Kiyokazu OKITA, Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy

Oxford, Oxford University Press, 2014, 304 p. Appendices, bibliographie, index.

Catherine Clémentin-Ojha

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/34101>
DOI : 10.4000/assr.34101
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017
Pagination : 410-413
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Catherine Clémentin-Ojha, « Kiyokazu OKITA, Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 21 septembre 2021.
URL : <http://journals.openedition.org/assr/34101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.34101>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Kiyokazu OKITA, Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy

Oxford, Oxford University Press, 2014, 304 p. Appendices, bibliographie, index.

Catherine Clémentin-Ojha

RÉFÉRENCE

Kiyokazu OKITA, *Hindu Theology in Early Modern South Asia. The Rise of Devotionalism and the Politics of Genealogy*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 304 p. Appendices, bibliographie, index.

- 1 Parmi les difficultés qui surgissent lorsqu'on tente de décrire des faits religieux situés hors de la sphère chrétienne se trouve celle de l'emploi du terme théologie. S'agissant de l'hindouisme, cette difficulté est redoublée par le fait qu'on a pris l'habitude de désigner ses systèmes spéculatifs par l'expression « philosophie indienne ». Cet ouvrage, tiré d'une thèse soutenue à Oxford en 2011, opte nettement pour une révision de nos catégories et propose de parler de théologie hindoue, et non de philosophie, lorsque l'enquête (1) porte sur la réalité ultime, (2) repose sur l'exégèse de textes révélés, (3) est guidée par l'adhésion personnelle aux principes énoncés. Ces critères se trouvent réunis dans l'œuvre du théologien vishnouïte Baladeva (c.1700-1793). Originaire de l'Orissa à l'est de l'Inde, Baladeva se fit un nom à l'ouest en rédigeant en sanskrit, à la demande du maharaja de Jaipur Jaising II (1688-1743), le *Govindabhāṣya*. C'est à l'examen de ce « commentaire de Govinda (Kṛṣṇa) », que se consacre l'auteur, enseignant à l'université de Kyoto. Dans l'introduction et les deux premiers chapitres (en tout 63 pages), il présente le contexte historique et religieux de sa composition,

dans les troisième et quatrième chapitres (190 pages) ses grands principes, en se livrant à une analyse serrée d'extraits du *Govindabhāṣya* qu'il traduit et compare avec des commentaires de la même école ou d'écoles rivales. Cette mise en lumière des positions théologiques de Baladeva constitue l'apport original de l'ouvrage dans un domaine de recherche déjà bien travaillé.

- 2 Les circonstances dans lesquelles Baladeva rédigea son commentaire et ses motivations pour le faire sont en effet l'un des sujets les plus étudiés et les plus débattus de l'histoire des Gauḍīya vaiṣṇava (vishnouïtes du Bengale), la tradition sectaire initiatique fondée par Caitanya (1488-1533). Elles ont donné lieu à diverses interprétations que l'ouvrage recensé rappelle, mais elles conservent une part de mystère qu'il ne lève pas parce que l'information historique disponible est lacunaire. La question de l'orientation théologique de Baladeva, qui, de manière prioritaire, retient l'attention de l'auteur à travers son étude du *Govindabhāṣya*, est tout aussi embarrassante que les questions précédentes puisqu'elle en est inséparable. Elle supposerait que soit clarifiée la position théologique de Caitanya lui-même. Or celui-ci laissa pour tout écrit un court poème de dévotion et semble avoir perdu tout intérêt pour les questions intellectuelles après un intense événement mystique. Elle supposerait aussi d'y voir plus clair dans l'appartenance religieuse de Baladeva lui-même. Or l'auteur du *Govindabhāṣya* était un converti : avant d'être initié dans la secte des Gauḍīya vaiṣṇava, il avait été membre de celle fondée par le vishnouïte Madhva au XII^e siècle. Les épineux problèmes de traduction et d'interprétation que pose son œuvre résultent en partie de son statut de converti. Non seulement en effet le *Govindabhāṣya* porte d'indéniables traces de l'influence de Madhva, mais il fut écrit pour démontrer que la secte des Gauḍīya vaiṣṇava s'inscrivait dans la filiation de Madhva.
- 3 L'occasion de l'activité théologique de Baladeva et du remaniement de l'identité sectaire des Gauḍīya vaiṣṇava qui la suivit fut toute politique. À l'époque de Jaisingh II, les Gauḍīya vaiṣṇava étaient une secte influente mais ils n'appartenaient pas aux Quatre-Sectes vishnouïtes (*catuḥ sampradāya*), la fédération des traditions sectaires théistes fondées par Rāmānuja (XI^e siècle), Madhva (XII^e), Nimbārka (XIII^e ?) et Viṣṇusvāmī (début du XV^e). Ils rendaient un culte conjoint de nature extrêmement émotionnelle à Govinda (Kṛṣṇa) et à son amante Rādhā, qui trouvait sa source dans leur interprétation mystique des mythes du *Bhāgavata-purāṇa* (IX^e siècle), leur principale référence scripturaire. Le maharaja était un fervent dévot de Govinda et le patronnait généreusement. Mais la secte dérogeait aux critères de légitimité qu'il imposait alors qu'il conduisait une politique de réforme sociale, religieuse et morale correspondant à l'idée qu'il se faisait d'un règne dharmique. Il souhaitait que les nouvelles sectes vishnouïtes s'affilient à la fédération des Quatre-Sectes. Ce faisant, il poursuivait un processus de structuration du vishnouïsme autour d'un nombre fixe de lignées de transmission (*sampradāya*), lui aussi imparfaitement connu, mais qui ne semble pas antérieur au XVI^e siècle. Les Gauḍīya vaiṣṇava se voyaient ainsi contraints de prouver qu'ils relevaient de l'une des Quatre-Sectes. Baladeva s'employa donc à prouver que sa secte relevait de celle fondée par Madhva au cours de plusieurs débats avec des autorités religieuses de Jaipur. À lire les récits contradictoires qui ont été faits de ces derniers, on constate que les motivations profondes de Baladeva le converti pour obéir à la « politique de généalogie » du maharaja de Jaipur furent d'emblée une pomme de discorde dans la secte. Agit-il sous la contrainte du pouvoir ? Ou vit-il dans cette exigence de l'autorité séculière une aubaine pour promouvoir la secte de Madhva dont

