



HAL
open science

Une dialectique de l'être et du néant dans la philosophie tamoule médiévale

Satyanad Kichenassamy

► **To cite this version:**

Satyanad Kichenassamy. Une dialectique de l'être et du néant dans la philosophie tamoule médiévale. *Journal Asiatique*, 2018, 306 (1), pp.85-99. <10.2143/JA.306.1.3284957>. <hal-01884277>

HAL Id: hal-01884277

<https://hal.science/hal-01884277v1>

Submitted on 2 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Une dialectique de l'être et du néant dans la philosophie tamoule médiévale : Hommage à S. Kichenassamy (1926 – 2015)

Satyanad Kichenassamy¹

Résumé : On résume les contributions à l'Indianisme du père de l'auteur (S. Kichenassamy, Directeur de Recherche au CNRS), et l'on montre que ses idées et sa démarche permettent de répondre à une question soulevée par J. Filliozat en 1961 : quels sont les rapports entre deux textes, l'un en sanskrit et l'autre en tamoul, présentés à basse époque comme ayant un contenu identique, qui formerait la base du système du penseur tamoul du 13^e siècle *Meykaṇṭār* (ou *Meykaṇṭatēvar*) ? On montre que la question de priorité a occulté l'essentiel : une divergence de doctrine. Ainsi, opposant être à néant, là où d'autres distinguent l'esprit de l'inerte, *Meykaṇṭār* emploie en outre deux catégories qui les dépassent : l'« être-propice », *civacat*, être sans contrepartie négative, et l'« être-néant », *catacat*, entité labile qui peut s'attacher à l'être ou au néant ; il semble éviter délibérément la catégorie *cit* « esprit ». Les éléments décisifs proviennent d'un travail de 1949 de S. Kichenassamy, et d'une allocution inédite. Une autre allocution inédite, que nous reproduisons, montre également comment, sur l'analyse d'un diction, d'un concept et d'un texte, les différentes strates de sens se répondent et s'organisent en une séquence ordonnée de significations, comme dans la danse de *Śiva*.

Abstract : We summarize the contributions to Indology of the author's father (S. Kichenassamy, Directeur de Recherche at CNRS), and show that his ideas and methods yield an answer to a question raised by J. Filliozat in 1961 : what is the relation between two texts, one in Sanskrit, the other in Tamil, considered in the 19th century as having the same content, namely the ideas of the thirteenth-century Tamil philosopher *Meykaṇṭār* (or *Meykaṇṭatēvar*) ? We show that a priority debate diverted attention from the main point : these texts do not express the same ideas. The concept of spirit (*cit*) is essential to the Sanskrit text, whereas *Meykaṇṭār* does not use the word at all. He introduces two categories beyond being and non-being, namely *civacat*, being without negative counterpart, and *catacat*, that may attach itself to being or non-being, and coincides with neither of them. The key ideas and arguments stem from a paper by S. Kichenassamy in 1949, and an unpublished lecture. Another unpublished lecture reproduced in an Appendix shows how, in the study of a saying, of a concept and of a poem, layers of meaning complement each other in an ordered sequence, as in the dance of *Śiva*.

I. Introduction

Cet article est une introduction aux contributions du père de l'auteur, S. Kichenassamy², Directeur de Recherche au CNRS, à la philologie tamoule et à la compréhension de la philosophie indienne.

Né le 22 juin 1926 à Bahour³, dans la commune de Pondichéry, il a dès l'enfance inspiré à

¹ Professeur des Universités, Laboratoire de Mathématiques, Université de Reims Champagne-Ardenne, Moulin de la Housse, B.P. 1039, F-51867 Reims Cedex 2, France. Courriel : satyanad.kichenassamy@univ-reims.fr. Web : <http://www.normalesup.org/~kichenassamy/>

² Plus précisément, Kichenassamiayer (*Kṛṣṇasvāmi Aiyar*) ; l'initiale « S. » est celle de son père, Sattianādayar. La terminaison indique la classe sociale, dans notre cas, la catégorie des « Aṣṭasahasra Aiyar ». Lorsque les circonstances ont fait que son nom complet fut abrégé en « Kichenassamy », il n'en a pas fait grand cas.

³ Ville bien connue des indianistes (Julien Vinson, « Le Collège de Bahour (établissements français dans l'Inde) au IX^e siècle. » *Recueil de mémoires orientaux, textes et traductions publiés par les*

tous ceux qu'il rencontrait, même brièvement, un respect et une sympathie naturelles. Il a très tôt compris qu'« aucune civilisation ne peut se penser elle-même, si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison »⁴. Il a entrepris de comprendre comment les éléments mis au jour par les diverses cultures – dans la [p. 86] mesure où ils sont compatibles avec la dignité humaine et la justice sociale, et ne contredisent pas l'expérience –, pouvaient s'articuler en une vision cohérente, en constante évolution, qui permette d'aborder les questions auxquelles chacun doit faire face tôt ou tard. L'évolution de la vie intellectuelle dans le Paris de l'après-guerre, où les savants furent conduits pour d'autres raisons à certaines des questions qui le préoccupaient, explique sans doute qu'il ait y trouvé un environnement exceptionnellement propice à l'éclosion de sa pensée, à la réalisation de son objectif. Ce travail attire l'attention sur ses « marques visibles »⁵, en montrant qu'elles permettent de résoudre quelques problèmes ouverts.

D'une part, nous proposons une solution à un problème classique, posé par Jean Filliozat en 1961 : déterminer les rapports entre le *Civañāṇapōtam*, composé par *Meykaṇṭār*⁶ (ou *Meykaṇṭatēvar*, m. 1223⁷), et un texte sanskrit appelé maintenant *Śivajñānabodha*, dont on n'a pas de trace avant ses premiers commentaires, aux XV^e et XVI^e siècles⁸. Nous montrons que la comparaison des deux versions fait apparaître des différences apparemment mineures, mais qui trahissent des divergences de doctrine. Les arguments décisifs proviennent de l'un de ses articles⁹, et de ses remarques inédites sur les éléments spécifiques de la doctrine de *Meykaṇṭār*. Nous établirons que *Meykaṇṭār* propose une dialectique de l'être et du néant.

D'autre part, une allocution inédite de 1982, dont nous reproduisons l'essentiel en annexe¹⁰, fournit une réponse originale au problème de cohérence posé par le fait, souvent constaté, qu'un même texte puisse recevoir plusieurs significations qui semblent également justifiées par la tradition¹¹. On y montre que l'étude des concepts de la pensée indienne conduit non pas à une mosaïque d'opinions, mais à des strates de sens complémentaires, s'organisant en une progression ordonnée. L'allocution se termine par la traduction d'un poème difficile, qui se comprend différemment selon que l'on croit qu'il s'agit d'une prière ou d'une rêverie guerrière¹².

professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes, à l'occasion du XIV^e congrès international des orientalistes réuni à Alger, avril 1905, pp. 209-263).

⁴ C. Lévi-Strauss, « Humanisme et Humanités », dans *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, 1973/1996, pp. 319–320.

