

Jean-François Durand

L'Orient bouddhiste d'André Chevrillon

Romanica Silesiana 1, 27-35

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEAN-FRANÇOIS DURAND

Université Montpellier III

L'Orient bouddhiste d'André Chevrillon

Quelques rééditions récentes¹ ont permis de redécouvrir André Chevrillon, mais surtout les textes «marocains», *Un crépuscule d'Islam* (1906) et *Marrakech dans les palmes* (1919) : relectures nécessaires d'un auteur que la gloire de Pierre Loti, qui fut son ami et son rival, avait éclipsé, et dont on mesure à nouveau l'importance. En effet, ce neveu d'Hippolyte Taine, agrégé d'anglais en 1887, lecteur de Shelley, Macauley, mais aussi de Stendhal et Hugo, eut dès ses premiers voyages le sentiment d'être le témoin d'une époque privilégiée.

De très anciennes sociétés existent encore, dont le principe organisateur, les univers religieux, ne doivent rien à l'Europe. Mais cette différence éclatante, Chevrillon ne la perçoit jamais du point de vue d'un Européen convaincu de la supériorité de sa civilisation technique, et du principe rationaliste et pragmatique qui l'a rendue possible. Ailleurs, des cultures puissantes ont privilégié leur rapport à l'absolu, hantées qu'elles furent par des mondes que nous ne savons plus voir – pour reprendre les mots même de Chevrillon. Or, au moment où il entreprend son premier grand voyage en Inde, en novembre 1888, la France et l'Angleterre renforcent partout leur emprise coloniale. Un irréversible mouvement d'occidentalisation du monde est en cours, dont il observe d'abord les effets à Ceylan, en Inde et en Birmanie avant de les retrouver quelques années plus tard sur la côte marocaine, à Casablanca (*MP* : 18–21). Le premier voyage indien, puis le périple de 1902,

¹ Les références sont données à partir des éditions suivantes : *Dans l'Inde*. Paris, Hachette, 1908 (1^{ère} éd. 1891) ; *Sanctuaires et paysages d'Asie*. Paris, Hachette, 1905, désignés respectivement par *DI* et *SA*. Les éditions récentes en question [établies par l'auteur de l'article – Note de la Rédaction] concernent les ouvrages «marocains» de Chevrillon : *Un crépuscule d'Islam*. Casablanca, EDDIF, Bibliothèque arabo-berbère, 1999 (1^{ère} éd. Hachette, 1906) ; *Terres mortes*. Paris, Phébus, 2002 (1^{ère} éd. Hachette, 1897) ; *Marrakech dans les palmes*. Aix-en-Provence, 2002 (1^{ère} éd. Calman-Lévy, 1919), désormais désignés dans le texte respectivement par les sigles : *CI*, *TM*, *MP*, suivis de numéro(s) de page(s).

en Inde à nouveau et en Birmanie, nourrissent l'inspiration de deux livres, *Dans l'Inde* (1895) et *Sanctuaires et paysages d'Asie* (1905), très proches dans leur problématique culturelle.

Un premier point mérite de retenir l'attention : Chevrillon observe partout les signes à ses yeux inquiétants d'une *démoralisation* des sociétés traditionnelles (SA : 138) lorsque celles-ci, par leurs élites d'abord, entrent en contact intellectuel avec l'Occident. Le développement harmonique de leurs tendances natives est rompu (SA : 138). Ces idées portent avec elles un principe de désorganisation sociale, que Chevrillon observera plus tard au Maroc. Elles insinuent le doute sur la légitimité de la culture endogène et elles favorisent partout l'*imitation* de moeurs et coutumes étrangères. La crainte de Chevrillon est donc que les civilisations asiatiques ou orientales se dénaturent peu à peu, imperceptiblement, se vident de leur être même, se désubstantialisent, ce qui bien sûr entraîne un appauvrissement de l'univers symbolique de l'humanité entière. S'il entrevoit, pour l'avenir, la possibilité d'un métissage universel (il parle quant à lui de *mélange*), c'est pour déplorer le risque d'un délitement des grandes cultures, qui verraient leurs architectures intérieures s'éroder : par cette inquiétude, il est bien le contemporain de Pierre Loti, de Charles Péguy et de Maurice Barrès, même si sa double culture française et anglaise l'ouvre à des influences différentes, entre autres celles de Carlyle et de Ruskin², qui le conduisent à poser les problèmes d'un point de vue très personnel, et sans doute inhabituel dans la culture française si profondément influencée par le rationalisme analytique des Lumières.

