Svāmī Karpātrī, Symboles du monothéisme hindou. Le Liṅga et la Déesse

Préface de Svāmī Śrī Svarūpānanda Sarasvatī, Jagadguru Śāṅkarācārya de Dvārakāpīṭha et Jyotiṣpīṭha. Traduction de l'hindi et du sanskrit, édition, présentation et notes de Jean-Louis Gabin et Gianni Pellegrini. Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines – hindouisme », 2013, 374 p., Bibliographie.

Catherine Clémentin-Ojha

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28255>
DOI : 10.4000/assr.28255
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016
Pagination : 327
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Catherine Clémentin-Ojha, « Svāmī Karpātrī, Symboles du monothéisme hindou. Le Liṅga et la Déesse », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 18 juillet 2017, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28255> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28255>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Svāmī Karpātrī, Symboles du monothéisme hindou. Le Liṅga et la Déesse

Préface de Svāmī Śrī Svarūpānanda Sarasvatī, Jagadguru Śāṅkarācārya de Dvārakāpīṭha et Jyotiṣpīṭha. Traduction de l'hindi et du sanskrit, édition, présentation et notes de Jean-Louis Gabin et Gianni Pellegrini. Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines – hindouisme », 2013, 374 p., Bibliographie.

Catherine Clémentin-Ojha

RÉFÉRENCE

Svāmī Karpātrī, Symboles du monothéisme hindou. Le Liṅga et la Déesse, Préface de Svāmī Śrī Svarūpānanda Sarasvatī, Jagadguru Śāṅkarācārya de Dvārakāpīṭha et Jyotiṣpīṭha. Traduction de l'hindi et du sanskrit, édition, présentation et notes de Jean-Louis Gabin et Gianni Pellegrini, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines – hindouisme », 2013, 374 p., Bibliographie.

- 1 Jean-Louis Gabin et Gianni Pellegrini proposent ici une traduction française de deux essais théologiques du moine hindou Svāmī Karpātrī (1907-1982) dont ils avaient déjà donné une version anglaise en 2009 (*The Linga and the Great Goddess*), « Le secret du culte du liṅga » et « Le principe de la glorieuse déesse ». Il s'agit toutefois d'une traduction entièrement revue à partir des textes originaux rédigés en hindi et en sanskrit. Les auteurs l'accompagnent d'une copieuse introduction (signée du seul J.-L. G.), d'une longue note explicative sur l'exposition doctrinale de Svāmī Karpātrī (par G. P.), d'un important appareil de notes, de la version hindie originale des deux essais et d'une bibliographie. Cet ensemble est précédé d'une préface, elle-même très documentée, de Svāmī Svarūpānanda Sarasvatī, le supérieur, aujourd'hui très âgé, de Dvārakā pīṭha

(Gujarat) et de Jyotiṣ pīṭha (Uttarkhand), deux des principaux sièges (pīṭha) de la tradition monastique de Śaṅkara (VIII^e siècle), à laquelle Svāmī Karpātrī appartenait.

