

**PENSER LE BOUDDHISME ET LA RUSSIE
(RAPPELS HISTORIQUES ET ÉLÉMENTS
DE RÉFLEXION
EN GUISE DE PRÉSENTATION)**

DANY SAVELLI

AUTOMNE 2004 : UN DALAÏ-LAMA ENCOMBRANT

Du 14 au 31 octobre 2004, les Moscovites ont pu assister à des conférences et expositions sur le Tibet et le bouddhisme, à des danses et des concerts tibétains, lors d'un festival intitulé « Tibet : tradition, art, philosophie », placé sous le haut patronage du dalaï-lama ¹. Un *mandala* en grains de sable coloré a même été réalisé en public par des lamas ². Organisées par un comité présidé par Kirsan Iljumžinov – président de la République de Kalmoukie –, ces manifestations largement annoncées par voie d'affiche ont attiré une foule considérable, notamment dans la galerie de l'influent sculpteur Zurab Cereteli et au théâtre d'Anatolij Vasil'ev ³.

-
1. On distingue quatre grandes écoles dans le bouddhisme tibétain : Nyingmapa, Kagyüpa, Sakyapa et Gelugpa. Dans la mesure où cette dernière école, fondée en 1409, a exercé la prédominance politique au Tibet, son chef, le dalaï-lama, a souvent été considéré comme le chef politique et spirituel des Tibétains. Le fait que le XIV^e Dalaï-lama soit devenu, depuis l'invasion chinoise de 1959, le représentant des Tibétains en exil n'a fait que renforcer cette importance accordée au leader des Gelugpa.
 2. Pour le détail des programmes de cette manifestation exceptionnelle centrée sur le bouddhisme tibétain, voir www.tibethouse.ru
 3. *Nezavisimaja gazeta* parle de « file d'attente historique ». Dans un pays où, pendant tout le XX^e siècle ou presque, les files d'attente furent une véritable institution, c'est peu dire... Voir *Nezavisimaja gazeta*, 5 novembre 2004, p. 21. Ksenja Pimenova, qui signe dans le présent recueil un article sur la secte Karma-Kagyü (une des trois branches de l'école Kagyüpa), témoigne que, même avec une lettre d'invitation, il était des plus difficile de se frayer un passage et d'entrer dans les lieux.

Un mois plus tard – les 29 et 30 novembre et le 1^{er} décembre –, le dalaï-lama se rendait en Kalmoukie. Cette visite, longtemps différée à cause de l’hostilité de Pékin à toute venue du chef spirituel tibétain en Russie, était effectuée dans un but « strictement pastoral », tout contact avec des personnalités politiques étant interdit aussi bien au niveau fédéral que régional. Kirsan Iljumžinov, lui-même, n’était pas officiellement autorisé par le ministère russe des Affaires étrangères à rencontrer le dalaï-lama. Néanmoins, cette visite était analysée comme une « victoire politique ⁴ » de l’oligarque qui s’était heurté, tout au long de l’année 2004, à une sérieuse opposition dans la République qu’il préside depuis 1993.

De toute évidence, ces deux événements ont des implications cachées dont les moindres ne sont sûrement pas les relations avec la République populaire de Chine ⁵. Mais afin de ne laisser aucun doute sur la position de l’Église orthodoxe dans cette affaire, précisons que son attitude à l’égard du XIV^e Dalaï-lama contraste fortement avec celle qu’elle adopta envers Jean-Paul II tout au long de son pontificat : le Patriarche Alexis II s’est ainsi proposé de recevoir à Moscou le leader tibétain s’il avait la possibilité de se rendre dans la capitale russe et, à Élista, l’évêque orthodoxe Zosim – dont les sympathies à l’égard de la communauté bouddhiste sont bien connues en Kalmoukie – a chaleureusement accueilli le religieux exilé à Dharamsala.

Du festival de Moscou, premier événement évoqué, nous retiendrons l’engouement des Russes pour le bouddhisme, qui se place dans la continuité, combien féconde, de la découverte de

4. Voir Julija Glezarova/ Aleksandr Petrov, « Prišestvie živogo Buddy » [La venue du Bouddha vivant], *Nezavisimaja gazeta*, 1^{er} décembre 2004, p. 1-2. Certains expliquent l’élection en 1993 de Kirsan Iljumžinov au poste de président de la République de Kalmoukie par sa promesse de faire renaître le bouddhisme. Sous sa présidence, les deux plus grands temples bouddhiques d’Europe ont été construits : d’abord le Sjakusn-sume (Siakusn-süme), consacré par le dalaï-lama en 1996 et situé dans la banlieue d’Élista, la capitale de la république, et un autre temple (encore sans nom à l’heure où nous écrivons), plus grand encore et achevé le 27 décembre 2005. Situé en plein cœur d’Élista, ce temple incorpore des infrastructures modernes – ascenseurs, boutiques, salles de conférences, etc.
5. Les années 2004 et 2005 sont marquées par d’intenses tractations entre la Russie et la Chine qui se sont traduites notamment, lors de la visite officielle de Vladimir Poutine à Pékin en octobre 2004, par le don à la Chine de l’île Bolchoï sur la rivière Argun ainsi que celui de l’île Tarabarov et d’une partie de l’île Bolchoï Oussouriski sur l’Amour (soit au total 337 km²). Ce geste du Kremlin règle en partie un contentieux territorial ancien entre les deux pays et cache vraisemblablement d’importantes transactions économiques. Faut-il analyser le fait que la Chine ait finalement fermée les yeux sur la visite du dalaï-lama en Kalmoukie comme une concession à l’égard de la Fédération de Russie ?

l'Orient par l'Occident ⁶ ; du second événement, presque concomitant, nous retiendrons que l'intérêt porté à l'Orient (sous la forme d'une de ses religions ou d'un de ses représentants) peut être interprété par certains, en Russie même, comme une volonté de se conformer à l'Occident : la délivrance d'un visa russe au dalaï-lama ne s'expliquerait que par cette seule raison, pouvait-on lire dans *Nezavisimaja gazeta* ⁷. (Ce quotidien analysait d'ailleurs le peu de retentissement donné à l'événement par les médias nationaux comme une volonté de passer sous silence les efforts du Kremlin pour améliorer l'image de la Russie auprès d'un Occident largement gagné – du moins dans son opinion publique – à la cause du leader tibétain en exil). Quant aux *Moskovskie novosti*, elles voyaient là un « compromis avec l'Occident qui ne peut souffrir la Chine communiste ⁸ ».

« LA RUSSIE, UN PAYS BOUDDHISTE »

La venue du dalaï-lama en Kalmoukie n'aurait donc de sens qu'en fonction d'un jeu de miroir à l'usage exclusif de deux partenaires : la Russie et l'Occident. Si en Russie, l'Orient n'a souvent été pensé qu'en regard de l'Occident, affirmer que cette attitude a encore cours dans le cas présent paraît plus surprenant. Certes, le bouddhisme peut être perçu comme un élément secondaire par des journaux édités à Moscou, pourtant, au-delà même de l'engouement pour cette religion dans le monde occidental (Russie incluse), la Russie entretient avec elle un lien particulier dont aucun autre pays européen ne peut se prévaloir. Nous faisons bien entendu allusion ici à la présence de populations bouddhistes au sein même de l'Empire russe dès le XVII^e siècle.

On objectera que dans le passé, la Grande-Bretagne a également administré des pays bouddhistes. Mais établir un parallèle entre les contrées bouddhistes annexées à l'Empire russe et deux pays comme la Birmanie et Ceylan révèle une différence fonda-

6. Plusieurs ouvrages traitent de cette question. Signalons-en au moins deux en français portant le même titre et parus à près d'un demi-siècle d'écart : Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, coll. « Théologies », 1952, 288 p. (Réédition Paris, Éd. du Cerf, 2000) et Frédéric Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2001, 393 p. (1^{re} éd. : 1999).

7. Voir Julija Glezarova/ Aleksandr Petrov, *art. cit.*

8. Aleksandr Soldatov, « Otkaznikom men'she » [Un opposant de moins], *Moskovskie novosti*, n° 46, 3-9 déc. 2004, p. 12.

mentale : les terres birmanes et ceylanaises furent rattachées au titre de colonies à l'Empire britannique, sans que la question de leur inclusion dans le même espace historique et culturel que la métropole ne se posât ; inversement, la politique impériale russe reconnut l'unité géopolitique de l'espace eurasiatique et rendit ainsi caduque toute conception de ces terres nouvellement acquises comme autant de « provinces bouddhistes à part »⁹.

Cette présence ancestrale du bouddhisme en Russie – on compterait près d'un million de fidèles –, est inscrite dans l'actuelle législation de la Fédération russe : la religion apparue en Inde vers le V^e siècle av. J.-C. a été reconnue par la nouvelle loi fédérale de septembre 1997 « sur la liberté de conscience et les associations religieuses » comme l'une des « religions traditionnelles » de la Russie aux côtés du christianisme (à savoir l'orthodoxie, la vieille foi, le catholicisme, le protestantisme), de l'islam et du judaïsme¹⁰.

Si, un siècle après l'émergence d'un courant « néo-bouddhiste » en Russie – né des recherches mystiques menées hors des Églises –, un nombre croissant de Russes de la partie occidentale du pays se déclare bouddhiste, les terres d'élection de cette religion demeurent bien entendu la Sibérie et le Sud de la Volga. Le bouddhisme de tradition lamaïque¹¹ venu du Tibet et de la Mongolie constitue, en

9. Nous reprenons ce parallèle à T.V. Ermakova, « Issledovanija buddizma v Rossii (Konec XIX-načalo XX veka) » [Les études sur le bouddhisme en Russie (Fin du XIX^e siècle – début du XX^e siècle)], *Vostok*, 1995, n^o 5, p. 139-148.

10. On sait combien cette loi qui vise à établir une distinction entre les religions en fonction de leur rôle « dans l'histoire de la Russie, dans l'évolution et le développement de sa spiritualité et de sa culture », qui les classe en « religions traditionnelles », « religions non-traditionnelles » et « sectes » et qui, en outre, reconnaît « une contribution spéciale de l'orthodoxie à l'histoire russe, à l'établissement et au développement de la spiritualité et de la culture en Russie » est controversée. Elle contredit d'ailleurs les dispositions de la Constitution de 1993 interdisant toute forme de discrimination ainsi que l'existence de privilèges dans le domaine religieux. À ce sujet, voir Laurence Beauvisage, *La croix et la faucille. La religion à l'épreuve du post-soviétisme*, Paris, Bayard Éditions, 1998, 257 p. et plus particulièrement le chapitre « Les acquis fragiles de la laïcité », p. 185-203.

Ajoutons que les choses se compliquent du fait d'éventuelles contradictions entre les lois fédérales et les lois édictées au niveau des républiques. Ainsi la loi sur « L'activité religieuse sur le territoire de la République de Bouriatie » de décembre 1997, reconnaît comme « religions traditionnelles » le bouddhisme, le christianisme (réduit dans le cas présent à l'orthodoxie et à la vieille foi) ainsi que le chamanisme. Voir Sajana Namsaraeva, « Bol'she religij, khorošikh i raznykh » [Davantage de religions, bonnes et diverses], *Nezavisimaja gazeta*, 16 février 2005, p. 4. Au sujet des tergiversations en matière religieuse dans la Constitution de la République de Kalmoukie, voir l'article d'El'za Bakaeva dans le présent recueil.

11. Le terme « lamaïsme » dérive du tibétain *lama* (signifiant un « maître ») et désigne la forme tibéto-mongole du Vajrayâna (ou Véhicule du Diamant), qui, issu de la combinaison vers le VII^e siècle du bouddhisme Mahâyâna et du tantrisme indien,

effet, la principale confession de trois des 89 « sujets » (entités territoriales) de la Fédération, à savoir les républiques de Bouriatie ¹², de Touva ¹³ et de Kalmoukie auxquelles on peut ajouter, dans une moindre mesure, la république de l'Altai.

En un mot, la Russie est aussi un pays bouddhiste. C'est d'ailleurs en des termes similaires mais délibérément plus provocateurs (avec omission de l'adverbe « aussi » après le verbe) que Vladimir Montlevič – l'un des premiers en Russie occidentale à s'être converti à la religion bouddhique après la Seconde Guerre

s'est répandu d'abord en Inde, puis au Tibet, en Mongolie, en Chine et au Japon. À partir des années 1960, les orientalistes ont moins eu recours à ce terme à la suite de l'usage fortement dépréciatif qu'en firent en 1959 les autorités chinoises : celles-ci déclarèrent en effet que le « lamaïsme tibétain » n'était qu'une forme corrompue de bouddhisme et ne pouvait, pour cette raison, être préservé et défendu comme une valeur culturelle. Suivant la proposition du dalaï-lama à ses adeptes, l'on a préféré parler de variétés nationales (tibétaine, mongole, bouriate, kalmouke ou encore touva) du bouddhisme. Ajoutons qu'au XIX^e siècle, le mot « lamaïsme » créé par les orientalistes occidentaux servit à dénoncer le bouddhisme tibétain comme forme dépravée et inauthentique du bouddhisme. Sur ce dernier point, voir Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, préface de Katia Buffetrille, traduction de Nathalie Münter-Guiu, Paris, Autrement, 2003, p. 29-61.

Malgré toutes ces réserves, le terme « lamaïsme », largement employé aujourd'hui encore, demeure un terme commode, surtout lorsque, comme dans ce volume, on est amené à parler des bouddhismes bouriate, kalmouk et touva qui relèvent tous du bouddhisme tibétain.

12. Outre la République de Bouriatie, il convient d'ajouter deux enclaves bouriates : en Cisbaïkalie, aux environs d'Irkoutsk, le district autonome d'Oust-Orda, et en Transbaïkalie, au sud de Tchita, le district autonome d'Aga. Ces deux districts, qui résultent en fait du morcellement géographique et culturel opéré par la colonisation russe chez les Bouriates, faisaient autrefois partie intégrante de la « République autonome socialiste soviétique bouriato-mongole ». (En 1958, la République perdit son « caractère mongol » puisqu'elle fut rebaptisée « République autonome socialiste soviétique de Bouriatie »). Pour une histoire et une analyse des divers découpages et démembrements du territoire bouriate du XIX^e siècle à la période khrouchtchévienne, voir Walter Kolarz, *Les colonies russes d'Extrême-Orient*, trad. de Maria Luz, Paris, Fasquelle, 1955, p. 149-152 et p. 157-159 et Š.B. Čimitdordžiev (éd.), *Kak isčezla edinaja Burjat-Mongolija (1937 i 1958 gody)* [Comment a disparu la Bouriatie-Mongolie unifiée (1937 et 1958)], Ulan-Udè, Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, 2004, 2^e éd. revue et augmentée, 163 p. (1^{re} éd. : 1997).
13. Selon la Constitution de cette république, deux appellations sont possibles : soit République de Touva, soit République de Tyva. (Information communiquée par Marina Monguš). Dans un souci d'unification, nous parlerons dans le présent recueil de République de Touva. De même, le terme générique pour désigner en français les habitants de Touva est soit « Touvas », soit « Soyotes ». Sauf exception, nous privilégierons le premier terme.

mondiale et à avoir connu pour cela l'hôpital psychiatrique – a attiré l'attention sur *une réalité russe* un peu trop souvent oubliée ¹⁴.

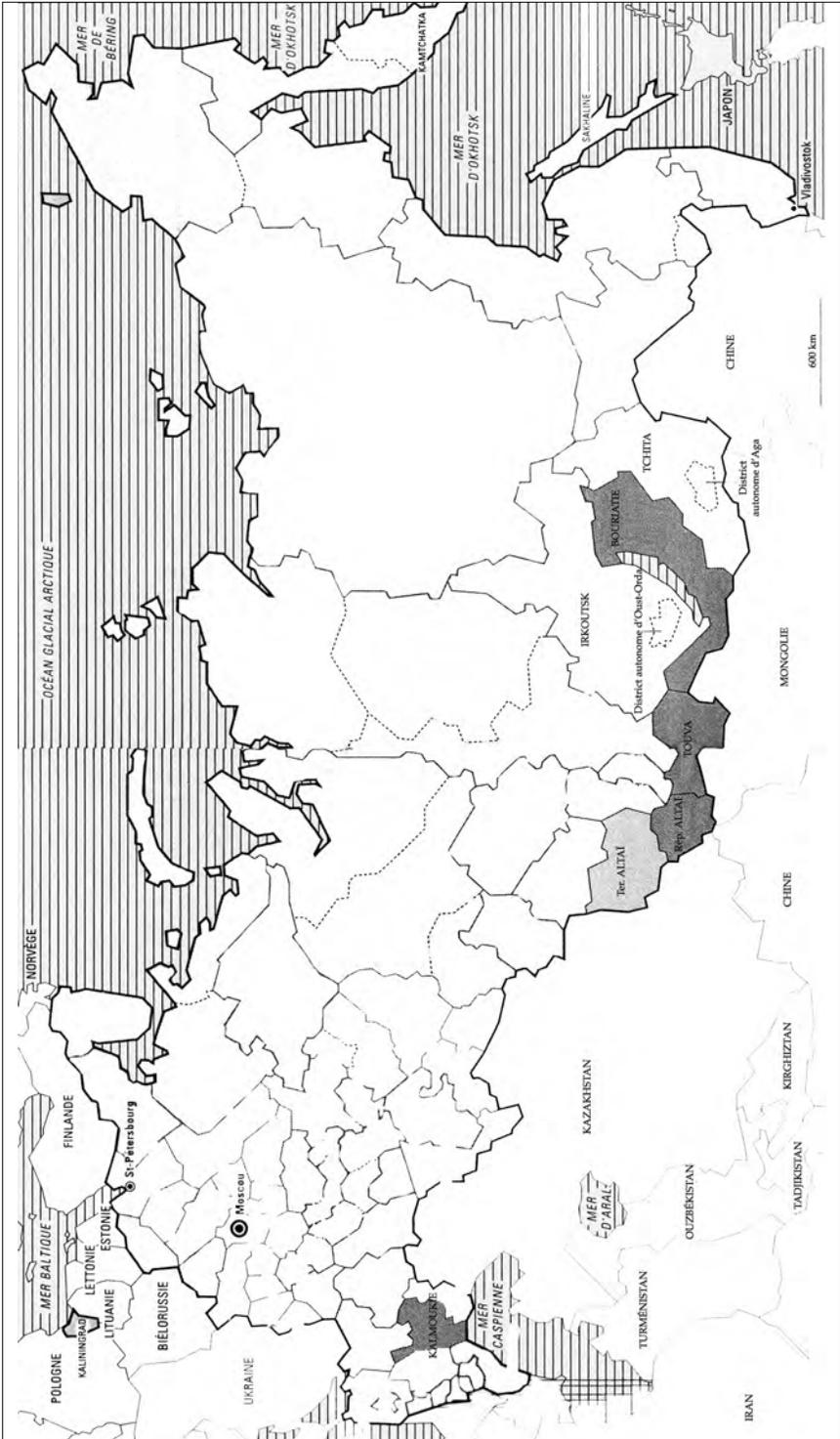
Par souci de clarté, nous reviendrons brièvement sur l'apparition et le développement du bouddhisme de rite tibétain (il s'agit essentiellement de celui de l'école des Gelugpa, ou Bonnets Jaunes) en Bouriatie, en Kalmoukie et à Touva. Dans chacune de ces régions, il s'est développé de façon indépendante ¹⁵.

LE BOUDDHISME EN BOURIATIE AVANT 1917

L'expansion russe au XVII^e siècle en Sibérie suit une autre expansion, elle, de nature religieuse : en effet, à la fin du XVI^e siècle, les princes khalkhas ¹⁶ adoptent officiellement le bouddhisme ; aussi lorsque les Bouriates, le peuple le plus septentrional de toute la famille mongole, sont incorporés à l'Empire russe en vertu du traité signé avec la Chine en 1727 à Kiakhta, c'est toute une population, ou presque ¹⁷, convertie récemment au bouddhisme ou à la veille de le faire, qui, en Transbaïkalie, devient sujet du tsar.

À l'égard des Bouriates, le gouvernement russe adopte une politique religieuse ambivalente. Elle s'explique par des considérations d'ordre géopolitique : la tolérance religieuse dont fait preuve

14. Voir Vladimir Poreš, « Russkij buddizm – kak èto vozmožno ? » [Un bouddhisme russe, comment est-ce possible ?] in Sergej Filatov (éd.), *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*, Moskva/ Sankt-Peterburg, Letnij Sad, 2002, p. 383.
15. Ce fait se reflète dans la terminologie. Ainsi chez les Bouriates, les monastères portent le nom de *datsang* (du tibétain *datsang* – faculté, académie monastique), chez les Kalmouks celui de *khurul*, chez les Touvas celui de *khurè* (du mongol *khüree*) ; quant au système hiérarchique, en Kalmoukie, jusqu'à 1917, seul le chef religieux des Kalmouks portait le titre de Lama (noté avec une majuscule), les autres religieux étant désignés par le mot *khuvarak* qui, en bouriate et en touva, signifie « novice ».
16. Khalkha désigne le groupe mongol prédominant en Mongolie. Il est également présent en Mongolie-Intérieure.
17. L'essor du bouddhisme ne s'est pas produit de façon uniforme en Bouriatie : il a gagné les différentes tribus bouriates les unes après les autres. Rappelons que si l'on parle de Bouriates aussi bien à l'ouest qu'à l'est du Baïkal, il s'agit là de tribus différentes, parlant des dialectes plus ou moins proches du mongol khalkha. Les Bouriates de la Selenga (du nom de la rivière qui, venant de Mongolie, se jette dans le Baïkal par le sud-est), immigrent de Mongolie à la fin du XVII^e siècle et constituent la tête de pont de la diffusion du lamaïsme en Bouriatie ; vers 1741, les Bouriates Khori (établis au nord des Bouriates de la Selenga, dans les steppes situées à l'est du Baïkal) se convertissent au bouddhisme, suivis, en 1788, par les Bouriates d'Agas (entre Tchita et la frontière mongole). Voir à ce sujet Walther Heissig, « A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century », *Anthropos* (Wien/ Freiburg), 1953, n° 48 (3-4), p. 517.



La Fédération de Russie et ses « sujets » bouddhistes
(d'après Roberto Gimeno et Patrice Mitrano, Éditions Autrement, 2003)

Saint-Pétersbourg dépend largement de la proximité des frontières avec la Mongolie, alors ralliée à l'Empire chinois. Ainsi les populations bouriates de Cisbaïkalie – restées largement chamanistes jusqu'au XIX^e siècle – sont-elles soumises à toutes sortes de mesures coercitives en vue de leur conversion au christianisme orthodoxe¹⁸ alors que leurs cousins de Transbaïkalie, largement bouddhisés, peuvent pratiquer leur religion dans une tranquillité relative.

On lit souvent dans les études sur le bouddhisme en Russie que, dès 1741, la tsarine Élisabeth I^{re} aurait officiellement créé une Église bouriate autocéphale¹⁹. Cette information, cependant, est loin de faire l'unanimité. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, un membre de la Société missionnaire russe, Evstafij Voronec, après des recherches restées vaines du fameux décret de 1741, a conclu en son inexistence. Selon lui, c'est le comte Savva Raguzinskij (*ca* 1670-1738), mandaté en 1725 en Sibérie par Catherine I^{re} pour fixer la frontière avec la Chine, qui aurait pris l'initiative d'instaurer une hiérarchie lamaïste dans les steppes bouriates²⁰. Toujours est-il que l'Église bouriate se démarque des Églises mongoles et tibétaines sur deux points importants : d'une part, son chef, le *khambo lama*²¹, est

-
18. Dans son ouvrage consacré aux monastères bouddhiques de Bouriatie, Luboš Bělka ne recense que deux temples construits au XIX^e siècle en Cisbaïkalie : l'un sur la rivière Irkout et l'autre dans l'actuel district autonome d'Oust-Orda, tous deux édifiés dans les années 1810. Voir Luboš Bělka, *Tibetský buddhismus v Burjatsku* [Le bouddhisme tibétain en Bouriatie], Brno, Masarykova Univerzita, 2001, p. 243-245. Aussitôt après la promulgation de la loi sur la liberté religieuse en avril 1905, cinq monastères bouddhiques furent construits dans la région d'Irkoutsk.
19. Ainsi Natalija Žukovskaja fait-elle référence à cet événement dans sa contribution et précise que la République de Bouriatie en a commémoré en grande pompe le 250^e anniversaire.
20. Evstafij Voronec, *Ruskim li pravitel'stvom uzakoneno idolopokloničeskoe lamstvo v pravoslavnoj Rossii ?* [Est-ce le gouvernement russe qui légalisa le lamaïsme idolâtre en Russie orthodoxe ?], Kharkov, 1869 cité par Aleksandr Andreev, « A Historical Survey of Buddhism in Buryatia » (à paraître). Elizabeth I^{re} monta sur le trône après un renversement de palais, le 25 novembre 1741 (a.s.), ce qui effectivement lui laissait peu de temps pour décider de la création d'une Église bouddhique en Bouriatie avant la fin de l'année 1741.
21. *Khambo* vient du tibétain *khanpo* (noté aussi *mkan po*) qui désigne le supérieur d'un monastère. Plus tard, on adjoindra à ce titre le mot sanscrit *pandita* (noté aussi *bandido* ou *bandida* dans les textes russes) qui désigne une personne lettrée.

élu démocratiquement par les abbés des différents monastères ²², d'autre part, l'institution des réincarnations sacrées est absente ²³.

En 1768, Catherine II, soucieuse d'œuvrer dans l'intérêt de la sûreté publique d'un empire multinational et multiconfessionnel, décide d'élaborer une nouvelle charte sur les différentes confessions en Russie. Le *pandita-khambo-lama* Damba-Dorži Zajagin (Damba Darža Zajaev), qui a fait ses études à Lhasa entre 1731 et 1741, est invité à prendre part à la commission chargée de la rédaction du nouveau code religieux. Reçu à Saint-Pétersbourg par la tsarine, avec qui il s'entretient du mystérieux Tibet à peine identifié alors par les Européens, Damba-Dorži Zajagin obtient l'autorisation d'ordonner des moines et d'œuvrer librement pour le bouddhisme ²⁴.

Ce geste généreux serait à l'origine de ce que les Bouriates aient reconnu en Catherine II, et en tous les autres souverains russes à sa suite, une réincarnation de la Târâ blanche, divinité bouddhique incarnant l'aspect féminin de la compassion ²⁵. Mais, comme se le demande l'anthropologue Roberte Hamayon ²⁶, ne serait-ce pas là pure facétie des Bouriates du XIX^e siècle ? La chose n'est pas impossible. Malheureusement, les études sur cette légende font défaut, comme celles sur

22. Le Tibétain Agvan Puntsog venu en Russie en même temps que les tribus mongoles en 1694 est reconnu comme le premier *khambo-lama*. Parmi les 11 « temples païens » (*kapišče*) existants, la chapelle (*kumirnja*) de Kilgon est déclarée centre religieux du bouddhisme bouriate. Rappelons que jusqu'en 1905, le bouddhisme fut officiellement assimilé à une religion païenne en Russie.

23. Ces réincarnations sont appelées *tulku* en tibétain, ce qui signifie « corps de transformation ». En mongol, on parle de *khubilgaan*. L'institution des réincarnations, qui est à distinguer de l'idée de transmigration ou passage d'une existence à une autre, est une institution purement tibétaine. Elle est apparue au XII^e siècle.

24. Voir L.B. Badmaeva, « Burjatskie letopici, kak istočnik po istorii buddizma v Burjatii » [« Les annales bouriates comme source de l'histoire du bouddhisme en Bouriatie »] in D.D. Očirov (éd.), *Ivolginskij dacan : istorija, sovremennost' i perspektivy*, Verkhnjaja Ivolga, Izdatel'stvo Buddijskogo Instituta « Daši Čojnkhorlin », 2001, p. 112-114 et Alexandre Andreyev [Aleksandr Andreev], *Soviet Russia and Tibet. The Debacle of Secret Diplomacy. 1918-1930s*, Leiden/ Boston, Brill, 2003, p. 7-8.

25. Târâ, dont le culte se répandit au Tibet au XI^e siècle, est l'une des divinités du panthéon bouddhique les plus adorées par les Tibétains et les Mongols, indépendamment de l'école à laquelle ils appartiennent, de leur rang social et de leur niveau d'éducation. Elle possède vingt et une formes distinctes dans l'iconographie. Les deux plus importantes sont la Târâ verte et la Târâ blanche (en mongol Tsagan Dara-Ekhe). Cette dernière est généralement représentée sous les traits d'une adolescente à la peau blanche et possédant trois yeux sur le visage, deux sur les mains et deux autres sur les pieds. Pour plus de détails, voir Stephan Beyer, *The Cult of Târâ. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1973, 568 p.

26. Roberte Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 119.



La Târâ blanche

le rapport entre la Târâ blanche et l'appellation de « Tsar blanc » attribuée au souverain russe et destinée, en Russie comme au Tibet, à devenir à la charnière des XIX^e et XX^e siècles un argument politique justifiant l'expansion russe en Asie centrale (Tibet inclus) ²⁷.

27. Comment passe-t-on de la Târâ blanche au Tsar blanc, appellation censée, à terme, confirmer la légitimité du pouvoir des tsars sur les populations lamaïstes ? La difficulté provient de ce que l'on donne différentes origines à cette désignation. Ainsi, en 1881, Dostoïevskij associe la légende du Tsar blanc à l'Asie centrale musulmane, puis seulement, de façon bien plus vague, à l'Inde. Fëdor Dostoïevskij, « Geok-Tepe. Cto takoe dlja nas Azija? », *Polnoe sobranie sočinenij*, Leningrad, Nauka, t. 27, 1984, p. 32-40. (Trad. fr. de Gustave Aucouturier : « Ghéok-Tépé. Que signifie pour nous l'Asie ? », *Journal d'un écrivain*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1972, p. 1455-1467). Les commentateurs de l'édition des œuvres complètes de Dostoïevskij citées ici indiquent que « Tsar blanc » est le titre donné par les « peuples orientaux » au tsar moscovite et que cette expression se retrouve souvent dans le folklore russe, à cause vraisemblablement d'une signification ancienne de l'adjectif *belyj* [blanc] comme « indépendant » et « libre ». Voir *ibid.*, p. 315. L'historien et spécialiste de la pensée russe, Tibor Szamuely, précise que ce sont les Mongols qui auraient appelé les princes de la Moscovie « Tsars blancs ». Tibor Szamuely, *La tradition russe*, trad. d'Anne Laurens, Paris, Stock/ Monde ouvert, 1974, p. 34.

