

---

Romain Rolland et l'Inde

Author(s): Jean Bastaire

Source: *Esprit*, SEPTEMBRE 1961, Nouvelle série, No. 298 (9) (SEPTEMBRE 1961), pp. 320-329

Published by: Editions Esprit

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24256425>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to  
*Esprit*

JSTOR

## *Romain Rolland et l'Inde*

Discuté, Romain Rolland le sera peut-être toujours comme écrivain. Mais comme homme et comme témoin, le doute n'est plus permis : nous avons en lui le Voltaire de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'ami et le correspondant des esprits les plus illustres de son temps, d'Albert Schweitzer à Jan Masarik, de Maxime Gorki à Stefan Zweig.

Encore ces noms n'évoquent-ils que le rayonnement européen de l'auteur de *Jean-Christophe*. On ne sait pas assez, ou on ne sait plus, que durant les vingt dernières années de sa vie, Romain Rolland étendit au monde entier son inlassable activité, et qu'il voulut être en particulier un médiateur entre l'Orient et l'Occident, entre l'Asie et l'Europe. « Ce sont les deux hémisphères de la pensée. Il faut les réunir » (*Inde*, p. 14).

Un livre récent nous le rappelle opportunément<sup>1</sup>. Il est composé de tous les extraits du *Journal* de Romain Rolland qui concernent ses rapports avec l'Inde, ainsi que de quelques autres textes sur le même sujet. Masse énorme de documents : plus de six cents pages, qui s'ordonnent pourtant assez facilement autour d'un certain nombre de hautes figures de l'Inde contemporaine, comme Tagore et Gandhi, ou de l'Inde éternelle, comme Ramakrishna et Vivekananda.

Tagore, Romain Rolland en entendit parler dès 1916, en pleine guerre. Dans un discours prononcé à l'Université Impériale de Tokyo et rapporté par les journaux, le grand poète hindou s'exprimait ainsi : « La civilisation qui nous vient d'Europe est vorace et dominatrice ; elle consume les peuples qu'elle envahit, elle extermine ou anéantit les races qui gênent sa marche conquérante. C'est une civilisation toute politique, aux tendances cannibales ... Sous le nom de patriotisme, elle

---

1. Romain ROLLAND : *Inde* (Albin-Michel).

manque à la parole donnée, elle tend sans honte ses filets, tissus de mensonges, elle dresse de gigantesques et monstrueuses idoles dans les temples élevés au Gain, le dieu qu'elle adore » (p. 12).

L'auteur d'*Au-dessus de la mêlée*, persécuté lui-même par les tenants d'un tel nationalisme raciste et dominateur, ne pouvait pas ne pas être sensible à cette fière dénonciation d'un mal contre lequel il avait entrepris de lutter. Aussi entra-t-il en relation avec Tagore au point que, trois ans plus tard, il recevait du poète une adhésion chaleureuse à sa *Déclaration pour une Indépendance de l'Esprit*, et qu'en avril 1921, les deux hommes se rencontraient enfin à Paris.

« Une belle figure régulière, pur Aryen, mais de ce teint chaud que donne la vie au soleil d'or, des yeux bruns lumineux à l'ombre de beaux cils, le nez droit, la bouche souriante sous une moustache blanche, une barbe soyeuse à trois pointes, dont celle du milieu est encore noire entre les deux autres blanches » (p. 20) : tel apparut l'auteur de *l'Offrande lyrique*, au cours de trois entretiens où il fut surtout question du projet de Tagore de créer aux Indes une Université Internationale, où l'on parla beaucoup musique, mais dont la partie la plus intéressante fut sans doute la libre confrontation organisée autour du grand thème Orient-Occident. « Tagore ne cache pas l'horreur que lui inspire l'extrême brutalité partout répandue en Occident... Mais rien ne lui cause une oppression plus lourde que l'Amérique du Nord » (p. 21). D'une façon générale, il « ne semble voir dans l'art et la pensée d'Europe que la lutte, le combat éternel : et cela ne lui est pas sympathique » (id.).

Les deux hommes devaient se revoir plus longuement en juin 1926, au cours d'un séjour que le poète hindou vint faire aux côtés de Romain Rolland, à Villeneuve, sur les bords du lac Léman. « Il a toujours sa belle figure, noble et fine, mais elle n'a plus la plénitude de santé que j'admirais » (p. 107), note alors Rolland. C'est que Tagore est non seulement fatigué par un long voyage, mais aussi découragé par le triste état de l'Inde et la vanité des efforts déployés pour y porter remède. Trop de races, explique-t-il, cohabitent sur le sol de cette immense péninsule. Aucune pensée commune ne les relie. Et puis il y a le climat. « L'Inde porte sur elle le fardeau écrasant de son tropique » (p. 122).

