

**LA PLACE DU BOUDDHISME
DANS LES DISCOURS NATIONALISTES RUSSES
DU XIX^E SIÈCLE**

MARLÈNE LARUELLE

L'Orient en tant qu'univers textuel est particulièrement révélateur du degré d'idéologisation des discours nationaux. L'orientalisme est en effet, par définition, un discours par la négative. La Russie ayant posé son appartenance à l'Europe comme la problématique principale de son existence nationale, elle se trouve dans une position difficile puisque son discours sur elle-même est déjà un discours de négation de l'Occident : comment alors trouver sa place dans le système binaire Orient-Occident ? Ce qui n'est pas l'Europe est-il automatiquement l'Asie ? Comment penser l'autre sans penser *comme* l'autre ? Si la Russie emprunte à l'Occident l'idée d'une supériorité sur l'Orient, elle se trouve également elle-même en état de décentrement, objet d'orientalisme, et ne cesse de dénoncer le risque d'une « colonisation intellectuelle » venue d'Occident ¹.

Malgré ce sentiment équivoque, les intellectuels russes n'ont cessé de produire un discours orientaliste qu'il reste à étudier. L'Asie s'annonce alors comme un espace sacré, une utopie bénéficiant d'une localisation géographique plus ou moins précise qui fait le lien entre savoir empirique et atlas mental. Elle est le catalyseur d'une conscience de soi mieux définie car « *étudier la variété des usages et des représentations [des différents Orients] [...], c'est se*

1. Cet article est inspiré de réflexions publiées dans : Marlène Laruelle, *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, préface de Pierre-André Taguieff, Paris, CNRS-Éditions, coll. de l'EHESS « Mondes russes », 2005, 223 p.

donner les moyens de comprendre de façon précise les différents modes d'approche [...] d'une culture différente. Ils ne sont jamais anodins mais s'inscrivent dans des stratégies complexes, dont l'enjeu dépasse celui de la simple connaissance de la différence ² ». Chaque exemple culturel offre ainsi un potentiel d'arguments déterminé : la Chine, la Perse ou l'Inde, loin d'être étudiées pour elles-mêmes, apportent des réponses à des questions nationales internes qu'elles permettent de construire ou de reformuler ³.

Ainsi, le discours russe ne s'est pas intéressé de manière similaire aux différents espaces qui composent le pays, en particulier à ses marges impériales. Alors que la conquête du Caucase n'avait pas éveillé de réel courant d'intérêt autre que littéraire, l'avancée en Asie centrale et en Extrême-Orient à la fin du XIX^e siècle suscite des discours de légitimation plus élaborés et invite à une réflexion sur la nature de l'État russe : État européen ayant des colonies asiatiques ou État eurasiatique spécifique ? Les enjeux de la définition ne sont pas mineurs : ils sous-entendent une évolution de la position de la Russie dans l'arène internationale, une nouvelle gestion de ses minorités nationales, un autre regard sur son passé national et ses liens conflictuels avec les nomades turco-mongols. Le monde de la steppe n'a jamais, en effet, occupé de place neutre dans le discours des intellectuels russes et a très souvent été appréhendé comme le lieu de réalisation d'une certaine identité nationale.

La référence au bouddhisme, quant à elle, est bien connue dans le champ littéraire russe. Dans le dernier tiers du XIX^e siècle, un certain mysticisme oriental se diffuse en Russie ⁴ au travers de polémiques opposant de grandes personnalités comme Lev Tolstoï, Vladimir Solov'ëv et la tendance religieuse du théosophisme ⁵. Lev

2. M. Crépon (dir.), *L'Orient au miroir de la philosophie. Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993, p. 12.

3. Sur la question de l'orientalisme comme discours sur soi, consulter J.-P. Charnay, *Les Contre-Orients ou comment penser l'autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980, 275 p. ; T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1987, 290 p. ; C. Liazu, *L'Islam de l'Occident. La question de l'Islam dans la conscience occidentale*, Paris, Arcantère, 1989, 183 p.

4. V. Kravčenko, *Istoki i tradicii vostočnogo misticizma v dukhovnoj kul'ture Rossii XIX - načala XX vekov* [Les sources et les traditions du mysticisme oriental dans la culture spirituelle de la Russie du XIX^e au début du XX^e siècle], Leningrad, 1990, 16 p.

5. Il faut en effet parler de théosophisme et non de théosophie. Le premier est un amalgame nébuleux de théories diverses et plutôt anti-chrétiennes, la seconde est un ensemble de conceptions plus ou moins ésotériques appelant à la connaissance des mystères sacrés de la divinité mais partie intégrante de l'héritage intellectuel chrétien. Voir M. Carlson, « *No Religion Higher than Truth* ». *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 298 p.

N. Tolstoj (1828-1910) contribue, de manière indirecte, à l'attrait russe pour l'Asie bouddhique, cherchant le sens de l'univers dans un Évangile revu et corrigé par le bouddhisme et les doctrines hindouistes. Il apprécie tout particulièrement l'ascétisme bouddhique, son invitation à se détacher des biens matériels, et retrouve en lui sa volonté d'une religion limitée à des préceptes moraux qui seraient universels. Pour le philosophe V. Solov'ëv (1853-1900) et les poètes symbolistes du tournant du siècle comme D. Merežkovskij, A. Belyj, V. Brjusov, puis A. Blok ⁶, l'Asie bouddhique constitue au contraire un miroir de l'occidentalisation du pays. Cet Orient, dont les fonctions métaphoriques sont de révéler les contradictions de la Russie contemporaine, est alors très éloigné de celui de Tolstoj comme de celui du théosophisme. Métaphore de l'Apocalypse, le thème panmongol initié par Solov'ëv se veut annonciateur de profonds bouleversements et surtout *allégorie* d'une réalité russe qui dépasse la simple appréhension de l'Asie ⁷.