- 2 Il n'existe pas encore de biographie détaillée de cette personnalité atypique que fut Svāmī Karpātrī, tout à la fois renonçant (*samnyāsin*), théologien, réformateur religieux, journaliste et leader politique. La documentation ne manque pas pour décrire sa vie et sa carrière, notamment à Bénarès où le moine avait son ashram, mais son exploitation est difficile parce qu'elle suppose de connaître le hindi savant et le sanskrit, et de maîtriser un ensemble de conceptions philosophiques particulièrement complexes. L'aperçu que donnent J.-L. G. et G. P. de sa pensée est d'autant plus précieux. Notons que G. P. a aussi dirigé un volume rassemblant la bibliographie complète des œuvres de Svāmī Karpātrī, trois notices biographiques et quelques traductions de textes, le tout en italien, sauf un article en français de J.-L. G. sur les rapports entre le moine hindou et Alain Daniélou (*L'uomo e il sacro in India. Svāmī Karapātrī*, 2009)
- 3 Il est impossible de ne pas tomber sur Svāmī Karpātrī quand on s'intéresse à l'histoire sociale et politique de l'Inde du Nord dans les décennies qui suivent l'indépendance nationale (1947). Son nom est bien connu des politologues qui examinent la mouvance nationaliste hindoue (voir, par exemple, les travaux de Christophe Jaffrelot). À la fin des années 1940, en effet, Svāmī Karpātrī a fondé le parti conservateur de « l'Assemblée du Royaume de Rāma » (Rāma-rājya-pariṣad) avec l'objectif d'établir le « règne du dharma » (*dharma-rājya*). Sur l'échiquier politique, il se situait à l'opposé du parti laïque du Congrès dont le programme était porté par le Premier ministre Jawarharlal Nehru (1889-1964, Premier ministre de 1947 à 1964). À l'opposé, car Svāmī Karapātrī ne voulait ni d'un code civil uniforme, ni de l'ouverture des temples hindous à tous les hindous et donc aux intouchables (comme l'exigeait l'article 25 (2) de la Constitution indienne promulguée en 1950), ni de la réforme du droit personnel hindou de 1955, qui introduisait de profondes refontes du droit de la famille et du droit successoral. Pour le dire d'un mot, il ne tolérerait aucun changement à l'ordre social hiérarchique traditionnel. Pour autant, souligne avec insistance le supérieur monastique qui rédige la préface de l'ouvrage de J.-L. G. et G. P., Svāmī Karpātrī était opposé aux thèses des organisations ultranationalistes hindoues, elles aussi conservatrices, elles aussi anti-Congrès, comme le Rāṣṭrīya sayamsevaka saṅgha (« Association des Volontaires Nationaux », RSS), la Hindu Mahāsabha (« Grande Assemblée des Hindous ») ou le Jana Saṅgha (« Assemblée du Peuple », ancêtre du Bhāratīya Janta Party, « parti du Peuple Indien »). De la part de celui qui fut l'un des plus proches collaborateurs de Svāmī Karapātrī, la mise au point est importante. On sait en effet que le RSS (fondé en 1925) est soupçonné d'avoir eu, au moins à ses débuts, une inclination pour le nazisme, et avoir aussi contribué à former l'idéologie des assassins de Gandhi, et que les autres organisations hindoues sont connues pour leur communautarisme agressif à l'égard des minorités religieuses de l'Inde. Pour mieux comprendre les rapports de Svāmī Karapātrī avec le RSS, il faudra toutefois attendre la traduction française prochaine du livre dans lequel il en a lui-même rendu compte (*Le RSS et le dharma hindou*). On pourra aussi consulter lorsqu'il paraîtra l'ouvrage que prépare l'historienne Malavika Kasturi (université de Toronto) sur les alliances et rivalités politiques des organisations religieuses hindoues depuis la fin du XIX^e siècle. Quoi qu'il en soit, il est regrettable aux yeux du préfacier comme à ceux des deux auteurs de l'ouvrage qu'Alain Daniélou ait prêté à Svāmī Karpātrī des idées qui n'étaient pas les siennes, sur le plan politique comme sur d'autres plans.

