

**LA PHILOSOPHIE BOUDDHIQUE EN RUSSIE :
BRÈVE HISTOIRE DE L'APPROCHE
ET DES MÉTHODES D'ÉTUDE
DE LA FIN DU XIX^e SIÈCLE AUX ANNÉES 1940**

VIKTORIJA LYSENKO

Vue de l'Inde et des régions où la culture indienne a essaimé, la Russie s'est naturellement présentée et se présente encore comme appartenant à l'Occident. Cependant elle se distingue des autres pays occidentaux en ce qu'elle appartient au monde bouddhiste à travers des peuples – les Bouriates, les Kalmouks et les Touvas – qui, de façon traditionnelle, confessent cette religion ¹.

Mais être de confession bouddhique et étudier le bouddhisme sont deux choses différentes. Par là, nous souhaitons rappeler que c'est en se fondant sur des principes établis pour l'essentiel par la tradition européenne que le bouddhisme a été étudié en Russie. À partir du milieu du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930, la bouddhologie russe a relevé à part entière de la tradition européenne, tout en jouissant, il est vrai, d'une certaine autonomie. Cette spécificité qui la caractérise permet de parler d'école indépendante relevant toutefois d'une tradition unique de recherche, la tradition européenne ².

Les principaux travaux des plus grands spécialistes européens (Hermann Oldenberg, Thomas William Rhys Davids, Auguste

-
1. Il s'agit du bouddhisme tibétain parvenu en Russie généralement par la Mongolie.
 2. Les constants échanges d'informations, les contacts personnels et les volumineuses correspondances des chercheurs des différents pays européens, un système éducatif similaire (incluant de longs séjours dans les régions étudiées) sont autant d'éléments qui autorisent à parler des spécialistes du bouddhisme comme d'une même communauté scientifique, indépendamment des pays d'origine de chacun.

Barth, Richard Pischel, Spence Hardy, etc.) étaient publiés en russe. D'un autre côté, les travaux les plus importants des chercheurs russes étaient traduits assez rapidement – dans les deux ou trois ans – dans les principales langues européennes pratiquées par les orientalistes, à savoir l'anglais, le français et l'allemand³. Il faut dire que les chercheurs de cette époque se distinguaient par la grande attention qu'ils portaient aux travaux de leurs collègues. Les discussions soulevées par les publications sur le bouddhisme trouvaient écho dans les recensions et les articles, dans d'âpres polémiques autour des questions les plus « sensibles » des études bouddhiques et dans la constitution de groupes « d'intérêt ». Tous ces faits témoignent de ce que les chercheurs des différents pays européens partageaient une vie scientifique commune à laquelle les chercheurs russes prenaient une part des plus actives.

Les travaux de I.P. Minaev, de S.F. Oldenburg et de F.I. Ščerbatskoj (connu en Occident sous le nom de Theodor Stcherbatsky) se composent pour moitié, sinon plus, de recensions des publications des collègues russes et étrangers, parues dans presque toutes les revues spécialisées de l'époque : *Journal of the Royal Asiatic Society* et *Bulletin of the School of Oriental Studies* publiés à Londres ; *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* publié à Leipzig ; *Orientalische Literaturzeitung* à Berlin ; *Mélanges chinois et bouddhiques* à Bruxelles ; *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* et *Journal Asiatique* à Paris ; *Rocznik Orientalistyczny* à Lvov ; *Indian Historical Quarterly* et *Journal of the Greater Indian Society* à Calcutta. En Russie, la plupart des travaux des orientalistes étaient édités dans *Zapiski vostočnogo otdelenija ruskogo arkheologičeskogo obščestva* [Cahiers de la section orientale de la Société archéologique russe], comme dans *Aziatkiĭ sbornik* [Recueil asiatique] relevant de la collection des « Izvestija Rossijskoj Akademii nauk » [Bulletins de l'Académie russe des sciences]. Deux des plus grandes collections d'études bouddhiques, le *Journal of the Pâli Text Society* fondé en 1881 par H. Oldenberg et la collection *Bibliotheca Buddhica* créée à l'initiative de S.F. Oldenburg en 1897, étaient également des publications internationales. Le savant russe I.P. Minaev participait aux éditions de la Pâli Text Society, tandis que le Belge Louis de la Vallée-Poussin et le Japonais B. Nanzo collaboraient à la *Bibliotheca Buddhica* aux

3. Les livres de V.P. Vasil'ev, d'I.P. Minaev, de F.I. Ščerbatskoj et d'O.O. Rosenberg étaient en général traduits en allemand, parfois aussi en français ; pour ce qui est de l'anglais, ces chercheurs écrivaient eux-mêmes directement dans cette langue.

côtés des chercheurs russes. De son côté, Fëdor Ščerbatkoj fit en sorte que les recherches sur le traité essentiel de la doctrine bouddhique intitulé *Abhidharmakosha* devinssent une entreprise internationale. Le Britannique E.D. Ross, le Français Sylvain Lévi, le Belge Louis de la Vallée-Poussin et le Japonais Ogihara collaborèrent d'ailleurs à ces recherches.

L'intérêt que les savants russes portaient au bouddhisme s'inscrivait toujours, tout comme pour leurs collègues occidentaux, dans un contexte historique précis. De façon consciente ou inconsciente, chacun se servait de l'étude du bouddhisme pour prendre position sur des questions relatives à la conception du monde posées par la pensée de l'époque. Autrement dit, à l'égal des autres disciplines des sciences humaines, la bouddhologie fut l'enfant de son époque, et de fait, son histoire fit écho aux débats en cours dans l'histoire de la pensée sociale européenne dont elle avait toujours constitué une partie. Dans le même temps, les idées sur le bouddhisme communiquées par les spécialistes au public européen devinrent un élément de l'expérience culturelle et scientifique de la pensée européenne, stimulant celle-ci à mieux se connaître à travers la conscience qu'elle a de différer de la pensée orientale.

Les étapes les plus importantes franchies par les intellectuels d'Europe occidentale ont eu aussi des répercussions en Russie, que ce soit le romantisme, le positivisme, l'intérêt pour Schopenhauer, pour Nietzsche et pour d'autres auteurs, préparant les lecteurs à accepter le bouddhisme, sans même parler de la propagande en faveur du bouddhisme menée par la Société théosophique. Pour cette raison notamment, il est impossible d'écrire l'histoire des études bouddhiques en Russie séparément de celle des recherches menées dans ce même domaine en Europe occidentale, les deux étant intimement liées, indépendamment même des idées et des principes partagés par les savants de cette époque.

PRÉHISTOIRE DE L'ÉCOLE RUSSE D'ÉTUDES BOUDDHIQUES

Au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, l'étude du bouddhisme, comme toutes les entreprises orientalistes européennes, a été animée par une conception civilisatrice et romantique de l'histoire, par une quête du « berceau spirituel de l'humanité », des sources et des racines de la civilisation européenne en Orient⁴. Le choix des

4. Le stade actuel d'une civilisation est souvent considéré comme une dégradation par rapport à une situation première idéale. De là, l'identification, largement acceptée, entre antiquité et authenticité : plus une source est ancienne, plus grande

études à mener sur l'Inde au sein du Cabinet oriental créé en 1818 auprès de l'Académie des sciences de Russie et, par la suite, nommé Musée asiatique, fut établi suivant ce principe. Ainsi, lors du discours qu'il prononça à l'occasion de la création de cours de langues orientales, le président de l'Académie des sciences, Sergej Uvarov (1786-1855), déclara : « De l'Asie proviennent toutes les religions, toutes les sciences, toute la philosophie ⁵... »

Du fait que la version du bouddhisme qui existait sur le territoire de l'Empire russe fût une version tibéto-mongole, il était dans l'ordre des choses que les études menées en Russie sur cette religion s'inscrivent dans le cadre des études tibétaines et mongoles. À l'origine de ses études, on trouve l'académicien russe d'origine allemande, Isaac-Jacob (Isaak-Jakov Ivanovič) Schmidt (1779-1847) dont les travaux sur le Tibet et la Mongolie étaient connus d'Arthur Schopenhauer ⁶, ainsi que Franz Anton (Anton Antonovič) von Schiefner (1817-1879) ⁷ qui publia l'*Histoire du bouddhisme en Inde* du Taranatha en tibétain accompagné d'une tra-

est la confiance dans les faits qu'elle rapporte ou évoque ; plus elle est récente, plus elle est soupçonnée de relever du mythe ou plus simplement de la fiction. Les méthodes d'analyse historique et critique des textes (avant tout des textes bibliques soumis à l'influence de la « théologie libérale » protestante), qui ont permis de « libérer » les données « historiques » des « strates » mythologiques, ont été mises au point en liaison directe avec des idées de ce genre.

