L'origine transhistorique du Bon gsar à la lumière des sources tardives

Jean-Luc Achard

(CNRS, CRCAO)

I. Introduction

1. Idées préconçues et conceptions générales

Le Bon gsar est un mouvement tardif qui s'est développé au sein de la tradition bon po et qui partage avec cette dernière une origine transhistorique similaire, à défaut d'être identique. Il a été souvent présenté comme un système amalgamant les principes du Bon et ceux de la tradition rNying ma pa. Ainsi, pour certains, le Bon gsar serait une sorte de pont entre le Bon et l'école rNying ma, essentiellement en raison de la place tenue par Padmasambhava dans les textes qui se rattachent à ce mouvement.[1] C'est une vision un peu simpliste qui ne résiste pas à l'analyse. Elle est héritée d'une période où les textes du Bon gsar étaient pratiquement inconnus ou impossibles à consulter car dans l'ensemble très rares dans les bibliothèques occidentales.

Maintenant que le Bon se diffuse en Occident et que les études portant sur cette tradition se multiplient (sans pour autant parvenir à préciser ses origines avec pertinence), les patriarches bon pos actuels cherchent à consolider l'image du Bon Eternel (*g.yung drung bon*) en présentant l'histoire de leur tradition sans pratiquement aucune référence au mouvement embarrassant du Bon gsar. Embarrassant parce qu'il accueille en son sein des maîtres et des idées qui affichent ouvertement leur œcuménisme avec le Bouddhisme Tibétain traditionnel et qui insistent grandement sur l'indifférenciation du Bon et du *Chos* ou Dharma (*bon chos dbyer med*) comme base même de leur approche spirituelle.[2]

---

1 J'ai bien conscience que l'emploi du terme "mouvement" est relativement mal choisi dans le présent contexte mais je l'utilise ici par souci de simplification. Il est clair que le Bon gsar est un développement du Bon, caractérisé à la fois par sa localisation (essentiellement dans l'Est du Tibet) et ses différences rituelles.

2 Cette indifférenciation est avancée avec beaucoup d'insistance par des patriarches comme dBra ston paṇḍita (bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1897–1959) qui la

Jean-Luc Achard, "L'origine transhistorique du Bon gsar à la lumière des sources tardives", in *Recent Research on Tibet: A Festschrift for Guntram Hazod on the Occasion of His 70th Birthday*, Per K. Sørensen and Christian Jahoda (eds), Vienna, Austrian Academy of Sciences Press, 2026, pp. 1-26. https://doi.org/10.1553/978OEAW50671s1

Les Bon pos contemporains qui se rattachent à la tradition de sMan ri rejettent aveuglément toute influence du Bouddhisme sur le Bon et avancent précisément le contraire en se fondant sur des éléments dont l'historicité est totalement improuvable. Parmi ces éléments figure celui de l'antériorité du Buddha sTon pa gshen rab sur le Buddha historique Śākyamuni. Il ne s'agit pas d'une antériorité relative mais plutôt radicale dans le sens où la date de naissance de sTon pa gshen rab est repoussée à près de 18 000 ans, ce qui pose évidemment des problèmes considérables dans la mesure où établir la preuve d'une telle ancienneté est tout simplement impossible. Il y a 18 000 ans, la Terre faisait face à la fin de l'une de ses plus intenses glaciations avec une avancée remarquable des glaciers couvrant jusqu'au Royaume-Uni et à l'Oural.[3] A ma connaissance, il n'existe pas de traces archéologiques datant de cette époque à même de prouver l'existence d'une civilisation ressemblant au monde culturel et religieux tel que les hagiographies de sTon pa gshen rab le décrivent. Il faudra attendre encore 6 000 ans pour que des prototypes de civilisation apparaissent, comme à Göbekli Tepe en Turquie, le site de constructions humaines le plus ancien connu à ce jour.[4] Les dates traditionnelles de sTon pa gshen rab excèdent donc toute possibilité d'étude historique sérieuse et sont largement remises en cause par la communauté scientifique, sans parler de l'existence même de ce Buddha.[5]

L'admission tacite de l'existence d'une tradition bon po organisée à l'époque dynastique — défendue par les Bon pos depuis la période post-dynastique jusqu'à nos jours — rend le problème encore plus complexe. Il existe certes des éléments intéressants qui suggèrent l'existence d'une tradition bon po apparemment organisée, en

---

doit essentiellement à sa formation religieuse et à sa curiosité spirituelle. Voir notamment la série des sept textes suivants, inclus dans le volume 1 des œuvres de dBra ston paṇḍita: 1. *Bon chos rnam 'byed kyi sdom tshig* (p. 147-152), 2. *Bon chos rnam par dbye ba so sor smos pa nor bu ke ta ka phreng mdzes* (p. 153-210), 3. *Bon chos rnam 'byed bsdus pa* (p. 211-220), 4. *bsTan gnyis dgongs pa gcig sgrub kyi sdom tshig* (p. 221-224), 5. *bsTan gnyis dgongs pa gcig tu sgrub pa thar 'dod yid kyi mdzes rgyan* (p. 225-272), 6. *rGyal bstan dgongs pa gcig sgrub mdor bsdus* (p. 273-278), et 7. *Bon dang chos kyi brda don rnam bshad* (p. 279-288).

3 http://earth.rice.edu/mtpe/cryo/cryosphere/topics/ice_age.html

4 Sur ce site, voir Klaus Schmidt, « Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995–1999 Excavations », *passim*, et *id.*, "Frühneolithische Tempel. Ein Forschungsbericht zum präkeramischen Neolithikum Obermesopotamiens". Karahan Tepe est un autre site similaire, peut-être même plus ancien. Il a été découvert en 1997. Sur ce thème, voir *inter alia*, B. Çelik, "A New Early Neolithic Settlement: Karahan Tepe" et *id.*, "Karahan Tepe: a new cultural centre in the Urfa Area in Turkey".

5 Voir l'une des études récentes les plus intéressantes in Kalsang Norbu Gurung, *The Emergence of a Myth* qui analyse l'origine des éléments narratifs formant la "vie" (*rnam thar*) de sTon pa gshen rab.

compétition avec le Bouddhisme nouvellement introduit à l'époque.[6] Toutefois, devant l'absence de témoignages archéologiques patents, il semblerait que le Bon ne commence à nous apparaître sous la forme qu'on lui connaît maintenant qu'au sortir de la période sombre qui marque la fin de la dynastie du Yarlung (post 842 ou 902 selon les chronologies). En fait, il n'est pas totalement erroné de concevoir ce Bon extrêmement tardif comme une école gSar ma pa présentant la particularité de faire remonter son ancienneté théorique à l'époque des rois tibétains historiques (7e-9e siècles).[7] Un problème demeure cependant: une tradition déjà complexe à l'époque des premiers *gter ston* bon pos, comme gShen chen Klu dga' (996–1035) par exemple, ne naît pas *ex nihilo*, en s'empressant d'accaparer tout ce qu'elle peut du passé et des autres traditions bouddhiques tibétaines afin de constituer sa propre identité en si peu de temps. De surcroît, les récits relatifs aux découvertes de *gter ma* bon pos attestent d'une présence *déjà* évidente de pratiquants et de maîtres bon pos dans le paysage spirituel de l'époque. Ces personnages occupent un pan de la société religieuse qui ne semble pas être une innovation récente. En d'autres termes, il est pratiquement certain que la tradition post-dynastique du Bon s'appuie sur des éléments doctrinaux qui précèdent cette dernière.[8] Le fait que ces *gter ma* bon pos anciens soient pour la plupart des *sa gter*[9] est

---

6 Voir Karmay, "Un témoignage sur le Bon face au bouddhisme à l'époque des rois tibétains", *passim*, et Sam van Schaik: http://earlytibet.com/2012/01/31/the-earliest-evidence-of-bonpo-rituals/. Voir également les articles de S. van Schaik intitulés "Buddhism and Bon" (cf. les références dans la bibliographie *in fine*). Un point intéressant a été soulevé par van Schaik dans son "The Earliest Evidence of Bonpo Rituals" relativement à l'ancienneté des mss de Dunhuang, cachés au plus tard au 11e siècle, à une époque quasi contemporaine de la révélation des premiers *gter ma* bon po, ce qui limite sensiblement la pertinence de ces mss pour les comparaisons avec le Bon tardif (c'est-à-dire post-dynastique): "…as the Dunhuang cave seems to have been sealed in the early 11th century, these manuscripts may not date from much earlier than the transmitted texts of the Bonpo tradition, weakening claims by scholars that they are the more authentic sources". Voir également l'opinion similaire de D. Martin, in "Knowing Zhang zhung: The Very Idea", p. 178.

7 Et, bien évidemment, même au-delà. Selon les sources traditionnelles, le premier roi du Tibet (gNya' khri btsan po) aurait été accueilli par des roitelets ou des Bon pos. On ne peut exclure l'existence de croyances religieuses particulières à cette période proto-historique, mais il est difficile de les caractériser comme *bon po* et encore moins comme identiques ou parallèles à celles du Bon Eternel (lequel s'en défend d'ailleurs).

8 Il reste à en déterminer le pourcentage et la nature car il n'est pas exclu — et même fort probable — que ces éléments doctrinaux soient tout simplement bouddhiques, empruntés à ce qui allait devenir la tradition rNying ma pa ou même antérieurs à celle-ci (comme les éventuelles venues de prédicateurs bouddhistes à partir de l'Inde ou de l'Asie Centrale, à une date qui reste à déterminer avec précision).

9 Des Trésors (*gter*) découverts dans le sol (*sa*), c'est-à-dire souvent des textes entiers ou complets que le *gter ston* copie plutôt qu'il ne déchiffre. On aurait donc affaire

également un élément d'analyse à prendre compte pour évaluer correctement la nature de ces sources.