- 4 Le nom d'Alain Daniélou, qui apparaît dès la préface, se retrouve sur presque toutes les pages du livre parce que J.-L. G. et G. P., ayant à cœur de faire connaître la vraie pensée de Svāmī Karpātrī, s'attachent à rectifier les erreurs d'interprétation commises par l'indianiste français. Le lecteur s'étonnera peut-être de l'acharnement avec lequel la démonstration est conduite page après page, notamment par J.-L. G. Il faut ici l'informer que les études sur l'histoire contemporaine de l'Inde ne sont pas les seules où l'on rencontre le nom de Svāmī Karpātrī. On trouve en effet aussi celui-ci dans l'œuvre d'Alain Daniélou (1907-1994). Bien connu des indianistes pour sa vision hédoniste et fort personnelle de l'hindouisme, mais également pour son travail pionnier en histoire de l'art et en musicologie (il a édité les tout premiers disques de musique classique indienne), Alain Daniélou doit encore une part de sa notoriété à celles de sa mère Madeleine (1880-1956), fondatrice d'une communauté apostolique, et de son frère Jean (1905-1974), jésuite et cardinal.
- 5 Proche du moine de Bénarès pendant les quinze années qu'il passa dans cette ville (voir le chapitre 8 de son étonnante autobiographie, *Les Chemins du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, 1981), Alain Daniélou a traduit plusieurs de ses œuvres et déclaré dans ses livres tenir de lui ce qu'il savait de l'hindouisme. C'est en gardant à l'esprit le milieu familial où il reçut sa première formation qu'il faut apprécier le titre qu'il donna à son ouvrage le plus célèbre sur l'hindouisme, *Le Polythéisme hindou* (1960, réédité en 1994 sous le titre *Mythes et Dieux de L'Inde, le polythéisme hindou*). La vision de l'hindouisme qui s'y exprime est précisément celle que contestent J.-L. G. et G. P. en inscrivant le terme « monothéisme » sur la couverture de leur livre. L'hindouisme est-il monothéiste ? Ou est-il plutôt polythéiste, comme le voulait Alain Daniélou ? Tant qu'on utilisera les discours hindous sur le divin comme porte d'entrée prioritaire pour pénétrer dans cette vaste matière appelée hindouisme, on sera amené à débattre de cette question en recourant à des catégories auxquelles s'attachent des jugements de valeur qui n'éclairent guère le sujet. Pourtant on continuera à le faire parce qu'on ne peut ignorer que les hindous eux-mêmes se sont emparés de ces catégories, tout comme ils se sont emparés du terme « religion », et qu'ils ont trouvé dans leur vaste tradition de quoi les justifier. Svāmī Karpātrī n'écrivit-il pas qu'« on accepte partout l'*ekēśvaravāda* », la doctrine (*vāda*) selon laquelle il n'y a qu'un (*eka*) Dieu souverain (*īśvara*) (p. 171, hindi, p. 333). Si donc, comme l'affirment les deux auteurs, le liṅga, symbole de Śiva, et la Déesse sont des « symboles du monothéisme hindou », c'est parce que Svāmī Karpātrī lui-même en était convaincu. J.-L. G. avait déjà attiré l'attention sur les erreurs d'interprétations d'Alain Daniélou (voir *L'hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou*, 2010), en montrant notamment que sa compréhension du culte du liṅga reflétait avant tout ses propres préoccupations ou fantasmes. Le volume qu'il signe avec G.P. donne en quelque sorte les pièces à conviction permettant d'en juger et, grâce à cela, de connaître les véritables idées religieuses du moine hindou.
- 6 Les deux essais, très techniques, traitent du culte, le premier du culte du liṅga (1942, p. 133), le second de celui de la Déesse (1945-1946, p. 143). À travers ces questions rituelles, Svāmī Karpātrī aborde des doctrines métaphysiques complexes, qui touchent à la nature de l'univers et aux correspondances qui s'établissent entre le monde macrocosmique et le plan humain ou microcosmique. Il brasse une foule de références scripturaires qui ne relèvent pas toutes du même système. Moine de l'ordre du Dasanāmī sampradāya, Svāmī Karpātrī est un tenant de l'Advaita-Vedānta, doctrine

non dualiste élaborée par Śaṅkara et son école sur la base des Upanisad (qui appartiennent au Veda) et de la *Bhagavad Gītā*. Pourtant il se réfère aussi à cette catégorie de textes appelés *tantra*, qui prescrivent les règles du culte des divinités hindoues. Comme André Padoux l'a montré encore récemment, les rites dits *tāntrika* (dont nous faisons tantrique) ne constituent pas un domaine séparé du vaste monde tentaculaire hindou (*Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, 2010 ; voir mon compte rendu dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, octobre-décembre 2010, n° 152). Ils n'en relèvent pas moins d'une tradition philosophique distincte de celle de l'advaita-vedānta, voire en contradiction avec elle. Tout l'objet de la très méthodique notice explicative de G. P. est de montrer comment Svāmī Karpātrī construit une vision harmonique des différents points de vue doctrinaux adoptés et parvient à un propos cohérent. Il s'agit notamment de concilier les thèses idéalistes de l'advaita-vedānta et de la voie ritualiste de la Śrīvidyā, en tablant sur leur commune orientation non dualiste.

