



INSTITUT KHYENTSE WANGPO
INSTITUT D'ETUDES SUPERIEURES
BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཁུན་བཟེད་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

6^{ème} année – Session 4

Père Francis Tiso

Corps d'arc-en-ciel et résurrection

Texte des conférences

Traduction française : pour partie Webinar MLE Friends 14-10-2020

Avril 2021

TABLE DES MATIERES

I.	CONFERENCE 1 : INTRODUCTION AU PROJET	3
II.	CONFERENCE 2 : METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE SUR LE CORPS ARC-EN-CIEL : REFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES	20
III.	CONFERENCE 3 : DEBUT DU DZOGCHEN : SOURCES, DIALOGUES ET REFLEXIONS.....	37
IV.	CONFERENCE 3 : UNE ERE DE DIALOGUE ET D'ILLUMINATION .	63

I. CONFERENCE 1 : INTRODUCTION AU PROJET

Je voudrais présenter à nos amis de KWI le travail que j'ai fait sur le phénomène du « corps arc-en-ciel » qui émerge dans les écoles tibétaines pratiquant le système connu sous le nom de «dzogchen» ou « la grande perfection ». Ceux qui connaissent certains des sites Web et des chaînes YouTube consacrés au bouddhisme tibétain sont probablement déjà conscients de l'affirmation selon laquelle certains maîtres de méditation, au moment de la mort, manifestent divers signes d'accomplissement. L'un d'eux, appelé thukdam, implique un état prolongé de méditation, de chaleur autour du cœur et une non corruption du corps jusqu'à trois semaines. Plusieurs exemples de ce résultat ont été cités dans des rapports récents sur le Web. La réalisation connue sous le nom de corps arc-en-ciel est encore plus étonnante, car elle implique le rétrécissement et la disparition du corps matériel au cours d'environ une semaine après la mort. Dans certains cas, un corps très diminué reste pour la vénération comme relique du maître décédé. Dans d'autres cas, les cheveux et les ongles restent; ceux-ci sont également conservés comme des reliques.

Dans le cas du grand maître de la méditation, Khenpo A cho, décédé à l'été 1998, il ne restait rien de son corps une semaine après le moment de la mort. La nouvelle de cet événement dramatique est parvenue à mon maître spirituel, le moine bénédictin Frère David Steindl-Rast en 1999. Conscient de mon intérêt pour les études tibétaines, il m'a confié un projet d'enquête auprès des témoins oculaires de la mort de Khenpo A cho. J'ai immédiatement commencé à planifier une expédition au Tibet oriental (l'actuelle province du Sichuan en RPC), qui a été accomplie à l'été 2000, exactement deux ans après la mort du Khenpo. Les témoins oculaires ont rapporté que, même avant le moment de la mort, il y avait des arcs-en-ciel de dimensions inhabituelles au-dessus de l'ermitage où vivait le Khenpo. Après le dernier souffle (mêlé au mantra Om Mani Padme Hung), le corps a été recouvert de la robe monastique jaune et étendu sur le lit de méditation où le Khenpo passait la majeure partie de sa journée en méditation. Les disciples ont observé que la taille du corps diminuait sous le tissu au cours de la semaine suivante. Il n'y avait aucun signe de décomposition. Après le huitième jour, la robe a été enlevée et il n'y avait absolument aucune trace du corps du Khenpo. De plus, au cours de la semaine, des arcs-en-ciel sont apparus dans le ciel; on entendait de la musique céleste; des parfums entouraient l'ermitage tandis que les disciples accomplissaient les rites funéraires habituels; un grand nuage de lumière intense a été vu au-dessus de l'ermitage à plus de 100 km. Certains disciples, comme un en retraite à distance de l'ermitage, reçurent

des visites paranormales de leur enseignant décédé. Cette recherche, suivie par des entretiens supplémentaires avec des témoins oculaires au monastère de Mindrolling dans le nord de l'Inde en 2001, devrait soutenir l'affirmation selon laquelle des phénomènes extraordinaires peuvent accompagner la mort de certains pratiquants dzogchen.

L'un des moines interrogés en 2000, Lama A Khyung de Ya Chey Gompa, à environ 200 km à l'ouest de l'ermitage de Khenpo, a affirmé que lui aussi manifesterait le corps arc-en-ciel au moment de sa propre mort. Cela a eu lieu en 2008, et il a en effet laissé derrière lui un corps très réduit (20 cm?) qui était enchâssé dans un stupa. [Ce gompa a depuis été détruit par le gouvernement de la RPC, mais j'ai des raisons de croire que la relique a été sauvée.] Une photo de ce maître, prise dans l'obscurité quelque temps avant 2000, montre son corps - de son vivant - auréolé de rayons de lumière. Cette photo est visible sur un site « Rainbow Body » des rNyingmapa. Les preuves présentées par ces photos, et d'autres disponibles dans d'autres sources, ainsi que les entretiens, nous donnent des raisons de faire l'hypothèse que le système contemplatif dzogchen produit des résultats extraordinaires qui méritent des recherches plus approfondies.

Nous pouvons résumer brièvement le chemin qui conduit à la réalisation du corps d'arc-en-ciel. La vision de base de l'approche de la Grande Perfection est que «tout est pur depuis le commencement primordial» (kha dag) et que chaque instant est une émanation d'une origine ou d'une source intemporelle, «le roi qui crée tout» (kun byed rgyal po). Cela signifie que les perceptions de littéralement chaque instant du temps donnent à un contemplatif entraîné un accès direct à l'origine totalement libre et pure de tous les phénomènes.

Comment former un tel contemplatif? Dans le système Bon po A-Khris, il y a trois phases de formation: (1) amener à maturité l'esprit immature et non mûr; (2) Amener l'esprit mûr à la libération; (3) Amener l'esprit libéré à la perfection, «atteindre l'objectif» dans lequel la conscience s'exprime à elle-même sous la forme d'une conscience vivante (rtsal). (1) et (2) constituent la phase «trekchod» (coupure) de l'entraînement, dans laquelle tout le complexe corps-esprit est purifié et rendu sensible aux énergies plus subtiles qui activent notre conscience en tant qu'êtres conscients. (3) est en soi un prélude au développement ultérieur de la conscience (thodgal = «bondir») au moyen de pratiques telles que l'observation solaire et lunaire, et une retraite prolongée dans un environnement privé de lumière, complètement dans le noir. Ainsi, nous avons un système très développé conçu pour surmonter les

limitations de la perception humaine ordinaire, permettant au yogi de regarder directement dans l'essence même des processus biochimiques de la vie dans les cellules du corps. En regardant directement ce que nous sommes, le yogi expérimente directement la connexion entre les processus instantanés et leur origine métaphysique. Au fil du temps, peut-être aussi longtemps que 60 ans, le yogi développe des capacités paranormales telles que la clairvoyance, la télépathie, la guérison à distance, la communication télépathique avec des animaux, la bilocation, etc. La conscience pénètre les processus qui soutiennent la vie incarnée, apportant un accès direct à leur essence et à leur signification: devenir les «yeux» du processus universel, qui devient conscient dans la conscience illimitée (rigpa) du yogi. La réalisation du corps d'arc-en-ciel est une manifestation de l'achèvement de ce long voyage de transformation.

Certains de ces processus sont illustrés dans les peintures murales du kLu Khang qui ont probablement été exécutées à Lhassa dans les années 1680. Elles sont attestées par le jésuite Ippolito Desideri, qui leur a rendu visite au début des années 1700 (1713-22). Malgré les dégâts des eaux et des méthodes de conservation erronées, ces peintures existent toujours. Power Point: «Rainbow Body and Neuroscience».

Le corps d'arc-en-ciel doit-il être considéré comme l'aboutissement d'une technique ou est-ce un miracle? Matthew Kapstein est prêt à appeler cela un miracle. «Le problème auquel nous sommes confrontés ici, bien sûr, est que, contrairement à de nombreux types d'expériences religieuses revendiquées, telles que les visions et la plupart des expériences mystiques, qui peuvent être interprétées comme des événements se produisant dans la seule conscience du sujet, le corps d'arc-en-ciel prétend décrire un événement physique. Il appartient à la classe des miracles. Qui sommes-nous pour dire que cela ne se produit jamais?» Kapstein dit: «Ce qui doit sûrement le compléter, c'est un tout autre type d'histoire, une histoire sur la nature religieuse, et non physique, de la lumière. ... Permettez-moi ici de souligner seulement que, pour la tradition bouddhiste tibétaine en général, des visions et des expériences de lumière intensive sont régulièrement associées à certains types de pratique yogique et contemplative et peuvent parfois être induites par le contact avec des personnes, des lieux et des objets que l'on pense imprégnés avec une grande puissance spirituelle. C'est, je pense, dans la convergence de tous les facteurs que j'ai examinés que la croyance tibétaine dans ses propres termes devient plausible. Si, selon une expression bien connue de la tradition religieuse occidentale, «l'esprit s'est

fait chair» [Le Verbe s'est fait chair], le monde religieux tibétain a cru avec le même sérieux qu'il y a eu de nombreuses occasions où la chair est revenue à l'esprit ».

Mais qu'est-ce qu'un miracle? J. P. Meier, un éminent érudit du Nouveau Testament, observe: « Est-il vrai que la vision du monde moderne forgée par la science et la philosophie contemporaines empêche tout individu réfléchi et éduqué de soutenir que des miracles peuvent se produire ou se produisent? Qu'est-ce que j'entends par miracle? Pour nos besoins, je pense qu'une définition juste fonctionnerait comme suit: un miracle est (1) un événement inhabituel, surprenant ou extraordinaire qui est en principe perceptible par tout observateur intéressé et impartial, (2) un événement qui ne trouve aucune explication raisonnable dans les capacités humaines ou les autres forces connues qui opèrent dans notre monde du temps et de l'espace, et (3) un événement qui est le résultat d'un «acte de Dieu» spécial, faisant ce qu'aucune puissance humaine ne peut faire ». Se pourrait-il que la dissolution du corps, observée dans la réalisation du corps d'arc-en-ciel, soit une technique? Si c'est le cas, ce n'est pas un miracle, mais plutôt un cas extrême d'exploitation de ce qui est possible pour le complexe corps-esprit humain. S'il s'agit d'une technique, alors ces processus yogiques sont ouverts à l'exploration scientifique. Cette possibilité pourrait expliquer certaines des principales différences entre la résurrection et le corps d'arc-en-ciel, que nous avons explorées dans le livre *Rainbow Body and Resurrection*.

D'un point de vue anthropologique, le corps d'arc-en-ciel est une réponse importante à la dislocation que la mort précipite dans une communauté ou une famille. Nous avons commenté l'expression ironique italienne «*Che fine ha fatto?*» (Comment quelqu'un a-t-il atteint sa fin?) pour illustrer comment une culture définit la valeur d'une personne par la mort d'une personne. Il y a une valeur considérable à investir dans une mort de haute qualité. Une mort «miraculeuse» telle que celle d'un yogi au corps d'arc-en-ciel approche le plus haut niveau de valeur anthropologique, tout comme la résurrection dans la théologie chrétienne. Dans notre article anthropologique (2017), nous avons observé: « Le projet de recherche sur le corps d'arc-en-ciel, engageant des revendications de réalisation spirituelle et de transformation personnelle, nous permet d'examiner de manière critique de nombreuses caractéristiques clés de la recherche anthropologique. Notre engagement avec les communautés de discours a révélé des aspects de la fracture artificielle *emic* – *etic* («initié / extérieur»), permettant à l'étude anthropologique de la religion de proposer des méthodes dans les études religieuses. L'étude des phénomènes paranormaux ne peut être isolée de la contextualisation sociétale. Dans ce cas, une

étude de la mort et de l'agonie, contextualisée dans une communauté traditionnelle, exige des caractéristiques uniques d'engagement pour le chercheur qui souhaite observer la dynamique sociale entourant la mort d'une personne de grande réputation. Le défi ici est de développer une méthodologie de recherche qui puisse être employée de manière significative, oscillant entre l'objectivité scientifique - le test d'hypothèses - et la perspective «émique» des praticiens contemplatifs. Il devrait être évident qu'une «ligne fine» similaire est un défi constant pour ceux qui sont engagés dans l'étude scientifique des pratiques de méditation et de leurs effets sur le complexe corps-esprit humain.

Dans d'autres recherches, j'ai tenté de parcourir la littérature sur l'étude scientifique des expériences de méditation afin d'ouvrir une discussion sur la façon dont une telle recherche pourrait contribuer à la compréhension du phénomène de dissolution d'un corps, en particulier si elle s'avère effectivement être une «technique» et pas précisément un «miracle». Dans mon livre sur le corps d'arc-en-ciel, centré sur le cas de Khenpo A chö décédé en 1998, il a été possible de présenter des recherches basées sur des témoignages oculaires de la dissolution corporelle post-mortem d'un maître de la méditation au Tibet oriental. Cette recherche et d'autres récits crédibles indiquent qu'il existe maintenant des preuves anthropologiques suffisantes pour justifier des recherches supplémentaires sur ce phénomène, qui se présente comme une possibilité humaine. Il n'y a cependant pas encore de moyen pour la science d'expliquer de manière cohérente comment, dans des conditions de privation sensorielle, la méditation sur des sphères de lumière, sur des sons ou de concentration mentale intensifiée pourrait avoir un effet sur la biochimie cellulaire. Un lien de cause à effet entre la science et les réalisations spirituelles est inaccessible aux méthodes de recherche actuellement disponibles. Toutefois, mon article de 2019 propose des orientations de recherche scientifique qui pourraient être constructives sur la base des recherches neuroscientifiques étudiées.

Comment pourrait-il être possible de formuler une hypothèse pour résoudre le problème de plausibilité du corps d'arc-en-ciel? Comment certaines formes de pratique de méditation peuvent-elles provoquer le phénomène paranormal de la dissolution corporelle - c'est-à-dire la dissolution biochimique dans le spectre des énergies disponibles au niveau cellulaire - peu de temps après la mort? Certaines des pistes scientifiques de recherche qui se sont ouvertes au cours des dernières décennies incluent la recherche «télémétrique» sur les formes de base de la méditation bouddhiste. Cependant, d'autres perspectives fructueuses émergent dans le domaine des biophotons, dans les études des phénomènes lumineux chez les méditants

bouddhistes, dans les découvertes liées à la synesthésie et dans les nouvelles technologies d'analyse de la biochimie et de la génétique cellulaires. De plus, il existe maintenant des recherches EEG et MRI (résonance magnétique) sur des formes plus complexes de méditation en laboratoire, correspondant étroitement au contexte anthropologique dans lequel les pratiques avancées sont effectuées au Tibet et en Inde.

Conformément à la recherche étudiée, nous avons proposé une méthode de méditation anthropologiquement cohérente qui améliore l'attention et intensifie divers états d'absorption contemplative. Étant donné que certaines formes de méditation impliquent une réflexion discursive sur des visualisations lumineuses, il a semblé utile d'utiliser le phénomène de synesthésie dans la conception de ces expériences.

Le phénomène de synesthésie est une condition dans laquelle une personne perçoit des objets à travers ses sens d'une manière inhabituelle, telle que la couleur perçue comme un son, ou des nombres associés à certaines couleurs, ou percevant des couleurs par contact avec la peau. Afin de connecter consciemment l'esprit aux cellules, nous proposons trois formes de synesthésie discursive pour développer des compétences en amélioration de l'attention et en luminosité cohérente: (a) Visualisation des nombres encerclés par certaines couleurs; (b) imaginer des polygones de certaines couleurs se déplaçant dans l'espace; (c) associer des couleurs à des sons (syllabe germe sanskrite). Toutes ces pratiques sont connues de divers systèmes yogiques de développement spirituel. Les pratiques décrites sont conçues pour améliorer la concentration mentale, développer la flexibilité mentale, élargir la capacité de visualiser des objets dans le «champ» de perception et amener l'observateur dans un état profond d'absorption contemplative, sans consignes spécifiquement religieuse. Cette méthode peut nous permettre de tester diverses hypothèses sur la nature de la conscience, que le modèle de travail soit basé sur le cerveau ou non. Dans la pratique de méditation proposée, un certain ensemble de corrélations entre les nombres et les couleurs est utilisé. Cela a été fait sur la base de l'expérience de la synesthésie, qui a l'avantage d'entraîner un type de couleurs brillantes et lumineuses associées à la séparation prismatique des couleurs du spectre visuel. La pratique décrite a été testée en petits groupes lors de retraites, avec des résultats qualitatifs prometteurs.

Il devrait être possible de mettre en place une expérience dans laquelle un groupe de méditants expérimentés travaille avec une séquence de méditation discursive tout en étant testé téléométriquement. Pour analyser les façons dont cette

séquence de méditation peut avoir un effet biologique, les chercheurs devront à terme mesurer les biophotons et leur cohérence relative. EEG et MRI fourniront également des données précieuses sur les changements dans le flux sanguin et les ondes cérébrales. Une chambre de privation perceptuelle équipée d'un équipement EEG à balayage corporel pourrait être utilisée pour tester les fluctuations d'énergie dans tout le corps de ces méditants. De cette manière, l'expérience occupe l'interface entre la contemplation et la science, chacune soigneusement maintenue en équilibre, afin que l'une n'éclipse pas l'autre. De plus, la frontière réelle entre les deux ne s'effondre pas.

Dans la littérature scientifique, le terme «contemplatif» désigne les activités qui intensifient l'attention mentale, permettant éventuellement des transformations énergétiques au niveau cellulaire au moyen de la méditation discursive. Cependant, l'état ou la disposition que l'on peut qualifier de «contemplatif» n'est pas automatiquement généré par des exercices mentaux discursifs. Une certaine aptitude innée semble être requise. Les sujets expérimentaux doivent être testés par entretien pour leurs aptitudes individuelles.

Nous devons également être respectueux du fait que ce qui peut être observé en laboratoire même dans les meilleures conditions doit être classé comme une pratique contemplative intentionnelle, et non comme une contemplation au plus haut niveau, comme savent le faire les grandes traditions contemplatives.

Conclusions et propositions: il existe maintenant suffisamment de preuves pour suggérer que certaines formes de méditation peuvent altérer la fonction mentale et avoir un impact sur la bioplasticité et la neuroplasticité. Certaines formes de méditation induisent également des phénomènes lumineux rapportés subjectivement. Dans certaines traditions contemplatives, les méditants avancés expérimentent la mort et l'état post-mortem de manière inhabituelle, avec notamment une chaleur persistante au cœur, une émanation de lumière visible, une réduction extrême de la taille du corps et des phénomènes paranormaux ambiants. En travaillant avec un nombre important de méditants avancés ayant un bagage culturel favorable à la recherche scientifique, il peut être possible de concevoir et de réaliser des expériences pour tester des schémas d'amélioration sur l'émanation de biophoton, l'EEG, le MRI et les tests biochimiques de la bioplasticité, dans l'espoir de découvrir des aspects significatifs de la base biologique pour l'atteinte du corps d'arc-en-ciel et autres manifestations post mortem des réalisations de la pratique contemplative. Nous aimerions un jour découvrir le mécanisme exact qui relie la pensée visualisée aux processus biochimiques dans les cellules.

Après beaucoup de réflexion, et même plutôt à contrecœur, j'en suis venu à une sorte de conviction que nos recherches sur le corps d'arc-en-ciel sont très importantes au-delà du domaine de l'anthropologie, de la religion, de la spiritualité, etc. Mon livre, *Rainbow Body and Resurrection*, a une histoire pour ainsi dire «entre les lignes». J'ai eu un "flash", une intuition telle que, ce que je fais aujourd'hui avec mon livre et les 2 articles scientifiques écrits par la suite, me semble être une contribution à l'avenir de l'espèce humaine, une correction aux théories de la technologie, un défi à l'IA, en fait quelque chose de «plus ambitieux» que ce que j'avais imaginé à l'origine. Dans ce cas en effet, nous explorons une intégration du corps humain dans une continuité évolutive qui n'annule pas ce qui est strictement humain en le remplaçant par la cybernétique. Les outils restent des outils, et ils n'émergent pas pour donner des ordres à leurs créateurs (cfr. : Isaac Asimov, *Robot Rebellion*). En même temps, la méditation et donc ce qui semble «insignifiant » - dans ce cas radicalement humain et résolument contre-culturel - surmonte la dernière tentation humaine de devenir «grand» ou «global», car ce qui est « peu » est local, une réalité de quartier (penser globalement, agir localement ...) Car nous sommes toujours «locaux» du point de vue du départ et de l'arrivée (ou de la naissance et de la mort). C'est précisément l'acte de se rendre au global (mégalo manie) qui déshumanise l'espèce. La répugnance contre ce qui est grand, qui prend souvent la forme de «l'individualisme», a en réalité un côté sain: créer des communautés à petite échelle basées sur une résistance cumulative à la pression de tout globaliser, la vaste culture de l'insensé. Le corps d'arc-en-ciel, précisément parce qu'il concerne «le corps» - de quelqu'un - et aussi parce qu'il est l'accomplissement de quelqu'un qui a «opté pour» laisser les grandes scènes de ce monde, est un défi théorique à tout ce qui domine l'humanité aujourd'hui.

Traduction « Vallombrosa » : Être un «chercheur indépendant» a ses nombreux avantages. Parfois, je réponds à l'appel pour enquêter sur quelque chose qui intéressait une personne que je respecte beaucoup. Dans le cas de mon livre, *Rainbow Body and Resurrection* (2016), l'ensemble du projet a été inspiré - et en fait demandé par - mon professeur spirituel, le frère David Steindl-Rast, un moine bénédictin d'Autriche. Frère David est également un penseur assez indépendant, ayant étudié le bouddhisme zen auprès de divers maîtres japonais dans les années 1960. Il s'est intéressé au phénomène du corps d'arc-en-ciel au Tibet en réponse au scepticisme du «Jesus Seminar» concernant la résurrection littérale de Jésus d'entre les morts. En 1998, le Fr. David avait entendu parler des phénomènes remarquables

entourant la mort de Khenpo A Chos, un moine bouddhiste tibétain. Connaissant ma connaissance du tibétain, il m'a demandé d'enquêter. Ainsi ont commencé près de 17 ans de recherches, dont certaines très aventureuses. Ici à KWI à Paris, j'espère pouvoir raconter mes voyages de recherche au Tibet, au Népal et en Inde qui ont contribué au développement de mes idées sur la dissolution rapide du corps après la mort. Je voudrais également partager une partie importante de cette recherche que tous les lecteurs n'ont pas pleinement appréciée. Pendant la période où le bouddhisme devenait la religion officielle d'État du Tibet, les chrétiens et les bouddhistes étaient engagés dans un dialogue à travers l'Asie centrale et, plus fructueusement, en Chine. La nature de ce dialogue et son impact possible sur au moins certains Tibétains au huitième siècle devraient nous inciter à faire progresser la compréhension interreligieuse. Peut-être plus important encore, les pratiques contemplatives issues de ce dialogue peuvent offrir aux personnes intéressées une ressource négligée pour le renouveau de la vie spirituelle des chrétiens d'aujourd'hui.