il était resté membre ? Faute de documents vraiment probants, les réponses des historiens de la secte à ces questions divergent. L'auteur de l'ouvrage recensé affirme pour sa part que Baladeva agit sous la contrainte. Il s'emploie à démontrer qu'il était un Gauḍīya vaiṣṇava sincère, et non un crypto-Madhva, en montrant qu'il réussit à légitimer la secte de Caitanya à l'aide d'une double stratégie. La première stratégie consista à produire une vieille généalogie spirituelle (*paramparā*) peu répandue qui montrait que Caitanya s'inscrivait dans la filiation de Madhva. La deuxième stratégie consista à intégrer des éléments du système de Madhva au *Govindabhāṣya*.

- 4 Première stratégie : Baladeva affirma que Caitanya était affilié à la tradition de Madhva mais n'était pas pour autant un disciple des idées théologiques de Madhva. Pour comprendre ce paradoxe, l'auteur propose de distinguer *affiliation formelle* et *affiliation théologique* : la première possédant une simple finalité sociale, la seconde supposant l'adhésion. C'est là une distinction utile qui permet de mettre quelque ordre dans un phénomène observé dans les biographies de certains fondateurs de sectes, qui commencent leur carrière en se rattachant à une filiation spirituelle reconnue puis proposent un enseignement qui en diffère et finissent par fonder une lignée de transmission autonome.
- 5 Deuxième stratégie : Baladeva eut recours à la méthode exégétique de Madhva mais il s'en servit pour produire une interprétation théologique distincte de la sienne. C'est là la pièce maîtresse de l'ouvrage (chapitres trois et quatre).
- 6 Pour suivre la démonstration, il faut avoir à l'esprit que Madhva inscrit son système dans l'école du *vedānta* – il se donne donc pour objectif de définir la nature du *Brahman*, l'Être en soi, et sa relation avec le monde et l'âme individuelle (*jīva*) –, mais, vishnouïte, il identifie le *Brahman* à Viṣṇu, le Dieu suprême accessible à l'amour des hommes. Sa doctrine résulte d'une interprétation des *Brahma-sūtra*, le livre de base du *vedānta*, à la lumière de références scripturaires vishnouïtes, notamment le *Bhāgavata-purāṇa* et les textes extra-védiques du *pāñcarātra*, qui prescrivent le rituel. Les *Brahma-sūtra* consistent en un recueil d'aphorismes (*sūtra*) sur le *Brahman* qui synthétisent l'enseignement des *upaniṣad* ; ils sont donc ancrés dans la *śruti* ou révélation védique. Par contraste, le *Bhāgavata-purāṇa* appartient à la *smṛti*, la tradition mémorisée qui dépend du Veda. Il enseigne la voie du salut par la dévotion aimante (*bhakti*) à Viṣṇu. Quoique Madhva et les trois autres théologiens vishnouïtes du *Catuḥ saṃpradāya* divergent dans leur lecture des *Brahma-sūtra* parce qu'ils ne tirent pas les mêmes enseignements du corpus vishnouïte, tous s'opposent au radicalisme strict du non-dualisme de Śaṅkara (VIII^e siècle), tous intègrent le vishnouïsme à la tradition védique en reconnaissant la supériorité de la *śruti* sur la *smṛti*. Sur ce deuxième point, essentiel, il en va autrement des Gauḍīya vaiṣṇava qui placent le *Bhāgavata-purāṇa* au-dessus du Veda. Si ces derniers ne possèdent pas de commentaire des *Brahma-sūtra*, au grand regret du maharaja de Jaipur, c'est que Caitanya enseignait que le *Bhāgavata-purāṇa* en tenait lieu. Pour cette raison ses disciples immédiats, les frères Rūpa (1489-1564) et Sanātana Gosvāmī (1488-1558) et surtout leur neveu Jīva Gosvāmī (c.1517- c.1600), qui systématisa la doctrine sectaire, ne crurent pas nécessaire de produire un commentaire des *Brahma-sūtra*. À la différence de leur maître, ils avaient reçu une solide formation intellectuelle mais, comme lui, ils tenaient que le *Bhāgavata-purāṇa* et les *upaniṣad* védiques parlaient à l'unisson. L'atteste le commentaire de Jīva Gosvāmī sur le *catuḥśloki bhāgavata*, quatre versets du *Bhāgavata-purāṇa* (2.9.32-35), qu'il considérait comme la pierre angulaire du *vedānta* de sa secte., Faute d'écrits de la part de Caitanya

lui-même, c'est ce commentaire qui permet de connaître la doctrine des Gauḍīya vaiṣṇava. Pour établir la fidélité de Baladeva à cette dernière et partant la différence entre sa doctrine et celle des Madhva, il faut donc partir de l'examen de l'œuvre fondatrice de Jīva, c'est l'objet du chapitre trois, puis examiner dans quelle mesure celle de Baladeva s'y conforme ou s'en éloigne, c'est l'objet du long chapitre quatre.