Romain Rolland réagit en disant que même les déterminismes géographiques peuvent être surmontés. Mais, pour cela, il ne faut pas, comme le faisait Tagore cinq ans auparavant, témoigner d'un mépris trop absolu à l'égard des disciplines d'action et de combat qui, seules, ont permis à l'Occident de s'organiser et de

## CHRONIQUES

tenir. Sur ce point, l'Europe a peut-être quelque chose à apprendre à l'Inde trop passive : « la puissante vertu du christianisme, et tout ce que lui doivent les races d'Occident : l'exemple permanent du Christ, agissant et souffrant, la veille perpétuelle de la conscience, comme de la lampe du Saint-Sacrement, l'examen quotidien, la confession morale, etc. » (p. 132).

Un autre point sur lequel l'écrivain français intervint avec vigueur auprès de son interlocuteur fut la question du fascisme italien. Tagore, en effet, était arrivé à Villeneuve via Rome, où il avait été reçu en personnage officiel par Mussolini. Candidé, et surtout ne comprenant pas un mot aux discours que l'on prononçait autour de lui, le poète s'était laissé entraîner dans des manifestations du Fascio, où sa présence avait évidemment été interprétée comme une approbation. On avait déformé les propos qu'il avait cru devoir y tenir. Mais le plus grave est que certaines apparences d'ordre et de prospérité avaient fini par emporter la conviction du visiteur, et qu'il en arrivait à exprimer maintenant à un Romain Rolland ébahi, se contrainant pour ne pas exploser, des théories légitimant plus ou moins la dictature du Duce.

Pendant quinze jours, Rolland ne cessa de travailler à la ruine d'illusions aussi pernicieuses. Bien renseigné par les émigrés italiens de Paris, il s'attacha à révéler à Tagore le vrai visage de violence et de haine du fascisme. Il insista en particulier pour obtenir du poète une protestation publique contre l'usage abusif qui avait été fait de sa personne et de son nom dans les journaux d'outre-Alpes. Une telle persévérance se vit récompensée, mais ce ne fut pas sans peine, et les épisodes de cette lutte amicale, à laquelle nous retrouvons mêlé Georges Duhamel, ne manquent pas de saveur. Enfin Tagore se décida à proclamer *urbi et orbi* que « les méthodes et les principes du fascisme concernent toute l'humanité et qu'il est absurde d'imaginer que lui, Tagore, puisse jamais soutenir un mouvement qui étouffe impitoyablement la liberté d'expression, qui contraint à des obligations contraires à la conscience individuelle, et qui marche par une voie sanglante de violence et de crime furtif » (p. 164).

Une troisième et dernière entrevue entre les deux hommes eut lieu en août 1930, alors que le poète était de passage à Genève. Tagore se lança dans une attaque violente contre le polythéisme hindou, et en particulier contre le culte sanguinaire de la déesse Kâli, en faisant appel « à l'athéisme salutaire, à la négation rationaliste d'Occident, qui lui paraît nécessaire, temporairement, pour faire table rase de ces monstres de l'esprit, pour nettoyer les écuries d'Augias » (p. 284). Romain Rolland

se borna à rappeler à son interlocuteur que les plus hautes religions monothéistes ont les mêmes sources primitives. « L'important est de sublimer ces profonds instincts, au lieu de vouloir les extirper, et il est bien saisissant de voir l'Ancien Testament, qui fume de la graisse des victimes, s'épanouir en cette fleur suprême de l'Evangile : l'Agneau de Dieu, le Christ innocent sacrifié » (p. 285).



Passer de Tagore à Gandhi, c'est presque changer d'univers. Rolland en prit conscience très rapidement : « Deux races d'hommes, deux classes : l'aristocrate, le prince, — et le gourou (le sage) populaire » (p. 138). L'un, Gandhi, n'est-il pas d'ailleurs de cette Inde occidentale où les gens ont peu d'imagination, mais beaucoup de sens pratique ? Alors que l'autre, Tagore, représente admirablement son Bengale natal, plein de charme, ruisselant de fantaisie, suprêmement artiste, mais indolent et manquant au plus haut point de persévérance.