5. Cité d'après A.A. Vigasin, « Izučenie indijskoj kul'tury v Rossii v pervoj treti XIX veka » [Étude de la culture indienne en Russie dans le premier tiers du XIX^e siècle], *Indija. Ežegodnik. 1984*, Moskva, 1986, p. 269.
6. Tout en commerçant avec les Kalmouks, Schmidt étudia le tibétain et le mongol, entra en relation avec des lamas tibétains et mongols et collectionna des xylographies et des manuscrits tibétains. Il édita en russe et en allemand une grammaire du tibétain, de même qu'un dictionnaire tibéto-allemand et un dictionnaire tibéto-russe. Dans ses articles, publiés en allemand dans les *Conférences de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg* entre 1832 et 1837, il proposa une recherche sur plusieurs sources bouddhiques tibétaines concernant la littérature et traduisit du tibétain en allemand le *Vajrachhedikâ-Prajñâpâramitâ-Sûtra* (Sûtra de Diamant). Son article « O nekotorykh osnovnykh položenijakh buddizma » [Sur les principes essentiels du bouddhisme] (partie II) parut en russe dans *Čtenijakh v Imperatorskoj Akademii Nauk za 1829 i 1830 gg. Otdelenie nauk istoričeskikh, filologičeskikh, političeskikh* [Conférences de l'Académie impériale des Sciences pour les années 1829 et 1830. Section des sciences historiques, philologiques et politiques], Sankt-Peterburg, 1831, livre 1, n° 6, p. 40-46 ; n° 76, p. 47-51. Pour en savoir plus sur Schmidt, voir G.F. Kim/P.M. Šastitko (éd.), *Istorija otečestvennogo vostokovedenija do serediny XIX veka* [Histoire des études orientales russes jusqu'au milieu du XIX^e siècle], Moskva, Nauka, 1990, p. 284-287.
7. « Le premier tibétologue russe qui étudia le tibétain et la littérature tibétaine, surtout la littérature canonique, uniquement en autodidacte et par un travail acharné sur les textes écrits », est-il écrit au sujet de Schmidt dans *Istorija otečestvennogo vostokovedenija do serediny XIX veka* (*id.*, p. 288).

duction en allemand ⁸ et Robert Christian Lenz ⁹ (1808-1836), diplômé de l'Université de Dorpat (actuelle Tartu), sanscritologue et spécialiste de grammaire comparée, élève de Franz Bopp et ami d'Eugène Burnouf, qui découvrit à Londres le manuscrit du premier récit de la vie du Bouddha connu en Europe, le *Lalitavistara* ¹⁰. On peut également ajouter Osip Kovalevskij (1801-1878), spécialiste de sanscrit et de mongol, professeur à l'Université de Kazan, qui publia *Buddijskaja kosmologija* [La cosmologie bouddhique], second ouvrage sur le bouddhisme, après celui de Schmidt, à paraître en russe ¹¹.

Vasilij Pavlovič Vasil'ev (1818-1900) se fit connaître comme spécialiste de la Chine et de la Mongolie et contribua de façon significative à l'étude du bouddhisme. Il fut le premier des scientifiques russes à entreprendre une étude systématique du bouddhisme à partir des sources tibétaines, chinoises, mongoles et mandchoues. Durant les dix années où il séjourna à la Mission spirituelle russe de Pékin, il rassembla des matériaux considérables sur le bouddhisme mais ne réussit à éditer qu'une infime partie d'entre eux ; le reste, suivant les mots de S.F. Oldenburg, « périt dans le poêle et dans la fosse à ordures ¹² ». Son ouvrage théorique central, *Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura* [Le bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature] ¹³, ne représente que la première étape du vaste

8. *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Saint-Petersburg, 1869. En outre, il traduisit en allemand quelques histoires de la version tibétaine de *Melasarvâstivâdavinaya*.
9. Voir à son sujet G.A. Zograf, « Robert Khristianovič Lenc (1808-1836) », *Učenyje zapiski LGU. Serija vostokovednykh nauk*, 1960, 9/ 279.
10. R. Lenz, « Analyse du *Lalitavistara-purâna*, l'un des principaux ouvrages sacrés des bouddhistes de l'Asie centrale, contenant la vie de leur prophète et écrit en sanskrit », *Bulletin scientifique publié par l'Académie des sciences*, Saint-Petersbourg, 1836, t. 1, p. 7-13.
11. *Učenyje zapiski Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta* [Cahiers scientifiques de l'Université impériale de Kazan], 1835, livre 2, p. 373-427 ; livre 4, p. 217-289 ; 1837, livre 1, p. 98-135. Au sujet de Kovalevskij, voir G.F. Šamov, « Naučnaja dejatel'nost' O.F. Kovalevskogo » [L'activité scientifique de O.F. Kovalevskij], *Očerki po istorii russkogo vostokovedenija*, livre 2, 1956, p. 118-180.
12. S.F. Oldenburg, « Pamjati Vasilija Pavloviča Vasil'eva i ego trudakh po buddizmu » [En l'honneur de Vasilij Pavlovič Vasil'ev et de ses travaux sur le bouddhisme], *Izvestija Rossijskoj Akademii nauk*, Série VI, 1918, t. 12, n° 7, p. 532-533.
13. *Čast' I. Obščee obozrenie* [Partie I. Aperçu général], Sankt-Peterburg, 1857. Une recension avant publication de cet ouvrage fut publiée par Franz Anton von Schiefner [Anton Šifner], « Bericht über Herrn Prof. Wassiljew's Werk "Über den Buddhismus, seine Dogmen-Geschichte und Literatur" », *Mélanges asiatiques*, 1856, vol. II, p. 2. Le livre de V. Vasil'ev fut très vite traduit en allemand (W. Wassiljew [V. Vasil'ev], *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. T.I. : Allgemeine Übersicht*, Aus dem Russischen übers. (von A. Schiefner), Saint-

programme qu'il avait ébauché pour mener à bien l'étude du bouddhisme ¹⁴. Voici en quels termes il décrivit la connaissance scientifique que l'on avait du bouddhisme à son époque :

Jusqu'à présent, la majorité des savants russes et européens ou bien se concentraient sur un point précis (relatif aux trois corps, à la cosmologie etc.), ou traduisaient ou bien encore commentaient une œuvre (*Vajrachchedikâ*, *Lalitavistara*, *Saddharmapundarikâ*). Tout cela va dans le sens de la théorie partagée par de nombreux savants qui estime nécessaire, voire indispensable, d'étudier les différentes parties pour atteindre un résultat d'ensemble fiable ¹⁵.

De son côté, Vasil'ev proposa de procéder non de la partie vers le tout, mais en sens inverse, soit de la compréhension du tout vers l'interprétation des parties séparées. Selon lui, le principal objectif de l'étude du bouddhisme était de donner une présentation la plus complète possible de l'ensemble de la littérature bouddhique, de la place que chaque œuvre y occupait, des concepts qu'elle incluait, et enfin, de son appartenance à telle ou telle école. S'il ne se fixe pas cet objectif, le chercheur risque, expliquait Vasil'ev, d'associer le bouddhisme à des idées puisées dans la première source venue mais dépourvues de signification dans la littérature canonique.

On peut relever des coïncidences tout à fait significatives entre les réflexions de Vasil'ev et celles de James d'Alwis (1823-1878) qui étudia le bouddhisme cinghalais. Lui aussi était convaincu que pour étudier les textes bouddhiques, il fallait posséder déjà une certaine connaissance de la conception du monde dont ils relevaient ¹⁶. Tous deux insistèrent pour que l'étude des parties fût précédée par une connaissance textuelle d'ensemble permettant d'identifier chacune des œuvres. À notre avis, Vasil'ev, et plus tard d'Alwis, sont parvenus à de telles conclusions non seulement parce qu'ils possédaient un vaste savoir de la littérature bouddhique, mais aussi parce

Petersburg/ Riga/ Leipzig, Eggers et Comp./ Samuel Schmidt/ Leopold Voss, 1860, 380 p.) et en français : W. Wassiljew [V. Vasil'ev], *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature. Partie 1, Aperçu général*, tr. du russe par M.G.A. La Compte et précédé d'un discours préliminaire par E. Laboulaye, Paris, A. Durand, 1865.

14. Ce programme se composait de cinq points : 1. Aperçu général de la littérature bouddhique 2. Dogmes du bouddhisme, formulés dans les notes du lexikon *Mahāvvyutpatti* en sanscrit, tibétain, mongol et chinois 3. Histoire du bouddhisme en Inde 4. Histoire du bouddhisme au Tibet 5. Voyage de Hiuan-tsang en Inde, *Ibid.*, p. IV-V.
15. *Ibid.*, p. 1-2.
16. James d'Alwis défendit cette position dans la polémique qui l'opposa à Max Müller. Celui-ci estimait que chaque texte bouddhique constituait une unité indépendante et pouvait être compris en lui-même. Voir James D'Alwis, *Buddhist Nirvâna, a Review of Max Müller's Dhammapada*, Colombo, 1871.

qu'ils entretenaient des contacts avec les représentants d'une tradition vivante : ceux-ci fournirent la meilleure des preuves de l'existence d'une conception du monde fondée sur un système particulier de représentations théoriques. Pour l'époque, parvenir à une telle conclusion n'était pas aussi banal que cela peut paraître aujourd'hui. Car, alors, la plupart des travaux sur le bouddhisme donnaient une représentation de cette religion comme d'un mélange incohérent de mythes, de légendes, de doctrines scolastiques et de pratiques religieuses.

Quoique Vasil'ev se fondât sur l'historiographie bouddhique pour établir une périodisation de l'histoire du bouddhisme¹⁷, il suivait les principes de la démarche historique de son époque : ses réflexions sur les « dogmes » bouddhiques, à la différence de ses réflexions sur son histoire « véritable », trahissaient le souci de distinguer les « faits » de la « fiction »¹⁸.

