

À propos des *Fondements du bouddhisme* d'Elena Roerich

VIKTORIA LYSSENKO

La première édition des *Fondements du bouddhisme*¹ est parue sans nom d'auteur en 1927 à Oulan-Bator². En 1930, une traduction en anglais a été publiée à New York avec, cette fois, le nom de Natalie Rokotoff indiqué comme étant celui de l'auteur³. S'agit-il là d'un

1. *Osnovy buddizma*, 1926 [1927], [Oulan-Bator], [s. éd.], 108 p. Dans cette édition, parue en 1927 (la couverture indique cependant 1926), les six premières pages ne sont pas numérotées ; elles correspondent à des précisions sur le reversement des bénéfices issus de la vente du livre et sur l'auteur de l'introduction, de plus, elles incluent l'introduction elle-même. Une édition augmentée, comportant une introduction revue, est parue sans nom d'auteur ni d'éditeur à Riga en 1940. À quelques exceptions près dûment signalées, le présent article se fonde sur l'édition en ligne du texte de 1940 tel qu'il a été réédité en 1994 à Donetsk par l'Association sibérienne des Roerich. Voir <http://flibusta.site/b/430097/read> (consulté en décembre 2017). [Néanmoins, cette version en ligne, que nous appellerons « édition de 1940 » n'étant pas paginée, nous avons choisi d'indiquer dans les notes les références à l'édition originale de 1927, sauf bien entendu pour deux extraits qui n'y figurent pas – N.d.T.]

2. Rappelons que de septembre 1926 à avril 1927, Elena Roerich, son mari Nicolas Roerich et leur fils aîné Youri (Georges) Roerich (1902-1960) séjournent dans la capitale mongole.

3. Natalie Rokotoff, *Foundations of Buddhism*, New York, Roerich Museum Press, 1930, 137 p. Une deuxième édition en langue anglaise revue et

personnage imaginaire ou bien d'une personne réelle ? Je ne saurais le dire, mais une chose est certaine, Elena Roerich – le véritable auteur de cet opuscule –, appréciait l'anonymat et recourrait souvent à des pseudonymes pour signer ses publications. Je ne saurais pas non plus dire qui est l'auteur du court texte introductif qui évoque « un pont magnifique menant du Bouddha Gautama jusqu'à Lénine⁴ » et qui se termine par l'exclamation « Joie à tous les peuples ! Joie à tous les travailleurs !⁵ ». Si l'on en croit Elena Roerich, il s'agit d'une « personnalité importante du monde bouddhique⁶ ». Peut-être est-ce un Mahatma, peut-être une personne réelle, quoi qu'il en soit, de par son style emphatique et son choix des épithètes, cette introduction ne se démarque en rien du reste du livre. Mais laissons là les spéculations. Quand on a affaire au monde des esprits, peu importe l'identité de l'auteur, l'essentiel réside dans le message. N'est-ce pas Madame Roerich ?

Dans le cadre de la publication du présent recueil, il m'a été demandé en tant que spécialiste du bouddhisme de commenter *Les Fondements du bouddhisme*. D'emblée, la question de savoir si une telle approche du texte est correcte s'est posée. En effet, une brochure écrite par la fondatrice de l'Éthique vivante (appelé aussi Agni Yoga) dans l'esprit même de cet enseignement spirituel ne peut prétendre au statut de travail scientifique ; pour cette raison, entreprendre une analyse de cet opuscule avec des critères strictement universitaires serait totalement incongru et, pour le dire franchement, sans aucun intérêt. Et cela le serait d'autant plus que ces mêmes critères ont considérablement évolué depuis la parution des

augmentée par Youri Roerich a été publiée en 1971. Voir Helena Roerich, *Foundations of Buddhism*, New York, Agni Yoga Society, 1971, 157 p. Dans ces deux éditions en anglais, l'introduction a été revue sur le modèle de l'édition de Riga (voir note 1). (N.d.T.)

La traduction française a été établie à partir de l'édition américaine de 1971. Voir Elena Roerich, *Les Fondations du Bouddhisme*, trad. de Rosalie Casella et Yves Chaumette, Yerres, Agni Yoga, 2009 [1^e éd. : 1991], 133 p. Dans cet article, nous avons préféré traduire le titre du livre par *Les Fondements du bouddhisme*. (N.d.T.)

4. *Osnovy buddizma*, 1926, [s.l.], [non paginé]. Extrait absent de l'édition de 1940 telle que parue en ligne.

5. *Osnovy buddizma*, 1926, [s.l.], [non paginé]. Pour la traduction française, que nous ne suivons pas ici, voir Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 10.

6. *Osnovy buddizma*, 1926, [s.l.], [non paginé]. Indication absente dans l'édition de 1940 telle que parue en ligne.

Fondements du bouddhisme. Autrement dit, proposer une critique de ce livre en adoptant le point de vue d'un bouddhologue d'aujourd'hui irait non seulement à rebours d'une démarche scientifique, mais serait de surcroît erroné.

On reconnaîtra que pour son temps, Elena Roerich était très bien informée sur le bouddhisme. Même si son livre est quasiment exempt de toutes références faites selon les normes universitaires à des essais sur le bouddhisme, il est indéniable que l'auteur des *Fondements du bouddhisme* possédait une bonne connaissance des traductions du *Tiṭṭaka*, le canon bouddhique Pāli, disponibles en anglais à son époque. Ainsi renvoie-t-elle aux traductions du bouddhologue britannique Thomas Rhys Davids, parues sous le titre *Dialogues du Bouddha*⁷. De même fait-elle référence au fameux cours de 1918 intitulé *La Philosophie bouddhique* de Fiodor I. Stcherbatsky (1866-1942)⁸, même si, en raison peut-être de sa prédilection marquée pour l'anonymat, elle ne mentionne pas le nom de ce célèbre bouddhologue...