2. Des différences d'opinion : défense et contradictions

Si l'origine historique du Bon et de ses développements aux alentours des 10e-11e siècles reste sensiblement nimbée de mystère, plusieurs tibétologues — parmi lesquels David Snellgrove, Dan Martin, Henk Blezer et d'autres — ont formulé d'intéressantes hypothèses sur les différentes possibilités qui se présentent.[10] Très récemment, John V. Bellezza a traduit un ensemble textuel qui montre sTon pa gshen rab sous un jour totalement ignoré de la tradition bon po contemporaine, jetant ainsi un voile de doute plus que suspicieux sur la nature même du Bon organisé à l'époque dynastique.[11] Cette période est, on le verra ci-dessous, considérée comme la source commune d'inspiration religieuse et culturelle à laquelle le Bon Eternel et le Bon Nouveau se rattachent.

En dépit de cette convergence temporelle, l'opinion générale de certains patriarches du Bon Eternel (essentiellement ceux qui suivent la tradition de sMan ri) est plutôt négative vis-à-vis du Bon gsar. J'ai fréquemment discuté de ce thème avec Yongdzin Rinpoche (Lopön Tenzin Namdak) qui considère cette tradition nouvelle comme une excroissance non indispensable du Bon. Pour lui, le Bon gsar n'apporte rien qui n'existe déjà dans le Bon Eternel, si ce n'est de nouvelles lignées ou des changements liturgiques par exemple qui ne lui semblent pas nécessaires. On verra dans la conclusion du présent article que le problème est finalement plus complexe. Cette position n'est pas nouvelle, même si elle est contrebalancée par des opinions radicalement différentes, notamment chez certains patriarches de l'Est du Tibet, là où le Bon gsar est largement implanté et où la richesse de ses propres lignées internes s'exprime dans une tradition encore extrêmement vivante de nos jours. Certains maîtres se trouvent également dans une position intermédiaire, d'acceptation et de

---

à des ouvrages entièrement rédigés et découverts avant d'être copiés. Ce point diffère largement des découvertes plus tardives de *gter ma* qui sont beaucoup plus souvent des *dgongs gter* (ou Trésors trouvés dans l'état de la Contemplation, et non des Trésors de l'esprit [**sems kyi gter*] comme on le lit parfois, qui n'auraient certainement pas la même valeur dogmatique !).

10 Voir *inter alia* la liste de certains de ces travaux in Dan Martin, "Bon Bibliography", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 4, p. 61-77.

11 John V. Bellezza, "gShen-rab Myi-bo, His life and times according to Tibet's earliest literary sources", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 19, p. 31-118.

tolérance vis-à-vis du Bon Eternel et du Bon gsar.[12] Ces dissensions, en réalité directement liées à des questions d'hégémonie religieuse, sont compliquées par l'absence de sources dédiées à l'analyse indigène des différences entre le Bon Eternel et le Bon gsar, aussi bien au niveau historique que dogmatique. L'historien est donc contraint de "jongler" littéralement avec des bribes narratives réparties sur toute l'histoire post-dynastique du Bon, ce qui interdit une analyse progressive du problème et enlève à celle-ci tout pertinence éventuelle. On est obligé de se référer à des sources très tardives qui rapportent des récits supposés se dérouler à l'époque dynastique, alors même que des doutes plus que fondés planent sur la valeur historique patente des événements rapportés. Les doutes sont d'ailleurs valables aussi bien pour les récits relatifs au Bon Eternel que ceux faisant état des données supposées se rattacher au Bon Nouveau. On doit également prendre en compte le fait qu'il n'y a pas *une* opinion fixe et définitive formulée par le Bon Eternel relativement au Bon gsar, car il y a ici et là des voix dissidentes qui attestent de la valeur des deux traditions et qui se retrouvent ainsi taxées de sentiments résolument favorables à l'égard du Bon gsar.[13]

Par exemple, l'opinion de Shar rdza Rinpoche à propos du Bon Nouveau est plus que bienveillante. Il considère, comme certains bouddhistes,[14] que les textes de cette tradition répondent au critère des quatre sceaux de la Vue et de la Conduite[15] et que nombre des principes enseignés dans ces textes se retrouvent aussi bien dans le Bouddhisme que dans le Bon Eternel. En réalité, les différences avec le Bon Eternel tiennent essentiellement à la liturgie, l'ordre de certaines pratiques,[16]

---

[12] Rappelons que les Bon gsar pa reconnaissent l'importance de la tradition de sMan ri (à défaut d'en reconnaître l'autorité monastique) et la respectent généralement. L'inverse n'est toutefois pas systématique, au point que l'appellation *bon gsar* est souvent employée avec mépris ou condescendance, pour qualifier une tradition Bon po considérée comme tardive et abâtardie. Ce type d'opinion n'est pas rare. On sait que lors de son séjour au monastère de sBa zhag en 1907, Shar rdza Rinpoche interrompit ses transmissions en raison des critiques formulées par certains lamas de ce monastère à l'encontre du Bon gsar (Achard, *Enlightened Rainbows*, p. 71).

[13] C'est notamment le cas de dBra ston paṇḍita qui a eu une formation extrêmement éclectique, combinant bouddhisme rnying ma pa, Bon Eternel et Bon gsar (notamment avec son maître racine, gSang sngags gling pa [1864–1959?]).

[14] Que Shar rdza ne nomme pas (*The Treasury of Good Sayings*, p. 185-186), mais on peut songer à Brag dkar sprul sku, mKhyen brtse dbang po (1820–1892) et quelques autres dont, bien entendu, Kong sprul (1813–1899). Sur l'appréciation que Kong sprul témoigne à Shar rdza, voir Achard, "Une louange de Kong sprul…", *passim*.

[15] Karmay, The Treasury of Good Sayings, p. 186 n. 1.

[16] Par exemple, Refuge puis *bodhicitta* dans le Bon gsar, à l'inverse de la tradition du Bon Eternel dans laquelle on développe d'abord la *bodhicitta* avant de prendre Refuge, etc. Ce sont des détails qui semblent insignifiants mais qui ont une grande

l'ajout de certaines formes rituelles,[17] etc. Shar rdza conteste également l'opinion qui consiste à limiter le Bon gsar à des enseignements remontant à Padmasambhava ; il déclare ainsi :

> « — Il est erroné d'affirmer que les (traditions) du Bon gsar des Quatre Types d'Emanations[18] sont uniquement des enseignements de O rgyan (Padmasambhava), du Souverain et de ses Féaux,[19] étant donné que (ces mêmes traditions) représentent les enseignements graduellement transmis depuis les Parfaits Buddhas des Trois Corps du Bon existant avant O rgyan chen po (Padmasambhava). »[20]

Il ajoute ensuite, on ne peut plus clairement :

> « — Il n'y a pas la moindre différence en matière de profondeur entre le Bon Nouveau et (le Bon) Ancien. »[21]

Et, pour ce qui concerne la dépendance du Bon gsar vis-à-vis des enseignements bouddhiques, à commencer par ceux de la tradition rNying ma par exemple, il déclare :

> « — Par conséquent, ce qu'on appelle "Bon gsar" a été transmis graduellement par les Trois Corps du Bon et relève donc du Bon et non pas du Bouddhisme. »[22]

---

importance, notamment pour les patriarches actuels du Bon Eternel qui cherchent à se distinguer avec toujours plus de pertinence des diverses branches du Bon gsar.

17 Comme par exemple le *drag po'i gcod* dans la pratique d'éradication de l'égo (*gCod*). Voir Achard, "A Fourfold Set of Emanations", p. 95-96.

18 sPrul sku Blo ldan snying po (1360–1385), Mi shig rdo rje (1650–?), Sangs rgyas gling pa (1705–1735), et Kun grol grags pa (1700-?), sur lesquels voir Achard, *op. cit.*, *passim*.

19 Le Souverain (*rje*) est Khri song lde btsan (r.755–797), et les Féaux (*'bang*) sont les vingt-cinq disciples de Padmasambhava.

20 *Legs bshad mdzod* (p. 522-523): *sprul sku rnam bzhi'i bon gsar ma rnams o rgyan rje 'bang rnams kyi bka' kho nar 'dod pa'ang 'gal te/ o rgyan chen po yan gyi bon gyi sku gsum rdzogs pa'i sangs rgyas* (p. 523) *nas rim gyis brgyud pa'i bka' yin pa'i phyir/*. Voir la traduction anglaise de ce passage in Karmay, *The Treasury of Good Sayings*, p. 187. L'argument est historiquement intenable, mais il n'est, paradoxalement pas faux pour autant. En effet, la plupart des cycles d'enseignements du Bon gsar sont centrés sur Dran pa nam mkha' et Vairocana, et non pas sur Padmasambhava.

21 *Ib.* (p. 523): *bon gsar rnying gnyis la zab zhan cung zad kyang med pa'o/* (Karmay, *ib.*, p. 187). Cela signifie que, pour Shar rdza, les deux types d'enseignements ont les mêmes fonctions et les mêmes capacités rédemptrices.