⁵ « Pour que le caractère d'un être humain dévoile des qualités vraiment exceptionnelles, il faudrait avoir la bonne fortune de pouvoir observer son action pendant de longues années. Si cette action est dépouillée de tout égoïsme, si l'idée qui la dirige est d'une générosité sans exemple, s'il est absolument certain qu'elle n'a cherché de récompense nulle part et qu'au surplus elle ait laissé sur le monde des marques visibles, on est alors, sans risque d'erreurs, devant un caractère inoubliable. » Jean Giono, *L'homme qui plantait des arbres*, Folio Plus Classiques, Gallimard, 2008, p. 9. C'est la traduction sanskrite de M. P.-S. Filliozat (*Vṛkṣāropanākārī Manuṣyaḥ*, Sudharma Prakāśanaṃ, Mysore, 2015) qui attira l'attention de l'auteur sur ce texte remarquable.

⁶ Forme honorifique de *Meykaṇṭān*.

⁷ D'après L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, J. Maisonneuve, 1985, vol. I, § 919, p. 457.

⁸ Cette version semble attestée d'abord dans le commentaire de Sadāśivācārya, le maître présumé de Śivāgrayogi (T. Ganesan (2003), *Śivajñānabodha, with the Laghuṭīkā of Śivāgrayogi*, Chennai : Śrī Aghoraśivācārya Trust, p. xx). Ce dernier commenta lui aussi ce texte.

⁹ S. Kichenassamy, « Le Saiva Sittandam », *Hind*, n°2 (1949) pp. 29-31 et n°3 pp. 45-49.

¹⁰ Nous avons inséré quelques références très récentes qui confirment entièrement le propos.

¹¹ Voir par exemple ce que dit Mme. Eva Wilden du très classique poème n°40 du *Kuṛuntokai* (Critical Texts of Sangam Literature 2.1, EFEO/Tamilmann Patippakam, pp. 158–159).

¹² Pour un autre exemple d'application de ses méthodes, voir « L'emploi métonymique de l'arbre *kallāl* dans la philosophie médiévale tamoule », Actes du Colloque sur *L'Arbre en Asie*, organisé par

Nous commencerons (Section II), après une brève évocation de son itinéraire scientifique, par résumer ses travaux en Indianisme. Après un rappel des travaux antérieurs sur le problème du *Civañānapōtam* (Section III), nous présenterons les doctrines sous-jacentes au texte sanskrit (Section IV), suivant les travaux lumineux de M. P.-S. Filliozat¹³. Nous les contrasterons avec les doctrines de l'école de Meykaṅṭār (Section V), en soulignant les conséquences de la distinction entre aspect général et aspect propre, dont mon père a montré l'importance dans les textes ; nous comparerons ensuite (Section VI) les sixième et septième sections des deux versions du texte, ce qui permettra de résoudre le problème. La Section VII résume les conclusions de cette étude. L'Annexe 1 reproduit pour l'essentiel l'allocation de 1982, et l'Annexe 2 comprend la transcription d'un poème inédit de cent vingt-quatre vers¹⁴ ; tel un résumé de cours, ce texte magistral contient la substance d'un exposé de la signification philosophique de la danse de Śiva.

II. Physique Théorique et Indianisme

L'essentiel de son œuvre concerne la Physique Théorique et Mathématique. Premier Pondichérien Docteur ès Sciences Mathématiques, sa carrière s'est déroulée entièrement à Paris, à l'Institut Henri Poincaré, dans le groupe de Louis de Broglie ; il y développa sa théorie de la [p. 87] C-équivalence, qui fournit à ce jour la seule interprétation physique cohérente de la Relativité Générale. Nous avons donné ailleurs une introduction à son œuvre en Physique Théorique, avec quelques autres repères biographiques¹⁵. Esprit profond, brillant orateur, il a introduit des idées nouvelles dans tous les domaines qu'il a abordés, et joué un rôle important dans la formation des relativistes, en particulier à Paris¹⁶. Tous ses travaux d'Indianisme, comme d'ailleurs plusieurs de ses articles de Physique, furent écrits en réponse à des sollicitations. Qu'il soit permis de remercier ici M. P.-S. Filliozat, qui a suscité son dernier travail publié¹⁷, et qui a suggéré que la Société Asiatique lui rende hommage. Le deuxième des poèmes traduits dans cet article (*Paracivaveḷlam*) est pertinent pour les considérations du présent travail. La traduction systématique de « Śiva » par « Propice » en provient.

la Société Asiatique, l'INALCO et l'AIBL, 8–9 déc. 2016, à paraître. Depuis la rédaction de cet article, nous avons retrouvé un manuscrit inédit de mon père, qui fera l'objet d'un autre article dans ce journal : « Le *pāvai nōṅpu* selon le *Tiruppāvai*, ou comment les rêves peuvent rencontrer la réalité ».

¹³ P.-S. Filliozat (1991a), *Le Tantra de Svayambhū, vidyāpāda, avec le commentaire de Sadyojyoti* (Droz, Genève) ; P.-S. Filliozat (1988), « Le Tattvasaṅgraha 'Compendium des Essences' de Sadyojyoti » Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, **77**, pp. 97-163 ; P.-S. Filliozat (1984), « Les Nādakārikā de Rāmakaṅṭha », *ibid.*, **73**, pp. 223-255 ; P.-S. Filliozat (1991b), « Le Tattvatrayanirṇaya 'La détermination des Trois Essences' de Sadyojyoti avec le commentaire d'Aghoraśivācārya », *ibid.*, **78**, pp. 133-158. Pour une introduction générale aux écoles apparentées à celles étudiées dans ces articles, à travers les sources sanskrites, voir J. Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Ch. X-XII (Harrasowitz, Wiesbaden, 1977).

¹⁴ La traduction des trois premières strophes, par leur auteur, est parue dans *La Revue Neuve*, n° 14 (1951) pp. 30-31 ; nous la reproduisons également dans l'Annexe 2.

¹⁵ « Introduction à l'œuvre de S. Kichenassamy en Physique Théorique », *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, vol. 46, <http://aflb.ensmp.fr/AFLB-411/aflb411m862.pdf>

¹⁶ Si son autorité était incontestée, c'est qu'il n'a jamais rien affirmé sans preuve. Nous passons sur tous ceux qu'il a aidés à un moment ou à un autre, ou dont il a pris la défense. C'est son « aspect propre », plus que son « aspect général » que nous souhaitons décrire ici (cf. Sect. V. pour ces notions).

¹⁷ « Quelques aspects de l'œuvre de Bhārati » (en collaboration avec son fils), *Journal Asiatique*, **300** (1) (2012) 171–198.