Sans revenir sur cette présence du thème bouddhique dans la littérature, nous nous concentrerons ici sur un autre corpus de sources, celui de la mouvance slavophile, en cherchant à montrer que le bouddhisme a, là aussi, constitué la « caisse de résonance » de certaines réflexions sur l'identité nationale. Après avoir rapidement présenté le cas allemand d'instrumentalisation du bouddhisme, qui va inspirer la Russie de l'époque, nous nous attacherons plus spécifiquement à deux moments importants, celui des premiers slavophiles des années 1840, puis celui de la mouvance impérialiste du tournant du siècle, pour tenter de cerner en quoi le bouddhisme fut l'un des modes de discours sur soi et l'une des justifications possibles de l'expansion impériale russe.

LE CONTEXTE EUROPÉEN ET L'EXEMPLE ALLEMAND

L'une des spécificités du regard russe sur le bouddhisme, comme sur le reste de l'Asie, est le caractère « biaisé » de son regard : bien que l'empire soit frontalier avec des pays de culture bouddhique et qu'il intègre en son sein des peuples bouddhistes, principalement les Kalmouks et les Bouriates, les intellectuels russes font entrer ce thème dans leur discours sur un mode en réa-

6. S. Hoffman, « Scythians Theory and Literature, 1917-1924 », *Art, Society, Revolution. Russia 1917-21*, Stockholm, Almqvist & Wiksett, 1979, p. 139-164.

7. D. Savelli, *L'asiatisme dans la littérature et la pensée russes à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle*, thèse de III^e cycle, Université de Lille III, 1994, 503 p.

lité emprunté à l'Occident. Le biais européen semble en effet une constante de l'orientalisme russe : l'engouement pour les chinoises au XVIII^e siècle, l'intérêt pour l'hindouisme et le bouddhisme au XIX^e siècle, le thème du « péril jaune » au début du XX^e siècle arrivent en Russie par l'Europe. Ces discours ne naissent donc pas d'une problématique spécifiquement russe, explicable par la situation géographique asiatique d'une partie de l'empire, mais de l'emprunt, par les élites russes de l'époque, des modes en vigueur en Allemagne et en France. Il est donc tout d'abord nécessaire de rappeler très brièvement la place qu'a tenue le bouddhisme dans les discours occidentaux afin de mieux cerner ensuite le cas russe.

Dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, les savants occidentaux découvrent, grâce aux travaux précurseurs de la Société asiatique de Calcutta, la proximité entre langues européennes et sanscrit. S'ouvre alors à eux le monde des Indes, appréhendé dans un premier temps comme un lieu mythique d'origine, forme préservée de l'Âge d'Or perdu par les Européens. Le romantisme allemand, à la recherche de références culturelles lui permettant de contourner le modèle français et le trop classique monde gréco-romain, s'approprie alors rapidement, en quelques années, l'argument indophile : l'Inde serait une nouvelle Grèce, plus authentique car plus ancienne. Celle-ci n'est cependant qu'instrumentale et tous les romantiques l'abandonneront pour un retour au christianisme, le plus souvent catholique ⁸. Plusieurs philosophes allemands restent toutefois marqués par cette référence indienne. Elle inspire directement, par exemple, Arthur Schopenhauer (1788-1860) ⁹, qui tente une sorte de réactivation philosophique des doctrines indiennes dans *Welt als Wille und Vorstellung* (1818). À cette époque, il connaît déjà bien l'Inde mais pas encore le bouddhisme, auquel il se convertira plus tardivement, et trouve dans les *Upanishad* ¹⁰ brahmaniques puis dans le bouddhisme des discours qu'il juge proches des siens et des religions qui, selon lui, auraient dû inspirer le peuple allemand.

Toutefois, dès les années 1830, la philologie commence à être détrônée de son rôle de science matrice de l'indologie. Jusqu'alors,

8. Sur les implications politiques de l'idéologie romantique, voir le classique J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, Armand Colin, 1963, 210 p.

9. Voir D. Folscheid (ss dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, 436 p.

10. Les *Upanishad* sont des textes spéculatifs regroupant des élaborations en prose ou en vers ainsi que des commentaires sur les *vedas*. Ils représentent le stade le plus abouti du védantisme.

le bouddhisme n'était connu qu'au travers des sources chinoises et de ses détracteurs brahmaniques et son lien d'origine avec le monde indien n'avait pas encore été nettement perçu ¹¹. Après l'œuvre monumentale d'Eugène Burnouf ¹² (1801-1852), l'Inde védique et post-védique cesse de tenir le premier rang et se voit détrônée par le bouddhisme. L'indologie ne pouvait en effet comprendre le développement historique de la pensée indienne sans en connaître ce moment majeur qu'était le bouddhisme. À travers lui, l'Inde cesse d'être le paradis originel et devient le lieu d'une rationalité qu'on se refusait auparavant à soupçonner. Une fois connu en Occident, le bouddhisme produit une petite révolution : il est hors du système des castes, porteur d'un message universel, prosélyte par essence. Il est également historiquement prouvé et perturbe les catégories classiques puisqu'il est à la fois religion et philosophie, invitant à la comparaison avec le christianisme sur le plan des doctrines et des figures historiques, Jésus et Bouddha.