- « Dans le monde à venir, lorsque les gens ressusciteront de la terre pour se revêtir de la gloire de la résurrection, il n'y aura plus ni intérieur ni extérieur, mais plutôt leur nature sera lumière ». (Isaac de Ninive)

- « Heureuse l'âme dont l'œil a été purifié des troubles des nuées du monde, et a été rendu simple et clair pour percevoir le Seigneur dans une nuée de Lumière! Son corps tout entier sera lumineux, l'apparence de son visage brillera de gloire ». (Daidisho du Qatar)

- « Vous devez porter votre attention sur la simple lumière qui apparaît en vous. Dans cette simple lumière, d'ailleurs, une étoile apparaîtra et brillera occasionnellement, mais plus tard se cachera et disparaîtra: c'est le mystère du nouveau monde. La lumière est la couleur du ciel, qui est aussi la couleur de la nature de l'âme purifiée. Cette couleur est la couleur du firmament dans lequel les intuitions intellectuelles de la contemplation spirituelle sont situées comme les étoiles. Et quand la lumière est celle du cristal, la lumière même de la Sainte Trinité brille aussi sur l'âme, et la lumière de l'âme projette des rayons de feu qui sont les murmures par lesquels l'âme glorifie Dieu parmi les anges ». (Nestorius de Nonhadra)

Aujourd'hui, nous avons un temps très limité ensemble, j'ai donc pensé qu'il serait très utile pour nous d'explorer mon travail sur le corps d'arc-en-ciel et la résurrection comme une sorte de stimulus à notre propre recherche personnelle de la sérénité contemplative qui ouvre le cœur à la compassion et la transcendance. Alors que nous entrons dans ce territoire, nous sommes sur le point d'aborder des

préoccupations qui ont fait partie de mon propre cheminement depuis de nombreuses années: le dialogue, la spiritualité, la science, la prière et le destin humain. Adolescent, je lisais avec enthousiasme Aquinas, Augustin, Thomas à Kempis, Darwin, Freud, Marx, Teilhard de Chardin et Thomas Merton. Dans les années 1960, Merton a observé que le dialogue interreligieux, encouragé par le Concile Vatican II, était devenu une sorte de paradoxe pour les penseurs catholiques progressistes. D'une part, c'était quelque chose contre lequel personne ne voulait dire un mot. D'autre part, peu de progressistes, voire aucun, croyaient réellement que les catholiques apprendraient réellement quelque chose de valeur de nos partenaires de dialogue dans ce qu'on appelait «les religions non chrétiennes». En particulier, Merton a noté qu'une compréhension plus profonde de la prière contemplative ou des méthodes de méditation n'était pas à l'ordre du jour progressiste post-Vatican II. J'ai eu ce point de vue confirmé parmi certains de mes propres étudiants en 1995 à l'Institut théologique de Florence. Là, la «théologie de la libération» avait rendu la spiritualité obsolète.

Le problème pour les catholiques post-Vatican II était, et est encore dans une large mesure, celui de ce que John O'Malley a appelé la «conscience historique», travaillant sur les théories du XIX^e siècle de Marx et Troeltsch, qui essayaient tous deux résoudre les problèmes sociaux à l'aide de modèles d'analyse sociologiques. Ces penseurs ont accepté comme un fait accompli la destruction de la vie monastique en Europe. Les institutions qui exploraient l'espace intérieur n'avaient aucune place dans ce qu'ils pensaient que l'avenir scientifique, progressiste, aseptisé et sous contrôle, offrirait bientôt à l'humanité. C'étaient ces penseurs qui voyaient un avenir qui pourrait être confié aux masses obscures pour leur propre bien - un avenir sans conscience ni appartenance religieuse. La pratique contemplative en vient alors à être vue comme une forme de «piété» qui ne fait que gêner le progrès. Curieusement, cette mentalité est entrée dans les séminaires et les ordres religieux, et nous avons commencé à voir que, quiconque pourrait montrer des signes d'être un «mystique», serait détourné et jeté à la dérive! Au fil des années, j'ai eu le plaisir de connaître un bon nombre de saints rejetés et, bien sûr, je me suis demandé ce que l'Église avait perdu avec ces belles âmes. Bien sûr, le mysticisme et la prière contemplative sont bien plus qu'une simple «piété», bien plus encore qu'une «appartenance» religieuse. En fait, ce à quoi appartient le mystique est bien trop grand pour l'institution même la plus «progressiste», et c'est peut-être pour cela que nous trouvons des rejetés qui deviennent saints! La voie contemplative est définitivement une voie humaine menant à la liberté et à la profondeur, exactement comme Merton l'a dit dans pratiquement toutes les pages qu'il a écrites des années 1940 jusqu'à sa mort tragique en 1968.

Pour être honnête, ni Merton ni les progressistes de l'Église post-Vatican II n'ont eu accès à certaines découvertes qui se profilaient alors à l'horizon et qui ont depuis tout changé. Si vous me permettez un peu d'humour sardonique, on disait que «au moment même où les liturgistes catholiques mettaient fin à l'utilisation de l'encens d'église, les hippies ont commencé à l'utiliser». Tout comme les théologiens de la libération nous ont fait oublier la vie du monde à venir, des milliers de personnes ont commencé à découvrir un autre monde totalement inattendu à l'aide de la psilocybine et du LSD. Et alors que les moines et les nonnes se dépouillaient de leurs habitudes, des milliers de baby-boomers étaient assis aux pieds de yogis et de swamis, de mahatheras, de roshis et de rimpoches, découvrant les profondeurs de l'esprit que Hume, Kant et Freud nous avaient dit étaient inaccessibles. Sur la base de l'expérience directe, de nombreuses personnes ont commencé à se rendre compte que le mysticisme n'était pas l'égout de la pensée confuse que les positivistes logiques disaient que c'était. Une fois qu'il y a eu une population substantielle de praticiens hautement qualifiés des soi-disant voies orientales, il ne fallut pas longtemps avant que l'étude scientifique de ces phénomènes expérientiels ne soit en cours. Ces découvertes ont tout changé.

La science de l'esprit : Il n'est plus possible de prétendre que nous ne pouvons pas accéder à des états de conscience plus profonds semblables à ceux qui ont donné naissance dans le passé à la discipline philosophique de la métaphysique.

Mécanique quantique: Bien que j'ai tendance à résister à l'utilisation de cette voie de recherche en physique pour expliquer à peu près tout, il est également vrai que la mécanique quantique est une discipline scientifique qui nous permet d'expérimenter la nature de la matière et de l'énergie comme les êtres humains ne l'ont pas été en mesure de le faire auparavant. De plus, la mise au point de nos connaissances sur le fonctionnement des systèmes biologiques est accessible au niveau où la mécanique quantique peut offrir des informations précieuses. Cela signifie également que l'échange d'informations qui se déroule des milliards de fois par seconde dans notre cerveau est désormais accessible à des outils de recherche que les générations précédentes n'auraient pas pu imaginer possibles.

Il existe maintenant de nouvelles formes de psychothérapie basées sur des recherches directement ou indirectement influencées par les découvertes du yoga, de la médecine chinoise et de la méditation bouddhiste.

L'interface entre la physique et la biochimie nous a permis de vérifier les preuves que les pratiques contemplatives améliorent la fonction cérébrale de manière mesurable.

Il y a des scientifiques et des philosophes qui étudient les idées et les disciplines pratiques de l'Inde, du Japon, de la Chine et surtout du Tibet d'une manière qui influence profondément le cours de la culture occidentale. Lorsque j'enseigne à de jeunes scientifiques européens lors de nos séminaires d'été sur l'esprit et la vie en Allemagne, je découvre qu'ils connaissent peu ou pas le christianisme sous quelque forme que ce soit, mais ils connaissent les moindres détails de la philosophie bouddhiste et des méthodes de méditation, et assez souvent dans les langues d'origine. Ils sont passionnément convaincus que ces disciplines contemplatives améliorent grandement le bien-être humain et motivent les gens vers les idéaux les plus élevés de l'altruisme.

Dans mon expérience en donnant des retraites et en offrant une direction spirituelle au cours des 40 dernières années, j'ai découvert qu'il y a beaucoup de gens qui ont eu des expériences mystiques spontanées qui sont souvent convaincantes et changent leur vie. Parfois, ces expériences donnent lieu à une série de découvertes intérieures, comme si les sujets de ces expériences étaient en quelque sorte directement enseignés ou formés. Il ne s'agit donc pas seulement d'expériences de « pointe de motivation » étudiées par Fritz Perls et d'autres; nous observons plutôt le déroulement d'un processus de transformation (on pourrait penser aux Shewings de Julien de Norwich!). Nous sommes conscients du fait qu'il existe une ligne fine entre certaines formes de maladie mentale et ces ouvertures mystiques spontanées. Cependant, il existe suffisamment de cas connus d'individus hautement fonctionnels, voire brillants, qui ont vécu de telles expériences et qui leur attribuent leur sentiment d'épanouissement. Nous savons également que les personnes qui subissent ces transformations « paranormales » ont besoin d'au moins quelques conseils de la part d'autres personnes qui ont eu une certaine expérience de processus similaires dans leur propre vie. Nous savons que littéralement des milliers de chrétiens, de juifs et de « non-croyants » se sont tournés vers des professeurs bouddhistes et de yoga pour obtenir ces conseils parce qu'ils ne pouvaient pas trouver le soutien nécessaire auprès de leur clergé, des thérapeutes, des universitaires ou d'autres professionnels. Il y a environ 18 ans, j'ai participé à une retraite dans un centre bouddhiste du nord de la Californie. Sur les 87 participants, au moins dix étaient des chrétiens qui cherchaient des conseils sans avoir l'intention de devenir bouddhistes. Les organisateurs de la retraite m'ont très respectueusement demandé d'assister ces participants dans leur

cheminement, ce que j'ai fait avec plaisir. En fait, on m'a donné de spacieux logements (réservés pour la visite de lamas tibétains) afin de converser en privé avec ces dix retraités. Ce phénomène de chrétiens incapables de trouver une direction spirituelle dans leurs églises a été mon expérience à de nombreuses reprises. Pourquoi est-ce le cas? Parce qu'il y a eu, en partie, l'exclusion des candidats ayant des expériences ou des intérêts «mystiques» des séminaires et même, dans certains cas, des monastères, où l'on pourrait penser pourtant qu'ils ont leur place...! C'est en partie l'effet d'une sorte de rationalisme, presque matérialiste, dans certaines formes de christianisme contemporain. En partie aussi, c'est le biais anti-mystique de certaines formes de piété évangélique et pentecôtiste (certaines personnes ont contesté cela, je remarque). J'ai fait l'expérience de la contestation de certains de mes écrits sur «l'archétype monastique» de la part de certains moines quand j'ai suggéré qu'il y aurait peut-être plus de vocations à la vie monastique chrétienne si nous avions été plus accueillants pour les personnes aux expériences mystiques spontanées. Il existe encore une notion selon laquelle une personne entre dans un monastère pour s'éloigner du monde pécheur, principalement pour faire pénitence et pour acquérir une compétence professionnelle pertinente pour la survie du monastère. Pour les lecteurs des journaux de Thomas Merton, le fait que cette mentalité survive peut être une surprise. Quand on compare le grand nombre de personnes qui ont été formées dans les disciplines les plus rigoureuses des longues retraites de méditation tibétaines, ou dans les sesshins zen, à la rareté de nos propres vocations à la vie religieuse chrétienne, on aurait pu penser peut-être recueillir un peu plus de réactions amicales! Je sais que les moines de ma génération pratiquent certaines des disciplines contemplatives orientales, avec de bons résultats, depuis de nombreuses décennies – et ce grâce aux données compilées par le P. Philip Simo de l'abbaye Saint-Anselme à Washington, DC. Ironiquement, les jeunes moines ont tendance à éviter ces pratiques, ce qui correspond à la tendance générale au conservatisme théologique et pastoral dans le catholicisme anglophone du monde entier.

Tout cela nous amène peut-être à nous demander s'il y a quelque chose de fondamentalement faux dans la spiritualité catholique. Il semble que le problème ne réside pas exactement dans les pratiques d'un catholicisme sain et fidèle, comme avec les critères d'interprétation qui sont appliqués. Le chapelet, la lectio divina, l'adoration eucharistique, la psalmodie, le chant choral, la méditation discursive (dans le sens des exercices ignatiens ou des méthodes carmélites ou sulpiciennes), s'ils sont faits de manière recueillie, une voie de prière ouverte à l'action de l'Esprit Saint, sont tous très utiles. Mais si ces pratiques sont faites pour susciter des expériences émotionnelles, elles deviennent du poison. Il n'est que trop facile de cesser d'adorer

le Dieu vivant pour s'égarer en adorant ses propres émotions: une sorte d'idolâtrie psychologique qui conduit à la tristement célèbre «rigidité» observable dans certains cercles catholiques sincères. J'ai observé des gens qui essayaient de faire l'adoration eucharistique et qui étaient tellement agités qu'ils devaient quitter la chapelle toutes les dix minutes pour fumer une cigarette! J'ai vu des séminaristes se tortiller littéralement sur les bancs, tôt le matin, en essayant de faire leur discipline de prière mentale schématique devant le Tabernacle. Mes étudiants en religion de Rome m'ont dit qu'on ne leur avait jamais enseigné la pratique du recueillement pendant le noviciat, ils n'avaient aucune idée de ce dont je parlais. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait agitation, distraction, contorsions corporelles et ennui général autour du thème de la prière personnelle. Il doit sûrement y avoir une meilleure façon de procéder.

Chacune de ces remarques nous amène à comprendre pourquoi *Rainbow Body and Resurrection* est un livre plus important pour nos contemporains qu'il n'y paraît à première vue. Oui, c'est un beau récit de Khenpo A Cho, inspirant et compatissant. Oui, c'est une belle histoire d'aventure dans l'Himalaya. Et il est si intéressant de spéculer que les racines de certaines pratiques tibétaines peuvent être liées au mysticisme des chrétiens syriaques d'Irak et d'Iran, transportées le long de la grande route de la soie jusqu'en Chine. Ce huitième siècle a certainement été un moment «d'illumination» rarement vu dans l'histoire humaine. Et si tout ce que j'ai dit ci-dessus était la pierre de touche pour un autre moment éclairé du développement humain?

La «science» - excusez-moi de me permettre cette utilisation abusive du terme comme si «science» était univoque - dit oui, c'est possible. Le dialogue interreligieux de l'expérience confirme également que ceci est possible. Même un bon nombre d'éducateurs et de psychologues disent oui à cette hypothèse. Qui dit non? Peut-être les partisans de l'éternelle tentative de prouver que mon système est meilleur que le vôtre, les vendeurs du bouddhisme, du yoga stylé ou du sectarisme chrétien. Ils disent non, afin de promouvoir un système qui s'avère néanmoins ne pas fonctionner pour tous ceux qu'ils ont réussi à convertir, et les résultats sont donc frustrants pour beaucoup trop d'entre eux. Les «nones» (en anglais, ceux qui ont laissé les églises et qui ne croient plus) étant un symptôme. Les systèmes sont secondaires par rapport aux expériences qui motivent les gens dans cette direction, peut-être inhabituelle mais convaincante: la voie de la transformation intérieure qui nous conduit à des aperçus sur la nature même de la réalité, c'est-à-dire : la voie de la transformation intérieure qui «libère» réellement le moi de son insistance égoïste. La voie de la transformation intérieure qui n'est pas simplement «intérieure», mais qui

permet un engagement radical dans l'altruisme et la compassion. Dans les systèmes construits des différentes religions, très souvent, les expériences mystiques sont considérées comme problématiques, comme sources d'illusions, comme cause d'arrogance spirituelle, comme liées à des formes de manie ou de narcissisme. Le vieil adage: « le mysticisme commence dans la brume, a «je» au milieu et se termine dans le schisme » [anglais : mysticism begins in the mist, has « I » in the middle, and ends in schism)- la pathologie spirituelle qui mine la communauté. Eh bien, nous avons tout vu, et vous savez très bien, qu'il existe des environnements dans lesquels de telles pathologies sont à l'ordre du jour, avec un pseudo prophète après l'autre prétendant canaliser les vérités ultimes des dimensions supérieures. En même temps, par les nombreuses réactions que je recueille suite à mes deux livres, *Liberation in One Lifetime* et *Rainbow Body and Resurrection*, qu'il y a de nombreuses bonnes personnes «là-bas» qui «s'éveillent» calmement, humblement, efficacement, dans certains cas guidés par de bons livres et par une sorte d'orientation intérieure qui est parfois confirmée (ou discernée) par une retraite ou une conversation avec un guide spirituel expérimenté. Je connais des gens qui se sont développés à merveille pendant de nombreuses années, marchant humblement et avec foi, à l'abri des rouages écrasants des systèmes, mais bien informés par les excellents livres qui sont maintenant disponibles en traduction. Certes, les religions nous fournissent un contenant, et pas seulement au début du voyage spirituel.

Nous avons besoin de communautés, nous avons besoin de la musique, de la liturgie, des sacrements, de la prière commune sincère, de la bonne parole d'une chaire incisive, du groupe de bénévoles attentionné, de programmes joyeux pour les jeunes, etc. Notre expérience actuelle de «verrouillage» a été dévastatrice, précisément à cause de l'étouffement de la vie communautaire, en particulier dans les églises. Les églises peuvent encore être (malgré les scandales et les horreurs!) des lieux sûrs où grandir et servir, où les pathologies peuvent être guéries, où la transformation intérieure peut être renforcée. Aucun système n'a la recette universelle ou le dernier secret : les systèmes sont là pour aider, pas pour déterminer. Dieu reste libre d'agir même en dehors des institutions humaines. Dieu sait qu'il y a des âmes lumineuses là-bas, inconnues de nous, clergé surchargé de travail. Il existe en effet des moyens par lesquels une compassion plus grande, plus radicale et plus universelle «brille comme un feu d'aluminium secoué» [anglais : *poesie* de Gerard Manly Hopkins : « It will flame out like shining from shook foil ») dans la vie de vrais êtres humains qui ne sont en fait une menace pour personne : c'est à dire les mystiques, dont les prières tissées tiennent ce monde dans des bras aimants, pour l'empêcher de

se mettre en pièces. Tout commence par l'ouverture d'un enfant à l'émerveillement; il se termine dans l'ermitage du cœur, où savoir, être et souffle ne font qu'un.

- Le domaine des biophotons est déjà au-delà du stade de la recherche: stimuler la production cellulaire de biophotons est déjà une thérapie. - La recherche sur la méditation « de pleine conscience » ne se limite plus à des formes très simples d'attention au cycle respiratoire; des pratiques de méditation plus complexes sont actuellement étudiées avec des résultats prometteurs.

- L'état mental connu sous le nom de «contemplation» peut être atteint en utilisant une variété de méthodes, y compris l'art, la musique, la danse, la méditation et des formes simples de travail comme le jardinage. Cela suggère que la «vie contemplative» est un objectif réalisable.

- Il existe maintenant suffisamment de preuves disponibles, dans des sources fiables, pour indiquer que la manifestation du corps d'arc-en-ciel (dissolution corporelle après la mort) est probablement factuelle. «Le corps d'arc-en-ciel est probablement réel.»

- Il existe de plus en plus de preuves qu'une combinaison guidée de pratiques de méditation peut entraîner des expériences de lumière qui deviennent progressivement stables et accessibles à volonté aux yogis expérimentés. «Le corps de lumière peut être atteint par toute personne désireuse de faire le travail.»

- Le corps d'arc-en-ciel ne se résume pas aux «fantasmes exotiques de Shangrila de l'Orient mystique»; le phénomène semble ouvrir des horizons difficiles pour refaçonner l'avenir de l'entreprise humaine.

- La recherche sur les traumatismes indique que la mémoire est logée dans le corps, et une variété de pratiques thérapeutiques, y compris le massage shiatsu, la privation sensorielle, l'attention guidée et le biofeedback, peuvent guérir les effets du traumatisme; ainsi, l'esprit n'est pas seulement dans le cerveau.

- Le corps humain tout entier est un mécanisme pour atteindre des niveaux élevés de perspicacité spirituelle qui deviennent progressivement un mode de vie complet, sans se limiter à certains moments comme dans le cas des «expériences de pointe» (anglais : peak experiences).

- La résurrection du Christ semble avoir été le point de départ d'une longue trajectoire d'exploration spirituelle qui voit le corps et l'esprit travailler ensemble pour

engendrer la réalisation spirituelle, l'accomplissement des aspirations humaines :une intégration du corps humain dans une continuité évolutive qui n'annule pas ce qui est strictement humain.

II. CONFERENCE 2 : MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE SUR LE CORPS ARC-EN-CIEL : RÉFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES

Depuis près de 350 ans, un conflit implacable entre science et religion est devenu une sorte de «dogme» dans la culture occidentale. Comme pour toute position fortement défendue impliquant deux points de vue opposés élaborés à des fins polémiques, ce conflit a légué de nombreux malentendus à notre culture mondialisée contemporaine. Il est impossible de comprendre la civilisation moderne sans prendre conscience de ce conflit mais, en même temps, le conflit ne repose pas sur des bases philosophiques solides, n'est pas universel au discours humain et est issu historiquement de conflits religieux qui ne sont plus généralement d'actualité. Afin de réviser cette approche des études religieuses, nous devons passer de la philosophie de la religion à la recherche appliquée en sciences sociales. Une nouvelle approche de la «conscience religieuse» telle qu'elle est vécue dans de véritables communautés humaines devrait être élaborée. L'anthropologie offre une approche dynamique qui peut efficacement démanteler le réductionnisme méthodologique appliqué aux études religieuses. Ainsi, la recherche sur des phénomènes tels que la mort ou des phénomènes paranormaux tels que le corps d'arc-en-ciel, peut être fructueusement localisée dans leurs matrices sociales. Je me propose d'explorer ici les problèmes méthodologiques qui se posent lorsque nous étudions les phénomènes associés à la mort. En particulier, je voudrais aborder le défi particulier des décès qui semblent défier les paramètres rendus dogmatiques par les préjugés encore répandus de l'empirisme et du matérialisme. Notre travail est une tentative continue de la part d'un être humain avec une culture particulière de rencontrer une autre culture avec intégrité. Grâce à cette approche, non seulement la catégorie «étic» subit la relativisation qui est due, mais l'effort scientifique semble guéri de sa tendance à inventer des explications à partir d'hypothèses. Un autre spécialiste important des études bouddhistes, Gregory Schopen, nous rappelle que «Il n'est guère révolutionnaire de suggérer que, si l'étude académique des religions avait commencé littéralement sur le terrain, elle aurait été confrontée à des problèmes très différents. On aurait dû poser des questions très différentes, et on aurait produit des solutions très différentes. En bref, cette étude ne serait pas devenue l'histoire des religions - qui était et est essentiellement liée à un texte - mais l'archéologie des religions. On aurait utilisé des textes,... jugés significatifs seulement s'il pouvait être démontré qu'ils étaient liés à ce que les religieux faisaient réellement. Cette archéologie des

religions... aurait été préoccupée par... ce que les religieux de tous les segments d'une communauté donnée faisaient réellement et comment ils vivaient. »

L'anthropologie des religions nous permet de reconnaître que nous nous engageons dans une recherche qui est une conversation sur le savoir humain, une véritable sociologie de la cognition et de la mise en œuvre, basée sur les structures profondes qui sous-tendent les comportements que nous analysons sur le terrain. Récemment, nous avons également observé que le phénomène «Rainbow Body» a eu un impact sur les cosmopolites occidentaux déracinés, en continuité avec les schémas étudiés par Donald Lopez dans *Prisoners of Shangri-La*. Nous essaierons de garder à l'esprit *cet échange d'illusions* en explorant la mort humaine, à la fois ordinaire et paranormale.

L'idée que «la science explique tout» est une affirmation qui ne peut être soutenue dans une réflexion critique sérieuse, pour les raisons exposées ci-dessus. La science, au mieux, est une conversation intense et continue sur un large éventail de phénomènes, dont certains peuvent être étudiés expérimentalement. L'historien John Lukacs observe que la science est, après tout, un produit de scientifiques et est donc un produit culturel ou même, *mirabile dictu*, une «mode du temps» [Zeitgeist]. Cela signifie que ce qui semble être une recherche d'explication scientifique est en réalité une tentative de fournir des descriptions verbales provisoires de phénomènes qui, en fait, ne peuvent pas être expliqués de manière exhaustive. On le voit clairement dans les tentatives exaspérées des auteurs de vulgarisation scientifique pour trouver des métaphores qui décrivent la mécanique quantique, par exemple.