Il fut très tôt consulté par les indianistes pour sa maîtrise exceptionnelle de tous les aspects de la littérature tamoule, classique et moderne, en particulier par J. Filliozat¹⁸. Il a brièvement enseigné le tamoul ancien avant de se consacrer entièrement à la Physique¹⁹. Alors que ses premiers travaux de Physique datent de 1951, il fut sollicité dès 1948, à vingt-deux ans, pour présenter un panorama de la culture tamoule, dans ses dimensions littéraire, philosophique et sociale²⁰. Dès la plus tendre enfance, il avait fait preuve d'un talent exceptionnel pour la mise au jour de la cohérence interne des textes les plus difficiles de la littérature universelle, particulièrement ceux en tamoul classique. On l'a vu analyser Flaubert, Einstein, ou les Upanishads avec la même virtuosité que les textes tamouls de la période dite du « Sangam »²¹. Il ne s'est jamais laissé entraîner par son intuition, bien que toujours sûre. La cohérence est le maître mot de son œuvre, car elle permet de contrôler l'imagination par la réalité—dans ce cas, il s'agit de contrôler les hypothèses par la cohérence interne du texte ou, comme dans le présent travail, par la confrontation de deux textes censés appartenir au même corpus. Cette approche forme le complément nécessaire de la méthode structurale²².

Les sciences historiques et la Physique ont connu des évolutions parallèles. Chaque fois que la technique a cru désenchanter le monde, la Physique Théorique lui a restitué sa dimension problématique, que le mythe avait cru pouvoir conjurer. C'est pourquoi celle-ci fournit un cadre rigoureux, falsifiable, pour comprendre un aspect de ce que l'on entend par « réalité » ; la philologie, l'histoire et les autres domaines du savoir fournissent d'autres éclairages non moins précieux. Selon les mots de Marc Bloch en 1952,

« notre atmosphère mentale n'est plus la même. La théorie cinétique des gaz, la mécanique einsteinienne, la théorie des quanta ont profondément altéré l'idée qu'hier encore chacun se formait de la science [...] Nous acceptons beaucoup plus aisément de faire de la certitude et de l'universalisme une question de degré. Nous ne nous sentons plus l'obligation de chercher à imposer à tous les objets du savoir un modèle intellectuel uniforme, emprunté aux sciences de la nature physique »²³.

L'allocution reproduite dans l'Annexe illustre la pertinence de cette idée pour l'analyse d'un texte.

¹⁸ Le tamoul est la plus ancienne des langues dravidiennes ; « la littérature tamoule offre—et avec des éléments originaux—le cycle complet des humanités et des sciences indiennes, tout comme la littérature sanskrite, et [une] partie de cette dernière a été écrite par des auteurs dravidiens » (J. Filliozat, *Leçon Inaugurale*, 6 mai 1952, Chaire de Langues et Littératures de l'Inde, Paris, p. 22).

¹⁹ Si mes souvenirs sont exacts, il y avait parmi ses élèves M. Biarreau, L. Dumont, P. Meile et L. Silburn.

²⁰ *Hind*, n°1 (1948) pp. 15-19 et 55-56, n°2 (1949) pp. 20-23, 29-31 et 32-33, n°3 (1949) pp. 7, 21, 27-29. Ces remarquables analyses sont toujours basées sur ses propres traductions ou paraphrases de textes difficiles, dont ils dégagent la cohérence.

²¹ Les poèmes de ce corpus datent sans doute des premiers siècles de l'ère chrétienne. Voir par exemple Zvelebil (1975) (*The Smile of Murugan*, Brill, Chap. 3) pour de une présentation générale.

²² G. Genette, s'efforçant de préciser les limites de la méthode structurale dans l'étude des textes littéraires, imagine « une sorte de partage du champ littéraire en deux domaines ; celui de la littérature 'vivante', c'est-à-dire susceptible d'être vécue par la conscience critique » tel « le domaine des traditions judaïques et hellénique, pourvu d'un *surplus de sens* inépuisable, et toujours indéfiniment présent ; et celui d'une littérature non pas 'morte', mais en quelque sorte lointaine et difficile à déchiffrer » (Figures I, Seuil, 1976, p. 159). D'ailleurs, pour Lévi-Strauss, la méthode structurale vise non seulement à comprendre les sociétés exotiques, mais surtout, par comparaison, à remettre en cause nos propres évidences.

²³ Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, Librairie Armand Colin, Paris, 2^e édition, 1952, pp. xvi–xvii.

« Le Rāmayaṇa de Kampaṇ »²⁴, vise à « élucider un point très important : la valeur morale de l'œuvre de Kampaṇ ». Celui-ci a en effet réinterprété ses sources dans le sens d'une plus grande cohérence psychologique. Ce travail fut immédiatement remarqué par l'éditeur du livre posthume de V. V. S. Aiyar, qui en a cité de larges extraits²⁵, relatifs à deux difficultés que V. V. S. Aiyar [p. 88] soulève, et que l'article résout : D'une part, le traitement de l'histoire du titanique Hiranyaśipu, détruit par l'avatāra Narasiṃha—une addition de Kampaṇ—n'est-elle pas excessive dans sa description du géant ? Milton n'a-t-il pas mieux évité l'*hubris* dans sa description de Satan ? D'autre part, le meurtre de Vāli par Rāma, en évitant le combat singulier parce qu'il savait qu'il ne pourrait l'emporter ainsi, n'est-il pas difficile à justifier d'un point de vue éthique ?

Dans « Quelques poèmes d'amour dans la vieille littérature tamoule »²⁶, qui traduit de larges extraits de textes plus anciens, on montre que l'amour, dans ce corpus, est fondé sur le respect de la personne plutôt que la passion passagère, et débouche sur un engagement²⁷. D'autres traductions se trouvent dans : « De la littérature tamoule »²⁸.

Enfin, les traductions de trois poèmes du poète moderne S. Bhārati²⁹ illustrent une autre idée. La relation avec Dieu peut être représentée en tamoul par toutes les relations interpersonnelles : parent-enfant, amant-amante, maître-disciple, roi-sujet, ou encore la relation entre camarades, et Bhārati a chanté toutes ces relations dans son *Kaṇṇaṇ Pāṭṭu*.

III. Le problème du *Civañāṇapōtam*

Le *Civañāṇapōtam*³⁰ est le principal texte tamoul de l'école philosophique du *Caiva*

²⁴ *Hind*, n° 2 (1949) pp. 20-23.

²⁵ V. V. S. Aiyar (1950), *Kamba-Ramayanaṃ : A Study*. Delhi Tamil Sangam, Madras, 1950, pp. 152 et 192-193. L'éditeur sollicita la permission d'en citer de larges extraits, une semaine avant la mise sous presse de l'ouvrage. Le commentaire de mon père sur les innovations de *Kampaṇ* a également été repris dans l'article d'ensemble de K. Zvelebil (« Tamil Literature » in *A History of Indian Literature*, vol. X, fasc. 1 (J. Gonda, ed.) Harrasowitz, Wiesbaden (1974) p. 154).

²⁶ *Hind*, n° 1 (1948) pp. 15-19 (errata, ibid. n° 2 (1949) p. 65).