22 *Op. cit.*, p. 523 : *des na bon gsar ma zhes pa yang bon gyi sku gsum nas rim gyis brgyud pa'i phyir bon yin la chos ma yin no/* (Karmay, *ib.*, p. 187). En d'autres termes, Shar rdza considère le Bon gsar comme une part intégrante du Bon Eternel et non pas comme une excroissance locale (Tibet Oriental essentiellement) et tardive, voire

Les points soulevés par Shar rdza Rinpoche ne sont pas sans intérêt pour comprendre les positions à la fois bon po et bouddhique à l'endroit du Bon gsar. En effet, les bouddhistes, exception faite de quelques patriarches éclectiques mentionnés ci-dessus, considèrent tout simplement le Bon gsar comme du Bon (sans distinguer le premier du second) et s'ils retrouvent certains de leurs enseignements dans les corpus du Bon gsar, dans le meilleur des cas, ils les considèrent généralement comme des emprunts tacitement conçus comme l'un des multiples aspects pris par l'enseignement des Buddhas (*sangs rgyas kyi bka'*, dans le sens le plus large) afin de dompter les êtres susceptibles d'être domptés par le Bon. L'emprunt n'est alors pas considéré comme une faute, un vol, ou une copie déguisée, mais plutôt comme une manière de convertir des hérétiques en investissant l'enseignement de la tradition visée par les biais de textes et d'instructions parfaitement à même d'effectuer les conversions désirées. Pour les Bon po qui suivent la tradition de sMan ri, les emprunts du Bon gsar au Bouddhisme sont, comme on l'a vu à l'instant, considérés comme inutiles, c'est-à-dire comme n'apportant rien qui ne soit déjà dans les enseignements du Bon Eternel. Ce point est à discuter, notamment si l'on recentre le problème autour des enseignements rDzogs chen. En effet, exception faite d'un très petit nombre de cycles que l'on peut rattacher à la Section des Préceptes (*Man ngag sde*),[23] l'essentiel du rDzogs chen dans le Bon Eternel peut être classé sous la rubrique de la Section de l'Esprit (*Sems sde*). La révélation de cycles d'enseignements *bon gsar* relevant de la Section des Préceptes, comme le *Bee ro thugs tig*, le corpus du *sKu gsum don rgyud* et beaucoup d'autres, apporte au Bon dans son sens le plus large un ensemble d'instructions fondamentales qui vient compléter les cycles fondamentalement *sems sde* du Bon Eternel. C'est en effet dans ces "nouveaux" cycles que l'on trouvera les instructions les plus explicites sur le Franchissement du Pic (*thod rgal*) par exemple, éléments que l'on ne rencontrera pas dans les cycles traditionnels du Bon Eternel, comme le *Dran pa gser gdams*, le *Nam mkha' 'phrul mdzod*, ou des corpus similaires.[24]

---

une forme aberrante du Bon lui-même qui aurait été excessivement influencée par les diverses traditions bouddhiques tibétaines.

[23] Comme ceux associés au *Zhang zhung snyan rgyud*, au *rDzogs chen gser thur*, au *rDzogs chen gser zhun*, au *Ye khri mtha' sel* ou encore au *Mu med bdal ba'i skor* et au *lTa ba thog bab*.

[24] Au nombre de ces éléments extrêmement importants figurent par exemple la série complète des "instructions" (*khrid*) particulières de *thod rgal*, à savoir : *dkar khrid, nag khrid, ser khrid, dmar khrid, khra khrid* et *me khrid*.

II. L'origine transhistorique du Bon gsar

1. Personnages à la source de la tradition

A la différence de la tradition Bon po "classique" (c'est-à-dire du Bon Eternel), le Bon gsar ne fait pas remonter son origine à des temps archaïques, ou à des patriarches en dehors de tout repère historique réel. Toutefois, sa position est plus complexe dans le sens où le Bon gsar n'est pas un mouvement séparé de la tradition Bon po elle-même. Il s'inscrit au contraire dans la continuité de cette dernière et, répétons-le, accepte la totalité du corpus du Bon Eternel comme canon de base.[25] L'élément central qui le distingue de cette tradition classique du Bon est l'acceptation d'un corpus supplémentaire de textes particuliers remontant théoriquement à l'époque dynastique. Le Bon Eternel lui-même s'appuie également, selon sa propre vision historique, sur des textes remontant théoriquement à l'époque royale (et même plus loin encore), mais ceux du Bon gsar sont, malgré leur origine attribuée à des patriarches totalement canoniques pour le Bon classique, sensiblement différents. Pour bien saisir la position du Bon gsar à la fois au sein et en marge du Bon Eternel, il faut comprendre que :

- le Bon classique (c'est-à-dire le Bon Eternel ou g.Yung drung bon) fait remonter l'essentiel de ses textes à des patriarches archaïques (avant la période dynastique), ainsi qu'à des maîtres tibétains du 8e ou du 9e siècle auxquels sont attribués des corpus particuliers de textes ;
- le Bon gsar accepte les textes du Bon classique supposés remonter à des temps très anciens, mais il fonde la masse de son corpus sur un petit nombre de maîtres de l'époque dynastique auxquels sont attribués des corpus de textes différents (qui seront par la suite rétrospectivement présentés comme "nouveaux").

Les différences peuvent sembler superficielles, et elles le sont certainement pour les adeptes du Bon gsar. En revanche, pour les

---

[25] Comme je l'ai déjà montré in Achard, "A Fourfold Set of Emanations", *passim*, cela signifie que le corpus des enseignements de la tradition Bon gsar se compose de tous les enseignements classiques du Bon Eternel, auxquels s'ajoute l'intégralité des révélations et compositions rédigées par des maîtres Bon gsar et ce, jusqu'à nos jours. Le corpus des enseignements Bon gsar est donc "ouvert". Celui du Bon Eternel l'est également mais plus par l'inclusion de compositions récentes que par celle de nouvelles révélations (*gter ma*). De surcroît, ces compositions ne sont théoriquement pas intégrées dans les Canons du *Kanjur* et du *Tengyur*, à l'inverse des Bon gsar pa qui intègrent leurs révélations dans leurs versions du *Kanjur* et du *Tengyur* (comme en témoigne l'actuelle version du *Bon gyi brten 'gyur chen mo*).

patriarches du Bon Eternel, elles sont prégnantes de sens et extrêmement pertinentes.

Selon les sources tardives qui doivent remonter au plus tôt au 14e siècle, le Bon gsar tirerait son origine d'une initiative de Dran pa nam mkha' et de Vairocana de créer une tradition nouvelle incorporant les éléments de la tradition bouddhique nouvellement introduite au Tibet, et d'autres provenant de la tradition Bon po elle-même. Evidemment, tout comme le Bon Eternel post-dynastique (que, rappelons-le, j'appelle ici également Bon classique), on a vu que le Bon gsar ne met pas en doute l'existence d'une tradition Bon po parfaitement constituée à l'époque royale et, au contraire, s'appuie sur ce postulat pour justifier sa propre origine. Il présente ainsi des schémas narratifs parallèles qui mettent en présence trois sources proto-historiques de transmission :

— le corpus de textes attribués à Dran pa nam mkha' assisté de Vairocana (et parfois de Ye shes mtsho rgyal ou de 'Od ldan 'bar ma) ;
— le corpus de textes attribués à Dran pa nam mkha', Tshe dbang rig 'dzin, et 'Od ldan 'bar ma ; et
— le corpus de textes attribués à Dran pa nam mkha', Tshe dbang rig 'dzin et *Padmasambhava.

Dans les trois cas, le personnage central de ces transmissions reste Dran pa nam mkha'. Ce schéma de transmission n'exclut par ailleurs pas des cas de révélations passant par un seul patriarche, comme Tshe dbang rig 'dzin par exemple qui est à la source de nombreux cycles d'enseignements. Jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé de récit détaillé particulièrement intéressant sur cette genèse du Bon gsar dans les textes les plus anciens de cette tradition.[26] En revanche, l'histoire est traitée avec de nombreux détails dans le *Dran pa bka' thang* de gSang

[26] Pour clarifier les éventuelles étapes de la formation du Bon gsar, il faudrait pouvoir accéder au *gsung 'bum* de sPrul sku Blo ldan qui est, à ma connaissance, toujours inédit (bien que disponible au Khyung po). Toutefois, la liste du contenu de ses *Œuvres Complètes* (que je présente dans un article en cours, intitulé "sPrul sku Blo ldan et l'origine du Bon gsar") ne comporte apparemment pas de texte consacré à la proto-histoire de ce mouvement. En tout état de cause, Blo ldan snying po considère son corpus de révélations comme totalement canonique et, au vu des œuvres disponibles, ne se pose même pas la question de savoir si leur contenu ou le vocabulaire employé allaient par la suite les classer au sein du Bon gsar. Pour lui, ses révélations de *gter ma* sont des contributions au Bon Eternel et la plupart d'entre elles sont d'ailleurs paradoxalement considérées comme telles (à commencer par son *gZi brjid*, bien évidemment).

sngags gling pa (1864–1959 ?).[27] Il faut distinguer en fait d'un côté le récit relatif à la conversion forcée de textes bon po en textes bouddhiques, et de l'autre, la cache de textes syncrétiques sous la forme de *gter ma*. Toutefois, avant d'aborder ces récits, il convient de rappeler très brièvement les croyances Bon po relatives à l'existence de trois Dran pa nam mkha'.[28] Chacun d'entre eux est clairement distingué par son pays ou région d'origine.

Le premier, appelé sTag gzig(s) Dran pa nam mkha', serait un sage des temps archaïques auquel sont attribués plusieurs cycles d'enseignements, à commencer par le *A dkar dgongs 'dus*.[29] Le deuxième Dran pa nam mkha' serait originaire du Zhang zhung et est présenté comme le père de Tshe dbang rig 'dzin et g.Yung drung mthong grol (Padmasambhava, selon les récits Bon po tardifs).[30] Le troisième Dran pa nam mkha' serait originaire du Dwags po et se distingue du précédent (bien qu'apparemment contemporain) pour avoir abjuré sa foi dans le Bon et s'être converti au Dharma (*Chos*). Il faut préciser que dans les récits Bon pos en général, il y a une grande confusion entre les deuxième et troisième Dran pa nam mkha' et il ne serait pas étonnant que la distinction entre les deux ait été tardivement établie, de manière artificielle et en l'absence totale de référence historique patente, afin de distinguer les sources du Bon Eternel de celles du Bon Nouveau.[31] La

---

[27] Selon certains informateurs originaires du Nyag rong, gSang sngags gling pa serait mort (de mort naturelle) la même année que son disciple dBra ston bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan qui fut, lui, exécuté par les Gardes Rouges en 1959, lors de l'invasion du Tibet par les troupes chinoises communistes. Ce point demande cependant à être confirmé.

[28] Voir Achard, "A Fourfold Set of Emanations", p. 80 n. 10. Sur le thème des trois Dran pa nam mkha', voir également Yongdzin Lopön Tenzin Namdak, "dBu chad lo rgyus" in *sNyan rgyud rin po che nam mkha' 'phrul mdzod dran nges gnyis kyi gzhung cha lag dang bcas pa*, Triten Norbutse Library, Kathmandu, 2004, pp. 3–15.