Déterminer, à partir de la seule lecture des *Fondements du bouddhisme*, la façon dont Elena Roerich concevait le bouddhisme, de même que ce qu'elle en pensait est d'un intérêt certain, tout comme le fait d'évaluer dans quelle mesure cette même conception et ces mêmes idées étaient en adéquation avec les connaissances que l'on possédait à l'époque sur le bouddhisme originel et sur l'enseignement de son fondateur, le Bouddha Shākyamuni.

À la lecture de ce texte, mon impression générale a été de me trouver face à une dissonance cognitive : d'un côté, Elena Roerich fait part d'un désir sincère et, selon moi, naïf de rendre le Bouddha acceptable pour le pouvoir soviétique en le présentant comme « le Maître du peuple⁹ », « la Joie des travailleurs¹⁰ », « le Lutteur

7. *Dialogues of the Buddha*, trad. du pāli par Thomas William Rhys Davids, Londres, Henry Frowde – Oxford University Press, 1899, t. 1, XXVII-334 p.

8. F. I. Ščerbatskoj, *Filosofskoe učenie buddizma. (Lekcija, čitannaja pri otkrytii pervoj buddijskoj vystavki v Peterburge 24 avg. 1919 g.)* [L'enseignement philosophique du bouddhisme. (Conférence donnée pour l'inauguration de la première exposition bouddhique à Pétersbourg le 24 août 1919)], P., 1919.

Précisons que Fiodor I. Stcherbatsky (Fëdor Ščerbatskoj) (1866-1942), qui écrivit un grand nombre de ses ouvrages en anglais, est connu en Occident sous le nom de Theodor Scherbatsky. Pour l'allusion à son texte dans le livre d'Elena Roerich, voir *Osnovy buddizma* (1926), p. 91-92. (Trad. fr. : p. 103-104).

9. *Osnovy buddizma*, 1926, [s.l.], [non paginé].

pour la commune et la matière¹¹ », « le Héros du travail et de l'unité¹² » etc., toutes choses qui, de nos jours, ne peuvent que prêter à sourire ; de l'autre, elle fait preuve de charisme et de talent, de même que d'une réelle capacité à expliquer de façon claire et parfois particulièrement stimulante les légendes relatives à la vie du Bouddha, la formation de la communauté bouddhique, ses principes de fonctionnement, ou encore les fondements de l'enseignement bouddhique. Mais quoi qu'il en soit, tout au long de son livre, et indépendamment du propos abordé, elle défend « sa position » avec obstination au point que même durant la période soviétique, cet ouvrage aurait pu être étiqueté comme relevant d'une « sociologisation simplificatrice ». Ses propos sur le bouddhisme sont en effet en contradiction évidente avec l'interprétation sociologisante qu'elle donne de cette religion, ce dont, de toute évidence, elle ne semble pas avoir conscience. Si la familiarité dont elle fait preuve à l'égard des textes bouddhiques s'explique par le fait que son fils, Youri, fut un bouddhologue de renommée mondiale, la façon dont Elena Roerich s'obstine dans ses idées a pour résultat de réduire le bouddhisme à un simple prétexte pour mieux exprimer ses idées personnelles. Je me propose de le démontrer en m'attardant sur différents passages du livre et en pointant certaines de ses caractéristiques.

Dans un premier temps, notons la façon dont l'auteur tente d'inscrire l'enseignement du Bouddha dans le contexte politique qui est le sien. Il faut bien voir qu'Elena Roerich, en dépit de l'impression qu'elle a souvent donnée d'être étrangère aux contingences de ce monde, était dotée d'un esprit pragmatique développé. Ainsi, toutes les mentions au « Mahatma » Lénine, présentes dans l'édition de 1927 des *Fondements du bouddhisme*, ont disparu dans l'édition en anglais de 1930 comme dans l'édition en russe de 1940 : il faut croire que le chef bolchevique a été éliminé du texte pour s'être montré indigne des espoirs placés en lui¹³... En revanche, le Bouddha demeure ce personnage resté digne de tous les espoirs, dirons-nous avec une pointe d'ironie, au point d'être présenté

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 56.

12. *Ibid.*

13. Jusqu'au début de l'année 1927, alors qu'Elena et Nicolas Roerich sont en Mongolie, ils persistent à espérer un soutien logistique du régime en place à Moscou pour leur vaste projet géopolitique amplement teinté d'un caractère ésotérique. Rappelons qu'ils envisagent leur expédition en Haute Asie (1924-1928) comme une ambassade dépêchée par les Mahatma. (N.d.É.)

comme le « vrai promoteur du Bien commun¹⁴ », c'est-à-dire comme un réformateur social et un héros du travail.