De plus, les descriptions proposées constituent des analogies qui s'accordent avec la mentalité du public lettré à un moment donné de l'histoire, ce qui peut en fait être le sens réel de ce que Thomas Kuhn a appelé les «changements de paradigme» dans l'histoire des sciences. L'histoire de la science est le récit d'une tentative continue d'amener un ensemble de phénomènes dans un corpus cohérent de discours sur une période de temps relativement longue. Ce corpus de discours est construit en partie sur la base d'hypothèses et d'expériences, mais ne peut se réduire à cette description partielle de la «conversation» scientifique. La science ne doit pas être correctement identifiée à la «méthode» scientifique. Plus précisément, la science (et la «méthode» qui la soutient) est le plus clairement reconnue comme une caractéristique de la civilisation occidentale, une communauté distincte de discours. La «méthode» n'est pas le phénomène. La science confinée à sa «méthode» fournit à la communauté du discours humain des informations sur les structures et leurs

fonctions, mais ne peut rien «expliquer». Le procédé décrit les causes, les conditions et les effets matériels. Il ne peut pas «expliquer» les conséquences plus larges de la recherche et de la divulgation de structures et de fonctions, ni d'élucider le sens et le but des choses telles qu'elles sont. La science en tant que méthode de recherche ne peut pas expliquer pourquoi les êtres humains «font» de la science, ou toute autre forme de recherche, de créativité ou d'interaction sociale, etc. La science, en tant que caractéristique importante de la culture, contribue de manière décisive à une conversation humaine plus large, mais comme l'œil qui ne peut pas se voir, ne peut pas «s'expliquer». Il ne peut en être autrement d'un point de vue strictement phénoménologique. En 1913, le physicien et historien des sciences français, Pierre Duhem, écrivait: «L'étude de la méthode de la physique est impuissante à révéler au physicien la raison qui l'a conduit à construire une théorie physique. Le scientifique est aussi dépendant d'idées acceptées et acceptables dans le climat général d'opinion de son époque que n'importe qui d'autre; la science est ancrée dans des tendances de pensée plus larges et dans leur pouvoir. En conséquence, la science n'est même pas automatiquement «auto-corrigée» et peut en fait être induite en erreur. L'une des façons par lesquelles la science, c'est-à-dire les scientifiques, peuvent être égarés est lorsqu'une analogie particulière devient prédominante, de sorte que les théoriciens deviennent aliénés aux raisons pour lesquelles ils étaient initialement motivés pour construire un nouveau paradigme. Les raisons sont souvent culturelles et même «ad hominem», c'est-à-dire fondées sur la personnalité des individus qui ont formulé les paradigmes. Il est donc trompeur d'affirmer que la science est exempte de préjugés subjectifs, de motivations humaines, de théories culturellement construites, d'analogies littéraires et d'explications intéressées. La science participe ainsi à un débat sur les explications, mais n'a pas un dernier mot et peut-être même pas un «paradigme» de la réalité en tant que telle.

Des écrits récents en anthropologie culturelle montrent que dans la recherche interculturelle, les mêmes risques sont présents et le même niveau d'attention critique doit être dirigé vers les motivations et les préjugés subjectifs. Cela signifie devenir plus conscient de l'interaction entre la perspective «emic», qui est celle d'un groupe intérieur, les points de vue maintenus par une culture particulière, et la perspective «étic», qui est celle d'un observateur extérieur qui tente d'obtenir une compréhension du point de vue «emic». En traitant le phénomène du corps d'arc-en-ciel, on est constamment mis au défi d'aller et venir entre les perspectives emic et étic. Peut-être avec plus de précision, nous devrions dire qu'emic et etic deviennent ici plutôt une conversation entre emic1 et emic2. Qu'il suffise de dire qu'en ce qui concerne les phénomènes paranormaux, nous avons en réalité deux communautés de discours

émiques: des croyants au sein d'une tradition religieuse et des scientifiques fondés sur le doute travaillant dans leur milieu culturel. Les deux groupes sont puissamment persuasifs au sein de leurs communautés de discours respectives. Ces derniers temps, la mondialisation et la «noosphère» technologique dans laquelle nous vivons en tant que planète ont engendré un degré considérable d'hybridation entre ces deux perspectives «émiques». Notre attention est donc dirigée vers les diverses manières dont les informations sont échangées, avec des effets observables qui modifient le cours de l'enquête au fur et à mesure que nous testons des hypothèses et des théories.

C'est pourquoi je pense que ce que nous faisons avec les thèmes de la résurrection et du corps d'arc-en-ciel, c'est passer d'une enquête sur certaines affirmations faites par des religieux à une expérience de pensée nous impliquant. Cette étrange perception de ce que nous faisons m'est venue alors que je réfléchissais au commentaire d'un moine japonais, ordonné dans la sangha birmane: "Vous ne poseriez pas ces questions si vous ne connaissiez pas déjà les réponses." D'une part, ce commentaire ressemble à l'effet de la «grâce» ou du bon karma: certaines personnes ont la capacité de percevoir certaines choses et d'exercer cette capacité dans des occasions données. D'un autre côté, cela nous amène à nous demander où nos intuitions sont nettes, et où elles ont pu être induites en erreur par des impulsions subjectives. Nous aimerions éviter les écueils, sans perdre les avantages de pouvoir travailler avec des situations qui impliquent des phénomènes paranormaux.

À travers les traces d'une certaine trajectoire historique (un processus que nous explorons dans le livre *Rainbow Body and Resurrection*), un groupe de grands *saints* contemplatifs a compris que la nature dynamique des relations, entre tous les phénomènes de conscience et ceux de la « manifestation », indique que la présence humaine a un but. En effet, ce but est inséparable de la capacité de certains êtres humains doués non seulement de la réalisation de percer la nature originelle de l'esprit lui-même, mais aussi de demeurer en permanence dans cet état de conscience primordiale. La structure entière de l'esprit, de la conscience et de la manifestation des phénomènes est «conçue» pour provoquer l'émergence ou actualisation de cette conscience primordiale. L'univers s'explore dans et à travers de tels êtres éveillés. Le titre du livre de Lipman et Peterson basé sur les enseignements de Namkhai Norbu Rinpoché semble résumer tout ce point: «vous êtes les yeux du monde», une perspicacité pas très loin de la perspicacité de l'idéalisme allemand selon lequel l'homme est l'univers devenu conscient *de* lui-même. Si l'humain fournit la conscience et les «yeux», néanmoins l'univers fournit la matrice indispensable, et il n'y a donc pas de dualité entre les phénomènes et la conscience. Au lieu de mourir

séparé de l'univers des phénomènes, le contemplatif dans le système dzogchen semble devenir un avec tous les phénomènes au point de revendiquer la réalisation de la dissolution du corps matériel en ses composants énergétiques. Cette dissolution, que nous appellerons le corps d'arc-en-ciel, est comprise comme un signe extraordinaire d'un degré d'accomplissement spirituel qui va bien au-delà des particularités du phénomène. Toute étude des phénomènes paranormaux post-mortem, mais particulièrement celui du corps d'arc-en-ciel, sera limitée par le fait qu'une telle recherche ne peut être répétée en laboratoire dans les conditions obligatoires de vérification scientifique ou de falsification. De plus, pour rassembler les données de base sur le phénomène, le chercheur doit dans une certaine mesure entrer dans l'univers des praticiens contemplatifs dans les traditions pertinentes. En tant qu'observateur participant, le chercheur est placé dans le contexte «émique» de ceux qui croient au phénomène et règlent leur vie et leurs expressions culturelles en conséquence. En même temps, le chercheur répond à une voix parfois étrangère, l'approche «étic» de la science naïve, dans les catégories de laquelle les résultats de la recherche doivent être traduits pour communiquer d'une culture à une autre (emic1 à emic2) . Dans la recherche anthropologique, la tribu des scientifiques rencontre la tribu des groupements humains traditionnels dans différentes parties du monde. Les connaissances humaines sont améliorées lorsque la rencontre est perçue comme un échange mutuellement bénéfique de communications cognitivement significatives. L'alternative est la violence culturelle, dont il y a eu de nombreux exemples. La destruction culturelle du Tibet lui-même a été une manifestation violente de l'idée qu'une vision du monde est absolument correcte et que d'autres sont plus ou moins fausses. Si nous étudions l'histoire de la pensée scientifique et la notion de «raison» en Europe occidentale, pouvons-nous être à l'abri du fait que ces notions étaient également le produit de politiques de destruction des institutions monastiques? Les pouvoirs politiques dominants ont organisé la destruction de ces monastères et la confiscation de leurs terres et bibliothèques dans toute l'Europe. Cela est devenu le modèle de ce qui s'est passé au Tibet, conquis par la version chinoise d'une philosophie économique / matérialiste occidentale.

Ironiquement, au vu du paysage désormais empiriquement aride de la modernité, le corps d'arc-en-ciel est devenu un sujet séduisant. Encore plus séduisante est la tentation de comparer le corps d'arc-en-ciel avec la Résurrection. Les deux sujets constituent la confirmation ultime qu'un pratiquant donné a toujours été sur la bonne voie: la preuve en est que son corps devient «miraculeusement transformé». Considérez la position précaire de ces chercheurs qui pourraient essayer de faire entrer le miracle dans le domaine des faits scientifiques. Quelqu'un se

présentera avec une caméra vidéo et un trépied et capturera le moment de la dissolution sur une bande numérique; ils le diffuseront sur Internet et tout le monde sur Terre verra que quelqu'un n'est pas arrivé à une mauvaise fin de vie. La mort en général, et la mort de quelqu'un en particulier, est beaucoup plus intéressante qu'on ne le pensait auparavant.

Les événements entourant la manifestation du corps d'arc-en-ciel par le moine Bon po Rakshi Topden en 2001 suggèrent que nous sommes en effet sur un terrain à risque: son neveu a tenté d'impliquer les journalistes, a tenté de mesurer le cadavre avec un ruban à mesurer, a tenté d'attirer l'attention. Les autorités chinoises ont été alertées, il a été arrêté et le corps a été incinéré en secret. Malgré ces tristes événements (auxquels nous avons eu accès via des conversations téléphoniques), Loppon Tenzin Namdak, un chef de l'ordre Bon po, nous a assuré que le corps d'arc-en-ciel est une réalité, pas seulement une métaphore, pas seulement une décoration hagiographique. Certains corps disparaissent peu après la mort, manifestant des signes remarquables. Loppon a quelque chose d'un rationaliste. Le monastère qu'il a fondé non loin de Swayambhu est rigoureusement engagé dans les études dialectiques, le débat, la philosophie et l'érudition. Oui, ils font les yogas sophistiqués et font des retraites dans le noir; ces philosophes entendent mettre en œuvre ce dont ils débattent. Mais il est intéressant d'entendre Loppon parler de ces questions et de questions connexes avec certitude et clarté, par expérience. Pourtant, malgré toutes ces expressions d'assurance, avons-nous ici une indication de certitude, ou seulement la possibilité de quelque chose de plus susceptible d'être un symbole hagiographique? Transcendant le subjectivisme radical qui accompagne la réalisation bouddhiste, le pratiquant du «corps de lumière» tantrique et du corps d'arc-en-ciel du yogi dzogchen peut être vu comme diverses manières par lesquelles la réalité primordiale se manifeste à un ensemble de communautés de foi.

La relation entre le yogi réalisé et sa communauté ouvre la possibilité d'une perspective émique partagée sur les phénomènes de réalisation. Il existe de nombreuses traditions de ce type en Asie du Sud. Par exemple, il y a les communautés Tamouls Siddhar du sud de l'Inde qui poursuivent une réalisation spirituelle spécifiquement dans les traditions de Tirumular (peut-être 8ème siècle de notre ère) et Ramalinga (morte en 1872). Ces pratiques, globalement considérées, sont très similaires aux méthodes du tregchod et du thodgal dans le dzogchen tibétain à la fois Bonpo et bouddhiste, comme nous l'avons vérifié dans nos entretiens de février 2001 avec Loppon Tenzin Namdak. Les pratiquants ont confirmé que, une fois ramenée à l'intérieur du corps, la «lumière» provoque la transformation

spontanément, c'est-à-dire qu'on ne la manipule pas avec l'esprit conscient. Les systèmes tantriques hindous et bouddhistes sont certainement axés sur le corps, contrairement au bouddhisme des premiers sutras, qui semble dans certains passages axés essentiellement sur le travail avec l'esprit. Le véritable objectif des tantras, cependant, est de transformer le corps subtil, plutôt qu' «être présent» au corps matériel. Dans les tantras bouddhistes, le corps matériel est la matrice à l'intérieur de laquelle le corps subtil de la divinité tantrique est visualisé et stabilisé comme un modèle d'énergie dans le «stade de génération». Ce schéma stabilisé rend possible les yogas supérieurs de la transformation de la conscience, le «stade d'accomplissement». Mais, comme le maître dzogchen Namkhai Norbu le dit clairement, ce n'est pas l'approche du dzogchen. Ce n'est que dans le dzogchen tibétain, bouddhiste et bon po, que l'on retrouve le corps matériel présent «tel qu'il est» (en union avec des facteurs mentaux), de l'aube primordiale de la conscience à la fin de la conceptualisation. Puis, revenant à l'état naturel primordial, le corps se dissout en un corps arc-en-ciel, le *'ja' lus*, qui est complètement ouvert à toutes les possibilités et donc capable de profiter sans limite aux êtres sensibles. Cela ne veut pas dire que le corps subtil ne fait pas partie de la voie du dzogchen, mais simplement dire que les corps matériels, mentaux et subtils sont le lieu combiné du processus salvifique. De plus, je suis enclin à privilégier comme hypothèse de travail que la doctrine chrétienne de la résurrection mérite d'être considérée comme une source première de la notion de corps d'arc-en-ciel telle qu'elle s'est développée dans les milieux dzogchen du Tibet impérial. Cela ne veut pas dire que c'est la seule source, mais cela semble être crucial pour l'ensemble du développement, qui n'avait atteint son point culminant que dans la période qui a suivi la soi-disant seconde diffusion du bouddhisme au Tibet (La deuxième diffusion est considérée de s'étend de l'époque de Rin chen zang po en 1000, jusqu'aux derniers contacts en direct entre les savants tibétains et les pandits bouddhistes indiens vers 1500.)

Non seulement la résurrection corporelle est une doctrine distincte et résolument chrétienne, mais elle est soutenue par des affirmations historiquement beaucoup plus anciennes faites par des mystiques chrétiens de la tradition syriaque sur le «mysticisme de lumière» et ses effets sur le complexe corps-esprit humain. Ces affirmations ne se trouvent pas dans d'autres traditions mystiques d'Asie centrale, mais sont attestées dans le vaste corpus de littérature chrétienne composée avant la période de la «première diffusion» du bouddhisme au Tibet. En même temps, il ne fait aucun doute que les Manichéens, les yogis, les taoïstes, les bouddhistes Ch'an (et autres), les zoroastriens, les peuples chamaniques et les musulmans ont contribué aux discussions et aux métaphores en jeu dans cette remarquable

conversation spirituelle le long de la grande route de la soie. Même la mythologie royale tibétaine pré-bouddhiste de l'ascension du roi au ciel avait aussi «quelque chose à dire» dans ces développements, puisque le dzogchen s'alliait politiquement en continuité avec les anciennes formes et hiérarchies de la culture himalayenne.

Nos recherches ont été dirigées vers la manifestation du corps d'arc-en-ciel après la mort dans le cas de Khenpo A chö, moine décédé à l'été 1998. L'équipe de recherche s'est rendue à Kandze et dans le comté de Nyarong pour mener des entretiens sur le terrain pour obtenir des témoignages oculaires de la dissolution corporelle de Khenpo A chö. Le corps humain est inévitablement le véhicule de la pratique spirituelle, même lorsqu'il est vécu comme un poids, comme un obstacle, une forteresse vulnérable à la tentation, une habitation temporaire, fragile et sujette à la vieillesse, à la maladie et à la mort. Les traditions de pratique spirituelle ont remodelé le corps pour en faire un véhicule plus approprié pour le sacré. Cependant, certains cas de modification corporelle semblent survenir soit spontanément, soit en relation avec des pratiques ascétiques. Certaines de ces modifications peuvent ne pas être le résultat d'une intervention externe, et semblent indiquer que certaines pratiques spirituelles produisent directement ou indirectement des modifications corporelles à un niveau très profond: stigmates, guérison spontanée des maladies, incorruption du corps après la mort, objets symboliques formés de tissu humain dans les os ou les organes (trouvés après la mort, comme dans le cas de sainte Veronica Giuliani ou dans la crémation de lamas tibétains hautement réalisés), longévité ou «immortalité», bilocation, lévitation, résurrection, «corps de lumière» et corps d'arc-en-ciel.

Lorsque nous interrogeons des personnes qui étaient présentes à la mort d'une personne âgée et frêle pendant les mois d'été dans l'est du Tibet et qu'on nous dit que le corps ne s'est pas détérioré ni ne s'est décomposé pendant sept jours, nous savons que nous sommes confrontés soit à un phénomène remarquable hors du cours normal de la nature, ou bien les témoins inventent quelque chose, peut-être en accord les uns avec les autres, peut-être en suivant les préceptes d'une tradition culturelle. Examinons les faits d'un œil critique afin de formuler une sorte de réponse aux affirmations avancées sur Khenpo A chö.

Tous les témoins oculaires ont rapporté un processus de rétrécissement d'une semaine, visible sous la cape jaune qui recouvrait le corps du Khenpo. Ils affirment que, peu de temps après la mort, la chair du Lama est devenue blanche ou rose, ressemblant à celle d'un jeune enfant. Ils ont également attesté que, le huitième jour, il ne restait plus rien sous le manteau et aucune trace de pourriture, de taches ou de

mauvaises odeurs. Ils ont en outre attesté des motifs d'arc-en-ciel dans le ciel, mais en même temps ils ont parlé d'une fine bruine. Quiconque a une expérience du temps dans les montagnes sait que la bruine, la brume et la pluie légère sont souvent associées aux arcs-en-ciel. Les arcs-en-ciel sont produits lorsque la lumière du soleil traverse un air saturé d'humidité ou de faibles précipitations, il n'est donc pas surprenant que des arcs-en-ciel et une pluie délicate puissent se produire en même temps. Le corps dégageait une odeur ou un parfum agréable. Nous savons que les personnes âgées qui ont suivi un régime végétarien et une discipline spirituelle rigoureuse (chasteté physique, méditation et prière, travail manuel léger) dégageront une odeur délicate après la mort. Il est possible qu'une personne particulièrement sobre vis-à-vis des fluides meure à un moment où l'équilibre des sels dans l'organisme était particulièrement élevé, contribuant à plusieurs jours de résistance à la pourriture. Il est possible de conserver ainsi un cadavre, en particulier celui d'une personne sobre et élancée, pendant plusieurs jours même sans incision et sans prélèvement des organes internes. Même aujourd'hui, les corps des hauts lamas tibétains sont préservés en emballant le corps dans une boîte avec du sel et du camphre, parfois jusqu'à 7 semaines. Ce n'est qu'après cette période que le corps est incinéré. Certains cas de «rétrécissement» du corps pourraient s'expliquer par l'utilisation de cette procédure. Cependant, nous avons eu des rapports sur le rétrécissement non seulement de la chair, mais aussi des os. De plus, il est de pratique courante dans l'est du Tibet de disposer du corps du défunt peu de temps après sa mort. Cependant, aucun de nos informateurs n'a parlé de l'utilisation de sel, de camphre ou d'autres procédures d'embaumement dans le cas de Khenpo A chö, et il n'y avait aucune allusion à accélérer le démembrement du corps. Au contraire, une fois qu'ils ont vu le changement de couleur de son visage après la mort, ils ont immédiatement supposé qu'une séquence paranormale de phénomènes pourrait commencer à se manifester. À ce stade, ils ont consulté un maître Nyingma, Lama A Khyug, un ami proche des Khenpo, pour savoir comment procéder. On pourrait penser qu'être présent pour la mystérieuse disparition du corps d'une personne vénérée serait une expérience qui changerait notre vie. Lama Norta et Lama Puyok démontrent le genre d'enthousiasme auquel nous pourrions nous attendre pour accompagner un événement aussi important. Notre équipe les a interviewés presque exactement deux ans après les événements décrits, et il n'y a aucun doute sur la vivacité de leurs souvenirs. Nous avons reçu beaucoup de la communauté des religieuses de l'autre côté de la rivière de Kandze, qui étaient clairement pleines de foi et de dévotion, ayant reçu de nombreux enseignements au fil des ans de ce saint moine. Même dans le cas des rimpochés de Kandzé Gompa, nous avons eu des réponses très réservées vis-à-vis du corps d'arc-en-ciel, mais des réponses assez

approfondies sur ce qui était évidemment une relation à long terme et très chaleureuse entre les Khenpo et Gertag Rinpoché.

Dans son livre sur la guérison chez les Bonpo du Népal (*The Body and Emotion*), Robert Desjarlais souligne la relation entre la poésie, la maladie, la souffrance et la guérison. Il est possible qu'un mode plus poétique ait produit des résultats plus crédibles auprès des témoins oculaires de la mort du Khenpo. Lors de nos entretiens avec Loppon Tenzin Namdak en 2001 et à nouveau en 2003, nous avons pu rencontrer un guide qui parle couramment l'anglais et qui a fait confiance aux membres clés de notre équipe de recherche. Il connaît également les modes de pensée occidentaux, à la fois religieux et académiques. Son mélange unique de pensée critique et de fortes convictions sur la véracité littérale du phénomène du corps d'arc-en-ciel nous donne le courage de présenter cette recherche malgré ses défauts. Quelque chose d'important s'est produit à l'été 1998 dans l'est du Tibet. Grâce au témoignage incisif de Loppon, nous savons qu'il ne s'agit pas d'un incident isolé et qu'il mérite une enquête plus approfondie.

Répondre aux questions sans réponse :

L'anthropologie culturelle classique de l'Asie du Sud a étudié l'interaction entre la «grande tradition» et la «petite tradition villageoise». La grande tradition est celle des panditas, de la culture sanskrite, des grands temples et des Six Darshanas (perspectives philosophiques) de l'hindouisme classique. La petite tradition est celle de la religion populaire, des fêtes locales pour les divinités locales, des yogis peu orthodoxes, des visionnaires possédés par des divinités - toutes les « habitudes du cœur » auxquelles s'accroche la petite communauté rurale ou tribale, inconsciente des pressions historiques et de l'ingénierie sociale. Les anthropologues peuvent être tellement impressionnés par la survie de la petite tradition que la présence indéniable de l'histoire et de la «grande tradition» au niveau local peut être éclipsée dans le récit transcrit de ses recherches. De la même manière, le spécialiste des traditions textuelles ignore facilement la culture villageoise qui colore les procédures des liturgies les plus orthodoxes des temples. Dans nos recherches au Tamil Nadu parmi les médecins du Siddhar, eux-mêmes adeptes de la transformation corporelle et de la réalisation du corps de lumière, les deux tendances sont en dialogue constant. La grande tradition et la petite tradition sont, dans certains cas, vécues comme si elles étaient une vision homogène de la vie, et en fait pour une perspective émique elles le sont. La distinction entre «grand» et «petit» n'est pas absente dans les perspectives

emic, mais son dynamisme dans les communautés de discours vivants n'est pas bien mis en valeur en accentuant cette distinction. Le modèle relationnel de la «différence d'identité» s'applique avec une force persuasive totale lorsque nous rendons compte de ce qui est réellement cru et exécuté - éclairant ainsi «la religion en tant que système culturel». C'est à ce moment que la recherche anthropologique contribue à notre compréhension de la conscience religieuse. Au cours de nos recherches sur le corps d'arc-en-ciel, nous avons vu comment les grandes et les petites traditions convergent dans une figure telle que Khenpo A chö. En fait, sa capacité à porter le chapeau jaune du Gelugpa et le chapeau rouge du Nyingmapa est l'incarnation liturgique de sa grande habileté à réunir deux des «grands courants» de la spiritualité tibétaine. En même temps, grâce à sa biographie unique et à son «happy ending», nous avons un aperçu de la vraie place de la tradition Nyingma dans le Kham. C'est la voix de la tradition villageoise, le monde charismatique des cultes locaux et des dévotions. L'impression que nous avons eue en Occident de la part de pratiquants bouddhistes fervents et émiques est que la tradition du dzogchen, en particulier celle des termas, est une «grande» tradition très respectée au Tibet. Il s'agit de « déloger » (???) l'expérience de sa réalité vécue, comme cela arrive si souvent dans l'érudition et dans l'apologétique. La vraie beauté de la tradition rNyingma est précisément sa proximité avec la tradition villageoise, avec les gens ordinaires, avec les pratiquants yogis marginalisés, avec les sngags pas mariés avec leurs dreadlocks et leurs tambours chöd, errant le long des sentiers de montagne escarpés aux côtés des marchands de sel et des brigands. Pour comprendre le jargon des sngags pas, il faut cependant entrer dans leur monde émique, celui des praticiens ésotériques, qui est par excellence une communauté fermée de discours. Une fois de plus, nous revenons à l'aphorisme de Lama A Khyung: «Le corps d'arc-en-ciel est une question, non des yeux, mais du cœur-esprit». Comme l'ont observé les étudiants en langues et cultures sud-asiatiques aux niveaux «grand et petit», le langage du discours ésotérique repose fortement sur la nuance, l'allusion et la citation.