[29] Un *gter ma* de ce nom figure parmi les révélations de Shel zhig g.Yung drung rgyal po (*Legs bshad mdzod*, p. 519). Il n'a, à ma connaissance, pas été réédité (s'il a survécu jusqu'à nous). Il existe également un texte intitulé *dGongs 'dus a dkar 'od kyi sgom sgrub nyams len*, attribué à l'énigmatique *nges med khyung po bla ma* (épithète fréquemment employée par sPrul sku Blo ldan lui-même) conservé dans le *Bon gyi brten 'gyur chen mo*, vol. 86, p. 471-587. L'appartenance de ce texte au cycle du *A dkar dgongs 'dus* est prouvée par la mention de la naissance précédente de Dran pa nam mkha' à sTag gzig (donc en tant que sTag gzig Dran pa nam mkha', p. 475), ainsi que par sa désignation sous le titre de *Zab don a dkar dgongs 'dus* (p. 587).

[30] Cette présentation, bien que typique selon certains des éléments caractérisant le Bon gsar, se retrouve dans le *Tshe dbang bod yul ma* de Bon zhig g.Yung drung gling pa, ainsi que dans le *rDzogs chen gser zhun* de bsTan gnyis gling pa, ces deux cycles étant considérés par le 22e Abbé de sMan ri, Nyi ma bstan 'dzin (1813–1875), comme des œuvres canoniques du Bon Eternel.

[31] Yongdzin Rinpoche établit cette distinction entre les trois Dran pa nam mkha' en s'appuyant sur le *Nam mkha' 'phrul mdzod*, bien que ce cycle ne fasse en réalité

distinction entre les deux Dran pa nam mkha', du Zhang zhung et du Dwags po, est totalement inexistante dans le *Dran pa bka' thang*, ce qui complique le problème encore davantage.[32] On va voir en effet que le rôle joué par Dran pa nam mkha' dans ce texte fusionne les comportements escomptés des deux Dran pa nam mkha' eux-mêmes.

2. La théorique conversion forcée des textes bon pos en textes bouddhiques

Le récit de cette conversion forcée, et finalement avortée, (correspondant au chapitre 70 du *Dran pa bka' thang*), prend place au moment où la princesse Lha lcam Padma gsal meurt soudainement dans le palais du roi Khri srong lde btsan.[33] Le grand Guru Padmasambhava est appelé à l'aide mais il délivre un discours sur l'impermanence et fait comprendre au roi qu'il n'y a rien à faire dans la situation présente. Le roi semble malgré tout apaisé, et fait procéder au rituel du Transfert (*'pho ba*) et à la récitation de formule de souhaits et de dédicace (*bsngo smon*). Après la crémation, les cendres du corps de la princesse sont recueillies et placées dans un stūpa construit pour l'occasion. L'évènement est suivi sans transition par une intervention

---

mention que de deux Dran pa, le second étant considéré comme la réincarnation du premier. Voir, Yongdzin Rinpoche, *op. cit, passim*. Pour les partisans du Bon Eternel, le Dran pa nam mkha' qui a abjuré sa foi originelle est, bien entendu, celui qui est à la source des enseignements du Bon gsar. Cette position ne repose en réalité que sur des opinions partisanes et non sur des faits historiques.

[32] Comme on le sait, le *Dran pa bka' thang*, révélé par gSang sngags gling pa, est une œuvre extrêmement tardive. Toutefois, se référer à elle dans le présent contexte ne doit poser aucun problème à l'historien dans la mesure où tous les "événements" auxquels il est fait référence dans cette œuvre sortent du cadre de l'étude historique *stricto sensu*. Ces récits partent en effet du principe que le Bon existait à l'époque dynastique sous la même forme que celle qu'il a revêtue aux alentours de la fin du 10e et du début du 11e siècle. En fait, il faut les considérer comme l'expression de la phase la plus tardive caractérisant la réécriture *a posteriori* de l'histoire du Bon (qu'il s'agisse du Bon gsar ou du g.Yung drung Bon) par les Bon pos eux-mêmes. En les comparant avec les *gter 'byung* ou les *Histoires de la Révélation* (*bsTan 'byung*) antérieurs (du *Srid rgyud* jusqu'au *bsTan 'byung* de sPa ston par exemple), on se rend aisément compte qu'ils s'appuient sur des données au moins contemporaines des idées que le Bon se faisait de lui-même et de son histoire au moment où il prend l'essor considérable (14e siècle) qui allait grandement influencer les phases ultérieures de son développement, avec notamment le Bon gsar. A ma connaissance, hormis une courte section dans le *Legs bshad mdzod* de Shar rdza Rinpoche, on ne possède pas d'histoire systématique du Bon gsar en langue source. Sur le *Dran pa bka' thang*, voir Achard, "A Fourfold Set of Emanations", p. 79 n. 8.

[33] Chez les rNying ma pas, cet événement est à la source de la révélation du *mKha' 'gro snying thig* (qui sera redécouvert par Padma Las 'brel rtsal, 1291–1315 ?), ainsi que du *'Pho ba 'jag tshugs ma* (redécouvert par *gter ston* Nyi zla sangs rgyas, le père de Karma gling pa, tous deux du 14e siècle).

des traducteurs bouddhistes (*lo tsā ba*) qui critiquent Dran pa nam mkha' et sa position relative à l'indifférenciation du Bon et du Dharma (*bon chos dbyer med*). Plusieurs intervenants, dont Klu'i rgyal mtshan, attaquent Dran pa nam mkha' de manière virulente et insistent pour distinguer le Dharma d'un côté et le Bon de l'autre. Le roi lui-même ne peut rien faire d'autre que d'intervenir à son tour en s'adressant à Dran pa nam mkha' en ces termes (p. 44-45) :

Dans ce royaume du Tibet, qui est mon domaine,
Les enseignements du Bon, de la vérité aux paroles prodigieuses,[34]
Ont protégé le Corps de mes augustes ancêtres (p. 45).[35]
Mais j'ai en mon Cœur adopté le Noble Dharma
Et toi, je te demande (de garder) en ton Cœur le Bon et le Dharma à la fois.
Je suis moi, à présent, tourné vers le Dharma ;
Toi, ta connaissance est grande et tes aspirations hautes :
Laisse pour un temps ce Bon qui ne doit pas être enseigné.
Je te demande ainsi de transformer ces (enseignements du) Bon en Dharma.
Tu dois te soumettre à la loi royale.[36]

Dran pa répond en commençant par retracer l'origine du Bon et des enseignements de sTon pa gshen rab, avant de présenter Śākyamuni comme une émanation de Lha'i bu Tog dkar [po] (qui est effectivement le nom de l'incarnation du Buddha historique dans le champ pur de Tuśita) envoyée par sTon pa gshen rab pour convertir les habitants de l'Inde et dompter les démons.[37] A un certain point de son discours, Dran pa nam mkha' aborde les thèmes qui joueront un rôle central dans les schémas narratifs tardifs du Bon gsar:[38]

---

[34] L'expression *'phrul ngag bden pa* est une épithète classique du terme Bon, parfois même totalement interchangeable avec ce dernier.

[35] Il s'agit d'une référence aux *sku gshen* ("prêtres du Corps", c'est-à-dire prêtres ou officiants royaux) en charge de l'accomplissement de rituels garantissant la bonne santé (*sku khams*) des rois tibétains. Sur ce type de prêtres, voir *inter alia*, Tsering Thar, "The *bla ma* in the Bon religion in Amdo and Kham", p. 424 ; Dondrup Lhagyal, "Bonpo family lineages in Central Tibet", p. 429.

[36] P. 44: *bdag gi mnga' ris bod kyi rgyal khams 'dir: 'phrul ngag bden pa bon gyi bka' rnams kyang: yab myes gong ma rnams kyi sku srung yin:* (p. 45) *nga yi thugs dam dam chos dang du blang: khyod nyid thugs la bon chos gnyis ka 'tshal: da lta nga nyid chos la phyogs pa'i skabs: khyod nyid mkhyen pa che la thugs dgongs mtho: bon 'di thang cig ma bstan bzhag par bya: khyod kyi bon rnams chos su bsgyur bar 'tshal: rgyal po'i khrims la gnas par mdzad dgos zhus:.*

[37] P. 47-49. Lha'i bu Tog dkar po correspond au skt. Śvetaketu, l'incarnation précédente du Buddha historique dans le *Lalitavistarasūtra* (Monier-Williams, 1106-c).

[38] P. 49: *bon ma gtogs chos zhes logs su med: gsang sngags gsang ba'i chos rnam thams cad ni: kun bzang rdor 'chang dga' rab rigs gsum mgon: rgya gar mkhas dgu sngags sems*

En dehors du Bon, il n'y a rien qui soit appelé Dharma.

Tous les enseignements secrets des Formules Secrètes[39] *(furent énoncés par)*

Kun tu bzang po, rDo rje 'chang et dGa' rab rdo rje, les Protecteurs des Trois Clans,[40]

En sorte que les cycles tantriques des Formules et de l'Esprit[41] *furent diffusés en Inde par les Neuf Erudits.*[42]

Quant à l'immortel Gu ru Padma 'byung gnas,

Il est né comme le fils de Dran pa nam mkha' lui-même[43]

Dans la lignée des gShen, et il détient la Révélation du Bon.

Il porte le nom de Slob dpon g.Yung drung mthong grol[44] *(p. 50)*

---

rgyud sde spel: 'chi med gu ru padma 'byung gnas ni: gshen gyi rgyud la dran pa nam mkha' nyid: sras su 'khrungs nas bon gyi bstan pa 'dzin: slob dpon g.yung drung mthong (p. 50) *grol mtshan du gsol: chos phyir dha na ko sha'i mtsho las 'khrungs: rgya gar paṇ chen bod kyi chos bstan 'dzin: 'chi med padma 'byung gnas zhes su grags: bon chos gnyis kyis phyogs med 'gro don mdzad: de ltar snga dar bon la phyis 'byung chos: chu phug gangs dang chos phug bon la thug: gang la gang 'dul thabs mkhas 'gro don tsam: des na bon bsgyur chos kyi dgos pa chung: rgyal dang ban dhe'i 'dod pa tsim pa'i phyir: mdo 'bum gzungs gsum bon gyi lhag lus rnams: chos kyi tshig bsgyur don dam g.yung drung klong: 'jug sgo ma 'gag don la gol med drang:.*

39 *gSang sngags*, expression recouvrant tous les textes tantriques dans leur ensemble, y compris le rDzogs chen (au moins dans le présent contexte).