Certes, cette tentative de mettre le bouddhisme en accord avec l'esprit du jour et d'idéologiser le Bouddha n'a rien d'extraordinaire. Beaucoup, en effet, se sont plu à voir dans le Bouddha un pourfendeur de l'injustice sociale et de l'oppression. D'ailleurs, le renouveau auquel on a assisté dans le bouddhisme à cette époque en Union soviétique¹⁵ a lui aussi porté sur l'idée d'unir bouddhisme et communisme, même si cela est resté sans effet : le bouddhisme a été victime, bien plus encore que les autres confessions présentes en URSS, de répressions de la part des autorités soviétiques¹⁶... Cependant, dans d'autres pays, des tentatives similaires remportèrent plus de succès ; ainsi en Inde, Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), célèbre homme politique issu de la communauté des intouchables, se convertit au bouddhisme pour échapper au système des castes et incita un demi-million de ses disciples à suivre son exemple. D'autre part, la lecture des spécialistes en bouddhologie nous informe que les tentatives pour impliquer le Bouddha dans différentes batailles politiques et sociales ont été un lieu commun à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Voici ce qu'écrit à ce propos l'indologue et bouddhologue Hermann Oldenberg (1854-1920) en 1881 :

On sait avec quelle prédilection la critique historique moderne, dans son étude approfondie des mouvements religieux, s'efforce particulièrement d'en faire ressortir ou même d'en découvrir le côté social ; elle n'a pas manqué d'attribuer au Bouddha le rôle de ré-

14. *Ibid.*, p. 83.

15. En Bouriatie, un courant réformateur favorable à un retour aux sources canoniques et aux règles originelles du *vinaya* (discipline monastique) apparaît au sein du bouddhisme dès la fin du XIX^e siècle. À partir de 1917, les représentants de ce courant, dit « bouddhisme réformé » (*obnovlenčeskij buddizm*) tentent de profiter des événements révolutionnaires pour mener à bien certaines réformes, mais rapidement, ils sont amenés, avec l'aide d'orientalistes de renom, à adapter le bouddhisme à l'idéologie marxiste-léniniste, notamment en insistant sur le prétendu athéisme de cette religion, pour le mettre à l'abri des mesures anti-religieuses. Cependant, les autorités soviétiques, qui, dans un premier temps, profitent de la scission entre conservateurs et réformateurs bouddhistes, se montrent impitoyables à l'égard des uns comme des autres. (N.d.T.)

16. A. A. Terent'ev, *Buddiz'm v Rossii – carskoj i sovetskoj. (Starye fotografii)* [Le Bouddhisme en Russie tsariste et soviétique. (Photographies anciennes)], SPb., Nartang, 2014, 484 p.

formateur de la société : d'après elle, il aurait brisé les liens de fer des castes, et aurait conquis aux pauvres et aux simples leur place dans le royaume spirituel qu'il fondait. Telle n'est pas la vérité et tout historien consciencieux du Bouddha doit lui dénier absolument la gloire d'avoir accompli une révolution de ce genre de quelque façon d'ailleurs qu'on se la représente dans le détail. [...] jamais le Bouddha n'a songé à une réformation quelconque de l'état social ; jamais il n'a rêvé de fonder sur la terre quelque royaume idéal, de réaliser quelque pieuse utopie [...]. L'État, la société peuvent rester ce qu'ils sont : l'homme pieux qui a renoncé au monde pour se faire moine ne prend plus aucune part à ses soucis et à ses affaires. La caste ne signifie plus rien pour lui, parce que toutes les choses de la terre ont cessé de le toucher : mais il ne lui vient pas à l'esprit de travailler de tout son pouvoir, en faveur de ceux qui sont restés dans le monde, à supprimer cette institution ou du moins à en adoucir la rigueur¹⁷.

Dans les *Fondements du bouddhisme*, on retrouve plusieurs approches caractéristiques des essais scientifiques et des livres de vulgarisation consacrés au bouddhisme, parus à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle : ainsi, l'idée que l'enseignement dispensé par le Bouddha Shākyamuni et par les écoles bouddhiques originelles (autrement dit antérieures à l'apparition du Mahāyāna¹⁸) constitue le véritable bouddhisme et qu'ensuite, ce ne sont que « complexifications et ramifications ultérieures¹⁹ » sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'attarder pour traiter des fondements du bouddhisme. Les chercheurs de l'école anglo-germanique (les époux Rhys-Davids, Oldenberg, etc.) ont partagé cet avis et ils ont insisté sur le fait que l'éthique, et non la religion ou la philosophie, constitue l'essentiel du bouddhisme²⁰.

Enfin, l'idée avancée par Elena Roerich de l'existence d'une proximité entre le bouddhisme et la science contemporaine était

17. Hermann Oldenberg, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. de l'allemand par A. Foucher, préf. de Sylvain Lévi, Paris, Alcan, 1894 [1^e éd. en allemand : 1881], ch. IV, p. 155-156.

18. Le bouddhisme Mahāyāna (« grand véhicule ») apparaît vers le début de notre ère dans le nord de l'Inde. Ce nouveau bouddhisme ne s'appuie pas seulement sur les écrits du Bouddha historique, mais aussi sur des textes postérieurs qu'il présente comme dictés ou inspirés par Shākyamuni, et même d'autres bouddhas, ainsi que sur des exégèses et les écrits d'autres maîtres.

19. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 1. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 13.

20. Voir Viktorija Lysenko, *Rannjaja buddijskaja filosofija* [La philosophie bouddhique ancienne], M., Vostočnaja literatura RAN, 1994, p. 32-40.

également dans l'air du temps, cela en relation avec la critique positiviste de la métaphysique²¹ et avec la rhétorique théosophique sur le « caractère scientifique » des savoirs occultes relatifs au monde et à la matière de l'univers.