En tant que chercheur, V.P. Vasil'ev demeura isolé, la création d'une école de bouddhologie étant encore à venir. Peu avant sa mort, le point de vue dominant dans les sciences humaines européennes était que les textes en pâli, considérés comme les plus anciens (ce qui à l'époque signifiait les plus dignes de foi), revêtaient une importance capitale. Cette position était partagée par les époux Rhys-Davids, H. Oldenberg, les époux Geiger etc. de l'école anglo-allemande. Cette école contribua largement à inclure dans le champ scientifique les textes du canon bouddhique *Tipitaka* en langue pâli¹⁹, cependant la façon dont cette école détermina la place occupée par ce canon dans l'histoire générale de la littérature bouddhique suscita par la suite une critique justifiée. Les membres de cette école essayèrent en effet de choisir, parmi l'ensemble des textes bouddhiques alors accessibles, ceux qui répondaient le mieux à l'idée qu'ils se faisaient de la façon dont l'enseignement du « Bouddha lui-même » devait être présenté. « Le charme étonnant qui émane de la personnalité du Bouddha, écrit l'indianiste et spé-

17. Voir V.P. Vasil'ev, *Istorija buddizma v Indii. Sočinenie Daranaty* [Histoire du bouddhisme en Inde. Œuvre de Daranata], trad. du tibétain, Sankt-Peterburg, 1869.

18. Selon Vasil'ev, la paternité de l'ensemble des *sūtra* attribuée au Bouddha, l'idée de la multitude des Bouddhas, mais aussi l'existence du Bouddha relèvent de la catégorie des « dogmes » : « Le Bouddha, peut-on dire, n'est pas une personne ; c'est également un terme ou un dogme, bien que diverses légendes renvoient à un personnage célèbre, mais ces légendes comportent si peu d'éléments historiques fondés que cette personne elle-même se transforme en mythe. » (*Le Bouddhisme et ses dogmes, op. cit.*, p. 8.)

19. Des textes et des traductions du canon bouddhique pâli furent édités dans la série *Sacred Books of the Buddhists* et dans le *Journal of the Pāli Text Society*.

cialiste du bouddhisme russe Sergej Oldenburg, explique pourquoi, selon de nombreux chercheurs, son enseignement, c'est-à-dire les textes sacrés canoniques dans lesquels cet enseignement a été consigné se sont trouvés à la base de l'édification du bouddhisme comme religion. Si l'on ajoute que dans les recueils canoniques des écritures en pâli, ils formaient un tout structuré et logique, attestant de leur ancienneté par leur simplicité, alors il n'est pas étonnant que ces chercheurs se soient laissé influencer par leur principale source et se soient représenté le bouddhisme ou, pour le dire plus précisément, le bouddhisme le plus ancien, – le seul qui importait à leurs yeux – comme l'enseignement formulé dans les livres du Canon pâli ²⁰. »

Des témoignages comme celui-ci fournis par les contemporains permettent de mieux discerner les arguments avancés par les scientifiques du tournant des XIX^e et XX^e siècles pour justifier leur étude de la littérature pâli. La simplicité, la construction logique etc. faisaient selon eux la preuve de l'ancienneté des textes pâli, et donc de leur identité avec l'enseignement du « Bouddha lui-même ». Ils considéraient le Canon pâli, découvert à Ceylan, comme un tout dans lequel on ne pouvait discerner aucune évolution doctrinale ; ils adhéraient entièrement à toutes les informations fournies par le canon sur les événements survenus dans l'histoire du bouddhisme, sur l'époque de l'écriture des textes, etc. Le Canon pâli représentait pour eux l'unique source du « bouddhisme authentique » tandis que le développement ultérieur de la religion bouddhique en Inde comme en dehors de l'Inde passait à leurs yeux pour être une « décadence », une « dégradation ²¹ ».

Sergej Oldenburg exprima le jugement suivant sur la position défendue par l'école anglo-allemande :

À quoi cela conduit-il de poser ainsi la question ? D'abord, à ce que la majeure partie du développement du bouddhisme ne soit absolument pas considérée, comme si elle était inexistante ; ensuite, et ce qui n'est pas moins important, faute de base suffisante, le canon d'une école est compris comme

20. S.F. Oldenburg, « Pamjati Vasilija Pavloviča Vasil'eva... », *art. cit.*, p. 541.

21. Les spécialistes du bouddhisme utilisaient largement les méthodes employées dans les études bibliques en dégagant des matériaux mythologiques et folkloriques les éléments dignes d'authenticité historique et relatifs à la vie du maître originel. Les éléments hypothétiques de cet « enseignement premier » étaient choisis au hasard et pour les expliquer, on ne tenait pas compte des traditions plus récentes. Mais le principal ici est qu'on attribuait à l'enseignement « premier », défendu par les représentations protestantes (ou anglicanes) contemporaines, la culture morale de la personnalité, une réaction au dogmatisme et au ritualisme du brahmanisme, ainsi qu'une critique « positiviste » contemporaine de la métaphysique.

l'expression de la pensée religieuse d'un maître. Or, de surcroît, cette pensée, interprétée uniquement sur la base des textes canoniques, demeure souvent confuse et vague dans ses parties les plus importantes. La simplicité de la construction qui d'abord séduit soulève, lors d'un examen plus approfondi, de nombreuses interrogations auxquelles on ne peut répondre qu'en sortant des cadres du Canon pâli. Or, c'est là précisément ce que ne font pas les représentants de ce groupe et, à leur sujet, nous pouvons dire qu'après avoir attribué une place centrale au Canon pâli en le considérant comme le canon bouddhique, ils y ont cherché une source de compréhension du bouddhisme, mais par là-même, se sont d'emblée privés d'approcher le bouddhisme dans sa totalité ; ils ont négligé les sources les plus importantes et se sont condamnés à ne donner qu'une compréhension des plus partielles ²².

L'un des premiers savants à mettre en doute la thèse de l'intégralité et de l'autosuffisance du Canon pâli fut le Russe Ivan Pavlovič Minaev (1840-1890) ²³. Ses conclusions sur la variation de datation des différentes parties du Canon pâli et sur le caractère sectaire des Églises bouddhiques « universelles » sont fondées sur la confrontation entre des événements précis de l'histoire du bouddhisme et des événements de l'histoire politique de l'Inde. Minaev utilisa des sources ethnographiques et archéologiques ainsi que d'autres sources auxquelles on recourt rarement pour mener des recherches de ce genre. Dans la polémique qui l'opposa à Hermann Oldenberg, Minaev démontra que le Canon pâli était plus récent et qu'il émanait d'une secte qui, pour défendre son monopole sur le droit de commenter les « Paroles du Bouddha », lui attribua une signification panbouddhiste. Par la suite, les conclusions et hypothèses de Minaev ont été confirmées par les spécialistes russes et étrangers.

En dépit de ses différends théoriques avec les principales sommités de la Pâli Text Society, Minaev collabora de façon étroite avec elle et publia sous son égide nombre d'ouvrages, d'articles et de traductions. Son livre fondamental *Buddizm, issledovanija i materialy* [Le Bouddhisme, recherches et matériaux] (T. 1, Sankt-Peterburg, 1887) fut traduit en français en 1894 ²⁴.

Caroline Augusta Foley Rhys Davids, l'épouse de Thomas Rhys Davids, survécut longtemps aux autres bouddhologues de l'école anglo-allemande. Son activité scientifique entre la fin des années 1920 et le début des années 1940 est marquée par une approche nouvelle de son objet d'étude. Parmi la génération sui-

22. S.F. Oldenburg, « Pamjati Vasilija Pavloviča Vasil'eva... », *art. cit.*, p. 541.

23. À son sujet, voir *Ivan Pavlovič Minaev*, Moskva, 1967.

24. I.P. Minayeff [I.P. Minaev], *Recherches sur le bouddhisme*, trad. du russe par R.H. Assier de Pompignan, Paris, 1894.

vante des chercheurs, citons Otto Franke, Max Walleser, Heinrich Lüders, Louis de la Vallée-Poussin, Sylvain Lévi, Arthur. B. Keith, Stanisław Schayer, Jean Przyluski, Maurice Winternitz, mais aussi Otton Rosenberg, Evgenij Obermiller, Andrej Vostrikov etc. Dans l'historiographie de l'étude du bouddhisme, il est habituel de parler de deux écoles, l'une franco-belge, représentée par Sylvain Lévi, Louis de la Vallée-Poussin et leurs élèves, et l'autre pétersbourgeoise (dite léningradoise après la révolution), représentée par Fëdor Ščerbatskoj et ses élèves.

Sans opposer un bouddhisme « authentique » (Hīnayāna, ou comme on disait alors, « bouddhisme du Sud ») à un bouddhisme « dégradé » (Mahāyāna ou « bouddhisme du Nord »), ces chercheurs se sont penchés sur les sources en sanscrit, tibétain, chinois, japonais, mongol, ouïgour, etc. en partant de l'idée que toutes les écoles et toutes les modifications survenues dans l'enseignement bouddhique dans les différents pays relevaient à égalité du bouddhisme, et, de fait, étaient dignes d'attention. La comparaison des canons des différentes traditions et écoles est alors devenue une des principales méthodes pour déterminer l'époque durant laquelle ceux-ci ont été écrits.

Lorsque la preuve fut faite que les différentes parties du *Tipitaka* pâli avaient été composées à des époques différentes – ce qui, en soi, suffisait à remettre en cause la thèse identifiant la version pâli du canon avec l'enseignement « authentique » du Bouddha –, la question de la reconstitution d'un bouddhisme pré-canonique « originel » devint plus que jamais épineuse. Une polémique, par revues et publications interposées, s'engagea entre C. Rhys Davids, A.B. Keith, S. Schayer et M. Winternitz d'une part et F. Ščerbatskoj d'autre part. Au sujet des méthodes de « reconstruction » du « bouddhisme originel » pratiquées par ceux-là, Ščerbatskoj écrit :

Ces méthodes ne sont pas compliquées. Elles s'appuient sur trois principes. Les vues que nous sommes autorisés à attribuer au Bouddha doivent selon [ce bouddhisme originel] 1° être simples, 2° être en accord avec la pensée de son époque et 3° être calculées pour s'assurer davantage la déférence d'un large cercle d'adeptes. Toute chose raffinée, ou qui s'élève au-dessus du primitif, ou encore toute idée qui ne soit pas séduisante doit être rejetée²⁵.