²⁷ « Lorsque le mensonge et les erreurs furent apparus

Les Vénérables établirent, dit-on, les cérémonies (de mariage). »

(*poyyūṃ vaḷuvuṃ tōṇṇiya piṇṇar / aiyar yātṭaṇar karaṇam eṇpa, Tolkāppiyam, Poruḷ* 145). Auparavant, il semble que l'union clandestine (*kaḷavu*), connue des seuls proches, conduisait normalement à l'approbation parentale et à l'engagement public (*kaṛpu*, fermé). Le tamoul dispose d'autres termes spécifiques pour le mariage. Les textes décrivant les amours malheureuses et les amours impossibles semblent en très grande partie perdus ; elles correspondaient approximativement à deux des catégories de la critique littéraire, le *peruntinai* et le *kaikkilai*. Les compilateurs ont donc voulu illustrer que le bonheur était possible. Qu'on trouve leur projet optimiste, irénique, ou nostalgique, on ne peut nier qu'ils ont réussi.

²⁸ *La Revue Neuve*, n° 14 (1951) pp. 24-32.

²⁹ *Hind*, n° 1 (1948) pp. 55-56 ; n° 3 (1949) pp. 7 et 21.

³⁰ Le texte le plus ancien auquel nous ayons eu accès est celui incorporé au principal commentaire, le *Civañāṇapāṭiyam*, de Civañāṇa Muṇivar (ou Civañāṇa Yōki), du 18^e siècle (Caiva Cittānta Makā Camājam, Chennai, 1936). Le « petit » commentaire du même auteur est également disponible (*Meykaṇṭa Tēva Nāyaṇār aruḷic ceyta Civañāṇa pōta mūlamum, Śri Mātavac Civañāṇa Yōkikaḷ ciṇṇuraiyūm*. Tiruvāvaṭuṭurai : Tiruvāvaṭuṭurai āṭṭam, 1954). Mentionnons également, sans prétendre à l'exhaustivité, J.M. Nallaswami (1895) (*Sivagnana botham of Meykanda Deva*, translated with notes and introduction. Madras : Sri La Sri Somasundara Nayagar) et Gordon Matthews (1948) (*Śiva-ñāna-bōdham : a manual of Śaiva religious doctrine*, translated from the Tamil with synopsis, exposition, &c. Oxford : University Press).

*Cittānta*³¹. Celle-ci propose une analyse rationnelle de l'expérience des penseurs antérieurs, d'expression tamoule ou sanskrite, une intégration des apports de l'ensemble de la littérature « védique » et des Āgamas, ainsi qu'une réfutation systématique de la plupart des systèmes connus. Le *Civañānapōtam* est le troisième des quatorze *Meykaṇṭa Cāttiram*³², auxquels nous nous référerons sous le nom de « Quatorze Traités » pour la commodité du lecteur non tamoulisant ; le dernier d'entre eux fait mention de sa date, qui tombe en 1313.

Les textes que nous étudierons, qu'ils soient en sanskrit ou en tamoul, ont été rédigés en Pays Tamoul³³. Il s'agit donc d'un débat philosophique interne au Pays Tamoul. L'ignorance réciproque, dans certains cercles, des cultures d'expression sanskrite et tamoule à l'heure actuelle semble un phénomène plus récent, qu'il faut peut-être rapprocher de la tentative de subordination du français au latin au 19^e siècle³⁴.

Rappelons la structure des deux textes que nous étudions, les travaux antérieurs, et comment mon père fut amené à s'intéresser à ce problème.

Structure du *Civañānapōtam*. Le texte sanskrit comprend douze vers. Le texte tamoul comprend, comme il est d'usage,

- une strophe liminaire (*maṅgalavāḷttu*) en quatre vers qui précise indirectement sa filiation spirituelle³⁵,
- une adresse à l'assemblée des savants (*avaiaṭakkam*) en quatre vers, dans lesquels il refuse toute polémique avec ceux qui « s'acoquent mais entre eux sont dans l'incohérence »,
- douze sections comportant chacune une strophe principale (*nūrpā* ou *sūtra*), de trois ou quatre vers³⁶, et un bref passage en prose donnant l'idée principale, suivis d'un nombre variable de groupes (*kūru* ou *atikaraṇam*), au format invariable : thèse et justification en prose³⁷, reprenant une idée de la strophe principale, puis une argumentation en quatrains en mètre *venpā*. Il y a en tout 81 de ces quatrains.

[p. 89] Les six premières sections concernent l'aspect « général » (*potu*) de *Civa*, et les six dernières son aspect « essentiel » (*uṇmai*).³⁸

Le terme *meykaṇṭāṇ* est d'abord un nom commun, désignant celui qui a discerné le réel (*mey*) du mensonger (*poy*). Il est employé plusieurs fois dans les quatrains du

³¹ Nous réservons la forme tamoule à cette école de l'ensemble protéiforme connu sous le nom de *Śaiva Siddhānta*. Les auteurs tamouls désignent parfois l'école de Meykaṇṭar sous le nom de *Cittānta Caivam*, lorsqu'ils l'envisagent comme le sivaïsme dans son aboutissement logique.

³² *Meykaṇṭa Cāttiram Paṭiṇāṅku*, avec une introduction de Kā. Cuppiramaṇiya Piḷḷai. The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society Tinnevely, Limited. Tinnevely and Madras, Novembre 1925. Voir *loc. cit.* note 12 pour une description rapide de ce corpus.

³³ *Tamiḷ Nāṭu*, aire culturelle du sud de l'Inde, définie par la prééminence de la langue tamoule ; c'est également le nom d'un état de l'Inde moderne.

³⁴ Corinne Saminadayar, « Du latin comme langue naturelle de l'écriture », *La réception du latin du XIX^e siècle à nos jours*, G. Cesbron et L. Richer, dir., Presses universitaires d'Angers, 1996, pp. 149-156.

³⁵ Nous en avons présenté ailleurs une analyse détaillée (*op. cit.* note 12).

³⁶ Les *nūrpā* 1, 2, 4, 6, 7, 8, 10, 11 ont trois vers, les autres quatre.

³⁷ En tamoul, *mērkōḷ* et *ētu*. On constate des anomalies. Ainsi, dans l'édition de 1925, une note précise que la justification est absente pour 9.2. En l'absence d'une édition critique, nous ne savons pas si ces désignations représentent des additions tardives ; nous ne les recenserons donc pas.

³⁸ Ces termes sont définis dans la Section V de cet article.

*Civañāṇapōtam*³⁹. Il semble que le verbe *meykāṇ-* « voir/comprendre la réalité » renvoie à un processus de détermination de la réalité, attesté au sens d’instruction judiciaire dans l’anthologie du *Puranāñūru*⁴⁰, où l’on lit dans un panégyrique : « si tu constates un crime dont tu as ‘déterminé la réalité’ (*mey kaṇṭa*), après recherche de ce qui [y] correspond [dans les prescriptions du droit], tu sanctionnes en conséquence »⁴¹. On pourrait donc traduire « *meykaṇṭāṇ* » par « le Critique⁴² ». Le *Meykaṇṭa Cāttiram* serait alors le Traité de la Critique. « *Meykaṇṭāṇ* » est le surnom de leur maître pour deux de ses disciples, qui l’associent à deux villes bien identifiées⁴³. Il arrive que l’une des formules frappantes d’un poète tamoul forme la base de son surnom, qui passe à la postérité⁴⁴. Le plus célèbre de ses disciples reprend la plupart des arguments des 81 quatrains dans son *Civañāṇacittiyār*. Par suite, il semble que le texte que nous avons représenté bien la substance de l’enseignement de celui qu’on a honoré du nom de *Meykaṇṭār*.