À présent, examinons de plus près certaines des thèses avancées par Elena Roerich. Commençons par l'affirmation selon laquelle « Gautama fut le premier à enseigner les lois de la grande matière et de l'évolution du monde²² ». Ce postulat amène à poser une question fondamentale pour la compréhension du bouddhisme : quelle doit être l'attitude d'un adepte du Bouddha à l'égard du monde extérieur ? Sur ce point, le Bouddha est extrêmement précis : les questions portant sur le monde en tant que tel – le monde extérieur à l'expérience des hommes – ne peuvent recevoir de réponse définitive et, surtout, ajoute le Bouddha, de telles questions ne doivent pas occuper ses disciples dans la mesure où elles les distraient de la tâche fondamentale qui leur est assignée, à savoir atteindre l'illumination et le réveil (*bodhi*). Pour un bouddhiste, le monde est le monde de son expérience, et non l'Univers extérieur. Écoutons le Bouddha : « mais je vous le dis, c'est dans ce corps doué de conscience, qui n'est grand que d'une toise que se trouve le monde, l'origine du monde, la cessation du monde et le chemin qui mène à la cessation du monde²³ ». Le monde est ce qui est expérimenté, à savoir le visible, le goût, l'odorat, le toucher, l'audible et le compréhensible par l'esprit (*manas*). Dans le *Loka Sutta*²⁴, Bouddha annonce qu'il va enseigner l'apparition et la cessation du monde, cependant il parle de l'apparition et de la disparition des cinq *vijnāna* (ou connaissances distinctes dans l'ordre du visible, de l'audible, etc.)²⁵. L'individu crée le monde comme une partie de lui-même : « Maître, ce grâce à quoi une personne dans le monde con-

21. *Ibid.*, p. 34.

22. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 1. Voir trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 9.

23. Cette phrase se trouve dans deux sutras, le *Samyutta Nikāya* (I, 62) et le *Anguttara Nikaya* (II, 48). Traduction française citée par Kamaleswar Bhattiacharya (*L'atman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1973, p. 12). (N.d.T.)

24. Le *Loka Sutta* (ou *Loka Sutra*) signifie « Conversation sur le monde ». Par « monde », il convient d'entendre le *samsara*, le monde empirique où tout est soumis à la déchéance.

25. *Samyutta Nikāya* 12.44, *Loka Sutta: The World* traduit [en anglais] du pali par Thanissaro Bhikkhu, 1998. Voir <http://www.accesstosight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.044.than.html>

naît le monde et se représente le monde s'appelle monde dans la discipline des hommes saints²⁶ ».

« Les lois de la grande matière » n'ont pas d'équivalents dans l'enseignement du Bouddha, de même que les lois de « l'évolution du monde » qu'évoque également Elena Roerich²⁷... Otton Rosenberg (1888-1919), qui fut un élève de Stcherbatsky, a magistralement explicité cela dans un ouvrage paru à Petrograd en 1918 :

La question gnoséologique sur la réalité du monde extérieur ou sur la réalité des éléments du monde extérieur, de même que la question de l'essence métaphysique de l'être ne sont absolument pas abordées. Il est exclusivement question du fait que l'être, qui fait l'expérience de choses diverses, comme, par exemple, voir le soleil, se compose de différents éléments qui se trouvent être reliés entre eux, etc. Seul « l'homme qui voit le soleil » fait l'objet de l'analyse, et non l'homme et le soleil pris séparément.

Nous ne saurions oublier que, pour un bouddhiste, tout raisonnement est tourné vers la question du salut de l'être, aussi savoir ce qu'est le soleil en lui-même est sans importance aucune pour lui. Dans le cas d'« un homme qui voit le soleil », les bouddhistes voient dans ce phénomène une combinaison de plusieurs éléments : la conscience, la « capacité » ou l'« acte » de perception, quelque chose de lumineux, quelque chose de rond, etc., et tous ces éléments pris ensemble forment ce que l'on appelle « un homme qui voit le soleil »²⁸.

Elena Roerich connaissait et comprenait le bouddhisme suffisamment bien pour être familière d'une telle pensée :

L'Éveillé enseignait constamment qu'il n'existe pas de « Moi » indépendant ni de monde séparé de lui. Il n'y a pas de chose indépendante, il n'y a pas de vie séparée – toutes choses sont indissolublement corrélatives. S'il n'y a pas de « moi » séparé, nous ne

26. *Samyutta Nikāya* IV.95. Traduction française à partir de la traduction anglaise donnée par Peter Harvey. Voir Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāna in Early Buddhism*, Surrey, Curzon Press, 1995, p. 80. (« Sir, that by which, in the world, one is cognitive of the world, holds conceits on the world, is called the world in the discipline of the Holy ones. »).

27. *Osnovy buddizma*, 1926, [s.l.], [non paginé].

28. Otton Rozenberg, *Problemy buddijskoj filosofii* [Problèmes de philosophie bouddhique] in *Id., Trudy po buddizmu*, M., Nauka, 1991 [1^e éd. : 1918], p. 90.

pouvons pas dire que ceci ou cela est mien, et ainsi est tué dans l'œuf le concept de propriété²⁹.