- 7 Le problème de la réconciliation de l'advaita-vedānta et de la Śrīvidyā n'est pas uniquement d'ordre intellectuel, il se pose aussi de façon pragmatique puisque les deux doctrines dessinent une discipline spirituelle, et sont donc inséparables d'une conduite de vie. Or tandis que l'adepte de l'advaita-vedānta vise par la pratique de la méditation l'obtention de la connaissance libératrice (*jñāna*), soit la prise de conscience de l'illusion du monde phénoménal, celui de la Śrīvidyā emprunte la voie de la dévotion à la déesse Tripurasundarī, « la belle des trois mondes ». Son objectif est de s'élever graduellement vers la déesse, jusqu'à s'unir à elle, par un effort mental intense et un complexe exercice de visualisation, qui prend pour support un diagramme, le *śrīcakra*, symbole de l'activité cosmique de la déesse, et un mantra de quinze syllabes appelé *śrīvidya* (d'où le nom de la pratique). Signalons qu'André Padoux a traduit en français en 1994 l'un des textes phares de cette tradition, *Le cœur de la yoginī : yoginihṛdaya avec le commentaire Dīpikā d'Amṛtānanda* (Paris, Collège de France, 1994), et vient d'en réaliser une traduction anglaise avec Roger Orphe-Jeanty, *The heart of the yogini : Yoginihṛdaya, a Sanskrit tantric treatise*, New York, Oxford University Press, 2013.
- 8 Autre contradiction apparente : quoique menant l'adepte au-delà de toute convention sociale, la voie initiatique de la Śrīvidyā est empruntée par des brahmanes, dits *smārta*, particulièrement soucieux de respecter les normes de conduite orthodoxes. Comme Douglas Renfrew Brooks le montre (*Auspicious Wisdom. The texts and traditions of Śrīvidyā Śākta tantrism in South India*, Albany, State University of New York Press, 1992), les problèmes concrets que cela soulève sont cependant résolus par les brahmanes qui suivent les enseignements du Śaradā pīṭha de Sringeri (Karnataka) – institution qui, dans l'organisation de la tradition monastique de Śaṅkara, se situe au même niveau que les deux sièges monastiques dirigés par le préfacier de l'ouvrage présenté ici. Svāmī Karpātrī, saṃnyāsin de l'Inde du Nord, était un adepte de la forme védantique prise par le culte de la Śrīvidyā en Inde du Sud, où on sait qu'il avait été initié. Doit-on en conclure qu'il relevait de la tradition de Sringeri ? On aurait aimé en savoir plus sur les conditions dans lesquelles il reçut cet enseignement, puis le diffusa dans un nouvel environnement culturel et le rénova (p. 53).
- 9 Le lecteur non averti aura peut-être du mal à suivre dans tous ses méandres le cheminement de la pensée de Svāmī Karpātrī. Est pourtant fascinant le mélange du traditionnel et du moderne qu'il reflète. Est traditionnel, le gigantesque fonds de conceptions philosophiques, métaphysiques et mythologiques dans lequel puise leur

auteur. Traditionnel aussi le fait que celui-ci n'identifie jamais les citations des textes qui lui servent de référence. Traditionnel encore qu'il les tire de sa mémoire, ce qui fait qu'elles ne sont pas toujours fidèles, comme le montrent J.-L. G et G. P., qui sont néanmoins parvenus à identifier la plupart d'entre elles. Mais c'est surtout sur ce que l'entreprise a de moderne que je voudrais attirer l'attention ici, au risque de m'écarter quelque peu de la lecture des deux savants traducteurs et annotateurs des essais.