État de la question. Nous résumons les faits présentés par Kā. Cuppiramaṇiya Piḷḷai en 1925 dans son introduction aux Quatorze Traités⁴⁵, et confirmés par les auteurs ultérieurs, ainsi que la thèse qui s’en dégage.

En sanskrit, la première mention du nom « *Śivajñānabodha* » semble se trouver dans le *Rauravāgama*. On sait que cet *āgama* « a été remanié sans cesse jusqu’au XIX^e siècle »⁴⁶. Ce texte fait référence à un *Śivajñānabodhasāstra*, apparemment indépendant de l’*āgama* :

58:35 *bhāvanādīkṣayā cainam śuddham kṛtvā yathāvidhi |*
śivajñānabodhasāstram dadyāt patyādicintanam ||

Et, ayant purifié celui-ci [l’impétrant] selon la règle par l’initiation par la représentation
Qu’on [lui] impartisse le *Śivajñānabodhasāstra*, réflexion sur le Seigneur etc.⁴⁷

Cette mention pourrait renvoyer à l’enseignement de notre texte tamoul, ou à l’ensemble des *Meykaṇṭa Cāttiram* dont il est le troisième⁴⁸, ou encore à un autre texte tamoul ou sanskrit aujourd’hui perdu. Ainsi, dans un premier temps, on aurait tenté d’associer un

³⁹ 3.6.1 (1^{er} quatrain du 6^e groupe de la 3^e section), 6.1.1, 6.2.1, 6.2.2, 10.2.5. Voir aussi 8.3.1, où *mey* est contrasté avec *poy*.

⁴⁰ Pour une introduction générale, voir Zvelebil (1975), *The Smile of Murugan*, Brill.

⁴¹ *nīmey kaṇṭa tīmai kāñiṇ / oppa nāṭi yattaka vorutti* (10:3-4). Nous suivons ici le commentaire que fournit U. V. Cāminātaiyar dans son édition critique (3^e éd., Madras, 1935, p. 33), qui fait référence à un processus intellectuel suivi d’une décision (*maṇattāṇ ārāyntu arutiyaṭappaṭṭa...*).

⁴² On rattache en effet « critique » au grec *krinein*, « juger comme décisif ».

⁴³ Il aurait passé ses premiers jours à Tiruveṅkāṭu (ou Cuvētavaṇam), et aurait vécu et enseigné à Tiruveṅṇeyallūr. Pour cette dernière ville, cf. *Civañāṇacittiyār* (4^e des Quatorze Traités), *Cupakkam*, *pāyiram* 2 ; *Parapakkam* 5 (section intitulée *kuruvaṇakkam*) ; *Irupā Irupaṭtu*, (5^e des Quatorze, du même auteur) str. 1, 2, 19 entre autres. Voir également le 6^e Traité, dû à un autre disciple (par exemple str. 2 ; les strophes 31 et 54 l’appellent *meykaṇṭanāṭaṇ*). Le *Civappirakācam* (7^e Traité) mentionne à la fois notre auteur et celui du 4^e Traité (str. 5) ; on y apprend que ce dernier est le « fils (spirituel ?) » (*putalvar*) de l’auteur du *Civañāṇapōtam*, et qu’il a développé l’enseignement de son maître dans le *Civañāṇacittiyār* (str. 11 : *terittaru mutalvaruyar civañāṇa pōṭaṇ ceppiṇarpiṇ pavarpūtalvar civañāṇa citti / virittaṇar...*). Pour Cuvētavaṇam, cf. *Irupā Irupaṭtu*, 19 et *Uṇmai Viḷakkam*, 54.

⁴⁴ Tel *Cempulappeynnīrār*, auteur de *Kuṇṭokai* 40, dont le « nom » n’est qu’une partie du troisième vers avec une terminaison honorifique.

⁴⁵ *loc. cit.* note 32, pp. 45–73.

⁴⁶ B. Dagens et M.-L. Barazer-Billoret, PIFI 89-1 et 89-2, (2000), cités par Valérie Gillet (2010) (*La création d’une iconographie sivaïte narrative*, IFP, CI 113, p. 74, note 166).

⁴⁷ « etc. » traduit les tournures en *-ādi*, qui font référence au premier terme d’une liste.

⁴⁸ Le tamoul *cāttiram* correspond en effet au sanskrit *śāstra*.

Śivajñānabodhasāstra à un cadre rituel, peut-être à cause du prestige déjà considérable dont il jouissait.

Le texte sanskrit que l'on appelle maintenant *Śivajñānabodha* se désigne lui-même comme le compte-rendu d'un autre texte. Le dernier de ses douze vers se termine par la mention *evaṃ vidyācchivañānabodhe śaivārthanirṇayam* « qu'ainsi on connaisse la décision (nirṇaya) sur la connaissance relative au sivaïsme dans le *Śivajñānabodha* »⁴⁹. Cette mention n'a pas son pendant dans le texte tamoul. La version sanskrite aurait ensuite reçu une nouvelle interprétation, par Śivāgrayogi, dont il semble établi qu'il a fondé au 16^e siècle une école concurrente de celle de Meykaṇṭār, sous le même nom que celle-ci⁵⁰. Un commentaire de Śivāgrayogi confirme ceci ; il commente la fin du texte comme suit :

śivañānabodhe śāstre śaivārthanirṇayam śaivārthasya pūrvoktasya nirṇayam evaṃ vidyāt uktenaiva prākāreṇa jānīyāt na tu prākārāntareṇeti sarvamavadātam

« *śivañānabodhe śāstre śaivārthanirṇayam* : la décision sur le sens [à donner aux points] du sivaïsme dont on a parlé plus haut ; *evaṃ vidyāt* : doit bien être comprise de la façon dont il a été dit et certainement pas d'une autre façon ; ainsi, tout a été clarifié. »

[p. 90] Les portions en italiques dans la traduction sont censées reprendre le texte original ; mais on note l'ajout de *śāstre* par rapport au texte. Notre commentateur explique que son texte représente une « décision » particulière, qu'il pense avoir explicitée, s'opposant emphatiquement à d'autres lectures. Il y en avait donc plusieurs à son époque.

Un manuscrit contient à la suite de ce texte la mention : « (Ainsi) se termine la section sur la libération des Liens dans le *Rauravāgama* » (*rauravāgame pāśavimocanapaṭalaḥ samāptaḥ*). Après l'incorporation au rituel du *Rauravāgama*, et des réinterprétations dans le sens d'une certaine orthodoxie, il était naturel que, dans un troisième temps, on tentât d'y assimiler le texte lui-même. Et de fait, au 18^e siècle, un commentaire important du *Civañānapōtam* tamoul accepte⁵¹, et ainsi propage la thèse selon laquelle notre texte serait une traduction commentée d'un texte sanskrit extrait du *Rauravāgama*. Cette attribution a fait depuis l'objet d'une vive discussion ; Kā. Cuppiramaṇiya Piḷḷai la résume, et fait remarquer, sur la base des extraits publiés par Centinātaiyyar, qu'il ne semble pourtant n'y avoir aucune trace de ce texte dans cet *āgama*, ni aucune preuve que le texte tamoul soit une traduction.