Comment le raisonnement sur la « matière du monde » peut-il dès lors coïncider avec cette pensée ? La question reste ouverte, elle touche à la question de la propriété. À ce sujet, Elena Roerich écrit :

L'Éveillé a donné un enseignement pour tous les jours. L'Éveillé s'est battu de toutes ses forces contre les possessions. L'Éveillé a combattu personnellement le fanatisme des castes et les privilèges de classe. L'Éveillé a affirmé la valeur de la connaissance fiable, car acquise par l'expérience et le travail. L'Éveillé a recommandé d'étudier la vie de l'univers dans toute sa réalité. L'Éveillé a posé les fondations de la communauté, prévoyant la victoire de la Communauté mondiale³⁰.

Certaines déclarations du Bouddha peuvent assurément être prétextes à une telle interprétation, mais elles ne fournissent pas de fondements suffisants pour défendre une telle interprétation de ses propos. L'expression « un enseignement pour tous les jours » (*učenie žizni každogo dnja*) employée par Elena Roerich est délicate à interpréter. Si elle signifie que le Bouddha a proposé un enseignement à suivre dans la vie quotidienne pour les simples gens, et non pour les membres de la communauté bouddhique (Bouddha a d'ailleurs parlé des règles de vie des moines), alors Elena Roerich exagère grandement. En ce qui concerne la vie des laïques, le Bouddha, pourrait-on dire, est plutôt un stratège qu'un tacticien : il indique simplement une voie et il en définit les principales étapes ; chacun est libre de comprendre ces indications à sa façon, en fonction de ses connaissances, de son expérience et du degré de sa relation consciente à lui-même et au monde qui l'entoure. Rappelons à ce sujet qu'interrogé sur les raisons pour lesquelles telles et telles personnes n'avaient pas atteint le but, le Bouddha déclara qu'il se contentait de montrer la voie sans répondre du résultat.

Elena Roerich développe dans le passage suivant cette même idée sur l'efficacité de l'application de l'enseignement du Bouddha dans la vie :

Les écrits anciens mettent toujours l'accent sur le fait que l'enseignement s'applique dans la vie. Gautama n'évita pas la vie,

29. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 66. Voir trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 84.

30. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 2. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 14.

mais il prit part à la vie quotidienne des travailleurs. Il essaya de les diriger vers l'enseignement, leur offrit de participer à ses communautés, accepta leurs invitations et ne craignit pas de visiter les courtisanes et les princes, les deux centres de la vie sociale dans les cités de l'Inde³¹.

Ce développement procède d'une grave erreur. Ce ne fut pas le Bouddha qui vint vers les hommes, mais eux qui allèrent à lui et qui l'invitèrent ; ce ne fut pas lui qui rechercha leurs faveurs, ni aspira à leur transmettre son enseignement, mais eux qui le prièrent de leur transmettre son enseignement et de les accepter dans la communauté. Et le fait que le Bouddha ait su trouver une façon d'approcher chacun et de parler à chacun en employant ses mots témoigne moins de l'applicabilité à la vie de son enseignement, pris en tant que tel, que des moyens sophistiqués utilisés par lui pour le mettre à la portée de chacun de ses auditeurs. En effet, le Bouddha présentait à chacun d'entre eux une version particulière de son enseignement. Elena Roerich évoque ce principe dit des « moyens habiles » (*upāya kauśalya*) de la conversion au bouddhisme et, quoiqu'elle ne le nomme pas, elle le décrit néanmoins avec justesse :

[Bouddha] s'adaptait toujours à la situation de chaque disciple ou auditeur, leur donnant ce dont ils avaient le plus besoin, selon leur compréhension. Il n'accablait pas de procédés intellectuels compliqués, ni les disciples ni les auditeurs non préparés à aborder les plus hautes connaissances. Il n'encourageait pas non plus ceux qui cherchaient la connaissance abstraite sans appliquer dans la vie son enseignement profondément éthique. L'un de ceux-ci, nommé Mālunkya, posa un jour une question sur l'origine de toutes choses. Le Bouddha garda le silence, car il considérait que la tâche la plus importante est d'affirmer la réalité de notre environnement ; cela implique de voir les choses telles qu'elles sont autour de nous et d'essayer d'abord de les rendre plus parfaites, d'accélérer leur évolution, et non de perdre son temps en spéculations intellectuelles³².

En recourant à des expressions comme « rendre les choses plus parfaites » et « accélérer leur évolution », Elena Roerich fait porter l'enseignement du Bouddha vers l'extérieur alors qu'en réalité, ce dernier a dirigé l'attention de l'homme vers l'intérieur, vers sa cons-

31. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 12. Voir trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 32-33.

32. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 13-14. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 33-34.

cience. Cette tendance à « sociologiser » le message bouddhique transforme ce même message en l'équivalent d'une recommandation à améliorer davantage le monde extérieur que soi-même et correspond à un appel à une action sociale. Lorsqu'Elena Roerich écrit :

Comme il se préoccupait surtout, dans ses activités et ses pensées, des circonstances de la vie, les sujets de ses discours et de ses paraboles étaient tirés de la vie de tous les jours ; il employait toujours les images et les comparaisons les simples³³,

le Bouddha, sous sa plume, est tout au plus un sage invitant à adopter une vie juste dans le monde ; en aucun cas, il n'est un Maître religieux. Or le fait que le Bouddha ait recouru à des exemples tirés de la vie quotidienne n'exclut aucunement la dimension métaphysique et religieuse de son enseignement. L'évocation de la vie de tous les jours est en réalité destinée aux gens simples, alors qu'avec les moines, le Bouddha recourt à un tout autre langage. Il s'agit là d'un exemple du principe de l'*upāya kausalya* évoqué plus haut, et non d'une prétendue « simplicité » du Bouddha dans sa façon de s'adresser au « peuple ».