- 10 Il faut commencer par relever qu'en rédigeant des textes de cette nature dans la langue vulgaire, le hindi, et non en sanskrit – ce qu'il aurait été tout à fait capable de faire – Svāmī Karpātrī montre qu'il s'inscrit dans le courant moderne du *sanātana dharma*. Certes l'expression est très ancienne. On la rencontre dans la littérature sanskrite classique qui traite du dharma, soit de l'ordre sociocosmique et de l'ensemble des règles de conduite qu'il convient de suivre pour assurer la pérennité de celui-ci. Mais au XIX^e siècle, dans le contexte colonial, le terme dharma se charge du nouveau sens de « religion ». Et c'est précisément au nom de ce dharma, restreint au religieux et dit éternel, que s'organisent, sans pour autant jamais parvenir à s'unir sur une seule plateforme, les hindous qui résistent aux programmes de réformes religieuses et sociales proposés en réponse à la présence britannique. *Sanātana dharma* est donc le réemploi moderne d'une expression ancienne. Vu dans cette perspective, il se présente comme une réaction à la modernité. De fait, les tenants du *sanātana dharma* se veulent les défenseurs de l'ordre social hiérarchique traditionnel des castes et des conduites prescrites par les traités sur le dharma. Mais il importe de comprendre qu'ils mènent en réalité un mouvement de modernisation de l'hindouisme. En dénonçant les écarts par rapport à la tradition, ils procèdent à une sélection de ce qu'ils considèrent comme les éléments clés à conserver, en usant de ressources qui sont celles de leur temps. Se donnant pour double mission d'éduquer les hindous et d'unifier l'hindouisme, leurs diverses organisations, certaines dirigées par des moines, fondent ainsi écoles et journaux et répandent leurs idées dans la sphère publique. Le recours au hindi, langue comprise par tous, prend tout son sens dans ce contexte. Il en résulte une indéniable démocratisation d'un savoir religieux longtemps resté l'apanage des seuls membres des castes supérieures, surtout des brahmanes. À partir de la fin des années 1920, avec la montée du nationalisme, les facteurs politiques jouent un rôle grandissant dans la dynamique d'unification des hindous. Les tenants du *sanātana dharma* se politisent et se dotent d'organisations à même de défendre les intérêts des hindous. La carrière mi-théologique, mi-politique de Svāmī Karapātrī s'inscrit dans cette phase du mouvement polymorphe du *sanātana dharma*, dont il est un des plus grands leaders en Inde du Nord entre 1940 et sa mort en 1982.
- 11 J.-L. G. et G. P. le soulignent à juste titre, Svāmī Karpātrī manifeste dans ses écrits une grande ouverture à toutes les composantes de l'hindouisme et n'a de cesse de marier des points de vue philosophiques (*darśana*) différents et même opposés. Cette sorte d'œcuménisme est aussi un trait du *sanātana dharma*, mais pas uniquement. Divers courants hindous modernes tiennent ainsi que les différentes « voies » spirituelles sont autant de moyens de parvenir au même but, autant de moyens compatibles avec le point de vue présenté par l'auteur. L'acceptation de la pluralité des méthodes de libération explique qu'on qualifie souvent l'hindouisme de religion tolérante. Examiner une telle appréciation nous ferait sortir du cadre de ce compte rendu. Il faut se contenter de préciser qu'on trouve déjà dans des exposés doctrinaires anciens l'idée que le système de l'auteur intègre les doctrines imparfaites des autres systèmes. Cette logique hiérarchique, qui commande aussi l'organisation sociale hindoue, se rencontre