La référence publique à l'Inde s'efface peu à peu au profit de son appropriation par les milieux universitaires orientalistes. Une certaine indophilie survit cependant à la disparition de l'idéologie romantique et sera récupérée, en Allemagne, par les milieux aryannistes, en particulier wagnériens. Ainsi, profondément influencé par l'œuvre de Burnouf, Richard Wagner (1813-1883) fait du bouddhisme une annexe de son cycle mystique concernant le Moyen Âge chrétien. D'après lui, la redécouverte d'un christianisme authentique ne peut se faire sans la référence à l'Inde brahmanique ni l'assertion que les *Upanishad* constituent le nouvel Évangile. Alors que le bouddhisme a sa place dans les opéras de Wagner, il est toutefois, dans la publication de l'organe du Cercle, les *Bayreuther Blätter*, dénigré pour son dogmatisme, son caractère moralisateur, rationnel et démocratique : le bouddhisme et le sémitisme seraient universalistes, nés au contact des castes inférieures, tandis que seul l'aryanisme chrétien serait aristocratique, produit du système des castes ¹³.

F. Nietzsche (1844-1900) contribue lui aussi, plus tardivement, à relancer l'intérêt pour les religions orientales et à réactualiser l'idée romantique de liens particuliers unissant mondes germanique

-
11. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989, 250 p.
 12. Il est l'auteur, avec Christian Lassen, d'un *Essai sur le pâli* (1826), puis publie son plus célèbre livre, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844) et traduit *Le Lotus de la Bonne Loi* (1852), qui deviendra la bible de Schopenhauer.
 13. M. Hulin/ C. Maillard (dir.), *L'Inde inspiratoire. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e-XX^e siècles)*, Strasbourg, Presses universitaires, 1996, 223 p.

et indo-iranien. Fortement marqué par Schopenhauer et Wagner, le philosophe puise dans les thèmes du romantisme allemand mais en renouvelle la pensée en critiquant les errances de la métaphysique. Il dessine une société contemporaine en décadence et perçoit dans la mode bouddhique européenne – appelée à remplacer un christianisme qui se serait depuis longtemps égaré du message du Christ – une volonté de déclin propre aux civilisations dites crépusculaires : ainsi, selon lui, est en train de naître « *une Chine européenne...*, avec une douce croyance bouddhiste-chrétienne ¹⁴ », des propos qui annoncent, en Russie, ceux de Solov'ëv. Nietzsche s'avère également une source d'inspiration très appréciée des milieux symbolistes russes, en particulier autour de *Mir iskusstva*, pour ses aphorismes et son intellectualisme.

L'APPARITION DU THÈME BOUDDHIQUE DANS LES DISCOURS SUR L'IDENTITÉ RUSSE

Il ne faut toutefois pas attendre la philosophie du tournant du siècle, en particulier celle de Solov'ëv, pour voir apparaître le thème bouddhique en Russie. La pensée philosophique russe étant étroitement imprégnée de l'exemple germanique, les courants slavophiles ne peuvent totalement ignorer la référence indienne et plus spécifiquement celle au bouddhisme, venue d'Allemagne. Ainsi, ce n'est pas un hasard si le père du slavophilisme, A.S. Khomjakov (1804-1860) est également l'introducteur en Russie du mythe aryen : dans le cadre romantique qui est celui de Khomjakov, l'argument aryen permet de concilier la revendication autochtoniste européenne et l'exigence d'Orient de l'époque. Ainsi, les peuples européens étant venus des hauts plateaux de l'Hindou-Kouch, le berceau de l'Europe est à rechercher en Asie. La Russie se trouve alors, selon Khomjakov, dans une position géographique originale prouvant son antiquité extrême, puisqu'elle est proche du berceau originel, situé en Iran et dans les steppes centre-asiatiques ¹⁵.

Dans la tradition allemande de la philosophie de l'histoire, Khomjakov dessine, dans ses *Zapiski o vseмирnoj istorii* [Notes sur l'histoire universelle], sur plus de mille cinq cents pages, une immense fresque de l'histoire universelle partant de la filiation biblique de Noé jusqu'aux peuples contemporains. Il tente de trou-

14. Cité in M. Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*, Paris, Encre marine, 1997, p. 24.

15. M. Laruelle, « Mythe aryen et référent linguistique indo-européen dans la Russie du XIX^e siècle », *Historiographia Linguistica*, 2005, n° 1, p. 61-85.

ver la place particulière qu'occupe ou que doit occuper la Russie dans l'histoire mondiale, en particulier face au monde germanique. Marqué par l'idéalisme allemand, Khomjakov pense l'histoire soumise à des lois immanentes, à des processus dialectiques, et son histoire du monde s'inspire directement de celle de Friedrich Schlegel, *Philosophie der Geschichte*. Celui-ci distingue en effet deux races ou principes religieux, les Caïnites et les Sethites, les patriarches et la race des géants (qui annoncent respectivement le principe iranien et le principe couchite de Khomjakov) dont la lutte, commencée dès l'Inde antique, se poursuit jusque dans le monde moderne.

La philosophie religieuse de Khomjakov reste elle aussi empreinte de la croyance en une dichotomie essentielle entre deux principes, la liberté et la nécessité. Ces deux principes se sont incarnés dans l'histoire humaine autour de deux races, l'iranienne et la couchite ¹⁶. Comme chez nombre de ses contemporains, le terme de race employé par Khomjakov a en réalité une signification très générale : la religion prime sur tout autre critère et dirige l'ensemble de l'activité humaine. Les principes iranien et couchite symbolisent en effet la dichotomie, tant religieuse que philosophique, du monde : Blancs contre Jaunes, liberté contre nécessité, spiritualité contre matérialisme, monothéisme contre polythéisme, alphabet vocalique contre hiéroglyphes, sens de l'État contre sens artistique. L'Inde, berceau du monde et préfiguration de toute l'histoire future de l'humanité, reste l'arène première de leur conflit : le brahmanisme réalise le principe iranien tandis que le shivaïsme et le bouddhisme constituent les deux variantes possibles du principe couchite, soit matérialiste (shivaïsme), soit nihiliste et spirituel (bouddhisme).