En 1826, lorsque le gouverneur général de la province (*gubernia*) d'Irkoustk tente de mettre fin aux contacts illégaux qu'entretennent les moines bouriates avec l'étranger et propose de limiter les droits du clergé lamaïste de Transbaïkalie en vue de pallier une baisse des impôts, le ministère de l'Intérieur comme celui des Affaires étrangères s'opposent aussitôt à ce projet. Selon eux, de telles mesures susciteraient « le départ des lamas et de la population en Chine » et « aurait une influence néfaste sur le marché de Kiakhta comme sur l'attachement de la population locale à la Russie ²⁸ ». Les précautions prises à l'égard des bouddhistes de Transbaïkalie, tout comme le rôle décisif joué par le ministère des Affaires étrangères dans les mesures gouvernementales concernant la Bouriatie – affaires religieuses comprises –, s'expliquent par la situation de cette région à un carrefour important de l'Asie centrale. Kiakhta, fondée en 1728 à la frontière russo-mongole, est alors une plaque tournante du commerce entre la Chine et la Russie et un point névralgique de la route du thé, ce qu'elle demeurera jusqu'au milieu du XIX^e siècle. De surcroît, le transport des marchandises russes en Mongolie et dans les régions du sud-ouest de la Chine est largement contrôlé par le *bogdo-gegeen* ²⁹ (chef religieux des Mongols) installé à Ourga (actuelle Oulan-Bator) et par les abbés des différents monastères mongols.

En 1853, la promulgation d'une nouvelle Charte sur le lamaïsme en Sibérie orientale marque un tournant dans la politique tsariste à l'égard du bouddhisme en Bouriatie. Des mesures restrictives sont prises à l'encontre du clergé : interdiction de construire de nouveaux *datsan* en plus des 34 existants ³⁰ ; limitation du nombre

28. G.R. Galdanova/ K.M. Gerasimova/ D.B. Dašiev/ G.C. Mitupov, *Lamaizm v Burjatii XVIII-načala XX veka. Struktura i social'naja rol' kul'tovoj sistemy* [Le lamaïsme en Bouriatie du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle. Structure et rôle social du système cultuel], Novosibirsk, Nauka, 1983, p. 27. La plupart des informations de ce paragraphe sont empruntées à cet ouvrage.

29. Dans la hiérarchie bouddhique tibétaine, le *bogdo-gegeen* occupe la troisième position, aussitôt après le dalaï-lama et le panchen-lama. En mongol classique, *gegeen* désigne couramment une réincarnation ; le mot peut se traduire par « saint ». Quant à *bogdo* (*bogd*), forme du mongol occidental, il a le même sens. L'expression *bogdo-gegeen* est le terme d'adresse respectueuse à l'égard d'un haut Réincarné. On parle aussi de *khutukhtu*, du turc « kut », qui signifie lui aussi « bienheureux », « saint ».

30. Le premier *datsan* stationnaire (en bois) fut celui de Tsongol dans l'aïmak (province) de la Selenga, construit entre les années 1720 et 1750. Le second est celui de Gusinoe Ozero (ou « Lac aux oies ») situé à près de 150 km au sud de l'actuelle Oulan-Oudé. D'abord simple yourte en feutre établie là en 1741, le premier bâtiment en bois du *datsan* ne fut pas construit avant 1758. Puis s'ensuivit

des religieux à un lama pour 200 paroissiens ; imposition de tous les lamas, à l'exception des 285 lamas titulaires³¹ ; obligation pour les moines d'accomplir leurs études dans le seul monastère de Gusinoe Ozero³² ; impossibilité pour les lamas d'être attachés à un *datsan* avant qu'un poste ne s'y libère ; interdiction d'importer des objets du culte de Mongolie, de Chine ou du Tibet qui n'aient été déclarés à la douane de Kiakhta ; enfin, interdiction de se livrer à des activités commerciales aux frontières.

Néanmoins, toutes ces mesures consignées sur le papier n'ont finalement guère d'incidence dans la réalité et servent juste à rappeler que l'administration est en droit d'exercer une autorité administrative sur l'Église lamaïste bouriate. Par peur de soulever le mécontentement populaire dans une région stratégique pour la politique tsariste en Orient, l'administration locale ne met en effet aucun zèle à appliquer la charte et ferme les yeux sur l'essor intensif du bouddhisme bouriate³³. En 1890, la charte de 1853, jugée décidément trop défavorable aux missionnaires orthodoxes, est remplacée par une « Instruction provisoire sur la direction des affaires du clergé lamaïste dans la *gubernia* d'Irkoustk », plus restrictive et promulguée à l'initiative de Konstantin Pobedonoscev, l'influent procureur du Saint-Synode, et de Venjamin, l'archevêque d'Irkoutsk et de Nertchinsk. L'époque est à l'exaltation nationaliste grand-russe et les Bouriates en font d'autant plus les frais que, dans le cadre du développement des terres sibériennes, ils voient s'installer parmi eux nombre de colons russes.

Pourtant l'année suivante, de retour d'un long périple qui l'a mené de Trieste via les Indes, la Chine et le Japon à Vladivostok puis en Transbaïkalie, le futur Nicolas II fait une halte au *datsan*

la construction de toute une série de monastères, dont les plus grands accueillirent jusqu'à 1 300 moines. Entre 1811 et 1816, fut fondé le monastère d'Aga qui, au milieu du XIX^e siècle, s'avéra une importante université bouddhique comprenant des facultés de philosophie, d'astrologie, de tantra et de médecine. Au sujet de ce *datsan*, voir l'article de Luboš Bělka dans le présent recueil.

31. Si, en 1741, on compte 150 lamas chez les Bouriates, en 1756, ils sont 324 ; en 1774, déjà 617 ; en 1796, 700 ; en 1822, 2 502 et en 1831, 4 637. Voir G.R. Galdanova *et alt.*, *Lamaizm v Burjatii...*, *op. cit.*, p. 26.
32. Une rivalité entre les divers monastères s'engage. Jusqu'au XIX^e siècle, l'ensemble du clergé de la Transbaïkalie se soumet formellement au lama supérieur du *datsan* de Tsongol. En 1809, l'administration russe donne la priorité au temple de Gusinoe Ozero, et son abbé reçoit le titre de *pandita-khambo-lama* de tous les *datsan* de Bouriatie, autrement dit devient le chef des bouddhistes de Sibérie orientale.
33. Voir Andrej Terent'ev, « Kratkij očerk istorii buddizma v Rossii (I) » [Bref essai sur l'histoire du bouddhisme en Russie (I)], *Buddizm Rossii*, 2002, n° 36, p. 32.

d'Atsagat ³⁴. En compagnie du *pandita-khambo-lama* Gomboev, il assiste là à la danse rituelle « tsam ³⁵ ». Cette étape du tsarévitch est perçue comme un symbole fort de la politique de tolérance de l'Empire russe à l'égard du bouddhisme et connaît un retentissement jusqu'à Lhassa ³⁶. Et il faut croire en l'échec des mesures prises en 1853 et en 1890, puisqu'en 1916, à la veille de la révolution, on compte 11 276 lamas en Bouriatie. Le bouddhisme y est plus que jamais florissant ³⁷.

LE BOUDDHISME EN KALMOUKIE AVANT LA RÉVOLUTION DE 1917

Le cas de la Kalmoukie diffère sensiblement de celui de la Bouriatie, ne serait-ce qu'en raison de l'isolement de ce peuple, qui est, rappelons-le, le seul à confesser le bouddhisme en Europe. Néanmoins, là encore, le gouvernement russe est forcé d'adopter une politique religieuse prudente, en raison des frontières voisines. Tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles, l'Empire russe est en effet occupé à « pacifier » le Caucase voisin ³⁸. Ajoutons aussi que, lors

-
34. Situé à l'est de Verkhné-Oudinsk (actuelle Oulan-Oudé), le *datsan* d'Atsagat a été fondé entre 1825 et 1831.
35. Le prince Èsper Ukhtomskij est le chroniqueur de l'ensemble du voyage du tsarévitch, et de cette journée en particulier. Nikolaj Karazin (1842-1908), élève de Gustave Doré, mais aussi ethnographe et grand voyageur, assure l'illustration de cette scène comme de l'ensemble de celles accompagnant ce récit de voyage. Voir Èsper Ukhtomskij, *Putešestvie po Zabajkal'ju. I: knigi « Putešestvie na Vostok » Gosudarja imperatora Nikolaja II (1890 – 1891 gg.)* [Voyage en Transbaïkalie. Extrait du livre *Voyage en Orient de sa majesté l'empereur Nicolas II (1890-1891)*], Ulan-Udè, Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, 1992, p. 15. L'ensemble du récit a été traduit en français à Paris sous le titre *Le voyage en Orient, 1890-1891, de son Altesse Impériale le Césarevitch* (Paris, Charles Delagrave, 1893-1898, vol. I. *Grèce, Égypte, Inde*, préface d'Anatole Leroy-Beaulieu, traduction de Louis Léger, 392 p. ; vol. II. *Indo-Chine, Chine, Japon, Sibérie*, Préface et traduction de Louis Léger, x-386 p.)
36. Alexandre Andreyev [Aleksandr Andreev], *Soviet Russia and Tibet, op. cit.*, p. 24.
37. Pour expliquer le succès du bouddhisme en Bouriatie, qui « intègre, adapte [le chamanisme et l'organisation sociale traditionnelle] ou s'adapte [à eux] », alors que l'orthodoxie demeure « une religion étrangère » qui « dresse une opposition morale au système traditionnel et cherche à le démanteler », voir Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme, op. cit.*, p. 112-125.
38. De semblables considérations ne seraient pas étrangères au soutien accordé actuellement par le Kremlin à Kirsan Iljumžinov. Selon un journaliste russe, le fait que le dalaï-lama ait pu obtenir un visa et se rendre en Kalmoukie en 2004, pour la plus grande joie d'une large partie de la population de cette république, serait à lier au contexte explosif dans le Caucase voisin. Voir Vitalij Tarlavskij, « V Kalmykii – stabil'nost' i porjadok » [Kalmoukie : stabilité et ordre], *Nezavisimaja gazeta*, 21 décembre 2004, p. 4.



Danse du Tsam, gravure de N. Karazin in *Èser Ukhtomskij, Le voyage en Orient, 1890-1891, de son Altesse Impériale le Césarévitch.*

du soulèvement de Pugačëv (1773-1775), nombre de Kalmouks se sont joints aux révoltés.

C'est en 1609 que Vasilij Šuiskij, « le tsar des boyards » comme on l'a appelé, autorise des tribus oïrates à nomadiser dans les steppes inhabitées de la Basse-Volga. Ces tribus mongoles de religion bouddhique³⁹, auxquelles les Russes vont donner le nom de *kalmyki*, forment dans cette région, durant la seconde moitié du XVII^e siècle, un khanat kalmouk qui jouira d'un statut particulier, quoique mal défini, au sein de l'Empire russe. Face à la pression des autorités russes, qui interdisent notamment au khan, en 1728, de se rendre en pèlerinage à Lhassa et, en 1741, d'entretenir des relations avec des pays étrangers, les Kalmouks décident en 1771 de fuir la Russie et de regagner leur patrie d'origine, la Djoungarie (à l'extrême nord de l'actuel Xinjiang). La débâcle de la Volga, très précoce cette année-là, empêchera près d'un quart d'entre eux de franchir le fleuve et les contraindra à rester sur place⁴⁰. Profitant de ce départ massif de la population kalmouke, Catherine II liquide le khanat et transforme la « steppe kalmouke » en un territoire administratif dépendant du gouverneur militaire d'Astrakhan. Commence alors une nouvelle période : ce ne sont plus les seuls Kalmouks installés au-delà des frontières du khanat que la politique russe encourage à se convertir, moyennant finances et autres avantages, mais l'ensemble de ce peuple.

En 1834, la « Charte sur la direction du peuple kalmouk » place l'Église bouddhique sous l'entière tutelle de l'administration tsariste, le Lama (ou chef de cette Église) étant désigné par Saint-

39. Les groupes qui vont donner les Kalmouks étaient déjà bouddhistes à leur arrivée dans le sud de la Volga, même si cette religion n'était pas encore implantée totalement dans ce peuple aux fortes traditions chamanistes. De fait, en Kalmoukie même, le bouddhisme rencontra dans le chamanisme un adversaire sérieux : il « n'aurait pu s'imposer, écrit l'historienne Galina Dordžieva, dans le système politique et social kalmouk juste en luttant, sans assimiler les habitudes et rituels chamaniques ». Galina Dordžieva, *Buddizm i khristianstvo v Kalmykii. Opyt analiza religioznoj politiki pravitel'stva rossijskoj imperii. (Seredina XVII – načalo XX vv.)* [Bouddhisme et christianisme en Kalmoukie. Essai d'analyse de la politique religieuse du gouvernement de l'Empire russe. (Du milieu du XVII^e siècle au début du XX^e siècle)], Èlista, Džangar, 1995, p. 26.

40. On donne parfois à *Kalmyki* [Kalmouks] le sens de « ceux qui sont restés », par allusion à ces hommes et ces femmes qui ne purent quitter le khanat de Kalmoukie en 1771. En fait, il est vraisemblable que l'appellation « Kalmyk » corresponde au nom par lequel les Turcs d'Asie centrale désignaient leurs voisins oïrates (Mongols occidentaux) ; cette désignation a probablement été reprise par les Russes pour parler des Oïrates venus s'installer sur la Volga. (Précision aimablement communiquée par Marie-Dominique Even).

Pétersbourg. La nouvelle charte de 1847 se place dans le prolongement de cette politique de contrôle et réduit le nombre officiel des prêtres et des monastères (*khurul*)⁴¹.

Au début du XX^e siècle, les liens entre la Kalmoukie, d'une part, et la Bouriatie et la Mongolie, d'autre part, se resserrent. Cela est dû, entre autres, à l'initiative du Bouriate Agvan Doržiev (1853 ou 1854-1938) qui joue un rôle central dans le bouddhisme en Russie de la fin du XIX^e siècle jusque dans les années 1930. Comme le rapporte Galina Dordžieva dans le présent volume, Doržiev profite du décret sur la tolérance religieuse promulgué le 17 avril 1905 pour ouvrir deux écoles supérieures bouddhiques entre 1908 et 1909. En 1917, le *Bakša-lama*⁴² des Kalmouks du Don réussit à ce qu'une troisième école soit ouverte.

À la faveur de la loi d'avril 1905 qui autorise les chrétiens à reprendre leur religion première ou celle de leurs ancêtres, de nombreux Kalmouks d'Orenbourg, enrôlés comme cosaques et convertis sous la contrainte à l'orthodoxie, apostasient et reviennent au bouddhisme sans crainte de sanctions⁴³. De même, après 1905, la construction de nouveaux *khurul* est autorisée par le gouvernement. À la veille de la révolution, on peut parler d'une intense activité religieuse parmi les bouddhistes de Kalmoukie. Comme en Bouriatie, c'est sa force d'adaptation, comme son habitude des autres systèmes religieux et la bonne organisation de son Église qui permettent au bouddhisme de contrer l'action des missions orthodoxes⁴⁴.

41. De 5 270 moines répartis dans 105 *khurul*, on passe en 1838 à 2 650 moines pour 76 *khurul*, puis, en 1847, à 1 656 moines pour 67 *khurul*. Ceci dit, un certain nombre de *khurul* continue à fonctionner clandestinement. Voir Andrej Terent'ev, *art. cit.*, p. 34.

42. Le chef spirituel des Kalmouks du Don, le *Bakša-lama* (*Bakši-lama*), ne dépendait pas du Lama. Rappelons qu'en 1710, le khan Ayuqa laissa dix mille de ses hommes s'installer sur le territoire des cosaques du Don entre le Don et le Donets. Voir Françoise Aubin, « Une société d'émigrés : La colonie des Kalmouks de France », *L'Année sociologique*, 1968, n° 17, p. 139-141 ; de la même, « Kalmouks », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1994, (4^e éd.), t. XIII, p. 248-249.

43. Cette situation n'eut rien d'exclusif aux bouddhistes. En avril 1905, Tatars, uniates, protestants et autres s'empressèrent de reprendre la religion de leur parents ou grands-parents, faisant ainsi la preuve de la nature purement opportuniste des conversions à l'orthodoxie. Voir Alexis Strycek, « La révolution de 1905 et les libertés religieuses » in François-Xavier Coquin/ Céline Gervais-Francelle, *1905. La première révolution russe*, Paris, Publications de la Sorbonne/ Institut d'Etudes Slaves, 1986, p. 45-51.

44. Cette idée est développée dans Galina Dordžieva, *Buddizm i khristianstvo v Kalmykii*, *op. cit.*, p. 67.

TOUVA, PROTECTORAT RUSSE ⁴⁵

Un peu avant la révolution de 1917, un autre peuple bouddhiste est intégré à l'Empire russe : il s'agit des Tannou-Touvas (aujourd'hui Touvas). Ils occupent un territoire situé dans la haute vallée de l'Enisseï, le long de la frontière mongole. Au XIII^e siècle, ce territoire qui dépendait depuis quatre siècles des khagans turcs et ouïgours, est conquis par l'armée de Gengis-khan ; au XVIII^e siècle, il est rattaché à l'empire chinois des Qing. En 1753, sous la direction de l'*amban* ⁴⁶ Tandy-Ouriankhaï Khuralbai (Tandy-Uriangkhai Khuralbai), le bouddhisme – attesté cependant dès le XIII^e siècle – devient, avec le chamanisme, la religion officielle de Tandy-Ouriankhaï, comme on désigne alors Touva. L'Église bouddhique de Touva dépend de l'Église bouddhique de Mongolie et le haut clergé est presque entièrement composé de lamas tibétains et mongols.

En 1912, juste après la chute de la dynastie Qing, Touva proclame son indépendance. Deux ans plus tard, elle devient un protectorat russe – ce qu'elle était officieusement depuis longtemps – et prend le nom de Territoire de l'Ouriankhaï. On compte alors 22 *khurè* (monastère) et près de 4 000 lamas et novices, soit 10% de la population. Ceci dit, la moitié des religieux vivent hors des *khurè* et ont fondé des familles ; en outre, le chamanisme reste très vivace.

LE CAS DE L'ALTAÏ AVANT 1917 ⁴⁷

L'Altaï ⁴⁸, incorporé à l'Empire russe en 1756, constitue un cas à part au sein des terres de tradition bouddhique de Russie. Il n'y a

45. L'ensemble de cette rapide présentation du bouddhisme à Touva est repris à S. Filatov/ R. Lunkin « Respublika Tyva » [La République de Touva] in M. Burdo/ S. Filatov (éd.), *Atlas sovremennoj religioznoj žizni Rossii*, Moskva/ Sankt-Peterburg, Letnij Sad, 2005, t. 1, p. 307-308 et à Andrej Terent'ev, *art. cit.*, p. 34. Pour plus de détails sur la période, rarement considérée, qui couvre les années 1911 à 1921, voir l'article de Vladimir Dacyšen dans le présent recueil.

46. Haut-commissaire chinois.

47. Pour un rapide historique du bouddhisme dans l'Altaï, voir Natalija Žukovskaja, « Lamaizm na Altae » [Le lamaïsme dans l'Altaï], *Buddizm. Slovar'*, Moskva, Respublika, 1979, p. 168. (Trad. angl. dans Marjorie Mandelstam Balzer (éd.), *Buddhism (Lamaism) in Russia, Anthropology & Archeology of Eurasia*, 2001, vol. 39, n° 4, p. 50-51).

48. L'Altaï désigne toute la région montagneuse couvrant le Sud sibérien, l'Ouest de la Mongolie et le Nord du Xinjiang. Dans le cas présent, nous nous intéressons à une petite partie de cette zone géographique, à savoir les deux « sujets » de la Fédération de Russie qui comportent le toponyme Altaï dans leur désignation : d'une part, au



République de l'Altai, © MGM-Libergéo, 2001, *La Russie, dictionnaire géographique*, p. 26.

en effet jamais eu dans cette région de *sangha* (communauté de moines bouddhistes), ni de monastères, ni encore d'autres édifices bouddhiques, néanmoins, certaines représentations mythologiques des Altaïens portent la marque évidente d'une influence bouddhique. Cela est particulièrement visible au XX^e siècle, où avant même l'émigration massive de paysans russes encouragés par les réformes agraires de Stolypine (1906), de vives tensions surgissent entre allogènes et Russes entraînant la création en juillet 1904 d'une nouvelle religion, le bourkhanisme. Mélange de chamanisme, de christianisme et, dans une moindre mesure, de lamaïsme⁴⁹, le bourkhanisme, apparu à la faveur du vaste mouvement d'espoir suscité par les défaites russes face au Japon (1904-1905), se révèle rapidement un mouvement national de libération. Tandis que la fin de l'Empire des Blancs – comprendre de l'Empire russe – est annoncée, Oïrot-khan⁵⁰, figure de la mythologie altaïenne, est identifié au

sud-est, jouxtant à la fois Touva, la Mongolie, la Chine et le Kazakhstan, la République de l'Altai (dite aussi du Haut-Altai) avec pour capitale Gorno-Altaiisk ; d'autre part, à l'ouest, le Territoire de l'Altai, délimité au sud par le Kazakhstan, et avec pour ville principale Barnaoul – les Altaïens n'y représentaient plus que 0,1 % de la population en 1996.

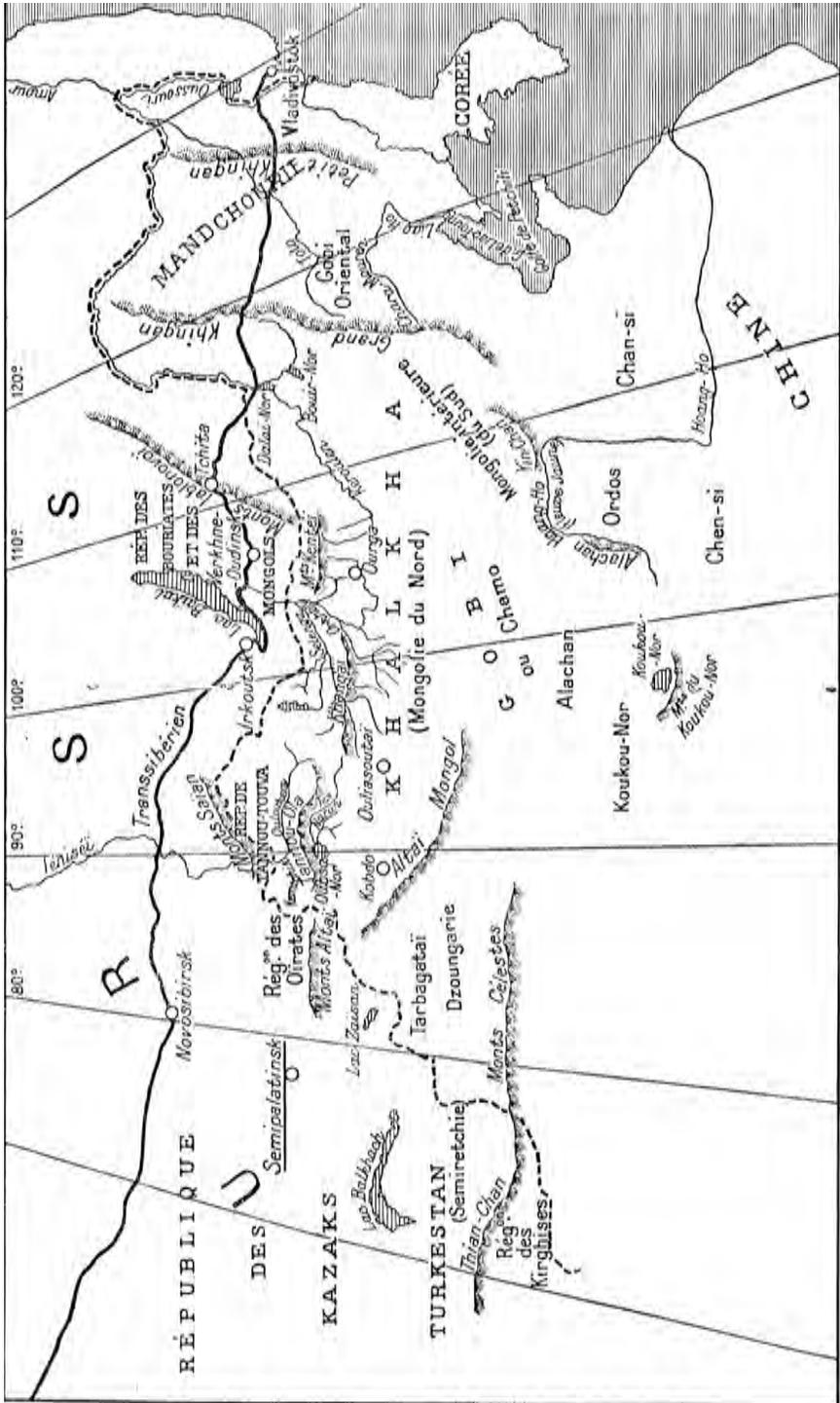
49. En dépit de ce que laisse présager sa désignation, car *burkhan* désigne une représentation de divinité bouddhique, en général sous forme de statue.
50. L'ethnonyme « Oïrot » est-il une déformation de « Oïrate » ? Rien ne permet de l'affirmer, mais si tel était le cas, la désignation Oïrot-khan pourrait bien marquer la volonté des Altaïens de se rattacher au prestigieux khanat oïrate, celui des Djoungars, convertis au bouddhisme dans les années 1620 et décimés entre 1751 et 1755 par les Mandchous.

mikado. En 1908, les leaders de ce mouvement sont traduits en justice et le bourkhanisme disparaît pour un temps ⁵¹.

LA GUERRE CIVILE ET LA CRÉATION D'UN ÉTAT PANMONGOL BOUDDHISTE

La révolution d'Octobre 1917 et la guerre civile entraînent, on s'en doute, des changements radicaux pour l'Église bouddhique de Russie. Avant de revenir sur la scission qui s'accroît entre conservateurs et réformateurs et qui sera habilement exploitée par le pouvoir soviétique, rappelons qu'en cette période, la question du bouddhisme est plus que jamais celle du panmongolisme ⁵². En Bouriatie, l'idée d'une alliance entre peuples mongols fait son chemin après la victoire japonaise de 1905 et, surtout, après l'accession à l'autonomie de la Mongolie-Extérieure six ans plus tard. Cette idée est encouragée par les Japonais. Présents en nombre en Sibérie dès juillet 1918 ⁵³, ils ont tout intérêt à promouvoir l'union des peuples jaunes afin d'assurer leur propre expansion sur le continent eurasiatique. C'est ainsi que le 25 février 1919 est organisée à Tchita, à leur initiative, semble-t-il ⁵⁴, une Conférence panmongole au cours de laquelle est annoncée la création d'un État bouddhiste, ou « Grande Mongolie », englobant la Mongolie-Intérieure, la

51. Sur le burkhanisme, voir Walter Kolarz, *Les colonies russes, op. cit.*, p. 216-217 et Sergej Filatov, « Altajskij burkhanizm » [Le burkhanisme altaïque] in Sergej Filatov (éd.), *Religija i obščestvo...*, *op. cit.*, p. 233-246 (trad. angl. dans Marjorie Mandelstam Balzer (éd.), *Buddhism (Lamaism) in Russia, op. cit.*, p. 76-91).
52. Sur le panmongolisme, voir Walter Kolarz, *op. cit.*, p. 154 et sq. ; Robert Rupen, *Mongols of the Twentieth Century*, Bloomington, Indiana University, 1964, t. 1, p. 104-106 et Xavier Hallez, « Elbegdorž Rinčino. L'identité mongole en question », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2004, n° 35, p. 117-154.
53. À la demande des Britanniques et des Français, le gouvernement japonais envoie un contingent de 73 000 hommes pour assurer la retraite des troupes tchèques en lutte contre l'Armée rouge. Ce contingent (qui comprendra jusqu'à 100 000 hommes au début de 1920) représente le plus important corps expéditionnaire étranger intervenant en Russie au cours de la guerre civile russe. Il finit par gagner toute la Transbaïkalie et atteindre même la ville d'Irkoutsk. Pour les chiffres cités ici, voir notamment John J. Stephan, *The Russian Far East. A History*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 132 et 144.
54. J. Lévine indique qu'un officier japonais, le major Suzuki, assista à titre d'observateur à cette conférence mais que le gouvernement japonais aurait demandé à tous les fonctionnaires japonais, civils et militaires, de se tenir à l'écart du mouvement pour la création d'un État panmongol. Cela dit, la création d'un tel État ne pouvait qu'intéresser Tokyo. J. Lévine, *La Mongolie historique, géographique et politique*, Paris, Payot, 1937, p. 112 et 117. Voir aussi B. Baabar, *Twentieth Century Mongolia*, Cambridge, The White Horse Press, 1999, p. 185-188.



La Mongolie (J. Lévine, La Mongolie, 1937).