Quant aux discours du Bouddha visant à dénoncer la propriété, là encore Elena Roerich fait preuve d'inexactitude. Le Bouddha ne s'est pas, à proprement parler, prononcé contre le fait de posséder des choses, en revanche il s'est prononcé contre le sentiment de possession et contre l'attachement aux choses, l'important étant de n'être enchaîné à rien et non pas simplement de ne rien posséder au point de vivre dans un état de pauvreté. Certes, plus loin, Elena Roerich précise avoir en vue le sentiment de propriété³⁴, mais le mot « propriété », comme très souvent dans son livre, est employé sans être précédé du mot « sentiment » ; il peut dès lors être compris comme renvoyant au fait de posséder quelque chose, et non au fait d'atteindre un certain état psychologique. Autrement dit, la

33. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 13. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 33.

34. « Un jour, un disciple demanda au Bouddha : “comment doit-on comprendre la règle concernant le renoncement à la propriété ?” Un disciple avait renoncé à toute chose, et pourtant l'Instructeur [Maître] continuait à lui reprocher ses possessions. Par contre un autre était entouré d'objets, mais il ne lui était fait aucun reproche. “Le sentiment de possession ne se mesure pas au nombre d'objets mais aux pensées. On peut avoir des objets sans pour cela les posséder” ». *Osnovy buddizma*, 1926, p. 17-18. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 36.

formulation retenue par Elena Roerich peut être interprétée comme une façon d'« actualiser » le message du Bouddha à destination du pouvoir bolchevique.

Dans le bouddhisme, de nombreux textes l'attestent, la pauvreté ne confère aucun avantage pour avancer sur la voie. De ce point de vue, la richesse est plus utile, car elle peut servir à accomplir de bonnes actions. D'ailleurs, parmi les admirateurs et les adeptes du Bouddha, on compte des rois, des négociants et de riches courtisanes qui firent des cadeaux utiles à la communauté – on se rappellera à ce sujet le parc pour la méditation et pour l'enseignement que la courtisane Ambapali offrit au Bouddha. La propriété relève de l'organisation sociale et le Bouddha a considéré celle-ci comme quelque chose de donné, qu'il n'a pas aspiré à changer en tant que tel, qu'il n'a pas, par exemple, cherché à rendre plus juste.

Le Bouddha a fondé une communauté de disciples, le *sangha*, mais celle-ci est composée de moines et d'ascètes qui renoncent au monde, à la société, et elle se présente comme une union d'individus visant à créer les conditions les meilleures pour le développement individuel et le progrès spirituel. Notons également que le Bouddha n'a préconisé aucun travail en commun pour assurer l'auto-suffisance et l'indépendance financière du *sangha*. À la différence de leurs homologues chrétiens, les moines bouddhistes ne produisent pas leurs propres moyens de subsistance. Les laïcs doivent entretenir les moines en échange de l'enseignement et de la direction spirituelle. D'ailleurs, du temps du Bouddha, les moines étaient appelés *bhikkhu* (sanskrit. *bhikṣu*), ce mot signifiant « celui qui vit de l'aumône ». Selon certains textes, à l'époque du Bouddha ils allaient chaque jour faire l'aumône dans les villages voisins et, aujourd'hui encore, dans les monastères bouddhiques, les moines ne s'adonnent à aucun travail d'utilité publique – « ils ne sèment ni ne moissonnent » (Matthieu VI, 26) –, en revanche, ils enseignent avec zèle.

À présent, prêtons attention au mot « travail » (*trud*) si fréquent sous la plume d'Elena Roerich et bien dans l'esprit révolutionnaire de l'époque qui fut la sienne. Comme dans les années 1920, le mot désignait avant tout un labeur physique ; affirmer que le Bouddha reconnaissait « la valeur du travail³⁵ » relève d'un usage rhétorique d'une image destinée à susciter la sympathie des « travailleurs » envers le fondateur du bouddhisme. Quant au *sangha*, Elena

35. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 2. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 14.

Roerich comprend parfaitement en quoi il consiste. Dans l'explication qu'elle en donne, il n'est nullement question de travail :

En fondant ses communautés, l'Éveillé s'efforça de créer les meilleures conditions pour ceux qui étaient fermement déterminés à travailler à l'expansion de leur conscience pour parvenir à une plus haute connaissance. Ensuite il les envoyait dans le monde comme instructeurs dans la vie, comme messagers d'une communauté mondiale.

La discipline constante de parole, de pensée et d'action exigée de ses disciples, sans laquelle on ne peut avancer dans la voie de la perfection, est presque irréalisable pour ceux qui vivent dans les conditions habituelles de la vie : des milliers de circonstances extérieures et d'obligations triviales distraient constamment celui qui s'efforce d'atteindre son but. Mais la vie au milieu d'êtres unis par une même aspiration, par des pensées et des habitudes communes, était d'un grand secours, car elle fournissait, sans perte d'énergie, des possibilités de se développer dans la direction désirée³⁶.