Ainsi, alors que l'hindouisme contemporain (appelé shivaïsme) est condamné sans réserve par Khomjakov, le bouddhisme bénéficie d'une certaine admiration de la part du penseur slavophile : bien qu'il soit originellement couchite, le bouddhisme a, selon lui, rencontré le principe iranien dans le berceau de celui-ci, l'Asie centrale, et s'est métissé à lui lors de son passage par le Nord de l'Inde et avant son extension vers la Chine. Le bouddhisme a donc droit au statut de grande religion de signification mondiale tout en restant

16. Dans la Bible, Couch est le nom d'un fils de Cham, père de Canaan. L'Éthiopie, chez les anciens Égyptiens, est présentée comme le foyer couche, d'où l'assimilation rapide faite entre couchitisme et « peuples de couleur ». Aujourd'hui, le terme est encore employé pour définir un groupe de langues dites couchitiques parlées dans la Corne de l'Afrique.

condamnable sur le plan théologique, puisqu'il nierait l'existence d'une transcendance divine. Khomiakov annonce également en partie les propos plus tardifs de Solov'ëv et des symbolistes. En effet, il affirme que le bouddhisme n'est qu'un « *protestantisme shivaïte* ¹⁷ », présupposant que les religions asiatiques et le matérialisme occidental tant décrié ne sont que les deux faces de la même médaille couchite. Cette idée connaîtra un succès certain à la fin du XIX^e siècle avec l'affirmation solovievienne du processus de « sinisation » d'une Europe trop embourgeoisée.

Le thème bouddhique semble disparaître des discours panslavistes qui prennent la suite du slavophilisme : tournés vers l'Europe habsbourgeoise et balkanique, ils ne s'intéressent que peu au monde asiatique. Celui-ci revient cependant rapidement dans le champ de vision russe dès les déceptions suscitées par les échecs répétés de la politique européenne russe. Le dernier tiers du siècle est en effet marqué par deux processus parallèles : d'un côté l'éloignement de la scène européenne, où la Russie est critiquée par ses voisins occidentaux et se remet difficilement de l'humiliation du traité de Berlin de 1878 ; de l'autre, l'expansion impériale en Asie centrale et en Extrême-Orient, qui réactualise l'intérêt pour l'Asie et invite à s'interroger sur la place de la Russie en son sein. L'Extrême-Orient, qui avait été quelque peu délaissé par la Russie après l'obtention de la région de l'Amour et de l'Oussouri et la fondation de Vladivostok en 1860 ¹⁸, voit s'ouvrir à lui de nouvelles perspectives, la décision de construction du Transsibérien (1891) redonnant soudainement de la valeur à cet accès russe au Pacifique.

LE MOMENT CRISTALLISATEUR DU TOURNANT DE SIÈCLE

L'intérêt pour le bouddhisme qui ré-émerge alors ne s'inscrit pas uniquement au sein des milieux intellectuels mais touche, plus largement, un public cultivé en quête d'exotisme. En cette fin de siècle, la Russie, tout comme les pays occidentaux, tend à se construire une mythologie sur le Tibet. Pays encore épargné de la domination coloniale, celui-ci se prête à l'imagination et, jouant de son image de toit du monde, incarne le lieu de rencontre entre

17. A.S. Khomjakov, *Zapiski o vseмирnoj istorii* [Notes sur l'histoire universelle], Moscou, Tip. Lebedeva, 1873, tome 2, p. 589.

18. M. Bassin, *Imperial Visions. Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1999, 329 p.

vivants, morts et dieux, « l'axe du monde ¹⁹ ». Il contribue donc à un retour de l'attrait pour le bouddhisme, religion respectée et qui n'est pas soumise à la concurrence du prosélytisme chrétien occidental. En Russie, cette attirance politisée et porteuse d'enjeux identitaires internes au pays va prendre la forme du mythe du « Tsar blanc ». L'idée d'une attente, chez les peuples bouddhistes, du fameux Tsar blanc touchera profondément les milieux nationalistes russes et ce, jusqu'à Dostoïevskij qui se félicite que « *chez ces peuples de plusieurs millions d'hommes, jusqu'à l'Inde et jusque peut-être en Inde même, grandisse la conviction de l'invincibilité du Tsar Blanc et de l'infrangibilité de son glaive* ²⁰ ».

L'explorateur N.M. Prževal'skij ²¹ (1839-1888) est l'un des premiers à affirmer aussi nettement la mission civilisatrice de la Russie dans l'Asie bouddhiste, en particulier en Chine et au Tibet. Premier Russe à pénétrer dans la théocratie bouddhiste en 1872, il retourne à Saint-Pétersbourg en héros national et le fameux explorateur M.I. Venjukov (1832-1901) n'hésite pas à parler de lui comme du « *plus célèbre voyageur en Asie depuis Marco Polo* ²² ». Ses récits de voyage constituent en effet des livres à succès traduits en Occident, il devient rapidement la vedette de la Société impériale de géographie et est régulièrement appelé auprès de la famille impériale par Alexandre III. Prževal'skij est persuadé qu'en cas d'attaque de la Russie contre la Chine, les populations soumises, bouddhistes (Mongols, Tibétains) comme musulmanes (Ouzbeks et Ouïgours du Turkestan oriental) se soulèveront en faveur du tsar, ce qui permettra à la Russie d'annexer sans trop de difficultés ces régions, puis de faire passer une Chine affaiblie sous protectorat. Le but principal de la Russie en Asie reste cependant, selon lui, la possession de Lhassa, qu'il présente comme la Rome de l'Asie, capitale d'un monde gigantesque englobant 250 millions de bouddhistes. Seule

19. Sur ce thème, P. Bishop, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Londres, The Athlone Press, 1989, 308 p.