Mongolie autonome (ancienne Mongolie-Extérieure), le Barga⁵⁵ et la Bouriatie unifiée. Est prévu le départ de tous les « colons russes » vivant à l'est du Baïkal, des Chinois installés en Mongolie-Intérieure et l'on envisage même le transfert des Bouriates de Cisbaïkalie en Transbaïkalie⁵⁶. Ce nouvel État se dote d'un gouvernement installé à Daouria, ville située sur la ligne du Transsibérien (d'où son nom de « gouvernement panmongol de Daouria ») et il tente d'obtenir une reconnaissance internationale en s'adressant aux membres de la Conférence de la paix à Paris. Après le refus de la Mongolie autonome d'envoyer des délégués et le refus du VIII^e Bogdo-gegeen⁵⁷ de participer au nouveau gouvernement d'un État non encore reconnu par la communauté internationale, Niči Toyin Mende Bayir, un lama originaire de Mongolie-Intérieure et connu sous le nom de Nèjçè-gegeen (Neyise-gegeen), est désigné comme chef spirituel et leader politique de ce nouvel État où le lamaïsme tient le rôle d'élément fédérateur. L'ataman Grigorij Semënov (1890-1946), qui soutient le projet, se montre cependant moins intéressé par la défense de l'autonomie bouriate que par la possibilité d'enrôler des Bouriates et des Mongols dans son armée en lutte contre l'Armée rouge. Son second, le baron balte d'origine allemande, Roman von Ungern Sternberg (1885-1921) est chargé de former une nouvelle division, la Division de cavalerie asiatique

-
55. Le Barga se situe à l'est de la république de Mongolie et correspond actuellement à une des subdivisions de la Région autonome de Mongolie-Intérieure, en Chine. La région tire son nom des Bargas, groupe mongol originaire de Bouriatie et établi dans la région au XVI^e siècle.
56. Sur la « Grande Mongolie », voir J. Lévine, *op. cit.*, p. 110 et sq. ; V. Cybikov, « Dauriskoe panmongol'skoe pravitel'stvo i Burjaty » [Le gouvernement panmongol de Daouria et les Bouriates], *Mongolica. An International Annual of Mongol Studies*, 2000, vol. 10, n° 31, p. 343-355 ; Andrej Terent'ev, *art. cit.*, p. 34-37 et E.A. Belov, *Baron Ungern fon Šternberg : biografija, ideologija, voennye pokhody 1920-1921 gg.* [Le baron Ungern von Sternberg : biographie, idéologie, campagnes militaires des années 1920 et 1921], Moskva, Agraf, 2003, p. 23-32.
57. Le VIII^e Bogdo-gegeen était tibétain. Partisan de l'indépendance mongole, il devint souverain de la Mongolie autonome et reçut le titre de Bogdo-khan (Bogd-khan) le 26 décembre 1911. Lors de l'établissement du régime communiste à Ourga, il demeura officiellement à la tête du pays. Un mois après sa mort survenue le 20 mai 1924, la République populaire de Mongolie était proclamée. Le gouvernement interdit toute recherche de la IX^e réincarnation du Bogdo-khan et mit ainsi fin au régime théocratique mongol. Néanmoins, en 1936, un garçon tibétain de quatre ans fut reconnu en secret IX^e Bogdo-gegeen. Actuellement, Pékin considère d'un mauvais œil ce *bogdo-gegeen* proche du dalaï-lama, tandis que le gouvernement mongol est fort embarrassé par le retour inattendu d'un possible théocrate. Voir Fabian Sanders, « The Life and Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga », *Central Asiatic Journal*, 2001, vol. 45, n° 2, p. 272-303.

(nommée parfois à tort Division sauvage) qui regroupe des hommes de seize nationalités différentes.

Profitant du mécontentement de la population locale engagée de force dans l'armée de la « Grande Mongolie », le lama bouriate Lubsan Sandan Cydenov (1850 ?-1922) tente lui aussi de constituer un État théocratique bouriate, mais il est très rapidement arrêté, d'abord par les hommes de Semënov, puis par les agents communistes de la République d'Extrême-Orient⁵⁸. Cependant, le mouvement dont il est l'initiateur perdure quelque temps encore.

La suite des événements, à savoir l'effondrement de ce rêve grandiose d'État panmongol, est bien connue : l'ataman Semënov qui, après l'exécution de l'amiral Kolčak en 1920, devient commandant des Armées blanches de Sibérie, se voit contraint avec ses troupes de reculer toujours plus à l'est et finit par se réfugier au Japon. Quant au baron Ungern Sternberg, il réussit en février 1921 à enlever en plein jour le *bogdo-gegeen*, alors otage des Chinois ; suscitant ainsi la panique parmi l'importante garnison chinoise installée depuis octobre 1919 à Ourga, il s'empare de la ville et chasse les Chinois de la Mongolie autonome. Sans le savoir, il facilite ainsi la tâche des bolcheviks désireux d'entrer en Mongolie. Mis en déroute au nord du pays par les armées communistes, il songe un temps à se réfugier au Tibet mais est finalement capturé par les bolcheviks. Accusé d'avoir tenté de créer, avec l'aide japonaise⁵⁹, un État d'Asie centrale dans le but de renverser le nouveau gouvernement en place à Moscou, Ungern Stenberg est exécuté, au terme d'un procès public, le 15 septembre 1921 à Novonikolaïevsk (actuelle Novosibirsk).

Marquons un temps d'arrêt sur ce personnage qui, à en juger par le nombre de publications qui lui ont été consacrées ces dernières années, suscite la fascination et présente pour nous l'intérêt d'être souvent associé au bouddhisme. Dans un premier temps, revenons à la rumeur selon laquelle Ungern (nom auquel on ajoute parfois celui de Semënov) aurait été reconnu par ses partisans

58. Sur Lubsan Sandan Cydenov, voir V.M. [Vladimir Montlevič ?], « Lubsan Sandan Cydenov – učitel' Dandarona » [Lubsan Sandan Cydenov, maître de Dandaron], www.pravidya.ru/tradition/lobsan_sandan.html

Sur la République d'Extrême-Orient, voir note 86.

59. Dans les années 1990, à la faveur de la perestroïka, cette accusation a pu finalement être remise en doute en Russie. En 2003, l'historien Evgenij Belov a bien montré qu'elle relevait de la propagande soviétique des années 1920 et qu'il convenait de dissocier l'action d'Ungern de celle de Semënov, ce dernier ayant été dans une large mesure une créature des Japonais. E.A. Belov, *Baron Ungern...*, *op. cit.*, p. 75-80.



Ungern, Irkoutsk, 1921.

comme une réincarnation de Mahâkâla ⁶⁰. Il est probable qu'une confusion se soit produite ici : dans son célèbre *Bêtes, hommes et dieux*, l'ancien conseiller de Kolčak, Ferdinand Ossendowski (1878-1945), un des témoins essentiels de l'épopée du baron, affirme qu'Ungern fut reconnu par les Mongols comme une réincarnation du Dieu de la guerre ⁶¹. Or, il ne peut s'agir là que de Dayičin tengri ⁶² et non de Mahâkâla – ce dernier n'étant d'ailleurs pas un guerrier. De fait, la symbolique des couleurs est ainsi respectée : si la peau de Mahâkâla est noire, celle de Dayičin tengri est blanche et la robe de sa monture (comme le cheval d'Ungern) l'est

-
60. Mahâkâla (« le Grand Noir ») : divinité bouddhique à l'apparence terrifiante censée protéger l'enseignement spirituel de tous les périls. Sur l'identification d'Ungern à Mahâkâla, voir Andrej Terent'ev, *art. cit.*, p. 35 ; Leonid Juzefovič, *Samoderžec pustyni. Fenomen sud'by barona R.F. Ungern-Šternberga*, Moskva, Elis Lak, 1993, p. 91-92. (Trad. fr. d'Elisabeth Mouraviova : *Le baron Ungern. Khan des steppes*, Paris, Éditions des Syrtes, 2001, p. 121) ; Inessa Lomakina, *Groznye Makhakaly Vostoka* [Les terribles Mahâkâla de l'Orient], Moskva, Èksmo/ Jauza, 2004, 381 p.
61. Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, hommes et dieux*, Paris, Plon, 1924, p. 215. (1^{re} éd. en polonais : 1922 ; 1^{re} éd. en anglais : 1923). Sans citer Ossendowski, Leonid Juzefovič écrit que les Mongols ont reconnu en Ungern le Dieu de la guerre. Voir Leonid Juzefovič, *op. cit.*, p. 87. (Trad. fr. : p. 117).
62. Dayičin tengri (nom tibétain : Tchansrin) est également le protecteur du Dharma (ou enseignement du Bouddha).

également. Le blanc est aussi la couleur du clan d'Ungern en guerre contre les Rouges ⁶³.

Une autre question, plus essentielle, est celle du rapport qu'Ungern entretint avec le bouddhisme et dont on a parfois fait dépendre son action militaire et politique. À vrai dire, aucun élément ne permet d'établir que le baron se « soit converti » au bouddhisme, comme on le lit parfois. Pour Ossendowski, les choses sont claires : Ungern n'eut pas à se convertir tout simplement parce qu'il trouva le bouddhisme dans son berceau, à la suite de la conversion de son grand-père, corsaire dans l'océan Indien. L'auteur à succès de *Bêtes, hommes et dieux* décrit le baron se recueillant dans un temple et évoque l'ordre militaire bouddhique que ce dernier envisagea de créer pour lutter contre la « dépravation révolutionnaire ⁶⁴ ». Dmitrij Peršin (1861-1936), témoin plus réservé, mais non moins essentiel de la période mongole d'Ungern, confirme l'intérêt du baron pour le bouddhisme et l'évoque comme un homme superstitieux, sensible aux aspects ésotériques du lamaïsme ⁶⁵. Dans ses mémoires, l'ataman Semënov présente Ungern comme un « croyant sincère, quoique ses vues sur la religion et sur les devoirs religieux de chacun aient été assez singulières » et comme un homme réprouvant les « renégats [...] qui changent de religion ⁶⁶ ». Semënov n'est pas plus précis. De nos jours, un historien comme Sergej Kuz'min parle d'un Ungern devenu bouddhiste tout en ayant conservé sa foi chrétienne ⁶⁷. Quant à Leonid Juzevovič, auteur en 1993 de la première biographie sérieuse – quoique romancée – d'Ungern, son avis est le suivant :

Il me semble qu'au sujet d'Ungern, l'on ne doit pas parler de conversion au bouddhisme. Ungern s'intéressa toujours à cette religion, se rendit sûrement dans les temples dès son premier séjour en Mongolie dans les années 1912-1913, mais il demeura chrétien jusqu'à la fin de sa vie. Il disait lire les Évangiles et croire « en Dieu à [s]a façon, en protestant ». Son bouddhisme, c'est

63. Cette confusion a été notée par Eric Sablé. Voir Eric Sablé, *Ungern*, Paris, Pardès, 2006 (à paraître). L'historien Sergej Kuz'min signale qu'aucun document mongol ne fait état de l'identification d'Ungern au Dieu de la Guerre et que ce n'est là qu'une supposition avancée par des auteurs occidentaux. S.L. Kuz'min (éd.), *Baron Ungern v dokumentakh i memuarakh* [Le baron Ungern dans les documents et les mémoires], Moskva, Tovariščestvo naučnykh izdanii KMK, 2004, p. 23.

64. Ferdinand Ossendowski, *op. cit.*, p. 196, 210 et sq.

65. Dmitrij Peršin, *Baron Ungern, Urga i Altan-Bulak*, éd. d'Inessa Lomakina, Samara, Agni, 1999, p. 109 et 150. (Trad. fr. de D. Savelli : Dmitri Perchine [Dmitrij Peršin], *Le baron Ungern, Ourga et Altan-Bulag*, Paris, Anda, 2002, p. 34 et 59).

66. Ataman Semënov, *O sebe. Vospominanija, mysli i vyvody* [À mon sujet. Souvenirs, pensées et déductions], Moskva, AST/ Geja itërum, 1999, p. 120-121.

67. S.L. Kuz'min (éd.), *Baron Ungern...*, *op. cit.*, p. 38.

avant tout un intérêt pour l'exotisme et pour une forme régionale d'occultisme. Il fréquentait les temples, écoutait les devins et faisait des offrandes aux monastères parce qu'il croyait en la magie. Il n'est guère possible d'en dire davantage aujourd'hui⁶⁸.

Ces remarques sur la foi d'Ungern nous invitent à considérer plus attentivement son projet, présenté parfois comme une tentative de recréer l'empire gengiskhanide sur une base bouddhique. Notons d'abord que l'idée de Grande Mongolie avancée à la Conférence de Daouria ne souleva guère son enthousiasme⁶⁹. Ensuite, dans la perspective qui était la sienne, recréer un empire mongol allait de pair avec une restauration de la dynastie des Qing en Chine et de celle des Romanov en Russie. Autrement dit, ce projet était détaché de considérations nationalistes et s'inscrivait dans une perspective de défense de la monarchie en général – « voie unique au bonheur et au salut de toute nation » – ou, plus exactement, de défense de la théocratie. De là, la haine quasi viscérale d'Ungern pour toute idée de révolution, qu'il dénonçait comme un « mal venu sur terre afin d'anéantir le principe divin dans l'âme humaine⁷⁰ ». Dans une telle optique, l'élément religieux est fondamental, mais il n'implique en rien une religion précise. Autrement dit, même si, en 1921, Ungern restaure sur le trône mongol le *bogdo-gegeen*, le bouddhisme ne saurait être analysé comme la source de son engagement politique ni de son action militaire, et cela même en dehors de toute discussion sur son oubli évident du message pacifique du Bouddha.

Après les défaites des armées blanches, le bouddhisme, ciment de l'alliance entre les différents peuples mongols, allait pâtir de la crainte obsessionnelle du Kremlin devant le danger panmongol, renforcée, il est vrai, par la peur légitime d'une expansion japonaise en Extrême-Orient⁷¹.

68. Leonid Juzefovič, entretien du 11 août 2005 (Moscou).

69. Des documents récemment découverts permettent d'établir qu'Ungern ne participa pas à cette conférence. Il se trouvait alors à Pékin dans le cadre d'une mission dont la nature n'est pas connue. (Nous sommes redevable à Leonid Juzefovič de cette information).

70. Ces deux extraits de la correspondance d'Ungern sont cités par J. Lévine (*op. cit.*, p. 133 et p. 136).

71. Outre qu'ils jouèrent de leur appartenance à la famille asiatique comme élément de propagande pour leur expansion, les Japonais firent aussi prévaloir le fait qu'ils confessaient le bouddhisme. Voir l'étude de Narango Li consacrée à la Mongolie (*Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945. Reformbestrebungen und Dialog zwischen japanischem und mongolischem Buddhismus*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 1998, XIV-299 p.) dont nous n'avons pris connaissance qu'à travers la recension de Françoise Aubin (*Archives des Sciences sociales des religions*, 2001, vol. 114, CR n° 87). Sur le mythe de Shambhala et le Japon dans les années 1930, voir note 129. .../...

LE BOUDDHISME INTERDIT

En janvier 1918 est édicté le « Décret sur la séparation de l'Église et de l'État, et de l'école et de l'Église » qui servira de fondement à la législation en matière religieuse durant la période soviétique. Dès lors, en Russie même, les actes de vandalisme se multiplient contre les lieux de culte, cependant que, dans les régions annexées à l'Empire, l'attitude face aux religions se définit en fonction de la nécessité de respecter ou non les sensibilités nationales ⁷². Au début des années 1920, comme l'écrit l'historien Walter Kolarz, la question est de savoir si le régime soviétique peut se permettre de traiter le bouddhisme de la même manière que le christianisme ⁷³.

Sans surprise aucune, c'est encore le facteur géopolitique qui se révèle déterminant : seule la proximité de l'étranger – un étranger qu'il faut se concilier – peut contraindre à prendre en compte les susceptibilités nationales et religieuses. Aussi, avant d'examiner le cas complexe de la Bouriatie, évoquons les régions où l'on opéra plus brutalement pour régler cette question.

En Kalmoukie, dès la guerre civile, des actes de vandalisme sont relevés contre les temples, les *burkhan* (statuaires bouddhiques), les livres saints, etc. Dans cette région où Blancs et Rouges se livrent des combats acharnés, la plupart des religieux quittent les *khurul* sans prendre parti. Le cas de Bava Karmykov-Šarapov, qui rejoint l'armée du général blanc Denikin et est fusillé par les bolcheviks le 27 avril 1920 à Astrakhan, constitue une exception.

Quant à la présence du bouddhisme sur le sol russe à travers les Japonais, seul le cas du temple Uragio Honganji nous est connu : construit à Vladivostok en 1886 par un missionnaire japonais, il fut fermé en 1904 au moment de la guerre russo-japonaise, puis détruit en 1937. Voir Zoja Morgun, « Istorija japonskoj buddijskoj mole'ni Uradzio Khongandzi vo Vladivostoke » [Histoire de la chapelle bouddhique japonaise Uragio Honganji à Vladivostok], *Izvestija Vostočnogo Universiteta* (Vladivostok), 2002, p. 5-17.

72. Cette question est notamment soulevée par Lénine en mars 1919 au sujet des Kirghizes, Ouzbeks, Tadjiks et Turkmènes. Lénine conseille alors d'adopter une politique qui tienne compte du fait que ces nations sont « jusqu'à présent sous l'influence de leurs *mollah* ». Voir Vladimir Lénine, « Doklad o partijnoj programme 19 marta » [Rapport du 19 mars sur le programme du Parti], *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva, Izdatel'stvo političeskoj literatury, 5^e éd., 1958-1965, t. 38, p. 158-159.

73. Walter Kolarz, *op. cit.*, p. 152.

Ceci dit, malgré l'appel pressant de Lénine lancé le 24 juillet 1919 aux « Frères Kalmouks ⁷⁴ », la population se montre plutôt favorable aux Blancs que certains Kalmouks suivront même dans l'exil. On les retrouvera en France, en Bulgarie, en Serbie – où sera ouvert un temple bouddhique ⁷⁵ – et également en Turquie. Là, en 1921, regroupés en une Union bouddhique, les réfugiés kalmouks tenteront en vain d'émigrer au Tibet. C'est d'ailleurs par leur message qu'à Lhassa, le dalai-lama prendra enfin la mesure de la réalité de la politique religieuse des bolcheviks ⁷⁶.

Si la Charte de 1847 reste en vigueur au lendemain de la victoire bolchevique, le Kremlin s'efforce pourtant, par souci de propagande, de ménager pendant quelque temps la susceptibilité kalmouke. En 1923, une déclaration de Staline – quelques mois plus tôt encore commissaire aux Nationalités – indique clairement l'enjeu d'une telle attitude :

La moindre erreur envers la petite région des Kalmouks liés au Tibet et à la Chine aurait aussitôt pour notre travail des conséquences bien pires qu'une erreur à l'égard de l'Ukraine ⁷⁷.

À partir de 1925, et sous l'effet de la lutte antireligieuse menée par le Parti, la situation se dégrade pourtant très vite. Au début des

74. L'expression « frères kalmouks » nécessite un commentaire. Rappelons que la grand-mère paternelle de Lénine était une Kalmouke convertie à l'orthodoxie. Au même titre que ses origines juives, les origines kalmoukes du chef de la révolution d'Octobre ont été longtemps un sujet tabou sans que l'on sache très bien pourquoi. A-t-on eu peur d'une collusion entre l'origine asiatique de Lénine et le caractère « asiatique », c'est-à-dire despotique, du régime qu'il instaura ? La première à avoir évoqué les origines kalmoukes de Lénine serait la romancière Mariëtta Šaginjan dans son livre *Bilet po istorii* [Sujet d'histoire] et pour cette raison précisément, interdit de publication en 1938. (Le livre n'est paru qu'en 1959 sous le titre *Sem'ja Ul'janovikh* [La famille Uljanov]). À ce sujet, voir Mikhaïl Zolotonosov, « Tajna rodoslovnij » [Secrets de généalogie], *Moskovskie novosti*, n° 15, 18-24 avril 2000, p. 16-17. L'origine kalmouke de Lénine explique vraisemblablement qu'à l'automne 2005, Kirsan Iljumžinov se soit porté acquéreur de la dépouille du révolutionnaire si jamais elle devait être retirée du mausolée sur la place Rouge.
75. Ce temple, consacré le 12 décembre 1929 à Belgrade, demeura en activité jusqu'en 1944. En 1945, devant l'avancée soviétique, les Kalmouks de la ville fuirent en emportant avec eux reliques et objets de culte. Une partie du bâtiment était encore intacte dans les années 1960. Pour plus de détails, voir Araš Bormanžinov, « Zapiski o kalmyckoj diaspore » [Notes sur la diaspora kalmouke], *Šambala* (Èlista), 1997, n° 5-6, p. 6-9.
76. Alexander Andreyev [Aleksandr Andreev], « Russian Buddhists in Tibet, from the End of the Nineteenth Century – 1930 », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2001, vol. 11, n° 3, p. 355-356.
77. Déclaration du 25 avril 1923 in Joseph Staline, *Sočinenija* [Œuvres], Moskva, Ogiz, 1947, t. v, p. 278 citée par N.F. Bugaj, *Operacija Ulusy* [Opération Ulus], Èlista, [s.e.], 1991, p. 7.



Le temple khochoute au nord d'Astrakhan, vers 1840.

années 1930, les écoles Tsanid Čojra sont fermées sans que leur fondateur, Agvan Doržiev, alors représentant plénipotentiaire du Tibet et idéologue du mouvement de rénovation du clergé bouddhiste, puisse s'y opposer ⁷⁸ ; à la fin des années 1930, c'est tout simplement l'ensemble du *sangha* kalmouk qui a disparu. Lorsqu'éclate la Seconde Guerre mondiale, tous les temples ont été fermés.

D'août 1942 à janvier 1943, les nazis – qui occupent alors la Kalmoukie –, encouragent l'ouverture de maisons de prière à Élista et autorisent les bouddhistes à pratiquer librement leur religion. La chose peut s'expliquer par une volonté évidente de se concilier la population mais également par l'intérêt que les idéologues du Troisième Reich portent aux enseignements mystiques de l'Orient, et à ceux du Tibet en particulier ⁷⁹. Lors de la retraite forcée de l'ar-

78. Voir la lettre que Doržiev adresse à Mikhaïl Kalinin le 15 novembre 1933 in Aleksandr Andreev, « O zakrytii vysšej buddijskoj konfessional'noj školy Cannid čojra v Kalmykii » [Sur la fermeture de l'école supérieure bouddhique Tsanid Čojra en Kalmoukie], *Orient. Al'manakh* (Sankt-Peterburg), 1992, n° 1, p. 152-154.

79. Voir A.N. Baskhaev, « Germanskaja okkupacija časti territorii Kalmykii » [L'occupation allemande d'une partie du territoire kalmouk] in K.N. Maksimov (éd.), *Velikaja Otečestvennaja vojna : sobytija, ljudi, istorija*, Élista, Džangar, 2001, p. 132.

mée hitlérienne, plusieurs centaines de familles kalmoukes, dont des lamas, émigrent alors en Allemagne ⁸⁰.

La déportation en Asie Centrale et en Sibérie de l'ensemble de la population kalmouke entre les 28 et 31 décembre 1943, outre le drame humain qu'elle constitue, se révèle pour longtemps fatale pour le bouddhisme. Lors de l'opération *Ulus* ⁸¹ – selon le nom de code que lui donna le commissariat du peuple aux Affaires intérieures (NKVD) –, les Kalmouks ont parfois moins d'une heure pour rassembler leurs effets et nombre de livres et d'images pieuses sont alors abandonnés et perdus. La disparition de la République socialiste soviétique autonome de Kalmoukie s'accompagne de la destruction de l'ensemble des temples, hormis le *khurul* khochoute situé, il est vrai, sur le territoire de la République socialiste fédérative soviétique de Russie (RSFSR) ⁸².

À Touva, les mesures antireligieuses ne seront appliquées que bien plus tard. Pendant plusieurs décennies, la république ⁸³ – en

80. Un temple kalmouk est d'ailleurs ouvert après-guerre à Munich. À son sujet, nous n'avons pu trouver d'information écrite. Quant aux Kalmouks qui suivent l'armée allemande, comme ceux établis en Europe occidentale vingt-cinq ans plus tôt ou encore ceux faits prisonniers par les Allemands, tous furent regroupés dans des camps de personnes déplacées et la plupart émigrèrent par la suite aux États-Unis (en faisant prévaloir, avec succès d'ailleurs, leur « européenité » pour ne pas être pénalisés par les quotas appliqués aux émigrants asiatiques). Voir à ce sujet Françoise Aubin, *art. cit.*, p. 133-212 et Praskovija Alekseeva, « K istorii razvitiia kalmyckoj diaspori za rubežom » [Pour une histoire du développement de la diaspora kalmouke à l'étranger], *Šambala* (Èlista), 2001, n° 7-8, p. 18-25. (Traduction en anglais, p. 26-33). La présence d'une communauté kalmouke dans le New Jersey aura un impact fondamental sur l'école américaine de tibétologie (voir l'article de Galina Dordžieva dans ce volume).

81. *Ulus* signifie en mongol et en kalmouk « peuple, pays ».

82. Situé à une centaine de kilomètres au nord d'Astrakhan, ce temple, d'une architecture à la fois élégante et inattendue, fut construit entre 1814 et 1817 par le prince Serebdžab Tjumen suivant le modèle de la cathédrale de Notre-Dame-de-Kazan de Saint-Petersbourg, elle-même édifiée sur le modèle de Saint-Pierre de Rome. Ce temple scelle une étape importante de l'union entre les Russes et les Kalmouks qui viennent de se distinguer par leur bravoure lors de la guerre contre les armées napoléoniennes. Sur l'histoire et l'architecture de ce temple qu'Alexander von Humboldt, en 1829, puis Alexandre Dumas, en 1858, visitèrent, voir I.V. Borisenko/D.V. Mošuldaev, *Khošeutovskij khurul* [Le *khurul* khochoute], Èlista, Kalmyckoe knižnoe izdatel'stvo, 1989, 27 p. Sur l'état piteux dans lequel il se trouvait en 2001 et qui laissait mal imaginer la magnificence passée, voir notre article « La “pagode chinoise” d'Alexandre Dumas ou le temple bouddhique au nord d'Astrakhan », *Anda*, 2002, n° 42, p. 10-15. Notre seconde visite en juillet 2005 confirme que si quelques menus travaux ont été effectués ces dernières années, le temple demeure encore dans un état déplorable. (Comparer l'illustration p. 36 et la photographie p. 362.)

83. En 1921, à la suite d'une révolution, est créée la République populaire de Tannou-Touva. En 1927, elle prend le nom de République populaire de Touva.

réalité, dirigée par des conseillers nommés par Moscou –, jouit d'une relative indépendance au point même de déclarer le bouddhisme religion officielle. Ce n'est qu'à partir de 1936 que s'engagent de véritables mesures antireligieuses. Dès l'année suivante, le nombre de *khurè* passe de 28 à 5 ; celui des lamas de 4 800 à 67. Au début des années 1940, tous les *khurè*, à une exception près, ont été détruits et les lamas sont persécutés. Le 13 octobre 1944, lors du rattachement de la République de Touva à l'URSS, le processus d'athéisation ne fait, bien entendu, que s'intensifier ⁸⁴.

Pour ce qui est de l'Altaï, le burkhanisme, soutenu par Kolčak, réapparaît comme religion semi-officielle de l'État, lui-même semi-officiel, qui se constitue dans ce lieu à la faveur des désordres engendrés par la guerre civile. Un temps, la région est dirigée par le peintre Grigorij Gurkan. Bouddhiste proche des socialistes-révolutionnaires, il aspire à la création d'une nouvelle Djoungarie sur les frontières de l'ancienne. Mais dès 1919, le burkhanisme dont il est un défenseur est liquidé. À partir de juin 1922, dans la Région autonome des Oïrotes, comme elle s'appelle alors, une politique antireligieuse efficace s'acharne contre les religions présentes sur place ⁸⁵.

En Bouriatie, la lutte contre le bouddhisme prend un caractère plus complexe qu'en Kalmoukie, à Touva ou dans l'Altaï. En 1920, le territoire bouriate est divisé en deux territoires autonomes : l'un, occidental, incorporé à la Russie soviétique, l'autre, oriental, rattaché à la République d'Extrême-Orient ⁸⁶. Dans ce dernier, l'on prend soin de ménager les Bouriates par peur de les voir se rapprocher des Japonais, toujours présents en Sibérie. En 1923, au lendemain de la disparition de l'éphémère République d'Extrême-Orient et du regroupement des deux territoires bouriates en une

84. Les informations données ici sur le bouddhisme à Touva sont empruntées à S. Filatov/ R. Lunsikij, « Respublika Tyva » [La République de Touva] in M. Burdo/ S. Filatov (éd.), *Atlas...*, *op. cit.*, p. 307-309 et à Andrej Terent'ev, « Kratkij očerk istorii buddizma v Rossii (III) », *Buddizm Rossii*, 2004, n° 38, p. 77.

85. Voir A. Koskello/ S. Filatov, « Respublika Altaï » [La République de l'Altaï] in M. Burdo/ S. Filatov (éd.), *Atlas...*, *op. cit.*, p. 28-29.

86. La République d'Extrême-Orient (sigle russe DVR pour Dal'njaja Vostočnaja Respublika) fut créée à l'initiative de la RSFSR le 6 avril 1920, et reconnue par celle-ci le 14. Officiellement non-communiste, démocratique et indépendante, la DVR englobe la Transbaïkalie, la Région de l'Amour et la Région du Littoral et a pour capital Verkhné-Oudinsk, puis à partir d'octobre 1922, Tchita. Cet État tampon est destiné à freiner l'avancée japonaise dans la Région du Littoral et en Transbaïkalie. Le 15 novembre 1922, après la défaite des Blancs et le retrait de l'important contingent japonais engagé dans la guerre civile en Sibérie, la DVR cesse d'exister et est rattachée à la RSFSR.

République socialiste soviétique autonome bouriatio-mongole, la loi antireligieuse décrétée en 1918 entre en application ⁸⁷.

Par ailleurs, révolution et guerre civile n'ont fait qu'exacerber les dissensions entre bouddhistes. L'écart va se creuser nettement entre les deux courants – qui s'affrontent au sein du *sangha* bouriate depuis la toute fin du XIX^e siècle ⁸⁸ – lors du 1^{er} Congrès panbouriate bouddhique du 15 octobre 1922, puis du 3^e Congrès du clergé et des croyants en 1923. Pour le courant réformateur, le changement radical en cours dans le pays se profile comme une opportunité idéale pour opérer une réforme du clergé jugée nécessaire. Un extrait du discours qu'Agvan Doržiev, leur leader, prononce le 22 décembre 1925 lors du 2nd Congrès panbouriate laisse percevoir les espoirs placés dans la nouvelle période :

Comprenez bien à quoi nous en sommes arrivés ! N'est-il pas temps d'en finir avec le passé et de mettre notre vie en accord avec la révélation divine du Bouddha ? Ce n'est que grâce à de nouveaux règlements et à l'instauration d'une discipline sévère parmi les *khuvarak*, les disciples de Bouddha, que nous réussirons à faire resplendir le bouddhisme tel le soleil. C'est seulement dans de telles conditions que nous pourrions sauver la religion d'une autodestruction, inéluctable d'ici cinq à dix ans, si le clergé lui-même ne prend pas les mesures qui s'imposent ⁸⁹.