en particulier chez les maîtres de l'école de l'advaita-vedānta fondée par Śaṅkara dont se réclamait Svāmī Karpātrī. On la constate encore dans le culte du « quintuple-siège » (*pañcayatana*) que pratiquent les hindous orthodoxes (*smārta*), et dont Śaṅkara passe pour être l'instaurateur. Celui-ci consiste en l'adoration conjointe de cinq divinités – qui représentent la totalité du panthéon –, Śiva, Viṣṇu, Śūrya, Gaṇeśa et Śakti. À ce culte théiste dépourvu de tout exclusivisme correspond sur le plan philosophique une forme ou une autre de non-dualisme, le plus souvent celle du vedānta de Śaṅkara, qui, malgré un point de vue qui semble l'exclure, s'accommode du théisme en le reléguant à un niveau inférieur. On pose en effet que les cinq divinités appartiennent à la diversité apparente et illusoire du monde phénoménal et que chacune d'elles est une voie d'accès équivalente au Principe suprême. Un tel culte est-il polythéiste ou monothéiste ? Cela dépend du point de vue adopté ! En tout cas, il est dit orthodoxe (*smārta*) parce que c'est collectivement et de manière indissociable que les cinq divinités représentent le *brahman*, un, sans second, alors que l'Absolu des sectes vishnouites est Viṣṇu et lui seul, et celui des sectes shivaïtes Śiva, et lui seul.

- 12 C'est bien cette disposition à conjuguer l'harmonisation de tous les systèmes (*sarvasiddhāntasamanvaya*) et leur subordination au point de vue de l'advaita vedānta qui se retrouve chez Svāmī Karpātrī. Celui-ci, nous dit G. P., « tenta d'assigner une place légitime à chaque *darśana* orthodoxe dans la perspective de l'Advaita lui-même » (p. 45). Le préfacier, qui signale aussi cette démarche, observe toutefois que tout en étant en accord avec Śaṅkara, Svāmī Karpātrī jetait son filet plus loin que lui. Il n'ignore pas en effet – n'est-il pas le supérieur de l'un des sièges monastiques de la tradition shankarienne ? – que le maître de l'advaita vedānta, pour qui le Veda était le critère unique de l'orthodoxie, n'aurait pas étendu la notion de *samanvaya* (litt. « connexion mutuelle ») à la Śrīvidyā, qui repose sur la révélation extravédique des *tantra* (je renvoie le lecteur qui voudrait creuser ce débat interne à l'hindouisme à l'article de Wilhelm Halbfass, « *Vedic orthodoxy and the plurality of religious* » [revised version of a text first published in 1983] in *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, Albany, State University of New-York Press, 1991, p. 51-86). C'est justement là que Svāmī Karpātrī se révèle être un moderne : à la différence de Śaṅkara, il se préoccupait de coordonner tous les courants de l'hindouisme parce que son objectif était de rassembler et d'unifier les hindous. Toutefois personne n'empêche les hagiographes de Śaṅkara d'affirmer que celui-ci enseigna la Śrīvidyā ni ses disciples contemporains de faire du maître du VIII^e siècle un tenant du *sanātana dharma*, une forme d'hindouisme inventée au XIX^e siècle.
- 13 Certains spécialistes seront peut-être en désaccord avec les thèses et les explications avancées dans cet ouvrage. Les plus sourcilleux feront remarquer qu'on ne met pas la marque du pluriel (français) aux mots translittérés du sanskrit ou encore que *varṇa* et *kumbha-mela* sont des termes masculins. Pour ma part, je ne m'explique pas pourquoi l'article « la » est éliminé devant Śrīvidyā dans tout l'ouvrage. Reste que c'est à une somme considérable de travail que se sont livrés J.-L. G. et G. P. pour rendre en français et annoter les deux essais de Svāmī Karpātrī. Alors que la plupart des travaux sur l'hindouisme spéculatif portent sur des auteurs du passé, ils nous présentent en y mettant beaucoup de soin les conceptions d'un hindou, de grande stature intellectuelle et à l'érudition époustouflante, qui vécut à l'époque contemporaine. Ce travail, qui suppose la maîtrise des formes scolastiques que prend tout exposé doctrinal chez les lettrés hindous, a beaucoup bénéficié de l'expertise de G. P., qui avant de rejoindre

l'université de Turin, où il enseigne la philosophie indienne, fit des études approfondies de sanskrit à Bénarès.