20. F. Dostoïevski, *Journal d'un écrivain, 1873-1881*, Paris, Gallimard, 1972, p. 1456.

21. Sur sa vie, consulter la biographie de D. Rayfield, *The Dream of Lhasa. The life of Nikolay Przhevalsky, explorer of Central Asia*, London, Elek Books, 1976, 221 p. ; N. F. Dubrovin, *Nikolaj Mikhailovič Prževal'skij. Biografičeskij očerok* [Nikolaj Mikhailovič Prževal'skij. Essai biographique], Saint-Pétersbourg, Voennaja Tipografija, 1890, 602 p., ainsi que D. Brower, « Imperial Russia and its Orient : the Renom of Nikolai Przhevalsky », *The Russian Review*, 1994, n° 3, p. 367-381.

22. Lettre de Venjukov au III^e Congrès de Géographie, 1881, cité par D. 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. 39.

l'installation du tsar au Potala lui donnerait alors l'aura nécessaire à la domination de l'ensemble de l'Asie et cette alliance russo-tibétaine permettrait tant d'encercler la Chine que de contenir les Britanniques en Inde : « *Tous [ces peuples] aspirent à devenir des sujets du Tsar blanc dont le nom, comme celui du Dalai-Lama, apparaît aux yeux des masses asiatiques dans un halo de lumière mystique* ²³. »

Cette intrigue russo-tibétaine est poursuivie par le Bouriate Avgan Lobsang Dordže, dit Doržiev (1853 ou 1854-1938) ainsi que par le médecin bouriate Pëtr A. Badmaev (1851-1920). Doržiev, qui se pense comme l'émissaire du Tibet en Russie et incarne le lobby russophile de la Cour du Potala, s'est fait l'entremetteur des négociations officieuses entre Russie et Tibet, le XIII^e Dalai-lama voyant en l'Empire du Nord un protecteur moins envahissant et moins dangereux que le britannique ²⁴. Doržiev a contribué de manière non négligeable à la constitution du mythe tibétain en Russie par ses actions diplomatiques comme par ses affirmations. Selon lui, le Tsar blanc tant attendu de la mythologie bouddhiste serait bien l'empereur russe car l'emplacement du « paradis » tibétain, le Shambhala, serait en Russie. Doržiev avait en effet reçu en cadeau du IX^e Panchen lama, Choki Nyima (1883-1937), une légende populaire datant du XIII^e siècle, « la prière de Shambhala », dans laquelle était affirmé que le fondateur de la secte des Bonnets jaunes se réincarnerait dans une ville située très au nord du Tibet, proche du Cercle polaire, et dont les descriptions « rappelleraient » Saint-Pétersbourg. Doržiev inaugure ainsi une longue série d'argumentations mythologiques justifiant l'assimilation entre Russie et Shambhala et qu'on retrouve également chez Badmaev.

Badmaev, bien que converti dès son plus jeune âge à l'orthodoxie, vit lui aussi dans l'attente d'une avancée russe en Asie par le biais bouddhique. Intrigant et affairiste, il propose au pouvoir tsariste d'ouvrir en son nom un comptoir marchand en Sibérie (Tchita) permettant aux produits russes de conquérir les marchés asiatiques mais couvrant également les futures tentatives d'annexion politique de ces régions. Badmaev a tenté de justifier ces espoirs politico-religieux par un biais là encore mythologique : l'Empereur de Russie

23. N.P. Prževal'skij, *Ot Kjakhty na istoki Želtoj reki. Issledovanie severnoj okrainy Tibeta i put' čerez Lob-Nor po bassejnu Tarima* [De Kiakhta aux sources du fleuve jaune. Recherche des régions nordiques du Tibet et du chemin à travers Lob-Nor vers le bassin du Tarim], 1888, p. 509-510.

24. J. Snelling, *Buddhism in Russia. The Story of Avgan Dorzhiev, Lhasa's Emisary to the Tsar*, Shaftesbury/ Rockport/ Brisbane, Element, 1993, 320 p.

se révélerait être le Tsar blanc, que Badmaev appelle également « *bogatyr* » (chevalier) afin de faire le lien avec les héros traditionnels des *byliny* russes. Le tsar doit, selon lui, être considéré soit comme la réincarnation de la déesse bouddhique Dara-Ekhe (Târâ), qui libère les êtres de la souffrance (croyance mongole), soit comme l'émanation du roi Thobpotché, XX^e souverain qui règne sur le domaine mystique du Shambhala, le réservoir des forces bénéfiques, sorte de paradis dont les rois sont des divinités proches de Vishnu (croyance tibétaine). L'Empire du Nord serait donc appelé par ces peuples mêmes à dominer l'Asie et à s'assurer d'un devenir mondial légitimé religieusement par le bouddhisme : « *La Mongolie, le Tibet et la Chine représentent l'avenir de la Russie [...]. Nous avons la possibilité de tenir entre nos mains l'Europe et l'Asie précisément depuis les rives de l'océan Pacifique et les hauteurs de l'Himalaya* ²⁵. »

LE BOUDDHISME CHEZ LES NÉO-SLAVOPHILES : LE CAS DU PRINCE UKHTOMSKIJ

Ces propos tenus par les coteries orientalistes présentes à la Cour autour de Nicolas II vont trouver leur ampleur doctrinale et leur ancrage dans la mouvance néo-slavophile grâce à la personnalité du prince Èser Èserovič Ukhtomskij (1861-1921). Celui-ci fut l'une des têtes pensantes de la politique extrême-orientale de la Russie de Nicolas II et influença les choix politiques du pays entre la Guerre sino-japonaise de 1895 à la Guerre russo-japonaise de 1905. À la différence de Badmaev ou de Doržiev et malgré son aspect « affairiste », Ukhtomskij reste un intellectuel mystique tout autant qu'un homme de terrain et joue un rôle important dans la formulation néo-slavophile de l'attirance russe pour le bouddhisme. Il réactualise en effet la pensée de Khomjakov sur la référence aryenne, conjugue conception slavophile du devenir de la Russie et mission asiatique de l'empire, et présente l'avancée en Asie comme le simple et incontournable retour des Aryens slaves dans leur patrie originelle.