Doržiev dresse un tableau accablant du clergé et prône l'expulsion hors des *datsan* des moines qui enfrennent la discipline. Quant au message qu'il souhaite faire passer aux autorités, il est on ne peut plus clair : communisme et bouddhisme ne sont en rien inconciliables, tous deux défendent la mise en partage des biens ; le boud-

87. Walter Kolarz, *Les colonies russes*, op. cit., p. 150-151.

88. Le courant réformateur s'inscrit dans une mouvance profondément nationaliste hostile à la russification. Il prône également un retour à un bouddhisme débarrassé des superstitions et des pratiques magiques qui se sont greffées sur lui. Le programme de ce courant est vaste : simplifier les rituels qui seront accomplis non plus en tibétain mais en mongol, faire renaître la culture bouriate, opérer une synthèse entre, d'une part, l'enseignement bouddhique et, d'autre part, la culture, les sciences et les technologies occidentales, etc. Apparue en Bouriatie, ce mouvement gagne ensuite la Kalmoukie et Touva. Au début des années 1920, il se développe en prônant le loyalisme au nouveau pouvoir soviétique. Voir Ljubov' Abaeva, « Obnovlenčeskoe dviženie » [Le mouvement réformateur], *Buddizm. Slovar'*, op. cit., p. 196-197 et Galina Dordžieva, *Buddijskaja cerkov' v Kalmykii v konce XIX – pervoj polovine XX veka* [L'Église bouddhique de Kalmoukie à la fin du XIX^e siècle et durant la seconde moitié du XX^e siècle], Moskva, Institut Rossijskoj istorii RAN, 2001, p. 130.

89. Cité par K.M. Gerasimova, *Obnovlenčeskoe dviženie burjatskogo lamaïstskogo dukhovenstva* [Le mouvement réformateur dans le clergé lamaïste bouriate], Ulan-Udè, 1964, p. 110 elle-même citée par Andrej Terent'ev, « Istorija buddizma v Rossii », *Buddizm Rossii*, n° 37, p. 49-50.

dhisme « religion athée » est en accord avec les principes marxistes et léninistes. C'est là une invite à dissocier le bouddhisme des autres croyances religieuses et une stratégie pour le mettre à l'abri de la politique antireligieuse. À la même époque et pour les mêmes raisons, des orientalistes éminents comme Ščerbatkoj, Vladimircov et Oldenburg sauront utiliser l'argument ⁹⁰. Pourtant une lettre adressée cette même année 1925 au commissaire du peuple aux Affaires étrangères, Georgij Čičerin, montre combien, en son for intérieur, Doržiev est lucide sur la menace que constituent pour le bouddhisme les nouvelles dispositions prises par le gouvernement :

La législation soviétique en vigueur interdit de confier au clergé des jeunes gens âgés de moins de 18 ans, or une telle loi sape totalement les fondements mêmes de notre religion. Avec de telles lois, la liberté confessionnelle reconnue aux bouddhistes à grand bruit par le gouvernement soviétique s'avère être une pure fiction [...]. La propagande antireligieuse est élaborée par les organisations du parti qui concentrent dans leurs mains tout le pouvoir [...] les lamas ne peuvent pas ne pas être moralement opprimés quand il leur faut avoir à faire à des komsomols armés non seulement des thèses du matérialisme militant mais aussi de mandats et de brownings soviétiques délivrés par le Parti ⁹¹.

Le 1^{er} Concile pansoviétique des bouddhistes d'URSS se tient en janvier 1927 à Moscou. Il instaure un Concile spirituel de l'Union qui se réunira tous les trois ans et veillera à la sauvegarde du bouddhisme et au respect du *vinaya* (discipline monastique). La question de l'imposition du clergé, de l'âge des novices et du service militaire pour les religieux est également débattue.

Ce Concile s'achève sur une polémique violente entre réformateurs, conservateurs et un troisième courant, créé par Èrdèni Vambocyrenov, dont le propos est d'étudier « les vraies voies vers le nirvâna » et de rejeter toutes les manifestations extérieures de la religion – temples, peintures, rituels, prières, titres, etc. Vambocyrenov, qui représente un groupe de bouddhistes du *datsan* d'Ana (au nord-est de Verkhné-Oudinsk), dénonce en Doržiev l'initiateur d'un schisme. De son côté, Doržiev accuse les « nirvânistes », comme on les appelle, d'être des conservateurs masqués ⁹².

90. La défense d'une telle idée explique que malgré tout, une exposition d'art bouddhique ait pu être organisée en 1919 au Musée russe à Petrograd. Voir John Snelling, *Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, Shaftesbury/ Rockport/ Brisbane, Element, 1993, p. 198-199.

91. Lettre du 24 avril 1925 citée par L.V. Kuras/ I.S. Cyrempilova, « Vzaimootnošenija gosudarstva i buddijskoj konfessii v Burjatii (1920-1930-e gg.) » [Les relations entre le gouvernement et la confession bouddhique en Bouriatie (1920-1930)] in D.D. Očirov (éd.), *Ivolginskij dacan: istorija...*, op. cit., p. 16.

92. Voir *ibid.*, p. 57 et Andrej Terent'ev, « Istorija buddizma... », art. cit., p. 50.

Comme l'écrit l'historienne Galina Dordžieva, si ce 1^{er} Concile marque le triomphe des réformateurs, il en marque aussi le déclin⁹³. Car peu à peu, l'étau se resserre autour de l'ensemble des bouddhistes, indépendamment de la mouvance à laquelle ils appartiennent. Les participants au 3^e Concile des bouddhistes de Bouriatie réuni à Verkhné-Oudinsk du 21 au 24 août 1928 ont beau déclarer que « soutenir le pouvoir soviétique et appliquer les mesures qu'il édicte est une obligation sacrée [*svjaščennaja objazannost'*] pour tous les bouddhistes et les moines⁹⁴ », la nationalisation des temples, décrétée deux ans plus tôt, touche deux *datsan* importants, ceux de Tsougol et de Tsongol.

1929 est, on le sait, l'année du « grand tournant » porteur d'un succès tel que Staline en aura quelques « vertiges » l'année suivante. Un arrêté gouvernemental place alors les organisations religieuses sous l'entier contrôle de l'État et tandis que le pays vit dans les affres de la dékoulakisation et de la collectivisation, les lieux de culte ferment les uns après les autres. En Bouriatie, la proximité des frontières est à nouveau prise en compte, mais cette fois de façon radicalement différente : en 1936, les autorités décident la fermeture de 22 des 29 *datsan* encore en activité sous prétexte qu'ils se situent dans une zone frontalière. Le 23 février 1937, on compte encore sur le territoire bouriate 14 *datsan* en activité, l'année suivante, plus aucun⁹⁵. Le *manba-datsan* (la faculté de médecine construite en 1869) du Tsougol abritera des locaux du NKVD, et le splendide monastère de Gusinoe Ozero, datant du XVIII^e siècle, sera transformé en camp pour officiers arrêtés lors des purges de l'Armée rouge⁹⁶.

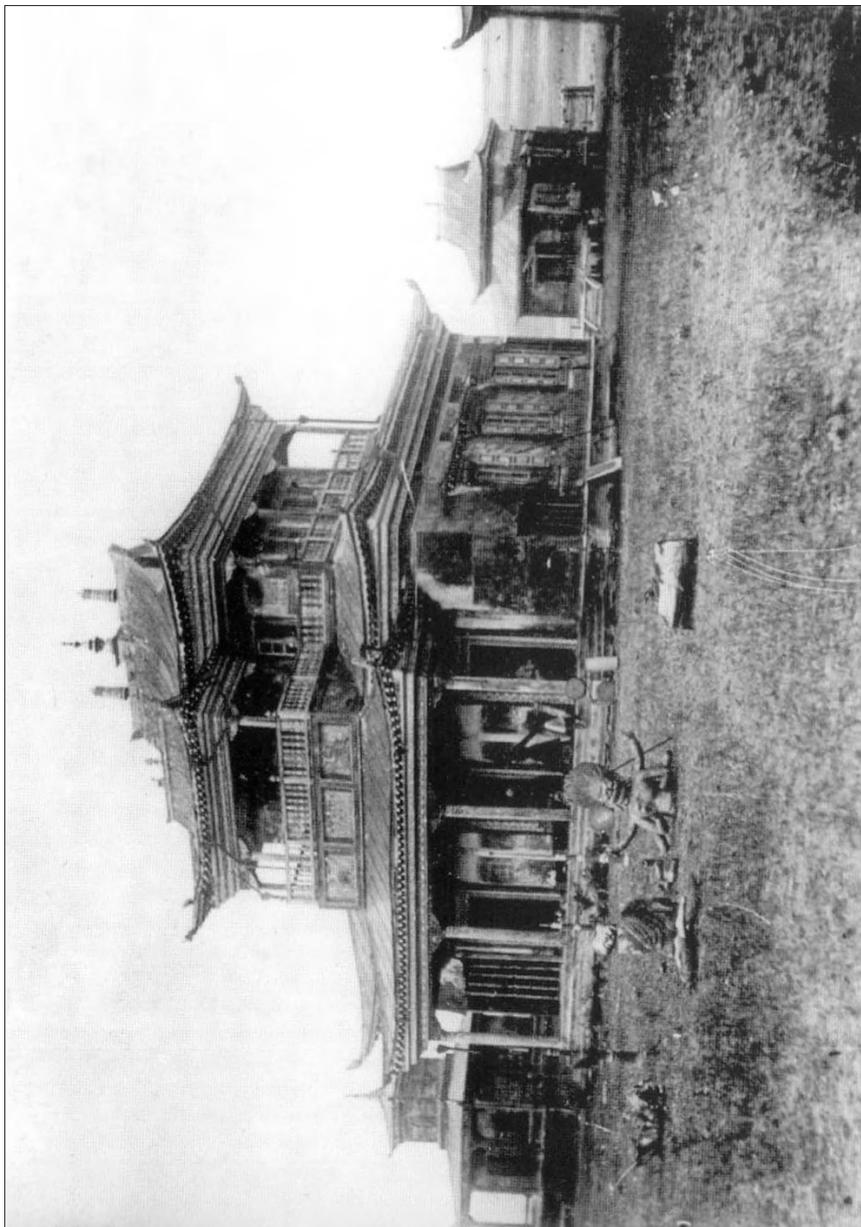
Cette période souffrira aussi d'actes de vandalisme particulièrement graves contre les temples, les objets rituels, les *burkhan* (que l'on brise dans l'espoir d'y trouver quelque trésor), les xylographies et manuscrits tibétains : textes pieux mais aussi grammaires, dictionnaires, œuvres poétiques, traités de médecine etc., souvent

93. Galina Dordžieva, *Buddijskaja cerkov' v Kalmykii*, op. cit., p. 55.

94. K.M. Gerasimova, op. cit., p. 123 cité par Andrej Terent'ev, « Istorija buddizma... », art. cit., p. 51.

95. L.V. Kuras/ I.S. Cyrempilova, art. cit., p. 19.

96. Voir I.G. Vasil'eva, « K istorii cugol'skogo dacana na Onone » [À propos de l'histoire du *datsan* de Tsougol sur l'Onon], *Orient. Al'manakh*, n° 1, 1992, p. 135. Pour le *datsan* de Gusinoe Ozero, cette information nous a été communiquée en juillet 2002 par un lama attaché à ce monastère. Les piliers du temple central portaient encore, nous a-t-il fait remarquer, la trace des lits superposés qui y furent alors installés.



Les derniers jours du *dastan* Khurjirtaevski (Aïmak d'Agá, 18 juillet 1934. Archives nationales de la République de Bouriatie).

acquis à prix d'or par les croyants. Une historienne originaire de Bouriatie n'hésite pas à déclarer à ce sujet : « Par leur ampleur, ces pertes représentent pour notre région rien moins que l'incendie de la célèbre bibliothèque d'Alexandrie ⁹⁷. »

Finalement, les autorités prennent conscience que des trésors inestimables sont en passe d'être perdus à jamais. Une directive du Comité exécutif de l'Aga datée du 3 janvier 1935 note ainsi que « les ouvriers chargés de la liquidation des lieux de culte font preuve d'une négligence extrême envers les biens religieux » et ajoute :

Ainsi, dans l'*aïmak* [province] d'Aga, lors de la liquidation des *datsan*, les *burkhan* ont été jetés dehors et laissés à l'abandon devant les temples. Des manuscrits et des xylographies d'une grande rareté [...], sont brûlés, pillés, utilisés comme papier à cigarette ou transformés en papier mâché.

Une telle attitude envers des œuvres qui sont des pièces de musée ne saurait être tolérée, il faut y mettre fin ⁹⁸.

Mais compte tenu des pertes déjà occasionnées, les instructions en vue de sauver les objets de culte présentant une « valeur historique » arrivent bien trop tard. De cette époque date le démontage des grandes statues de Bouddha, fondues ou envoyées dans les musées, têtes, bras et jambes séparés. (On a conservé une série de photographies assez spectaculaires du grand bouddha Maitreya du *datsan* d'Aga prises en 1941 à Leningrad lors de l'assemblage de la statue).

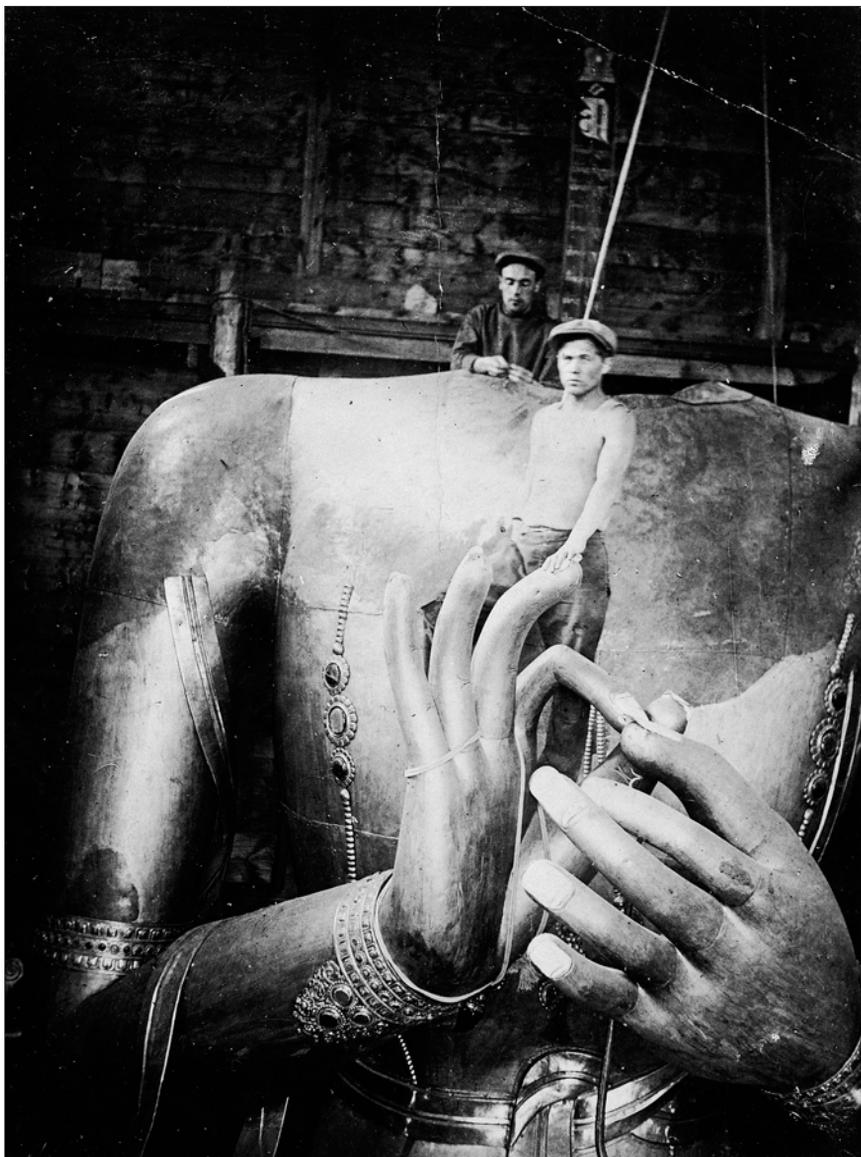
Ce qui advient aux lamas est entendu. De 1916 à 1933, 5 283 lamas se sont défrôqués, 1 419 sont devenus des « lamas des steppes » (autrement dit ont quitté les *datsan* pour vivre dans les *ulus*), 1 161 ont été emprisonnés, 506 ont émigré en Mongolie, 506 sont morts ⁹⁹. Toute une génération de novices se retrouve dans les prisons et les camps où certains poursuivent leurs études auprès de maîtres également emprisonnés. En 1941, on ne compte plus une seule communauté bouddhiste officielle sur le territoire de l'Union soviétique.

Alors même qu'on persécute les lamas et saccage les temples de Bouriatie, de Kalmoukie et de Touva, un coup sévère est porté à

97. I.G. Vasil'eva, *id.*, p. 130. Rappelons qu'un monastère comme celui d'Aga possédait entre 50 000 et 100 000 planches de xylographie sur lesquelles étaient gravés des textes en mongol et en tibétain. Voir à ce sujet l'article de Luboš Bělka dans le présent recueil.

98. Cité par Andrej Terent'ev, « Istorija buddizma... », *art. cit.*, p. 53.

99. L.V. Kuras/ I.S. Cyrempilova, *art. cit.*, p. 17. À partir de 1936, la lutte antireligieuse se porte aussi en République populaire de Mongolie. Plus de 700 monastères sont rasés, des milliers de lamas sont exécutés.



Assemblage de la statue du grand Bouddha Maitreya en provenance du *datsan* d'Aga, Leningrad, 1941 (Archives A.I. Breslavce).

l'Institut d'études orientales de Leningrad, considéré dans les années 1920 et 1930 comme un centre majeur des études bouddhiques dans le monde ¹⁰⁰. Marquée par la figure de Fëdor Ščerbatskoj (1866-1942) – connu en Occident sous le nom de Theodor Stcherbatsky –, cette école est décimée par la répression. Les accusations d'espionnage en faveur du Japon qui s'abattent sur les lamas n'épargnent pas non plus les scientifiques ¹⁰¹.

Sur cette période tragique, laissons le mot de la fin à Doržiev. Dans une lettre à Čičerin, le lama bouriate remarque avec amertume :

[...] l'ancienne législation tsariste, en dépit des mesures draconiennes qu'elle prit à l'encontre de l'ensemble des religions non-chrétiennes, et notamment du bouddhisme, n'entraîna jamais la liberté de conscience des bouddhistes à ce point ¹⁰².

DE LA CONSTRUCTION DU *DATSAN* D'IVOLGA (1945) À L'AFFAIRE DANDARON (1972)

En 1945, contre toute attente, un *datsan* s'ouvre en Bouriatie. Le fait est exceptionnel. Il est dû à la soudaine tolérance religieuse de Staline, désarmé par la « trahison » d'Hitler. La construction d'Ivolga et, dans une moindre mesure, la réouverture l'année suivante du *datsan* d'Agā marquent le début d'une nouvelle période de

100. Viktorija Lysenko, *Rannjaja buddijskaja filosofija* [La philosophie bouddhique ancienne], Moskva, Vostočnaja literatura RAN, 1994, p. 22 ; Margarita Koževnikova, *Povest' ob Učitele. Bakula Rinpoče v Rossii* [Récit sur le Maître. Bakula Rinpoché en Russie], Sankt-Peterburg, Nartang, 2003, p. 12.

101. Marina Sorokina et Jaroslav Vasil'kov ont entrepris pendant près d'une dizaine d'années un vaste travail de recherches biobibliographiques sur les orientalistes soviétiques victimes de la répression politique. L'ouvrage qu'ils ont fait paraître en 2003 contient une liste des victimes accompagnée de données biographiques et d'une présentation de leurs travaux. On y retrouve nombre de chercheurs spécialistes des études bouddhiques. Voir Marina Sorokina/ Jaroslav Vasil'kov, *Ljudy i sud'by. Biobibliografičeskij slovar' vostokovedov – žertv političeskogo terrora v sovetskij period (1917-1991)* [Les hommes et leur destin. Dictionnaire biobibliographique des orientalistes, victimes de la terreur politique durant la période soviétique (1917-1991)], Saint-Pétersbourg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003, 495 p. Ce dictionnaire est en cours d'actualisation sur le site Internet www.memory.pvoct.org

102. Lettre conservée dans les archives du FSB de la République de Kalmoukie citée par Galina Dordžieva, *Buddijskaja cerkov' v Kalmykii*, op. cit., p. 132.

l'histoire du bouddhisme en URSS ¹⁰³. Jusqu'à la perestroïka, ces deux *datsan* demeureront les centres religieux des Bouriates, mais aussi des Kalmouks et des Touvas qui s'y rendront en délégations entières, faute d'avoir été autorisés à reconstruire leurs propres temples. (Après guerre, la Kalmoukie « punie » est hors jeu ¹⁰⁴ et Touva trop récemment inclus dans la famille soviétique pour être fiable).

La question qui se pose avec la réouverture des *datsan* est bien entendu celle de la formation de nouveaux religieux. Dans les années 1950-1960, alors que de nombreux lamas sont encore en vie et à même de perpétuer la tradition d'enseignement, l'ouverture d'un centre d'études religieuses est refusée aux bouddhistes. (Il sera finalement autorisé en 1970 : l'enseignement, dispensé en mongol, comprendra aussi l'étude du marxisme).

En 1956, la Direction spirituelle centrale des bouddhistes d'URSS ¹⁰⁵, créée dix ans plus tôt, intègre la Confrérie internationale

103. Ancien disciple de Doržiev, le lama d'Aga, Galsanov Khajdup, qui s'est distingué en organisant une collecte d'argent pour l'Armée rouge en 1944, et Bidija Dandaron (sur lequel nous reviendrons plus loin) s'adressent par écrit à Staline pour demander l'ouverture de monastères bouddhiques. Galsanov Khajdup est reçu par Staline qui autorise la construction d'un *datsan* à une quarantaine de kilomètres au sud d'Oulan-Oudé. Pour plus de détails sur le Gandan Daši Čoyin-khorling (ou Monastère de la roue de l'enseignement apportant le bonheur et la joie complète), se reporter à l'ouvrage de G.G. Čimitdoržin, *Ivolginskij dacan « Gandan Daši Čojn-khorlin » 1946-2001. Istorija, sobytija i ljudi* [Le *datsan* d'Ivolga « Gandan Daši Čoyin-khorling ». 1946-2001. L'histoire, les événements et les hommes], Verkhnjaja Ivolga, Izdatel'stvo Buddijskogo instituta « Daši Čojn-xorlin », 2001, 80 p. Voir également les contributions de Dagba Očirov et de P.N. Bardymov dans D.D. Očirov (éd.), *Ivolginskij dacan : istorija...*, *op. cit.*, p. 9-10 et p. 61-63.

104. Les Kalmouks sont autorisés en 1957 à rentrer dans leur terre d'origine. Ce n'est qu'en 1988 qu'est autorisée l'ouverture non d'un *khurul*, mais d'un lieu de prière situé à l'intérieur d'une petite habitation. L'année suivante, une maison un peu plus grande (60 m²) est achetée et, la même année, elle est bénie par Bakula Rinpoché, lama venu du Ladakh. En 1992, un petit temple d'été où seul le dalaï-lama peut officier est construit à Élista. Il est vrai néanmoins que, dès 1957, dans le village de Tsagan aman, le lama Tugmiud officie dans sa maison. À sa mort, en 1980, les autorités font tout leur possible pour lutter contre la vénération dont cette maison fait l'objet. En 1988, alors que se constitue la première communauté bouddhique à Élista, un bâtiment pour la prière est construit près de cette maison. (Informations aimablement communiquées par Èl'za Bakaeva).

105. En 1946, la Direction spirituelle centrale des bouddhistes d'URSS (*Central'noe dukhovnoe upravlenie buddistov SSSR*, sigle russe CDUB) remplace le Conseil central spirituel (*Central'nyj dukhovnyj sovet*), créé en 1922 et dissout dans les années 1930, comme organe suprême de l'Église bouddhique d'URSS. Présidée par le *pan-dita-khambo-lama*, son siège se trouve à Ivolga. En 1996, le CDUB a pris le nom de Sangha traditionnel bouddhiste de Russie.

des bouddhistes placée sous l'égide de l'UNESCO et envoie une délégation à la 4^e Conférence internationale organisée à Katmandou par cette association. Toujours en 1956, une autre délégation de bouddhistes soviétiques se rend en Inde pour assister aux cérémonies en l'honneur du 2 500^e anniversaire du bouddhisme. D'autres visites suivent à l'étranger et, partout, la délégation soviétique est accueillie par d'importants dignitaires ¹⁰⁶. La légalisation du bouddhisme au cours de la période krouchtchévienne, qui se veut une période d'ouverture sur l'étranger, notamment sur l'Asie, s'inscrit à l'évidence dans une politique de propagande à l'égard des pays de tradition bouddhique.

À l'intérieur de l'Union soviétique, le retour de Jurij Roerich en 1957, sur invitation personnelle de Nikita Khrouchtchev, va jouer un rôle fondamental dans la renaissance des études tibétaines et bouddhiques ¹⁰⁷. Dans le présent recueil, Aleksandr Andreev rappelle l'action déterminante de ce tibétologue de renom en faveur du temple de Saint-Pétersbourg. Sa mort en juin 1960 est un coup rude porté aux études bouddhiques qui, en trois années seulement, avaient repris avec succès ¹⁰⁸.

106. Voir S. Dylykov, « Buddizm v Rossii i SSSR » [Le bouddhisme en Russie et en URSS] in Louis Ligeti (éd.), *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, p. 86 ; G.G. Čimitoržin, *op. cit.*, p. 23.

107. Jurij Roerich (1902-1960), connu en Occident sous le nom de George Roerich, étudie à partir de 1918 à l'École des langues orientales de l'Université de Londres, puis à Harvard. De 1922 à 1923, il est l'élève à Paris du sinologue Paul Pelliot, de l'indianiste Sylvain Lévi et de l'iranisant Vladimir Minorskij. Maîtrisant, dit-on, près de trente langues et dialectes asiatiques, il participe aux expéditions en Asie centrale (1925-1928) et en Extrême-Orient (1934-1935) organisées par son père, le peintre Nikolaj Roerich. Sur cette première expédition, il publie *Trails to inmost Asia. Five Years of Exploration with the Roerich Central Asian Expedition*, New-Haven/ London, 1931, 524 p. (Trad. fr. de M. de Vaux-Phalipau : *Sur les pistes de l'Asie Centrale*, Paris, Geuthner, 1933, VIII-296 p.). Jurij Roerich est l'auteur de nombreuses publications sur le bouddhisme indien, mongol, tibétain et chinois. Il est également le traducteur des *Annales bleues* (*The Blue Annals*, Calcutta, coll. « The Royal Asiatic Society of Bengal Monograph Series, vol. VII », 1949-1953, t. I, 398 p. ; t. II, 399-1275 p.) et l'éditeur d'un dictionnaire tibéto-russo-anglais en dix volumes. Jurij Roerich (éd.), *Tibetsko-russko-anglijskij slovar' s sankritskimi paraleljami* [Dictionnaire tibéto-russo-anglais avec équivalents en sanscrit], Moskva, Nauka, 1984-1987, 10 vol.

108. Voir les témoignages, emplis d'admiration et souvent émouvants, de plusieurs orientalistes russes sur l'activité de Ju.N. Roerich en URSS entre 1957 et 1960 in *100 let so dnja roždenija Ju.N. Rerikha* [Centième anniversaire de la naissance de Ju.N. Roerich], Moskva, Meždunarodnyj centr Rerikhov, 2003, 373 p.

Au cours de la période suivante, on notera deux étapes importantes pour la conservation et la renaissance de l'art bouddhique : une exposition d'art traditionnel bouriate du XVIII^e siècle au XX^e siècle qui se tient à Moscou dans les années 1970 et la publication, en 1975, de l'ouvrage de Lev Gumilëv, *La peinture bouriate ancienne* ¹⁰⁹. La période brejnévienne est néanmoins celles des camps et hôpitaux psychiatriques pour ceux qui « pensent autrement », catégorie qui peut inclure des bouddhistes pratiquants et des intellectuels intéressés de près par cette religion. L'affaire Dandaron, sur laquelle revient ici Natalija Žukovskaja, en est un exemple tragique. Reconnu dans son enfance comme une réincarnation, le Bouriate Bidija Dandaron (1914-1974) est l'élève de Lubsan Sandan Cydenov ; il étudie ensuite à l'Institut d'études orientales de Leningrad auprès du tibétologue Andrej Vostrikov. À partir de 1937 – année de l'arrestation et de l'exécution de Vostrikov –, il passe une partie de sa vie dans les camps où il est torturé. Il n'en poursuit pas moins ses études et apprend, auprès de ses compagnons d'infortune l'allemand et l'anglais (son grand esprit d'ouverture à l'égard de l'Occident trouve sans doute là son origine). Après un second emprisonnement entre 1947 et 1956, sa renommée de tibétologue et de spécialiste du bouddhisme lui vaut d'avoir des élèves de Bouriatie, mais aussi des républiques russe, ukrainienne et baltes, faisant de lui l'un des tout premiers lamas bouriates à accepter d'enseigner à des Européens. (Rappelons qu'en Union soviétique, à l'instar des autres pays occidentaux, les religions orientales dans les années 1960 suscitent de nouveau un fort intérêt, plus particulièrement dans la jeune génération.) Certains des élèves de Dandaron deviendront à leur tour d'éminents spécialistes du bouddhisme, tels Oktjabrina Volkova (1926-1988), Vladimir Montlevič ou encore Aleksandr Pjatigorskij qui émigre en Angleterre dans les années 1970. C'est peut-être cette propension à disséminer le bouddhisme hors la Bouriatie qui sera fatale à Dandaron ¹¹⁰. Le 31 août 1972, il est de nouveau arrêté et, en

109. Lev Gumilëv, *Staroburjatskaja živopis'. Istoričeskie sjužety v ikonografii Aginskogo dacana* [La peinture bouriate ancienne. Les sujets historiques dans l'iconographie du *datsan* d'Aga], Moskva, Iskusstvo, 1975, 55-110 p.

110. C'est là l'explication que donne Aleksandr Pjatigorskij à la dernière arrestation de Dandaron en 1972. Selon lui, cette arrestation n'entre pas dans le cadre d'une lutte contre le bouddhisme entreprise à l'échelle de l'État soviétique dans les années 1970 ; il s'agirait plutôt d'un sursaut autoritaire émanant de bureaucrates d'Oulan-Oudé, mal à l'aise pour avoir répudié toute une part de leur propre tradition spirituelle. Voir « Buddhism in the USSR : Alexander Pyatigorsky Interviewed », *Religion in Communist Lands*, 1978, vol. 6, n° 1, p. 1-16 et Alexander Piatigorsky

décembre de la même année, condamné à cinq ans de prison. Quatre de ses disciples sont internés en hôpital psychiatrique sans autre forme de procès. Maltraité, une jambe brisée, Dandaron meurt en détention le 26 octobre 1974 ¹¹¹.