Ayant cessé d'être fondées sur le Canon pâli, les reconstructions du « bouddhisme originel » continuèrent à s'établir en fonction des

25. Th. Stcherbatsky [F.I. Ščerbatskoj], « The Doctrine of the Buddha », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 6, 1932, p. 870.

aspects du bouddhisme – en l’occurrence des systèmes plus tardifs – que les chercheurs de l’époque étudiaient. Si l’école anglo-allemande avait mis en avant la « philosophie pratique » du bouddhisme, c’est-à-dire l’éthique et la sotériologie, estimant que l’élément religieux et culturel relevait d’un développement plus tardif (ou « dégradation »), Louis de la Vallée-Poussin, en Belgique, voyait dans le bouddhisme ancien un système de dogmes religieux emprunté en grande partie au brahmanisme et également lié à des éléments de magie et à la croyance dans l’immortalité de l’âme ²⁶. On peut, nous semble-t-il, être d’accord avec J.W. de Jong, qui parlait du débat entre Louis de la Vallée-Poussin et l’école anglo-allemande comme de la réaction d’un catholique, éduqué dans le respect des dogmes ecclésiastiques, à l’identification, établie par les protestants, entre les religions et l’enseignement de leur fondateur ²⁷. Comme Konstantin Régamey le fait remarquer, pour les chercheurs étudiant le Mahâyâna, « le bouddhisme originel ébauché dans cette perspective ne semble déjà plus un extrait “purifié” et rationalisé par les doctrines canoniques, mais apparaît comme une religion dont nombre de traits rappellent le Mahâyâna ²⁸ ». Par bien des aspects, la position de Ščerbatskoj était également « engagée » : ce dernier estimait que les caractéristiques du texte fondamental qu’à cette époque il étudiait avec ardeur, à savoir le *Abhidharmakosha*, étaient inhérentes à tous les courants du bouddhisme indépendamment de leur époque, et donc aussi au bouddhisme originel.

Le service rendu à l’étude du bouddhisme par Ščerbatskoj consiste en ce que, justement, il a placé au centre des intérêts de cette étude la philosophie, considérant qu’elle était le principal acquis de la pensée bouddhique en général, le prisme à travers lequel il convenait d’envisager tous les autres aspects de cette pensée. Ščerbatskoj a montré que la philosophie bouddhique a grandement influencé la formation et le développement des systèmes religio-philosophiques du brahmanisme. Il peut à juste titre être considéré comme un pionnier de l’étude systématique de la philosophie bouddhique non seulement en Russie mais aussi dans le reste du monde.

26. Voir Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l’histoire de la dogmatique*, Paris, 1909 ; du même, *Nirvana*, Paris, 1925 et *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, Paris, 1930.

27. *Journal of Indian Philosophy*, 1972, vol. 1, n° 46, p. 40.

28. Konstantin Régamey, « Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanisław Schayer », *Rocznik Orientalistyczny* (Kraków), 1956, vol. 21, p 37.

Cependant aussi important qu'ait été l'apport de Ščerbatskoj à la « découverte » de la philosophie bouddhique, le terrain avait été préparé par l'ensemble du développement de la pensée philosophique et sociale en Europe et en Russie. Celle-ci, tout en étant dépendante du savoir académique sur le bouddhisme, recevait et assimilait déjà l'enseignement bouddhique.

Dès les années 1880, Vladimir Solov'ëv tenta de penser le bouddhisme en termes de « philosophie de l'omni-unité ». Parmi ses sources, on relève les travaux des grands indianistes et spécialistes du bouddhisme de son temps, à savoir Émile Burnouf, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Friedrich Max Müller et Henry Thomas Colebrooke ²⁹. Ceux-ci insistaient sur la parenté entre le bouddhisme et le brahmanisme et refusaient de voir des différences essentielles entre ces deux religions, surtout dans le domaine philosophique (selon eux, la philosophie bouddhique était entièrement empruntée au brahmanisme). Enfin, ils mettaient l'accent sur le fameux nihilisme du bouddhisme, sur le refus du principe de la personne, etc.

Cette représentation du bouddhisme donnée par la science européenne de l'époque trouve à sa façon écho dans la conception que Solov'ëv se faisait lui-même de l'histoire et de la philosophie. Le penseur russe soulignait le refus bouddhique de « l'existence de l'être ³⁰ ». Dans ce refus, il reconnaissait ce stade du processus historique où « l'âme du monde se détourne de la nature, mais l'idée d'absolu – de ce qui n'est pas un fait – n'est pas encore révélée à elle dans son contenu positif, mais apparaît sous la forme d'une idée négative, c'est-à-dire que le contenu du principe divin s'avère être le refus de la divinité agissante, la destruction de l'existence, la quiétude, le Nirvâna. Le bouddhisme se résume au Nirvâna ³¹ ». Le bouddhisme et toute la philosophie bouddhique, selon Solov'ëv, s'élaborent à partir de la « religion naturelle des brahmanes » qui est antérieure et dont ils s'avèrent l'accomplissement logique dans la mesure où celle-ci « ne connaît pas d'autre existence, sinon une existence factuelle et, en cas de négation de cette existence factuelle, il ne lui reste rien, et elle doit reconnaître comme idée le néant, le nirvâna ³² ».

29. Voir V.I.S. Solov'ëv, « Lekcii po istorii filosofii » [Conférences sur l'histoire de la philosophie], préface et publication de V.A. Smirnov, *Voprosy filosofii*, 1989, n° 6, p. 76-138.

30. *Ibid.*, p. 88.

31. *Ibid.*, p. 89.

32. *Ibid.*, p. 91.

Le philosophe estime comme étant un apport positif du bouddhisme l'idée du « principe de la personne morale libre », mais, selon lui, la libération de celle-ci comporte à nouveau un caractère négatif : on ne comprend pas de quoi elle est libérée. Reconnaisant le caractère « naturel » de l'intérêt pour le bouddhisme en Europe (Solov'ëv renvoie ici à Schopenhauer et à Hartmann), il suppose, comme Hegel, que le bouddhisme possède une signification pour l'histoire de l'humanité « juste en tant que premiers pas en vue de passer de la religion naturelle à l'être humain libre et, à ce titre, présente tous les avantages et défauts du jeune âge ³³ ».

Le regard romantique porté sur l'Inde comme berceau de l'humanité, idée probablement reprise à Hegel, et le romantisme schopenhauerien du refus comme « état subjectif de l'esprit souffrant, humilié mais puissant ³⁴ », telle est la façon dont Solov'ëv conçoit la philosophie bouddhique. Venant après Hegel, cette façon d'aborder le bouddhisme se présente comme une nouvelle tentative d'inscrire la pensée indienne dans un processus historico-philosophique téléologiquement orienté et couronné cette fois par la philosophie synthétique de « l'omni-unité ». Hegel et Solov'ëv partagent une même conviction, à savoir que l'enseignement bouddhique ne présente qu'un simple intérêt historique.

Les penseurs orthodoxes, qui virent dans l'intérêt soulevé par le bouddhisme une menace pour les fondements du christianisme portèrent un autre regard sur cette religion. Les archevêques Vasilij et Nil Amfilokhij (Lutovinov), D.V. Gorokhov, Mefodij, Palladij (P.I. Kafarov), Gurij (Karpov), Mirotvorcev, N.D. Mironov, A.P. Podgorbunskij – auteur de l'article sur la philosophie indienne et bouddhique dans le *Nouveau dictionnaire encyclopédique* édité par Brockhaus et Efron –, V.A. Koževnikov – élève de N.F. Fëdorov et auteur d'un ouvrage fondamental en deux tomes *Buddizm v sravnenii s khristianstvom* [Le bouddhisme comparé au christianisme] paru à Petrograd en 1916 –, ainsi qu'Aleksej Ivanovič Vvedenskij menèrent contre le bouddhisme une lutte ardente, parfois même violente ³⁵. Les fréquentes accusations portées contre cette religion, outre celles d'athéisme et de nihilisme, consistaient à parler à son sujet de vie éternelle échangée contre une mort éternelle, d'égoïsme, de magie etc. Cependant, la plupart des auteurs men-

33. *Ibid.*, p. 93.

34. *Id.*

35. Voir *Bibliografija Indii* [Bibliographie de l'Inde], Moskva, 1965. (Rubrique « Religion. Philosophie »).

tionnés ici reconnaissaient au bouddhisme des aspects positifs, tels la compassion envers tous les êtres vivants, le refus du système des castes, etc.³⁶.