Les mêmes raisons qui rapprochèrent spontanément Tagore de Romain Rolland rendirent ce dernier, pendant un certain temps, un peu réticent à l'égard de Gandhi : « Je vois en lui tout autre chose qu'un internationaliste de mon espèce : un nationaliste, mais le plus grand, le plus haut, et tel qu'il devrait être le modèle pour tous les nationalismes mesquins ou bas, ou criminels, de l'Europe » (p. 33). Un autre motif de réserve : le « médiévalisme » du Mahatma, son culte de la vache, sa campagne pour un retour à l'usage du rouet.

Toujours est-il que l'écrivain français refusa d'abord, en août 1922, de préfacier un recueil d'articles de Gandhi : *La jeune Inde*. Décision sur laquelle il devait revenir deux ans plus tard. Mais il avait fait mieux auparavant : de janvier à mars 1923, il avait écrit tout un livre en l'honneur du prophète de la non-violence. La sainteté agissante du Mahatma l'avait emporté sur les divergences d'opinion.

Romain Rolland ne cessa dès lors de suivre de très près les faits et gestes de son héros. Une question harcelait l'écrivain qui était devenu par ailleurs, durant ces années-là, le compagnon de route de la révolution d'Octobre : comment associer ces frères ennemis, les violents d'U.R.S.S. et les non-violents de l'Inde, dans la tâche d'émancipation que les uns et les autres s'efforçaient de mener à bien ? En quoi les gandhistes se préoccupaient-ils de l'aspect économique de leur révolution, et, symétriquement, quelles étaient les possibilités d'implantation de l'expérience indienne en Occident ?

## CHRONIQUES

Toutes interrogations que Romain Rolland put enfin soumettre de vive voix au Mahatma lorsque celui-ci, de retour d'une Conférence de la Table Ronde tenue à Londres, s'arrêta à Ville-neuve, en décembre 1931. Journées que l'on voudrait qualifier d'historiques, bien qu'elles n'aient guère eu de retentissement. Dans la modeste villa Olga, deux conceptions du monde, que rien ne semblait rapprocher, se rencontrèrent pourtant et acceptèrent de dialoguer, sinon de s'unir. Rolland prêta sa voix à un grand absent : Lénine, de manière à ce que Gandhi ait la possibilité de s'entretenir avec le plus important des maîtres de l'action en Occident.

Sur les questions économiques, le Mahatma se révéla d'abord singulièrement « réactionnaire » : « J'ai dit aux ouvriers anglais que le remède est de lutter non contre le capitalisme, mais contre eux-mêmes... Si on donnait aux ouvriers chômeurs tout le capital des riches, il n'y en aurait pas pour longtemps » (p. 325). Mais, poussé jusque dans ses derniers retranchements par Romain Rolland, le leader hindou finit par faire cette déclaration non moins importante par la netteté des positions qu'elle reflétait que par la loyauté intellectuelle et la droiture intérieure dont elle était l'expression : « Je ne considère pas, il est vrai, que soit inévitable l'antagonisme entre le capital et le travail. Mais s'il était prouvé que, dans une usine particulière, une pareille harmonie fût impossible, je n'hésiterais pas à amener le travail (c'est-à-dire les travailleurs organisés) à un tel degré d'extension, qu'il en résulterait la destruction du capitalisme, ou son complet transfert dans les mains du travail » (p. 355).

Ce qui ne signifie pas que, dans les circonstances envisagées, Gandhi se déclarait acquis à la dictature du prolétariat. « Je suis absolument contre cela. Car cela voudrait dire que le travail veut se saisir (par la violence) du capital ; et se saisir (ainsi) du capital est la mauvaise façon d'en venir à bout. Si vous donnez un mauvais exemple au travail, le travail ne réalisera jamais sa force » (p. 357).

Opposition manifeste donc sur les moyens, si les fins sont susceptibles de se rejoindre. Mais à ce point du débat, Romain Rolland fit remarquer à son interlocuteur qu'il était difficile de demander aux masses prolétariennes d'Occident de se sacrifier : « A quoi ? Il faudrait qu'elles crussent à un Dieu de bonté. Elles n'y croient pas. Elles croient à un idéal, à un divin de justice social. Ce n'est pas peu ! Et quand on cherche à flétrir cet idéal du nom de matérialisme, je proteste : c'est la source des sacrifices les plus héroïques. Mais ces sacrifices, de soi, n'impliquent pas la non-violence » (p. 314).