- 7 Le chapitre trois compare le commentaire des Quatre-versets bhagavatiques de Jīva à trois commentaires antérieurs du même texte : ceux de Śrīdhāra (1327-1353) – un auteur situé sur les marges de l'école du *vedānta* non-dualiste de Śaṅkara mais qui jouit d'un grand respect dans l'école de Caitanya, ceux de Madhva (1238-1317) et de son disciple Vijayadhva (1410-1450). L'auteur conclut que l'interprétation de Jīva se rapproche de celle de Śrīdhāra et diffère de celle de Madhva (et de Vijayadhva) mais sans la rejeter complètement pour autant. L'écart entre Jīva et Madhva est net sur le plan théologique. Pour Madhva, il y a une distinction irréductible entre la nature du *Brahman* et celle du monde. Jīva rejette ce non-dualisme absolu (*kevalādvaitavāda*) et l'idée que le *Brahman* est sans caractéristiques (*nirviśeṣavāda*) au nom de la thèse de « l'identité avec différence » (*bhedābhedavāda*) : les âmes sont à la fois distinctes et non-distinctes du *Brahman*. Il conçoit aussi *prema*, l'amour, comme le cinquième et suprême des « Buts de l'homme » (*puruṣārtha*), venant s'ajouter à la liste classique qui en comporte quatre (*dharma*, *artha*, *kāma* et *mokṣa*). C'est là un trait unique de la tradition gauḍīya vaiṣṇava, qui la distingue de celle de Madhva et des autres vedantins vishnouïtes, lesquels s'en tiennent à la définition brahmanique des quatre « Buts de l'homme » et font donc de *mokṣa* ou libération le but suprême. Pour les Gauḍīya vaiṣṇava, la libération est peu de chose comparée à l'amour de Dieu.
- 8 Consacré à clarifier la position théologique de Baladeva à partir d'extraits significatifs de son *Govindabhāṣya*, le long chapitre quatre établit qu'elle est bien conforme à celle des Gauḍīya vaiṣṇava. Selon l'auteur, Baladeva suit l'interprétation de Jīva même quand Jīva diffère de Madhva, et il n'accepte de Madhva que ce que Jīva en accepte ; il a néanmoins subi l'influence de Madhva. Pour établir ces points, l'auteur a recours à la méthode comparative comme dans le chapitre trois, mais sa comparaison porte cette fois sur les commentaires des *Brahma-sūtra* de Śaṅkara, Rāmānuja, et Madhva. Les passages ainsi examinés sont : le verset introductif (*maṅgala*) du *Govindabhāṣya*, qui lu entre les lignes révèle les intentions de Baladeva ; les cinq premiers versets des *Brahma-sūtra* (1.1.1-5), qui, classiquement, permettent aux commentateurs d'énoncer succinctement leur position ; les versets 1.4. 23-27 sur la notion de *prakṛti* (la matière sur laquelle s'exerce l'action du *brahman*) et les versets 2.3.41-43 sur la nature de l'âme individuelle (*jīva*). Ensuite, l'investigation se resserre sur la comparaison entre les seuls Baladeva et Madhva à propos des versets 3.3.39-42 sur l'énergie suprême (*parāśakti*) de Viṣṇu, identifiée à la déesse Śrī, et des versets 3.2.28-30 à propos du pouvoir de spécification (*viśeṣa*).