ANNÉES 1904 ET 1905 : UN DALAÏ-LAMA DÉJÀ ENCOMBRANT

Marquons une pause dans ce rapide parcours historique et revenons quelques années en arrière, au début du XX^e siècle, au moment où le centre du lamaïsme est à deux doigts de passer sur le territoire russe. Alors que les empires coloniaux atteignent leur expansion quasi maximale, le Tibet, l'un des derniers pays à résister aux visées impérialistes des Européens, devient un enjeu diplomatique important au sein du « Grand Jeu » auquel, suivant l'expression popularisée par Rudyard Kipling, se livrent Britanniques et Russes.

Attardons-nous donc sur l'épisode singulier survenu durant l'été 1904 : juste avant l'entrée dans Lhassa, le 3 août, du corps de troupe britannique commandé par Francis Younghusband ¹¹², le XIII^e Dalaï-lama (1876-1933) prend la fuite vers Ourga. Durant son année d'exil dans la capitale mongole, le dalaï-lama attendra en

[Aleksandr Pjatigorskij], « The Departure of Dandaron », *Kontinent* (London), 1977, n° 2, p. 169-179.

111. Sur Dandaron, voir l'article de Natalija Žukovskaja dans le présent recueil. Voir également « Buddhism in the USSR : Alexander Pyatigorsky Interviewed », *art. cit.* ; Alexander Piatigorsky [Aleksandr Pjatigorskij], « The Departure of Dandaron », *art. cit.* ; Vladimir Montlevič, « Dkharmaradža Bidija Dandarona » [Dharmarāja Bidija Dandarona], *Garuda*, 1992, n° 1, p. 3-10 ; John Snelling, *Buddhism in Russia...*, *op. cit.*, p. 260-263 ; Vladimir Montlevič, « Kratkaja biografija B.D. Dandarona » [Petite biographie de B.D. Dandaron], Conférence de 1997, Saint-Pétersbourg, www.pravidya.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.html ; Luboš Bělka, « Bidiya D. Dandaron : The Case of a Buryat Buddhist and Buddhologist during the Soviet Period » in Iva Doležalová/ Luther H. Martin/ Dalibor Papoušek (éd.), *The Academic Study of Religion during the Cold War. East and West*, New-York/ Washington, Peter Lang, 2001, p. 171-182 ; V.M. [Vladimir Montlevič ?], « Lubsan Sandan Cydenov – učitel' Dandarona », *art. cit.*
112. Les Britanniques entendaient négocier directement avec le dalaï-lama l'ouverture de comptoirs commerciaux. Leur entrée au Tibet, qui infligea une déroute complète à l'armée tibétaine et fit de nombreux morts, se conclut par la signature de la Convention de Lhassa le 7 septembre 1904. Le Tibet fut contraint d'ouvrir deux nouveaux marchés aux Britanniques, de leur verser une indemnité de guerre et de ne plus négocier avec un tiers pays sans obtenir au préalable l'accord de la Grande-Bretagne.

vain l'autorisation de se réfugier en Russie ¹¹³. Les premiers temps, les raisons d'espérer sont à vrai dire nombreuses.

Il y a d'abord l'élan d'enthousiasme de la population bouddhiste de Russie, galvanisée par sa présence à quelques centaines de kilomètres de la frontière – ce qui ne fait qu'exacerber le ressentiment du *bogdo-gegeen*, mécontent de voir son prestige éclipsé par ce religieux plus charismatique. Des milliers de pèlerins venus de l'empire tsariste se pressent à Ourga, profitant de la proximité de la capitale mongole et du fait qu'à la différence de Lhassa, elle ne leur soit pas interdite. Le *pandita-khambo-lama* Iroltuev, autorisé à se rendre dans la capitale mongole à condition de ne pas s'entretenir de politique avec le dalaï-lama ¹¹⁴, exprime le souhait de voir le chef religieux s'installer en Bouriatie. Le *datsan* de Gusinoe Ozero, à une centaine de kilomètres de la frontière mongole, fait savoir qu'il est prêt à accueillir le plus haut dignitaire religieux du monde lamaïque. De leur côté, les Kalmouks réclament aussi sa venue ¹¹⁵.

Pour le gouvernement russe, tout rapprochement avec le dalaï-lama est une occasion de mieux s'attacher les peuples bouddhistes de l'Empire et d'accroître le prestige de la Russie auprès des Mongols et, même, des Tibétains. L'argument avait été avancé dès 1883 par Nikolaj Prževal'skij (1839-1888) : prévoyant qu'en cas d'attaque britannique contre Lhassa, le dalaï-lama se réfugierait à Ourga auprès de ses plus fervents fidèles, il avait suggéré qu'en lui apportant leur aide, les Russes auraient là l'occasion de se « rendre

113. Pour plus de détails sur le séjour du dalaï-lama à Ourga et sur les jeux diplomatiques autour de sa personne, voir Inessa Lomakina, *Velikij beglec* [Le grand fuyard], Moskva, Dizajn. Informacija. Kartografija, 2001, 286 p. Voir également le chapitre IV (« The Dalai Lama's Sojourn in Mongolia ») in Tatiana Shaumian [Tat'jana Šaumjan], *Tibet. The Great Game and Tsarist Russia*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 223 p. ; Fabienne Jagou, *Le 9^e Panchen Lama (1883-1937). Enjeu des relations sino-tibétaines*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 2004, p. 47-51.

Inessa Lomakina rappelle qu'en Mongolie, durant toute la période communiste, le séjour que le dalaï-lama effectua à Ourga en 1904 et 1905 fut un sujet tabou, au point de n'être évoqué dans aucun livre d'histoire.

114. Le fait que ce soit précisément l'amiral Alekseev, nommé vice-roi de l'Extrême-Orient russe à la veille de la Guerre russo-japonaise, qui autorise Iroltuev à se rendre auprès du dalaï-lama indique combien le contexte diplomatique est tendu dans l'ensemble de l'Extrême-Orient à cause de la dégradation des relations russo-japonaises. Il faut dire que les Britanniques soutiennent les Japonais avec qui ils ont signé un traité d'alliance mutuelle le 30 janvier 1902.

115. Témoignage du consul Šišmarëv cité par Inessa Lomakina, *op. cit.*, p. 61.

capables d'influer sur l'ensemble du monde bouddhiste ¹¹⁶ ». En 1904, le scénario imaginé par le célèbre explorateur se réalise. Jakov Šišmarëv, consul général à Ourga, le rappelle au ministère des Affaires étrangères à Saint-Pétersbourg :

Il est impossible de nier que, désormais, le Dalai-Lama est pour nous un instrument encore plus précieux pour renforcer l'attraction exercée par la Russie et pour accroître son prestige dans les vastes contrées du lamaïsme [...] ¹¹⁷.

À l'heure où la guerre contre le Japon bat son plein, fidéliser les Mongols à la cause russe n'est pas un objectif négligeable. Les Japonais semblent l'avoir parfaitement compris et tentent, eux aussi, d'approcher le dalaï-lama ¹¹⁸.

En juillet 1904, l'explorateur Pëtr Kozlov (1863-1935), alors à Ourga, se montre convaincu qu'un avenir grandiose s'ouvre à son pays grâce au rattachement rendu enfin possible du « cœur du lamaïsme » (la Mongolie et le Tibet) à la Russie. Fidèle à la mémoire de Prževal'skij (décédé en 1888 au cours d'une expédition dont Lhassa était justement le but), Kozlov espère que Saint-Pétersbourg va enfin reconsidérer ses priorités en matière de politique extérieure. Lui-même encourage à un désengagement militaire et politique en Mandchourie et en Corée pour mieux mener à bien l'annexion d'une autre partie de l'Orient, à ses yeux plus prometteuse :

À présent, chacun peut de façon conséquente voir et comprendre que la guerre qui a lieu actuellement en Extrême-Orient, guerre malheureuse et fatale pour la Russie, en lui ôtant la Mandchourie, va faire prendre aux événements un cours autre, un cours plus juste, qui fut déjà conseillé dans le passé et qui est tourné vers la Mongolie et le Turkestan oriental. C'est de là que doit s'élaner la vague du développement futur et de l'union avec l'Orient chinois à travers Kalgan et Pékin. La voie ferrée mandchoue doit être modifiée au profit d'un tracé passant par le Gobi et joignant Kiakhta à Kalgan, et ce n'est pas la Mandchourie, mais la Mongolie qui doit devenir le centre vital. En conséquence, entretenir les meilleures relations avec le dalaï-lama est d'une importance capitale ! Celui-ci aidera davantage encore à ce que les Russes occupent de façon pacifique les pays de Mongolie et du Turkestan oriental. La frontière doit passer par le Tibet et jouxter les possessions du dalaï-lama, etc. Voilà vers où la Russie doit se ruer, et non vers Port-Arthur et autres. Cela est triste à dire ; nous avons acquis Dieu sait quoi, mais ce qui était caché à l'Européen

116. N.P. Prževal'skij, « O vozmožnoj vojne s Kitaem » [Sur la possibilité d'une guerre avec la Chine] in *Sbornik geografičeskikh, topografičeskikh i statističeskikh materialov po Azii*, I, Sankt-Peterburg, 1883, p. 305.

117. Voir Inessa Lomakina, *op. cit.*, p. 61.

118. Ces manœuvres japonaises sont remarquées par les diplomates russes. Voir Tatiana Shaumian [Tat'jana Šaumjan], *op. cit.*, p. 200.

envieux et qui se trouvait plus près de nous, nous l'avons délaissé ; nous avons délaissé de riches terres aurifères et d'autres richesses naturelles.

Dans un futur proche, notre politique doit changer de façon radicale. Il faut se consacrer à la Mongolie et au Turkestan oriental et avancer main dans la main avec le dalaï-lama. Là, dans cette contrée, nous pourrions mieux défendre nos droits de voisins des Britanniques ¹¹⁹.

S'assurer les bonnes grâces du dalaï-lama, c'est s'assurer de la réussite de cette « colonisation pacifique », comme certains veulent penser l'expansion impériale russe en Asie. De son côté, le dalaï-lama, sensible au poids qu'il représente, se propose comme médiateur entre un Japon bouddhiste et une Russie qui remporte ses faveurs ; de son point de vue, la signature d'un traité de paix entre les deux belligérants faciliterait la résolution de la question tibétaine. En effet, le religieux en exil ne désespère pas de rentrer dans son pays escorté par une troupe russe et assuré de la protection du « Tsar blanc » contre les Britanniques et les Chinois, ces derniers menant, dès la fin 1904, une politique de répression au Tibet oriental.

Des événements qui se jouent en d'autres lieux vont en décider autrement. La série de défaites en Mandchourie et au large de la Corée, l'incident du Dogger Bank ¹²⁰ et les troubles révolutionnaires sont autant d'événements qui, pour Saint-Pétersbourg, vont faire perdre bien de son attrait au lointain Pays des Neiges. Plus aucun élément stratégique ne justifie un rapprochement avec la petite théocratie himalayenne, au point même que l'éventuelle signature d'un accord sino-britannique concernant le Tibet n'indispose plus la diplomatie russe.

Toute idée de faire entrer clandestinement le chef spirituel des Tibétains en Russie est définitivement abandonnée. En 1904 déjà, le dalaï-lama peut être une personne sérieusement encombrante pour le gouvernement russe. En témoignent les consignes en provenance de Saint-Pétersbourg qui encouragent les diplomates à louvoyer : il s'agit de ménager le vénérable Tibétain, mais surtout de ne rien entreprendre qui puisse aggraver les tensions internationales dans un contexte des plus délicat. Le jeu dure plusieurs mois jusqu'à ce qu'en septembre

119. P.K. Kozlov, « Dnevnik » [Journal] in P.K. Kozlov, *Tibet i Dalaï-Lama*, éd. de S.L. Kuz'min, Moskva, Tovariščestvo naučnykh izdanij KMK, 2004, p. 118. Ce texte de Kozlov fait allusion aux rumeurs sur l'existence de grands gisements aurifères au nord du Tibet.

120. Dans la nuit du 21 au 22 octobre 1904, en mer du Nord, un navire de guerre de la flotte de la Baltique (alors en route vers la mer du Japon) tire par erreur sur des chalutiers britanniques, ayant cru apercevoir des torpilleurs japonais. Si cet incident demeure encore obscur aujourd'hui, toujours est-il qu'il faillit déclencher une guerre entre la Russie et la Grande-Bretagne.

1905, le dalaï-lama se résolve à obéir aux injonctions de Pékin, autrement dit à s'éloigner des frontières russes et à quitter Ourga ¹²¹.

Le 31 août 1907 est finalement signée la Convention russo-britannique qui établit les sphères d'influence britannique et russe sur la Perse, l'Afghanistan et le Tibet. Les deux pays signataires s'engagent à respecter l'intégrité du territoire tibétain et à ne négocier avec Lhassa qu'à travers la Chine, suzeraine reconnue du Tibet. Quant aux sujets bouddhistes des Empires britannique et russe, ils ne sont autorisés à n'entretenir avec le dalaï-lama que des relations d'ordre strictement pastoral ¹²². Pour tous ceux qui avaient espéré voir la Russie s'étendre jusqu'à Lhassa, un rêve s'écroule, d'autant plus amer que l'aventure militaire en Extrême-Orient s'est soldée par un bel échec et marque un revers sérieux pour l'expansion russe dans cette partie du monde.

DE QUELQUES PERSONNALITÉS PARTAGÉES ENTRE LA RUSSIE ET L'ORIENT LAMAÏSTE

À vrai dire, depuis la fin du XIX^e siècle, quelques individus caressent l'idée d'un rapprochement russo-tibétain. Animés d'une rare ténacité et de convictions inébranlables, ils vont se révéler les véritables maîtres d'œuvre des liens qui se tendent entre les deux pays. Bien entendu, se pose la question de leurs motivations. Elles varient indéniablement d'une personne à une autre mais, souvent, elles semblent relever de rêves fantastiques, de projets utopiques, voire mégalomaniques. Autour de la question du Tibet et des populations bouddhistes de l'Empire russe, on assiste à une combinaison étonnante d'affairisme, d'aventurisme, d'ardeur impérialiste, mais aussi de mysticisme et de religiosité dans une proportion qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer. La fascination suscitée par la théocratie himalayenne interdite depuis la fin du XVIII^e siècle aux étrangers – y compris aux Kalmouks et aux Bouriates ¹²³ – joue pour

121. Comme chef religieux, le dalaï-lama était alors libre de ses mouvements, mais comme chef politique du Tibet, il demeurerait le vassal de la Chine.

122. Cette convention signée, le gouvernement russe n'en continuera pas moins à entretenir des relations secrètes avec le chef religieux du Tibet. Voir Alexandre Andreyev [Aleksandr Andreev], *Soviet Russia and Tibet...*, *op. cit.*, p. 50 et sq.

123. En tant que sujets du tsar, les Bouriates et les Kalmouks passaient aux yeux des Tibétains pour des « Occidentaux » et malgré leurs origines mongoles et leur foi lamaïque, ils ne pouvaient se rendre à Lhassa que clandestinement, éventuellement au péril de leur vie, en se faisant passer pour des Mongols – alors sujets de l'empereur de Chine et donc autorisés à se rendre dans la « Mecque des bouddhistes ». Voir Alexander Andreyev [Aleksandr Andreev], « Russian Buddhists in Tibet... », *art. cit.*, p. 348 et sq.

beaucoup dans leurs démarches. L'aura de mystère qui, aux yeux des Occidentaux, entoure le pays tibétain, terre supposée des pratiques magiques les plus anciennes, semble s'être comme reportée sur ceux qui, les premiers, tentèrent d'en entrouvrir les portes : faisant les frais d'une proximité avec l'Autre qui les place eux-mêmes dans un entre-deux mal défini, ils ont souvent été considérés comme des espions, qu'ils l'aient été de façon attestée ou non.

Le colonel Kozlov, dont nous avons évoqué le témoignage plus haut, fait partie des premiers. L'explorateur approche le dalaï-lama en exil à Ourga, officiellement au nom de la Société impériale de Géographie, en réalité à la demande du ministère des Affaires étrangères et de l'État-Major russes. Pourtant, invoquer la mission dont est chargée Kozlov ne suffit pas à épuiser les raisons qui animent son action. C'est bien la passion qu'il voue au Tibet qui le pousse à rencontrer le dalaï-lama et à tisser des liens d'amitié avec lui. Kozlov atteint presque son but : le dalaï-lama l'autorise à gagner Lhassa mais l'administration russe, soucieuse de préserver de bonnes relations avec les Britanniques, lui interdit d'entreprendre ce voyage.

L'orientaliste Fëdor Ščerbatskoj subit la même mésaventure. Dépêché au printemps 1905 à Ourga par le Comité russe pour l'étude de l'Asie centrale et orientale ¹²⁴, il est censé rencontrer le dalaï-lama et préparer une éventuelle expédition scientifique au Tibet. Sollicité par ce dernier pour l'accompagner lors de son retour à Lhassa, Ščerbatskoj n'est finalement pas autorisé par Saint-Pétersbourg à effectuer le voyage ¹²⁵. De même en va-t-il du colonel Carl Gustaf Mannerheim (1867-1951). Le futur président finlandais, chargé par l'État-major russe d'effectuer des relevés topographiques et d'étudier la réforme militaire chinoise au Turkestan, opère en 1908 tout un détour pour rencontrer le dalaï-lama et obtenir de lui l'autorisation d'entrer à Lhassa ¹²⁶. Là encore, des consi-

124. Ce comité, créé le 2 février 1903 et placé sous la tutelle du ministre des Affaires étrangères, encourageait les études archéologiques, historiques, linguistiques et ethnographiques en Asie centrale et orientale. L'étude du bouddhisme entraînait donc dans ses centres d'intérêt.

125. Voir Fëdor Ščerbatskoj, « Kratkij otčët o poezdke v Urgu » [Bref rapport sur mon voyage à Ourga], éd. de Jaroslav Vasil'kov, *Vostok-Zapad. Issledovanija, perevody, publikacii*, IV, Moskva, Nauka, 1989, p. 250-253.

126. Mannerheim a laissé un important récit de voyage en anglais, accompagné de nombreuses photographies. Voir Carl Gustaf Emil Mannerheim, *Across Asia. From West to East in 1906-1908*, Helsinki, coll. « Société finno-ougrienne. VIII. Travaux ethnographiques », 1940, t. I, 741 p. Pour la description de sa rencontre avec le dalaï-lama en exil que « les autorités chinoises surveillent attentivement » et celle des Bouriates, venus exprès au monastère de Wutai-Shan (Shanxi septentrional) le rejoindre et qui s'y « sentent aussi à l'aise que dans leur Transbaïkalie », voir p. 688-695.

dérations politiques avancées par les autorités russes rendront impossible la réalisation de ce rêve. Cet engouement pour le lamaïsme aura au moins laissé une trace : une collection relativement importante d'objets culturels bouddhiques, aujourd'hui exposée à Helsinki.

Intérêts politiques, scientifiques et personnels se combinent étroitement lorsqu'il est question du Tibet en ce début de XX^e siècle. Preuve en est l'envoi dans ce pays d'agents bouriates et kalmouks pour en rapporter une connaissance autre que livresque, qu'encouragent les partisans d'un rapprochement avec Lhassa évoluant dans les hautes sphères du gouvernement. Dans ce cadre, est mise à profit la présence de bouddhistes en Russie, aptes à se déguiser en Mongols, à accomplir convenablement toutes les dévotions, bref, à passer inaperçus dans la capitale tibétaine. De même est mise à profit l'existence d'une école orientaliste de tout premier plan, capable de former les agents désignés pour ces missions. En soumettant au préalable ces Bouriates ou Kalmouks à un cursus universitaire, on s'assure du regard extérieur, et donc *a priori* objectif, que ceux-ci porteront sur l'univers interdit dans lequel ils pèneront.

Parmi les agents dépêchés au Tibet, citons au moins les noms de deux Bouriates : d'abord Gombožab Cybikov (1873-1930), diplômé de l'Institut d'études orientales de Saint-Pétersbourg, qui, sur recommandation du spécialiste de la Mongolie, Aleksej Pozdnev, accomplit un séjour au Tibet entre 1899 et 1902¹²⁷ ; ensuite Badzar Baradijn (1878-1937), formé dans le même institut par Sergej Oldenburg et Fëdor Ščerbatkoj. Baradijn séjourne au Tibet de 1905 à 1907 pour le compte du Comité russe pour l'étude de l'Asie centrale et orientale. (Il en rapporta de nombreux manuscrits et xylographies qui enrichiront les fonds du Musée asiatique de l'Académie des sciences et lui serviront de matériaux pour les travaux importants qu'il écrira, notamment sur le monastère de Labrang où il passa huit mois¹²⁸).

127. Le récit de voyage qu'il en rapportera lui assurera la célébrité. Voir Gombožab Cybikov, *Izbrannye trudy v dvukh tomakh* [Œuvres choisies en deux tomes], éd. de R.E. Pubaev, Novosibirsk, Nauka, 1991, t. 1, 254 p. (Éd. originale : 1919). En français : Gonbojab [sic] Tsybikov [Gombožab Cybikov], *Un pèlerin bouddhiste dans les sanctuaires au Tibet*, préface d'Anne-Marie Blondeau, trad. de Bernard Kreise, Paris, Éditions Peuples du monde, 1992, 347 p.

128. Le 22 février 1937, Baradijn est arrêté au foyer du temple bouddhique de Leningrad ; dans la journée du 24 août 1937, il est jugé et exécuté. Voir la bibliographie de ses travaux in Marina Sorokina/ Jaroslav Vasil'kov, *op. cit.*, p. 53-54. Voir aussi la réédition de son texte *Buddijskie monastyri* [Les monastères bouddhiques] et de documents le concernant présentés par Elena Khamaganova in *Orient. Al'manakh* (Sankt-Peterburg), 1992, n° 1, p. 61-120.

Quant au premier peintre orientaliste russe, Vasilij Vereščagin (1842-1904), ses incursions au Tibet, à partir du Sikkim et du Ladhak, s'inscrivent dans une démarche personnelle de soif de découverte. Cet ancien officier suscite cependant, par sa nationalité, des soupçons chez les autorités britanniques. Les quelques lignes que le peintre consacre au bouddhisme tibétain nous intéressent particulièrement dans la mesure où elles relèvent d'une personnalité suffisamment anti-conformiste pour être à la fois critique du colonialisme (russe compris) et sceptique sur les pratiques religieuses, même celles des lamaïstes. De fait, comme le note Frédéric Bertrand dans sa contribution, Vereščagin fait montre d'un effort de lucidité plutôt rare, compte tenu des rêveries que suscite le mystérieux Tibet chez nombre de ses contemporains.

Parmi ceux qui ont la conviction que Russie et Tibet sont liés par essence, sinon par un destin commun, et qui, d'eux-mêmes, œuvrent à concrétiser cette idée, c'est l'exaltation qui prime : dans la vie, elle insuffle l'énergie nécessaire pour entreprendre une tâche colossale, à savoir reconsidérer l'Asie en regard de la Russie ; dans les textes, elle cherche à rallier à cette cause l'ensemble de la nation, et en premier lieu son souverain. Les mythes combinés du Tsar blanc et de Shambhala valent alors pour arguments politiques, du moins le souhaite-t-on de part et d'autre, car, si l'ensemble du monde connaît mal le Tibet, l'inverse est tout aussi vrai. De ce point de vue, le *khambo-lama* Agvan Doržiev constitue sûrement le cas le plus extraordinaire puisqu'il joue sur les deux tableaux, encourageant aussi bien le XIII^e Dalai-lama que Nicolas II à un rapprochement russo-tibétain. Rappelons brièvement son parcours : à dix-neuf ans, Doržiev, déguisé en pèlerin mongol, entre au Tibet et y accomplit de brillantes études qui lui valent de devenir l'un des précepteurs du XIII^e Dalai-lama. Fort de l'amitié que celui-ci lui voue, Doržiev réussit à imposer une politique pro-russe, autrement dit anti-britannique, au gouvernement tibétain. Au dire du moine japonais (et probable espion) Ekai Kawaguchi, présent au Tibet entre 1900 et 1902, Doržiev exalte la personne du Tsar blanc venu jusqu'au *datsan* d'Atsagat (allusion à la visite, évoquée plus haut, du tsarévitch dans ce *datsan* en 1891). Opérant le passage d'une utopie géographique à une utopie proprement politique, il identifie la Russie au mythique Shambhala¹²⁹. Il est, bien entendu, aux côtés

129. Ekai Kawaguchi, *Three Years in Tibet*, Adyar, 1909, p. 499-500 cité par John Snelling, *Buddhism in Russia*, *op. cit.*, p. 79. Comme l'indique John Snelling, il ne s'agit là que de rumeurs rapportées par Kawaguchi, néanmoins, il y a de fortes pré-

du dalaï-lama lorsque celui-ci, convaincu par ses soins de jouer la carte russe, s'enfuit du Potala en août 1904. « Le dalaï-lama pensait continuellement à la Russie », et, ajoute son biographe Charles Bell, lorsqu'il se remémorait l'aide russe attendue en vain en 1904, « il trouvait que Doržiev avait exagéré le désir qu'avait la Russie de l'aider ¹³⁰ ». En fait, comme le notera avec justesse l'orientaliste Sergej Oldenburg, Doržiev « ne commit qu'une seule erreur : il ne sut pas tenir compte de la possibilité d'une guerre russo-japonaise ¹³¹ ». Il ne fut pas le seul...

En Russie, Doržiev entrera en relation avec les plus hauts représentants de l'État russe à la faveur des deux missions tibétaines envoyées auprès du tsar. Tat'jana Šaumjan revient en détail sur ces deux ambassades de 1900 et 1901 et sur leurs résultats. Aleksandr Andreev rappelle de son côté que Doržiev est à l'origine de la construction du temple bouddhique de Saint-Pétersbourg, destiné à devenir le siège de la légation tibétaine en Russie tsariste puis sovié-

somptions que Doržiev, initié au *Kālachakra-tantra* (le plus complexe des *tantra* à l'enseignement duquel la tradition bouddhique lie Shambhala) prenait très au sérieux le mythe eschatologique de Shambhala (ou « Source de bonheur » en sanscrit).

Il faut dire que le nombre de textes et guides tibétains consacrés à Shambhala est considérable. De fait, la question de l'emplacement géographique de ce royaume légendaire, invisible aux non-initiés, généralement localisé au cœur de hautes montagnes enneigées, est une question récurrente. Au xv^e siècle, Shambhala aurait été identifié à Madrid ; d'autres auraient reconnu en lui Istanbul ou la Perse. Au début du xx^e siècle, cette contrée cachée est reconnue pour être la Russie, notamment par le lama bouriate Danbo Ul'janov dans son livre *Predskazaniya Buddy o dome Romanovykh i kratkij očerk moikh putešestvij v Tibet v 1904-1905 gg.* [Prophéties du Bouddha sur la maison des Romanov et petit essai sur mon séjour au Tibet en 1904 et 1905] (Sankt-Peterburg, 1913, 116 p.). À ce sujet, voir V.A. Aldošin, « Legendy o strane Šambala » [Les légendes relatives au pays Shambhala] in P.C. Bitkeev (éd.), *Filologičeskie issledovanija staropis'mennikh pamjatnikov*, Èlista, 1987, p. 19-33. En Mongolie, dans les années 1930, les Japonais exploitèrent le mythe de Shambhala en identifiant cette contrée à leur pays. Voir Charles Bawden, *The Modern History of Mongolia*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968, p. 262. Sur les rumeurs suggérant qu'ils en firent autant auprès des lamas bouriates à la même période, voir John Snelling, *op. cit.*, p. 244-245.

130. Charles Bell, *Portrait of the Dalai Lama*, London, Collins, 1946, p. 348-349.

Charles Bell (1870-1945) eut l'occasion de côtoyer de près le XIII^e Dalaï-lama lors de son exil à Darjeeling en 1910 et 1911, puis à Lhasa de novembre 1920 à octobre 1921 où lui-même était délégué des Indes britanniques. Rappelons que le dalaï-lama rentre de son premier exil en décembre 1909, mais que dès février 1910, à la suite de l'invasion chinoise du Tibet, il prend à nouveau la fuite ; cette fois, il s'installe à Darjeeling aux Indes britanniques. Il ne rentre au Tibet qu'à la faveur de la révolution chinoise de 1911.

131. Sergej Oldenburg cité par Alexandre Andreyev [Aleksandr Andreev], « An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev », *Inner Asia*, 2001, n^o 3, p. 29.

tique et un lieu phare, aujourd'hui encore, du bouddhisme en Russie occidentale.

Durant les années 1920, nous l'avons mentionné précédemment, ce Bouriate hors du commun poursuit ses efforts, voyage infatigablement entre la Bouriatie, la Kalmoukie, la Mongolie, Leningrad et Moscou et œuvre avec diplomatie, sang froid et ténacité pour préserver le bouddhisme des attaques organisées par le gouvernement. En vain. Le 13 novembre 1937, il est arrêté au *datsan* d'Atsagat et accusé de fomenter une insurrection panmongole ; le 29 janvier 1938, il meurt en prison.

Les motivations de Doržiev sont assurément difficiles à cerner, au point que son action a pu être envisagée sous l'angle de l'espionnage ; mais le mot « espionnage », là encore, ne peut en aucune façon épuiser les motivations d'une personnalité d'une telle envergure. Au terme de l'importante biographie qu'il lui consacra, John Snelling avouait d'ailleurs que Doržiev, « sorte de colosse », demeurait une énigme à ses yeux ¹³². Cette incapacité à expliquer la complexité du personnage et de ses rêves tient largement aux espoirs indéfectibles que Doržiev plaça dans la Russie, y compris dans la Russie bolchevique. Une large part de l'énigme tient sûrement dans cette association : bouddhisme *et* Russie, à tout prix...