L'intérêt suscité par le bouddhisme à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle gagna non seulement l'Europe mais aussi la Russie. V.A. Koževnikov donne comme raisons de ce phénomène les œuvres de certains auteurs (les Allemands Rudolf Seydel, Otto Pflleiderer, T. Schultz et d'autres encore) qui évoquent les « racines bouddhiques » du christianisme ou certains avantages du bouddhisme par rapport au christianisme ; l'esprit pro-bouddhique de Schopenhauer, de Nietzsche, d'E. von Hartmann, et en Russie de Lev Tolstoj qui établit un parallèle entre la signification morale et historique du Christ et celle du Bouddha ; la propagande de la Société théosophique ; la poésie pessimiste du XIX^e siècle (Leconte de Lisle, Maeterlinck, Hofmannsthal, etc.) et plus particulièrement le poème d'Edwin Arnold, « La lumière d'Asie³⁷ ». Koževnikov arrive à la conclusion que l'« intérêt pour le bouddhisme de personnes bien déterminées appartenant à un courant célèbre existe assurément. Il entre comme un ferment important de l'effervescence philosophique morale et religieuse, et pour cette raison, il faut sérieusement compter avec lui comme un phénomène non seulement relativement répandu mais concernant aussi profondément les questions de la spiritualité de notre temps³⁸ ». D'un point de vue historique, une telle conclusion est d'autant plus précieuse qu'elle émane d'un orthodoxe fervent.

À la même époque, on traduit en russe les ouvrages des plus grands spécialistes européens, à savoir H. Oldenberg, T. Rhys Davids, R. Pischel, A. Barth, S. Hardy, etc.³⁹. On édite les traduc-

36. Voir Gurij (Iermonakh), « Učenie o pustote kak osnova buddizma » [L'enseignement sur le vide comme fondement du bouddhisme], *Buddizm i khristianstvo v ikh učenie o spacenii*, Kazan, 1908 ; A. Vvedenskij, *Religioznoe soznanie jazyčestva. Opyt filosofskoj istorii estestvennykh religij. Religii Indii* [La conscience religieuse du paganisme. Essai d'histoire philosophique des religions naturelles. Les religions de l'Inde], n^o 1, 1902.

37. V.A. Koževnikov, *Buddizm v sravnenii s khristianstvom* [Le bouddhisme comparé au christianisme], Petrograd, 1916, t. 1, p. 24.

38. *Ibid.*, p. 26.

39. G. Oldenberg [H. Oldenberg], *Budda, ego žizn', učenie i obščina* [Bouddha, sa vie, son enseignement et sa communauté] (5 éditions de 1884 à 1915) ; T.V. Rhys-Davids, *Buddizm* [Le bouddhisme], trad. de l'anglais par O.P. Semenova, sous la direction de S.F. Oldenburg, Sankt-Peterburg, 1899 ; R. Pichel', *Budda, ego žizn' i učenie* [Le Bouddha, sa vie et son enseignement], trad. de l'allemand sous la direction de D.N. Anučin, Moskva, 1911 ; A. Barth, *Religii Indii* [Religions de l'Inde], trad. du français sous la direction et avec une préface de S. Trubeckoj, Moskva, 1897 ; S. Hardy, *Budda* [Bouddha], trad. de l'allemand par I.A. Davydov, Sankt-Peterburg, 1906.

tions des sources originales bouddhiques à partir de l'anglais⁴⁰ ; les brochures et livres sur le bouddhisme et le Bouddha⁴¹, nombreux et populaires, paraissent dans les collections « Vie des hommes remarquables », « Bibliothèque pour la famille et l'école », « Bibliothèque de l'autodidacte », « Le flambeau », « La bibliothèque pour tous » etc. Parmi les auteurs écrivant sur le bouddhisme sans être pour autant des spécialistes de cette religion, le philosophe positiviste V.V. Lesevič (1837-1905), proche des cercles populistes, fut peut-être celui qui publia le plus⁴².

N.I. Gerasimov mérite également une mention spéciale : en effet, il traduisit pour la collection « Bibliothèque orientale » les textes bouddhiques les plus populaires comme *Dhammapada* et *Sutta-nipâta* et d'autres *sûtra* – il est vrai non à partir des textes originaux mais à partir des traductions anglaises. En outre, il accompagna ses traductions de longues introductions comportant de nombreuses et précieuses remarques. Des extraits sur la philosophie et la religion indiennes et bouddhiques parurent dans les encyclo-

40. *Buddijskie sutty* [Sûta bouddhiques], traduit du pâli, annoté et introduit par T.V. Rhys-Davids, trad. de l'anglais par N.I. Gerasimov, Moskva, 1900 ; *Sutta-nipâta. Sb. besed i poučenij* [*Sutta-nipâta*. Recueil de discussions et de sermons], trad. du pâli par Viggo Fausbøll, trad. en russe par N. I. Gerasimov, Moskva, 1899 ; *Put' k istine (Dkhammapada). Izrečeniya buddijskoj npravstvennoj mudrosti* [Le chemin de la vérité (*Dhammapada*). Sentences de la sagesse morale bouddhique], trad. et préface de N.I. Gerasimov, Moskva, 1898.
41. N. Leopardov, *Kratkoe izloženie učeniya Buddy, sostavljajuščego indijskuju religiju* [Court exposé sur l'enseignement du Bouddha constituant la religion indienne], Kiev, 1889 ; K.M. Karjagin, *Sakia-Muni (Budda). Ego žizn' i filosofskaja dejatel'nost'* [Shâkyamuni (Bouddha). Sa vie et son activité philosophique], Sankt-Peterburg, 1904 ; P. Bulanže, *Žizn' i učenie Siddarty Gautamy, prozvanogo Buddoj, t.e. soveršennejšim. S priloženiem izvlečenij iz buddijskikh pisanij* [La vie et l'enseignement de Siddhârtha Gautama, dénommé le Bouddha, c'est-à-dire le parfait. Extraits d'écrits bouddhiques donnés en annexe], sous la direction de L.N. Tolstoj, Moskva, 1911 ; M. Kamenskaja, « Istoričeskij očerk buddizma » [Essai historique sur le bouddhisme], *Vestnik teosofii*, Sankt-Peterburg, 1913, n° 7-8, p. 25-33 ; n° 9, p. 33-40 ; n° 10, p. 27-32 ; n° 11, p. 30-35 ; N. Gerasimov, *Nirvana i spacenie* [Nirvâna et salut], Moskva, 1914 ; P.A. Kalenov, « Budda. Poëma » [« Bouddha. Poëme »], *Filosofskije stat'i. Referaty, čitaemye v Psikhologičeskom obščestve*, Moskva, 1915.
42. V.V. Lesevič écrivit les articles suivants : « Buddijskij npravstvennyj tip » [Le genre moral bouddhique], *Severnyj vestnik* (Sankt-Peterburg), 1886, n° 5, 1^{re} rubrique, p. 41-77 ; « Novejšie dviženija v buddizme, podderživaemye i rasprostranjaemye evropejcamy » [Les courants les plus récents du bouddhisme, défendus et diffusés par les Européens], *Russkaja mysl'* (Moskva), 1887, p. 1-17 ; « Religioznaja svoboda po èdiktam carja Asoki Velikogo » [La liberté religieuse selon les édits du roi Aśoka le Grand], *Voprosy filosofii i psikhologii* (Moskva), 1889, liv. 1, p. 163-188. V.V. Lesevič a également préfacé la traduction russe du poème de E. Arnold, « La lumière d'Asie » (Sankt-Peterburg, 1893).

pédies comme *Le dictionnaire encyclopédique* et *Le nouveau dictionnaire encyclopédique* édités par Brockhaus et Efron.

L'ÉCOLE DE BOUDDHOLOGIE RUSSE : APPROCHE COMPARATISTE

Tout en reconnaissant l'œuvre éducative des passionnés du bouddhisme, il ne faudrait pas pour autant oublier que ce sont les spécialistes qui ont joué le principal rôle pour son étude et sa popularisation, notamment dans le domaine philosophique. L'étude du bouddhisme en Russie au tournant des XIX^e et XX^e siècles tendait, d'un côté à détruire les stéréotypes dévalorisant la pensée indienne comme une pensée « secondaire » ou « arriérée » ; d'un autre côté, elle cherchait à apaiser quelque peu la fougue des amateurs de sagesse indienne exaltés avant tout par le mysticisme et le spiritualisme indiens. Les chercheurs eurent à argumenter et à apporter des preuves de ce que la pensée bouddhique, et plus largement la pensée indienne, avait atteint d'elle-même, et non par emprunt à l'Occident, des résultats exemplaires dans divers domaines. Pour cela, ils recoururent amplement à la méthode comparatiste, relevant des analogies et des parallèles entre les enseignements indiens et occidentaux, transposant des raisonnements élaborés d'une façon particulière et d'autres manifestations de l'originalité intellectuelle indienne dans une langue comprise par un public russe cultivé.

Sergej Fëdorovič Oldenburg, spécialiste de la littérature dite du « bouddhisme populaire » (*jâtaka*), secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, contribua de façon importante à la popularisation de l'étude du bouddhisme⁴³. Cependant celui qui contribua le plus à rendre populaire la philosophie bouddhique fut, sans conteste, Fëdor Ippolitovič Ščerbatkoj. Dans ses ouvrages, les philosophes bouddhistes se mettaient à parler la langue de Kant, de Hume, de Bergson et de Russell.

Mais ce serait sûrement simplifier de façon excessive que d'expliquer qu'il s'agit là d'une simple adaptation de commentaires et de traductions destinée aux lecteurs contemporains d'ouvrages philosophiques⁴⁴. Il semblerait que Ščerbatkoj ait cru en l'existence de certains paradigmes philosophiques se reproduisant à des

43. À son sujet, voir *Sergej Fëdorovič Oldenburg*, Moskva, 1986.

44. Un tel point de vue est partagé par Jaroslav Vasil'kov. Voir Ja.V. Vasil'kov, « Vstreča Vostoka i Zapada v naučnoj dejatel'nosti F.I. Ščerbatkogo » [Rencontre de l'Orient et de l'Occident dans l'activité scientifique de F.I. Ščerbatkoj], *Vostok-Zapad. Issledovanija, perevody, publikacii*, IV, Moskva, 1989, p. 178-264.