C'est une expression esthétique de ce que les gens d'une culture particulière croient être plus profondément vraie que la logique. Une culture traditionnelle considère une esthétique d'allusions et de symboles plus efficace à révéler une plus grande profondeur qu'une analyse simplement logique des causes et des effets dans une séquence temporelle. Il faut revenir fréquemment aux premiers travaux de Mircea Eliade pour se rappeler que la perspective religieuse investit certains phénomènes d'une «saturation de l'être» pour parler du «vraiment réel», de ce qui est de la plus haute importance. Ce qui est vu par les yeux et chronométré avec une montre-bracelet n'est pas «saturé d'être» comme l'est l'expérience contemplative. En

fin de compte, nous nous retrouvons avec la question: le bouddhisme tibétain Nyingma est-il la vraie voix de la tradition villageoise, et en tant que tel, ne devrait-il pas avoir sa propre voix, libre de préjugés et d'attentes de ceux qui recherchent des résultats «scientifiques» accessibles à la vidéo enregistreurs? Notre recherche sur le corps d'arc-en-ciel tendrait à soutenir l'approche «traditionaliste» de la recherche religieuse, dans laquelle chaque tradition est autorisée à parler de sa propre voix. Chaque tradition est appréciée pour ce qu'elle dit et fait en ce qui concerne la promotion de la vie spirituelle et morale parmi ses adhérents. L'observateur reconnaissant n'a pas à se convertir aux vues exprimées. Les deux catégories, «scientifique» et «saturé d'être», sont complémentaires et non coïncidentes. De même, les attestations du «corps de lumière» dans les lignées tantriques autres que le dzogchen se distinguent nettement de l'atteinte du corps d'arc-en-ciel à des fins sectaires, au point de souligner la réalisation du «corps d'arc-en-ciel de grande transformation» par Guru Rinpoché comme une sorte de réalisation unique et presque irremplaçable.

Dans la littérature moderne Nyingmapa, comme *l'Histoire des Nyingmapa* de Dudjom Rinpoché, cette tendance est accentuée. Même les savants occidentaux de la tradition offrent une solide défense «émique» de l'authenticité et du caractère unique du dzogchen, en particulier en ce qui concerne la réalisation du corps d'arc-en-ciel. Ces affirmations peuvent être considérées comme des expressions sectaires de la modernité sous la forme d'apologétique religieuse. Même 'Gos Lotsawa, auteur de l'importante histoire des lignées, *The Blue Annals*, était conscient de l'existence, au XVe siècle, de «faux récits» de la vie de Milarepa, qu'il entreprit de corriger conformément à ses propres principes d'herméneutique. Sympathique ou pas, le désir de croire peut faire obstacle à un désir authentique de remodeler les voies de la recherche dans le sens d'une conversation permanente entre les cultures. Dans de nombreux messages que j'ai reçus de lecteurs au fil des ans, il est évident que les gens trouvent le phénomène du corps d'arc-en-ciel très convaincant. La raison pour laquelle les gens sont curieux est que l'esprit humain recherche la vérité, et en particulier il y a une recherche de vérité qui va au-delà des données accessibles aux sens ou aux appareils de mesure. Nous devons également être conscients du fait que certaines personnes modernes recherchent encore, d'une manière ou d'une autre, une religion à laquelle elles peuvent croire. Le bouddhisme a de nombreuses caractéristiques attrayantes pour les occidentaux modernes, mais étant hautement ascétique, philosophique et particulièrement non théiste, il manque de pouvoir de persuasion de masse décisif. Une revendication bouddhiste importante d'un phénomène paranormal est celle du corps d'arc-en-ciel. Pour le lecteur généraliste, il

semble que si l'on pratique les instructions du dzogchen sous la direction d'un maître vivant de la lignée, après la mort notre corps devrait se dissoudre en manifestations de lumière d'arc-en-ciel. *Il n'y a jusqu'à présent aucune preuve scientifique de l'atteinte du corps arc-en-ciel.* Certes, il y a des photos et des interviews suggestives. Il y a des corps rétrécis qui n'ont pas encore été examinés par des experts légistes ayant une expérience dans l'étude de la momification naturelle et artificielle. Cependant, les récits de sceptiques présents à de telles manifestations sont inexistantes au mieux de ma connaissance. Cela signifie qu'il n'y a pas de «groupe de contrôle» pour établir la véracité des observateurs «croyants», ou pour tester diverses méthodes de falsification. Il est significatif qu'un initié comme Matthew Kapstein fasse preuve de prudence dans son essai, «L'étrange mort de Pema le dompteur de démons». Il couvre une grande partie du même terrain que nous avons examiné dans *Rainbow Body and Resurrection*, sans avoir sondé les profondeurs des preuves syro-orientales chrétiennes, manichéennes et tamoules siddha. Il souligne également que la revendication exclusive du corps d'arc-en-ciel «est devenue un aspect important de l'apologétique de rNyingma». Il prend également note du cas de Khenpo A chö, tiré d'un article de journal de la République populaire de Chine qui est en désaccord avec nos témoignages. La prudence de Kapstein, ainsi qu'une proposition similaire à la nôtre pour une vision sympathique des *comptes* emic, est évidente dans ses conclusions, dans lesquelles il offre également consciencieusement quelques explications naturelles possibles. Ses commentaires offrent une voie à suivre: «Nous nous sommes habitués ces dernières années à parler d'expériences comme construites culturellement ou, mieux, médiatisées par les constructions de la langue et de la culture. Rien de ce que j'ai présenté ici ne réfute ce point de vue. Mais nous devons nous méfier, de peur de parler des constructions culturelles elles-mêmes comme des répétitions rigides de paradigmes culturellement spécifiques. Ce que la culture construit peut au mieux être décrit comme un champ malléable dans lequel la tradition reçue et les expériences vécues des individus entrent en dialogue et par leur dialogue se forment et se réforment mutuellement. ... Nous avons vu, par exemple, que même si nous considérons que tout le phénomène du corps d'arc-en-ciel est une construction culturelle tibétaine, il n'en était pas moins une construction qui pourrait être contestée à bien des égards au Tibet même.... Le problème auquel nous sommes confrontés ici, bien sûr, est que, contrairement à de nombreux types d'expériences religieuses revendiquées, telles que des visions et des expériences plus mystiques, qui peuvent être interprétées comme des événements se produisant dans la seule conscience du sujet, le corps d'arc-en-ciel prétend impacter un corps physique, un événement. Il appartient à la classe des miracles. Qui sommes-nous pour dire que cela ne se produit jamais?». Kapstein conclut en suggérant que puisque «des visions et des

expériences intensives de lumière sont régulièrement associées à certains types de pratique yogique et contemplative», quelque chose comme la dissolution du corps en «esprit» peut devenir plausible. Comme nous l'avons indiqué dans nos recherches, on peut en dire autant des mystiques chrétiens syro-orientaux, de la recherche taoïste de l'immortalité et du mysticisme de lumière de la tradition tamoule siddha. Il reste à démontrer si le corps d'arc-en-ciel, en tant que manifestation physique, est un «miracle» qui ne peut être étudié scientifiquement, ou un «résultat» suite à certaines techniques de pratiques spirituelles, qui, au moins en théorie, pourrait être répété sous observation. De même, la nature de l'acte de perception d'un témoin oculaire de ce phénomène doit également être systématiquement scrutée, dans le respect de la conscience religieuse et de l'intégrité culturelle de la communauté dzogchen. Beaucoup de pratiquants de dzogchen étaient sans aucun doute très sérieux et même savants, mais il existe une tradition significative de ceux qui atteignent le corps d'arc-en-ciel après avoir suivi un régime de pratiques extrêmement simples, pratiques qui auraient été disponibles pour des adeptes bouddhistes d'autres lignées qui n'ont jamais fait revendications de cette réalisation particulière. Les pièces du puzzle ne cadrent pas facilement avec les preuves d'autres lignées bouddhistes. Au contraire, les preuves vont dans le sens de la créativité, de l'originalité et de l'adaptabilité beaucoup plus intéressantes des yogis tibétains. Dans le cas de Khenpo A chö, nous avons des témoignages de ses disciples et supérieurs religieux selon lesquels il était un homme d'une humilité, d'un altruisme, d'une probité et d'un engagement accomplis dans la pratique. Il suivit les enseignements dzogchen largement diffusés dans les cercles rNyingma depuis au moins le mouvement ris-med du XIXe siècle, avant et après sa formation à Lhassa en tant que pratiquant dGe lugs pa. Il a atteint un degré élevé de réalisation spirituelle, comme en témoignent les qualités spirituelles observables par ses nombreux disciples, hommes et femmes, laïcs et monastiques. Si son corps s'est effectivement dissout comme décrit par des témoins oculaires, c'était le fruit d'une vie de pratique spirituelle intense qui aurait pu prendre un certain nombre de formes revendiquées à la fois à l'intérieur et au-delà des lignées dzogchen. *L'idée que cette réalisation est limitée uniquement à une certaine lignée, ou que le corps d'arc-en-ciel n'est pas le même que le corps de lumière ou le corps illusoire des traditions «des Six Yogas», ou que le Khenpo n'a atteint qu'une dissolution des atomes du corps et même le corps arc-en-ciel, comme l'affirme un commentateur, n'est que le signe d'une spéculation sectaire.* Dans les premiers récits de dzogchen, ces distinctions ne sont pas trouvées et la notion de corps d'arc-en-ciel est à peine mentionnée. Le corps d'arc-en-ciel n'est pas décrit contrairement aux autres réalisations yogiques. Ce n'est que dans des sources beaucoup plus tardives dans l'histoire du Tibet (après le XVIe siècle) que nous trouvons les divisions en catégories et en degrés de réalisation. Des

observations similaires pourraient être faites à l'égard d'autres lignées qui revendiquent une dissolution corporelle comme le bKa' brgyud pa. Dans la mesure où la réalisation du corps d'arc-en-ciel est revendiquée pour les pratiquants de Bonpo et rNyingma dzogchen, mais pas pour les autres pratiquants bouddhistes du Vajrayana, *cela suggère que ce qui compte, c'est le dzogchen et non le bouddhisme*. Ou, pour être juste, bien que le style soit Vajrayana, l'opinion de l'initié est que le dzogchen est une Vue (lta ba= drsti), unique et insurpassable, qui intègre toutes les autres précisément en leur étant supérieure. Ces récits littéraires ont sûrement les marques de formules hagiographiques conçues à des fins sectaires, recyclant peut-être les premières légendes pré-bouddhistes du *dmu thig*, le câble reliant les premiers rois au royaume du ciel, avec l'intention d'affirmer un caractère tibétain unique à cet ensemble de réalisations. En tant que telle, la formule «corps d'arc-en-ciel» contribue à un large éventail de tropes «nationalistes» dans l'histoire tibétaine, y compris la lutte entre les «chapeaux rouges» et les «bonnets jaunes» pour la souveraineté, et les luttes sans fin pour le «centre et la périphérie», «tradition petite et tradition grande» à travers les siècles. Le récit du corps d'arc-en-ciel est une description en termes hagiographiques d'un débat de plusieurs siècles sur l'authenticité et l'identité sectaire, avec de fortes connotations politiques. Khenpo A chö était un maître dGe lugs pa, en contact avec les plus hauts et les plus traditionnels représentants de son ordre, mais il est né et a grandi dans un milieu rNyingma. Qu'il puisse unir les traditions rNyingma et Gelug dans sa propre personne alors qu'il poursuivait les plus hautes réalisations spirituelles est un message pour le monde bien plus noble, crédible et universel que la dissolution paranormale de son cadavre, et certainement plus digne d'être imité. En fin de compte, la nature dissout le corps dans tous les cas, et la question de "*che fine ha fatto?*" se transforme en un ensemble de réflexions poétiques sur la foi, la dévotion et la sainteté parmi ceux qui restent. C'est précisément ce que nous avons vécu avec les nonnes, joyeuses mais nostalgiques, de Kandzé.

Comment faire des recherches supplémentaires? Les chercheurs doivent examiner, de manière plus critique et plus détaillée, le type de méthodologie à utiliser pour étudier le phénomène du corps d'arc-en-ciel et les justifications de fin de vie associées. Le phénomène étant complexe, nous devons nous baser sur les méthodes de l'anthropologie culturelle afin de recueillir des données, avec équité envers les croyants et les sceptiques parmi les «initiés». Il est jusqu'à présent impossible de faire des expériences de laboratoire pour vérifier / falsifier les affirmations selon lesquelles certains maîtres hautement réalisés manifestent la dissolution du corps à la mort. Nous avons un long chemin à parcourir avant de pouvoir affirmer que nous avons une liste d'études assez complète sur le corps d'arc-en-ciel [Nous espérons explorer la

biochimie et la matrice énergétique des cellules, ainsi que le rôle de la lumière dans les systèmes biologiques.]

Ici, nous avons discuté des témoignages oculaires et de la probabilité de leur véracité. Nous avons indiqué les paramètres anthropologiques culturels impliqués dans cette recherche. Nous avons proposé des approches phénoménologiques qui pourraient offrir un contrôle critique sur les revendications des croyants sans envahir leur système(s) de croyance. Il est maintenant temps pour d'autres chercheurs de poursuivre l'enquête, que ce soit d'un point de vue emic ou étique, en sachant qu'aucun programme de recherche ne peut épuiser les données ou finaliser l'interprétation des données. L'observateur participant engagé tente une immersion aussi complète que possible dans l'expérience à décrire. Peu de temps après, assisté par le travail d'autres observateurs, la précision des enregistrements et de la photographie, et la précision de sa propre mémoire, l'observateur compétent tente de décrire l'expérience. Le processus de recherche subit alors une révision critique à mesure qu'il entre dans la communauté du discours anthropologique. Ce n'est que plus tard, après une réflexion plus approfondie, que l'observateur participant tente de reformuler la description sous des formes littéraires acceptables pour le discours académique, dont le but est de «livrer» l'expérience à un lectorat «étranger». L'observateur emic, par contre, doit faire face à des restrictions particulières. Si l'observateur emic écrit pour la communauté de foi dont il fait partie, la description doit répondre aux critères d'exactitude respectés dans cette communauté. Ainsi, les observateurs emic 1 et emic 2 peuvent être limités par un ensemble interne et externe de processus de sélection et de motivations. Il pourrait être utile que les deux types d'observateurs travaillent ensemble en tant que communauté provisoire de discours afin d'échanger des critiques sur les observations rapportées. Cet échange devrait atteindre un niveau d'exactitude plus élevé tant dans la description que dans l'interprétation. Dans mon expérience d'observateur, j'ai tenté d'acquérir une perspective partiellement émique en me présentant toujours comme je suis, un prêtre catholique qui connaît diverses religions du monde et qui a étudié certaines des langues d'Asie du Sud. Cependant, j'ai maintenu une perspective largement emic 2 dans l'interprétation des données, en vérifiant toujours avec les croyants pour éviter les conséquences de mes propres préjugés. J'ai essayé d'être franc au sujet de ma propre conscience religieuse, qui constitue la base pour entreprendre la recherche depuis le début.

Points clés :

1. L'anthropologie et les neurosciences doivent être intégrées afin de mener un projet de recherche viable dans le domaine des phénomènes paranormaux (cf. anthropologie médicale)
2. Des perspectives critiques (y compris un doute pur et simple) sur le phénomène du corps d'arc-en-ciel peuvent être trouvées dans chacune des communautés religieuses que nous avons étudiées.
3. Les études historiques peuvent contribuer à un processus de mise en ordre des données que nous pouvons recueillir à partir de l'anthropologie. L'anthropologie nous donne une tranche de vie dans le temps présent. L'histoire nous donne les textes et le Sitz-im-Leben des récits passés d'accomplissement spirituel.
4. Les interviews sont des données brutes et doivent être interprétées, au moins en partie, par comparaison avec une variété de points de vue émiques contemporains. Une interprétation plus approfondie peut être développée en couplant les expériences autodéclarées avec la recherche en neurosciences.

III. CONFERENCE 3 : DÉBUT DU DZOGCHÈN : SOURCES, DIALOGUES ET RÉFLEXIONS

Le *rdzogs pa chen po* a connu plusieurs périodes de développement, correspondant à bien des égards à l'histoire du Tibet. En examinant les preuves des périodes antérieures, nous en arrivons à apprécier l'ensemble du développement du dzogchen au cœur de la civilisation tibétaine. Le dzogchen se présente comme une approche radicale et non dualiste de l'expérience contemplative, distincte des accrétions culturelles. En tant que tel, ses représentants modernes ont fait valoir son caractère transculturel. Cependant, au Tibet, les lignées dzogchen, rNyingma et Bonpo, semblent toujours les plus étroitement liées aux caractéristiques archaïques de la culture himalayenne et ont en effet beaucoup contribué à la préservation de ces caractéristiques, tout en développant le spectre complet des pratiques dzogchen qui prétendent préparer le terrain pour le niveau ultime de réalisation.

Il est possible d'identifier plusieurs périodes de développement pour ce que l'on a appelé le dzogchen (c'est-à-dire *rdzog pa chen po*: «la perfection la plus grande»), le «neuvième véhicule» des systèmes rNyingma et Bon po. Il y a eu une période **quelque peu trouble** au début de l'émergence du Tibet en tant que puissance impériale en Asie centrale au 7^{ème} siècle, lorsque divers enseignements bouddhistes accompagnaient les moines, les pèlerins, les commerçants et les fonctionnaires le long de la Route de la Soie. À cette époque, le mot dzogchen n'était pas encore utilisé, mais il y avait déjà des anthologies de citations de sutras en circulation suggérant l'approche dzogchen de la pratique spirituelle. Cela a été suivi par l'arrivée de Padmasambhava et d'autres maîtres non tibétains sous le règne de Trisong Detsen (742-797), à l'apogée de l'empire, pendant la période où la monarchie parrainait le bouddhisme en tant que religion officielle de l'État tibétain. Pendant cette période, des maîtres tels que Vairotsana, Manjushrimitra, Vimalamitra, Padmasambhava et d'autres ont transmis un certain nombre d'enseignements fondamentaux associés à la trajectoire du dzogchen au cours des siècles suivants.

On ne sait pas grand-chose, d'un point de vue strictement historique (et donc «étique») sur le dzogchen (la «grande perfection») à l'époque de l'empire tibétain. Cependant, de nombreux progrès historiographiques ont été réalisés grâce aux découvertes du manuscrit de Dunhuang et aux études récentes de la figure de transition gNubs Chen, qui a laissé un héritage d'écrits crédibles de la fin du IX^e

siècle. Comme nous le dit Sam Van Schaik: «La Grande Perfection est une approche bouddhiste du salut, sous une forme connue seulement pour avoir existé au Tibet. Depuis sa première apparition au VIII^e siècle, elle a survécu jusqu'à nos jours. Au cours des siècles qui ont suivi, sa littérature s'est transformée en une vaste gamme de textes, décrivant les divers systèmes différents de la Grande Perfection. »

Van Schaik, qui est un expert des manuscrits de Dunhuang, décrit la première concurrence du bouddhisme lors de la «première diffusion» avec «les pratiques religieuses autochtones et les cultes locaux des divinités» qui ont contribué aux difficultés auxquelles la dynastie dirigeante a dû faire face avec l'opposition venant de clans rivaux. Inévitablement, un certain degré de tolérance a été atteint grâce à l'assimilation du bouddhisme scolastique au niveau des monastères soutenus par l'État comme Samyé, fondé en 775 par le roi Trisong Detsen (756-97), et du bouddhisme tantrique apporté par Padmasambhava et d'autres Maîtres non -tibétains sous le même règne. Pour établir une tradition d'enseignement basée sur le bouddhisme scolastique indien, le roi Trisong Detsen a invité le célèbre savant Santaraksita à devenir l'abbé de Samyé. Grâce aux efforts de Santaraksita et de ses disciples moines, de nombreuses écritures bouddhistes ont été traduites en tibétain. Un effort sérieux a été fait pour créer une forme de tibétain qui traduirait avec précision les originaux sanskrits. De cette façon, la gamme philosophique du tibétain a été considérablement élargie.

La littérature bouddhiste a également été traduite du chinois, avec une attention particulière aux textes connus des écoles du bouddhisme Mahayana alors florissant dans la Chine contemporaine de la dynastie T'ang. Le bouddhisme tantrique étant déjà présent en Chine, il n'est pas étonnant que les textes du yogatantra aient été parmi ceux traduits en tibétain dans cette phase de la première diffusion et «pratiqués à la fois par les moines et les laïcs». De manière significative, ce serait les pratiquants tantriques laïcs (*sngags pa*, Skt. *mantrin*) qui vont devenir les porteurs de ces premières transmissions pendant les moments difficiles à suivre sur le plan historique.

L'expertise de Van Schaik dans l'étude des manuscrits trouvés dans la cache du complexe monastique d'Asie centrale de Dunhuang lui permet de nous donner l'une des études historiques les plus fiables des premiers textes de dzogchen, dont plusieurs ont été conservés dans des grottes scellées vers 1012. Van Schaik nous dit: «Pendant l'ascendant de l'Empire tibétain, Dunhuang était sous contrôle tibétain, bien que les Tibétains et les Chinois y vécurent en tant que moines et y passèrent en tant

que dévots laïcs. Les textes de Dunhuang contiennent certaines des caractéristiques fondamentales de la Grande Perfection qui demeurent dans la plupart de ses diverses formes ultérieures. »

Un exemple typique des textes mystiques de Dunhuang: *Peu importe que tous les phénomènes de l'esprit et des apparences mentales, ou l'affliction et l'illumination, soient compris ou non. En ce moment même, sans l'accomplir par un chemin ou le fabriquer avec des antidotes, il faut rester dans la présence spontanée du corps, de la parole et de l'esprit de la bouddhité primordiale.*

Les textes classiques du dzogchen, à l'époque où c'était une méthode pour interpréter les pratiques du yoga et du tantra, enseignent des pratiques de méditation qui orientent le contemplatif vers une «expérience directe de la vraie nature de la réalité, qui est immédiatement présente». L'enseignement et son résultat dans la pratique «sont considérés comme supérieurs à tous les autres, qui eux impliquent un certain niveau de fabrication intellectuelle». En d'autres termes, que le méditant se concentre sur l'apaisement de l'esprit ou discerne la nature réelle des phénomènes (shamatha-vipasyana), ou utilise l'autodiscipline pour éliminer les pensées négatives, le dzogchen contredit ceci en soulignant que de telles méthodes sont de par leur nature conceptuelle, et donc limité. Le dzogchen se définissait même, dans la période la plus ancienne, comme une approche yogique suprême de l'illumination, (Skt. Atiyoga), en mettant l'accent sur les idées de «pureté primordiale, de présence spontanée et de non-dualité» telles que trouvées dans les tantras mahayogas tels que le Guhyagarbha. D'autres cycles yogiques et liturgiques tantriques ont été catalogués, en particulier dans la période postérieure (XIe siècle), comme des méthodes inférieures sur une échelle de neuf véhicules avec le dzogchen au sommet. Dans la période la plus ancienne, le dzogchen «était utilisé comme structure interprétative des pratiques des tantras», insistant pour lui-même sur le «rejet de toute sorte de chemin (Tib.: lam), de toute forme de pratique fabriquée conceptuellement».

Dans cette période, c'est comme si un nouveau type d'intuition spirituelle entraînait dans le monde du bouddhisme tantrique. Cette intuition deviendra à la fois un nouveau type de philosophie et un véhicule distinct de pratique au cours des trois prochains siècles (770 à 1100). Pour cette raison, dans l'histoire du dzogchen, la «critique ne doit pas du tout être considérée comme une injonction contre l'engagement dans les pratiques (tantriques) ; les pratiques sont plutôt contextualisées dans la perspective supérieure de la non-conceptualité et de la non-dualité ». Les textes dzogchen de la première période commencent à être caractérisés par «un

vocabulaire qui a ensuite été (plus) élaboré et développé en une terminologie technique». Des exemples de ce vocabulaire dans les premiers textes sont ce que Van Schaik traduit par «gnose» (*rig pa* ; Skt. *vidya*), pour la conscience non-duelle et non conceptuelle toujours présente, et la présence spontanée (*lhun gyis grup pa*), indiquant l'immédiateté et l'aspect « pas artificiel » de la présence du "corps, de la parole et de l'esprit de la bouddhéité primordiale." Le terme « primordial » (*ye nas*) est tout aussi important, indiquant que l'état d'éveil a toujours été présent, incréé. Les premiers textes dzogchen connus présentent le système comme un «yoga distinct», en le référençant avec le mot sanscrit «*atiyoga*», compris comme le plus élevé des trois yogas «supérieurs» du tantrisme bouddhiste.