Tout dans cet extrait des *Fondements du bouddhisme* est parfaitement exact, à l'exception de la mention relative aux « messagers d'une communauté mondiale ». En fait, Elena Roerich demeure ici fidèle à son idée fixe principale : « socialiser » le Bouddha. La conclusion de ce passage trahit un détournement virtuose de la doctrine bouddhique qui passe d'un plan intérieur, psychologique, aussi bien que spirituel et pratique, à un plan extérieur et social :

Le Bouddha qui enseignait que, dans tout l'univers, il n'existe que des corrélations ; qui savait que rien n'existe sans coopération ; qui comprenait que l'égoïste présomptueux ne pourrait bâtir l'avenir car, selon la loi cosmique, il se situerait hors du courant de la vie qui entraîne tout ce qui existe vers la perfection – planta patiemment les semences ; il fonda les cellules sur une base communautaire, prévoyant dans un avenir lointain la réalisation de la grande communauté mondiale³⁷.

[...] De ces hommes disciplinés, ayant renoncé à tout ce qui est personnel et, par conséquent, fermes et intrépides, Gautama l'Éveillé désirait faire des travailleurs du bien commun, des créa-

36. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 15. Cf. trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 35.

37. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 15-16. Cf. trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 35.

teurs de la conscience des peuples et des précurseurs de la Communauté mondiale³⁸.

[...] Si certains se joignirent à la communauté pour rechercher des privilèges sociaux ou matériels, plus nombreux furent les vrais révolutionnaires de la société, rassemblés sous le vaste abri de possibilités que l'enseignement du Bouddha offrait au milieu de la sombre réalité féodale de son époque³⁹.

Revoilà l'implacable logique de la « socialisation » ! Le principe bouddhique de « coproduction conditionnée⁴⁰ », qui consiste en ce que dans l'homme, tous les phénomènes de nature somatique et psychique se manifestent dans un contexte de relations de cause à effet, se transforme en un principe de « collaboration » (*sostrudničestvo*) sociale. Les moines solitaires deviennent les « travailleurs du bien commun », les « créateurs de la conscience des peuples », « les vrais révolutionnaires de la société, [...] au milieu de la sombre réalité féodale de [l']époque [du Bouddha]⁴¹ ».

Avec l'évocation du principe de relativité, nous voilà à nouveau face à un exemple frappant d'interprétation tendancieuse et superficielle. En effet, Elena Roerich note que « le Bouddha affirmait la relativité de tout ce qui existe, faisant remarquer les éternels changements dans la nature et l'impermanence de toute chose dans le flux de l'existence sans limites qui s'efforce éternellement vers la perfection⁴² ». Or le Bouddha n'a pas tiré de l'impermanence de toutes choses (sansk. *anitya*), dont il est question ici, un principe général de relativité (contrairement à ce qui est proposé dans le Mahāyāna), et il l'a d'autant moins fait sous la forme proposée par Elena Roerich lorsqu'elle traite de la célèbre parabole du radeau. Généralement, on se réfère à cette parabole en relation avec le principe de *ṅupāya kauśalya* évoqué plus haut. Son sens est que l'enseignement du Bouddha correspond à la résolution d'une tâche concrète : la libération des souffrances, l'illumination et l'accession au nirvana ; vouloir appliquer cet enseignement à autre chose est

38. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 18. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 37.

39. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 26. (Cf. trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 43.) Dans la traduction française, qui rappelons-le a été faite à partir du texte paru en anglais en 1971, le mot « réformateurs » remplace le mot « révolutionnaires ». (N.d.T.)

40. scr. *prañīyasamutpāda* ; pali : *pañicasamuppāda*.

41. Expressions reprises aux extraits cités *supra*.

42. Ce passage est absent dans l'édition de 1926, mais présent dans l'édition en ligne citée ici. Trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 41-42.

inutile et insensé ; ce serait comme traîner avec soi un radeau indispensable pour traverser la rivière, mais devenu tout à fait inutile, une fois celle-ci franchie. Or la conclusion qu'Elena Roerich donne de cette parabole me laisse perplexe en tant que lectrice. Qu'on en juge :

Ici nous voyons le peu d'importance que le Béni accordait à quoi que ce soit dans ce monde de l'illusion ou de la *māyā*. Toute chose, même l'enseignement du Bouddha, a été considérée comme une valeur provisoire, transitoire et relative. Cette parabole fait aussi ressortir que seulement par les pieds et les mains des hommes [*čelovečeskimi rukami i nogami*] tout s'obtient. Précisément, l'Enseignement ne sera efficace que si l'on y met tous ses efforts et tout son labeur⁴³.

Combien de leçons différentes ne tire-t-on pas d'une seule parabole ! Mais aucune ici n'atteint son but. Car où est-il question d'illusion dans la parabole ? Où est-il question de la *māyā* ? Sur quoi se fonde Elena Roerich pour affirmer que l'enseignement du Bouddha possède une valeur relative ?

Selon le Bouddha, la seule valeur de son enseignement réside dans l'accomplissement de la tâche à laquelle il vise ; en dehors de cette tâche, cet enseignement ne possède absolument aucune valeur, même relative. La parabole est une métaphore ; du fait que dans cette parabole, l'homme construit un radeau, etc., ne découle pas que le Bouddha dise qu'il faille tout faire « avec les mains et les pieds » suivant l'étrange formule d'Elena Roerich⁴⁴. Il propose d'utiliser son enseignement pour vaincre le poids du *saṃsāra* (pour franchir la rivière tumultueuse du *saṃsāra*). Si la vie réelle, c'est-à-dire, dans la langue bouddhique, le *saṃsāra*, n'est qu'une illusion, pourquoi donc gaspiller ses forces pour la transformer ? Comment cela s'inscrirait-il dans une conception du Bouddha comme étant en lutte contre les castes, etc. ?