époques diverses et dans des cultures et civilisations différentes. Avec un plaisir évident, il cite W. Freitag, affirmant que « ce n'est ni le hasard ni l'arbitraire qui commandent la marche du développement de la philosophie, mais une loi intérieure à la nature humaine en vertu de laquelle la réflexion philosophique chez les peuples les plus différents et dans les conditions les plus variées aboutit à des résultats identiques ⁴⁵ ». En d'autres termes, l'esprit humain dans des conditions et dans des formes différentes pose sans cesse les mêmes questions et trouve les mêmes vérités. On retrouve là la thèse de la *philosophia perennis* ou philosophie éternelle. S'il ne s'agit pas d'un véritable phénomène cyclique, tout au moins s'agit-il de la reconnaissance d'un parallélisme entre les voies principales du développement philosophique dans les cultures où cette philosophie est apparue (Wilhelm Halbfass appelle ce phénomène *Wiedererkennung* ⁴⁶). *Perennis* ici ne renvoie pas à un concept concret mais à une question : par exemple, la question, que se posent Kant et les bouddhistes, du rapport entre sens et raison. En relation avec cela, Ščerbatkoj divise la philosophie bouddhique en périodes « pré-critique » et « critique » (école de Dignâga et de son élève Dharmakîrti) par analogie avec l'histoire de la philosophie européenne.

La nouveauté essentielle de la méthode comparatiste établie par Ščerbatkoj consiste dans sa façon d'envisager le « dialogue » entre l'Orient et l'Occident comme une discussion entre partenaires jouissant des mêmes droits et possédant la même compétence. Au cours du « Symposium indo-européen sur les questions de la réalité du monde extérieur » qu'il imagina, il fit asseoir à une même table les philosophes indiens et européens les plus importants ⁴⁷. Lui-même fournit un magnifique spécimen de ce dialogue. Ščerbatkoj appartenait à ce groupe de chercheurs qui, selon la remarque du sinologue V.M. Alekseev, « embrassaient fermement deux mondes ». Sa formation brillante – il eut pour professeurs I.P. Minaev, S.F. Oldenburg, Georg Bühler et Hermann Jacobi, tous des savants éminents de l'époque –, sa profonde connaissance de la culture européenne de même que l'inspiration puisée auprès de

45. F.I. Ščerbatkoj, *Teorija poznanija i logika po učeniju poznejšičikh buddistov* [Théorie de la connaissance et logique d'après l'enseignement des bouddhistes tardifs], partie 2, Sankt-Peterburg, 1909, p. 111.

46. Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa : Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/ Stuttgart, 1981, p. 154.

47. Annexe donnée au livre *Buddhist logic*.

véritables *shâstrin* (le terme désigne en Inde les connaisseurs des sciences traditionnelles), ainsi que sa familiarité avec les dernières découvertes de la science européenne, tout cela permit à Ščerbatkoj d'être tout à la fois un homme de savoir européen et un représentant d'une vision du monde caractéristique d'un homme de culture bouddhique.

Si l'on reconnaît l'importance du « dialogue des cultures » pour élaborer les moyens de faire interagir ces cultures, il est impossible de passer à côté de ce qu'on appellera les coûts de l'enthousiasme interculturel, en particulier le danger de perdre la distance entre « soi » et l'« Autre ». La division de l'enseignement bouddhique en métaphysique, logique, théorie de la connaissance et éthique n'était pas pour Ščerbatkoj une simple convention de chercheur mais l'expression des principes de la pensée bouddhique elle-même. « La sécularisation » de la connaissance bouddhique repérable dans les travaux de Ščerbatkoj est le résultat naturel obtenu par la projection sur cette connaissance du rapport européen à la philosophie comme discipline indépendante de la théologie.

D'après Ščerbatkoj, « le système logique bouddhique, selon la conception qu'en avait son fondateur, ne possédait pas de toute évidence de lien avec le bouddhisme comme religion, c'est-à-dire avec l'enseignement de la voie menant au salut. Ce système prétend au rôle de logique naturelle et générale de la raison humaine ⁴⁸ ». Commentant cette réflexion, Vladimir Toporov remarque qu'« elle n'est juste que si l'on admet que l'épistémologie bouddhique ne correspondait pas de la même façon avec sa propre logique, mais elle est fautive si l'on prend en compte les plus grandes tâches qui animent les théories des bouddhistes. Est caractéristique pour le bouddhisme, comme d'ailleurs pour la majorité des autres systèmes religieux et philosophiques de l'Inde ancienne, l'orientation vers un but donné – *moksha* ou “délivrance”. [...] la logique bouddhique (surtout si l'on considère qu'elle a été en relation avec toutes sortes de connaissances) était naturellement incluse (en tant qu'une des conditions pour atteindre le but) dans le bouddhisme comme enseignement religieux du salut ⁴⁹ ».

Pour Ščerbatkoj, la pensée européenne a joué le rôle d'une somme de *connu* à partir des prémices de laquelle un système d'in-

48. F.I. Ščerbatkoj, *Izbrannye trudy po buddizmu*, op. cit., p. 55.

49. V.N. Toporov, « Commentaires bibliographiques » in F.I. Ščerbatkoj, *Ibid.*, p. 298-299.

connu se reconstruit de façon logique. Ou encore, mais cela revient pratiquement au même, ce sont avant tout des éléments du connu qui s'observent dans cet inconnu :

Sous couvert d'une terminologie exotique, le philosophe distingue des caractéristiques qu'il a l'habitude de voir traiter autrement, selon un ordre différent, qu'il a l'habitude de voir occuper une autre place dans le système et de voir placés dans des contextes totalement autres⁵⁰.

Ščerbatkoj a qualifié sa méthode de traduction de « philosophique » et d'« interprétative » alors qu'à la même époque, la traduction « littérale » était à son zénith. Selon Jaroslav Vasil'kov, Ščerbatkoj « a transposé sur les textes philosophiques indiens le principe élaboré par les indianistes Georg Bühler et Hermann Jacobi pour les textes des *shastra* non philosophiques consistant en ce que le champ analytique de chaque terme devrait se définir seulement au cours de la reconstruction de tout le système notionnel de chaque enseignement⁵¹ ». Voici ce que dit Ščerbatkoj lui-même au sujet de la traduction :

C'est uniquement en reconstituant de façon hypothétique le système philosophique dont il est question que l'on peut au début définir approximativement la notion à laquelle ce terme renvoie de façon métaphorique. Une traduction littérale serait absolument vaine⁵².

Ščerbatkoj justifiait son opinion par la nécessité de tenir compte du caractère métaphorique de la terminologie bouddhique, avec cette particularité qu'en Inde, le discours philosophique a puisé ses termes dans la langue de tous les jours, autrement dit dans une langue où ils étaient dépourvus de significations philosophiques. C'est pourquoi une traduction littérale, de l'avis de Ščerbatkoj, ne saurait être qu'une simple traduction de la métaphore mais non une traduction du terme en question⁵³.

50. Cité d'après Ja.V. Vasil'kov, *art. cit.*, p. 239.

51. *Ibid.*, p. 187.

52. F.I. Ščerbatkoj, *Teorija poznanija i logika po učeniju poznejšičikh buddistov* [Théorie de la connaissance et logique d'après l'enseignement des bouddhistes tardifs], partie 1, Sankt-Peterburg, 1903, p. 57.

53. L'élève de Ščerbatkoj, Otton Ottonovič Rosenberg, a expliqué cela fort bien : « Dans la philosophie bouddhique [...], on rencontre des mots comme "cœur", "œil", "oreille", "nez", "vent", "eau", "feu" etc. [...]. Ces mots sont employés dans un sens figuré, ainsi par exemple, "cœur" est employé dans le sens de conscience, "vent" dans celui de mouvement et de légèreté etc. ». Voir O.O. Rosenberg, « Problemy buddijskoj filosofii » [Problèmes de philosophie bouddhique] cité dans le présent article d'après O.O. Rosenberg, *Trudy po buddizmu* [Travaux sur le bouddhisme], Moskva, 1991, p. 117.

Plus loin, Ščerbatkoj déclare avoir essayé « de pénétrer dans la mesure du possible la pensée de l'auteur dans sa globalité et d'avoir tenté de la rendre en russe à la façon dont l'auteur lui-même l'aurait écrite à supposer qu'il ait eu à écrire dans cette langue ⁵⁴ ». Ščerbatkoj vise confusément à une transparence absolue entre la langue du texte original et celle du traducteur, entre le sanscrit et le russe. Sa démarche repose sur l'idée fondamentale de l'existence d'un sens aussi unique que la vérité elle-même tandis que les voies menant à lui, c'est-à-dire les langues qui l'expriment, peuvent être diverses et interchangeable. Cette représentation de la langue comme un instrument docile de la pensée ignore encore le conditionnement culturel et historique, devenu, à notre époque seulement, entièrement évident. Le principal est de saisir la pensée, l'exprimer dans une langue est une question secondaire. Si Dharmakīrti pense comme Kant, alors, à suivre la logique de cette idée, ce ne serait pas vraiment faux que de rendre sa pensée d'après les catégories kantienne. Cependant de telles traductions, bien qu'elles soient d'un gain incontestable pour rendre compte de la pensée d'un auteur, dépendent beaucoup malgré tout de ce que le traducteur *a compris*. La démarche qui consiste à rendre dans la traduction d'abord les idées et le sens en dehors de leur lien avec les mots du texte original engendre un danger bien trop grand de modernisation. L'idée, qui est arrachée à un terme qui la désigne initialement et se voit attribuer une autre enveloppe verbale, peut tout à fait se perdre dans les rets d'autres associations sémantiques qui lui sont étrangères. Ainsi, *dharma* traduit par « loi » perd les autres significations qui lui sont associées, comme « enseignement », « vertu », « qualité ». De plus, la traduction « philosophique » tombe sous la dépendance de l'érudition philosophique, voire sous celle des sympathies philosophiques du traducteur. Il n'est pas difficile de remarquer combien l'intérêt que Ščerbatkoj porta d'abord au kantisme, puis au néokantisme, à Bergson et à Husserl se reflète dans la terminologie présente dans ses traductions.