Les institutions bouddhistes ont fleuri jusqu'au règne du gLang Darma (Tri du Dumten), à qui est attribuée une «persécution» du bouddhisme vers 842, qui semble avoir été en réalité une politique dans laquelle les excès de soutien de l'État au bouddhisme monastique étaient sévèrement restreints. Les restrictions et les «coupes budgétaires» étaient une réponse à une crise économique survenue parce que les Tibétains n'étendaient plus leur empire, après avoir embrassé les vues pacifiques du bouddhisme soutenu par l'État. Suite à l'assassinat de gLang Darma, l'empire a connu un certain nombre de rébellions (en 869 on a vu la première de celles-ci) et a commencé à se scinder en un certain nombre de petits États, chacun gouverné par des clans aristocratiques basés au niveau régional, dont certains ont pu revendiquer une descendance de la dynastie Yarlung, c'est-à-dire de la famille impériale. Cette période conclut la «première diffusion» (*snga dar*) du bouddhisme et amène ce que l'historiographie tibétaine appelle «l'âge des ténèbres» ou «l'âge de la fragmentation», en grande partie à cause du désarroi politique ainsi que de la prolifération notoire de pratiques tantriques non-orthodoxes.

On prétend que, dans cette période d'environ 850 à 1000, les *sngags pas* (c'est à dire, les « experts des mantra » - *mantrin* -, pratiquants tantriques locaux qui n'étaient pas des moines) employaient les pratiques du bouddhisme Vajrayana à la manière des sorciers et des chamans, promouvant des actes de violence, de magie noire et des excès sexuels. Comme nous le savons depuis les premières biographies de Milarepa (douzième siècle), c'était en fait une caractéristique régulière de la pratique du Vajrayana que celle d'utiliser la magie à des fins mondaines, y compris pour la vengeance et l'intimidation. Cependant, cela ne devrait surprendre personne, car les textes sanskrits originaux de cycles tantriques tels que Hevajra, Cakrasamvara, Vajrakilaya et d'autres divinités tutélaires contiennent en fait des rituels magiques de ce type.

Cette même période post-impériale, ainsi que l'«âge sombre» de la désintégration qui a suivi, est cruciale pour le développement du dzogchen en tant qu'approche distinctive au sein des traditions qui seront plus tard appelées Bon po et rNyingma.

Ici on peut mentionner gNubs chen qu'on doit dater au 844-904, le plaçant bien après la première diffusion. « gNubs chen était un symbole de l'âge de fragmentation du Tibet et que ce symbole était tantrique et violent. » Comme ils l'ont fait avec gNubs chen, les critiques de la deuxième diffusion ont également attaqué la lignée Zur, Zurpoché et Zurchung et leurs écrits. Ces lignées semblent s'être spécialisées dans le genre de textes rituels magiques qui étaient utiles au «niveau du village» et que nous rencontrons dans les premières biographies de Milarepa. À partir de ces données biographiques, nous pouvons commencer à comprendre quelque chose de la rencontre dramatique entre les anciennes traditions datant de la première diffusion, et l'impact des nouvelles réformes tantriques et monastiques du XI^e siècle.

Pratiquement tous les premiers textes du dzogchen, même le plus laconique et le plus «vierge», semblent faire référence au rituel tantrique, et comme le souligne Van Schaik, le terme même dzogchen survient dans le contexte du rite de l'initiation tantrique, dans lequel il signifie le moment d'extase sublime lié au yoga sexuel. Par conséquent, la distinction entre le dzogchen et le bouddhisme Ch'an, reconnue par gNubs Chen (gNubs Sangs rgyas ye shes) dans sa *Lamp for Contemplative Seeing* (bSam gtan mig sgron), réside dans la distinction entre la pratique de la pleine conscience informelle et spontanée, caractéristique du Ch'an/zen, et la vision tantrique de la présence primordiale de l'illumination nécessitant une reconnaissance harmonisée de l'état naturel. De plus, la distinction entre tantra et dzogchen réside dans cette même insistance sur la conscience contemplative, étant présente à l'état naturel de pureté primordiale, sans suivre le chemin de la transformation imaginative typique du rituel et de la méditation tantriques. Cependant, le dzogchen laisse le sadhaka (pratiquant) libre d'explorer la sphère rituelle de la religiosité à la manière du tantra bouddhiste.

Prétendument en réponse aux excès de certaines lignées *sngags pa*, la lignée royale du Tibet occidental, dirigée par Yeshe Od (959-1036), a ordonné à un groupe de jeunes Tibétains d'aller au Cachemire pour étudier le bouddhisme orthodoxe, y compris les formes contemporaines de Vajrayana pratique, afin de mener une réforme. Le principal architecte religieux de cette réforme fut le savant-ritualiste Rin chen zang po (958-1055). Cette période, qui date des années 990 et se termine par la

mission du maître bengali Atisha (982-1054), est considérée comme le début de la «seconde diffusion» (*spyi dar*) du bouddhisme au Tibet.

Contrairement aux traditions *sngags pa* des petites villes et des vallées reculées du Tibet, la réforme a été caractérisée d'une part par des fondations monastiques, et d'autre part par un nouvel effort pour importer et traduire de l'Inde des textes du Vajrayana jusque-là inconnus. Parmi ceux-ci se trouvaient de nouveaux cycles tantriques qui incluaient des pratiques magiques tout aussi énergiquement courroucées que n'importe lequel des tantras antérieurs qui avaient été importés lors de la «première diffusion». Cependant, ces rituels ont été adaptés pour un usage monastique, à l'exclusion des meurtres rituels et du yoga sexuel qui les avaient rendus notoires.

Pendant cette période (douzième siècle), les pratiques dzogchen des yogis du style *sngags pa* ont évolué, en concurrence avec les tantras nouvellement traduits. Cette évolution semble avoir consisté en grande partie à adopter des pratiques tantriques plus rituelles et « macabres », ce que David Germano appelle le «bouddhisme funéraire», ainsi que des préoccupations sur la préparation de la mort et le passage de l'état intermédiaire entre la mort et la renaissance. Il faut dire cependant que, même dans la première période de diffusion, ces préoccupations étaient présentes dans la matrice rituelle dans laquelle la vision dzogchen était appliquée en tant que perspective interprétative. Les anciennes traditions *sngags pa* se sont adaptées aux nouvelles circonstances, ce qui est crucial pour comprendre l'histoire du dzogchen. Ainsi, une partie du dynamisme de la diffusion nouvelle (1000-1300) était réformiste et monastique, alors qu'à d'autres égards une sorte de transmission typique des lignées yogiques et tantriques continuait à être extrêmement importante.

Cependant, avant Longchenpa, au cours des XI^e et XII^e siècles, les pratiquants du dzogchen ont commencé à découvrir des objets sacrés cachés et des textes qui avaient prétendument été enterrés par Padmasambhava, Yeshe Tsogyel et d'autres maîtres de la première diffusion. Certains de ces objets ont été trouvés dans, ou à proximité de, certains des plus anciens temples bouddhistes du Tibet. Au fil du temps, cependant, la découverte importante de ces «trésors» (*terma*) se produisait de plus en plus souvent dans des régions reculées du désert, reliant ainsi les découvertes et leurs découvreurs (*tertöns*) aux caractéristiques les plus archaïques de la spiritualité et du symbolisme himalayens.

Au vu de cette séquence sur les développements historiques, nous pouvons mieux comprendre les principales caractéristiques de l'histoire du dzogchen avant les

grandes réalisations de Longchenpa dans la première moitié du XIV^e siècle. Ainsi, la diversité du bouddhisme peut être attribuée à l'échange culturel très vivant qui a caractérisé la civilisation d'Asie centrale pendant la période qui nous intéresse.

Une fois que nous avons mis en valeur certaines des caractéristiques clés des premiers courants dzogchen, il devient possible de revenir sur quelques observations sur l'émergence du «corps d'arc-en-ciel» comme signe de réalisation spirituelle dans ce système. Toutes les preuves indiquent un intérêt précoce pour les miracles et les signes merveilleux, mais la description rNyingma moderne et détaillée des pratiques associées à l'obtention du corps d'arc-en-ciel (comme rapporté dans le récit de la vie et de la mort de Khenpo A chö) est à peine présent dans les matériaux les plus anciens. Il semble bien qu'il n'y ait aucune mention du corps d'arc-en-ciel ou des pratiques (techniques contemplatives) telles que le *thodgal* (transcendance directe, saut) dans les premiers travaux associés au début d'une approche dzogchen.

Les historiens du dzogchen ont été, jusqu'à présent, réticents face aux changements importants observables entre le dzogchen le plus ancien et le dzogchen en situation de rivalité de la seconde diffusion. Ils admettent que quelque chose s'est passé, mais ils n'ont pas encore été en mesure d'expliquer les processus dynamiques qui ont motivé ces changements.

Le fait que Bre ston lha dga ' , le guru dzogchen vers qui Milarépa s'est tourné pour une voie de libération «dans un seul corps, en une vie», a été incapable de transformer l'esprit de Milarépa, malgré sa vantardise d'être en possession d'un enseignement qui aurait dû réussir «en un seul jour», peut maintenant être considérée comme une critique de la vision «radicale» du dzogchen de l'illumination. Les nouvelles écoles de traduction du XI^e siècle affirmaient que leurs méthodes étaient supérieures à celles des lignées antérieures précisément parce qu'elles offraient des types plus vigoureux de «moyens habiles» pour la transformation même des pires délinquants moraux, ce que le dzogchen était apparemment incapable de faire accomplir.

Ce n'est qu'après une certaine réorganisation que les lignées rNyingma ont trouvé un moyen de répondre aux polémiques qui visaient à la fois leur «vision» fondamentale de la bouddhité et leurs pratiques réelles de sadhana.

Au XI^e siècle, époque de contestation enflammée, on trouve les premiers exemples de la tradition terma: des chercheurs de trésors (tertons) qui affirment la validité des enseignements rNyingma sur la base de la redécouverte de textes de la «première diffusion», cachés par les maîtres des 8^e et 9^e siècles.

Au cours du processus, les aspects de ces transmissions en Asie centrale, aspects bouddhiste chinois et shaivite / yogique, sont déplacés vers l'arrière-plan littéraire. Il ne faut pas penser que le Tibet au 11^{ème} siècle était en quelque sorte un «royaume ermite» isolé des civilisations environnantes. Au contraire, les routes commerciales et celles des idées étaient très ouvertes à cette époque, et le sont restées pendant des siècles, malgré les conquêtes musulmanes dans le nord de l'Inde.

Les auteurs des écrits dzogchen semblent alors avoir été conscients que la logique bouddhiste et la scolastique étaient radicalement remises en cause par d'autres *systèmes de pensée qui semblent avoir présenté de manière plus convaincante une vision dynamique de l'absolu*. Deux de ces systèmes étaient le christianisme syro-oriental et le type d'hindouisme représenté par les Shiva Sutras. La scolastique bouddhiste était devenue sclérosée et était incapable de faire face à une notion plus dynamique de l'absolu. Depuis, le shaivisme, le christianisme, le manichéisme et l'islam ont apporté des contributions majeures à la culture indienne et d'Asie centrale.

Le Dzogchen a remédié aux défauts de la scolastique bouddhiste avec une vision de la *non-action/non-dualisme avec une disposition esthétique/contemplative* qui semble affirmer le « Soi » (en grec : *nous* ; latin : *intellectus*), esquisser un processus universel au-delà du karma, et atteindre une réalisation lumineuse sans forme. Chacune de ces trois idées anthropologiques et sotériologiques clés se trouve dans le shaivisme et le christianisme syro-oriental. Nous devons encore indiquer par quels moyens le dzogchen des sngags pas est devenu le dzogchen qui trouve sa réalisation la plus élevée dans la dissolution du corps matériel.

En fait, je suis enclin à lire l'histoire du dzogchen comme une série d'influences absorbées, comme suit:

Le Dzogchen est apparu comme un enseignement spécial à l'époque impériale, conçu pour un cercle limité de personnes qui avaient eu des expériences spirituelles avec le bouddhisme tantrique, mais qui trouvaient des séances de méditation relativement courtes plus agréables que la pratique rituelle. Ceci explique

le «lien» du dzogchen à l'initiation tantrique, et son ouverture à certains aspects de l'école Ch'an, comme le montrent les textes de Dunhuang.

Il y ont de brefs textes qui auraient été exposés plus en détail par un maître en dialogue avec ses disciples, dans une situation de pratique ou de retraite. Ces textes auraient été copiés par les disciples et conservés dans leurs huttes de méditation pour être guidés pendant la pratique de la méditation. Ce qui ressemble à un dzogchen «vierge» sous cette forme a peut-être inspiré certains des premiers yogis à composer des textes originaux tels que « Le Petit grain d'Orge », « Les Six Versets de Vajra » et certains des autres textes trouvés à Dunhuang. Ces textes s'inspirent des anthologies des sutras, mais introduisent des formes concises et créatives des enseignements sur la pratique, la transmission et le point de vue philosophique. Nous pouvons voir dans les « Six Versets » (le « Coucou de la conscience ») que nous avons les caractéristiques typiques de la théorie et de la pratique du dzogchen, attribuées à une transmission de Garab Dorje, que nous identifions comme une figure mythologique composite d'Asie centrale: *«Ce qui est perçu comme la diversité des phénomènes est en réalité non duelle; les phénomènes particuliers sont sans complexité conceptuelle; ce qui est vraiment là est libre de fabrications mentales; la nature suprême du Bouddha se manifeste sous de multiples formes; ainsi le yogi, indifférent aux approches artificielles de la méditation, sachant que la réalisation est déjà spontanément présente, laisse la perception telle qu'elle est.»* Les points clés de cet enseignement supposent qu'un maître enseigne à un yogi avancé, qui a commencé à entrevoir la réalisation. Tout ce que ce yogi perçoit dans l'environnement de la pratique et de la vie quotidienne est clairement compris comme une union entre les organes de perception et leurs objets.

Ainsi, la signification du terme « non-duel » dans les Six Versets ne concerne pas l'ontologie, mais la connaissance par la perception sensorielle: l'acte de perception est inséparable des organes des sens, de leurs objets et de la structure intérieure du facteur de conscience percevant dans l'esprit de celui qui perçoit. L'absence de « complexité » correspond à l'affirmation que le yogi avancé n'est plus sujet à des turbulences émotionnelles (cfr.: *apatheia*) au moment de la perception parce que les souvenirs d'expériences passées ont été « déchargés » *d'émotions* par la pratique de la méditation vipasyana. Le yogi ne se s'arrête plus sur des interprétations et des justifications pour des actions passées spécifiques, bonnes ou mauvaises, et sur des troubles émotionnels dans le présent. Ayant ainsi atteint un certain degré de liberté intérieure (cf. l'absence de passion d'Evagre le Pontique, l'*apatheia*), le yogi sait aussi que tout ce qui apparaît parmi les phénomènes du flux

de perception peut en fait être laissé apparaître, sans susciter automatiquement un flot de mémoire et d'interprétation, également connu sous le nom de « conceptualisation » ou de « fabrications mentales » (*prapañca*).

L'enseignement continue pour rappeler au yogi que Samantabhadra, la nature suprême de Bouddha inhérente à tous les phénomènes, se rencontre précisément dans tous les phénomènes comme le dharmadhatu, la sphère ouverte de tout ce qui est.

Ainsi la perception, libre de conceptualisation, perçoit directement et librement l'ouverture à chaque instant de rencontre avec l'environnement. À ce stade, tous les exercices d'entraînement mental ont fait leur travail et il est inutile d'employer des antidotes construits mentalement pendant la méditation lorsque des pensées prétendument négatives surviennent (cfr. Evagre le Pontique : *Antirrhetikos*). Au lieu de cela, toutes les pensées deviennent « l'objet » de la perception ouverte et libre, la réalisation parfaite du *vipasyana* continu, la liberté méditative qui demeure dans le flux de tous les dharmas. Pour cette raison, puisque le yogi est « déjà là », le flux perceptif des phénomènes n'a plus besoin d'être corrigé, altéré, arrêté ou amélioré. C'est exactement ce qui est, mais à ce stade, le yogi est à la fois très conscient et très sensible, très proche de la pleine illumination qui émergera de manière appropriée au bon moment dans un proche avenir.

Ce type d'enseignement nous conduit rapidement à un ensemble de valeurs fondamentales qui persistent dans les lignées dzogchen: pure depuis le début; perception auto-libératrice; une composante existentielle dans laquelle la vraie nature de l'esprit et de la perception sont entrevues de sorte que la pratique ultérieure ait un ancrage dans une expérience authentique mémorisée. Ainsi, dans la sphère de la perception, tout a toujours été pur, toujours enraciné dans la vraie nature de la réalité, et seulement souillé par des interprétations, des concepts et diverses réactions émotionnelles, qui sont tous des nuages dans le ciel de la simple conscience. Une fois que l'on s'est entraîné à percevoir tous les modèles d'apparences mentales comme des objets support de l'effet dissolvant de la méditation vipasyana, on reconnaît immédiatement que chaque instant de perception est un moment de méditation, et donc on est toujours « pratiquant ». À ce stade, chaque « moment » se dissout de lui-même dans un espace parfait, ou « se libère ». Ce processus devrait amener l'illumination dans un laps de temps très court. Puisque la justification des rituels tantriques élaborés du Vajrayana était d'accélérer le chemin du bodhisattva afin d'atteindre rapidement l'illumination, il est clair que les premiers contemplatifs du

dzogchen essayaient d'accélérer encore plus le processus en allant directement à l'essentiel.

À mon avis, l'utilisation accélérée des pratiques tantriques d'une variété «funéraire» dans les dzogchen des XI^e et XII^e siècles dépend du besoin perçu par les maîtres de ces anciennes lignées (les lignées fondatrices de Nyingma) d'une variété plus riche de compétences dans les méthodes de formation des disciples. Je pense que l'échec en partie de Bre Ston Lha dga' à avoir un impact sur le jeune sorcier Milarepa, qui avait après tout été formé par des experts rNyingmapa et Bon po en puissance magique et en méditation, a été un stimulant définitif pour l'évolution rapide du dzogchen en cette période. Il se peut que de nombreux jeunes talentueux comme Milarepa soient venus pour apprendre les rituels et les techniques des anciennes lignées. En conséquence, de nouvelles méthodes de formation ont dû être conçues, parmi elles, les nouveaux rituels introduits dans les termas.

Ces textes ont inspiré les expériences visionnaires qui ont permis à leurs découvreurs d'élaborer des cycles rituels complexes étroitement associés aux enseignements fondamentaux du dzogchen, mais en renforçant le besoin de pratiques connexes pour permettre aux yogis d'acquérir les accomplissements spirituels nécessaires pour s'engager dans les **plus hautes et les plus élevées des pratiques subtiles** - les pratiques *trekchod* et *thodgal*, qui émergent seulement dans cette période comme moyen de réaliser les objectifs visés par les descriptions lapidaires de l'auto-libération et de la pureté primordiale dans les premiers textes.

Même avant l'époque de Padmasambhava, nous connaissons le *Yogavidhi*, où l'on parle de méditation sur «l'envoi de rayons de lumière arc-en-ciel», une pratique qui reçoit une certaine confirmation du Bon po *Zhang Zhung snyan rgyud* (XI^e siècle), qui fait référence à la méthode arc-en-ciel (*gzha 'tshon tshul*). Qu'est-ce qui transforme ce genre de pratique de purification en une méthode pour modifier la matérialité du corps du yogi?

Selon Walter (article 3 su Jaber le Yogin), «Sur la base de la luminosité naturelle de la conscience et des skandhas à travers eux, le 'ja' lus est une expression naturelle pour le retour à nos origines dans la première *bardo*, désignée '*od gsal chos sku*, en plus d'être un générique, fin souhaitée de l'accomplissement spirituel, à réaliser maintenant ou éventuellement. »

Mais le corps d'arc-en-ciel se produit si fréquemment dans ces contextes, sans aucune référence - même implicite - à des pratiques spéciales pour sa réalisation. Ainsi, la réalisation du corps d'arc-en-ciel doit peut-être être comprise comme une intensification du « mysticisme de la lumière » connu auparavant dans d'autres cultures. Notre présentation a examiné le photisme qui perpétue le mysticisme de lumière connu dans l'église primitive et parmi les pères monastiques. En tout temps, le mysticisme de la lumière chrétienne est lié aux grâces du sacrement du baptême. Les églises orientales appellent cette illumination «*photizmos*», sur la base de plusieurs références claires dans le Nouveau Testament et les premiers Pères, qui bien sûr relie également cette « lumière » à la lumière de la résurrection du Christ. Ce n'est vraiment que dans les Églises chrétiennes que la résurrection corporelle est liée à l'illumination du baptême et à la transformation du corps par la communion eucharistique sacramentelle. Les rites alimentaires manichéens pour libérer les particules de lumière piégées dans les légumes ne consistent pas à créer un corps de lumière de résurrection; alors que l'Eucharistie l'est très certainement à ce sujet. Le mysticisme de lumière du monachisme byzantin et du monachisme syro-oriental semble fournir un pont crédible qui fait défaut dans les matériaux alchimiques de Jabir et dans les textes manichéens également.

Peut-être que les maîtres rNyingma répondaient à leurs adversaires bouddhistes et non bouddhistes en développant un système contemplatif qui cherchait à modifier le corps humain d'une manière radicale, correspondant à la radicalité du dzogchen en général.

Le corps d'arc-en-ciel est apparu pour la première fois comme une réalisation yogique pendant la période de guerre culturelle du XI^e siècle, basée peut-être sur des spéculations antérieures sur la façon dont le corps humain pourrait participer à l'expérience de l'illumination au moment de la mort. Samten Karmay, dans son ouvrage fondateur sur l'histoire du dzogchen, montre que les théoriciens du XI^e siècle ont en fait fondé leurs idées sur les idées bouddhistes du « nirvana atteint sans laisser de reste », c'est-à-dire compris à cette époque comme atteindre le nirvana sans laisser derrière les reliques visibles après la crémation. L'idée était qu'un pratiquant du Mahayoga tantra « passe dans le nirvana soit avec le corps réel, soit en le laissant derrière. » L'idée de la dissolution du corps n'apparaît dans le dzogchen qu'après que la « série mentale » de textes ait été assimilée par les lignées de la période ultérieure. Puisque ces traités ne remontent qu'au XI^e siècle, nous sommes limités à

cette période pour toute discussion sur cette réalisation. À partir du XI^e siècle, les traités dzogchen utilisent systématiquement le terme «sans reste» pour désigner un processus par lequel le corps d'un maître décédé cesse d'exister, conservant son existence sous la forme d'un «corps de lumière». Karmay note que la conception du corps d'arc-en-ciel n'est pas unique au dzogchen. Cependant, le praticien du dzogchen entend atteindre un tel corps comme signe du «retour à l'état primordial qui est conçu pour être sous forme de lumière».

De manière significative, d'autres écoles bouddhistes tibétaines ont sévèrement critiqué ce point de vue avec vigueur, affirmant que «la notion de dissolution du corps physique en lumières est totalement étrangère au bouddhisme». Ces critiques ont affirmé que le corps d'arc-en-ciel était un retour à l'idée pré-bouddhiste de l'ascension des premiers rois tibétains au ciel au moyen d'une corde magique. Le huitième Karmapa, Mi bskyod rdo rje a souligné que le corps d'arc-en-ciel était le résultat de pratiques trouvées parmi les Bon po qui enseignent des méthodes «pour observer les lumières et dire que si le corps entre dans la lumière, on atteint le« corps éternel »».

Ces critiques au nom de l'orthodoxie bouddhiste suggèrent qu'il y avait vraiment quelque chose d'étranger dans le corps d'arc-en-ciel en tant qu'objectif de la pratique spirituelle. Nous savons également que «regarder les lumières» était une pratique de la tradition Tamoule Siddha plusieurs siècles avant «l'explosion» des traités de dzogchen du 11^{ème} siècle, et c'était aussi une pratique des bouddhistes d'Asie centrale dans le livre de *Yogavidhi* trouvé à Turfan. Cela nous ramène dans le monde des Manichéens et des Chrétiens syro-orientaux le long de la grande Route de la Soie. En dernière analyse, cependant, aucune de ces traditions n'a jamais eu l'intention de ressusciter ou de sauver ou de transformer le corps humain sauf une : les chrétiens. Comme le souligne Klimkeit, les chrétiens d'Asie centrale ont fait de la résurrection du Christ - et de l'humanité à la fin des temps - des articles de croyance centraux et non négociables. Cela est typique de toutes les Églises chrétiennes orientales, au cœur de la pratique contemplative monastique chrétienne, et fortement soutenu par la relique du Linceul, connue des Byzantins qui semblent l'avoir prise aux chrétiens syriaques dans le neuvième siècle afin de le préserver du risque de destruction.