40 Les protecteurs des Trois Clans (*rigs gsum mgon po*) sont ordinairement Mañjuśrī, Avalokiteśvara et Vajrapāṇi, emblématiques des Krīyatantras, mais également, à date plus tardive, du rDzogs chen (avec le cycle du *Rigs gsum snying thig* révélé par mChog gyur gling pa [1829–1870]).

41 *sNgags sems*. Le premier membre de ce binôme renvoie aux Tantras proprement dits (c'est-à-dire les textes relevant de la Voie de la Transformation [*bsgyur lam*]), tandis que le second renvoie au *Sems phyogs*, expression ancienne faisant, de manière générique, référence au rDzogs chen. Dans un contexte plus restreint, cette seconde expression renvoie aux textes anciens du rDzogs chen, généralement classés sous la rubrique dite de la Section de l'Esprit (*Sems sde*).

42 Bien que l'on soit ici en contexte bon po, il faut évidemment distinguer cette liste des Neuf Erudits (*mkhas dgu = 'dzam gling mkhas dgu*) de celle qui a cours dans le Bon. Etant donné que ces érudits sont explicitement désignés ici comme Indiens, il s'agit très certainement de Atiśa, Bhāvaviveka, Buddhapālita, Candrakīrti, Haribhadra, Kamalaśīla, Śāntarakṣita, Śāntideva, et Vimuktisena.

43 Il est fréquent, dans ce type de discours classique, de faire référence à soi à la troisième personne.

44 Cette identification est fréquente. Lopön Tenzin Namdak l'a longtemps défendue, mais depuis plusieurs années, son opinion a changé sur ce point et il pense à présent que g.Yung drung mthong grol est un personnage différent et que Padma mthong grol est celui qui doit être identifié à Padmasambhava (entretien privé, Avril 2005). Dans les textes du *Bon gsar*, il n'y a aucune raison de distinguer les deux personnages. Ces textes suivent les données présentées dans les textes du *Tshe dbang bod yul ma* et du *rDzogs chen gser thur*, tous deux *gter ma* révélés par Bon zhig g.Yung drung gling pa, dans un contexte relevant parfaitement de l'orthodoxie du g.Yung drung Bon.

Et pour les bouddhistes, il est né sur le Lac Dhanakośa.[45]
Il détient la Révélation dharmique du Tibet (venant) des grands érudits de l'Inde
Et est renommé comme l'Immortel Padmasambhava.[46]
Il œuvre au bien des migrants sans partialité, à l'aide du Bon et du Dharma.
Ainsi, tandis que la diffusion ancienne est celle du Bon, celle qui advient ensuite est celle du Dharma :
(Tout comme) le glacier est la source du fleuve, la source du Dharma touche au Bon
(Et les deux traditions) ne font guère qu'œuvrer au bien des migrants grâce à leur expertise dans les méthodes de conversion de chacun.
Par conséquent, il y a peu d'intérêt pour le Dharma à transformer le Bon.
Mais pour satisfaire aux désirs du Roi et des moines bouddhistes,
Je vais transformer en vocabulaire dharmique l'intégralité des enseignements
Des mDo, 'Bum et gZungs[47] *(même si) leur sens ultime (reste celui) de l'Abîme Eternel.*[48]
Leurs portes d'entrée sont sans entrave et leur principe est droit et sans erreur.[49]

Malheureusement pour le roi, la transformation des textes bon pos en textes bouddhiques n'était pas du goût des Protecteurs (*srung ma*) et de nombreux signes inauspicieux survinrent. Le roi lui-même eut un rêve dans lequel une femme noire aux cheveux de fer, avec des yeux rouges et des canines saillantes lui apparut, vêtue d'un manteau en

---

[45] La tradition du *Tshe dbang bod yul ma* possède une explication moins "miraculeuse" relative à la présence de Padmasambhava encore enfant et temporairement déposé sur un large lotus du lac par 'Od ldan 'bar ma. Sur ce thème, voir les travaux de pionner de A-M. Blondeau in "Identification de la tradition appelée bsGrags pa Bon lugs", *passim* ; et *id*., "mKhyen brce'i dbaṅ po: la biographie de Padmasambhava selon la tradition du bsGrags pa bon", *passim*.

[46] La partie de la phrase comprenant *padma 'byung gnas zhes su grags* rappelle évidemment le quatrième vers de la célèbre *Prière en Sept Vers* (*Tshig bdun gsol 'debs*) adressée à Padmasambhava.

[47] Je conserve ici les termes originaux puisqu'il s'agit théoriquement de textes bon po, les équivalents en traduction étant *Traités* (ou *Discours*, pour *mDo*), *Myriades* (*'Bum*, c'est-à-dire les textes du type de la *Prajñāpāramitā* bon po) et les *Incantations* (*gZungs*, pour *dhāraṇīs*).

[48] Cela signifie que, puisque leur sens reste immuable, leur transformation en textes bouddhiques est sans incidence sur leur signification véritable.

[49] A partir de ce point, Dran pa nam mkha' énumère une longue liste de textes bon pos convertis en textes bouddhiques. J'y reviendrai dans un travail en cours, provisoirement intitulé "La conversion du Bon au Dharma — l'identification des textes bon pos transformés en textes bouddhiques selon dBal gter gSang sngags gling pa (1864–1959 ?) et la tradition tardive du Bon gsar".

plumes de paon, tenant une épée dans la main droite et un crâne gorgé de sang dans la gauche, etc.[50] Elle s'adressa à lui en ces termes :[51]

Ma Révélation est celle des grands cycles du Bon Eternel,
Des Traités des Quatre Porches et du Trésor Cinquième, associés à leurs appendices ;[52]
Rends-les moi car il ne convient pas qu'ils soient altérés !
Si jamais tu ne me les rends pas et que tu les transformes (en textes) dharmiques,
Alors, la vie même du puissant roi du Tibet sera atomisée
Et tu devras inexorablement t'en purifier dans les domaines des enfers ![53]

En proie aux doutes, le roi met un terme à son entreprise de conversion de textes bon pos en textes bouddhiques et ceux qui ont déjà été préparés sont cachés comme *gter ma* pour le bénéfice des générations ultérieures (p. 54). Comme on l'a vu ci-dessus, ces textes sont, théoriquement, des textes bouddhisés, avec un vocabulaire bouddhique (*chos sku* pour *bon sku*, etc.) et ne correspondent donc pas aux textes formant, tout aussi théoriquement, le corpus du Bon gsar.[54]

---

[50] Dans la description de cette apparition, gSang sngags gling pa paraphrase la célèbre *Exhortation à Ye shes dbal mo* (*Ye shes dbal mo'i bskul ba*) révélée par gShen chen Klu dga'. Ye shes dbal mo est en particulier la protectrice des enseignements rDzogs chen et une manifestation particulière de Srid pa'i rgyal mo.

[51] P. 54: *nga yi bstan pa g.yung drung bon sde che: sgo bzhi mdzod lnga'i gzhung dang cha lag 'brel: nga la gtod cig bcos bsgyur mi rung ngo: gal te ma gtad chos su bsgyur ba na: bod rgyal btsan po'i tshe nyid thal bar gtong: du ti'i dmyal khams gnas su sbyang ta re:*.

[52] Le système des Quatre Porches et du Trésor Cinquième (*sgo bzhi mdzod lnga*) correspond à l'une des trois manières de répartir les enseignements du Bon. Selon les sources tardives, ces enseignements auraient été énoncés en fonction de trois Roues du Bon (*bon gyi 'khor lo gsum*) au cours desquelles sTon pa gshen rab aurait enseigné: 1. les Neuf Véhicules (*theg pa rim dgu*) lors de la première Roue ; 2. les Quatre Porches et le Trésor Cinquième au cours de la seconde ; 3. les trois Révélations (*bstan pa gsum*, i.e., les Sūtras, les Tantras, et le rDzogs chen) au cours de la troisième. Le second système comprend les catégories: 1. des Eaux Blanches consacrées aux enseignements tantriques courroucés (*chab dkar drag po sngags kyi bon*), 2. des Eaux Noires consacrées aux Tantras de l'Existence (*chab nag srid pa rgyud kyi bon*), 3. du *'Phan yul* contenant les enseignements développés de la Prajñāpāramitā, 4. des enseignements des préceptes et des instructions des Sages (*dpon gsas man ngag lung gi bon*), et 5. des enseignements du Trésor Altier qui Embrasse-toutes-choses (*mtho thog spyi rgyug mdzod kyi bon*). Seul le système des Neuf Véhicules a été étudié en détail, à commencer par Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, 1967. Voir plus récemment, K. Mimaki & S. Karmay, *Nine Vehicles of the Southern Treasury*, *passim*.

[53] *Du ti* est le terme en langue du Zhang zhung pour "enfer" (*dmyal ba*) ; voir Dan Martin, *Zhang zhung dictionary*, p. 115.