L'objection n'ébranla pas Gandhi. Avec la douce obstination qui lui était propre, il répéta : « Après ce que j'ai vu d'Europe, je crois que l'Europe ne peut échapper à la non-violence. Heureusement, une grande organisation n'est pas nécessaire. Il ne faut qu'un homme qui soit la foi, la non-violence incarnée. Tant que cet homme n'a pas paru, il faut attendre, espérer, préparer l'atmosphère » (p. 323).

Cette même foi en la valeur universelle de sa méthode amena d'ailleurs le Mahatma à donner, au cours de réunions tenues à Lausanne, des consignes incendiaires à de braves Suisses dont la non-violence se limitait au refus du service militaire : « Le service militaire n'est qu'un symptôme d'un mal qui est plus profond. Tous ceux qui ne sont pas inscrits pour le service militaire sont également participants au crime (la guerre), s'ils soutiennent l'Etat d'une autre manière... C'est pourquoi tous ceux qui désirent arrêter le service militaire doivent le faire en retirant toute coopération à l'Etat » (p. 327). A Genève, il fit mieux encore et recommanda à ses auditeurs, en cas d'invasion étrangère, d'opposer aux armes ennemies la muraille de tout un peuple, hommes, femmes et enfants, dressé les mains nues pour barrer la route à l'envahisseur : « Aucune armée n'oserait passer sur leurs corps. Et si elle le faisait une fois, elle ne le ferait pas une seconde : car le soulèvement de la conscience de l'univers l'accablerait » (p. 344).

Son hôte une fois parti, Romain Rolland n'en continua pas moins à entretenir avec lui les relations les plus étroites et les plus affectueuses. Il le défendit contre le parti-pris d'un Saumyendranath Tagore<sup>1</sup>, neveu du poète et communiste ardent, qui n'hésitait pas à comparer Gandhi à Hitler ou à Mussolini. Il adjura le monde occidental de comprendre que la non-violence représentait une dernière chance, avant que ne se rompent les digues de la violence. Et si pour sa part, devant l'aveuglement persistant des nations européennes, il se rangea de plus en plus résolument aux côtés des Soviets, ce fut en maintenant toujours ouvert le libre choix entre les deux seules attitudes qui lui semblaient viriles : « la religieuse (la vraiment digne de ce nom profané), celle de la non-acceptation non-violente de Gandhi, le sacrifice entier à un idéal, plus haut et plus lointain de fraternité universelle, qui s'accomplira plus tard par cette foi et ces martyrs ; et l'attitude révolutionnaire, qui, acceptant l'action présente, en accepte toutes les nécessités » (p. 449).

---

1. Auteur d'un pamphlet contre Gandhi paru en 1934 chez Gallimard.

## CHRONIQUES

De 1922 à 1938, d'autres grandes figures de l'Inde vivante franchirent le seuil de la villa Olga, à Villeneuve : Lajpat Rai, qui devait être tué en 1928, Subhas Chandra Bose, qui accepta de collaborer avec les Japonais pendant la dernière guerre, Rajendra Prasad, le Dr Ansari.

Il y eut aussi Nehru : « les traits fins, réguliers, le teint brun sur fond pâle, la structure de la tête et l'expression tout italiennes » (p. 105). Une première fois, l'actuel chef du gouvernement de l'Inde rendit visite à Romain Rolland en mai 1926. Profondément attaché à la personne de Gandhi, il ne s'en montra pas moins sceptique quant à l'autorité politique du Mahatma. La division Hindous-Mahométans lui parut aussi plus grave qu'on ne l'estimait d'ordinaire.

Seconde visite la même année, en octobre, suivie d'une troisième, en mai 1927. (Nehru effectuait alors un séjour de deux ans en Europe, à cause de la santé de sa femme). Le Pandit renforça ses critiques contre l'absence de politique économique et sociale chez Gandhi. Il dit qu'aux Indes, les conditions « étaient aussi mauvaises que dans l'Angleterre il y a soixante ans : tous les vices de l'industrialisation, sans aucun des avantages » (p. 191).

Dernière apparition huit ans plus tard, en octobre 1935. Nehru sort de prison. Encore les Anglais ne l'ont-ils relâché que parce que sa femme est aux portes de la mort. Pendant sa réclusion, il a beaucoup réfléchi sur la non-violence, et il a découvert que celle-ci, par maints de ses traits, était au fond une violence extrême exercée aussi bien sur ceux qui la pratiquent que sur ceux qui la subissent. « Il n'y a donc pas entre violence et non-violence une barrière infranchissable ; et l'on ne peut éliminer la première, *a priori*, du champ de l'action. Il faut plutôt en mesurer les conditions » (p. 483).