Si Chevrillon observe partout l'affaiblissement des «tendances natives», c'est pour mieux souligner dans tous ses récits de voyage que ce sont précisément celles-ci qui l'intéressent, en Inde comme ailleurs³. L'Inde le fascine d'emblée comme le berceau métaphysique de religions ou de sagesse – le bouddhisme en premier lieu – dont on peut trouver, à Ceylan et surtout en Birmanie, des formes très pures. Ces formes, ces tendances natives et organisatrices, qui donnent une sorte d'impulsion vitale à des principes sociaux et religieux qui traversent le temps, qui inscrivent dans la longue durée leur vision singulière du monde et des dieux, Chevrillon constate qu'elles seront d'autant plus préservées que l'on s'éloignera davantage des zones d'influence anglaise et des lieux où s'affirme de plus en plus une modernité coloniale qu'il décrit le plus souvent

² Il lui a consacré une belle étude, *La pensée de Ruskin* (Paris, Hachette, 1909), qui permet de bien mesurer ce qu'il peut lui devoir dans ses propres essais.

³ Dans *La pensée de Ruskin*, Chevrillon analyse les idées de Carlyle, selon lesquelles «en toute société vraiment vivante, comme en toute créature organisée, réside un mystérieux principe de vie, c'est-à-dire de cohésion, d'ordre, de mouvement et de durée qui se manifeste, non dans la pensée claire, le vouloir personnel et réfléchi des individus, mais au contraire dans leurs instincts ancestraux» (p. 13). Ce sont ces «foyers d'énergie» (ibid.) que Chevrillon recherche dans les cultures qu'il découvre, pensant trouver en eux un principe explicatif cohérent.

comme une puissance de désorganisation et d'érosion⁴. D'où, dans tous les récits extrême-orientaux, comme plus tard au Maroc, une thématique du secret et de l'intime, le désir, très romantique encore, de « s'enfoncer dans ce calme et secret dedans que désirèrent les anciens maîtres » (SA : 138). Cette recherche d'intériorité, de profondeur, est d'autant plus impérieuse que, en Birmanie par exemple (mais c'est vrai partout où s'exerce la domination coloniale), Chevrillon observe que les Anglais ouvrent le pays, le désenclavent (« L'Anglais a ouvert le pays, *opened up the country* », SA : 232), provoquent « la triste désorganisation, sous l'influence étrangère, d'un type, d'une société, des croyances qui le développeront » (SA : 231). L'exemple de la Birmanie est frappant car dans ce pays la *civilisation nationale*, plus faible, a présenté une moindre résistance face à l'étranger. Il faut donc, en Inde et plus encore en Birmanie et à Ceylan, s'empresse de découvrir le *principe ordonnateur* sans doute menacé par le nouveau monde qui s'annonce. De là tous les passages, souvent très beaux, où Chevrillon décrit un mouvement vers les profondeurs cachées d'une culture. En Inde, c'est Bénarès, bien sûr, que les Anglais quant à eux, à l'exception de quelques érudits indianistes, ont plutôt tendance à fuir (DI : 343).