[54] Au vu du nombre extrêmement limité de textes bon pos remontant à l'époque royale (sans parler de leur nature et de leur contenu, essentiellement apotropaïque), le renversement de l'argument employé par les Bon po à propos de

3. La proto-histoire du Bon Eternel et du Bon gsar?

S'il faut en croire la chronologie des "événements" établie par gSang sngags gling pa dans son *Dran pa bka' thang*, la dissimulation des textes Bon pos qui allaient former le corpus du Bon Eternel et, en partie, du Bon gsar, aurait eu lieu quelque temps avant l'acte manqué de la conversion de textes bon pos en textes bouddhiques.[55] Après un débat houleux qui s'est terminé en une sorte de joute magique au cours de laquelle Bon pos et Bouddhistes ont rivalisé de magie, le roi est présenté comme incapable de trancher en faveur de l'une ou l'autre tradition. C'est à ce moment qu'à Shel gyi brag dkar rtse (rdzong)[56] apparaissent sNya chen Li shu stag ring (un immortel principalement associé au cycle du *Yang rtse klong chen*) et son épouse Co za bon mo qui s'adressent en langue du Zhang zhung (*zhang zhung sgra skad rgyud nas*) aux Bon pos pour leur dire :

Cachez comme Trésors les profonds (enseignements) du Bon en les transcrivant à l'aide de symboles ![57]

---

la conversion de certains de leurs textes en ouvrages dharmiques semble une grossière vue de l'esprit. En revanche, ainsi que S.G. Karmay l'a mentionné dans plusieurs de ses travaux, la présence de termes techniques ne correspondant pas réellement à une traduction fidèle de termes dharmiques dans les textes bouddhiques (comme *byang chub sems* pour *bodhicitta*) suggère que ces mêmes termes étaient en usage préalablement à l'élaboration du lexique de traduction, possiblement en contexte bon po. Mais un ensemble de termes, au demeurant limité, ne fait pas un ensemble textuel.

55 *Dran pa bka' thang*, *Tengyur*, vol. 297, pp. 553-647, dans le chapitre intitulé "Chapitre de la dissimulation [des enseignements] du Précellent Bon Eternel en tant que Trésors" (*g.yung drung bon mchog gter du bzhag pa'i le'u*). Comme la majeure partie des *bon gsar pa*, gSang sngags gling pa fait une différence toute relative entre Bon Eternel et Bon nouveau, ainsi que le montre son titre de chapitre.

56 On pourrait lire littéralement *shel gyi brag dkar rtse mo na* comme "au sommet d'un blanc rocher de cristal" mais il s'agit en réalité d'un toponyme bien connu, qui est régulièrement associé à Li shu stag ring, comme par exemple in dPal ldan tshul khrims, *bsTan 'byung*, p. 403. Il s'agit d'un lieu situé à l'est du mont sPos ri ngad ldan (voir Bellezza, *Antiquities of Zhang Zhung*, vol. 2, n. 33). Sur le Roc de Cristal ou la Grotte de Cristal, voir M. Akester, "A Black Demon Peering from the West", *passim* (on y trouve d'ailleurs l'identification du Shel gyi brag dkar rtse mo rdzong référencée in dPal ldan tshul khrims).

57 Il s'agit d'une référence explicite aux runes ou "scripts symboliques" (*brda yig*) que l'on retrouve dans les *gter ma* et qui représentent un encodage du texte (complet ou partiel, condensé ou syllabique). On en trouvera d'intéressants exemples *inter alia* dans le *g.Yung drung las rnam par dag pa'i rgyud* de rMa ston Srid 'dzin, p. 1. Le *Dran pa bka' thang* fournit (p. 631) une énumération des supports papiers utilisés, ainsi que des différents systèmes d'écritures employés pour transcrire les textes (*'phrul yig*, *brda yig*, *sho yig*, *spungs yig*, *smar yig che chung*, *dkrug yig*, *bod yig*, *rigs lnga mkha' 'gro'i brda yig*, *lo tstsha'i brda yig*, etc.). Diverses sortes d'encres (*snag*) sont

Exception faite des présentes circonstances (adverses), ils ne doivent jamais être abolis.
Dans trois-cent soixante grands sanctuaires de Trésors,
Adressez trois-cent soixante profondes aspirations votives
A l'adresse de trois-cent soixante grands Souverains des Trésors ![58]
Alors, trois-cent soixante Bon (pos) et gShen (pos), émanations parfaites,
Viendront œuvrer de manière inimaginable au bénéfice des migrants.
La Révélation ne sera ainsi pas abolie mais se déploiera depuis les confins.[59]

Après ce discours, Li shu et sa compagne quittent le sanctuaire du Rocher de Cristal (Shel brag), tandis que les gShen du Zhang zhung et du Tibet se réunissent dans un endroit isolé pour débattre du sujet. Au cours de cette réunion, Dran pa nam mkha' intervient mais son discours est pour le moins inattendu puisqu'il invite les Bon pos à renoncer au Bon et à adopter le Dharma,[60] la raison précise étant que le roi a foi en le Dharma et souhaite l'honorer (*bod kyi rgyal po chos la mos shing mnyes*). Dran pa nam mkha' rappelle au roi que par le passé les rois et les gShen ont prospéré et que l'abolition du Bon serait une cause contribuant directement à l'accumulation de mauvais karma. Il suggère au roi que les textes soient cachés comme Trésors (*gter*) pour le bénéfice des générations à venir, et celui-ci reprend l'idée à son compte en invitant Dran pa nam mkha' à cacher les enseignements du Bon comme Trésors et à formuler les aspirations votives (*smon lam*) quant à leur diffusion ultérieure. Il est intéressant de noter que la plupart des sanctuaires de Trésors (*gter gnas*) qui sont ensuite énumérés dans le texte portent sur des lieux localisés au Tibet Central ou au Tibet Occidental, et non pas dans les régions orientales où le Bon gsar se développera avec tant de succès à partir du 14e siècle. Parmi les sanctuaires mentionnés, on reconnaît évidemment les lieux saints du Bon Eternel, comme celui de 'Bri mtshams mtha' dkar où gShen

également utilisées, parmi lesquelles on mentionnera l'or, l'argent, le béryl, les essences séminales blanche et rouge (*byang sems dkar dmar*), etc.

58 *gTer bdag*, c'est-à-dire des gardiens des Trésors.

59 Vol. 297, p. 626: *zab pa'i don rnams brda bris gter du zhog: 'phral rkyen ma gtog gtan nas nub ma yin: gter gnas chen po sum brgya drug cu la: gter bdag chen po sum brgya drug cu la: smon lam zab mo sum brgya drug cu thob: rnam sprul bon gshen sum brgya drug cu la: 'gro don mdzad pa bsam gyis mi khyab 'byung: bstan pa mi nub mtha' nas rgyas par 'gyur:.*

60 *Ib.*, p. 627.2: *spang ngo spang ngo bon spang ngo* ("Abandonnez ! Abandonnez ! Abandonnez le Bon !") ; et p. 627.3-4: *blang ngo blang ngo ban blang ngo* ("Adoptez ! Adoptez ! Adoptez (l'état de) Bandhe !"), *ban* (*bandhe*) étant un terme ancien (transcrit du sanskrit) faisant référence à un moine bouddhiste (*vandya*). On le retrouve dans divers composés, comme dans celui de la fameuse abjuration (*nan ban*) du Bon par Dran pa nam mkha' et son adoption du Dharma (voir *inter alia, ib.*, p. 627.1-2: *chos sgor zhugs shing ban dhes nan ban zer:*). Voir également Karmay, *The Treasury of Good Sayings*, p. 350.

chen Klu dga' (996–1035) révélera un corpus considérable de textes.[61] On notera également le sanctuaire de bSam yas (notamment le célèbre stūpa noir, mChod rten nag po), Lho brag kho mthing, etc. On se trouve en réalité dans un ensemble de récits (bien connus par ailleurs) dans lesquels les données théoriquement les plus anciennes du Bon Eternel, comme celles du *Zhang zhung snyan rgyud* (ZZNG) par exemple, n'interviennent pas. Il n'est ainsi pas question de la non-abolition du ZZNG[62] et l'on a plutôt l'impression d'être en présence d'une copie des schémas narratifs du *Padma bka' thang* sur la cache des *gter ma* rnying ma, adaptés à la tradition Bon po post-dynastique. On trouve également le récit de la dispersion des Bon pos exposés en ces termes :

Certains s'envolèrent dans les cieux grâce à leurs pouvoirs magiques ;
D'autres quittèrent le Tibet pour se rendre dans la contrée de sTag gzig, la Chine, Hor,[63]
rGyal mo rong, la contrée de 'Jang,[64] *la Mongolie, les (régions) méridionales des Mon, etc.*
Certains s'installèrent dans des lieux isolés, des montagnes rocheuses, des glaciers, des rocs,
Pour y cultiver leurs recueillements, et (atteindre) la cessation ('gog pa, nirodha).
Les enseignements du Bon disparurent ainsi comme Trésors pendant soixante années humaines
Avant que les circonstances favorables à la Révélation n'amorcent une semblance de restauration.
A ce moment, les augustes et grands gShens
Devront songer à la diffuser pour les générations futures avec une aspiration immuable.[65]

---

61 gSang sngags gling pa mentionne dans la révélation de gShen chen un ensemble de huit volumes consacrés au rDzogs chen (p. 635 : *sems phyogs po ti brgyad*) qui cadre relativement mal avec le cycle du *Sems smad sde dgu* (seul corpus rdzogs chen révélé par gShen chen) qui couvre généralement deux volumes (*Gab pa* y compris).

62 Sur ce thème, voir Blezer, "The Two Conquests of Zhang zhung", *passim*, ainsi que plus récemment et sur des sources différentes, Dotson, "The Unhappy Bride and Her Lament".

63 La région Hor est souvent confondue avec la Mongolie, mais c'est une erreur car elle correspond à la région actuelle de Kandze (dKar mdzes, 甘孜) où des tribus mongoles se sont installées. Voir Stein, *Tibetan Civilization*, p. 34.