Nous pouvons juger des idées et convictions du savant russe lorsqu'il discute de la proximité existant entre le bouddhisme et la pensée européenne de son époque à lui :

[Les systèmes bouddhiques] compris et formulés de façon correcte dans notre langue philosophique révèlent justement une proximité étonnante avec les résultats les plus récents obtenus dans le domaine qui concerne la conception scientifique que nous nous faisons du monde [...]. Une conception du monde

54. F.I. Ščerbatkoj, *Teorija poznanija i logika*, partie 1, *op. cit.*, p. 58.

sans dieu, une psychologie sans âme, l'éternité des éléments de la matière et de l'esprit comme expression particulière de la loi de causalité, l'hérédité, le processus vital au lieu de l'être des choses, c'est dans le domaine de la pratique le refus du droit de propriété privée, le refus de l'étroitesse nationale, la fraternité générale et enfin, une foi inévitable et indispensable pour tous dans le fait que nous progressons et devons progresser vers le perfectionnement, indépendamment de Dieu, de l'âme et de la liberté de la volonté, voici les caractéristiques fondamentales du bouddhisme comme de la conception que nous, contemporains, avons du monde, comme de la conception la plus récente ⁵⁵.

Ščerbatskoj adhérait totalement aux nombreuses idées partagées par l'intelligentsia libérale d'avant la révolution, telle la foi dans la toute-puissance de la science pour transformer la vie (scientisme), telle encore la foi dans le progrès de l'humanité en général. Les parallèles établis par Ščerbatskoj avec la science contemporaine suscitèrent des réactions diverses allant de l'acceptation totale et du désir d'approfondir ces rapports ⁵⁶ à l'attitude la plus critique ⁵⁷. D'après le philosophe Aleksandr Pjatigorskij, « Ščerbatskoj n'a pas su garder une position entièrement autonome. De tous les spécialistes du bouddhisme qui considérèrent cette religion du point de vue de la culture européenne, il fut sans aucun doute celui qui obtint le plus de résultats. Les parallèles qu'il établit, par exemple entre les théories de l'instant et les conceptions d'Henri Bergson, ou encore entre le "principe de vacuité" bouddhique et la théorie de la relativité etc. sont tout à fait convaincants, mais malgré tout, demeurent des parallèles sans lien avec le contenu immanent de la philosophie bouddhique ⁵⁸. »

Cette remarque d'Aleksandr Pjatigorskij ne permet pas cependant d'expliquer un fait véritablement symptomatique, à savoir qu'en Inde même, Ščerbatskoj était considéré non pas tant comme un chercheur étudiant le bouddhisme que comme un philosophe bouddhiste à part entière, à placer d'ailleurs au même niveau que

55. *Ibid.*, p. V.

56. Voir par exemple Vjačeslav Vs. Ivanov, « Fëdor Ippolitovič Ščerbatskoj (k stoletiju so dnja roždenija) » [Fëdor Ippolitovič Ščerbatskoj (pour le centième anniversaire de sa naissance)], *Narody Azii i Afriki*, 1966, n° 6, p. 147-150 et plus particulièrement V.K. Šokhin, *F.I. Ščerbatskoj i ego komparativnaja filosofija* [F.I. Ščerbatskoj et sa philosophie comparative], Moskva, Institut filosofii, 1998.

57. Sur la critique de la méthode comparatiste de Ščerbatskoj, voir V.K. Šokhin, *op. cit.*, p. 1-12.

58. A.M. Pjatigorskij, « Rozenberg i problema jazyka opisanija v buddologii » [Rosenberg et la question de la langue de description dans l'étude du bouddhisme], *Učenyje zapiski Tartuskogo universiteta. Trudy po znakomym sistemam*, t. 5, 1971, p. 433.

Dignâga et Dharmakîrti ⁵⁹. En soi, la façon dont Ščerbatkoj « a européanisé » la philosophie bouddhique ne contredisait pas les principes de commentaire des « textes fondamentaux » conçus dans la tradition indienne même. Le commentateur pouvait recourir à des termes repris à la langue de son époque pour résoudre – sous forme de commentaire et de développement des idées de la source première – les questions philosophiques de son temps. Nous ne serons pas en faute vis-à-vis de la vérité, si nous supposons que les travaux sur le bouddhisme de Ščerbatkoj peuvent être aussi considérés comme des commentaires sur des idées bouddhiques à l'aide d'un appareil terminologique repris à la philosophie européenne.

Otton Rosenberg (1888-1919), l'élève de Ščerbatkoj, mourut jeune, mais il fut l'auteur d'un ouvrage qui fit date dans l'étude du bouddhisme. À la différence de la plupart des savants de son époque et même de ceux de l'époque suivante, qui, eux, prirent comme point de départ un système occidental de valeurs et une échelle occidentale des notions pour donner une forme acceptable et compréhensible au lecteur occidental du matériau issu de la culture étrangère étudiée, Rosenberg a délibérément cherché un point d'appui dans la tradition même qu'il étudiait (dans son système conceptuel), en recourant souvent aux matériaux de son auto-description. Lorsque Ščerbatkoj affirme : « [...] la langue des philosophes bouddhistes est transmise selon les possibilités offertes par la langue de la philosophie contemporaine ⁶⁰ », Rosenberg, comme s'il débattait avec son maître, répond :

Dans la mesure du possible, il convient de mener l'analyse dans une langue simple, en évitant les termes recherchés et en s'abstenant de souligner les parallèles. Introduire des idées empruntées à la philosophie européenne dans le schème bouddhique est extrêmement risqué, cela peut aisément amener à commettre des contresens sur le bouddhisme : chaque terme technique possède un lien déterminé avec plusieurs autres qui, involontairement, surgissent par association. Même si deux termes – l'un européen, l'autre bouddhique – correspondent, les associations qu'ils suggèrent ou impliquent peuvent être absolument autres ; de ce fait, la traduction des termes bouddhiques et des termes philosophiques en général relevant de systèmes autres est particulièrement difficile. La difficulté ne réside pas dans les particularités de la langue, mais dans la diversité des multiples associations liées dans chaque cas à une notion donnée. C'est pourquoi il convient lors de la traduction d'un terme, par exemple, par nos mots « objet », « sensualité », « psychique », etc., de toujours émettre des réserves en indiquant en même temps les idées qui surgis-

59. Voir D.N. Shastri, « Contribution of Th. Stcherbatsky to Indian Philosophy », *Modern Review* (Calcutta), 1955, vol. 93, n° 2, p. 117-120.

60. F.I. Ščerbatkoj, *Teorija poznanija i logika*, partie 1, p. 6.

sent chez une personne éduquée au contact de ces termes étrangers. Ainsi *artha* et *vishaya* correspondent-ils à *objet*, mais ils n'ont rien en commun avec l'idée d'*ob-jectum*. *Salut* et *nirvâna* correspondent pour autant que l'un et l'autre désignent le but religieux final, mais l'association entre *nirvâna* et, par exemple, la notion de salut, est impossible ⁶¹.

On dirait qu'ici Rosenberg critique précisément son maître, sa méthode interprétative ; en effet, tout ce dont il parle – le recours à une terminologie occidentale particulière, les mises en parallèle, « l'introduction d'idées empruntées à la philosophie européenne dans le schème bouddhique » –, tout cela a un rapport direct avec les travaux de Ščerbatskoj. Rosenberg envisage la traduction non comme la capacité de rendre une langue au moyen d'une autre, mais comme une clé bien plus fondamentale, comme un instrument permettant la compréhension de la pensée appartenant à une autre culture. Lors de la traduction littérale des mots, les notions ne sont pas toujours rendues, mais elles ne le sont pas obligatoirement non plus dans le cas d'une traduction dite philosophique. Dans le cadre du sanscrit philosophique, chaque terme est porteur d'associations précises, les termes du lexique philosophique européen sont également inclus dans un réseau d'associations. La question des rapports associatifs des termes est un sérieux problème pour le traducteur.

Otton Rosenberg continue ainsi :

Dans le cas de traductions littérales – au sens étymologique du terme –, un nouveau danger menace : le terme que l'on traduit ne peut recouper que pour une de ses significations la traduction qu'on en propose habituellement ; dans ce cas il peut surgir un malentendu et une impossibilité de comprendre de façon juste la traduction du texte. Les fameux équivalents par exemple de *zakon*, *loi* pour *dharma*, *name and form* pour *namarupa*, etc. se rapportent à cette catégorie ⁶². La méthode de traduction des termes bouddhiques est loin d'être résolue ; il faut, suivant les cas, recourir à différentes solutions ⁶³.