De la même façon, les lieux sacrés, les sanctuaires, les routes de pèlerinage, dessinent la géographie intérieure de cultures dont le principe recteur est d'ordre métaphysique, et non pas industriel ou commercial. Le voyage oriental sera dès lors aussi bien une découverte d'intériorités et, pourrait-on dire, d'intimités métaphysiques que de paysages. Chevrillon aimera d'ailleurs trouver entre ceux-ci et les univers religieux, de secrètes et riches harmoniques. Dans son livre *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Henri de Lubac a eu des mots sans doute un peu trop sévères pour cette quête initiée en Inde, et qui ne s'achèvera que dans les années trente, « sur les traces de Fromentin » (*Les puritains du désert* ont été publiés en 1927). Il qualifie Chevrillon, certes, de « voyageur attentif » mais avec cette correction « si peu enclin qu'il fût à l'analyse en profondeur » (LUBAC H. DE, 2000 : 253). Et il est vrai que l'auteur de *Sanctuaires et paysages d'Asie* prend souvent des raccourcis, en adepte qu'il est encore d'une écriture romantique qui privilégie la synthèse sur de trop longues analyses. Mais ces raccourcis se justifient d'immenses lectures, dont ses livres ne portent que très peu les traces. Renan et Taine, certes, Nietzsche⁵ et avant eux toutes les grandes synthèses où s'exprime la rencontre de l'Orient et de l'Occident, Herder, Anquetil-Duperron, Friedrich Schlegel⁶, Schopenhauer, Victor Cousin (*Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, 1863), Burnouf (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 1844), sans oublier de nombreuses traductions

⁴ Beaucoup d'historiens contemporains rejoignent ce diagnostic, même s'ils ont une pensée politique très différente de celle de Chevrillon. Comp. entre autres Mike DAVIS (2003).

⁵ Sur Nietzsche et l'Inde comp. Roger-Pol DROIT (1989 : 187-194).

⁶ « Tout sans exception est originaire de l'Inde », écrivait-il. Cité par R.T. DROIT (1989 : 129).

anglaises de textes bouddhistes ou brahmaniques, dont certaines sont citées dans les deux livres de Chevrillon consacrés à l'Asie. Tel est le socle solide, même s'il nous semble aujourd'hui très lacunaire, sur lequel Chevrillon appuie sa vision de l'Asie bouddhiste. Une première ligne de force retient l'attention lorsqu'on relit ses livres : il y a partout chez lui une obsession romantique des origines, qui lui fait saisir les mouvements religieux à leurs prémices. Chevrillon ira à Bénarès deux fois, en 1898 et en 1902, et il éprouvera à chacun de ses voyages le sentiment de parvenir à la fois à un centre et à une origine.

C'est donc à Bénarès que Chevrillon comprendra, par un contact physique avec les êtres, les architectures, dans une sorte d'immersion intuitive dans un univers métaphysique fascinant, lointain, et pourtant compréhensible, ce que furent les intuitions originelles de l'hindouisme. Ses lectures furent certainement une préparation indispensable, mais l'observation directe, la saisie d'instantanés de la vie lui permirent d'aller plus loin dans la connaissance de ces mondes imposants, insécables, que l'approche analytique, qui émette le réel, ne saurait restituer dans leur épaisseur symbolique. Un voyage réussi est celui qui permet d'observer de tels détails et de reconstituer ensuite, à la manière d'un archéologue, les grandes masses de sens. Il s'agit bien, en Inde comme en Birmanie, de faire une expérience singulière qui donne à la vision que l'on a du monde « un autre point de départ qu'à la nôtre » (SA : 163). Cette recherche du « point de départ » qui permet de reconstituer la cohérence d'une vision du monde est au fond très proche de la tâche que François JULLIEN assigne à la philosophie comparée dans son dernier livre *La grande image n'a pas de forme* : « La question qui se pose à la philosophie est d'abord une affaire de prise : comment approcher ce à partir de quoi nous pensons, en amont, faisant socle, et que par là même nous ne pensons pas » (2003 : 12). Tant que Chevrillon n'a pas trouvé cette prise, cet impensé qui est au commencement de toute réflexion, il ne peut qu'exprimer son désarroi face à l'Asie par une expression anglaise, *I did not realize* (SA : 164). Il est possible de repérer dans le texte de Chevrillon quelques-unes de ces « prises » qui lui permettront, pense-t-il, d'entrer dans l'intimité hindouiste, puis bouddhiste. À Bénarès, une comparaison entre la Bible et les textes brahmaniques aide à mieux cerner deux atmosphères spirituelles. Dans la Bible, il note l'omniprésence des passions et du moi, une affirmation tranchée du moi-substance, qu'il résume ainsi : « [...] dans une âme passionnée, le moi cohérent s'affirme, se pose à part, et quand l'homme essaie de concevoir le fond de l'Univers, il l'imagine aussi comme un moi distinct et tout puissant » (DI : 158–159). À cette construction d'identité et d'essence⁷, Chevrillon oppose

⁷ François JULLIEN écrit que dans un paysage grec, « dans une lumineuse transparence, les formes des choses se découpent et font croire à une identité d'essence – pétrifiées par le soleil, elles convainquent de la fixité des paradigmes » (2003 : 20).

le polythéisme indien, avec sa fondamentale polymorphie, ses incessantes métamorphoses qui dissolvent les frontières entre le moi et l'univers.