Il semblerait donc raisonnable de proposer que le corps d'arc-en-ciel soit une réponse bouddhiste au sein des lignées dzogchen assiégées par le défi de la rencontre avec les chrétiens et les musulmans, ainsi que par la guerre culturelle infra-tibétaine

avec la deuxième diffusion et sa réforme du monachisme et du Vajrayana aux XIe-XIIe siècles. Les chrétiens ont évoqué des phénomènes lumineux se produisant pendant la méditation et la prière dans leurs écrits mystiques, comme dans les cas cités dans les œuvres de Jean de Dalyatha. Ils connaissaient également les états de samadhi, qu'ils expérimentaient comme la cessation de la pensée dans un état «d'émerveillement» pendant la pratique de la psalmodie. **Ce qu'ils n'ont pas prétendu, c'est que quelqu'un pourrait atteindre la résurrection avant la fin de l'histoire.**

La réponse dzogchen a été d'incorporer les pratiques marginales connues en Asie centrale et parmi les yogis Shivaïtes du Cachemire et du lointain Tamil Nadu qui étaient connus *pour ouvrir les canaux subtils du corps vers des phénomènes lumineux*. Ayant déjà développé un puissant système de pratiques contemplatives basé sur la pureté primordiale du noyau de l'illumination, conçu comme dynamique dans le courant mental du méditant, ils se sont peut-être surpris lorsque le phénomène légendaire «d'aller au ciel sur une corde de lumière blanche » semblait être réalisable - sous une forme ou une autre - avec ce nouveau système de pratique synthétique. Ce qui a pu commencer comme une position polémique d'auto-défense peut avoir émergé comme une réalité existentielle / contemplative dans l'expérience pratique d'au moins certains yogis dzogchen très motivés.

Le dzogchen, ayant eu l'intuition que les étapes de création et d'achèvement sont en elles-mêmes des constructions artificielles conduisant au mieux à une manière transformée de percevoir et d'être au monde, propose une solution plus radicale: retrouver l'expérience directe de la pureté primordiale (ka dag) de tous les phénomènes afin que la libération puisse se produire en toutes circonstances, sans exiger les rituels répétés de transformation. Le flux de la vie est lui-même parfait; la rencontre avec ce flux est déjà une absorption contemplative; tout ce que le yogi doit faire est de s'orienter sur la base de la révélation de l'état naturel de conscience (concedé par la rencontre avec le maître dzogchen) en toutes circonstances.

Il est bon à ce stade de rappeler que Lama A Khyug a déclaré avec insistance que dans la rencontre avec le corps d'arc-en-ciel, c'est *sems* qui compte, pas la perception visuelle (*mig*). Les commentaires de Tucci sur le tantra sont également très utiles pour comprendre pourquoi les premiers textes de dzogchen de Sam Van Schaik font référence à une expérience initiatique intense (rituelle) lorsqu'ils utilisent le terme «*rdzogs pa chen po*» et non à un simple moment informel de perspicacité. En fait, le dzogchen a toujours été, pour les Tibétains (y compris les Bon pos), une

forme de bouddhisme tantrique, aussi atypique et peut-être aussi peu orthodoxe qu'il soit.

Ce qui semble manquer, cependant, est une référence claire à un système spirituel qui renforce la relation entre la pratique contemplative profonde et la transformation corporelle. Presque personne ne prend au sérieux la possibilité d'une influence chrétienne sur les premiers dzogchen, **mais notre recherche sur la trajectoire évagrienne dans le christianisme syro-oriental** devrait indiquer clairement que les préoccupations d'incarnation, de résurrection et de mysticisme de lumière étaient abondamment représentées dans les écrits des mystiques Syro-Orientaux cités ici. Grâce aux travaux de Robert Beulay sur le mysticisme chrétien syro-oriental, nous pouvons entrer avec plus d'assurance dans le monde des mystiques du 8ème siècle. De cette manière, nous pouvons lier les premiers mouvements soufis à Bagdad et en Perse aux ascètes syriaques chrétiens et manichéens qui étaient **en plein essor** à cette époque. Nous pouvons également aller plus loin grâce à Matteo Nicolini-Zani, pour découvrir comment les chrétiens comprenaient la terminologie bouddhiste et taoïste de cette période, en particulier dans les écrits qui nous restent du moine prélat Jingjing qui tentait de traduire les écritures bouddhistes aux côtés d'un moine bouddhiste (Prajña). Pour nous, le plus importante est le livre sur la *Réalisation de la Paix et de la Joie Profondes* trouvé à Dunhuang. Un autre ouvrage de forme fragmentaire, «*Les trois étapes de la vie ermite*» en Sogdian à partir d'un site d'Asie centrale (Turfan), illustre une approche chrétienne du progrès sur le chemin spirituel. Cet ouvrage relie l'appropriation par les chrétiens syro-orientaux de la trajectoire d'Evagre le Pontique à travers Isaac de Ninive, Berikhisho, Joseph Hazzaya, Jean de Dalyatha, et d'autres. Le système des trois étapes est une caractéristique bien connue de l'enseignement ascétique et mystique syriaque, qui se prête à une comparaison avec les trois niveaux de développement spirituel dans le bouddhisme Vajrayana et Dzogchen.

Premières pratiques et enseignements du Dzogchen: Réflexion sur la trajectoire menant aux manifestations corporelles modernes du corps d'arc-en-ciel à la lumière de l'histoire religieuse du Tibet et de l'Asie centrale.

On pourrait conclure que le Dzogchen est tout simplement un développement logique de la vision philosophique et des pratiques du bouddhisme Vajrayana. Il n'y a rien dans les premiers documents disponibles sur le Dzogchen pour affirmer de manière définitive que nous avons une pratique synchrétique quelconque, bien que les

recherches de Walter sur les interactions en Asie centrale semblent démontrer un échange d'idées et de méthodes à travers les lignes sectaires. La même chose semble émerger d'un certain nombre de textes de Dunhuang, comme le texte de divination, Pelliot Tibétain 351, qui associe le résultat **mo** numéro douze au dieu «Jésus Messie» qui agit «comme Vajrapani et Sri Sakyamuni», offrant une issue favorable au demandeur.

Mais quand nous lisons les versions les plus anciennes de la vie de Garab Dorje (écrites peu de temps après la fermeture des grottes de Dunhuang), nous commençons à soupçonner qu'il y a plus aux origines du Dzogchen que ce qui peut être attribué exclusivement au bouddhisme Vajrayana.

On peut maintenant étudier **le texte de la biographie de Garab Dorje**. Ce récit, probablement composé au XI^e siècle, est une sorte de palimpseste de plusieurs traditions: bouddhisme, islam et christianisme, avec une influence possible du shaivisme du Cachemire, accumulée sur plusieurs siècles. Tout se passe comme si le récit lui-même révélait les territoires à la fois géographiques et intellectuels traversés par l'émergence de ce que nous appelons aujourd'hui le Dzogchen. Cette ligne de recherche retrace l'histoire du Dzogchen afin de découvrir des humeurs, des motivations et des échanges qui expliquent de manière convaincante les origines du Dzogchen et qui peuvent inspirer de nouveaux échanges entre praticiens contemplatifs de notre temps.

Un tournant dans l'histoire du Dzogchen primitif: la vie de Garab Dorje: une analyse et un commentaire illustrant l'histoire du Dzogchen

Néanmoins, il a dans le *Yogavidhi* des pratiques qui engagent les éléments du corps avec des visualisations de lumières colorées à la manière de certaines pratiques de Dzogchen ultérieures qui ont pu faire surface sous forme de *termas*. En fait, étant donné que la plupart des premiers textes Dzogchen ne font pas du tout référence à un corps d'arc-en-ciel, ce texte particulier peut acquérir une valeur considérable pour localiser où cette réalisation a pu se produire. Si le manichéisme n'est pas la principale source d'inspiration du système contemplatif des premiers Dzogchen, nous pouvons être excusés de nous concentrer sur les aspects islamiques et chrétiens de la biographie de Garab Dorje pour trouver des indices plus convaincants. Nous devons utiliser la rédaction et la critique de la source pour arriver à ce récit essentiel.

Il ne faudrait pas beaucoup d'efforts pour transformer ces déclarations provenant du milieu chrétien syriaque en déclarations compatibles avec les premiers textes du Dzogchen. Cela devient encore plus clair lorsque nous prenons note des enseignements du Messie dans le texte «*Paix et Joie*» attribuable au prélat-moine Jingjing. Ainsi, les intérêts des «*Questions et réponses de Vajrasattva*» tels que la non-dualité, la liberté de l'effort et la présence primordiale et spontanée de l'esprit éclairé, peuvent être vus sous une forme chrétienne dans les mystiques syriaques et dans le «sutra» audacieusement original de Jingjing.

Dans les œuvres de Beulay on rencontre la richesse du christianisme syriaque en Asie centrale et on peut trouver des racines en commun avec le système Dzogchen. Mais ce qui est plus étonnant, c'est que les doctrines du Dzogchen semblent converger, sinon coïncider, avec les enseignements spirituels des moines chrétiens syro-orientaux d'Asie centrale, comme si ces enseignements étaient en quelque sorte «portés» par la légende de Garab Dorje.

Pour nos besoins, cette tendance à converger suggère quelque chose sur l'histoire de la spiritualité qui doit être examiné et apprécié de manière très détaillée. Les matériaux chrétiens et manichéens chinois de Dunhuang indiquent clairement que les religions d'Asie occidentale en Chine et au Tibet étaient capables d'un développement syncrétiste profond. En même temps, de l'autre côté de l'Empire tibétain, les écrits de Jean de Dalyatha et de ses associés indiquent que les contemplatifs chrétiens avaient atteint des perspectives remarquables et controversées sur la nature de l'expérience spirituelle. C'est pourtant la «biographie» de Garab Dorje qui semble emblématique de cette convergence. C'est un témoignage de la rencontre de plusieurs traditions contemplatives en Asie centrale, probablement au 10^e ou 11^e siècle, après des siècles d'expérimentation et d'échange entre les diverses traditions historiquement présentes.

Il semblerait que cette période historique ait été l'une des plus fertiles pour le développement de systèmes de pratique spirituelle et de philosophies très sophistiqués. Une grande partie de ce matériel a été supprimée ou même détruite dans les siècles qui ont suivi, mais c'est une occasion de notre temps de faire revivre ce matériel dans le cadre d'un dialogue plus large des religions et des cultures. Etrange mais vraie, la période souvent appelée «l'âge des ténèbres» s'avère être une ère fertile et éclairée de découvertes spirituelles!

L'idée d'un corps humain, perçu comme une unité phénoménologique avec l'esprit devenant omniprésente dans l'univers en retournant à la lumière primordiale

dont la personne était composée, devait venir de quelque part. Et il semble que cela vienne du christianisme, où la doctrine de la résurrection précède celle de l'Ascension, et où aussi le croyant est censé participer à la vie de la résurrection dans cette vie. Fidèle à ses racines linguistiques sémitiques, le christianisme syriaque a mis beaucoup l'accent sur l'incarnation, même dans les états supérieurs de la prière contemplative.

Donc la vie de l'esprit est un état de conscience inséparable du monde matériel et en même temps fait partie de la conscience quotidienne. Tout cela peut être intensifié par une pratique spirituelle disciplinée, qui rend ainsi ce donné à la conscience primordiale. C'est ici la caractéristique dominante constante d'une personne qui participe à la «nature divine».

Il existe des différences entre le mystère pascal tel que vécu par les chrétiens et l'ensemble des pratiques qui se concrétisent dans le corps d'arc-en-ciel. Néanmoins, l'influence chrétienne sur le phénomène de dissolution revendiqué, son expression théorique et sa manifestation en hagiographie sont hautement probables. Nous prenons ainsi note du passage du Vajrayana «transformation des circonstances» d'impur à pur pour atteindre la libération et le corps de lumière, à la vision «primordialement pure» du Dzogchen, dont la récupération par la méditation sur les formes et la lumière sans forme des rayons conduisent à la manifestation du corps d'arc-en-ciel. Comment Jean de Dalyatha a-t-il appelé sa participation contemplative à la vie du Christ ressuscité? La «lumière sans forme». Si nous entrons dans le monde des mystiques syriaques, nous commençons à découvrir une multitude d'attestations textuelles de réalisations spirituelles remarquables, comparables à celles revendiquées pour les pratiquants du Dzogchen.

La vie de Garab Dorje : un commentaire

Il semblerait même au lecteur occasionnel de la biographie du 11ème siècle de Garab Dorje que cela doit être l'une des biographies les plus déconcertantes et même bizarres d'un saint jamais écrite dans n'importe quelle tradition. Même pour ceux qui sont familiers avec les biographies de Mahasiddha dans une variété de sources indiennes et tibétaines, ce conte est un recueil étonnant d'événements étranges, déconnectés entre eux et parfois étrangement en contraste avec les enseignements documentés du sujet de la biographie. Il se passe sûrement beaucoup de choses sous la surface de ce texte. Il est particulièrement intéressant de voir

comment les doctrines de la Grande Perfection sont illustrées par l'étrangeté même du récit. Puis, nous avons l'histoire de Jésus et de Marie dans la sourate 19 du Coran et dans d'autres parties du Coran qui font référence à Jésus. Il semble que la 19e sourate était déjà entrée dans le domaine de la légende et du folklore, et était «mûre» pour devenir l'histoire principale d'une nouvelle histoire bouddhiste. Et encore, consisterait-il à garder à l'esprit des éléments de la vie de Jésus et de Marie tels qu'ils se trouvent dans les évangiles apocryphes et dans d'autres documents chrétiens primitifs.

Cette interprétation radicale de «pur depuis le début» (*kha dag*) et une introduction spontanée à la vraie nature de l'esprit et de la réalité, permettent au praticien de dzogchen d'accéder aux états attribués aux plus hautes initiations tantriques via la relaxation contemplative et le non-effort, exactement les thèmes qui animent le *Peace and Joy* intentionnellement synchrétique de Jingjing. Cependant, les écrivains dzogchen semblent pour la plupart éluder les thèmes eschatologiques typiques des approches théistes. En fait, il semble que les développements théistes en Asie Centrale, qu'ils soient manichéens, chrétiens, shaivites ou musulmans, forcent les grands penseurs de la civilisation bouddhiste à réexaminer de fond en comble les enseignements bouddhistes. Cette tendance culmine dans la brillante synthèse philosophique du dzogchen que nous trouvons chez Longchenpa, dans laquelle finalement l'univers semble effectivement contenir en lui-même la graine de l'illumination. Cette graine est la présence de la manifestation depuis le fond même de la conscience, opérant dynamiquement même dans l'esclavage cyclique des êtres à travers les éons, déplaçant la conscience dans la direction de l'auto-récupération ou de la «reconnaissance» qui illumine et libère spontanément.

Ainsi, le processus universel lui-même est l'illumination qui s'opère au milieu même des ténèbres et de la confusion, et il n'y a rien que le pratiquant contemplatif n'ait besoin de faire sinon de permettre à ce processus de se produire. C'est-à-dire que la personne éclairée est une manifestation de la pureté originelle et de l'illumination du processus cosmique lui-même, devenue consciente d'elle-même (cfr. *Apokatastasis* d'Origen e d'Evagre).

Nous aimerions proposer une hypothèse selon laquelle les savants-contemplatifs tibétains, laissés de côté par les mouvements de réforme lancés par Rin chen Zang po (958-1055) et Atisha, auraient pu prendre une légende du document de base des musulmans conquérants du monde, et la retravailler pour raconter une histoire bouddhiste : les pratiquants tantriques des lignées rNyingma et Bon po qui

ont été «exclus» du mouvement réformateur à la fin du XI^e siècle. La biographie de Garab Dorje, incontestablement une histoire bouddhiste, amène Jésus, Marie, Muhammad et la «première histoire» d'Asie centrale dans l'assimilation tibétaine d'une nouvelle vision du monde spirituel, celle de la «grande perfection». La biographie remonte au XI^e siècle, mais reflète un processus de transmission du siècle précédent. La «nouvelle vision du monde spirituel» appelée dzogchen avait alors subi un développement considérable, était devenue une lignée à part entière. La biographie de Garab Dorje reflète la tendance, sous la pression du mouvement de réforme tibétain occidental, au cours du 11^{ème} siècle à systématiser l'intégration de dzogchen dans le schéma de la deuxième diffusion de Vajrayana. Comme le mouvement de réforme postérieur des «yogins fous» à la fin du XV^e siècle, la pratique et la théorie dzogchen semblent préférer le tantrique laïc au mode de vie monastique, le praticien solitaire au chercheur-traducteur, les gens en marge de la société au monde des luttes dynastiques.

La *Vie de Garab Dorje*, pourrions-nous oser dire, est l'histoire du dzogchen lui-même, un système de pratique spirituelle qui tente d'harmoniser et de corriger tout ce qui est arrivé auparavant, en révélant les réalités les plus fondamentales de la conscience, de la présence et de la perception. Cette biographie «étrange» nous impressionne par sa forme libre, son mépris pour tout semblant de structure logique narrative et ses nombreuses allusions à d'autres sources légendaires. Il utilise ses sources assez librement. Cependant, il y a des moments où la biographie de Garab Dorje est consciente des détails de ses sources et de leur signification. Ses auteurs ont modifié le sens de leurs sources narratives lorsque cela convenait au but de raconter un récit dzogchen des origines. En particulier, nous notons les contrastes dramatiques entre cette biographie et les extravagances des contes hagiographiques du Bouddha Shakyamuni. Là où le *Lalitavistara*, et dans une moindre mesure la *Buddhacarita*, mettent l'accent sur la pureté et la perfection de l'apparence de Shakyamuni dans ce monde, la biographie de Garab Dorje semble souligner un climat d'agitation émotionnelle, d'opposition, d'incompréhension et de risque. Les personnages du récit apparaissent et disparaissent exactement de la manière dont les pensées et les apparences se manifestent lors d'une séance de méditation. Leur disparition suggère que même dans le texte narratif lui-même, le lecteur ne doit pas prendre l'habitude de conceptualiser tout ce qu'il lit! L'imagerie du terrain de crémation, qui à première vue semble indiquer l'empressement des auteurs du XII^e siècle à insérer le dzogchen dans le moment historique de la deuxième diffusion du bouddhisme Vajrayana au Tibet, après réflexion, semble contraster avec l'imagerie Vajrayana.

Contrairement aux descriptions des sites sacrés dans les tantras Vajrayogini, Hevajra et Cakrasamvara, ces scènes «apocalyptiques» ne suggèrent pas des mandalas rituels de divinités pacifiques et courroucées dans l'union yab-yum. Plus que tout, ils évoquent l'impression d'un esprit en méditation, assailli par des pensées qui se manifestent dans la conscience, issues de la mémoire et du corps lui-même. Le récit se place ainsi dans le genre d'un enseignement oral, destiné au pratiquant engagé. Ce n'est pas simplement un récit édifiant ou un récit de légitimation pour une lignée qui a fait l'objet de critiques. Le récit est une incarnation de l'enseignant et des enseignements, circulant de manière ludique autour des figures des princesses, des dakinis, du joyeux zombie, du bouddhiste Brahman et de la suite qui occupe les géographies du charnier dans lesquelles la révélation a lieu. Les personnages sont comme des figures de l'arc-en-ciel se dissolvant dans le ciel, les récits s'éloignent comme des nuages dans un coucher de soleil, les cauchemars apocalyptiques se vaporisent avec les rayons matinaux roses du soleil levant et la numérologie raille le lecteur avec des tentations d'interprétation. Le temps et le catalogage de la bibliothèque se déroulent ensemble, suggérant que l'*upadesha* implique également le disciple dans le processus connu sous le nom de «tradition»: **transmettre ce qui a été reçu**. Transmettre uniquement dans des relations crédibles et authentiques entre maître et disciple, dans lesquelles esprit à esprit, mot et symbole, médiatisent une compréhension enracinée dans de longues recherches précédentes, des frustrations, des terreurs et des rages. Dans la *Vie de Garab Dorje*, le personnage principal disparaît plus d'une fois; le récit finit par nous parler de quelqu'un d'autre! Tout cela suggère que le récit verbal complet de la vie et de la libération de quiconque ne peut pas être écrit. Le conte a été vécu, comme nous devons le vivre, dans les conditions dans lesquelles nous nous trouvons. Personne n'est là pour tout raconter, ni pour l'observer et faire des connexions et des corrections pour nous.

Nous sommes livrés à nos perceptions fugaces, nous libérant dans la propre lumière du corps-esprit, gagnant en force nous ne savons pas comment. Même si nous étions, comme Mahler dans la 10e symphonie, à crier et à devenir aigris d'angoisse de ne pas avoir dit ou chanté tout ce que nous aurions pu souhaiter dire ou chanter, nous sommes quand même assurés au vu des choses, que certaines connexions comptent plus que d'autres. Celles-ci jaillissent du fond de la conscience, se rendent présentes, suscitent l'émerveillement et nous placent spontanément dans notre état primordial de conscience.

Pour tout ce que nous avons recherché et lu, traduit et interprété, la grande question de Hamlet, «Être ou ne pas être, telle est la question», reste au cœur du

dzogchen, du bouddhisme et de toute voie contemplative. Si «être» signifie être une chose, quelqu'un, un objet, automatiquement la question se pose: «en ce moment tu es cela; dans l'instant suivant, es-tu toujours cela, ou es-tu autre chose? La dimension temporelle déconstruit automatiquement la notion de quelque chose de permanent qui a une nature ou une identité. Si l'on combine l'expérience des «nuits obscures de l'âme» qui purifient et simplifient notre conscience de soi avec la question «être ou ne pas être», il est difficile de ne pas arriver à la perspective héraclitienne du «*panta rhéi*» (tout coule). Nous nous rendons compte que, peut-être, toute la philosophie que nous avons étudiée ne nous mène que très loin, nous donne un vocabulaire quelque peu utile pour discuter de questions importantes avec d'autres, mais en fin de compte est considérée comme provisoire. Si elle est considérée comme la «vérité absolue», notre langage philosophique déçoit toujours. La question de l'être et celle du savoir se dévoiler sont une rencontre paradoxale et déconcertante avec un maintenant éternel dont on ne peut parler car en parlant, le moment s'enfuit inexorablement dans l'inexistence et l'inconnu, substitué par un autre maintenant extrêmement mobile. **Et un autre, et un autre...** La discipline du recueillement méditatif rend cette fluidité d'autant plus apparente ; elle peut même nous montrer les écarts entre les moments de simple conscience. Nous pouvons même commencer à réaliser que l'attention focalisée, libérée de toute fixation sur un «état de conscience» d'une sorte ou d'une autre, peut en fait être très énergisante et affirmer la vie lorsqu'elle est dirigée vers ces instants fugaces de conscience intense. Le moment devient l'«objet» de notre concentration méditative; la capacité énorme, voire illimitée, du moment à échapper à la fixation - parce qu'elle disparaît, permettant au moment suivant d'avoir lieu - commence à nous enseigner de profondes leçons sur notre propre néant, notre humilité, notre incapacité à verbaliser les phénomènes qui sont en mouvement continu dans et autour de nous. Nous pouvons être tentés de chercher refuge dans les «écarts» entre les pensées, mais de par leur nature même, ces écarts ne peuvent pas être décrits et sont aussi fugaces que toute autre chose. Au mieux, les lacunes peuvent révéler une sorte de conscience qui se distingue des pensées discursives ordinaires qui dominent notre façon habituelle d'être «nous-mêmes» et de définir notre «nature». Par conséquent, l'esprit éclairé est simplement présent, sans effort, alerte et clair pendant que les phénomènes exécutent leur «danse».

Si nous comparons l'approche de la trajectoire contemplative évagrienne avec les approches Mahayana et dzogchen du flux de conscience, en gardant à l'esprit les différences évidentes de langage philosophique que les auteurs respectifs emploient, nous sommes frappés par les preuves que nous pouvons glaner dans les textes (toujours dans les limites de ce qu'un texte peut dire) qu'il existe un très fort degré de

convergence. Il y a plus que cela, cependant. Par une lecture attentive des œuvres de Jingjing en comparaison avec les premiers textes dzogchen de Dunhuang, nous pouvons confirmer une convergence d'intérêts et de perspectives contemplatives. Cette convergence est restée dans l'imaginaire littéraire des bouddhistes et des chrétiens - certainement à Dunhuang, et certainement dans la vie de Garab Dorje. Cependant, l'atmosphère change au XI^e siècle, lorsque les anciennes lignées tibétaines sont obligées d'évoluer rapidement.