Autrement dit, la stratégie de traduction de Rosenberg repose non sur une des deux méthodes en particulier, mais sur les deux suivant les cas. Dans un autre passage, Otton Rosenberg ajoute encore :

Il ne faut pas vouloir fixer un même et unique sens pour tous les cas ; convaincu que cela est impossible, il ne faut pas en conclure prématurément

61. O.O. Rosenberg, *Trudy po buddizmu*, *op. cit.*, p. 81-82.

62. Dans d'autres passages, il avance la réflexion suivante : « Comme les termes sont empruntés à la langue courante, leur signification étymologique ne peut que dans une faible mesure, voire ne peut absolument pas permettre la compréhension de leur signification philosophique dans le système ; de la même façon, chez nous, on n'accorde guère d'attention à la signification fondamentale de l'étymologie des termes philosophiques et des mots abstraits en général », *Ibid.*, p. 105.

63. *Ibid.*, p. 82. (*Loi* est en français dans le texte. *N.d.T.*).

que les auteurs bouddhistes ne sont pas logiques ni systématiques. Les travaux sur le bouddhisme souffrent précisément de cette tendance à toujours rendre un terme par un même et unique équivalent ⁶⁴.

Rosenberg achève sa réflexion par ces lignes :

Cette difficulté présente dans le même temps une signification importante : elle rappelle en permanence que, bien qu'un lien existe entre presque toutes les idées, néanmoins, les idées sont exprimées de façon différente. Chez les bouddhistes, on rencontre des manières de résoudre les mêmes questions qui sont identiques aux systèmes européens. Cependant, les méthodes sont autres et les questions sont envisagées suivant une autre logique. La valeur de la philosophie systématique et plus généralement de la philosophie indienne réside en ce qu'ici les questions qui nous sont connues sont analysées autrement. C'est pourquoi il est particulièrement important lors de l'analyse de conserver le schème bouddhique original sans transposer les idées indiennes dans le cadre de notre système.

Si Ščerbatkoj a insisté sur la proximité entre le bouddhisme et la conception du monde telle que l'envisage la science contemporaine, Rosenberg, lui, a considéré que la principale valeur du bouddhisme résidait dans sa dissemblance avec les systèmes européens, cela tout en reconnaissant des points communs entre les questions à résoudre.

En opposition aux membres de la Pâli Text Society, les spécialistes russes se sont convaincus qu'il fallait étudier le bouddhisme non seulement d'après les manuscrits antiques, mais aussi dans les monastères en activité. À plusieurs reprises, Ščerbatkoj s'est rendu dans les monastères bouddhiques situés en Russie et en Mongolie ; quant à Rosenberg, il a séjourné et travaillé dans les centres monastiques bouddhiques du Japon. C'est précisément de cette perception d'une tradition bouddhique vivante que sont pénétrées ces phrases restées célèbres :

Dans le bouddhisme vit aujourd'hui ce Shâkyamuni dont parle la légende ; cette image de Shâkyamuni est chère au bouddhiste et elle inspire l'artiste et le poète. Le Bouddha historique n'est pas le Bouddha de l'histoire du bouddhisme ; le Bouddha historique est le Bouddha de la légende ⁶⁵.

Cette déclaration lancée en forme de défi aux études classiques sur le bouddhisme soucieuses de toujours fixer les « faits historiques », quitte à en perdre la personne du Bouddha (certains chercheurs aujourd'hui proposent même de parler des vues de « la communauté bouddhiste primitive », mais non du Bouddha, puisque les méthodes scientifiques ne permettent pas de définir le contenu de ces vues), pourrait servir de devise à des « recherches de terrain » (*case studies*) aujourd'hui en anthropologie.

64. *Ibid.*, p. 149.

65. *Ibid.*, p. 22.

Lors de son séjour d'étude de quatre ans au Japon, Rosenberg a étudié la version japonaise du célèbre traité *Abhidharmakosha*. Il ne s'est pas seulement intéressé à la littérature des différentes écoles bouddhiques mais à la façon dont cette littérature fonctionne comme partie intégrante de l'idéologie bouddhique japonaise. En d'autres termes, si la plupart des spécialistes du bouddhisme ont essentiellement vu dans cette religion un musée, une collection d'objets à étudier, à décrire et à classer, Rosenberg, par contre, a vu en elle une tradition vivante. Il n'a pas cherché à justifier le bouddhisme par sa proximité avec « la conception du monde telle que l'envisage la science contemporaine », ni à prouver que le bouddhisme est « mieux » ou « pire » que les systèmes de pensée européens, ni à donner une estimation de quelque point de vue que ce soit, sinon celle que le bouddhisme défend. Il n'a pas cherché à présenter le matériau bouddhique d'une façon qui soit séduisante pour le lecteur européen, et en même temps, sa langue ne s'est pas chargée d'une terminologie originale au point de demeurer incompréhensible au lecteur.

Les chercheurs, comme nous l'avons montré, ont vu le bouddhisme « authentique » dans les différentes modifications survenues dans l'enseignement bouddhique ou dans telle ou telle de ses composantes (l'éthique, la religion, la métaphysique, la philosophie). Rosenberg affirmait que le bouddhisme était tout cela à un même degré, mais sur différents plans de son enseignement ; il distinguait un niveau de bouddhisme populaire et un niveau de doctrine philosophique. Et sa familiarité avec une tradition vivante dans laquelle le bouddhisme fonctionnait réellement sur ces mêmes niveaux joua un rôle considérable pour le conduire à cette idée. Du fait de la reconnaissance de multiples niveaux dans le bouddhisme, il était clair pour Rosenberg que les mêmes catégories et les mêmes termes pouvaient se charger de contenus divers en fonction du niveau auquel ils étaient utilisés. La sémantique de la terminologie bouddhique, comme le révèlent les réflexions de Rosenberg, se trouvait en dépendance directe du public pour qui le texte avait été écrit.

Otton Rosenberg est mort en 1919, durant la guerre civile. C'est à Ščerbatkoj, son maître, que revint de faire face à bien des tragédies. Non seulement il eut à supporter la fin prématurée de deux de ses élèves les plus proches avec qui il partageait des vues semblables (Rosenberg et Evgenij Evgen'evič Obermiller ⁶⁶, spécialiste du boud-

66. Sur la vie et l'œuvre de E.E. Obermiller (1901-1935), voir B.V. Semičov, « Evgenij Evgen'evič Obermiller », *Materialy po istorii i filologii Central'noj Azii*, t. 3, Ulan-Udè, 1968, p. 199-201.

dhisme tibétain), mais, en plus, il eut à être le témoin de la ruine et de la destruction de toute l'œuvre de sa vie : en 1937, le Cabinet indo-tibétain, qu'il avait créé et qu'il dirigeait, fut fermé ; la collection « Bibliotheca Buddhica » fut interrompue ; ses élèves et collaborateurs furent arrêtés et disparurent dans les prisons et camps staliniens ; de nombreux manuscrits de traductions et d'études sur des textes bouddhiques d'une valeur inestimable disparurent dans les archives du NKVD. Parmi les victimes des répressions, citons Andrej Ivanovič Vostrikov (né en 1904, fusillé à Leningrad le 26 septembre 1937), indianiste, spécialiste du Tibet et de la Mongolie, très proche de son maître, auteur de nombreux travaux sur le bouddhisme tibétain et mongol ⁶⁷ et des indianistes et tibétologues en vue, ayant également étudié auprès de Ščerbatkoj : Aleksandr Mikhajlovič Mervart (1884-1932), Badzar Baradievič Baradijn (1878-1937), Mikhaïl Izral'evič Tubjanskij (1893-1937), Mikhaïl Sergeevič Troickij (1901- ?), Boris Vasil'evič Semičov (1900-1981) ⁶⁸.

Les études orientales durent se mettre au « service de la lutte pour la libération des peuples opprimés », autrement dit elles furent totalement soumises à la conjoncture politique. Devenue « une arène de la lutte des classes et de la lutte idéologique », l'étude du bouddhisme perdit de fait son statut scientifique. Pour cette raison, on ne peut que difficilement considérer ce qu'il advint des études bouddhiques durant la période soviétique comme le développement d'une discipline scientifique à proprement parler. Il serait plus juste de parler de tentatives effectuées par des individus isolés pour, en dépit du contrôle idéologique totalitaire, étudier le bouddhisme de façon scientifique, mais il s'agit là d'une autre histoire ⁶⁹.

Traduit du russe par Dany Savelli

67. « On confisqua à notre meilleur spécialiste du Tibet, Vostrikov, de précieux manuscrits tibétains (et ses élèves les ont avec peine récupérés au KGB trente ans plus tard) », écrit Aleksandr Solženicyn dans *l'Archipel du Goulag*. (Voir *Novyj Mir*, 1989, n° 8, p. 11). Sur Andrej Vostrikov, voir E.D. Ogneva, « Vostrikov, Andrej Ivanovič » in *Buddizm. (Slovar')*, 1992, p. 94.

68. Pour plus de détail sur ces personnes, voir Marina Sorokina/ Jaroslav Vasil'kov, *Ljudy i sud'by. Biobibliografičeskij slovar' vostokovedov – žertv političeskogo terrora v sovetskij period (1917-1991)* [Hommes et destins. Dictionnaire biobibliographique des orientalistes, victimes de la terreur politique durant la période soviétique (1917-1991)], Sankt-Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2003, 495 p.

69. Voir le chapitre II sur l'étude du bouddhisme après la Seconde Guerre mondiale et à l'époque contemporaine dans V.G. Lysenko, *Rannaja buddijskaja filosofija* [La philosophie bouddhique ancienne], p. 7-310 in V.G. Lysenko/ A.A. Terent'ev/ V.K. Šokhin, *Rannaja buddijskaja filosofija. Filosofija džajnizma*, Moskva, Vostočnaja literatura, 1994, 379 p.