On atteint l'apothéose de « l'héroïsme du travail » dans cet extrait où Elena Roerich se montre particulièrement prolixe :

43. Ce passage est absent dans l'édition de 1926, mais présent dans l'édition en ligne citée ici. Cf. trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 43.

44. Une expression similaire (*nogami čelovečeskimi i rukami čelovečeskimi*, soit « les pieds humains et les mains humaines ») est employée dans le second tome des *Feuilles du jardin de Morya*, un des livres de l'Agni Yoga, l'enseignement spirituel d'Elena Roerich, paru en 1925. Voir *Listy sada Morii*, livre 2, Minsk, 1995, par. 153, p. 76. (N.d.T.)

Tous les anciens enseignements philosophiques ont affirmé la loi du karma et la loi de la libération finale, mais la valeur de l'enseignement du Bouddha provient du fait que, sans empiéter sur la base de toutes ces thèses scientifiques et philosophiques, il se tourna vers la terre, vers le labeur terrestre ; il a indiqué que c'est seulement par un travail réel, acharné et par son propre développement que l'on peut accomplir un véritable progrès ; il affirma ainsi l'évolution de l'humanité comme partie organique du Cosmos.

[...] Alors que les enseignements précédents peuvent être caractérisés par leur éloignement d'avec la terre, le Bouddha apparaît comme un authentique laboureur de notre terre, plaçant les fondations d'un travail conscient et réel. Dans ce cas, la formule que tout peut être atteint uniquement par des efforts personnels, par des pieds et des mains humaines, traverse tel un fils rouge tout son enseignement. Et en cela réside la particularité unique de la valeur de l'enseignement et du travail du Bouddha Gautama⁴⁵.

Mais dans la formule « tout peut être atteint », que faut-il entendre par « tout » ? Dans le bouddhisme « tout », autrement dit le but principal, désigne le nirvana en tant que libération de l'expérience du *samsāra* porteuse de souffrance ; ce but étant strictement individuel, une société ne saurait être édifiée sur l'idée de nirvana. Il est impossible d'atteindre le nirvana « par les pieds et les mains », car atteindre le nirvana relève d'une pratique strictement spirituelle et, dans le bouddhisme, il n'existe pas d'autre « tout » que l'on puisse atteindre de cette façon.

Le fait qu'Elena Roerich, avec la connaissance du bouddhisme qui était la sienne, ait pu écrire un tel texte n'est concevable que si l'on admet qu'elle a volontairement altéré l'essence même de l'enseignement du Bouddha au nom de ses objectifs politiques du moment.

Tout ce pour quoi Elena Roerich encense le Bouddha – sa foi en la dignité humaine, sa critique des préjugés de caste comme de l'auto-glorification des brahmanes, son « esprit démocratique », sa disponibilité –, tout cela constitue une composante éthique de son enseignement religieux, et non une théorie sociale et morale qui serait d'esprit et de contenu socialistes.

Rappelons que le bouddhisme est un enseignement sotériologique. Le Bouddha enseigne la voie de l'auto-perfectionnement (« l'octuple sentier ») – au cours de laquelle chacun doit se livrer à

45. *Osnovy buddizma*, 1926, p. 86-87. Cf. trad. fr. : Elena Roerich, *Les Fondations...*, p. 99.

un travail individuel sur sa propre conscience pour avancer –, et non une voie en vue de transformer la société et de créer de meilleures conditions pour chaque personne prise individuellement. Dans le bouddhisme, une telle transformation de la société relève du *Chakravartin*, le monarque universel ou roi juste. Or la biographie de Siddhārtha Gautama nous apprend qu'à l'encontre de la volonté de son père, celui-ci a délibérément rejeté ce rôle et a choisi la voie du Bouddha, Maître spirituel éveillé et illuminé renonçant au monde et attendant de ses adeptes qu'ils en fassent autant. Vouloir présenter le Bouddha comme un homme d'action sociale revient à ignorer ce trait important de la bouddhité.

Dans le présent article, je ne me suis attardée que sur les moments clés de l'enseignement du Bouddha pour lesquels *Les Fondements du bouddhisme* sont en contradiction flagrante avec les textes bouddhiques. Je n'ai pas prêté attention aux passages, de toute évidence inspirés par l'Agni Yoga, dans lesquels Elena Roerich interprète la figure du Bouddha et la théorie des dharmas⁴⁶ en termes d'énergie, de feu, etc. ou encore les passages où, dans l'esprit de la théosophie d'Helena Blavatsky, elle compare les idées bouddhiques aux « progrès scientifiques » de son époque sur l'interprétation de l'aura.

Ce sont ses interprétations « sociologisantes » du bouddhisme qui, selon moi, dénaturent le plus la pensée du Bouddha. Pour cette raison, j'ai cherché à les repérer dans le texte et à en rendre compte. Mon souhait est que ces commentaires contribuent à aider le lecteur du livre d'Elena Roerich à séparer le bon grain de l'ivraie.

Département des philosophies orientales,
Institut de philosophie de l'Académie des sciences de Russie,
Moscou

Traduction du russe par Dany Savelli

46. Le mot dharma peut désigner l'enseignement bouddhique sur les phénomènes ou, s'il est employé au pluriel, les phénomènes eux-mêmes.