Le cas de Pëtr Badmaev (1851-1920) est sensiblement différent. Certes, Badmaev partage avec Doržiev une même origine bouriate et une même énergie hors norme, mais, lui, ne semble n'avoir jamais entrepris une action qui n'en masque une autre. En outre, il recourt à des moyens inattendus comme la pratique de la médecine tibétaine à Saint-Pétersbourg et le commerce et l'élevage en Sibérie pour défendre le projet fantastique qui est le sien : rattacher l'ensemble du monde chinois, mongol et tibétain à la Russie. Cette double activité qui lui permet de brasser des sommes importantes lui a valu d'être confondu à « un aventurier de la pire espèce, à la recherche d'argent et de notoriété ¹³³ ». Les deux contributions qui lui sont ici consacrées, celle de Tat'jana Grekova et celle de Jurij Kuz'min, témoignent de la divergence des interprétations données de nos jours encore à ses multiples activités comme à ses motivations.

Revenons sur certains points de sa biographie. Venu à Saint-Pétersbourg à la suite de son frère Sul'tim pour étudier, Pëtr Badmaev fréquente l'Académie de médecine et l'Institut d'études

132. John Snelling, *Buddhism in Russia*, *op. cit.*, p. 253.

133. Felix Youssoupov [Feliks Jusupov], *La fin de Raspoutine*, Paris, V. et O. Éditions, 1992, p. 66. (1^{re} éd. : 1927).

orientales puis entre au ministère des Affaires étrangères. L'époque est à la construction du Transsibérien. Soucieux de ne pas attiser la rivalité des Japonais et convaincu de la position stratégique du Tibet, Badmaev est de ceux qui, hostiles à un tracé Tchita-Vladivostok via la Mandchourie (projet finalement entériné en mai 1896), souhaitent que la nouvelle voie de chemin de fer pénètre directement au cœur de la Chine via la Mongolie.

La part extraordinaire du personnage réside autant dans son audace et son assurance que dans les idées qu'il défend : car le voilà à écrire lettres sur lettres au tsar Alexandre III, puis à son successeur Nicolas II, ainsi qu'à leur ministre, Sergej Witte ¹³⁴, les engageant à une réorientation complète de la diplomatie russe. L'Orient sino-tibéto-mongol est une « partie intégrante de notre patrie », affirme-t-il à qui veut l'entendre et, après un voyage en Sibérie, il déclare : « Bouriates, Mongols, lamas et *gegeen* sont accourus à Tchita et m'ont tous affirmé que l'heure était venue pour le Tsar blanc d'étendre son empire en Orient ¹³⁵. »

L'on sait que Witte, qui l'engage comme conseiller de 1893 à 1895, se montre sensible à ses arguments. Pourtant, à lire les pamphlets et missives de Badmaev, on retire l'impression que l'essentiel de son argumentation repose sur son seul enthousiasme personnel, desservi par un ton exalté et un usage opportun de ces mythes aux couleurs bouddhico-orientales que nous avons eu l'occasion d'évoquer. La prégnance de ces légendes, répétées au tsar en personne, indique le degré d'attente eschatologique dans laquelle vit la Russie de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, attente doublée d'un accès de messianisme décliné de façon nouvelle : la Russie n'est plus celle qui protège l'Europe chrétienne des Mongols et autres Asiates païens, mais celle qui s'étend de plein droit en Asie et y est d'ailleurs attendue. Là encore, l'idée que l'avancée russe en pays bouddhique participe d'une « expansion naturelle » est essentielle.

134. De février à août 1892, Sergej Witte (1849-1915) est ministre des Transports. Ensuite, il est nommé ministre des Finances. En 1903, le tsar, qui ne l'apprécie pas, le relègue au poste purement honorifique de président du Cabinet des ministres. En août 1905, lors de la signature du traité de paix avec le Japon à Portsmouth (États-Unis), Witte réussit à imposer des conditions très favorables à la Russie pourtant vaincue. D'octobre 1905 à avril 1906, il est président du Conseil des ministres.

135. V.N. Semennikov (éd.), *Za kulisami tsarizma. Arkhiv tibetskogo vrača Badmaeva* [Les coulisses du tsarisme. Archives du médecin tibétain Badmaev], Leningrad, 1925, p. 104-105.

Sur quoi Badmaev appuie-t-il ses dires pour être crédible ? D'abord sur son origine bouriate, qui le désigne comme un connaisseur de l'Asie centrale ; ensuite sur son ralliement indéfectible à la Russie que garantit sa conversion à l'orthodoxie en 1872. De ce point de vue, Badmaev se situe dans une position paradoxale, ou du moins ambiguë. Si un compte rendu paru à Paris en janvier 1899 le donne comme « un ennemi juré de Bouddha et des Bouddhistes ¹³⁶ », son rapport à ses origines, et, par conséquent, à la religion de ses parents, est en fait plus complexe à en juger par certains de ses engagements : en 1895, il crée dans la capitale russe une école spécialement destinée aux enfants bouriates, mais uniquement à ceux convertis à l'orthodoxie, et il prive le jeune Gombožab Cybikov d'une bourse d'étude parce que celui-ci refuse d'abjurer ; cependant, sous couvert d'anonymat, il participe financièrement à la construction du temple de Saint-Pétersbourg. Il convient sûrement, à la suite du politologue Robert Rupen, de le ranger aux côtés de ces intellectuels qui, sans jamais oublier leur origine bouriate, servirent la Russie et jouèrent les médiateurs entre elle et la Mongolie voisine ¹³⁷.

Mais il n'y aurait peut-être pas d'« affaire Badmaev » si la maladie de l'héritier du trône n'avait engendré à la Cour un climat de mysticisme malsain, d'autant plus fort qu'il se développe sur fond d'engouement général dans la société russe pour les sciences occultes. Dans ce contexte particulier où l'on voit défiler au chevet du tsarévitch occultistes et thaumaturges tels, venus de France, Gérard Encausse, *alias* Papus, ou encore Philippe Nizier, *alias* Maître Philippe de Lyon, la question qui se pose est la suivante : Badmaev qui, à plusieurs égards, se situe dans le sillage de cet *autre* Sibérien qu'est Grigorij Rasputin (1864 ?-1916), a-t-il influencé la représentation du bouddhisme en Russie, encore considéré en 1905 comme une religion païenne ? De son portrait en « personnage taré qui exerce la médecine sans diplôme et prétend avoir rapporté de Mongolie des plantes médicinales et des recettes magiques soi-disant arrachées à grand-peine à des sorciers thibétains ¹³⁸ » aux

136. Estrella [Olga de Moussine-Pouchkine], « Pierre Badmaev et son livre *La science médicale du Thibet* », *Initiation*, janvier 1899, p. 36-43 cité par Alexandre de Dánann, *Les secrets de la Tara blanche*, Milano, Archè, 2003, p. 16.

137. Robert Rupen, « The Buriat intelligentsia », *Far Eastern Quarterly*, 1956, vol. 15, n° 3, mai, p. 383-398.

138. Prince Félix Youssouppoff [Feliks Jusupov], *Mémoires*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005, p. 164-165. (1^{re} éd. en deux tomes sous le titre *Avant l'exil et Après l'exil*, parus respectivement en 1952 et 1954). En vérité, la phrase ici citée est elle-même

allégations d'un journaliste le donnant en 1916 pour responsable, avec son comparse Raspoutine, de la maladie du tsarévitch, qu'aura-t-on retenu de ce personnage venu des lointains confins de l'Empire ? Ses origines orientales, son savoir exotique, un parcours sinueux et rapide jusqu'à l'Empereur n'auront-ils pas suffi à faire de lui un personnage inquiétant et à lui attribuer une importance exagérée¹³⁹ ? Toujours est-il que dans le premier film soviétique à mettre en scène Nicolas II¹⁴⁰, Badmaev apparaît sous un aspect équivoque. Portant cheveux longs, vêtements de nomade et entretenant dans sa riche propriété un chameau à la laine épaisse (!), il diffère sensiblement des portraits de bourgeois convenable que l'on a conservés de lui et semble directement calqué sur les clichés les plus éculés de l'« Asiate intelligent et rusé¹⁴¹ ». On le voit ainsi suggérer à un Raspoutine réticent et naïf le meurtre du tsar et la prise du pouvoir sous couvert de régence de la tsarine. Dans cette œuvre, où hormis les assassins du *starec*, Badmaev semble le seul à posséder un plan politique cohérent, son apparition en éminence grise et tibétaine présente l'avantage de suggérer, à moindre frais, la déchéance de l'empire¹⁴². Pour conclure sur ce personnage, rappelons que le

une citation du livre de Maurice Paléologue, ambassadeur de France en Russie de 1914 à 1917. Cf. Maurice Paléologue, *La Russie des tsars pendant la grande guerre*, Paris, Plon, 1921, t. I, p. 144. Pour plagier ainsi Paléologue, le prince Jusupov aurait-il donc eu difficulté à formuler des griefs valables contre Badmaev ? Le fait est troublant.

139. Ce fut « un des hommes qui eurent le plus d'influence sur la politique russe avant que l'Empire tsariste ne s'effondre », n'hésite pas écrire un historien. R. Edward Glatfeller, « Badmaev, Petr Aleksandrovitch » in Joseph L. Wieczynski (éd.), *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, Gulf Breeze, Academic International Press, 1976, t. IV, p.234.

140. Il s'agit d'*Agonija* [*Agonie – Raspoutine*] du réalisateur Èlem Klimov (1933-2003). Achievé en 1975, le film, auquel on reprocha de pas être assez critique à l'égard de Nicolas II, ne fut montré en salle qu'en 1985.

141. Ce sont les termes mêmes qu'Aleksandr Blok emploie au sujet de Badmaev. En 1917, le poète fut rédacteur de la Commission extraordinaire chargée par le Gouvernement provisoire d'interroger les proches de la famille impériale et à ce titre, il rencontra Badmaev. Aleksandr Blok, *Poslednie dni imperatorskoj vlasti* [Les derniers jours du régime impérial], *Sobranie sočinenij v 8-i tomakh*, Moskva/ Leningrad, Gosudartsvennoe izdatel'stvo khudožestvennoj literatury, 1962, t. VI, p. 192. (1^{re} éd. : 1919).

142. Pour une analyse (enfin sérieuse) des relations entre Badmaev et Raspoutine, voir Tat'jana Grekova, *Tibetskaja medicina v Rossii: istorija v sud'bakh i licakh* [La médecine tibétaine en Russie : hommes et destins], Sankt-Peterburg, Aton, 1998, 399 p. En français, voir la recension que nous avons donnée de cet ouvrage avant publication : « Piotr Badmaev, un Bouriate à la cour de Russie », *Anda*, 1997, n° 27, p. 15-23.

Comme le fait remarquer Tat'jana Grekova dans son livre, l'accusation la plus grave portée contre Badmaev est celle qui avance que Nicolas II, devenu Commandant en chef de l'armée en 1915, a été sous l'emprise de drogues. Car cela revient à attri-

prince Èser Ukhtomskij, un temps son ami, lui fit grief d'accaparer à lui seul la médecine tibétaine : ce reproche nous semble révélateur de l'ombre jetée par un Badmaev trop entreprenant sur une pratique thérapeutique ancestrale – suffisamment efficace d'ailleurs pour avoir contribué à imposer le bouddhisme dans la Bouriatie chamanique.

Quant au prince Èser Ukhtomskij (1861-1921), il est une autre de ces figures partagées entre la Russie et l'Orient bouddhiste ¹⁴³. Une biographie à son sujet fait cruellement défaut car, comme Badmaev qu'il introduisit à la Cour, ses activités furent multiples. Orientaliste, diplomate, publiciste, directeur de journal, entrepreneur, banquier et collectionneur, ce fut également un homme de terrain. En 1881, il se rendit en Kalmoukie pour rassembler des matériaux sur les *khurul*. Entré en 1884 au service du Département des croyances religieuses non-chrétiennes du ministère de l'Intérieur, il fut envoyé en mission pour étudier l'Église lamaïque bouriate, évaluer ses contacts avec la Mongolie et le Tibet, estimer son impact sur la population locale et déterminer les raisons de l'échec des missions orthodoxes en Bouriatie. De l'été 1886 au mois d'avril 1887, il effectua un voyage qui le mena successivement en Transbaïkalie (où il visita les *datsan* et consulta leurs archives), en Mongolie, en Chine puis, à Ceylan. Quelques années plus tard, il accompagna le tsarévitch dans son périple de dix mois en Orient ¹⁴⁴.

buer la chute de l'autocratie non à la famille impériale ou au régime politique en place, mais à Raspoutine, et au-delà à Badmaev – ce qui est d'ailleurs la thèse avancée en filigrane dans ses mémoires par l'assassin de Raspoutine, le prince Feliks Jusupov. Èlem Klimov a, nous semble-t-il, illustré cette thèse dans son film *Agonija*.

143. Sur Èser Ukhtomskij, on lira l'article de Marlène Laruelle dans le présent volume. Voir également G.A. Leonov, « È.È. Ukhtomskij. K istorii lamaistskogo sobranija Gosudarstvennogo Èrmitaža » [È.È. Ukhtomskij. Au sujet de l'histoire de la collection lamaïque de l'Ermitage] in R.E. Pubaev (éd.), *Buddizm i literaturno-khudožestvennoe tvorčestvo narodov Centralnoj Azii*, Novosibirsk, Nauka, 1985, p. 101-115 ; David Schimmelpenninck van der Oye, *Toward the Rising Sun. Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2001, p. 42-60 ; Elena A. Khamaganova, « Princes Èser and Dii Ukhtomsky and their Contribution to the Study of Buddhist Culture (Tibet, Mongolia and Russia) » in Henk Blezer (éd.), *Tibet, Past and Present. Tibetan Studies 1*, Leiden/Boston/ Köln, Brill, 2002, p. 307-325 ; Aldo Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Milano, Libri Scheiwiller, 2003, p. 126-132 ; Marlène Laruelle, *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 156-168.

144. Il en fait le récit dans un ouvrage qui paraît en six livraisons entre 1893-1897 et est traduit en anglais, allemand, chinois et français, agrémenté de gravures. Voir note 35.

L'intérêt qu'Ukhtomskij a porté au bouddhisme est d'abord d'ordre politique puisqu'il repose sur la conviction que la Russie est assignée à jouer un rôle fondamental dans l'Orient lamaïste. Mais sur quoi repose cette conviction ? Des considérations mystiques s'y mêlent incontestablement ¹⁴⁵. Cependant, les motivations d'Ukhtomskij ne sont pas si aisées à saisir : ses écrits, allusifs et vagues, ne reposent pas sur une argumentation rigoureuse et ne permettent pas de repérer avec précision sur quelle doctrine ou idéologie particulière se fonde leur auteur. En outre, parmi tous les arguments avancés par Ukhtomskij, souvent sur un ton exalté, il n'est pas si simple de discerner ceux qui reflètent vraiment son opinion. Une chose est sûre, ses essais sont bien de la plume d'un diplomate soucieux de rallier les uns et les autres à sa cause, quitte à laisser prudemment ladite cause recouverte d'un voile de brume. Si certains expliquent ses encouragements à mieux connaître le bouddhisme par la volonté de défendre les intérêts du tsarisme dans les pays d'Orient ¹⁴⁶, un avis aussi catégorique ne convainc pas entièrement ; en tout cas, il demande à être affiné.

D'une part, Ukhtomskij est fortement critique à propos du travail des missions orthodoxes en terres bouddhiques et de la colonisation russe en Sibérie. Déniant l'affirmation d'une supériorité raciale des Russes sur les autochtones et opposant conquête territoriale et symbiose spirituelle, Ukhtomskij entend bien souligner qu'un élément de « nature », élément absent chez les (autres) Européens ¹⁴⁷ et, au premier chef, chez les Britanniques, rapproche les Russes et les Asiatiques. Sa pensée de l'expansion russe comme pénétration pacifique n'est pas nouvelle, on la trouve déjà sous la

145. Le mysticisme d'Ukhtomskij a inspiré un article passionnant à V. Korobov. Seul ennui – considérable –, cet article n'en est pas moins un canular, aux dires mêmes d'Andrej Terent'ev, directeur de la revue dans laquelle il est paru. (Information communiquée par Aleksandr Andreev qui partage également cet avis). Voir V. Korobov, « Dal'nevostočnye èkspedicii knjazja È.È. Ukhtomskogo i tantrijskie misterii ni-kha-yung-sle'i man-su-ro-bha » [Les expéditions en Extrême-Orient du prince È.È. Ukhtomskij et les mystères tantriques *ni-kha-yung-sle'i man-su-ro-bha*], *Buddizm Rossii*, 2004, n° 38, p. 168-176.

146. Voir Galina Dordžieva, *Buddizm i khristianstvo v Kalmykii*, *op. cit.*, p. 9 et T.V. Ermakova, « Issledovanija buddizma v Rossii... », *art. cit.*, p. 139.

147. Cette idée peut être reliée aux théories aryanistes. Voir à ce sujet Marlène Laruelle, *Mythe aryen...*, *op. cit.*, p. 156 et sq. Signalons que les théories sur l'aryanisme des Russes trouvent écho dans le *Roman russe* (1886) du Français Eugène-Melchior de Vogüé (1848-1910), et ce en direct liaison avec le bouddhisme. Eugène-Melchior de Vogüé, *Le roman russe*, préface de Pierre Pascal, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1971, 353 p.

plume d'un auteur comme Nikolaj Danilevskij (1822-1885)¹⁴⁸, et elle est sous-jacente au *système asiatique* de Jan Potocki (1761-1815) présenté à Alexandre I^{er} en 1806-1807¹⁴⁹. Ici, cependant, elle repose sur l'idée d'une fraternité russo-asiatique, elle-même sous-tendue par la légende du Tsar blanc qui aurait cours chez les autochtones candidats au rattachement à la Russie¹⁵⁰ – et dont, paradoxalement, il faudra bien se demander si elle n'a pas eu surtout cours chez les colonisateurs russes.

On rétorquera qu'Ukhtomskij est un impérialiste qui s'ignore, que derrière son discours messianique se cache ni plus ni moins une défense traditionnelle de la conquête coloniale telle qu'elle s'énonce chez un Dostoevskij¹⁵¹. Toutefois, si aux yeux du romancier l'Asie se profile davantage comme un pis-aller qu'un faire-valoir pour une Russie incapable de se penser autrement qu'en référence à l'Europe, il n'en va pas de même pour Ukhtomskij. En témoignent son exceptionnelle collection d'objets du culte bouddhique¹⁵², ses écrits sur le lamaïsme¹⁵³, ses nombreuses intercessions auprès du tsar en faveur des Bouriates et des Kalmouks¹⁵⁴, sa

148. Sur « la force d'assimilation [*upodobitel'naja sila*] du peuple russe qui intègre dans sa chair et son sang les peuples allogènes [*inorodcy*] », voir Nikolaj Danilevskij, *Rossija i Evropa* [La Russie et l'Europe], Sankt-Peterburg, Glagol', 1995, p. 412.

149. De la réflexion de Potocki sur la politique orientale (*i.e.* caucasienne et asiatique) de l'Empire ne s'est conservé qu'un seul texte dont on retiendra cette phrase où s'exprime clairement l'opposition entre influence et annexion : « *Tout mon Système Asiatique, consiste à bien choisir les parties influencielles*, et de cette manière on tire plus de parti des pays adjacents, que si l'on fesoit la conquete ». Jean [Jan] Potocki, *Œuvres. Tome III*, éd. de Dominique Triaire, Louvain/ Paris/ Dudley, Peeters, 2004, p. 351.

150. « Plus l'Europe pénétrera en force en Asie, plus le nom du Tsar blanc retentira dans les rumeurs et les légendes » affirme Ukhtomskij. Èsper Ukhtomskij, *K sobytijam v Kitae* [Au sujet des événements de Chine], Sankt-Peterburg, Vostok, 1900, p. 45.

151. Dostoevskij se réfère également à la légende du Tsar blanc. Voir note 27.

152. À partir de cette collection de deux mille pièces environ qu'il jugeait « exceptionnelle » et « parfaite », l'orientaliste allemand Albert Grünwedel (1856-1935) rédigea son désormais classique *Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei* (Leipzig, 1900). Voir A. Grjunvedel' [A. Grünwedel], « *Obzor sobranija predmetov lamajskogo kul'ta kn. È.È. Ukhtomskogo* » [Aperçu sur la collection d'objets du culte lamaïque du prince È.È. Ukhtomskij], *Bibliotheca Buddhica* (Sankt-Peterburg) [1905], VI, 138 - 33 p. (Réimpression New Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1992).

153. Voir Èsper Ukhtomskij, *Iz oblasti lamaizma. K pokhodu angličan na Tibet* [Domaine du lamaïsme. La campagne des Britanniques au Tibet], Sankt-Peterburg, Vostok, 1904, 127 p. G.A. Leonov précise que ce livre fut le premier ouvrage consacré au Tibet qui rencontra du succès auprès du grand public russe. G.A. Leonov, *art. cit.*, p. 108.

154. Ukhtomskij est conseiller du tsar pour les questions relatives au Turkestan, au Tibet, à la Mongolie et à la Chine.

défense de la médecine tibétaine alors interdite par l'administration russe, l'aide qu'il accorde à Agvan Doržiev en le présentant dès 1898 à Nicolas II, etc. Tout cela n'a d'ailleurs pas échappé aux contemporains, comme l'atteste cette petite phrase glissée dans l'article que lui consacre en 1902 la célèbre encyclopédie Brockhaus et Efron : « De toutes les façons, [le prince Ukhtomskij] a tendance à idéaliser la vie asiatique et à déplacer le centre de la vie historique russe en Asie ¹⁵⁵. » Nous serions tentée de penser qu'Ukhtomskij qui, selon ses propres mots, s'est occupé pendant « quinze ans d'étudier pratiquement le monde bouddhique [*sic*] dans toute sa vitalité, [qui] a parcouru toutes les contrées où a fleuri la religion de Çâkyamuni ¹⁵⁶ », a *approché* de près le bouddhisme. Reste à savoir jusqu'à quel point ¹⁵⁷.

Si les convictions religieuses d'Ukhtomskij risquent fort de demeurer à jamais un mystère, sa croyance dans le grand avenir promis au bouddhisme ne fait pas de doute. « Le temps n'est pas éloigné où le monde bouddhique [*sic*] divisé se réveillera de son rêve et se constituera en un tout organique ¹⁵⁸ » écrit-il en saluant toutes les actions qui pourraient aider à la diffusion du bouddhisme et qui pourraient contribuer, telle celle d'Henry Steele Olcott (1832-1907), à la réunification du bouddhisme du Nord (Mahâyâna) et du bouddhisme du Sud (Hînayâna). Il est dès lors normal qu'Ukhtomskij prête attention à la Société théosophique créée à New York en 1875 dont Olcott est, avec Elena Blavatskaja (1831-1891), le chef de file. Cette société propage le bouddhisme à l'intérieur comme à l'extérieur du monde bouddhiste et, explique

155. *Ènciklopedičeskij slovar'* [Dictionnaire encyclopédique], Sankt-Peterburg, Brockhaus/ Efron, t. 69, 1902, p. 102. (L'article est signé S.V.).

156. Prince Oukhtomsky [Èsper Ukhtomskij], Préface à Albert Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme [*sic*] au Tibet et en Mongolie basée sur la collection lamaïque du prince Oukhtomsky*, trad. d'Ivan Goldschmidt, Paris/ Leipzig, Leroux/ Brockhaus, 1900, p. XVIII.

157. Oleg Šiškin renvoie à un document d'archives (RGASPI (Moscou), fonds 532, inv. 4, dossier 243, f. 22) dans lequel il est indiqué que « [le prince Ukhtomskij] se considèrait, on ne sait pourquoi, comme bouddhiste ». Oleg Šiškin, *Bitva za Gimalai. NKVD : magija i špionaž* [Bataille pour l'Himalaya. NKVD : magie et espionnage], Moskva, Jauza/ Èksmo, 2003, p. 13. (2^e éd. revue et augmentée. 1^{re} éd. : 1999). Cette petite phrase ne suffit pas, bien sûr, à attester du fait qu'Ukhtomskij se soit vraiment converti au bouddhisme. Aleksandr Andreev, interrogé à ce propos, remarque qu'Agvan Doržiev fut à l'origine de cette rumeur, mais qu'au cours de ses recherches, lui-même n'a trouvé aucun document attestant qu'Ukhtomskij fréquentait le temple bouddhique de Saint-Pétersbourg. (Lettre du 8 novembre 2005). Voir également l'article d'Aleksandr Andreev dans ce recueil.

158. Prince Oukhtomsky [Èsper Ukhtomskij], Préface à Albert Grünwedel, *op. cit.*, p. XXII.

Ukhtomskij, a pour but « d’agir, comme aux premiers temps du bouddhisme [*sic*], sur l’Inde brahmanisée, pour s’incorporer peu à peu ses sectes innombrables et pour mettre de nouveau de grandes masses d’hommes sur le chemin de l’adoration du “maître” ». Et Ukhtomskij d’ajouter : « Comme chef de ce mouvement spirituel et religieux, on voudrait, à ce qu’il semble, choisir le Dalaï Lama ¹⁵⁹ ». Or si la Russie est indéfectiblement liée au Tibet par cette partie de sa population qui se reconnaît pour chef spirituel le dalaï-lama et si Nicolas II est considéré comme le Tsar blanc, le souverain russe n’est-il pas destiné à se substituer au hiérarque tibétain ? La Russie serait donc désignée pour être à la tête de ce mouvement panbouddhique en marche. Comme l’indique dans sa contribution Marlène Laruelle, Lhassa se substitue à Moscou, troisième Rome des discours messianiques russes. Le bouddhisme s’annonce comme le destin, ou du moins comme un destin possible de la Russie.

En prêtant attention au théosophisme ¹⁶⁰ et à son action dans le monde bouddhiste et hindouiste, Ukhtomskij a été sensible aux origines russes de sa fondatrice, « femme du Nord appartenant à un peuple tout à fait étranger à l’Angleterre ¹⁶¹ ». Le fait qu’Elena Blavatskaja soit née dans l’Empire russe a probablement donné plus d’attrait à ses idées en Russie, suggère d’ailleurs l’historienne Bernice Glatzer Rosenthal ¹⁶². Le nombre d’artistes russes sensibles à ses théories fut, il est vrai, considérable ¹⁶³ et Natalija Ozerova rappelle dans le présent volume l’écho que le théosophisme rencontra auprès d’un écrivain comme Nikolaj Leskov (1831-1895). Sans prétendre traiter ici du bien-fondé ou non de la Société théosophique – nul n’ignore la difficulté à évoquer Blavatskaja en raison des réactions exarcerbées qu’elle a suscitées et suscite encore –, nous souhaiterons à notre tour nous interroger sur l’impact exercé

159. *Ibid.*, p. XXVIII.

160. Afin de distinguer la théosophie, comme ensemble de doctrines d’inspiration chrétienne qui conçoit la sagesse divine comme omniprésente dans l’univers et dans l’homme, de la doctrine de la Société théosophique, nous reprendrons à René Guénon le néologisme « théosophisme » pour évoquer cette dernière. Voir René Guénon, *Le théosophisme. Histoire d’une pseudo-religion*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1982, 477 p. (1^{re} éd : 1922).

161. Prince Oukhtomsky [Ésper Ukhtomskij], *Voyage en Orient...*, *op. cit.*, t. II, p. 48.

162. Bernice Glatzer Rosenthal, « Introduction » in Bernice Glatzer Rosenthal (éd.), *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1997, p. 19.

163. Sur les intellectuels et artistes russes et le mouvement théosophique, voir Maria Carlson, « *No Religion Higher than Truth* ». *A History of the Theosophical Movement in Russia. 1875-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 298 p.

par ses origines russes sur l'important mouvement qu'elle créa. En d'autres termes, quels effets ont produits les contacts que Blavatskaja eut, toute jeune, avec des populations bouddhistes de l'Empire ? Car on sait que cette femme, dont le grand-père était gouverneur d'Astrakhan, rencontra le bouddhisme au cours de son enfance en Kalmoukie :

Nous avons plusieurs milliers de Kalmuks bouddhistes sous [l'] autorité [de mon grand-père] [...] J'étais tout à fait familière avec le Lamaïsme des bouddhistes tibétains. J'ai passé des mois et des années de mon enfance auprès des Lamaïstes Kalmuks d'Astrakhan et avec leur grand prêtre [...]. J'ai visité Semipalatinsk et les montagnes de l'Oural avec un de mes oncles qui avait des propriétés en Sibérie, à la limite des territoires de Mongolie où réside le « Terachan-Lama » ; j'ai fait de nombreuses excursions au-delà des frontières et j'étais tout à fait familière des Lamas et des Tibétains avant d'avoir quinze ans ¹⁶⁴.

Sans ce séjour auprès des bouddhistes de l'Empire russe y aurait-il eu « Mme Blavatsky » comme on l'appelle en Occident ? Et, avec elle, le phénomène du théosophisme ¹⁶⁵ ? De la réponse que l'on donne à ces questions dépend le regard que l'on porte sur le phénomène dit du « néo-bouddhisme » à la fin du XIX^e siècle en Russie : mode en provenance de Londres et de Paris sur un terrain préparé, dès le milieu de ce siècle, par le spiritisme ¹⁶⁶, n'est-il pas aussi le retour de l'engouement d'une jeune Russe pour le lamaïsme présent dans son pays ?

Cette question des origines de Blavatskaja ressurgit dès que l'on aborde l'activité de la Société théosophique sous un angle géopolitique. Elena Blavatskaja, cousine au premier degré de Sergej Witte, n'a pas eu, du moins de façon attestée, d'accès réel à la poli-

164. Cité par Noël Richard-Nafarre, *H.P. Blavatsky ou la réponse du sphinx*, Paris, F. de Villac, [1995], 2^e éd. revue et augmentée, p. 39-40. (Nous conservons l'orthographe telle qu'elle est donnée dans cet ouvrage).

165. Car la quête qui sera la sienne – créer une nouvelle religion en extrayant les éléments universels des religions – montre de flagrants préjugés contre certaines et une nette préférence pour l'hindouisme et, surtout, le bouddhisme. Ainsi une sculpture dorée du Bouddha trônait-elle bien en vue dans l'appartement new-yorkais d'Elena Blavatskaja auquel elle avait donné le nom de « lamaserie ». La fondatrice du théosophisme s'appropriait également le mythe tibétain de Shambhala pour en faire la résidence secrète des « Mahâtmâs ». Ce dernier terme, emprunté à l'hindouisme et signifiant « grandes âmes », renvoie dans ses écrits à une fraternité mystique d'adeptes qui, détenteurs d'un savoir ancien perdu par le reste de l'humanité, dirigent l'avancée spirituelle du monde.