Au début de sa carrière, il voyage dans toute la Sibérie et s'intéresse particulièrement aux minorités bouddhistes, bouriates et kal-moukes. En 1886, il est chargé de rapporter et d'expliquer les

25. Cité par V.P. Semennikov (éd.), *Za kulisami carizma. Arkhiv tibetskogo vrača Badmaeva* [Dans les coulisses du tsarisme. Les archives du médecin tibétain Badmaev], Leningrad, 1925, p. 56.

frictions entre les missionnaires orthodoxes et le clergé bouddhiste de Bouriatie. Il visite incognito une vingtaine de monastères lamaïques puis se rend à Ourga et Pékin pour rencontrer la hiérarchie bouddhiste. Il prend alors, dans son rapport, fait et cause pour cette dernière, dénonçant la politique de russification et les velléités orthodoxes agressives de l'archevêque d'Irkoutsk, Venjamin²⁶. Esthète passionné, il devient également le principal collectionneur d'art asiatique en Russie, accumulant lors de ses voyages plus de 2 000 pièces, essentiellement chinoises et tibétaines²⁷. En 1890, il est choisi pour participer au « Grand tour » du tsarevitch Nicolas et a en charge la rédaction et la publication des carnets de voyage²⁸.

Tout au long de sa vie, le bouddhisme est resté le premier amour d'Ukhtomskij. Il est impressionné par sa capacité d'adaptation aux cultures les plus diverses et pense que les Russes peuvent en apprendre la tolérance et le respect du pouvoir. Il apprécie également « *le credo humain de Gautama, le second après celui du christianisme*²⁹ » et, en romantique, aspire au prétendu mysticisme des religions orientales et à leur intuition d'un monde supra-naturel. Il semble également attiré par le théosophisme d'Elena Blavatskaja et sa volonté d'une adaptation des croyances bouddhiques à la pensée religieuse européenne, convaincu que l'Orient jaune est « *uni à nous par des liens mystiques*³⁰ ». Ainsi, lors du voyage du prince héritier en Inde, Ukhtomskij rend visite à la Société de Madras et rencontre H.S. Olcott. Il accepte d'aider ce dernier en publiant et diffusant en Russie son appel en quatorze points en faveur d'une religion universelle syncrétique. Ukhtomskij affirme même que

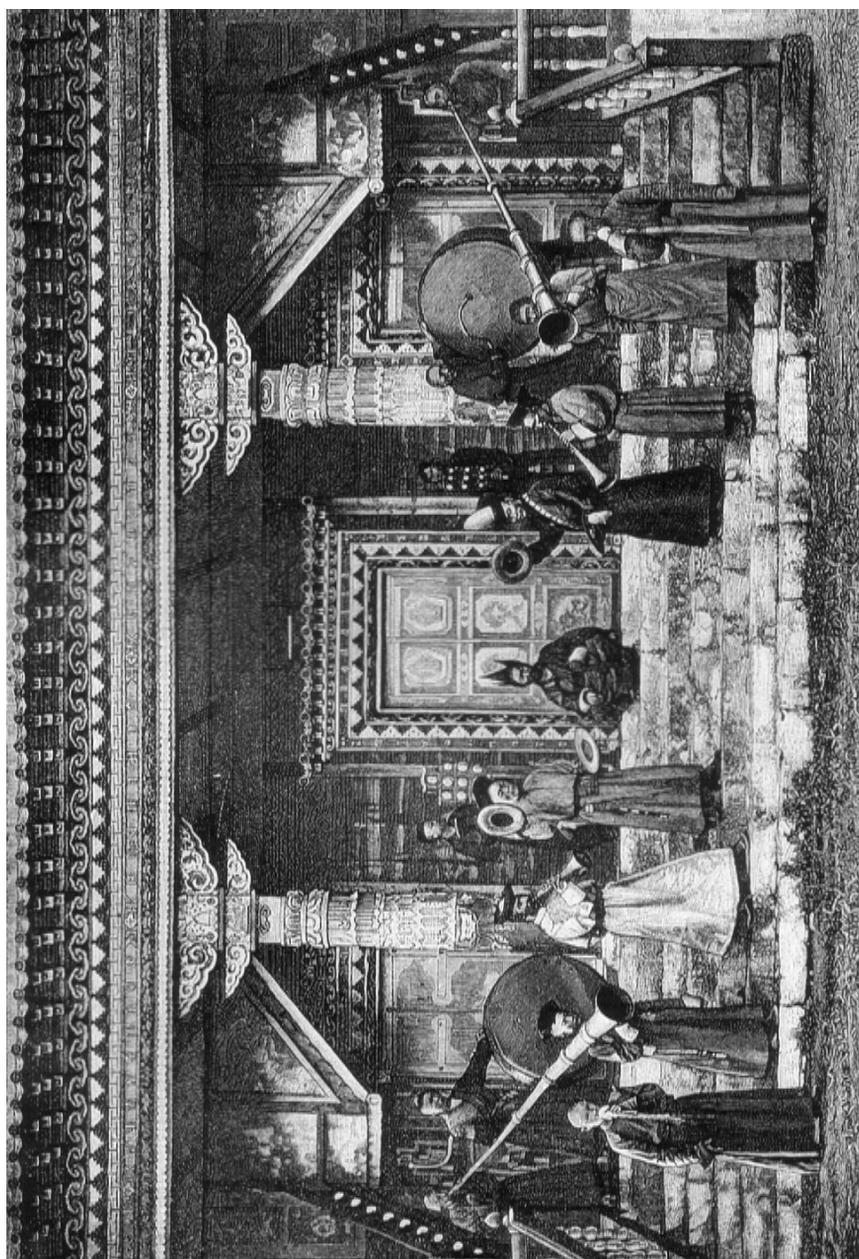
26. È.È. Ukhtomskij, *O sostojanii missionerskogo voprosa v Zabajkale* [L'état de la question missionnaire dans la région du Baïkal], Sankt-Peterburg, 1892, 48 p.