Sur Gandhi, Nehru n'a guère changé d'opinion. Selon lui, un conflit existe, chez le Mahatma, entre l'homme religieux et l'homme d'action. « Sur le terrain d'action, Gandhi ne se trompe guère, et il se prononcera avec décision, et il ira beaucoup plus en avant qu'il ne le fait, au repos, dans la discussion de pensée » (p. 483). Son audience, en tous les cas, demeure immense parmi les masses populaires, si elle a déçu chez les intellectuels. « On ne peut rien faire de sérieux sans lui » (pp. 484-485).



Un autre personnalité hindoue, d'un ordre tout différent celle-là, s'arrêta également plusieurs fois sur les bords du Léman



pour converser avec Romain Rolland : Sir Jagadis Chunder Bose, « le Christophe Colomb du Nouveau Continent de l'âme : la vie psychique, la sensibilité des plantes et des minéraux » (p. 215). Ce naturaliste, par de longues et minutieuses expériences, avait vu se vérifier sous ses yeux une vieille intuition de l'âme hindoue : l'unité de la vie cosmique à travers tous les êtres créés, base de la croyance en la réincarnation. Il fit ainsi part à son interlocuteur de l'étrange analogie que présentaient entre elles, par exemple, les réactions d'un oiseau de basse-cour et celles d'un haricot (sic), ou bien il lui révéla que telle substance thérapeutique produisait le même effet sur le cœur des plantes et sur celui de l'homme.

Romain Rolland écoutait son savant visiteur avec d'autant plus d'attention que, dès 1915, l'écrivain français avait montré qu'il n'attendait pas seulement de l'Inde des normes d'action pour sa vie militante, mais aussi des ressources spirituelles pour sa vie profonde. A cette date, feuilletant en effet un album consacré aux arts de la péninsule, un cri lui avait échappé : « Cet univers est trop riche, trop plein ! Ma poitrine éclate. Elle est trop petite pour le contenir. Si dix ou vingt ans de vie me sont encore accordés, je voudrais mener la pensée de ma race sur les hauts plateaux du monde, qu'elle n'a même pas entrevus » (p. 11).

Le temps aidant, Romain Rolland put accomplir son vœu. En 1929-1930 parurent les trois volumes sur Ramakrishna et Vivekananda et, à travers eux, sur le grand panthéisme syncretiste qui constitue, pour une bonne part, le fond des religions et des philosophies hindoues. Immédiatement traduit en anglais, cet ouvrage eut en Occident comme en Orient (plus peut-être même qu'en Occident) un retentissement extraordinaire. « Partout dans l'Inde, note son auteur, mon nom est connu et aimé ; ce qui étonne, c'est que l'on cite beaucoup plus mes ouvrages sur Ramakrishna que ceux sur Gandhi » (p. 382).

C'est grâce aux écrits d'un Européen que beaucoup d'Asiatiques renouèrent ainsi avec deux de leurs plus hautes figures mystiques, appartenant à un passé pourtant proche : la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais il faut ajouter en même temps que c'est grâce à ces deux figures que la spiritualité de Romain Rolland acheva de s'épanouir.

Ramakrishna, l'écrivain français semble l'avoir connu dès l'été 1926, à travers une biographie de Dhan Gopal Mukerji. L'impression ressentie fut à ce point profonde que Romain Rolland prit aussitôt la décision de faire connaître en Europe cette personnalité fascinante et celle de son fougueux disciple Vivekananda. Pendant plus d'un an, il amassa une quantité de

## CHRONIQUES

notes, se proposant d'abord d'intituler son livre : *Les dieux vivants*, « pour répondre à ces misérables historiens d'Europe, qui, plongés dans leurs textes, nient non seulement la divinité de Jésus, mais la possibilité de l'existence d'un homme-Dieu, ou de la divinisation sincère, naturelle, et, j'ose ajouter, légitime, d'un grand vivant » (p. 221).

On saisit là sur le vif, entre parenthèses, l'ambiguïté de la position syncrétiste, qui met sur le même plan deux hypothèses aussi différentes l'une de l'autre, pour ne pas dire aussi opposées l'une à l'autre, que celle d'une incarnation de la divinité et celle d'une divinisation de l'humain. Dans le cas qui nous préoccupe, ne nous hâtons pourtant pas de conclure à l'incohérence de pensée. Pour Romain Rolland comme pour les philosophes hindous, l'homme est Dieu comme Dieu est aussi bien homme qu'animal ou plante. Il n'y a aucune différence entre le Créateur et le créé, pour l'excellente raison qu'à l'origine du cosmos, il n'y a pas de création.