D'autre part, dans sa quête du cœur philosophique et religieux de l'extrême-Orient, Chevrillon part de l'idée, qu'il emprunte vraisemblablement à Burnouf, de la continuité fondamentale entre bouddhisme et hindouisme. Elle sera au demeurant reprise par beaucoup d'indianistes classiques de la génération de Chevrillon (né en 1864) et de celle qui la suivit comme, entre autres, Ananda K. Coomaraswamy (né en 1877), dans son étude souvent citée sur *Hindouisme et bouddhisme*. Sur ce sujet controversé, Chevrillon s'en tient à la vulgate de son temps, que l'on retrouve ainsi résumée dans le livre de Coomaraswamy. Ce qui fascine le plus Chevrillon dans sa découverte de l'Inde, c'est le sentiment d'une continuité à travers d'immenses couches temporelles, alors que l'histoire de l'Occident a connu d'incessantes ruptures et reconfigurations. En Inde, Chevrillon est certainement sensible, comme il le sera par la suite au Maroc, à une incontestable indifférence à l'avenir, dans des sociétés qui ne se projettent pas vers un futur idéalisé, mais pensent plutôt le temps comme une dégradation et un obscurcissement⁸. Bénarès est la ville qui incarne le mieux ce primat de la tradition jusqu'à figer le temps dans une sorte d'immobilité sacrée :

L'enseignement qu'un roi de Bénarès donnait à son disciple, il y a, sans doute, plus de deux mille ans, un brahme me le répétait hier à Bénarès [...]. C'était toujours l'antique doctrine de l'Inde, celle qui, par le bouddhisme, se propagea vers l'Orient jusqu'au Japon.

(SA : 137)

Toutefois, l'on peut, en aiguisant le regard, percevoir de très sensibles reconfigurations à l'intérieur même de ces immémoriales continuités. Ces changements passionneront Chevrillon : ils épousent les reliefs de la géographie, empruntent les routes des voyageurs. Les doctrines se déplacent comme les hommes et, insensiblement, se nuancent et se diversifient. S'ajoute à ce pur plaisir de l'esprit la curiosité sans cesse en éveil lorsqu'on a le sentiment de pénétrer dans un monde – c'était le cas de Ceylan en ces années héroïques – qui avait vécu jusqu'alors sans même soupçonner ce qu'était l'Europe :

[...] elle existait, cette Ceylan bouddhique, verte et ceinte des eaux de l'équateur, elle durait, inconnue de nos pères, tandis que se suivaient en Europe les temps antiques, le moyen âge, les temps modernes.

(SA : 57)

⁸ Selon l'hindouisme, l'âge moderne est celui du *Kali Yuga* (l'équivalent de l'âge de fer), marqué selon le *Linga Purāna* par la destruction de la nature, l'oubli des rites et l'aggravation des conflits. Comp. Alain DANIELOU (1979 : 275–295).

Ce qu'il retient, c'est au fond une simplification, une abstraction, comme si le bouddhisme avait voulu trancher dans l'univers trop luxuriant d'un hindouisme païen qui ne s'était pas encore assez dépris du prestige des apparences. Le polythéisme hindou, surtout sous sa forme dravidienne, demeure en effet très incarné dans la matière épaisse et plantureuse du monde. C'est grâce à de tels contrastes que Chevrillon parvient à comprendre la singularité bouddhiste.