- 9 Il en ressort selon l'auteur que pour Baladeva, *prakṛti* et *jīva* sont unis au *Brahman* en tant qu'ils sont deux de ses trois énergies (*śakti*). Toutefois union ne signifie pas identité : ils sont tout à la fois un avec le *Brahman* et distincts de lui. La troisième énergie, dite suprême (*parāśakti*), qui représente toutes les qualités de Viṣṇu, est, elle, non différente de Viṣṇu. Ces thèses rapprochent Baladeva de la tradition extra-védique du pāñcarātra. Elles diffèrent de celles de Madhva. En revanche, la notion de pouvoir de spécification (*viśeṣa*) est l'une des pièces maîtresses du système de Madhva. C'est en vertu du *viśeṣa*, affirme Baladeva, qu'une distinction semble exister alors qu'elle n'a

aucune réalité ontologique. L'illustre la relation entre l'océan et les vagues. Mais si Baladeva emprunte bien cette notion de *viśeṣa* à la *méthode exégétique* de Madhva, il en fait un usage théologiquement autre pour expliquer deux thèses impensables en système madhva : l'unité ultime de Śrī et de Viṣṇu, et partant de Rādhā et Kṛṣṇa, divinités du culte des Gauḍīya vaiṣṇava. Se trouve au passage expliquée et justifiée la relation extra-conjugale de ces derniers, que d'aucuns à Jaipur (le maharaja compris, semble-t-il) considéraient comme immorale. Baladeva adopta donc une notion de Madhva pour fonder une thèse opposée à Madhva. Au fond, conclut l'auteur, il se servit de Madhva tout comme les premiers chrétiens se servirent de la philosophie grecque pour construire leur propre système.

- 10 Le *Govindabhāṣya* illustre l'excellence de la formation intellectuelle de Baladeva. Les circonstances de sa rédaction et les opérations intellectuelles qu'il suppose offrent un observatoire privilégié sur le mode de fonctionnement d'une controverse théologique au XVIII^e siècle ; au passage, elles reflètent aussi la vivacité de la tradition sanskrite à cette époque. Dans l'analyse qu'il en livre, l'auteur démontre sa maîtrise de la méthodologie philologique, sa familiarité avec les concepts philosophiques du *vedānta*, et son habileté à décrypter les allusions obscures et les sens implicites de subtilités théologiques et argumentaires. Indéniablement, les deux importantes distinctions qu'il propose entre affiliation formelle et affiliation théologique, d'une part, et entre méthode exégétique et interprétation théologique, d'autre part, permettent de mieux comprendre comment Baladeva put affirmer tout à la fois que les Gauḍīya vaiṣṇava appartenaient à la tradition de Madhva et s'en distinguaient, même si on peut s'attendre à ce que cette analyse ne fasse pas l'unanimité chez les spécialistes des Gauḍīya vaiṣṇava. Pour bien suivre cet exercice de *bhedābheda* à l'envers – puisqu'il démontre la distinction (*bheda*) réelle en dépit de la non-distinction (*abheda*) apparente –, je conseillerais au lecteur de commencer par la conclusion, qui offre une synthèse claire de l'ouvrage.