64 C'est-à-dire le Nanzhao (南诏).

65 *Dran pa bka' thang*, p. 644 : *sa (= la) la rdzu 'phrul rtsal gyis mkha' la 'phur: la la stag gzig yul dang rgya hor dang: rgyal mo rong dang 'jang yul sog po'i yul: lho mon la sogs bod yul 'das par gshegs: la la g.yar ri gangs brag dben gnas su: ting 'dzn bsgom dang 'gog pa la sogs bzhugs: bon rnams mi lo drug cur gter du gshegs: bstan pa gnas skabs ngal sos*

Il est plus que difficile d'apporter un quelconque crédit à ces récits. D'une part, ce type de schéma narratif s'appuie sur l'idée de l'existence organisée du Bon au 8e siècle, ce qui n'est pas prouvé, et d'autre part, il est clairement inspiré d'une source bouddhique (le *Padma bka' thang* d'O rgyan gling pa) dont une partie des stéréotypes narratifs sont repris par le Bon et importés dans la tradition comme s'il s'agissait de recensions historiques parfaitement fiables.[66]

Pour résumer l'état de la question, il est certain que l'image donnée par le Bon post-dynastique de la tradition Bon po à l'époque des rois du Tibet Central ne correspond pas à la réalité: on ne retrouve par exemple pas de ruines de monastères Bon pos datant théoriquement de cette époque et la littérature parcellaire que l'on a du Bon ancien (comme dans les manuscrits de Dunhuang ou les découvertes de dGa' thang bum pa) ne présente pas sTon pa gshen rab, ni ses éventuels enseignements, comme le fait le Bon post-dynastique. De ce fait, s'il existe des éléments de continuité évidents entre le 8e et le 11e siècle, ils ne permettent toutefois pas de se forger une image conforme à celle présentée par la tradition tardive. La littérature post-dynastique donne plutôt l'impression d'une tradition fortement bouddhisée qui a intégré des éléments (narratifs, rituels, etc.) probablement pré-bouddhiques, mais cela n'en fait pas pour autant une tradition parfaitement constituée et définissable comme pré- et non-bouddhique *stricto sensu* à l'époque dynastique elle-même. Le phénomène d'absorption entier de conceptions et de pratiques spécifiques, empruntées au Bouddhisme sera encore plus marqué avec le Bon gsar, en particulier la liturgie tantrique, certaines classifications doxographiques, ainsi que nombre de techniques yogiques — dans le rDzogs chen notamment — que l'on ne retrouve pas dans les textes du Bon Eternel et qui sont des emprunts évidents aux textes rNying ma.

(= bso) lta bur gyur: de tshe gshen chen che ba rnams kyis ni: thugs dgongs mi g.yo phyi rab (=rabs) dar ba dgongs:.

66 Je renonce ici à toute tentative de calcul chronologique rétroactif, dans la mesure où la chronologie elle-même est discutable car fondée sur des événements qui n'ont probablement pas eu lieu: ces événements s'appuient sur un double *a priori* — l'existence d'une littérature bon po et d'une tradition parfaitement constituées à l'époque royale, miroir de ce que sera la tradition du Bon Eternel après la chute de la dynastie — improuvable et visiblement élaboré pour dissimuler une dépendance doctrinale quasi totale sur les sources bouddhiques. En effet, les plus anciens manuscrits bon pos parvenus jusqu'à nous appartiennent à ce qui sera, après le 10e siècle, appelé les "Véhicules causaux" (*rgyu'i theg pa*) et, à ma connaissance, aucun texte susceptible d'être classé parmi les "Véhicules du Fruit" (*'bras bu'i theg pa*) et datant de la période dynastique n'a, à ce jour, été redécouvert.

Conclusion

Les différences clairement établies entre le Bon Eternel et le Bon Nouveau tiennent essentiellement aux lignées de transmission spécifiques à chacune des deux traditions,[67] ainsi qu'à certains aspects rituels, liturgiques et dogmatiques. Les adeptes de la tradition de sMan ri par exemple considèrent que les enseignements du Bon Eternel sont représentés par les lignées de transmissions diffusées dans les clans dMu, gShen, Bru, Zhu, sPa, rMe'u et Khyung, pour l'essentiel. Il s'agit pour eux de traditions rituelles et philosophiques associées au Zhang zhung et au Tibet (*zhang bod*), par opposition aux autres traditions associées à l'Inde[68] et à l'influence directe du Bouddhisme.[69] Cette vision un peu trop simpliste doit être corrigée dans le sens où les adeptes du Bon Eternel reconnaissent l'existence d'une lignée de transmission appelée "Bon de l'Inde" (*rgya gar gyi bon*) auquel appartient par exemple le cycle du *Ye khri mtha' sel* (qui doit beaucoup au corpus des *sNying thig* rnying ma pa), ou encore le cycle du *rDzogs chen gser zhun* attribué à bsTan gnyis gling pa (1480–1535), qui, bien qu'associé à Padmasambhava et Ye shes mtsho rgyal, a été reconnu comme un cycle "officiel" du Bon Eternel par l'un des plus éminents abbés de sMan ri, Nyi ma bstan 'dzin (1833–?).

Les adeptes du Bon gsar ne remettent pas en cause la validité de ces traditions du Bon Eternel mais ajoutent à cet ensemble leurs propres corpus de révélations, lesquels s'étendent sur une période qui va du 14e siècle jusqu'à nos jours. En d'autres termes, ils suivent la tradition de sTon pa gshen rab, selon les critères du Bon Eternel, mais ajoutent à celle-ci leurs cycles de Trésors (*gter ma*) et de Transmissions Orales (*snyan rgyud*) qui sont pour l'essentiel rattachés à Dran pa nam mkha' et Vairocana.[70]

---

[67] Nombre de ces lignées sont évidemment présentes dans les deux traditions, à commencer *inter alia* par celle du *Zhangzhung Nyengyü*, l'un des cycles les plus importants du Bön Eternel (avec plusieurs lignées de transmission au sein du Bon gsar).

[68] Autrement dit les traditions rNying ma, Sa skya, bKa' brgyud, dGe lugs, etc.

[69] En l'occurrence, le Bon gsar.

[70] "Pour l'essentiel" signifie que toutes les révélations du Bon gsar remontent en théorie à ces deux personnages. Il faut leur adjoindre Tshe dbang rig 'dzin, 'Od ldan 'bar ma, Padma mthong grol (identifié par certains à Padmasambhava), et Ye shes mtsho rgyal. Etant donné l'antipathie que cette dernière affiche vis-à-vis du Bon dans les textes tardifs (comme par exemple dans sa *Biographie* [*Ye shes mtsho rgyal gyi rnam thar*] révélée par sTag sham Nus ldan rdo rje), sa présence dans les schémas narratifs du Bon gsar soulève des questions épineuses rendues d'autant plus complexes en raison de son inclusion dans le schéma proto-historique du *rDzogs chen gser zhun* qui présente lui-même des traits extrêmement suspects, à commencer par l'évidente ignorance de la part du *gter ston* des schémas classiques de révélation du Bon (Eternel ou Nouveau). La présence de gShen lha 'od dkar dans un palais du Zhang zhung par exemple est on ne peut plus anachronique et

On pourrait être tenté de simplifier l'analyse des différences entre le Bon Eternel et le Bon Nouveau en identifiant les sources théoriques qui sont à la base des développements littéraires et doctrinaux tels qu'on les connaît à partir du 10e-11e siècle au plus tôt. Ainsi, on pourrait théoriser leurs origines comme suit :

— les textes formant le corpus du Bon Eternel sont en priorité associés aux *gter ma* théoriquement cachés lors de la persécution du Bon par Dri gum btsan po (5e s.?) ; et
— les textes appartenant au corpus du Bon Nouveau sont prioritairement associés aux *gter ma* théoriquement cachés lors de la persécution du Bon par Khri srong lde btsan (8e s.).

L'hypothèse relative à la présence de textes du Bon Eternel à l'époque de Dri gum est intenable parce qu'elle part du principe qu'une écriture aurait existé à cette époque, écriture dans laquelle ces textes bon pos aurait été copiés ou rédigés, avant d'être caché comme trésors. Or, en l'état actuel de nos connaissances, c'est plus qu'improbable. La rédaction de tels textes dans une langue du Zhangzhung, idée proposée par certains khenpos zélés, ne tient pas non plus, étant donné qu'aucun texte en langue du Zhangzhung n'a été trouvé jusqu'à présent.[71]

En fait, deux problèmes fondamentaux s'opposent à une telle simplification: 1. nous ne possédons aucune trace du Bon (tel qu'il apparaît dans ses formes historiques de Bon Eternel et de Bon Nouveau) à des dates si anciennes, et ce malgré l'abondance des récits tardifs, aussi bien dans le Bon Eternel que dans le Bon Nouveau, qui fournissent une image anachronique de ces traditions, et 2. certains cycles du Bon Eternel sont attribués à des noms qui sont théoriquement associés à la seconde persécution du Bon et donc au Bon Nouveau, comme le *rDzogs chen gser zhun* par exemple.[72]

Paradoxalement, si cette approche est, de toute évidence, éminemment simpliste pour l'historien, elle a en revanche l'avantage, *d'un point de vue littéraire*, d'établir clairement des différences qui permettent de caractériser les deux traditions de manière étonnamment pertinente. Ainsi, les textes théoriquement cachés à l'époque de Dri gum btsan po et redécouverts à partir du 10e siècle, présentent,

maladroite. Voir *bsTan gnyis gling pa*, *Bon gser gyis (sic !) yang zhun*, p. 34-35. Cette partie du récit est tout bonnement aberrante.

71 Exception faite du *mDzod phug* qui est vraisemblablement une reconstruction à partir du tibétain.

72 Ces incohérences discréditent largement la vision que le Bon a de lui-même à date ancienne, c'est-à-dire comme une tradition indépendante du Bouddhisme, déjà organisée et à même d'entrer doctrinalement en compétition avec les représentations philosophiques les plus ardues de la nouvelle religion.

pour ceux qui traitent de rituels par exemple, des traits spécifiques qui diffèrent grandement de ce que l'on retrouve dans le Bon gsar, comme les modes liturgiques des neuf et dix-huit modalités de la pratique de *bsnyen-sgrub* dans la Phase de Développement (*bskyed rim*), qui sont réduites à quatre dans le Bon gsar.[73] On peut également mentionner la présence parfois endémique de Padmasambhava dans certains cycles du Bon gsar et son absence patente dans la quasi-totalité des textes du Bon Eternel. En théorie, en suivant le schéma littéraire des deux traditions, le Bon Eternel se veut exempt autant que possible de toute influence du bouddhisme (indien, etc.), tandis que le Bon gsar — notamment avec son insistance sur l'indifférenciation du Bon et du Dharma (*bon chos dbyer med*) — reconnaît, voire revendique, cette influence. Dans une perspective plus générale, il faut rappeler ici que les revendications des tenants du Bon Eternel quant à l'absence d'influence bouddhique sur leur tradition sont difficiles à réconcilier avec le foisonnement de conceptions purement bouddhiques qui regorgent dans les textes Bon pos en général.