Le Bouddha quant à lui pousse jusqu'à ses plus extrêmes conséquences un principe inverse de désincarnation, d'oubli ou de destruction des univers sensibles. Ce Bouddha infiniment distant est comme la figure accomplie d'«une conception pessimiste qui naquit et régna pendant des siècles dans la vallée du Gange» (SA: 77). Cette conception, Chevrillon la qualifie plusieurs fois de nihiliste (SA: 54, 361). Il remarquera un jour, à Ceylan, un Bouddha «tout de cristal, immatériel: un Bouddha désincarné, nirvanique, sur des nappes ondulantes d'encens» (SA: 94). Les architectures même semblent porter témoignage de cette volupté d'extinction du réel, de déracinement du désir. C'est ainsi que Chevrillon découvre en Birmanie,

[...] dominant la ville et tout le paysage – céleste apparition – [...] la grande Shwe-Dagohn, le plus sacré des sanctuaires d'Indo-Chine, dont le rayonnement flotte ici depuis vingt siècles.

(SA: 227–228)

De telles pages permettent de comprendre que Chevrillon, à la fin de son livre, puisse faire du christianisme l'«antipode métaphysique et théologique du bouddhisme» (SA: 284). A ses yeux, rien de plus opposé à la «délivrance» bouddhiste que le «salut» chrétien (SA: 286–287). Bien d'autres points mériteraient certes d'être relevés, car Chevrillon a vu et compris beaucoup de choses, sans reculer devant la *découverte épouvantable*, pour reprendre l'expression de Roger-Paul DROIT, d'un bouddhisme méprisant et inhumain (1989: 129) qui contribua beaucoup à jeter le discrédit sur les métaphysiques d'Orient. Chevrillon se garde de reprendre les poncifs dépréciatifs si répandus à son époque. Ce qui prime chez lui, c'est moins l'effroi face à une monstrueuse négation de la vie, que l'étonnement devant la forme que prend cette négation. Il présente d'ailleurs qu'il y a dans cette attitude quelque chose de bien plus intéressant qu'un refus ascétique du monde, à la manière des adeptes occidentaux du *De contemptu mundi*. Quelques-unes des plus belles pages des récits de Chevrillon parviennent à suggérer cette atmosphère bouddhiste qui imprègne les comportements quotidiens et qu'il est bien sûr tentant d'opposer à la «sauvagerie» de l'Inde shivaïste aux rituels parfois cruels qui perpétuent jusqu'à nos jours les pratiques d'un paganisme flamboyant. Le récit de Chevrillon est particulièrement réussi dans la description de ces singularités culturelles, auxquelles

le voyageur est préparé par la lente traversée de l'océan indien, jusqu'à l'approche de terres dont on devine déjà la forte identité, sans comparaison possible avec l'Occident apprivoisé et rassurant, cadastré et sans surprise :

On sent bien que cette mer n'est pas confinée [...]. Qu'il est profond, cet espace ! C'est comme si le cercle des eaux s'élargissait, reculait en des lointains prodigieux et limpides.

(SA : 5)

Dans tous les récits de Chevrillon, l'arrivée par l'océan est une sorte de préparation à l'expérience de la fabuleuse démesure du monde⁹ qui est aussi une démesure culturelle, comme si tout à coup les horizons s'élargissaient, en même temps que la chronologie historique s'enfonçait toujours plus loin dans des strates temporelles qui bousculent l'étroit calendrier judéo-chrétien. L'Orient est d'emblée synonyme de profondeur et d'immensité (SA : 6). Le cosmos n'est plus le cadre d'un univers familier et immédiat : celui auquel nous a habitués l'antiquité méditerranéenne avec son regard de géomètre. Il suggère au contraire l'infini, il dissout les formes dans le débordement de ses lumières. Le premier contact avec l'« homme de cette terre » sera lui aussi décisif, car le « fruit humain » est le « suprême aboutissement » des sèves de la terre, et, ira jusqu'à écrire Chevrillon, « manifeste son essence » (SA : 17). Cela donne, dès le début, l'impression d'avoir changé de monde :

[...] le monde sémite est voisin du nôtre, il l'a pénétré. Celui-ci en est tout à fait séparé et l'a toujours été.