166. Sur l'apparition en Russie du spiritisme venu des États-Unis et de France, voir Maria Carlson, « Fashionable Occultism. Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia », in Bernice Glatzer Rosenthal (éd.), *op. cit.*, p. 136-139.

tique russe. En 1872, lorsque cette voyageuse polyglotte propose ses services à la Troisième section ¹⁶⁷, elle essuie d'ailleurs un refus. Pourtant, il convient peut-être de revenir sur cette question pour les années qui suivirent. Car, en Inde où, dès 1882, elle installe le siège de la Société théosophique, Blavatskaja est surveillée de près par les autorités britanniques ; celles-ci voient d'un mauvais œil cette citoyenne américaine d'origine russe ¹⁶⁸, qui ne cesse de se dire patriote (russe), de tenir des déclarations anti-britanniques, d'encourager et de soutenir les revendications nationalistes des Indiens. Dans le Grand Jeu, quel rôle aura réellement joué Blavatskaja ?

Une question similaire se pose au sujet de Nikolaj Roerich (1874-1947). Bien moins connu en dehors de la Russie que sa compatriote théosophe, Roerich jouit dans son pays d'une célébrité que l'on mesure mal en Occident. Autant des personnalités comme Badmaev, Blavatskaja, Doržiev, Mannerheim, Ukhtomskij ou encore Ungern ont été *persona non grata* de l'historiographie soviétique et ne sont (re)découverts en Russie que depuis une ou deux décennies, autant la renommée de Roerich ne s'est pas démentie en Union soviétique, et cela en dépit de son statut d'émigré comme de son appartenance aux mouvements artistiques du Siècle d'argent. Dans les années 1960-1970, c'est d'ailleurs à travers son œuvre picturale et ses écrits que nombre de jeunes Soviétiques ont « découvert » l'Orient et ses spiritualités.

Considérée dans son ensemble, l'œuvre de cet artiste talentueux – créateur notamment des décors du *Sacre du Printemps* pour les Ballets Russes –, porte la trace d'une rupture nette survenue dans la source de son inspiration : aux représentations d'une Russie ancienne, souvent païenne, succèdent des peintures de paysages mongols ou himalayens. Lacs, rivières et îles ont été remplacés par des cimes enneigées ou de vastes déserts ocres ; les Varègues, saints orthodoxes et héros des bylines russes ont cédé la place à des yogis en méditation, à des pèlerins accompagnés de chameaux, à des

167. Par une lettre du 26 décembre 1872 adressée au chef de la Troisième section d'Odessa et reproduite dans son intégralité dans Aleksandr Senkevič, *Elena Blavatskaja*, Moskva, Olimp, 1999, p. 125-131. Les raisons qui poussèrent Blavatskaja à s'adresser à la police politique russe restent encore aujourd'hui mystérieuses, précise l'auteur de cette biographie.

168. Blavatskaja prend la citoyenneté américaine en juillet 1878.

lamas gravissant les imposants escaliers de quelque temple-forteresse caractéristique du Tibet ¹⁶⁹.

Cette rupture s'explique par une familiarisation toujours plus grande avec l'Orient, sous l'impulsion du critique artistique et musical Vladimir Stasov (1824-1906) ¹⁷⁰ et du théosophisme découvert en 1900, juste quelques mois avant que Roerich n'épouse Elena Šapošnikova (1879-1955), traductrice de *La doctrine secrète* de Blavatskaja. En 1909 déjà, Roerich s'intéresse suffisamment au bouddhisme pour rejoindre le Comité en charge de la construction du temple de Saint-Pétersbourg (notamment aux côtés de l'orientaliste Fëdor Ščerbatsoj qu'il fréquente) et pour en réaliser les vitraux. Son destin se lie définitivement à cette religion en 1921 : cette année-là, les « Mâhâtmas » (ceux-là mêmes qui, retirés dans les hauteurs de l'Himalaya, communiquaient avec Blavatskaja) informent Elena Roerich que son mari est « destiné à diriger la Russie ». Cette révélation, si l'on s'en tient aux notations du journal d'Elena, est à lier au Tibet et à une « voie menant à Lhassa ¹⁷¹ ». L'année suivante, le Mâhâtma Morya précise à Elena que son époux est une réincarnation du V^e Dalai-lama, autrement dit le représentant de la vraie lignée des dalai-lamas, celle qui fut écartée du Potala au XVII^e siècle ¹⁷². De là, une identification soigneusement entretenue par Nikolaj Roerich entre lui et le chef des Gelugpa. Photographies et autoportraits en témoignent : Roerich, un calot sur

169. Cela dit, Roerich est parfois revenu à ses thèmes premiers. De plus, dans la première comme dans la seconde périodes de son œuvre, on observe des constantes : les hommes sont représentés souvent seuls, perdus sous des cieux immenses, engloutis par des paysages grandioses et vierges, atemporels et mystérieux.

Les albums consacrés à ce peintre sont nombreux en russe. En français, signalons la monographie de Kenneth Archer, *Roerich Est & Ouest. Toiles du Musée Nicolas Roerich*, trad. de Laurence Larroche, Bournemouth, Parkstone Press, 1999, 176 p.

170. Vladimir Stasov (1824-1906) dispense l'idée partagée par plusieurs orientalistes russes et par les membres de la Société théosophique que les anciens Slaves sont liés aux anciennes cultures de l'Inde.

171. Journal d'Elena Roerich cité par Vladimir Rosov, *Nikolaj Rerikh. Vestnik Zvenigoroda. Ekspedicii N.K. Rerikha po okrainam pustyni Gobi* [Nikolaj Roerich. Le messager de Zvenigorod. Les expéditions de N.K. Roerich aux confins du désert de Gobi], t. 1, Sankt-Peterburg, Aletejja SPB/ Ariavarta-Press, 2002, p. 20.

172. On sait que pendant plusieurs années, la mort, en 1682, du V^e Dalai-lama, dit le Grand Cinquième, est tenue secrète par le Régent. Le VI^e Dalai-lama, Tsangyang Gyamtso (1683-1706), est intronisé en 1697 mais démissionne en 1703. Un clan opposé au Régent remet en cause sa légitimité et nomme un autre VI^e Dalai-lama, Yéshé Gyamtso, qui est mal accepté par la population tibétaine. Dès 1708, un enfant répondant au nom de Kelzang Gyamtso est reconnu comme VII^e Dalai-lama et en 1717, à la faveur d'un revirement politique, celui-ci est porté sur le trône du Potala. Le « second » VI^e Dalai-lama est déclaré usurpateur.

la tête, pose en robe orientale d'apparat qui lui confère la majesté imposante d'un sage asiatique.

Les messages des Mâhâtmas n'incitent pas seulement Nikolaj Roerich à quelques modifications vestimentaires, ils l'engagent aussi à se lancer dans une mission politico-religieuse de premier plan : unifier des millions d'Asiatiques dans une grande confédération bouddhique grâce à un mouvement religieux qui purifierait le bouddhisme. La future « Union sacrée de l'Est » devra inclure la Bouriatie, l'Altaï, Touva, la Mongolie-Intérieure et la République populaire de Mongolie (l'ancienne Mongolie-Extérieure), le Xinjiang ¹⁷³ et le Tibet, autrement dit l'ensemble des peuples lamaïstes ¹⁷⁴ ; elle sera dotée d'une capitale située sur le mont Beloukha dans l'Altaï ¹⁷⁵. Roerich se présente alors comme le chef des Bouddhistes d'Occident œuvrant à une union avec les Bouddhistes d'Orient. De ce point de vue, tout rapprochement avec le projet d'Ukhtomskij ne fait que souligner la position centrale que l'artiste s'attribue dans le sien : révolution aidant, Roerich se substitue en quelque sorte à la personne royale pour devenir le Tsar blanc ¹⁷⁶. Le caractère mégalomane qui sous-tend l'utopie roerichienne est patent.

Le projet auquel s'attelle le couple Roerich va se concrétiser, en premier lieu, par une expédition commencée à la fin 1924 et ache-

173. À l'époque, le Xinjiang (Sinkiang) est majoritairement musulman et seuls quelques fragments de populations mongoles y sont bouddhistes. (Information aimablement communiquée par Françoise Aubin.)

174. Nous reprenons cette présentation à Aleksandr Andreyev, *Soviet Russia and Tibet*, *op. cit.*, p. 294-295.

175. Cette indication révèle que deux légendes se télescopent ici : d'une part, la légende tibétaine de Shambhala, d'autre part, la légende russe du Royaume des Eaux-Blanches (Belovod'e). Celle-ci rencontra un fort écho chez les vieux-croyants qui, surtout dans les années 1850-1880, recherchèrent cette terre promise jusqu'en Inde, Mongolie, Chine et même Japon. Avant même que Roerich ne s'intéressât à cette légende, le Royaume des Eaux-Blanches fut souvent localisé dans la région du mont Beloukha (4 506 m.) aux confins de la Mongolie. Pour plus de détails, voir Michel Niqueux, Préface à G.T. Kholkhov, *Le voyage de trois cosaques de l'Oural au « Royaume des Eaux-Blanches »*, Paris, L'Inventaire, 1996, p. 9-22 et Aleksandr Andreev, *Okkul'tist strany sovetov. Tajna doktora Barčenko* [Un occultiste au pays des Soviets. Le secret du docteur Barčenko], Moskva, Jauza/ Èksmo, coll. « SOV. Sekretno », 2004, p. 14-15.

Sur Roerich et l'Altaï, voir V.N. Tugužekova, « Rerikhi i Sajano-Altaj » [Les Roerich et le Saïan-Altai] in *100 let so dnja roždenija Ju. N. Rerikha*, *op. cit.*, p. 298-302.

176. Vladimir Rosov met en relation le projet de Roerich avec celui d'Ungern. (Il fait en outre prévaloir que le frère de Nikolaj Roerich, Vladimir, était intendant dans l'armée d'Ungern). Vladimir Rosov, *Nikolaj Rerikh*, *op. cit.*, t. 1, p. 25. Même idée suggérée chez Oleg Šiškin, *Bitva za Gimalai*, *op. cit.*, p. 87. Mais cette idée n'est acceptable que si l'on place à l'origine de l'action d'Ungern une idéologie nationaliste et religieuse précise, tel le panmongolisme (en tant que regroupant la communauté

vée en 1928. Vladimir Rosov en rapporte ici les péripéties. Ce voyage mène les Roerich (Nikolaj, Elena et leur fils Jurij) de l'Inde à la Mongolie, de Moscou à l'Altaï et au Tibet et s'achève par le retour en Inde. Cette longue équipée manque néanmoins son but : la capitale du Toit du Monde, Lhassa. Car, au fait des persécutions dont sont victimes ses coreligionnaires en Union soviétique, le dalaï-lama ne souhaitera pas, en avril 1927, rencontrer son homologue d'Occident, homologue autoproclamé et, qui plus est, auréolé d'une fâcheuse réputation de communiste.

L'étonnant de cette expédition à caractère artistique, archéologique, religieux et forcément politique (aspect que certains admirateurs de Roerich préfèrent taire) est qu'elle reçut l'assentiment des autorités soviétiques. Certes, ce n'est ni la première ni la dernière mission au Tibet financée par le gouvernement soviétique mais, généralement, ces missions sont tenues secrètes. Elles ne bénéficient pas non plus de capitaux américains comme en bénéficie celle de Roerich, et leurs participants sont triés sur le volet. Par ailleurs, même si l'engouement pour l'occultisme en Russie n'a pas disparu passé Octobre 1917¹⁷⁷ et que le NKVD recrute pour ses laboratoires des experts en cette matière, établir une communication avec les habitants de Shambhala est une idée qui, on s'en doute, fait peu recette au Kremlin. Le projet présenté en 1926 par l'occultiste Aleksandr Barčenko (1881-1938) en vue de tisser des liens avec « les fraternités de Shambhala » en témoigne : le ministère des Affaires étrangères refuse de financer son expédition en pays tibétain malgré l'enthousiasme que suscitent ces projets auprès de certains membres de la Direction politique d'État unifiée (OGPU). Dans un département spécial qui est dirigé par Gleb Bokij (1879-1937), un passionné d'occultisme, et qui jouit d'une indépendance assez étonnante au sein de l'OGPU, l'on étudie les phénomènes paranormaux et les mythes orientaux ; Barčenko, recruté par le service du chiffre, pourra y poursuivre ses travaux sur la télépathie¹⁷⁸.

lamaïste mongole). Or cela, nous l'avons dit, ne nous semble pas exact. Roerich et Ungern, qui partagent des opinions politiques diamétralement opposées, n'ont en commun que leur aspiration à la théocratie, et encore Ungern ne la rattache-t-il pas systématiquement au bouddhisme et ne prétend-il pas à un statut divin. Roerich, lui, n'hésite pas à se déclarer Roi de Shambhala.

177. En 1922, toutes les sociétés occultes, dont le théosophisme, sont interdites en Russie.

178. Sur Barčenko et son travail sous l'égide de Gleb Bokij, voir Tat'jana Grekova, *Tibetskaja medicina v Rossii, op. cit.*, p. 288-290 ; de la même, *Tibetskij lekar' kremlëvskikh voždej* [Le médecin tibétain des chefs du Kremlin], Sankt-Peterburg/

Vraisemblablement, l'expédition organisée par Roerich aura paru avantageuse à Moscou qui tente, dans ce contexte de Grand Jeu qui perdure, de se concilier le dalaï-lama. (D'ailleurs, alors que Roerich et ses compagnons bivouaquent dans un froid polaire aux abords de Lhassa, le Kalmouk Araši Čapčæv, missionné par le Kremlin, est dans la ville et essaye, en vain, de gagner le dalaï-lama à la cause des Soviets). D'un point de vue idéologique, Nikolaj et Elena Roerich présentent les garanties exigées. Ils font ouvertement allégeance au communisme et attribuent à la révolution bolchevique un rôle essentiel : réunir Russie et Orient. En relation avec les « maîtres de Shambhala », ils songent à instaurer un régime bouddhico-communiste au cœur de l'Asie.

Deux sociologues ont récemment proposé une définition de la doctrine des Roerich – baptisée Éthique vivante ou Agni Yoga –, qui a le mérite de donner la mesure du bric-à-brac religieux qui la sous-tend, comme des éléments qui ont su la rendre attrayante en Union soviétique :

On peut dégager plusieurs composantes dans l'enseignement synchrétique des Roerich : sacralisation de la culture et des œuvres d'art ; emprunts à la théosophie [de Blavatskaja], au bouddhisme et au christianisme ; patriotisme russe ; accent mis sur la transformation révolutionnaire du monde et foi dans la nécessité de construire un État autoritaire et hiérarchisé ¹⁷⁹.

Ces divers éléments expliquent le succès rencontré aujourd'hui par le mouvement de Roerich (*rerikhovskoe dviženie*) en Russie et la raison pour laquelle il reste largement méconnu hors ce pays : tout en acceptant, à la façon du théosophisme, dont il est nourri, les

Moskva, Neva/ Olma-Press, 2002, p. 229-233 ; Oleg Šiškin, *Bitva za Gimalai*, op. cit., p. 272-273. Voir également la récente biographie de cet adepte du mystique français Alexandre Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909) : Aleksandr Andreev, *Okkul'tist strany sovetov*, op. cit., 363 p.

Tat'jana Grekova rappelle qu'en juin 1937, Bokij, qui possédait des renseignements compromettants sur Nikolaj Ežov, alors chef du NKVD, fut accusé d'appartenir à une loge martiniste, de même que Barčenko. Les documents d'archives indiquent que les époux Roerich furent également considérés comme membres de cette loge. L'arrestation de Bokij, puis son exécution entraînèrent celle du neveu de Pëtr Badmaev, Nikolaj Badmaev (1879-1939), médecin de hauts dignitaires du Parti : en raison de ses compétences en médecine tibétaine, l'on aurait, semble-t-il, cherché à l'associer aux laboratoires du NKVD. À ce sujet, voir l'article que Tat'jana Grekova consacre à Nikolaj Badmaev dans le présent recueil.

Sur la tentative de Barčenko en 1920 pour enrôler Pëtr Badmaev dans l'expédition qu'il projetait au Tibet, voir l'article de Tat'jana Grekova sur Pëtr Badmaev dans ce volume.

179. Roman Lunkin/ Sergej Filatov, « Rerikhianstvo : sintetičeskoe mirovozzrenie ili novaja religija ? » [Le mouvement de Roerich : conception synthétique du monde ou nouvelle religion ?] in Sergej Filatov (éd.), *Religija i obščestvo*, op. cit., p. 453. Traduction anglaise dans *Religion, State & Society*, 2000, vol. XXVIII, n° 1, p. 135-148.

idées de réincarnation, de cycle des naissances, de destruction de l'Univers, de venue de Maitreya, ce mouvement prend en compte les valeurs culturelles russes et n'hésite pas à faire des emprunts à l'orthodoxie. Ainsi certains de ses membres reconnaissent-ils en Roerich une réincarnation de Saint-Serge de Radonège, très vénéré chez les orthodoxes. Ils peuvent même, à l'instar de Nikolaj et Elena Roerich, se dire orthodoxes en dépit de l'anathème prononcé en 1994 contre ce mouvement par le Patriarcat de Moscou ¹⁸⁰. Le mouvement de Roerich s'accommode si bien des diverses religions qu'il se reconnaît toute une panoplie de « grandes âmes » venues d'horizons géographiques, historiques et religieux les plus divers. Citons Confucius, Jésus-Christ, Bouddha, Platon, Krishna etc. rejoints en 1925 par Marx et Lénine. Pour comprendre la place occupée par les deux « Mahâtmâs » Marx et Lénine, rien ne vaut une citation d'*Ère nouvelle, communauté [Obščina]*, livre composé de fragments des divers messages que le maître spirituel d'Elena Roerich lui dicta entre le 12 juillet 1925 et le 26 mars 1927 :

On est obligé de rencontrer des gens qui ridiculisent chaque mot qui leur est inintelligible. Leur organe récepteur est couvert des cals de l'ignorance. Par exemple, si on leur dit : « Shambhala », ils prendront ce concept de la réalité, pour un fétiche, une superstition. [Marx et Lénine, eux, n'eurent pas une telle attitude. J'ai déjà dit que Nos représentants ont rendu visite à Marx à Londres et à Lénine en Suisse. Le mot Shambhala a clairement été prononcé. À des moments différents, mais pareillement, les deux leaders ont demandé] : « Quel sont les signes du temps de Shambhala ? » [Il leur a été répondu] : « Le signe de l'âge de la vérité, et de la coopération ». [Les deux leaders ont dit pareillement : « Qu'advienne au plus vite Shambhala ! »] ¹⁸¹.

Remarquons que les propos des Mâhâtmas ne sont pas rendus de la même façon suivant qu'ils sont publiés en russe ou en français, les parties entre crochets étant absentes dans la traduction française de 1979 citée ici. À en juger par les précisions relatives au copyright, cette traduction française a été réalisée à partir de la traduction anglaise éditée par l'Agni Yoga Society à New York en 1951. Or, toutes les allusions à Marx et à Lénine étant manquantes dans cette traduction signalée comme « autorisée ¹⁸² », on est en droit de

180. *Ibid.*, p. 456.

181. *Obščina*, Moskva, Meždunarodnyj Centr Rerikhov, 2004, p. 198-199. Trad. fr. : *Ère nouvelle. Communauté*. 1926, New York/ Toulon, Agni Yoga Society, 1979, p. 268-269.

182. L'édition russe à laquelle nous nous référons est une réédition du texte paru à Oulan-Bator en 1927 (sans nom d'auteur ni d'éditeur). Il est intéressant de noter qu'en 2004, c'est précisément l'édition d'Oulan-Bator avec toutes ses allusions à Marx et Lénine que le Centre international Roerich a décidé de rééditer à Moscou, alors que l'édition russe parue à Riga en 1936, à en croire les indications textologiques données dans cette édition de 2004, avait déjà été expurgée de nombre de ces allusions.

penser que le maccarthysme aura vraisemblablement influé sur la transmission des paroles des Mâhâtmas aux États-Unis et, au-delà, sur ce que les adeptes occidentaux de l'Agni Yoga savent du mouvement auquel ils ont adhéré...

Le fait de ne pas repousser l'idéologie en vigueur en Union soviétique et de s'accommoder assez bien des « excès » de la période stalinienne¹⁸³ peut expliquer les rapports très singuliers que la famille Roerich entretint avec le Kremlin. Ces liens avec le pouvoir soviétique ont rendu possibles l'incroyable expédition de 1924-1928, comme le retour – évoqué plus haut – de Jurij Roerich en Union soviétique, comme l'exposition de tableaux de Nikolaj Roerich en 1960 à Novosibirsk comme, enfin, la relative tolérance montrée à l'égard des publications de l'Agni Yoga en URSS dans les années 1960. Ajoutons aussi l'aide apportée en 1987 par Mikhaïl Gorbatchev à la création dans l'ancienne propriété des Lopukhin, en plein centre de Moscou, d'un Musée Roerich.

À l'heure actuelle, le nom de Roerich soulève de vives polémiques en Russie, lesquelles, on l'aura compris, concernent moins l'artiste que le penseur. Ce sont, d'abord, les accusations d'espionnage au profit du NKVD formulées par Oleg Šiškin. L'essayiste voit dans la doctrine bouddhico-communiste de Roerich une « vaste salade » (notre expression) et dans le Shambhala roerichien un « Disneyland pour intellectuels » (son expression), le tout destiné à masquer la tentative soviétique de mainmise sur le pays tibétain dans un contexte de rivalité avec la Grande-Bretagne. Ce livre – largement romancé mais néanmoins fondé en partie sur des documents d'archives – défend la thèse que Roerich fut dès son émigration, c'est-à-dire dès 1918, un agent opérant pour le compte du Kremlin. (Il est intéressant de voir que dans sa contribution sur le voyage de Roerich au Tibet, Vladimir Rosov ignore cet ouvrage et n'envisage la question de l'espionnage que pour traiter des manœuvres des services de renseignements britanniques hostiles à l'expédition). Ce sont, ensuite, les accusations proférées par le diacre Andrej Kuraev, souvent présent sur les chaînes télévisuelles russes : celui-ci dénonce dans le mouvement de Roerich un « satanisme pour intellectuel¹⁸⁴ » et, loin de se

183. Voir la déclaration écrite d'Elena Roerich en 1937 citée par Roman Lunkin/ Sergej Filatov, « Rerikhianstvo... », *art. cit.*, p. 460.

184. Voir Andrej Kuraev, *Satanizm dlja intelligencii. (O Rerikhakh i pravoslavii)* [Satanisme pour l'intelligentsia. (Les Roerich et l'orthodoxie)], Moskva, Otčij dom, 1997, t. 1, 527 p. ; t. 2, 429 p. Du même *Uroki sektovedenija. Kak uznat' sektu. Na primere dviženija rerikhovcev* [Leçons sur l'étude des sectes. Comment reconnaître une secte. D'après l'exemple des adeptes du mouvement de Roerich], Sankt-Peterburg, Formika, 2002, 447 p.

contenter de jeter l'anathème, il en « démonte » l'idéologie et le mode de fonctionnement pseudo-religieux.

On comprend que les défenseurs de l'Agni Yoga aient fort à faire, d'autant qu'eux-mêmes sont déchirés par des dissensions internes : d'un côté, le Musée Roerich de New-York et le Musée de l'Orient à Moscou, de l'autre, le Centre international et Musée Roerich de Moscou. Ce dernier dispose de moyens financiers importants qui lui permettent d'entamer des procès, notamment contre Oleg Šiškin, de rééditer à grand tirage les écrits des Roerich, de publier d'épais volumes¹⁸⁵ pour glorifier cette famille et de mener une lutte vaillante contre le « mal » incarné, entre autres, par Vladimir Rosov.

On ne saurait achever ce bref exposé sur le mouvement de Roerich sans évoquer le renouveau bouddhique dont il est à l'origine dans l'Altai¹⁸⁶. Rappelons les faits : le séjour de deux semaines effectué en août 1926 par Nikolaj Roerich dans cette région, juste avant de prendre la route du Tibet, a entraîné dès les années 1970 la venue de nombreux lecteurs et admirateurs du peintre. Quelques vingt ans plus tard, cet afflux de « pèlerins » a augmenté à la suite d'une rumeur annonçant l'imminence d'un déluge destiné à recouvrir toute l'Eurasie et à ne laisser émerger que l'Altai, siège de Shambhala. Voilà qui n'a pas été sans incidence sur la population locale et expliquerait la résurgence du bourkhanisme avec lequel l'enseignement de Roerich présente des points communs, telles l'écologie et la reconnaissance de la nature sacrée de l'Altai.

PROXIMITÉ ET ALTÉRITÉ, DÉNIGREMENT ET ENGOUEMENT

La présence du bouddhisme sur le sol russe justifie amplement le parcours singulier de certaines des personnalités évoquées précédemment. Elle explique également que l'approche scientifique du bouddhisme en Russie se soit tournée plus précisément vers le bouddhisme de rite tibétain, comme le montre dans son article Viktorija Lysenko. Cette proximité ne saurait faire oublier pour

185. Voir *Zašitim imja i nasledie Rerikhov* [Défendons le nom et l'héritage des Roerich], Moskva, Meždunarodnyj Centr Rerikhov, 2001, t. I, 715 p. ; t. II, 420 p. Voir également *Rerikhovskoe dvizhenie : aktual'nye problemy sokhraneniya i zašity nasledija Rerikhov v istoričeskom kontekste* [Le mouvement de Roerich : questions actuelles sur la conservation et la défense de l'héritage des Roerich dans le contexte historique], Moskva, Meždunarodnyj Sovet rerikhovskikh organizacij, 2003, 275 p.

186. Nous nous appuyerons pour ce faire sur l'article de A. Koskelo et S. Filatov, « Respublika Altaj », *art. cit.*, p. 26-49.

autant que les penseurs russes ont pu reproduire les mêmes incompréhensions que les philosophes et orientalistes occidentaux, souvent, d'ailleurs sous leur influence¹⁸⁷. Cela est perceptible dans l'acception négative donnée au mot « bouddhisme » dans certains textes russes. Ainsi dans un essai de 1843, Aleksandr Herzen (1812-1870) n'hésite pas à qualifier de bouddhistes ceux qui « se sont élevés dans la sphère du général et ne veulent pas en sortir », ceux qui « courent avec joie à l'autodestruction dans le général », bref ceux qui préfèrent les réflexions spéculatives coupées de la réalité, à l'action dans le domaine social. Le penseur justifie cet usage du mot « bouddhiste » en citant l'orientaliste allemand Julius Heinrich Klaproth (1783-1835) : « Les bouddhistes tiennent l'existence pour un véritable mal, car tout ce qui existe est illusion. Selon eux, l'être suprême est le vide de l'espace infini¹⁸⁸. »

Lecteur d'Eugène Burnouf, de Max Müller et de Jules de Barthélemy-Saint-Hilaire et détracteur de Schopenhauer, Vladimir Solov'ëv (1853-1900) répète lui aussi les malentendus que suscite le bouddhisme en Occident¹⁸⁹. Il focalise sa réflexion autour du nirvâna, notion difficile s'il en est à saisir pour un Occidental. Or, le nirvâna, idée centrale de cette religion selon lui¹⁹⁰, est un néant. De

187. C'est à un examen précis de la philosophie russe en regard du bouddhisme qu'il faudrait se livrer pour traiter du rapport des penseurs russes à cette religion. À défaut, nous nous contenterons de renvoyer à deux ouvrages qui abordent cette question, sans l'épuiser pour autant : E.S. Safronova, *Buddizm v Rossii* [Le bouddhisme en Russie], Moskva, RAGS, 1998, 171 p. et M.S. Ulanov, *Buddizm v istorii russkoj filosofii XIX – pervoj poloviny XX vv.* [Le bouddhisme dans l'histoire de la philosophie russe du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle], Èlista, Kalmyckij Gosudartvennyj Universitet, 2003, 177 p. Voir également A.N. Kočetov, « Russkaja obščestvennaja mysl' XIX – načala XX veka i buddizm » [La pensée sociale russe du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle et le bouddhisme] in *Aktual'nye voprosy marksistsko-leninskoj filosofii*, Moskva, Učënye zapiski Gosudartsvennogo Pedagogičeskogo Instituta im. Lenina, t. 435, 1971, p. 221-244. Sur Aleksej Khomjakov (1804-1860), on se reportera à l'article de Marlène Laruelle dans ce volume.

188. Aleksandr Herzen, « Buddizm v nauke » [Le bouddhisme dans la science] (1843) in *Sočinenija A.I. Gerzena* [Œuvres de A.I. Herzen], Genève/ Bâle/ Lyon, H. Georg, 1875, p. 352.

189. Sur Vladimir Solov'ëv et le bouddhisme, on se reportera également à l'article de Viktorija Lysenko dans ce recueil.

190. Vladimir Solov'ëv, *Čtenija o Bogočelovečestve* (1880) [*Leçons sur la divino-humanité*], *Sobranie sočinenij* [Œuvres], Saint-Petersbourg, izd-vo Prosveščenie, 1911-1914, Réimpr. Bruxelles, izd-vo Žizn' s Bogom, 1966-1970, t. III, p. 45. Trad. fr. de Bernard Marchadier : *Leçons sur la divino-humanité*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 55.

là, la conception du bouddhisme comme religion du vide, du refus de soi et de l'auto-négation ¹⁹¹.

On retrouve donc tous ces contresens que Roger-Pol Droit, dans une étude fondamentale, a relevés et analysés. De ce point de vue, Solov'ëv s'inscrit bien dans « toute la seconde partie du XIX^e siècle [qui] a cru, et de plus en plus intensément, à une équivalence entre Schopenhauer et ce Bouddha [maître du néant] ¹⁹² ».

À lire Solov'ëv, une triple image du bouddhisme se dessine. D'abord celle d'une religion distillant l'apathie et l'abrutissement spirituel ¹⁹³, ensuite celle d'une religion suffisamment aseptisée pour servir de « sauce liante » à tous les syncrétismes religieux aux couleurs orientales. Dans les *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion* (1899), c'est l'homme politique, celui qui représente « le point de vue du progrès et de la culture qui domine le présent », qui exprime le mieux cette opinion :

Tous ces messieurs qui pérorent contre l'Europe et notre européisme ne peuvent aucunement s'en tenir au point de vue de notre originalité gréco-slave et se lancent tout de suite la tête la première à confesser et à prôner je ne sais quel chinoïsme [*kitaizm*], bouddhisme, tibétisme [*tibetizm*] et toute espèce d'asiatisme [*aziatčina*] indo-mongol ¹⁹⁴.