Jean Filliozat s'intéressait aux Āgamas en général, car il entrevoyait leur importance pour la compréhension de la liturgie et de l'iconographie sivaïte ; bien qu'en sanskrit, leur rédaction « a sûrement été faite, au moins en partie, » en Pays Tamoul⁵². Comme me l'a aimablement fait remarquer M. P.-S. Filliozat, c'est mon père qui, en offrant au sien certains des Āgamas publiés en Pays Tamoul dans les années 1920, a fourni le point de départ de l'édition des Āgamas par l'Institut Français de Pondichéry. N. R. Bhaṭṭ, le premier éditeur d'un Āgama complet, qui est précisément le *Rauravāgama*, n'a pu trouver aucune trace de notre texte. En 1961, Jean Filliozat pose donc le problème du rapport entre les deux textes,

⁴⁹ Nous suivons ici N. R. Bhaṭṭ (1972), *Rauravāgama*, vol. II, (IFP, PIFI n° 18-2, p. iii).

⁵⁰ « The second [of the important contributions of Śivāgra] is his elaboration and subsequent establishment of an independent Śaivasiddhānta system in Tamilnadu as a parallel to that of Meykaṇṭār which is based on the *Civañānapōtam* in Tamil. » (T. Ganesan (2003), *op. cit.* note 8, p. ii).

⁵¹ *Civañānapāṭiyam*, *op. cit.* note 30, p. 41.

⁵² Introduction à N. R. Bhaṭṭ, *Rauravāgama*, vol. I, PIFI n° 18-1, (1972) pp. xiii-xiv. Il ajoute : « certains mots du texte sanskrit deviennent clairs si l'on s'avise qu'ils ont été conçus en tamoul et transposés ensuite, plutôt que traduits, en sanskrit ».

tamoul et sanskrit. S'agit-il d'une simple querelle de priorité ?⁵³

Ayant eu très tôt accès aux doctrines des textes sanskrits écrits en Pays Tamoul, mon père avait immédiatement constaté que celles des textes du « Śaiva Siddhānta » divergeaient considérablement de celles des textes tamouls de la même école. Il nous faut donc examiner les doctrines des différents auteurs.

IV. La doctrine des textes secondaires en sanskrit : rite et polarité *cit-acit*

Les textes sanskrits du Śaiva Siddhānta en Pays Tamoul⁵⁴ semblent professer pour la plupart un système dualiste : « Ils séparent radicalement le *cit* 'esprit' qui est ce qui fait qu'un être est conscient et animé, de l'*acit* 'non-esprit' ou matière. Ils les séparent en leur accordant le même degré de réalité » (Filliozat, 1984, p. 223). D'autre part, la libération est pour eux une forme de divinisation ; dans cette perspective, le rite est non seulement utile, sous une forme ou sous une autre, mais indispensable, et doit prendre la forme d'un sacrement particulier :

« L'idée principale est que l'âme et Dieu sont de même nature, faits de conscience conçue comme la capacité de connaissance et d'action ayant tout pour objet de toute éternité. Ils sont différents en ce que l'âme est liée au *mala* (souillure) qui voile sa puissance innée de conscience universelle, alors que Dieu est éternellement exempt de cette tache. L'âme est ainsi soumise à connaissance et action limitées depuis toujours, mais peut progresser vers un état de manifestation totale de sa puissance, ce qui est la définition śaivasiddhāntin de la délivrance [du moins pour cette école particulière du *Śaiva Siddhānta*]. » (Filliozat, 1991b, p. 134)

La souillure ne peut être neutralisée pour eux que par un processus de maturation, au terme duquel Śiva confère la grâce par un rite d'initiation, la *dīkṣā*.

« Le contenu de cette libération donnée sous forme de parole est un rite de libération pour les âmes engagées dans le monde. [...] La délivrance élimine le voile causé par les liens et restaure la pureté de l'âme, lui confère la puissance de connaissance et d'action universelles qui définit son essence. »⁵⁵

L'école de Meykaṅṭāṇ ne nie pas la possibilité de catharsis et de progrès spirituel par le rite d'initiation, dont elle recense de nombreuses formes⁵⁶, mais elle ne tient pas tel sacrement particulier pour essentiel : si la grâce divine est considérée comme indispensable, ses formes sont illimitées car elle est essentiellement incompréhensible, générosité pure. Grâce au concept de « Maître intérieur » (*Guha*, cf. Annexe 1), on comprend comment l'émergence de Śiva « au cœur de la raison », [p. 91] décrite par Meykaṅṭār dans sa 6^e section, peut conduire à une forme d'initiation sans rituel : « la connaissance de la réalité germe d'elle-même » dans

⁵³ Ibid., p. xiv. Ce problème s'insère dans une problématique plus vaste : « les relations de la littérature āgamique avec l'école çivaïte, aujourd'hui dominante dans le pays tamoul, du Śaivasiddhānta, sont certaines mais restent à préciser ».

⁵⁴ « La première mention épigraphique du Śaivasiddhānta qui nous intéresse ici, est aux alentours de 700. Rājasimha, le constructeur du temple de Kailāsanātha à Kāñcī (Tamiḷnāṭu), a fait graver sur l'un des murs d'enceinte que ce système lui était cher. » (P.-S. Filliozat (1991a), p. xv.) Il semble avoir lui-même surmonté des difficultés personnelles grâce à ce système : *śaivasiddhāntamārgge śrīmānatyantakāma(h) kṣatasakalamalo...* (South Indian Inscriptions, E. Hultzsch (Ed./Tr.) vol. I, Superintendent Government Press, Madras, 1890, No 25 (5.) pp. 12–13, trad. pp. 13–14).

⁵⁵ Filliozat (1991a), pp. xviii et xix.

⁵⁶ *Civappirakācam*, 8.

certain cas⁵⁷. Nos auteurs avaient répondu par avance à ceux qui auraient été tentés de promouvoir une voie unique en rappelant l'histoire de dévots tels que Kaṇṇappar, l'un des plus grands saints, dont la dévotion fort peu orthodoxe, mais fondée exclusivement sur l'amour, fut agréée⁵⁸. Śaṅkara, déjà, faisait référence à Kaṇṇappar⁵⁹.

V. Dépassement du dualisme

Pour l'école des Quatorze Traités, le dualisme n'est acceptable qu'en première approximation ; il a vocation à être dépassé. La notion même de *Civam*, le « Propice », dont les divinités telles que Śiva ou Viṣṇu ne sont que des formes manifestées, est abordée sous deux aspects : un *aspect général (passif)* et un *aspect propre (actif)*. Nous suivons ici l'article cité à la note 9.

