, *supérieure à celles-ci*, la perception directe, l'expérience de l'évidence (sk. *pratyakṣa*, tib. *mngon sum*)⁶⁹.

En posant une telle problématique, nous ne nous rendons même plus compte de nos présupposés, modernes et séculiers, selon lesquels il existerait un monde extérieur, indépendant de nous, avec son histoire et son évolution, entre commencement et fin, et qu'à son image, notre vie commencerait à la naissance et se terminerait à la mort ; présupposés selon lesquels il y aurait des croyants qui ont la foi, indémontrable et subjective, alors qu'existent des méthodes scientifiques objectives, seules à même de nous accorder sur la réalité, etc. Tous ces présupposés profondément intégrés à notre culture, hissés au rang d'*a priori*, nous accompagnent constamment, rendant certaines questions impossibles à résoudre⁷⁰. La possibilité de penser la distinction entre intériorité et extériorité d'une tradition, *emic* et *etic* pour reprendre les termes anthropologiques que Tiso remet en question, est toute moderne. Une vie traditionnelle ne nécessite pas en soi de regard « extérieur ». Quel impact ce genre de regard peut-il d'ailleurs avoir sur une tradition ?

Enfin, Tiso déplore la destruction ordonnée des pratiques contemplatives en Occident et de leurs assises matérielles, et appelle de ses vœux à redécouvrir celles-ci. C'est peut-être la problématique tapie au cœur de son étude et de notre intérêt pour elle : l'importance de revaloriser les traditions contemplatives toujours vivantes, chrétiennes ou non, abrahamiques, bouddhiques ou autres. Car ce mode de connaissance spirituel pourrait contribuer à équilibrer celui, duel, froid et objectif, des sciences modernes, en réintroduisant plus d'amour dans un monde qui en a cruellement besoin.

⁶⁸ M. BITBOL, « Le point aveugle de la science », dans G. HESS, D. BOURG (éds), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, Paris, PUF, 2016, chap. 2.

⁶⁹ Voir P. CORNU, « Les *Pramāṇa* bouddhiques. Peut-on atteindre le réel et l'inconditionné au moyen des sens ou du raisonnement logique ? », dans *ETL*, t. 93, 2017, p. 397-412.

⁷⁰ A. ABEYSEKARA, « Religious Studies' Mishandling of Origin and Change. Time, Tradition, and Form of Life in Buddhism », dans *Culture Critical*, t. 98, 2018, p. 22-71 ; voir à ce propos le travail de Talal Asad.

Pour les années à venir et dans le contexte écologique désastreux qui est le nôtre, on se prend à rêver d'une forme de révolution spirituelle où nos cadres habituels de pensée seraient radicalement révisés sans chercher à ramener l'autre à soi, en réintroduisant dans nos vies un sens du divin ou de la transcendance là où aujourd'hui seule la logique quantitative et marchande prétend régir la vie.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*
Grand-Place, 45 / L3.01.01
philippe.cornu@uclouvain.be

Philippe CORNU
Professeur, Faculté de théologie
Institut RSCS – UCLouvain

B – 1800 *Vilvoorde*
Groenstraat 71
gregoire.langouet@uclouvain.be

Grégoire LANGOUET
Institut RSCS – UCLouvain

Résumé – L'article se propose de porter un autre regard sur la résurrection du Christ par une approche comparée – anthropologique, historique et théologique – avec la tradition tibétaine Dzogchen. Celle-ci rapporte de nombreux cas de « corps d'arc-en-ciel » (tib. 'ja' lus) qui consistent en la disparition du corps physique des pratiquants à leur mort. Ceci pourrait-il avoir un rapport avec la Résurrection, et si oui, lequel ? Ainsi, le Dzogchen, dont les origines historiques remontent aux alentours du VIII^e s., aux confins de l'Asie centrale, de la Perse et du Tibet, pourrait-il avoir été influencé par le christianisme syriaque alors présent à cette époque dans ces régions ? À partir de l'étude d'un cas récent de corps d'arc-en-ciel au Tibet, nous proposons des pistes de réflexion dans le prolongement de l'ouvrage du père Francis V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*.

Mots-clés – Dzogchen, corps d'arc-en-ciel, résurrection, bouddhisme tibétain, christianisme syriaque

Summary – This paper offers another perspective on Christ's Resurrection through a comparative approach – anthropological, historical and theological – with the Tibetan Dzogchen tradition. This tradition reports numerous cases of “rainbow body” (tib. 'ja' lus), the disappearance of the physical body of their practitioners at the moment of death. Could this have something to do with the Resurrection, and if so, what? Thus, could the Dzogchen, whose historical origins date back to the 8th century, on the borders of Central Asia, Persia and Tibet, have been influenced by Syriac Christianity present at that time in these regions? Based on a study of a recent case of rainbow body in Tibet, we propose some avenues for reflection in the footsteps of the book of Fr. Francis V. TISO, *Rainbow Body and Resurrection*.

Keywords – Dzogchen, Rainbow body, Resurrection, Tibetan Buddhism, Syriac Christianity