Enfin, le bouddhisme apparaît comme une religion éminemment sournoise. En effet, Solov'ëv, gagné à la fin de sa vie par une vision toujours plus apocalyptique de l'histoire, amplifie le danger représenté par le bouddhisme. Ainsi, dans les *Trois entretiens*, il attribue une importance considérable, à l'intérieur du monde bouddhique et du monde asiatique en général, à la secte tibétaine des Kélans. Il en évoque les ramifications indiennes, chinoises et japonaises ¹⁹⁵ qui viennent préciser cette conspiration panmongole

191. Voir Vladimir Solov'ëv, *Opravdenie dobra* (1894-1899), *Sobranie sočinenij*, op. cit., t. VIII, p. 264. Trad. fr. de T.D.M. : *Justification du bien*, Paris, Aubier, 1939, p. 239 et *Tri razgovora*, *Sobranie sočinenij*, t. X, p. 86. Trad. fr. de B. Marchadier et F. Rouleau : *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 32.

192. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2004, p. 137. (1^{re} éd. : 1997).

193. Voir Vladimir Solov'ëv, « Kitaj i Evropa » [La Chine et l'Europe] (1890), *Sobranie sočinenij*, t. VI, p. 93-150. (Extrait traduit en français par Jean Gauvain dans Vladimir Soloviev, *Conscience de la Russie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 129-132).

194. Vladimir Solov'ëv, *Tri razgovora*, op. cit., p. 148. (Pour cette citation, nous nous écartons légèrement de la traduction de B. Marchadier et F. Rouleau. Cf. *Trois entretiens...*, op. cit., p. 120-21).

195. *Ibid.*, p. 90. Trad. fr. : p. 38.

dénoncée par lui cinq ans plus tôt¹⁹⁶. Déjà dans l'article qu'il consacre en 1892 à Elena Blavatskaja, il insiste sur les visées expansionnistes de cette secte :

Affirmer qu'un tel mouvement [d'expansion] est impossible en vertu du caractère pacifique et passif du bouddhisme, comme si tout prosélytisme était absent dans cette religion, est d'une absurdité évidente¹⁹⁷.

À quoi Solov'ëv fait-il précisément allusion lorsqu'il évoque les Kélans ? À vrai dire, nous n'en savons pas davantage sur cette secte que ce que le Père Évariste Huc (1813-1860) – sur lequel le penseur russe s'appuie –, en a dit dans son célèbre ouvrage *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*. Le lazariste français, entré à Lhassa en 1845, y faisait part d'une prophétie tibétaine selon laquelle, après l'invasion du Tibet par les Chinois, la confrérie des Kélans – grande association rejointe par de nombreux laïcs tibétains et rattachée au Panchen-lama – organiserait « une armée formidable » et se précipiterait « sur les Chinois, qui ser[ai]ent taillés en pièces » :

Le Thibet sera conquis, puis la Chine, puis la Tartarie, puis le vaste empire des Oros [Russes]. Le Pândchàn sera proclamé souverain universel, et sous sa sainte influence, le lamaïsme reflourira bientôt : des lamaseries superbes s'élèveront de toute part, et le monde entier reconnaîtra la puissance infinie des prières bouddhiques¹⁹⁸.

Outre l'idée du danger représenté par les mystérieux Kélans, Solov'ëv a pu reprendre une autre idée à Huc exprimée également

196. Voir le célèbre poème « Panmongolisme » daté du 1^{er} octobre 1894 et paru pour la première fois en août 1905, à la fin de la guerre russo-japonaise. Vladimir Solov'ëv, « Panmongolizm », *Sobranie sočinenij*, t. XII, p. 95. Par « panmongolisme », Solov'ëv n'entend pas une alliance des peuples mongols, mais une coalition des peuples jaunes – à savoir chinois, japonais et mongols –, dirigée contre le monde chrétien.

197. Vladimir Solov'ëv, « Zаметка о E.P. Blavackoj [sic] » [Remarque sur Elena Blavatskaja], *Sobranie sočinenij*, t. VI, p. 395. Dans cette article, Solov'ëv dénonce le théosophisme comme « une tentative de charlatan pour adapter le véritable bouddhisme asiatique aux besoins mystiques et métaphysiques d'une société européenne à demi éduquée et, pour diverses raisons, insatisfaite de ses propres institutions et doctrines religieuses » (*ibid.*, p. 397). Néanmoins, le théosophisme semble avoir un temps intéressé Solov'ëv. Selon Leonid Heller et Michel Niqueux, le philosophe aurait puisé l'idée de panmongolisme dans la doctrine théosophe des Grandes Races. Leonid Heller/ Michel Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, PUF, 1995, p. 161.

198. M. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*, éd. de J.-M. Planchet, Pékin, Imprimerie des Lazaristes, 1924, t. II, chap. VI, p. 258. (1^{re} éd. : 1850).

On peut se demander si ces « étranges prophéties » qui sont, selon Huc, « racontées par tout le monde en détail », ne sont pas à rattacher au mythe de Shambhala.

par plusieurs missionnaires catholiques avant lui : celle de la ressemblance entre le catholicisme et le bouddhisme¹⁹⁹, ressemblance si troublante que l'on a pu parler de ce dernier comme d'un « catholicisme d'Orient ». Or, pour un philosophe qui conçoit le mal comme un bien déguisé, il y a là assurément quelque chose d'effrayant : si le bouddhisme ressemble à s'y méprendre à l'un des trois grands courants du christianisme, il n'en demeure pas moins un christianisme avec le néant à la place de Dieu, autrement dit une chose diabolique. Religion athée d'autant plus sournoise qu'elle est d'apparence inoffensive, le bouddhisme est également dangereux puisqu'il trouve un terrain de prédilection en Russie, pays marqué par l'asiatisme²⁰⁰. Il y a d'ailleurs son plus grand chantre. Ainsi lorsque dans les *Trois entretiens*, Solov'ëv dénonce l'Antéchrist (*alias* le Prince dans son texte), son pacifisme, sa renommée de grand penseur, d'écrivain et d'homme public, son régime végétarien, sa philanthropie²⁰¹, et son enseignement proche de celui des Évangiles, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître en ce person-

199. Sur cette ressemblance et sur l'idée qu'au XIV^e siècle, Tsongkhapa (1347-1419), le fondateur de la secte des Gelugpa, ait été en relation avec un saint étranger en provenance d'Occident, voir M. Huc, *Souvenirs d'un voyage...*, *op. cit.*, t. II, p. 99-104. Au sujet de l'argument anti-catholique que retirèrent les protestants de cette so-disant ressemblance, voir Donald S. Lopez, *Fascination tibétaine...*, *op. cit.*, p. 41 et sq. Au sujet de la présence des Chrétiens en Asie centrale (Tibet inclus) dès le VII^e siècle et de la possible rencontre entre Tsongkhapa et le franciscain Jean de Montecorvino, archevêque de Pékin, voir Jacqueline Thévenet, *Un lama du ciel d'Occident. Evariste Huc (1813-1860)*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 121-122.

200. C'est encore l'homme politique qui le dit : « L'élément asiatique a pénétré notre nature ». Vladimir Solov'ëv, *Tri razgovora...*, *op. cit.*, p. 149. (Trad. fr. : p. 121). Qu'entend Solov'ëv par « asiaticisme » ? Sûrement cette propension des Russes à se détourner de l'Occident. Or c'est là un drame pour Solov'ëv qui, très attiré par le catholicisme, est un défenseur de l'œcuménisme. Il est intéressant de voir qu'en 1886, de Vogüé insiste sur la synonymie des mots « nirvâna » – notion indienne qui, à elle seule, résumerait tout le bouddhisme –, et « nihilisme » – notion qui, à l'en croire, rendrait compte de la fameuse « âme russe ». De fait, l'amalgame couramment pratiqué au XIX^e siècle entre nirvâna et néant se reporte aisément sur les Russes attirés plus que jamais vers « cette doctrine négative » qu'ils auraient conservée en eux « des plus lointaines origines » et dont Turgenev a rappelé l'importance dans *Pères et fils* (1862). Eugène-Melchior de Vogüé, *op. cit.*

201. Vladimir Solov'ëv, *Tri razgovora...*, *op. cit.*, p. 197 et p. 204. (Trad. fr. : p. 191 et p. 200). Dans *Les trois entretiens*, le Prince, un des quatre personnages, est démasqué comme étant l'Antéchrist lorsqu'il rapporte la parabole des vigneron de façon incorrecte. Or, tout ce long passage du livre de Solov'ëv est, à quelques mots près, une citation de *Résurrection* paru en 1899. Si Tolstoï n'est pas ouvertement accusé dans *Les trois entretiens*, c'est que Solov'ëv a toujours eu soin de le critiquer « avec précaution » et « avec tact » ; comme lui, le romancier était aussi persécuté par la censure. Voir à ce sujet, V. Veličko, *VI. Solov'ëv. Žizn' i tvorenija* [VI. Solov'ëv. La vie et les œuvres], Sankt-Peterburg, A.F. Cinzerling, 1902, p. 138.

nage Lev Tolstoï (1828-1910), auteur en 1883 d'un *Abrégé des Évangiles* ²⁰², rejoint par de nombreux disciples. C'est d'ailleurs un article de Tolstoï contre la guerre et le service militaire qui a suscité la discussion entre les personnages des *Trois entretiens*. Or, sa doctrine, en réalité « enseignement de mort ²⁰³ » selon Solov'ëv, rappelle en plusieurs points celle du « fondateur de cette religion largement répandue qu'est le bouddhisme » :

Il a effectivement prêché ce qu'il [...] faut : la non-résistance au mal, l'absence de passion et d'activité, la tempérance, etc. Et il a réussi, même sans le *martyre*, à « ouvrir une brillante carrière » à sa religion ²⁰⁴.

De fait, Tolstoï pouvait parfaitement faire figure d'imposteur, autrement dit d'imitateur satanique.

De l'hostilité de Solov'ëv envers Tolstoï, on en déduirait à tort que le romancier de Iasnaïa Poliana avait compris de façon plus exacte le bouddhisme. Ainsi, dans l'article qu'il lui consacre, Sergeï Serebrjanyj remet sérieusement en question l'idée que « les orientalistes russes et étrangers [aient pu ou puissent reconnaître] en Tolstoï l'un des meilleurs connaisseurs du bouddhisme en Russie ²⁰⁵ », et il indique clairement les limites de la compréhension tolstoïenne de cette religion.

Le simple mot « bouddhisme », par un détournement de sens, qui n'est pas sans rappeler celui survenu en russe à l'adjectif « asiatique », a pris sous la plume de Solov'ëv une connotation péjorative, alors que la référence à la religion apparue en Inde se faisait plus lâche. Le terme a pu être appliqué là où on l'attendait le moins. Ainsi, à propos de Konstantin Pobedosnocev (1827-1907), procureur du Saint-Synode et censeur tout puissant de Russie, Solov'ëv parle de « ses faits et gestes plus ou moins infernaux » et de ses réflexions « respirant le “bouddhisme” de vieilles petites gens dont la foi est faible et le foie malade ²⁰⁶ ». Du poète Arsenij Golenišcev-Kutuzov (1848-1913), il évoque l'« humeur bouddhique », c'est-à-dire désespérée, qui en fait un « poète de la mort et du Nirvâna bien

202. Lev Tolstoï, *Abrégé de l'Évangile*, trad. de Nicolas Weisbein, Paris, Klincksieck, 1969, 337 p., éd. bilingue. L'édition originale russe parut en 1883 à l'étranger.

203. Vladimir Solov'ëv, *Tri razgovora...*, *op. cit.*, p. 87. (Trad. fr. : p. 33).

204. *Ibid.*, p. 86. Trad. fr. : p. 31-32.

205. Une telle affirmation fut avancée par Aleksandr Schiffmann. Aleksandr Schiffmann, *Lev Tolstoï i Vostok* [Lev Tolstoï et l'Orient], Moskva, Vostok, 1960, p. 187.

206. Lettre (en français) de janvier 1898 à Eugène Tavernier in Vladimir Soloviev [Solov'ëv], *La Sophia et les autres écrits français*, éd. de François Rouleau, Lausanne, La Cité/ L'Age d'Homme, 1978, p. 341. Dans cette lettre envoyée de Saint-Petersbourg, le procureur du Saint-Synode n'est désigné que par ses initiales.

que, précise Solov'ëv, ce dernier mot dont on fait un usage si abusif ne se rencontre pas dans ses vers ²⁰⁷ ».

Osip Mandelstam (1891-1938) reprend cette même vision négative lorsqu'il oppose l'Arménie d'une clarté biblique à « Moscou la bouddhique ²⁰⁸ ». D'ailleurs, Nadežda Mandelstam, se remémorant ses critiques sur les « beautés mécaniques » des films d'Eisenstein, explique que son mari y discernait un mouvement semblable « à l'immobilité, semblable au bouddhisme compris à la façon de Vladimir Solov'ëv comme “une marche de chars de Barbares ²⁰⁹” ».

Cette répulsion pour l'Orient démarque Mandelstam des nombreux poètes de la génération précédente qui ont été sensible à l'attrait de l'Inde et du bouddhisme, tels Semën Nadson (1862-1887) ²¹⁰, Dmitrij Merežkovskij (1865-1941) ²¹¹ ou encore Innokentij Annenskij (1855-1909) ²¹². En 1922, Andrej Belyj (1880-1934) se moquera de cette vogue exotique comme d'une curiosité passagère mais reconnaîtra y avoir lui-même sacrifié avant sa rencontre avec Solov'ëv ²¹³. Il fut loin d'être le seul : plusieurs des

207. Vladimir Solov'ëv, « Buddijskoe nastroenie v poëzii » [L'humeur bouddhique en poésie], *Sobranie sočinenij*, t. VII, p. 82.
208. Osip Mandelstam, « Otryvki iz uničtožennykh stikhov I » [Fragments de poèmes détruits. I], *Sobranie sočinenij v trëkh tomakh*, éd. G.P. Struve, Washington, Inter-Language Literary Associates, 1967, t. I, p. 168-169. Voir aussi le poème de 1932 « Polnoč' v Moskve » [Minuit dans Moscou] (1932), *ibid.*, p. 182-184.
209. Nadežda Mandelstam, *Vospominanija* [Mémoires], Paris, YMCA-Press, t. I, 1982, p. 265-266. Cf. trad. fr. de Maya Minoustchine : *Contre tout espoir*, Paris, Gallimard, 1972, t. I, p. 257-258.
210. Voir les deux poèmes de 1885 « Tri noči Buddy » [Les trois nuits de Bouddha] et « Tri vstreči Buddy » [Les trois rencontres de Bouddha] in Semën Nadson, *Izbrannoe*, Moskva, Tera, 1994, p. 291-295.
211. Voir les poèmes « Vostočnyj mif » [Mythe oriental] (1888), « Budda » [Bouddha] (1886), « Sak'ja-Muni » [Shâkyamuni] (1885) et « Nirvâna » in Dmitrij Merežkovskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva, Sytin, t. XXII, 1914, p. 26-31 ; p. 119-121 ; p. 129-130 et p. 182.
212. Voir Innokentij Annenskij, « Buddijskaja messa v Pariže » [Messe bouddhique à Paris], *Izbrannye proizvedenija*, Leningrad, Khudožestvennaja literatura, 1988, p. 98-99. Paru en 1906, ce poème est inspiré par le culte bouddhique rendu dans la bibliothèque du Musée Guimet par Doržiev le 27 juin 1898 en présence notamment de Georges Clémenceau, d'Alexandra David-Neel et de Maksimilian Vološin.
213. Dans *Carnets d'un toqué*, Belyj précise avoir été dans sa jeunesse « un bouddhiste convaincu ». Andrej Belyj, *Zapiski Čudaka*, Moskva/ Berlin, Gelikon, 1922, t. I, p. 98. (Trad. fr. de A.-M. Tatsis-Botton : *Carnets d'un toqué*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, p. 75). Dans l'article intitulé « F. Sologub » (1908) et celui intitulé « Bal'mont » (1904-1907), Belyj, sous l'influence directe de Solov'ëv, esquisse une critique du bouddhisme comme religion de la mort, du non-être, de l'engourdissement. Voir Andrej Belyj, *Simvolizm kak miroponimanie* [Le symbolisme comme conception du monde], Moskva, Respublika, 1994, p. 382-392 et p. 402-408. Enfin, rappelons qu'Andrej Belyj rejoignit l'anthroposophie de Rudolf Steiner, ce courant dissident du théosophisme où une place importante est redonnée à la figure du Christ.

poètes du Siècle d'argent s'intéressèrent aux religions orientales, et au bouddhisme en particulier, au point d'apprendre le sanscrit et/ ou le pâli ²¹⁴ : Annenskij auprès d'Ivan Minaev, Vjačeslav Ivanov (1866-1949) auprès de Ferdinand de Saussure, Aleksandr Blok (1880-1921) et Konstantin Bal'mont (1867-1942) – traducteur de la *Vie de Bouddha (Buddha-Charita)* ²¹⁵ –, auprès de Sylvain Lévi.

Une étude générale du bouddhisme dans la littérature russe est à souhaiter ; elle réserverait sûrement bien des surprises. Jean-Claude Lanne, dans son article sur Velimir Khlebnikov (1885-1922), révèle ainsi le rapport éminemment singulier que le poète d'Astrakhan, amené dès l'enfance à côtoyer les Kalmouks bouddhistes, entretint avec le Bouddha et son enseignement. Quant au compagnon de route, Vsevolod Ivanov (1895-1963), il réussit dans *Le retour du Bouddha* (1923) à mêler avec brio thématique bouddhique et thématique révolutionnaire et par un maniement subtil de motifs empruntés à la littérature fantastique, à créer une œuvre où révolutionnaires et bouddhistes semblent tantôt ennemis, tantôt complices ²¹⁶. Plus près de nous, l'on pourra songer à *Čapaev i pustota* [Tchapaev et le vide] (1996) de Viktor Pelevin, roman que son éditeur n'a pas hésité à recommander comme le « premier roman zen bouddhiste sérieux de la littérature russe ²¹⁷ »...

214. Pour plus de précisions sur l'étude du sanscrit ou du pâli par les poètes du Siècle d'argent, voir Viktorija Lysenko, *Rannjaja buddijskaja filosofija, op. cit.*, p. 52.

215. Cette traduction par Bal'mont du poète indien Aśvaghosa (I^{er}-II^e siècle ap. J.-C.) faite à partir de la version chinoise paraît pour la première fois en 1913. Elle a été rééditée en 1990 avec une préface de Grigorij Bongard-Levin et des annotations de V. Šokhin. Voir Ašvagkhoša [Aśvaghosa], *Žizn' Buddy* [Vie de Bouddha]/ Kâlidâsa, *Dramy* [Drames], Moskva, Khudožestvennaja literatura, 1990, p. 42-282.

216. Vsevolod Ivanov, *Vozvraščenie Buddy*, Berlin, Knigoizdatel'stvo pisatelej, 1923, 100 p. Trad. fr. de Rémy Perraud : *Le retour de* [sic] *Bouddha*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, 127 p.

Quelque vingt-six ans plus tard, Gajto Gazdanov (1903-1971) publie en émigration un roman portant ce même titre et dans lequel une statuette de Bouddha, disparue puis réapparue, est la pièce maîtresse d'une enquête policière. Là encore, un recours sous-jacent à la philosophie bouddhique est fait, ou en tout cas suggéré. Gajto Gazdanov, *Vozvraščenie Buddy, Sobranie sočinenij v trekh tomakh*, Moskva, Soglacie, 1996, t. II, p. 123-266. (1^{re} éd. 1949-1950). Trad. fr. de Chantal Le Brun Keris : *Le retour du Bouddha*, Paris, V. Hamy, 2002, 188 p.

217. Voir la quatrième de couverture de Viktor Pelevin, *Čapaev i pustota*, Moskva, Vagrius, 2004, 413 p. (Trad. fr. de Galia Ackerman/ Pierre Lorrain : *La mitrailleuse d'argile*, Paris, Seuil, 1997, 367 p.)

RETOUR À AUJOURD'HUI

Profitons de cette allusion à Viktor Pelevin pour revenir à la période actuelle. Plusieurs des présents collaborateurs de ce recueil y ont porté une attention particulière. Les articles consacrés à la Bouriatie, à la Kalmoukie et à Touva, respectivement par Natalija Žukovskaja, Èl'za Bakaeva et Marina Monguš, évoquent le renouveau bouddhique depuis la perestroïka et les difficultés et malentendus qui l'accompagnent. Ainsi, par exemple, l'appel à des lamas étrangers, souvent tibétains, pour assurer la transmission du savoir a-t-il suscité frictions et désaccords avec les lamas locaux. De même la question du célibat des moines, peu respecté par les Tibétains, a pu soulever des controverses à Touva. C'est finalement aussi à une confrontation complexe avec la modernité que les adeptes du bouddhisme font face, du fait que, dans le même temps, beaucoup d'entre eux renouent avec une identité nationale longtemps étouffée. Ainsi, la quête identitaire qui accompagne le renouveau bouddhique en Kalmoukie explique-t-elle le « retour » à un bouddhisme largement imprégné de croyances préexistantes et, pour cette raison, perçues comme proprement kalmoukes.

Si, dans ce volume, aucun des articles consacrés à la période actuelle n'évoque de tensions entre bouddhistes et adeptes d'autres religions, ils ne taisent pas, en revanche, les dissensions apparues entre les membres des différentes écoles ou associations bouddhiques. Ksenja Pimenova, dans une approche sociologique, et Eugène Giovanelli, à travers une interview, rendent compte aussi bien du succès de la Karma-Kagyü – la plus influente des trois branches contemporaines de l'école Kagyüpa –, que des interrogations soulevées par le Danois Ole Nydahl, l'un des maîtres les plus en vue en Occident de cette école. On pourrait ajouter les luttes rocambolesques qui, dans les années 1990, opposèrent deux « fractions » bouddhistes rivales autour de la garde du temple de Saint-Pétersbourg ²¹⁸. On pourrait également souligner certaines rivalités politiques locales, comme celle autour de l'affaire dite de l'*Atlas de*

218. Voir l'article de Natalija Žukovskaja dans ce volume. Voir également Andrej Terent'ev, « Učitel' ušel iz khrama » [Le Maître a quitté le temple], *Buddizm Rossii*, 1996, n° 26, p. 21-25 ; Eugène Giovanelli, *Le bouddhisme en Russie*, Mémoire de maîtrise, Université de Toulouse – Le Mirail, Département de slavistique, 2000, p. 109-111. (Nous remercions Eugène Giovanelli pour toutes les indications qu'il nous a fournies sur cet épisode. Par bien des côtés, cet incident apparaît comme une de ces vulgaires affaires d'expropriation engendrées par le vide juridique sur la propriété privée au moment de la perestroïka).

médecine tibétaine ²¹⁹ qui a agité la Bouriatie à la fin des années 1990 et dont Natalija Žukovskaja rapporte les détails.

Il importe que ces dissensions soient rappelées car, pour diverses raisons (représentation datée du bouddhisme en religion de béate passivité, appels à la non-violence du XIV^e Dalai-lama, etc.), une image « douceâtre, édulcorée, en un mot, mièvre, du bouddhisme » s'est répandue, tout comme si le bouddhisme « n'avait jamais eu à recourir ou à participer à la négativité de l'Histoire ²²⁰ ». Pourtant ne serait-ce pas là commettre à nouveau de graves contresens sur cette religion ?

POUR CONCLURE

L'idée du présent recueil n'est pas née d'une familiarité particulière avec le bouddhisme mais d'un étonnement, déjà ancien, de slavissante face au peu d'intérêt soulevé par la question de la Russie dans son rapport à l'Asie. L'étude de la présence du bouddhisme en Russie s'est imposée à nous comme l'un de ces fils rouges permettant de cerner le rapport complexe que la Russie entretient avec le continent asiatique. De fait, c'est bien le bouddhisme *et* la Russie que l'on a tenté de penser ensemble dans ce volume, délaissant ainsi les questions de pure bouddhologie. Un tel projet présente, nous l'espérons, l'avantage de prendre en considération certains confins de la Russie passablement méconnus, certains débats qui animèrent la pensée russe, certains jeux diplomatiques et bien des rêves aussi.

Suivant la formule consacrée, et des plus nécessaires dans le cas présent, ce recueil ne prétend pas rendre compte du sujet dans sa totalité ni son exhaustivité ; il souhaite néanmoins donner la parole à des auteurs qui, chacun, ont abordé cette question sous un angle particulier de leur choix. Le but de ce volume, du moins le souhaitons-nous, est d'être utile également à tous les curieux du bouddhisme, avertis ou non, qui s'étonnent de voir sa présence en Russie passée sous silence, que ce soit dans les ouvrages généraux, ou les dictionnaires et encyclopédies consacrés en France à cette reli-

219. Il s'agit d'une copie datant de la fin du XIX^e siècle d'un célèbre traité de médecine du XVII^e siècle dit le *Bénil bleu*. Les 76 planches de cet atlas accompagnées de préfaces et de commentaires ont fait l'objet d'une superbe édition en 1994. Voir *Atlas tibetskoj mediciny* [Atlas de médecine tibétaine], Moskva, Galart, 1994, 587 p.

220. François Thual, *Géopolitique du bouddhisme*, Paris, Éditions des Syrtes, 2002, p. 80.

gion ²²¹. De fait, les Occidentaux intéressés par le bouddhisme mais non russophones disposent de peu de sources d'information pour se faire une idée générale de l'histoire, des enjeux géopolitiques et de l'imaginaire du bouddhisme en Russie. En 1993, John Snelling tentait de relever ce défi dans une biographie écrite en anglais et consacrée à Agvan Doržiev. Après cette publication, mais aussi après l'ouverture de nombreuses archives, après la découverte ou redécouverte en Russie même de bien des personnalités russes « mêlées » d'une façon ou d'une autre au bouddhisme, il nous a paru utile de proposer à notre tour un ouvrage collectif en français traitant de la présence du bouddhisme en Russie.

À vrai dire, la connaissance du russe n'est pas toujours suffisante pour satisfaire une curiosité des plus légitimes. On sait que depuis la perestroïka, le principe du dépôt légal est particulièrement défectueux en Russie. De nombreuses publications n'entrent plus à la Bibliothèque d'État de Russie (l'ancienne *Leninka*, à Moscou). Nul besoin de rappeler aux slavisants le parcours que représente encore parfois (encore souvent ?) l'acquisition d'un ouvrage *quelque peu* spécialisé en langue russe : cela implique, dans la plupart des cas, de se rendre directement chez l'éditeur, voire chez l'auteur qu'il faut retrouver, éventuellement dans le bon musée ou au fin fond d'un institut, à la bonne heure et à condition d'être dans la bonne ville, celle d'édition... Et que dire de ces ouvrages qui connaissent des tirages infimes ²²², qui plus est dans des villes hors des sentiers battus comme Oulan-Oudé, Élista ou Kyzyl ? De telles publications ne parviennent pas toujours dans les librairies des « deux capitales » et l'Internet n'a pas encore résolu toutes les difficultés de distribution. Pourtant, aujourd'hui, un établissement comme l'Institut d'études mongoles, bouddhiques et tibétaines de la section sibérienne de l'Académie des sciences de Russie (installé à Oulan-Oudé dans un superbe bâtiment construit ces dernières années selon une architecture tibétaine) est sûrement dans le

221. Deux dictionnaires récents comme le *Dictionnaire du bouddhisme* (Paris, Encyclopédie Universalis/ Albin Michel, 1999, 657 p.) et le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* de Philippe Cornu (Paris, Seuil, 2001, 841 p.) n'accordent aucune entrée à Russie, ni même à Kalmoukie, à Bouriatie ou encore Touva. Toutefois à l'entrée Mongolie de ce dernier dictionnaire, on lira quelques lignes sur la Kalmoukie et la Bouriatie.

222. Nous en donnerons pour exemple le recueil d'articles que Jurij Kuz'min a consacré à Pëtr Badmaev et dont l'un d'entre eux a été inclus dans le présent volume. Publié à Irkoutsk en 2003, cet ouvrage a été tiré à 150 exemplaires...

domaine des études bouddhiques d'un dynamisme égal à celui de l'Institut d'études orientales de Saint-Pétersbourg ²²³.

*
* * *

Par l'agencement des parties qui le composent, le présent recueil tente de décrire un parcours : dans le temps et dans l'espace, dessinant des allers retours entre Russie occidentale, Kalmoukie et Sibérie ; allant de la découverte du bouddhisme par le monde académique pétersbourgeois à l'actuel renouveau religieux aussi bien dans les régions de « tradition bouddhique » que dans les villes de Saint-Pétersbourg et de Moscou ²²⁴. Entre l'évocation des études orientales et celle de ces anciennes et nouvelles terres d'ancrage, c'est tout un imaginaire du bouddhisme, exprimé par des talents divers, marqué par des actions singulières, entrecroisant religion et politique, qui est envisagé.

Terminons cette introduction en espérant que la présente tentative de considérer ensemble bouddhisme *et* Russie rende plus exacte encore cette vérité rappelée le 25 novembre 1829 aux lecteurs du *Globe* : « Ce ne sont pas questions oiseuses et de pure curiosité que celles qui se rattachent à la religion de Bouddha ²²⁵. »

223. Nous serions bien en peine de comparer les deux instituts et nous rapportons ici ce qui nous a été dit en juillet 2004 par des chercheurs de l'Institut d'Oulan-Oudé. Pour justifier un tel avis, ceux-ci prenaient notamment en compte un facteur économique : les orientalistes de Russie occidentale ne disposeraient plus des moyens suffisants pour se rendre en Sibérie ou en Mongolie, leurs instituts les gratifiant plus rarement des fameuses *komandirovka* (missions).

224. Actuellement un temple bouddhique est en cours de construction dans le quartier d'Otradnoe dans le nord-est de la ville. Il est destiné à accueillir un Centre culturel bouddhique représentant toutes les écoles et tendances du bouddhisme. Voir D. Šagdarova, « Stroitel'stvo pervogo buddijskogo khrama v Moskve » [La construction du premier temple bouddhique de Moscou], *Buddizm Rossii*, 2005, n° 39, p. 84-85.

225. Cité par Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*, op. cit., p. 71.