Avance rapide vers ce que Longchenpa dira plus de douze siècles plus tard, nous commençons à voir les conditions de la possibilité d'une rencontre profonde entre deux cultures religieuses radicalement différentes. Passons à Evagre le Pontique et nous constatons que le verset d'Éphésiens 3:10 est cité 17 fois dans son œuvre la plus ésotérique, la *Kephalaia Gnostica*, conçue pour affiner la conscience consciente du contemplatif avancé dans les ermitages égyptiens de la fin du quatrième siècle. La lignée des contemplatifs chrétiens du désert se poursuit vers l'est. Enfin, nous arrivons au seuil de T'ang Chine pour les rencontres bouddhistes-chrétiennes des septième et huitième siècles, culminant dans les travaux du moine-prélat Jingjing tels que *Le livre sur la réalisation de la paix et de la joie*.

Dans un ouvrage de ce genre, qui emploie si largement la terminologie bouddhiste, on ne peut s'empêcher de déceler une longue période de conversation à un niveau très profond entre l'auteur chrétien et un ou plusieurs interlocuteurs bouddhistes. Nous connaissons le nom d'au moins un d'entre eux, le moine Prajna, d'origine asiatique centrale. Nous savons aussi ce que Prajna et Jingjing ont fait en traduisant l'un des sutras de la Perfection de la Sagesse. Nous sommes contraints d'utiliser nos facultés imaginatives pour reconstruire cette rencontre, mais heureusement les textes qui nous sont parvenus nous permettent de voir que certains thèmes communs au bouddhisme mahayana, au christianisme contemplatif syriaque, et au christianisme primitif ou «vierge» dzogchen impliquent un dialogue d'expérience intérieure. Si nous regardons le vocabulaire du texte chrétien *Le livre sur la réalisation de la paix et de la joie*, nous pouvons voir les défis que présente la rencontre avec le bouddhisme. Comment expliquer l'Évangile et sa soteriologie en termes bouddhistes? En effet, quelle pourrait être la raison pour laquelle Jingjing a essayé d'utiliser des termes bouddhistes pour décrire le salut chrétien? De toute évidence, il y a une conversation en cours dans laquelle les chrétiens tentent de rendre leurs croyances compréhensibles aux bouddhistes chinois.

La mesure dans laquelle Jingjing semble connaître la terminologie du bouddhisme chinois est remarquable et reflète ce qui était évidemment une longue période d'étude et, très probablement, de pratique de méditation. ...

Il est intéressant de noter que ce texte est attribué au yogin Vairotsana, qui l'aurait traduit à partir des enseignements que lui avait donnés Shri Simha à Oddiyana; le nom tibétain du Bouddha Vairocana est rNam par sNang mDzad, qui se trouve dans la ligne «Samantabhadra se manifeste dans les apparences» (tibétain: *rnam par snang mdzad kun tu bzang*), **qui peut également être traduit par «Vairocana est Samantabhadra», c'est à dire , «La multiplicité est entièrement, primordialement bonne»**. Si nous comparons cette perspicacité, qui est au cœur même de la réalisation du dzogchen, nous pouvons voir qu'elle résonne avec force avec le texte d'Éphésiens, **«la sagesse multiforme de Dieu»**. Dans un cadre linguistique sémitique tel que la pensée de saint Paul, et plus encore dans ses héritiers syriaques, la sagesse divine, la Sophia gnostique et la multiplicité des manifestations seraient des expressions familières et en fait fondamentales de la cosmologie et de la sotériologie, «la sagesse variait au-delà de toute mesure de manière à surpasser toutes les formes précédentes de savoir ».

Le tibétain de la deuxième ligne, «la complexité est absente dans les manifestations particulières» (*cha shas nyid du spros dang bral*), ou «en termes de choses individuelles, cette diversité est libre d'élaborations conceptuelles (faites par l'esprit)». Cela fait référence à ce qui se passe d'instant en instant dans notre conscience consciente; le contemplatif perçoit les phénomènes individuels sans inventer des élaborations explicatives, que Nagarjuna appelait des «conceptualisations» (*prapañca*). Et tout artificiel corporel découle de l'attachement à l'idée du corps. Dans le ciel sans karma, il n'y a rien à améliorer. Présence primordiale semblable au ciel n'a pas de jambes croisées ou de posture droite. Être naturellement présent dans le ciel n'est pas la base de l'altération du ciel. La nature de l'esprit, la sphère céleste de l'illumination, n'est pas la base pour atteindre l'illumination. La nature de l'esprit, sans base ni racine, n'est pas trouvée en le recherchant, comme le ciel. Dans l'illumination, qui est libre de génération, les causes ou les effets de l'illumination sont complètement absents. »

Si ces versets semblent résonner avec le texte «Paix et Joie », les notes interlinéaires vont encore plus loin pour parler de «l'esprit non dual de l'illumination», «discernement de chaque chose», «grande non-conceptualité», «grand vide» , "L'enseignement sur les obscurcissements et les obstacles", "l'extrême de la

fixation sujet-objet", "sans effort et sans *mérite*", absence de "vertu et non-vertu", absence de "cause et résultat d'une grande illumination", le ciel comme «grande expansivité», le ciel comme «sagesse du discernement», la base comme «libre de toute élaboration conceptuelle», l'esprit comme «la réalité du sol universel», et diverses métaphores telles que «l'eau extinctrice du feu» ou "un animal sauvage à la recherche d'un mirage." Jingjing semble répondre à ce genre de perspective en insistant pour affirmer «l'absence de désir, l'absence d'actions mentales, l'absence de mérites... être doux et humble, libre et patient, et avoir en soi une grande compassion... pouvoir obtenir ce qui est absolument transcendant s'appelle le chemin de la paix et de la joie. Ainsi, dans cette sotériologie chrétienne, les acquis de la méditation bouddhiste sont liés au Sermon sur la Montagne par des allusions aux deux ensembles d'écritures. Le Messie dit aussi: «J'affirme l'absence de désir et l'absence d'action mentale, l'abandon de la sphère de la corruption, et l'immersion dans la source des non-contaminés. En abandonnant la corruption, on peut devenir pur: cela correspond au «vide»; émanant de la grâce et de la lumière, il est possible de faire en sorte que toute la réalité devienne lumineuse. Faire en sorte que toute la réalité devienne lumineuse est ce que l'on appelle le chemin de la paix et de la joie. » On peut voir ici la doctrine chrétienne contemplative de la luminosité, déjà présente dans le Nouveau Testament, affirmée par les traditions monastiques égyptiennes et fortement affirmée par l'Église d'Orient. Evagre a pris le risque d'affirmer que ce genre de contemplation se produit pendant la vie du moine: «Quand les êtres rationnels dans leur intellect auront atteint la contemplation qui est vraiment noétique, alors aussi la nature matérielle de leur corps sera enlevée, et ainsi la contemplation de la nature des corps deviendra immatérielle » (*Kephalaia Gnostica* II.62), basé sur Origène, *Sur les Premiers Principes*, Livre II, Chapitre III.

Le *Kalacakra Tantra* et l'*Insadi-Sutra* poléminent contre les personnalités chrétiennes et musulmanes, et espèrent que Maitreya apparaîtra bientôt sur terre pour vaincre les royaumes de Bagdad et de Byzance. À l'époque de Jingjing, cependant, il était encore possible pour les chrétiens et les bouddhistes de travailler ensemble sur la compréhension mutuelle, et pour les chrétiens de développer un ensemble unique de solutions théologiques aux problèmes soulevés par leur dialogue avec les bouddhistes d'Asie centrale et de Chine. . L'idée de la résurrection et la notion de luminosité ont cependant créé des défis pour les penseurs bouddhistes. Tout cela indique un nouveau type d'échange plus polémique entre chrétiens et bouddhistes au Tibet, qui se déroule dans le milieu des maîtres *sngags pa* placés sous le regard des réformes de Rin chen Zang po et Atisha dans la première moitié du XI^e siècle.

Néanmoins, les convergences plus anciennes ne sont pas perdues dans la mémoire des *sngags pas*, comme on peut le voir dans le texte **mo** Pelliot 351 de Dunhuang. La trajectoire qui a commencé avec Evagre le Pontique au IV^e siècle reste vigoureuse dans le monde des mantrins du XI^e siècle. Médiatisée par le christianisme syriaque, elle porte des fruits inattendus. Les visions de sphères de lumière décrites pour thodgal, sont déjà suggérées dans des textes gnostiques tels que le «*Traité de la résurrection*» et dans les descriptions des états méditatifs trouvés chez Jean de Dalyatha. Ces expériences auraient pu être renforcées par le genre de pratiques de pranayama cultivées par les yogis Nath, permettant aux contemplatifs bouddhistes de forger un nouveau véhicule à partir à la fois du «Dzogchen immaculé» et d'autres formes de pratique contemplative, y compris celle des mystiques syro-orientaux.

Il n'y a aucune preuve à cette période pour des allégations concernant un corps arc-en-ciel. En fait, les chrétiens ne sont pas vraiment pressants pour une réalisation du corps de la résurrection dans cette vie, seulement pour une sorte de subtilité mentale et corporelle accrue anticipant la pleine participation à la résurrection à la fin des temps. De plus, les écoles non-dzogchen du bouddhisme, même les écoles tantriques qui parlent d'un corps subtil ou d'un corps léger, ne font aucune mention équivalente au corps d'arc-en-ciel dans la période précédant le XI^e siècle. Plus tard, la littérature apocryphe du «trésor» (terma) fait de telles affirmations, mais aucun des documents de Dunhuang ne fait référence à ce type de réalisation. Pour ces raisons, nous sommes tentés de dire que la manifestation du corps d'arc-en-ciel a émergé avec d'autres écrits bouddhistes au Tibet pour exprimer le «mythe de la supériorité religieuse» dans une période de crise et de changement. D'autres écoles tantriques, nous le répétons, n'ont pas accepté cet enseignement. Seule l'école dzogchen se présente comme le moyen d'atteindre cette manifestation particulière de la bouddhité, et seulement à un moment où elle se trouve en position de faiblesse au début de la deuxième diffusion au Tibet. C'est aussi une période pendant laquelle les grottes de Dunhuang sont fermées.

IV. CONFÉRENCE 3 : UNE ÈRE DE DIALOGUE ET D'ILLUMINATION

1. La Route de la Soie comme conduit culturel: la notion de «récits qui marchent», que nous pouvons illustrer avec les contes de Barlaam et Joasaph; La vie de Garab Dorje, et le livre sur la réalisation de la paix et de la joie par le prélat chrétien Jingjing. Nous avons déjà jeté un coup d'œil sur la figure emblématique de Jabir le Yogin, qui représente un confluent médical musulman, Nath yogi et syriaque de présences et d'influences transmises à la civilisation tibétaine.
2. T'ang China pendant la période de son ouverture aux institutions étrangères et d'échange «Les pêches d'or de Samarkand»: nous pouvons dépeindre une époque où un grand empire a démontré les possibilités les plus larges d'une politique sociale de tolérance et d'inclusion.
3. Au Tibet, sous le gtsan po Trisong Detsen, nous avons une politique officielle d'exclusion dirigée contre les institutions étrangères (manichéisme, islam, christianisme). S'opposant au syncrétisme explicite dans le manichéisme, l'empire ne voulait rien avoir à voir avec les religions et les cultures de l'Asie occidentale, malgré le fait que les Tibétains étaient sûrement conscients des liens étroits entre le monde hellénistique et les régimes contemporains au Moyen-Orient.
4. Ce que nous avons à la place, ce sont des «lambeaux de preuves» pour le syncrétisme, comme Pelliot 351, le texte de Dunhuang mo qui mentionne Jésus le Messie, mais aucune preuve fiable d'une présence institutionnelle du christianisme au cœur de l'empire tibétain.
5. Pour déceler les influences chrétiennes sur le point de vue contemplatif qui vient d'être appelé Dzogchen, nous sommes obligés d'examiner à la fois les notions chrétiennes et Dzogchen du corps comme signe d'accomplissement. Il est clair que l'accent chrétien sur la résurrection de Jésus et de toutes les personnes à la fin de l'histoire, associé aux affirmations des mystiques syriaques d'avoir eu des expériences de lumière et de transformation corporelle pendant la prière contemplative, nous incitent à croire qu'une sorte d'influence - ou d'irritation - a eu lieu aux périphéries de la zone culturelle tibétaine.

6. La biographie de Garab Dorje, qui mêle les thèmes macabres du tantra indien à l'histoire coranique de Jésus et de Marie, à laquelle ont été ajoutés des éléments du folklore chrétien, suggère la manière dont la notion chrétienne d'un corps de lumière ressuscité est apparue, et peut être considérée comme une réalisation yogique parmi les pratiquants du Dzogchen, uniquement au Tibet.

Notre propre moment historique: il y a des signes d'une certaine ouverture, malgré la régression culturelle et le matérialisme écrasant de notre temps, vers un dialogue plus profond des cultures sur la «science» des expériences de lumière pendant la méditation, l'universalité de la lumière en conscience religieuse, les implications pour l'évolution future de la conscience dans notre monde. L'essai suivant examine comment les neurosciences peuvent contribuer à notre exploration du corps d'arc-en-ciel en élucidant les mécanismes biochimiques par lesquels la cellule médiate l'énergie de la lumière lorsqu'elle produit le vaste éventail de processus chimiques et électromagnétiques qui constituent la vie incarnée.

1. Pour le futur : *La Prochaine étape.*

Dans mon livre sur le « Corps d'arc-en-ciel », centré sur le cas de Khenpo A Chö (décédé en 1998), il a été possible de présenter des recherches basées sur des témoignages oculaires de la dissolution corporelle post-mortem d'un maître de méditation au Tibet oriental. Cette recherche, et d'autres récits crédibles, indiquent qu'il existe maintenant des preuves anthropologiques suffisantes pour justifier des recherches plus poussées sur ce phénomène, qui a été rapporté par un certain nombre de personnes, même à une époque assez récente. Le corps d'arc-en-ciel (tibétain: *'ja' lus*) n'est pas seulement un topos hagiographique, mais aussi une possibilité humaine. Il n'y a cependant pas encore de moyens pour la science d'expliquer de manière cohérente comment, dans des conditions de privation sensorielle, la méditation sur des « sphères de lumière » (tiglés), sur des sons et une concentration mentale intensifiée, pourrait avoir un effet sur la biochimie cellulaire. Un lien de cause à effet entre la science et la spiritualité est inaccessible aux méthodes de recherche actuellement disponibles. D'un point de vue philosophique, il existe même une profonde confusion de catégories entre les approches basées sur les sciences naturelles, celles de la recherche anthropologique sur les religions et les cultures, et le corpus plus large de données sur les quêtes spirituelles transculturelles. Des obstacles méthodologiques subsistent quant à l'intégration des perspectives culturelles liées au corps d'arc-en-ciel aux exigences d'une recherche scientifique rigoureuse. Cette conférence finale propose des orientations de recherche scientifique qui pourraient

être constructives sur la base des recherches examinées ci-dessous. Comment pourrait-il être possible de formuler une hypothèse pour résoudre le problème de plausibilité du corps d'arc-en-ciel? Comment certaines formes de pratique de la méditation peuvent-elles provoquer le phénomène paranormal de dissolution corporelle - c'est-à-dire la dissolution biochimique dans le spectre des énergies disponibles au niveau cellulaire - peu de temps après la mort? Certaines des pistes scientifiques de recherche qui se sont ouvertes au cours des dernières décennies incluent la recherche *télémétrique* sur les formes fondamentales de la méditation bouddhiste telles que Samatha et Vipassanā. Cependant, d'autres perspectives fructueuses émergent dans le domaine des biophotons, dans les études des phénomènes lumineux *observés par* les méditants bouddhistes, dans les découvertes liées à la synesthésie et dans les nouvelles technologies d'analyse de la biochimie et de la génétique cellulaires. De plus, il existe maintenant des recherches EEG et MRI sur des formes plus complexes de méditation, en étroite correspondance avec le contexte anthropologique dans lequel les pratiques méditatives avancées sont effectuées.

2. Le phénomène des biophotons semble prometteur car il offre deux voies

d'échange d'énergie. Les cellules elles-mêmes produisent des photons et peuvent être amenées à produire des photons par l'application externe d'énergie. Hugo J. Niggli rapporte: «Des recherches biophysiques récentes ont mesuré des impulsions de faible luminosité, appelées émissions biophotoniques, dans les cellules et les tissus biologiques. ... Toutes les cellules (végétales, animales ou humaines) émettent un faible rayonnement dit biophotonique [qui] peut être efficacement induit par la lumière conduisant à une luminescence retardée ou à une réémission de photons ultra-faibles induite par la lumière.>> Les collaborateurs de Niggli ont inventé des méthodes permettant d'utiliser les photons du corps pour modifier l'état des cellules et même guérir des maladies. Pour le corps d'arc-en-ciel, il pourrait être possible d'explorer si les émissions d'énergie (c'est-à-dire les biophotons) émanant des cellules vivantes peuvent être modifiées par la méditation sur la lumière. Les phénomènes lumineux associés à la méditation à la fois sous la forme d'expériences auto déclarées (voir ci-dessous, Lindahl et al.), et la lumière en tant qu'objet ou cible de l'attention de la méditation peuvent être étudiés pour leurs effets sur l'émission de biophotons provenant de diverses régions du corps. La méditation discursive sur des *modèles* de lumière (par exemple les *modèles d'interférence cohérents*) dans certains états (par exemple dans un état d'absorption contemplative, samādhi ou en samatha) peut être un moyen de se coupler à la production naturelle de biophotons, et ceci de manière à

pouvoir être mesurée. Ainsi, la recherche proposée tenterait de déterminer si une émission accrue de biophotons pourrait être induite par une pratique intensive de méditation. Jared R. Lindahl et al. rapportent une gamme des changements psychologiques et physiologiques observés et auto déclarés dans la méditation bouddhiste, y compris des phénomènes lumineux expérimentés. Ils les ont classés en deux types: (1) formes de lumière discrètes ou séparées ; et (2) lumières à motifs ou diffuses. Ces expériences ont ensuite été corrélées avec des données sur les expériences liées à la lumière dans un contexte de privation sensorielle, d'isolement perceptif et de troubles cliniques du système visuel. Leur recherche indique: « Certaines pratiques méditatives - en particulier celles qui diminuent délibérément la stimulation sociale, kinesthésique et sensorielle et mettent l'accent sur l'attention focalisée - ont des résultats perceptifs et cognitifs similaires à la privation sensorielle. Étant donné que la privation sensorielle augmente la neuroplasticité, la méditation peut également avoir un potentiel neuroplastique amélioré au-delà des changements ordinaires dépendant de l'expérience ». La pertinence de cet article pour une recherche sur le corps d'arc-en-ciel, ou «corps de lumière», réside dans sa claire présentation d'un nombre important d'expériences de lumière rapportées par des méditants bouddhistes qui ont par ailleurs un bagage culturel leur permettant de rapporter de telles expériences au bénéfice de l'enquête scientifique (ce sont des bouddhistes américains). Cette recherche affirme que des expériences de types de manifestations lumineuses se produisent pendant la méditation et suggère une relation causale entre la méditation et les expériences subjectives de la lumière. Les recherches de Lindahl et al. ouvrent la voie à la conception d'expériences qui mettent en corrélation les états méditatifs avec la production mesurable de phénomènes lumineux tels que les faibles émanations de photons rapportées par Niggli. De cette manière, les expériences lumineuses auto déclarées survenant pendant la méditation peuvent être testées afin de déterminer si le méditant émet des biophotons d'une manière qui diffère du mécanisme normal du biophoton dans les cellules vivantes. La recherche sur les biophotons explore la relation entre la lumière cohérente régissant la biochimie de la cellule et l'interaction avec les conditions environnementales. Des applications impliquant la méditation et d'autres états de conscience hautement focalisés devraient être conçues afin de répondre à la question de savoir si les états méditatifs améliorent ou non l'émission de biophotons cohérents dans les neurones. Ce que rapportent les méditants qualifiés serait alors soutenu par des taux mesurables d'émission de biophotons.

Lindahl note: «Les traditions de méditation bouddhistes utilisent des hallucinations visuelles [par ex. dans une retraite dans le noir, au cours de laquelle les

yogis s'engagent dans des pratiques thodgal induisant les visions liées au dzogchen avancé, comme l'illustrent les peintures murales du kLu Khang à Lhassa] comme un moyen de mieux comprendre la manière dont l'expérience perceptive du monde phénoménal est construite... Certaines théories contemporaines en sciences cognitives ont caractérisé la conscience phénoménale comme un processus qui simule la relation entre le corps et son environnement... La neurobiologie des hallucinations visuelles et celle des perceptions visuelles véridiques sont étroitement liées. Pour cette raison, la méditation discursive sur la lumière, l'utilisation d'une chambre d'isolement et la retraite dans le noir devraient faire partie de la recherche proposée. Une récente série d'articles dans *Psychology Today* rend également compte de la valeur potentielle de la recherche sur une retraite méditative dans le noir.

La recherche sur la méditation de pleine conscience [recueillement] prétend que le processus régulier de méditation de pleine conscience peut altérer les fonctions cérébrales et augmenter la masse des neurones (comme dans l'amygdale et ailleurs dans le cerveau). Par conséquent, la méditation provoque la bioplasticité ou plus précisément la neuroplasticité, comprise comme l'adaptation du tissu cérébral aux stimuli environnementaux perçus. Il reste à vérifier si la bioplasticité peut être assimilée à la transformation réelle du tissu corporel en ses composants biochimiques. Il existe cependant des différences significatives en ce qui concerne les niveaux d'énergie, entre les adaptations biologiques cellulaires et l'altération active du matériel biologique par des pratiques de méditation ciblées. Les progrès réalisés dans le développement d'appareils qui mesurent la génération de modèles électromagnétiques corporels rendront à terme la recherche possible au niveau biochimique. L'étude de la capacité des champs électromagnétiques à générer une cohérence quantique en alignant les photons produits par les molécules dans les cellules vivantes peut nous permettre de passer à l'étape suivante dans la recherche sur le corps d'arc-en-ciel. Les champs électromagnétiques offrent à la recherche la cohérence affinée qui correspond aux modèles d'interférences lumineuses et aux phénomènes d'arc-en-ciel.

Des travaux expérimentaux au cours ces quarante dernières années ont suggéré un grand potentiel pour l'électromagnétisme, par exemple dans les tests de diagnostic (EEG, MRI, etc.) et dans les protocoles de soins de santé impliquant divers types de champs électromagnétiques. Certains travaux récents sur la biochimie des cellules suggèrent également que les réseaux auto-organisés de composants intracellulaires sont naturellement synchronisés et contribuent, dans le développement embryonnaire, à des résultats de vie sains. Le travail avec le dispositif

Chiren (biophoton cohérence thérapeutique) semble suggérer qu'il est possible d'utiliser les propres photons du corps pour régulariser et stabiliser la cohérence quantique dans les cellules, améliorant ainsi la santé (Biophoton instruments, Chiren, Biontology).