L'auteur de *Jean-Christophe* se sent à l'aise au milieu de pareilles conceptions, car elles furent toujours plus ou moins les siennes. Et il n'a pas de peine à rappeler aux Hindous qu'une part de la tradition occidentale les rejoint sur ce point. Qu'a véhiculé d'autre, en effet, le courant qui « vient de Spinoza et qui eut sa pleine action, un siècle plus tard, en Goethe et les idéalistes allemands du commencement du XIX<sup>e</sup> siècle » (p. 225) ? La Révolution française elle-même fut faite par des penseurs qui croyaient en la divinité de l'homme, et, si cette Révolution a fini par sombrer dans le sang et dans l'argent, « le Credo est resté, intact, chez son élite. Je l'ai reçu, enfant, des mains de mes devanciers » (*id.*).

Comme les mystiques hindous qu'il étudie, Romain Rolland croit que « la Vérité et la Vie sont notre Substance Infinie. Et l'existence de chacun de nous est proportionnelle à la conscience qui nous agrège à cette Substance » (p. 427). Il dit encore, dans cette *Adresse au second Congrès des Religions* qui se tint en 1933 à Chicago, adresse dont nous avons déjà extrait les lignes qui précèdent : « Le devoir des plus vivants est de nourrir de leur substance les moins vivants, de venir en aide aux faibles et aux souffrants, aux opprimés, aux misérables. Le cri sublime de Vivekananda : « Mon Dieu les misérables... » est un juste appel à nos énergies » (pp. 428-429). Et l'écrivain français de conclure : « Qui aime Dieu, qu'il le défende dans les millions de ceux qu'oppriment l'injustice et l'inégalité sociale ! Car ils sont la Vérité et la Vie opprimées, qui aspirent à l'Unité des vivants » (p. 429).

Ramakrishna, selon Romain Rolland, c'est le « Poverello »

## CHRONIQUES

des Indes, tandis que Vivekananda s'apparenterait plutôt à quelque hardi missionnaire et — pourquoi pas ? — à saint Paul. Comme ce dernier, le bouillant disciple de Ramakrishna eut en effet pour tâche d'aller annoncer aux Gentils la bonne nouvelle apportée par son maître. Il se rendit pour cela en Amérique, puis revint dans son pays en passant par l'Europe. A ce propos, Romain Rolland déplore qu'au cours de son voyage en France, en 1900, Vivekananda n'ait rencontré « aucun représentant supérieur de l'intelligence et du sentiment religieux français » (p. 201) et qu'il ait été accaparé par des personnalités aussi douteuses que Jules Bois ou le Père Hyacinthe.

Ses successeurs (car il a fondé un Ordre religieux dont les membres essaient à travers le monde) ont peut-être plus de chance. Mais la plupart, hélas ! ne semblent guère disposés à en profiter. Disciple français de Ramakrishna, Romain Rolland ne dissimule pas l'irritation que lui procure la visite d'un Swami Vijayananda, « aussi étroit qu'un calotin de l'*Action Française* » (p. 406), ou d'un Swami Yatiswarananda, dont « toute l'activité paraît se dépenser en flâneries dans de bons hôtels, ou chez des hôtes bénévoles, de l'espèce snob et gobeswamis » (p. 480). Un troisième envoyé de la Ramakrishna Mission, le Swami Siddheswarananda, fait heureusement contraste avec ses prédécesseurs et semble être « un homme d'une grande humanité, large, tolérante, compréhensive » (p. 506) <sup>1</sup>.



Tagore, Gandhi, Ramakrishna, Vivekananda : autant de noms chers à l'auteur de *Jean-Christophe*, autant de vivants et de morts qui, à peine connus de l'écrivain français, ne cessèrent plus de lui être familiers. Du même coup, ils entrèrent dans la familiarité de l'Occident qui, jusqu'alors, n'avait guère entrepris de fréquenter que le premier d'entre eux.

Ne se trouvait-elle pas ainsi remplie, la fonction que Romain Rolland s'assignait lui-même dans une lettre à Miss Slade, l'amie de Gandhi : « être une sorte d'arche qui relie les esprits des hommes et des femmes, des peuples et des races : tout comprendre, pour tout aimer » (p. 237) ?

Jean BASTAIRE.

---

1. Vingt-deux ans après son arrivée en France, c'est d'ailleurs toujours lui qui représente la *Ramakrishna Mission* dans notre pays.