27. Les acquisitions d'Ukhtomskij étaient à l'origine exposées au Musée Alexandre III à Saint-Pétersbourg (actuel Musée russe) et lui ont valu une médaille d'or lors de leur présentation au pavillon sibérien de l'Exposition universelle de Paris en 1900. Elles ont été confisquées par le régime bolchevique et constituent maintenant une part de la section d'art asiatique de l'Ermitage.

28. È.È. Ukhtomskij, *Putešestvie gosudarja imperatora Nikolaja II na Vostok*, Sankt-Peterburg/ Leipzig, t. 1, 1893, 472 p. ; t. 2, 1895, 475 p. ; t. 3, 1897, 415 p. Le livre a été écrit par Ukhtomskij mais Nicolas II en a approuvé chaque chapitre. Il est paru en trois volumes richement illustrés et fut rapidement traduit en anglais, français, allemand et même chinois. Le premier tome a été traduit en français par Louis Léger et préfacé par Anatole Leroy-Beaulieu : *Le voyage en Orient, 1890-91, de son Altesse Impériale le Césarevitch*, Paris, Charles Delagrave, 1893, 392 p.

29. È.È. Ukhtomskij, *Putešestvie...*, *op. cit.*, t. 2, p. 12.

30. E.E. Oukhtomsky [È.È. Ukhtomskij], Préface à A. Grünwedel, *Mythologie du bouddhisme [sic] en Tibet et Mongolie basée sur la collection lamaïque du prince Oukhtomsky*, Lipsia, 1900, p. xxx.



Gravure de N. Karazin in *Èsper-Ukhtomskij, Le voyage en Orient, 1890-1891, de son Altesse Impériale le Césarévitch.*

l'exhortation théosophiste invitant les bouddhistes des différents pays à prendre conscience de leur unité a reçu un écho particulièrement favorable chez les lamaïstes de Russie ³¹.

Ukhtomskij croit lui aussi en une mission de la Russie en Asie et tout particulièrement au sein du monde bouddhiste, qui constitue le prisme au travers duquel il analyse l'ensemble de l'entité asiatique. Ainsi, selon lui, la Russie serait appelée à reconstituer l'unité de ce continent bouddhique aujourd'hui divisé en États et en colonies et ce, grâce à ses minorités allogènes, puisque les Bouriates sont les « *représentants du nom russe au cœur même du monde jaune* ³² ». La confirmation du rôle spécifique de la Russie dans ce remembrement politique du bouddhisme serait en partie géographique : l'Empire russe referait, vingt-cinq siècles plus tard, le trajet d'expansion du bouddhisme en sens inverse, du Nord vers le Sud. Ukhtomski renforce ainsi l'argumentaire des idéologues du Tsar blanc en justifiant l'avancée russe comme le pendant inversé du bouddhisme qui, lui aussi, « *s'avère l'intermédiaire, le chaînon liant le Sud de l'Asie [...] au Nord* ³³ ».

La présence de bouddhistes sur le territoire russe donnerait par ailleurs à l'Empire un droit de préemption sur la capitale qu'est Lhassa. Pour Ukhtomskij en effet, si la Russie avait pu dominer la Mongolie dès le XVII^e siècle, elle aurait pris possession de l'ensemble du monde lamaïque avant les Britanniques. Il invite donc ses compatriotes à plus de conscience de ce rôle asiatique particulier et espère en un développement rapide du savoir scientifique sur le bouddhisme :

Nous retardons dans notre tendance [...] à entrer dans une relation plus intime avec le royaume du dalaï-lama. La Russie a toutes les données pour être la première dans ses relations [avec le Tibet], grâce à ses Bouriates et ses Kalmouks, à ses spécialistes du monde mongol et ses voyageurs en Asie centrale. La Russie a tant de divers connaisseurs du bouddhisme comme S.F. Oldenburg, tant de remarquables ethnographes comme D.A. Klemec, et néanmoins c'est presque de mains étrangères qu'elle commence à recevoir les informations les plus importantes sur le Tibet, qui tend pourtant vers nous avec l'espoir lointain [...] qu'un jour nous verrons le dalaï-lama, Bantchen-Bongo incarné, dans la sphère d'influence russe ³⁴.

31. Olcott désirait également fonder un cloître international disposant de plusieurs universités bouddhiques à Buddha-Gaya – occupé par les Britanniques – afin de rassembler les différentes sectes brahmaniques.

32. È.È. Ukhtomskij, *Putešestvie gosudarja imperatora Nikolaja II na Vostok*, op. cit., t. 2, p. XII.

33. *Ibid.*, p. 18.

34. È.È. Ukhtomskij, *Iz oblasti lamaizma. K pokhodu Angličan na Tibet* [Dans le monde du lamaïsme. La campagne des Britanniques au Tibet], Saint-Pétersbourg, 1904, p. 128.