L'idée essentielle est la suivante : l'attribution de qualités implique une certaine passivité de la part de ce qui les reçoit, tel le champion honoré d'une médaille. Celle-ci ne représente que l'estime de ceux qui l'honorent, et l'échec de ses concurrents. Il a bien remporté cette victoire ; néanmoins, la réalité de sa personne, son activité propre, ne peuvent être « représentés ». Ainsi, Śiva présente un *aspect général passif* caractérisé par un nom (tel *Pati*, Seigneur) et certaines qualités. Cet aspect de Śiva est bien passif puisqu'on peut lui attribuer toutes les qualités et toutes les fonctions qu'on pourrait envisager. Puisque ses qualités ne l'épuisent pas, on en conclut qu'il présente également un *aspect propre* que nous qualifierons d'*actif* par opposition à l'aspect passif, et sous lequel il n'a ni forme, ni fonction, ni qualité aucune. C'est cela que l'on appelle en tamoul *Civam*⁶⁰.

Civañāṇa Cuvāmikaḷ (m. 17/4/1785), dans son commentaire du *Civañāṇapōtam*, critique précisément Aghoraśiva et d'autres pour avoir manqué de prendre en compte le second aspect, et regrette qu'ils aient produit des « commentaires sophistiqués » (*pōliiyurai*⁶¹), pour des textes tels que le *Sarvajñānottarāgama*⁶². Il préconise une approche par rectifications successives, selon la méthode qui consiste, pour discerner une étoile de faible luminosité, telle Arundhatī, à désigner une étoile aisément localisable dont elle soit proche (*tūlāruntati niyāya*, ou

⁵⁷ *Civañāṇapōtam* 8.2.1.

⁵⁸ *Tēvāram*, III.69.4cd ; *Tiruvācakam*, 10 (*Tirukkōttumpi*), 4a ; *Tirukkaḷirruppaṭiyār* (deuxième des Quatorze Traités), 52.

⁵⁹ *Śivānandalaharī* 63.

⁶⁰ Terminaison tamoule neutre. L'Être dont nous avons essayé de représenter la conception cittāndique est souvent décrit d'une façon plus simple mais, en définitive, plus complète :

L'ignorant croit que Civam et Amour sont deux (notions différentes).
On ne sait pas que c'est l'Amour qui en Civam mue.
Quand on saura que c'est l'Amour qui en Civam mue,
On restera dans cet état où Civam c'est l'Amour. (*Tirumantiram*, 1.18.)

⁶¹ *Civañāṇapāṭiyam*, pp. 9–10.

⁶² La version tamoule de ce texte date sans doute du 14^e siècle, d'après M. Arunachalam (*The Saivagamas*, 1983, pages 93-96), qui a recensé les Āgamas disponibles en tamoul. Il est concevable que la version sanskrite de ce texte, qui semble compléter à la fois les vingt-huit Āgamas canoniques et les upāgamas, date également de cette époque. Il emploie quatre catégories fondamentales : *pacu*, *pāti*, *pācam* et *civam*, cette dernière rappelant la catégorie « *civacat* » que nous rencontrerons plus loin. On consultera le commentaire détaillé de la version tamoule, ainsi que l'introduction de Po. Muttaiyapillai (*Caruva Nāṇōttara Āgama*, Śrī Vētapurīsvaṛar Śrī Varadarājapperumāl Tēvastāṇam Nūl Nilaiyam, Pondichéry-1, numéro d'ordre 566 ; la page de titre manque) ; on trouvera également dans cette source la version sanskrite, sans commentaire.

sthūlārundhatīnyāya).

La tension entre aspect général et aspect propre est reflétée dans la structure des textes qui se placent dans le prolongement du *Civañāṇapōtam* : ils sont en effet divisés, comme leur modèle, en deux parties, l'une « générale » (*potu*), l'autre « propre » (*ciṛappu*) ou « essentielle » (*uṇmai*)⁶³. Il s'ensuit que ce qu'on affirme en première analyse sera peut-être abandonné ultérieurement. C'est le cas de la théorie de la dualité *cit-acit*. Lisons un passage du *Civañāṇacittiyār*⁶⁴ (*Cupakkam*, I.70), dû au principal disciple direct de Meykaṇṭār,

Civaṇ n'est ni manifesté, ni non-manifesté ; il n'est ni *cit* ni *acit* ;
Il n'accomplit aucune des fonctions telles que la création, etc. ;
Il n'affecte pas non plus les formes de Yogi ou de Bhogi, propres à l'ascèse etc.
Si (sous son aspect général) il y est associé,
(sous son aspect propre), sa nature est d'en être détaché.

Pour notre école, ce que d'autres professent n'est donc pas toujours incorrect, mais plutôt incomplet, car se limitant à un aspect de Śiva, ou décrivant un type particulier de réalisation.

Les deux aspects dans les textes ultérieurs. La polarité des deux aspects est souvent rapprochée d'autres tensions que l'on rencontre en particulier dans le Vedānta (*saguṇa-nirguṇa*, *para-apara*, *sthūla-sūkṣma*, etc.), mais ne s'y réduit pas. Les textes tamouls plus tardifs emploient volontiers les expressions *taṭastha* (ou *taṭatta*) *nilai* et *svarūpa* (ou *corūpa*) *nilai* pour désigner l'aspect général et l'aspect propre ; il semble qu'il faille [p. 92] en toute rigueur distinguer ces termes des « définitions » ou « caractérisations » correspondantes (*taṭasthalakṣaṇa*, *svarūpalakṣaṇa*)⁶⁵. Par « *nilai* », on entend « état, aspect, situation » ; il s'agit de l'aspect que Śiva présente dans deux situations cognitives, selon que le sujet est considéré comme uni à Śiva ou pas. Littéralement, le⁶⁶ *taṭastha nilai* est l'état de celui qui demeure sur la pente d'une colline ou la rive d'un fleuve ; d'où les connotations de contingence et d'indifférence⁶⁷. Parmi les caractérisations classiques, on ne peut passer sous silence le terme de *Caccitānantaṇ* « être-esprit-félicité⁶⁸ ». En particulier, à l'être (*sat*) que Śaṅkara définit comme ce qui n'induit pas en erreur⁶⁹, on associera entre autres les idées d'existence et de vérité. Nous verrons dans la section suivante que Meykaṇṭār refuse d'identifier Śiva à l'être comme opposé au néant.

La distinction des aspects général et propre ne permet pas seulement de réfuter l'école d'Aghoraśiva, elle explique aussi sa position. Les deux aspects sont « complémentaires » : la démarche que l'on doit mettre en œuvre pour mettre au jour l'un des aspects rend impossible

⁶³ C'est le cas du 4^e et du 7^e des Quatorze Traités.

⁶⁴ 4^e des Quatorze Traités, où la partie dite « *Cupakkam* » développe le *Civañāṇapōtam*.

⁶⁵ Sureśvara, dans son commentaire du Dakṣiṇāmūrti-Stotra, distingue la définition dite *taṭasthalakṣaṇa*, de la définition propre *svarūpalakṣaṇa* (Mānasollāsa, III.31b-34a).

⁶⁶ Les noms de choses ou de concepts sont tous neutres en tamoul.