Des travaux bien établis avec des tests EEG sur des personnes en méditation indiquent que la surface du cerveau est un gradient variable d'électrolytes soumis à des fluctuations mesurables qui reflètent des modèles d'activité cérébrale sous forme d'ondes alpha, bêta, thêta, delta et gamma. Il existe maintenant des preuves significatives de l'importance des ondes gamma pour tester la profondeur de la pratique de la méditation. La résonance électromagnétique (MRi) peut confirmer les résultats obtenus avec l'EEG comme outil de recherche neurobiologique sur la méditation discursive. L'EEG peut mesurer les changements des ondes cérébrales au fil du temps, avant, pendant et après une séance de méditation. L'IRM (MRi) peut identifier les changements dans la structure tissulaire et le flux sanguin à des moments distincts dans le temps (par exemple avant et après un régime de retraite). En fait, la technologie MRi fonctionne en modifiant la polarité des protons dans les atomes des tissus vivants, ce que certains protocoles de méditation (techniquement appelés sadhana) sont également destinés à réaliser. L'objectif de la recherche serait de déterminer s'il est possible de modifier le réseau de champs électromagnétiques (et/ou la cohérence quantique des biophotons) au sein du corps afin de générer des phénomènes indicatifs de bioplasticité. Ces données pourraient être collectées dans la phase finale de la vie d'un méditant avancé, préalable à une éventuelle manifestation post mortem du corps arc-en-ciel. S'il peut être démontré à l'aide de champs électromagnétiques et/ou d'émanations de biophotons qu'une sadhana particulière donne naissance à un réseau à motifs d'atomes et de molécules dans les tissus vivants, alors nous serions sur le point de démontrer qu'il existe une base biologique pour certains aspects du phénomène du corps d'arc-en-ciel. En effet, puisque le corps d'arc-en-ciel prétend travailler sur l'ordre de grandeur des atomes, il semble utile d'envisager la possibilité d'interactions quantiques dans la fonction neuronale. Christof Koch et Klaus Hepp (2006) s'interrogent: «L'énorme puissance de calcul des neurones signifie-t-elle que la conscience peut être expliquée dans un cadre purement neurobiologique, ou y a-t-il de la place pour le calcul quantique dans le cerveau?». Jeffrey M. Schwartz, Stapp et Beauregard (www.newdualism.org) proposent une critique de leur approche :

« La recherche neuropsychologique sur la base neuronale du comportement postule généralement que les mécanismes cérébraux suffiront finalement à

expliquer tous les phénomènes psychologiquement décrits. Cette hypothèse découle de l'idée que le cerveau est entièrement constitué de particules et de champs matériels, et que tous les mécanismes causaux pertinents pour les neurosciences peuvent donc être formulés en termes de propriétés de ces éléments. Ainsi, les termes ayant un contenu mentaliste et/ou expérientiel intrinsèque (par exemple, sentiment, connaissance et effort) ne sont pas inclus en tant que facteurs causaux primaires. Cette restriction théorique est motivée principalement par des idées sur le monde naturel qui sont connues pour être fondamentalement incorrectes depuis plus de trois quarts de siècle. La théorie physique de base contemporaine diffère profondément des précédentes sur la question importante de la manière dont la conscience des agents humains interfère avec les phénomènes empiriques. Les nouveaux principes contredisent l'idée plus ancienne selon laquelle les processus mécaniques locaux peuvent à eux seuls expliquer la structure de toutes les données empiriques observées. La théorie physique contemporaine introduit directement et irréductiblement dans la structure causale globale, certains choix psychologiquement décrits faits et explicités par des agents humains sur la manière dont ils agiront. Ce développement clé de la théorie physique de base est applicable aux neurosciences et fournit aux neuroscientifiques et aux psychologues un cadre conceptuel alternatif pour décrire les processus neuronaux. En effet, en raison de certaines caractéristiques structurelles des canaux ioniques critiques pour la fonction synaptique, la théorie physique contemporaine doit en principe être utilisée lors de l'analyse de la dynamique cérébrale humaine ... et est capable de représenter de façon plus adéquate les mécanismes neuroplastiques pertinents pour le nombre croissant d'études empiriques sur la capacité de l'attention dirigée et de l'effort mental permettant de modifier systématiquement la fonction cérébrale ».

Il n'est donc pas nécessaire de montrer que les processus biologiques annulent les phénomènes quantiques. L'objet de la recherche dans ce cas est l'«agencement» d'un être conscient. Cette enquête, sur les phénomènes quantiques liés à la conscience humaine émergente, nous permet de commencer à formuler une hypothèse prudente sur les phénomènes quantiques dans certaines parties restreintes (les microtubules et le transfert d'ions au niveau des synapses) du système neuronal : en d'autres termes, dans ces zones de transfert d'énergie et d'information où des particules extrêmement petites (par exemple des ions) sont impliquées dans un «enchevêtrement» avec des choix conscients faits par un observateur. Une perspective fortement argumentée analogue à celle-ci est présentée dans le livre de

Bernardo Kastrup *The Idea of the World: A Multidisciplinary Argument for the Mental Nature of Reality* (2019).

Les essais de Kastrup reprennent les principales démonstrations scientifiques de l'intrication quantique de la conscience avec la perception. Il aborde également les failles courantes du matérialisme philosophique naïf. Même la conscience ordinaire n'a pas besoin de mécanique quantique pour expliquer l'émergence de la conscience de soi dans le cerveau. L'essai de Koch et Hepp ne fait pas de distinction entre la fonction cérébrale ordinaire, le choix intentionnel et les niveaux de conscience plus profonds tels que ceux expérimentés dans le samādhi ou l'union mystique. Le même manque d'attention à ces importants états de conscience modifiés a entravé la philosophie et la science post-Lumières. Trois articles importants en neurosciences présentent des preuves étayées par l'EEG et d'autres formes de télémétrie cérébrale qui remettent considérablement en question ces limitations enracinées.

B. Rael Cahn et John Polich, dans «Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies (2006)» observent à la fois l'imagerie neuroélectrique et cérébrale (IRMf) pendant la méditation, en prenant note des compétences du praticien. L'EEG offre une méthode pour mesurer les changements dans les ondes cérébrales (activations thêta et alpha), et la neuroimagerie montre des changements dans le flux sanguin cérébral régional pendant la méditation.

Poppy L. A., Schoenberg et al., dans «Mapping complex mind states: EEG neural substrates of meditative unified compassionate awareness (2017)» étudient les dimensions EEG spatiales des fréquences alpha, bêta et gamma. Les fréquences alpha et bêta diminuent pendant la méditation, tandis que la densité de courant dans la bande gamma augmente considérablement. Leur étude est particulièrement intéressante car la pratique de la méditation ici étudiée est complexe et fortement discursive plutôt que sans support ou monodimensionnelle. L'entraînement contemplatif dans cette expérience s'est focalisé sur une diminution de l'autoréférence, englobant la non-dualité, la vacuité, la conscience éveillée et le développement de la compassion. Contrairement aux pratiques de « pleine conscience » (recueillement), cette étude a porté sur des praticiens engagés dans un régime de méditation pleinement développé, ressemblant étroitement à la structure de la pratique méditative dans des traditions contemplatives vivantes.

Un troisième article explorant les états plus profonds de l'absorption contemplative est de Tal Dotan Ben-Soussan et al., «Fully immersed: State absorption and electrophysiological effects of the OVO Whole-Body Perceptual

Deprivation Chamber (2018)». Reconnaissant que les états profonds d'absorption, c'est-à-dire la capacité à concentrer l'attention de manière intensive, sont difficiles à induire en laboratoire, les auteurs ont utilisé une chambre de privation perceptuelle spécialement conçue pour le corps entier. Les participants à cette expérience ont été soigneusement sélectionnés pour leur maîtrise préalable des états d'absorption méditative. L'expérience a enregistré des mesures EEG avant et pendant l'expérience de vingt minutes de privation sensorielle. Chaque sujet a été interrogé par la suite pour obtenir un compte rendu à la première personne des phénomènes mentaux observés au cours de la procédure.

L'expérience dans la chambre OVO de privation sensorielle comprenait l'utilisation de lumière blanche, rouge et indigo, avec la suggestion que les états profonds d'absorption sont liés à la synesthésie. Compte tenu des hypothèses que le corps d'arc-en-ciel puisse dissoudre le corps entier après la mort, cette expérience ouvre la voie à de nouvelles recherches sur la neuroplasticité et la bioplasticité du corps entier. Une prochaine étape possible serait de faire usage de l'obscurité totale, comme dans les pratiques de retraite dans le noir, dzogchen et taoïstes. Il deviendra également nécessaire de concevoir des dispositifs télémétriques sensibles qui mesurent les modèles d'ondes électromagnétiques au-delà de la sphère restreinte du cerveau. Dans la ligne des recherches étudiées, nous proposons une méthode de méditation anthropologiquement cohérente qui améliore l'attention et intensifie divers états d'absorption contemplative. Puisque certaines formes de méditation impliquent une réflexion discursive sur des visualisations lumineuses, il a semblé utile d'employer le phénomène de la synesthésie dans la conception des expériences. Comme nous l'avons vu dans Ben-Soussan et al., cette condition psychologique est similaire aux types de perception pertinents à la pratique de la méditation. Cela réduit également le besoin d'instructions religieuses spécifiques dans la procédure méditative engagée par les sujets expérimentaux. Le phénomène de synesthésie est une situation dans laquelle une personne perçoit des objets à travers ses sens d'une manière inhabituelle, telle que la couleur perçue comme un son, ou des nombres associés à certaines couleurs, ou la perception de couleurs par contact avec la peau. Afin de connecter consciemment l'esprit aux cellules, nous proposons trois formes de synesthésie discursive pour développer les compétences en matière de renforcement de l'attention et en *luminosité cohérente* (c'est-à-dire, comme dans un laser):

- (a) Visualisation de nombres entourés de certaines couleurs; (b) imaginer des polygones de certaines couleurs se déplaçant dans l'espace; (c) associer des couleurs à des sons (syllabes germe sanskrit). Toutes ces pratiques sont connues

de divers systèmes yogiques de développement spirituel. Les pratiques décrites sont conçues pour améliorer la concentration mentale, développer la flexibilité mentale, élargir la capacité de visualiser les objets dans le «champ» de la perception et amener l'observateur dans un état profond d'absorption contemplative, sans prescription spécifiquement religieuse. Cette méthode peut nous permettre de tester diverses hypothèses sur la nature de la conscience, que le modèle de travail soit basé sur le cerveau ou non. Dans la pratique de méditation proposée (voir: Annexe 1), un certain ensemble de corrélations entre les nombres et les couleurs est utilisé. Cela a été fait sur la base de la synesthésie de longue date de l'auteur, qui a l'avantage de provoquer le type de couleurs brillantes et lumineuses associées à la séparation prismatique des couleurs du spectre visuel. La pratique décrite a été testée en petits groupes lors de retraites, avec des résultats qualitatifs prometteurs. Il devrait être possible de mettre en place une expérience dans le sens de celles citées ci-dessus dans laquelle un groupe de méditants expérimentés travaille avec une séquence de méditation discursive impliquant des pratiques numériques, à spectre complet, et vibratoires (sonores).

En pratique, cette méditation discursive serait guidée comme suit: (a) Commencez par un exercice de purification et de contrôle de la respiration. (b) Chantez des syllabes-sources [seed syllables ; bija] et des visualisations de couleurs pour intégrer le complexe corps-esprit dans la matrice de l'attention focalisée. (c) Faites une pause dans le silence, pour favoriser une observation et une attention accrues. (d) Commencez une visualisation discursive des polygones correspondant à la synesthésie donnée de la couleur et du nombre pour intensifier et intérioriser l'attention focalisée. (e) Effectuer un scan corporel mental dans l'état contemplatif d'attention focalisée. (f) Imaginez le corps comme un nuage cohérent de gouttelettes vaporeuses qui absorbent et diffusent la lumière à la manière d'un arc-en-ciel. (g) Rester dans cet état de conscience, en silence, pendant un certain temps, puis revenir à la conscience normale.

Pour analyser les façons dont cette pratique particulière peut avoir un effet biologique, les chercheurs devront mesurer les biophotons et leur cohérence relative. Comme suggéré ci-dessus, EEG et MRi fourniront également des données précieuses sur les changements du flux sanguin et des ondes cérébrales. Une chambre de privation perceptuelle équipée d'un équipement EEG à balayage corporel pourrait être utilisée pour tester les fluctuations d'énergie au-delà du cerveau des méditants. La pratique contemplative décrite ici emprunte beaucoup à la méditation de « pleine

conscience », au Dzogchen, à l'ati et à l'anuyoga, et aux pratiques liées à la tradition tamoule siddha de Vallalar Ramalinga. Cette méthode est corroborée par la série des quatorze pratiques Bon po dzogchen, connues sous le nom de A Khrid que j'ai pu étudier récemment à Mustang, au Népal. En employant ces méthodes, l'expérience se propose d'être une interface entre la pratique de la contemplation et la science, comme l'illustrent notamment Schoenberg et al.

Les deux termes, «contemplatif» et «science», sont soigneusement maintenus en équilibre, de sorte que l'un n'éclipse pas l'autre. De plus, la frontière réelle entre les deux ne s'effondre pas. Comme on l'a vu dans le projet de recherche post-mortem de Richard Davidson sur le thukdam, les orientations culturelles ont donné lieu à des défis et à des opportunités de recherche. Par exemple, il n'a pas été facile de former des assistants monastiques pour mener à bien les aspects techniques de cette recherche. Ce qui semblait évident pour les chercheurs en médecine légale était loin d'être culturellement approprié pour les moines aidant les anciens monastiques mourants. Les personnes engagées dans la pratique spirituelle devraient être choisies, si possible, parmi des populations qui peuvent également articuler leur autodéclaration en accord avec les méthodes scientifiques. Beaucoup de jeunes moines tibétains ont déjà reçu une formation en sciences naturelles, donc avec le temps cela ne devrait pas continuer à être une barrière insurmontable. Dans la littérature scientifique, «contemplatif » fait référence aux activités qui intensifient l'attention mentale, permettant éventuellement des transformations énergétiques au niveau cellulaire au moyen de la méditation discursive. Cependant, l'état d'être que l'on peut qualifier de «contemplatif» n'est pas automatiquement généré par des exercices mentaux discursifs. Une certaine aptitude innée semble être requise.

Cette aptitude innée n'a pas été suffisamment étudiée, bien que dans une traduction récente non publiée, Joscelyn Godwin rend compte de méditations posées sur l'observation de la lumière solaire dans laquelle l'aptitude est explicitement citée. Ainsi, les expériences scientifiques doivent être programmées dans le respect du contexte anthropologique / culturel et institutionnel, vers un résultat quantifiable qui peut être reproduit et / ou falsifié dans d'autres contextes, y compris les environnements cliniques ou de laboratoire. Les sujets expérimentaux doivent être soumis à des entretiens testés pour leurs aptitudes individuelles, comme dans la recherche de Ben Soussan. Il ne faut pas négliger une autre dimension de la terminologie contemplative : les états connus en Asie du Sud (c'est-à-dire en sanskrit) comme «samādhi» (tibétain: *ting nge 'dzin*), et au christianisme comme «contemplation» ou «prière de tranquillité» ou «union mystique» ne sont pas décrits

comme «causés» ou «induits». Ces états «surgissent» dans le contexte de la pratique contemplative. Cependant, on observe également qu'ils se produisent spontanément et peuvent occasionner une quête spirituelle. En tant que tels, ils ne sont pas définis de manière restrictive comme «l'effet» d'une «cause» précise pouvant être analysée. Les traditions contemplatives gardent ces expériences et leur spontanéité hors de portée des tentatives de les manipuler en utilisant des critères extrinsèques aux traditions respectives. Ce sont ces états qui offrent les niveaux d'énergie [subjectifs] les plus élevés, c'est-à-dire les plus susceptibles de produire de la bioplasticité. Ainsi, ce qui peut être observé en laboratoire même dans les meilleures conditions doit être classé comme une pratique contemplative intentionnelle et non comme une contemplation au plus haut niveau en soi.

Conclusions et propositions :

Il existe maintenant suffisamment de preuves pour suggérer que certaines formes de méditation peuvent altérer la fonction mentale et avoir un impact sur la bioplasticité et la neuroplasticité. Certaines formes de méditation induisent également des phénomènes lumineux rapportés subjectivement. Dans certaines traditions contemplatives, les méditants avancés expérimentent la mort et l'état post-mortem de manière inhabituelle, y compris une chaleur persistante au cœur, une émanation de lumière visible, une réduction extrême de la taille du corps et des phénomènes paranormaux ambiants. En travaillant avec un nombre important de méditants avancés qui ont un bagage culturel favorable à la recherche scientifique, il peut être possible de concevoir et de réaliser des expériences pour tester des schémas d'amélioration sur l'émanation de biophoton, l'EEG, le MRi et les dosages biochimiques de la bioplasticité, dans l'espoir de révéler des aspects significatifs de la base biologique pour l'atteinte du corps d'arc-en-ciel et d'autres manifestations post mortem, acquis de la pratique contemplative.

Parole conclusive :

Étant donné le grand intérêt pour la science contemplative à notre époque, nous aimerions proposer un corpus de recherche qui chercherait à améliorer les méthodes actuellement disponibles de formation méditative. Nous commencerions par la triple structure générale héritée de la tradition: (1) la maturité morale

conduisant à l'authenticité du style de vie; (2) Développement d'une réponse vertueuse aux situations de la vie; (3) Apparition d'états de conscience plus profonds.

La pratique proprement dite d'un protocole de méditation doit être organisée selon les lignes d'une phase discursive et d'une phase aniconique. Le Vajrayana enseigne traditionnellement une phase de génération (*utpattikrama*) et une phase d'achèvement (*sampannakrama*). La formation contemplative chrétienne implique la voie kataphatique, qui nécessite la visualisation de l'imagerie et l'utilisation de la prière vocale, et la voie apophatique, qui se dirige vers la présence sans forme.

Chaque système emploie diverses disciplines ascétiques ou yogas qui dynamisent, purifient et sensibilisent le complexe corps-esprit. L'amélioration morale et l'ascension mystique se déroulent en parallèle dans chaque système. L'expérience existentielle de l'ascension implique souvent des souffrances mentales et physiques. L'état contemplatif émerge soit comme un point culminant du processus de purification, soit comme un don de la grâce divine ou la bénédiction d'un gourou.

Au cours de plusieurs longues conversations avec Michael Murphy, fondateur de l'Institut Esalen en Californie ("Golf in the Kingdom"), nous avons discuté de la possibilité d'organiser un projet de recherche sur les miracles documentés au Saint-Siège dans les causes de béatification et de canonisation. Il doit y avoir des milliers de miracles documentés dans ces archives. Cependant, je ne suis pas sûr que le corps arc-en-ciel puisse être classé comme un "miracle" (en utilisant la définition du P. John P. Meier dans son étude du Jésus historique, un juif marginal - 5 volumes.). Je pense qu'il y a deux aspects dans le corps arc-en-ciel: 1. Une technique yogique très développée basée sur de nombreuses années de pratiques de retraite au cœur desquelles se trouvent la visualisation semi-spontanée (thodgal) de sphères de lumière (tigle ') sur la base de la stabilité pranique (samadhi) acquise grâce au yoga thermique (gtummo). 2. Un mécanisme biologique inné lié aux biophotons, auquel on peut accéder consciemment au moyen de pratiquement toute forme de méditation ou de mouvement corporel focalisé. La cohérence et l'intensité des biophotons peuvent être augmentées à un degré élevé, entraînant divers phénomènes «paranormaux». Puisque ces phénomènes sont le résultat d'une capacité innée améliorée, ils ne peuvent pas être considérés comme des miracles, qui par définition ne sont pas le résultat d'une technique ou d'un programme d'entraînement. Il y a un troisième aspect à considérer: Union avec Dieu / relation à l'Absolu transcendant / Les raisons subjectives pour entreprendre le programme de formation ou utiliser la technique sont généralement inséparables d'une sorte d'acte de foi dans une réalité

transcendante. Dans ce cas, «l'acteur» de la manifestation n'est pas le yogin, mais la nature Dieu / Bouddha. L'aspect pratique est une réponse volontaire à une dimension supérieure offrant un cadeau / grâce. Dans l'excellente traduction d'Ilaria Ramelli de la Kephalaia Gnostika d'Evagrius of Pontus (également en français grâce aux premiers travaux d'Antoine Guillaumont dans les années 1950), il est clair que le nous (= le cœur / l'esprit) n'est jamais séparé de sa source divine, même si la psyché et le soma descendent dans les dimensions de la matière et du comportement pécheur. Cela signifie que notre vraie nature innée est déjà immortelle et une avec Dieu - et même au-delà des conceptions et de la temporalité. Nous sommes attirés vers le haut par cette connexion ininterrompue à la plus haute réalité. Une fois que nous nous sommes éveillés à cette merveilleuse vérité, il n'est plus nécessaire de faire la distinction entre les techniques et les miracles, car ceux-ci appartiennent à un ordre inférieur de la gnose. Je pense que vous connaissez ces idées de la spiritualité chrétienne orthodoxe; quelque chose d'assez similaire se trouve dans les systèmes soufis. Dans une telle perspective, ce qui compte le plus, c'est la qualité de sa prière: qu'elle soit vraiment contemplative, dynamisée «de l'intérieur» par la présence immédiate de sa Source Transcendante.

Lorsque j'ai tenté pour la première fois une traduction de la Kephalaia Gnostika il y a environ 25 ans, j'ai commencé à écrire un commentaire dans lequel je faisais des comparaisons avec la pensée bouddhiste et hindoue, en particulier le shaivisme du Cachemire (Abhinavagupta) et du Dzogchen. J'ai également publié un article sur une méthode de recherche controversée, traduisant les aphorismes d'Evagrius en sanskrit hybride bouddhiste. J'ai choisi ces aphorismes ou kephalaia qui ressemblaient le plus à des slokas sanskrits décrivant l'analyse de la psychologie humaine typique de l'Abhidharma. Je suis toujours convaincu qu'Evagrius savait, en deuxième ou troisième main, quelque chose sur l'Abhidharma bouddhiste. Cependant, grâce à la nouvelle traduction de Ramelli, il est possible de réviser certaines des lectures et des corrections de Guillaumont du manuscrit unique de la traduction syriaque «non expurgée» du texte grec de la Kephalaia Gnostika. Comme d'autres traducteurs d'Evagrius et des écrivains syriaques ultérieurs, Ramelli bien sûr ne fait pas référence à la pensée philosophique indienne dans son commentaire. Les nombreuses convergences entre les idées philosophiques les plus profondes du sous-continent et les spéculations radicales du plus grand contemplatif égyptien, Evagrius of Pontus, sont d'autant plus évidentes, pour un étudiant de la pensée hindoue et bouddhiste. Mais ce qui est encore plus frappant, c'est la convergence entre le texte non expurgé (et même le texte modifié de Babaï le Grand) et le bouddhisme PLUS TARD (donc, Evagre 390 : Padmasambhava 780...), ou pour être plus précis, avec le

dzogchen tibétain, à la fois bouddhiste et bonpo. Les mêmes préoccupations, la même vision gnostique, la même préoccupation d'une convergence entre les origines et les fins (arche et telos), la même rupture de séquence temporelle même pour décrire un processus cosmique en cours, la conviction que toutes choses reviendront à l'unité primordiale avec leur source - peut être trouvée dans la Kephalaia Gnostika et plusieurs des premiers textes dzogchen conservés à Dunhuang et dans le canon rNyingma. En lisant ces textes côte à côte pendant de nombreuses années, il est difficile de ne pas conclure que la voie à suivre dans la pratique et la pensée bouddhistes qui a émergé à travers «l'ère de la dissolution» et dans la «seconde diffusion» est venue en Asie centrale avec l'Église nestorienne des missionnaires chrétiennes d'Orient, héritiers des traditions contemplatives d'Evagre le Pontique et de ses traducteurs et successeurs.

La vision dynamique du divin que nous trouvons dans les mystiques syriaques se jette facilement dans la recherche tibétaine d'un système spirituel qui pourrait conduire à la réalisation d'une manière qui engage plus profondément le complexe corps-esprit humain que tout ce qui a été tenté auparavant. En cela, la résurrection et le corps arc-en-ciel convergent en effet, et pas seulement au niveau d'un intérêt ou d'une préoccupation partagés, ou d'une comparaison de dogmes, ou d'un syncrétisme commode. Le but du mysticisme évagrien est l'apokatastasis, le retour parfait de tous les phénomènes conscients à leur source, le Dieu trinitaire, conçu en termes radicalement apophatiques. L'expérience est l'aube de l'union et de l'émerveillement, faisant cesser tous les efforts spirituels. L'état final est la réabsorption du corps et de la psyché dans l'intellect éternel et divinisé. Le but et le chemin du dzogchen sont la récupération continue de la pureté primordiale, délocalisée, dépersonnalisée et non temporelle, non duelle et spontanée, exprimant sa source illimitée, le kun byed gyal po, le «roi créateur de tout». Je peux facilement imaginer Jean de Dalyatha, Jingjing, Garab Dorje, Manjushrimitra et Padmasambhava avoir une conversation dans une grotte en Ladakh isolée. Au-delà des mots, leur communication aurait été télépathique, faisant écho aux mahavakyas de toutes les grandes traditions qui ont découvert le chemin de la luminosité intérieure et l'ont mené à sa pleine réalisation.