Le mythe du Tsar blanc, grand leitmotiv des discours identitaires russes du tournant de siècle, renvoie à l'attente slavophile déjà ancienne de la maîtrise, par la Russie, du prétendu berceau aryen. Selon elle, la possession du Tibet, ce lieu de naissance symbolique de l'humanité aryenne, s'avèrerait un gage de domination politique : la Rome de l'Asie qu'est Lhassa semble alors s'inscrire directement dans la lignée théocratique du discours messianique russe sur la III^e Rome, passée d'orthodoxe à bouddhiste. Est en effet avancée l'idée d'une transmission, de Lhassa à Saint-Pétersbourg, d'un flambeau bouddhique qui aurait fait de la Russie l'État porteur d'une religion originellement aryenne plus ou moins compatible avec l'orthodoxie (monothéisme, foi aux préceptes philosophiques, existence d'un fondateur historique, etc.). Ces courants intellectuels russes hésitent ainsi dans leur caractérisation du monde bouddhiste : ils tentent de dessiner une version asiatique de l'aryanité qui soit compatible avec leur propre revendication d'identité. Le Tibet, le Xinjiang, la Mongolie et la Mandchourie, objet de tous les désirs expansionnistes du tournant du siècle, se voient alors rassemblés en une unité bouddhique anti-chinoise à l'identité plus « aryenne » que « jaune » et donc destinée, espèrent-ils, à rejoindre les possessions de l'Empire du Nord.

CONCLUSION

Au regard de la place du bouddhisme dans les discours identitaires russes du XIX^e siècle, on ne peut que s'interroger sur la pérennité d'une telle lecture instrumentale à la période soviétique et post-soviétique. Si les doctrines du nationalisme russe, durant l'existence de l'Union soviétique, se sont plutôt concentrées sur la réappropriation du slavophilisme et de l'orthodoxie, sur le souvenir de l'empire tsariste, tout aussi bien que sur la nostalgie, pour les plus radicaux ou les « étatistes », de l'époque stalinienne, la diversification des référents identitaires durant la décennie 1990 a fait resurgir le thème bouddhique. Celui-ci profite aujourd'hui d'un double type d'engouement qui contribue à son retour sur la scène doctrinale de la réflexion identitaire russe.

Le premier est réservé aux milieux nationalistes les plus radicaux, qui sont imprégnés – sans bien évidemment l'assumer pleinement – des référents de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres : leur attirance pour le bouddhisme s'inspire alors d'une lecture particulièrement engagée de cette culture telle que certaines mouvances nazies l'ont proposée. Ainsi, Aleksandr Barkašov, leader du mouve-

ment néo-nazi l'Unité nationale russe [*Russkoe nacional'noe edinstvo*] durant toutes les années 1990, tente de conjuguer son appartenance à un courant ultra-radical de l'orthodoxie des catacombes (« l'Église orthodoxe authentique ») et son attrait pour le bouddhisme, au nom de références mystiques à l'origine aryenne, et donc orientale, des Russes ³⁵. Après l'implosion de ce mouvement en 2000, l'une de ses fractions, l'Union slave [*Slavjanskij sojuz*], dirigée par Dmitrij Demuškin, affirme quant à elle s'appuyer sur ce que son dirigeant nomme « le national-socialisme mystique », défini comme la synthèse du bouddhisme et d'une « *orthodoxie du haut Moyen Âge sans compromis* ³⁶ ». Un courant néo-païen, celui de l'association pétersbourgeoise Thesaurus, dirigée par S.P. Semënov, s'inspire également du bouddhisme, cherchant cette fois-ci à concilier l'idée d'un passé pré-chrétien glorieux à des techniques de méditation et de maîtrise du corps inspirées du yoga ou des arts martiaux ³⁷.

Le deuxième élément moteur expliquant le retour du thème bouddhiste sur la scène publique du nationalisme russe est plus général et touche cette fois-ci l'ensemble de la société. Comme les pays occidentaux, la Russie connaît elle aussi un mouvement de l'opinion publique en faveur du bouddhisme : le caractère moderne et transnational de cette foi, son individualisme, la figure respectée du dalaï-lama et son pacifisme militant, autant d'éléments qui font aujourd'hui du bouddhisme, tel que l'Occident le comprend, une foi en accord avec la modernité et appréciée par un large public cultivé à la recherche de spiritualité. Ainsi, une mode diffuse en faveur du bouddhisme se développe largement en Russie et imprègne les réflexions sur l'identité nationale.

Depuis le XIX^e siècle, les mouvances slavophiles au sens large (slavophiles des années 1840 et les différentes vagues de leurs successeurs), ont poursuivi une lecture très nettement européocentrée de l'Inde et du bouddhisme : comme les romantiques allemands qu'elles condamnent par ailleurs, elles ont instrumentalisé la réf-

35. V. Likhačëv, *Nacizm v Rossii* [Le nazisme en Russie], Moscou, Panorama, 2002, p. 53 et 57.

36. « *Mističeskij nacional-socializm* », site de l'Union slave, <http://www.demushkin.com/p72/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=viewarticle&artid=1&page=1>

37. Voir E. Moroz, « Le védisme, version païenne de l'idée russe », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 1993, n° 3-4, p. 183-197.

rence bouddhique, qui ne fut jamais qu'un biais discursif offrant la possibilité détournée d'affirmer sa propre antiquité et son droit à un empire en Asie. L'ensemble des pays européens joue ainsi de l'exotisme de l'Orient pour des enjeux en réalité internes au continent et la Russie n'en propose pas une lecture différente. Les milieux intellectuels nationalistes n'ont pas su réellement profiter de la proximité du pays avec des pays de culture bouddhique ni de l'existence de minorités lamaïstes en son sein pour concevoir sur un mode non occidental le rapport de l'identité russe au bouddhisme : l'Asie reste un miroir de la difficulté à se penser Occidentale et/ou Européen et ne bénéficie que rarement d'une attirance réfléchie et assumée qui dépasserait le simple besoin d'exotisme des élites russes.