(DI : 26)

Le deuxième récit n'apportera aucun changement essentiel à la vision première. Chevrillon dans les deux livres opposera l'apaisement bouddhiste aux « mouvements passionnés du cœur » (DA : 36) qui font du christianisme une religion romantique et pathétique. Mais le bouddhisme tient aussi à distance les *rites tyranniques* du brahmanisme de l'Inde. La volonté, que l'Occident cultive comme une valeur centrale, paraît absente de l'univers intérieur ceylanais.

La singularité du regard de Chevrillon est certainement dans son absence de mépris¹⁰, dans le constat que les grandes civilisations prennent des routes

⁹ Comp. J.-F. DURAND (2003).

¹⁰ Son regard sur les Européens en situation coloniale est souvent très critique : « Cinq ou six passagers anglais. Je les regarde ; quand on vient de vivre plusieurs semaines au milieu des images, des idées et des types d'Asie, l'Européen paraît étrange – si froid, si important, si personnel, séparé de la nature et de ses semblables. Tristement on reconnaît l'espèce extraordinaire et supérieure à laquelle on appartient » (SA : 341).

bien distinctes qui, jusqu'à ce tournant historique que fut l'expansion impériale de l'Europe, n'étaient pas destinées à se rencontrer. Certes, Chevrillon est le témoin, souvent inquiet, d'un changement mondial qu'il n'appelle bien sûr pas globalisation, tout en en décrivant dans le détail le phénomène. Il est d'autant plus urgent d'observer les grandes cultures dans leur intégrité, avant qu'elle n'entrent dans un processus d'entropie ou de décadence qui en altérera la substance. Ainsi s'explique l'effort de Chevrillon pour comprendre, sans nulle condamnation philosophique ou morale, les principes du bouddhisme ceylanais :

Plus je regarde ce pays et ces hommes, plus je crois comprendre cette morale et cette religion. [...] Ce que disent aujourd'hui nos grands penseurs européens, les sages bouddhistes l'enseignent depuis vingt-trois siècles.

(DI: 42)

Certes, il arrivera à Chevrillon de trahir malgré tout une certaine angoisse, quand il observe en Birmanie, pour nous en tenir à cet exemple, la reproduction à l'identique des temples et d'une multitude de statues du Bouddha dans le fameux monument appelé des « sept cent vingt-neuf pagodes » (SA : 299 sq.). Mais Chevrillon prend soin de noter qu'il réagit en Européen, même s'il peut comprendre que l'on voit là, appliqué à l'architecture, le « principe de la litanie » (SA : 298), dont le but est finalement de faire le vide dans l'esprit, d'anéantir toute réflexion, en une sorte de table rase métaphysique qui est le préalable même de la contemplation. Mais l'occidental se cabre devant cette destruction systématique de l'énergie vitale et du principe d'individuation. La frontière est ici clairement marquée entre l'Occident prométhéen et l'Orient bouddhiste et méditatif, entre des philosophies de l'action historique et du vouloir individuel et une hiératique sagesse qui déracine le désir pour trouver « l'état parfait » (SA : 300) dans ce que Chevrillon traduit, dans le vocabulaire de son époque, par les notions de *vide* et de *néant*¹¹.

Bibliographie

- DANIÉLOU A., 1979: *Shiva et Dionysos*. Paris, Fayard.
 DAVIS M., 2003: *Génocides tropicaux*. Paris, La Découverte.
 DROIT R.-P., 1989: *L'oubli de l'Inde*. Paris, PUF.

¹¹ En sanscrit, *Sunyatā* désigne une réalité insubstantielle. Les traductions contemporaines préfèrent *vacuité* à *vide* ou *néant*. Comp. Peter HARVEY (1993 : 128-131).

-
- DURAND J.-F., 2003 : « La démesure du monde : André Chevrillon, un voyageur au temps des Empires ». In : *Littératures et colonies*. « Société internationale d'étude des littératures de l'ère coloniale ». Cahier n° 1. Paris, Ed. Kailash.
- HARVEY P., 1993 : *Le Bouddhisme*. Paris, Seuil.
- JULLIEN F., 2003 : *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture*. Paris, Seuil.
- LUBAC H. DE, 2000 : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris, Les Éditions du Cerf.