Bibliographie

1. Sources en langues occidentales

Achard, Jean-Luc

2010 "Une louange de Kong sprul Rinpoche (1813-1899) à Shar rdza bKra shis rgyal mtshan (1959-1934)", Achard Jean-Luc (éd.), *Etudes Tibétaines en l'honneur d'Anne Chayet*, Droz, 2010, pp. 365-399.

2013 "A Fourfold Set of Emanations, Variegated Currents and Alien Elements: Contribution to the Origins and Early Development of New Bön and its Revelations", Henk Blezer & Mark Teewen (eds.), *Challenging Paradigms: Buddhism and Nativism: Framing Identity Discourse in Buddhist Environments*, Brill, Leiden, pp. 77-122.

Akester, Matthew

1999 "A Black Demon Peering from the West: The Crystal Cave of Suratabajra in Tibetan Perspective", *Buddhist Himalaya: A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods*, vol. X no. I & II (1999-2000).
http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117556.htm# [4]

[73] Comme chez les rNying ma pas.

Bellezza, John V.
2010 *Antiquities of Zhang zhung*, vol. 2 (http://www.thlib.org/bellezza/#!book=/ bellezza2/wb/notes/).

Blezer, Henk
2010 "The two conquests of Zhang zhung and the many Lig- kings of Bon: a structural analysis of the *Bon ma nub pa'i gtan tshigs*", in Anne Chayet, & *al.* (éds.), *Edition, éditions: l'écrit au Tibet, évolution et devenir*, Collectanea Himalayica III, München, Indus Verlag, pp. 19-63.

Blondeau, Anne-Marie
1985 "mKhyen brce'i dbaṅ po: la biographie de Padmasambhava selon la tradition du bsGrags-pa bon, et ses sources", in G. Gnoli & L. Lanciotti, éds., *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Serie Orientale Roma , Vol. LVI, pp. 111-58, Roma 1985.
1990 "Identification de la tradition appelée bsGrags pa Bon lugs", in T. Skorupski, ed., *Indo-Tibetan Studies, Papers in Honour and Appreciation of Professor David L. Snellgrove's Contribution to Indo-Tibetan Studies*, pp. 37-54, Tring 1990.

Çelik, Bahattin
2000 "A New Early Neolithic Settlement: Karahan Tepe", *Neo-Lithics, A Newsletter of Southwest Asian Lithics Research*, 2-3, pp. 1-8.
2011 "Karahan Tepe: a new cultural centre in the Urfa Area in Turkey", *Documenta Praehistorica*, vol. XXXVIII, pp. 241-253.

Dondrup Lhagyal
2000 "Bon family lineages in Central Tibet", in Samten G. Karmay & Yasuhiko Nagano, *New Horizons in Bon Studies*, Osaka: The National Museum of Ethnology, pp. 429-508.

Dotson, Brandon
2013 "The Unhappy Bride and Her Lament", *Journal of the International Association For Bon Research*, vol. 1, pp. 199-225.

Kalsang Norbu Gurung,
2011 *The Emergence of a Myth: In search of the origins of the life story of Shenrab Miwo, the founder of Bon*, Leiden University Institute for Area Studies, Faculty of Humanities, Leiden University, 298 pages.

Karmay, Samten G.
1972 *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, London Oriental Series, vol. 26, London, Oxford University Press.
1983 "Un témoignage sur le Bon face au bouddhisme à l'époque des rois tibétains", E. Steinkellner & H. Tauscher, eds., *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Vienna, 1983, vol. 2, pp. 89-106.

Martin, Dan
2003 "Bon Bibliography: An Annotated List of Recent Publications", in *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 4, Octobre 2003, pp. 61-77.
2013 "Knowing Zhang zhung: The Very Idea", in *Journal of the International Association of Bon Research*, no. 1, pp. 175–97.

Mimaki, Katsumi & Karmay, Samten G.
2009 "Nine Vehicles of the Southern Treasury (*lho gter gyi theg pa dgu*) as presented in the *Bon sgo gsal byed* of Tre ston rGyal mtshan dpal, Part One: First Four Vehicles – Annotated Translation", Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, vol. 48, pp. 33-172.
2010 "Nine Vehicles of the Southern Treasury (*lho gter gyi theg pa dgu*) as presented in the *Bon sgo gsal byed* of Tre ston rGyal mtshan dpal, Part Two: Last Five Vehicles – Annotated Translation", Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, vol. 49, pp. 141-345.

Monier-Williams, Monier
1971 *A Sanskrit-English Dictionary, etymological and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2e édition.

van Schaik, Sam
2007 "Buddhism and Bön I: The religion of the gods", http://earlytibet.com/2007/05/23/ buddhism-and-bon-i/.
2007 "Buddhism and Bön II: What is tsuglag?", http://earlytibet.com/2007/07/31/ buddhism-and-bon-ii/.
2008 "Buddhism and Bön III: What is yungdrung?", http://earlytibet.com/2008/04/30/ buddhism-and-bon-iii-what-is-yungdrung/.
2009 "Buddism and Bon IV: What is Bon anyway?", http://earlytibet.com/2009/08/24/ buddhism-and-bon-iv/.
2012 "The Earliest Evidence of Bonpo Rituals?", http://earlytibet.com/2012/01/31/the- earliest-evidence-of-bonpo-rituals/.

Schmidt, Klaus
1998 "Frühneolithische Tempel. Ein Forschungsbericht zum präkeramischen Neolithikum Obermesopotamiens", in *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, Berlin, 130, pp. 17-49.
2000 "Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A preliminary Report on the 1995–1999 Excavations", in *Paléorient*, 2000, vol. 26, n° 1, pp. 45-54.

Snellgrove, D.L.
1967 *The Nine Ways of Bon*, London Oriental Series, vol. 18, London, Oxford University Press.

Stein, Rolf A.
1972 *Tibetan Civilization*, Standford University Press.

Tsering Thar
2000 "The *bla ma* in the Bon religion in Amdo and Kham", in Samten G. Karmay & Yasuhiko Nagano, *New Horizons in Bon Studies*, Osaka: The National Museum of Ethnology, pp. 417-427.

Site web :
http://earth.rice.edu/mtpe/cryo/cryosphere/topics/ice_age.html

2. Sources tibétaines

Kun grol grags pa (b. 1700) & al.
1985 *Bon gsar lugs kyi bsang mchog kyi skor*: a collection of texts of the New Bon tradition detailing the various rituals for the propitiation of protective and local deities through the burning of fragrant bsangs, Dehra Dun, 772 pages.

sTag sham Nus ldan rdo rje (1655–?)
1972 *Ye shes mtsho rgyal gyi rnam thar*: *Bod kyi jo mo ye shes mtsho rgyal gyi mdzad tshul rnam par thar pa gab pa mngon byung rgyud mangs dri za'i glu phreng*, ed. bDud 'joms rin po che, Kalimpong, 274 pages.

bsTan gnyis gling pa, g.Yung drung Padma Tshe dbang rgyal po (1480–1535)
2015 *Bon gser gyis (sic!) yang zhun*, in *rDzogs chen gser zhun gyi skor*, pp. 33-48.
2015 *rDzogs chen gser zhun gyi skor*, in *Bon gyi brten 'gyur*, vol. 92, Khyung po steng chen rtse drug dgon, 438 pages.

dPal ldan tshul khrims (1902–1972)
1988 *bsTan 'byung*: *g.Yung drung bon gyi bstan 'byung phyogs bsdus: Sangs rgyas g.yung drung bon gyi bstan pa'i byung ba brjod pa'i legs bshad skal pa bzang po'i mgrin rgyan rab gsal chu shel nor bu 'i do shal*, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

dBra ston paṇḍita (bsKal bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1897–1959)
— Bon chos rnam 'byed kyi sdom tshig, in dBra ston paṇḍita'i gsung 'bum phyogs bsgrigs, Mi rigs dpe skrun khang, Beijing, 2009, vol. 1, pp. 147-152.
— Bon chos rnam par dbye ba so sor smos pa nor bu ke ta ka phreng mdzes, in *ib*., pp. 153-210.
— Bon chos rnam 'byed bsdus pa, in *ib*., pp. 211-220.
— bsTan gnyis dgongs pa gcig sgrub kyi sdom tshig, in *ib*., pp. 221-224.
— bsTan gnyis dgongs pa gcig tu sgrub pa thar 'dod yid kyi mdzes rgyan, in *ib*., p. 225-272.
— rGyal bstan dgongs pa gcig sgrub mdor bsdus, in *ib*., pp. 273-278.
— Bon dang chos kyi brda don rnam bshad, in *ib*., pp. 279-288.

rMa ston Srid 'dzin (1092–?)
1999 *Srid pa mdzod kyi mdo 'khor 'das khams kyi rtsa ba g.yung drung las rnam par dag pa'i rgyud*, Si khron zhing chen dpe skrun khang, Chengdu, vol. 1, pp. 1-253.

gSang sngags gling pa (dBal gter, 1864–1959?)
1999 *Dran pa bka' thang: rGyal kun spyi gzugs dran pa nam mkha' rje'i/ rnam thar g-yung drung gsang ba'i mdzod chen, Bon gyi brten 'gyur chen mo*, 3rd ed., Vols. 274, 291, 293, 294, 295, 296, 297 & 298.

Yongs 'dzin Slob dpon bsTan 'dzin rnam dag (Lopön Tenzin Namdak)
2004 "dBu chad lo rgyus" in *sNyan rgyud rin po che nam mkha' 'phrul mdzod dran nges gnyis kyi gzhung cha lag dang bcas pa*, Triten Norbutse Library, Kathmandu, pp. 3-15.