⁶⁷ Il est indifférent de l'associer à la vallée ou au sommet dans un cas, au fleuve ou à la terre dans l'autre. Il semble stable alors que le fleuve coule, et finira peut-être par l'emporter. Pourtant, le voyageur qui entrevoit sa cime pourra se diriger grâce à lui vers le fleuve.

⁶⁸ *Saccidānanda*, avec une terminaison personnelle tamoule. Cf. par exemple Mānasollāsa III.34a (*saccidānandarūpatvaṃ svarūpaṃ lakṣaṇaṃ tayoh*) ; pour Sureśvara, c'est donc une caractérisation propre, qu'il applique au Brahman et à l'ātman. Sur la félicité, cf. *Civañāṇapōtam* 9.2.1a, et *Tiruvārūṭṭipayan* (8^e des Quatorze Traités), 73, que l'on comparera à *Brahma Sūtra*, I.12-19.

⁶⁹ Commentant Gītā II.16, il définit l'être comme ce qui n'induit pas l'intelligence en erreur : *yadviṣayā buddhir na vyabhicarati tat sat, yadviṣayā vyabhicarati tad asat*. O. Lacombe en déduit que l'être est « l'objet d'une pensée non-transitoire » (*L'Absolu selon le Védanta*, Paris : Geuthner, 1937, p. 42).

par là même la mise en évidence de l'autre. Ainsi, pour qu'un rite faisant intervenir plusieurs personnes soit envisageable, il leur faut postuler un ou plusieurs êtres auxquels elles attribuent toutes les mêmes vertus. Elles admettent alors la distinction sujet/objet et son caractère asymétrique, donc implicitement une dualité telle que *cit-acit*. Les rites relèvent donc de l'aspect général et la position d'auteurs tels qu'Aghoraśiva est, de son point de vue, cohérente. Par contre, nul n'est en droit d'exiger que les autres se limitent à l'aspect général. Pour Meykaṅṭār, la cohérence n'est atteinte qu'en tenant compte de l'aspect propre, où la relation entre Śiva et le sujet est telle qu'on ne peut en saisir les termes comme des objets—tout comme l'œil ne voit pas la tête qui pourtant le dirige⁷⁰. Les disciples de Meykaṅṭār ont bien compris qu'il évitait systématiquement le terme *cit* ; ils ont donc cherché à préciser dans quelle mesure la dualité *cit-acit* pouvait être admise en première approximation, comme dans le passage du *Civañāṇacittiyār* cité plus haut.

VI. Comparaison des versions tamoule et sanskrite du *Civañāṇapōtam*.

Comparons maintenant la 7^e, puis la 6^e section du *Civañāṇapōtam* aux passages sanskrits correspondants. Dans la 6^e section du texte tamoul, la tension être-néant est dépassée par le concept d'« être-propice », *civacat*. Dans la 7^e section du texte tamoul, on apprend que le sujet n'est ni être ni néant, mais « être-néant », *catacat*. Nous verrons comment il faut comprendre ces nouvelles catégories.

Étude de la septième section. Voici le septième *nūrpā* tamoul :

*yāvaiyuñ cūṇiyañ catteti rākalir
cattē yaṛiyā tacattila taṛiyā
tirutiṛa ṇarivula tiraṇṭalā vāṇmā*

Toutes choses sont vacuité devant l'être, et par suite,
L'être pour sa part ne peut connaître. Le néant, qui n'existe pas, ne peut connaître ;
L'ātmaṇ est doué de raison à deux titres ; il n'est pas deux⁷¹.

Ici, l'ātmaṇ, doué de raison « à deux titres », connaît l'être et le néant, mais n'est ni l'un ni l'autre ; pour autant, il n'est pas composé ; il appartient donc à une autre catégorie. Rappelons qu'en tamoul, on oppose non pas l'homme à l'animal, mais l'être humain doué de la faculté de connaissance par excellence, « l'*aṛivu* », que l'on peut considérer comme un sixième sens, à celui qui ne l'a pas développée. C'est la distinction entre *makkaḷ* et *mākkal*.⁷² Les hommes sont capables de parler, et disposent de cinq sens, mais ne sont pas toujours sensés ; ils ne sont pas toujours assez sensibles à l'importance de l'« appréhension de la réalité » (*meyyūṇarvu*⁷³). On ne peut donc définir l'homme comme animal raisonnable, mais le sage est bien l'homme qui fait usage de raison. L'*aṛivu* correspond à la raison comme faculté, et parfois à la connaissance comme objet de celle-ci, à cela près que l'équivalence complète de la [p. 93] raison et du logos n'est pas possible. De plus, la raison s'oppose ici à l'ignorance et non à la

⁷⁰ Cf. *Civañāṇapōtam* 6.2.4.

⁷¹ L'auteur joue sur les dérivés de plusieurs verbes ayant le sens d'« être » et de « devenir » en sanskrit (*as-*) et en tamoul (*uḷ-*, *iru-*, *ā-*) et sur les formes négatives tamoules (dérivés de *il-*, *al-*, et négation absolue, relative aux trois temps à la fois).

⁷² *Tolkāppiyam*, *Poruḷ* 588 (*Marapiyal*, 33). Cf. *Kuṛaḷ*, ch. 43.

⁷³ Elle est considérée comme un complément indispensable à ce que l'on atteint par les cinq sens (*aiyūṇarvu*) ; cf. *Kuṛaḷ* 354.

déraison ou à l'*hubris*. La tension *cit/acit* n'est pas pertinente. Il est classique⁷⁴ dans cette école de considérer l'âme individuelle comme *sadasat*, entité labile qui peut s'attacher à l'être ou au néant.

Voici maintenant le 7^e sūtra sanskrit, où le contraste de l'être et du néant est remplacé par celui de l'esprit et du non-esprit :

*nācic citsannidhau kintu na vittaste ubhe mithaḥ
prapañcaśivayorvettā yaḥ sa ātmā tayoh pṛthak*

En présence de l'esprit, pas de non-esprit. Pourtant, ces deux ne se connaissent pas
l'un l'autre.
Celui qui connaît le [monde] manifesté et Śiva, c'est l'Ātman, distinct des deux.

On ne peut expliquer le rejet de « *sat* » (être) au profit de « *cit* » (esprit) par des raisons métriques ou esthétiques ; formellement, rien ne s'opposait à ce qu'on ait « *nāsat satsannidhau...* » : un choix délibéré trahit une différence de doctrine. Le texte perd alors en cohérence dans une perspective dualiste, puisque le dualisme *cit-acit* est dépassé par un troisième terme. Dans notre analyse, nous avons postulé que nos auteurs employaient un vocabulaire précis. N'est-il pas au contraire envisageable qu'être et esprit aient été pour certains d'entre eux des notions proches, voire interchangeable ? Dans le cas de Meykaṅṭār, il faudrait alors expliquer pourquoi il évite systématiquement le terme *cit*. Il semble donc bien que ces textes ne soient pas des traductions l'un de l'autre, mais que l'un résulte d'une modification délibérée de l'autre.

Étude de la sixième section. Elle conclut la partie relative à l'aspect général passif de Śiva, et décrit donc la transition vers l'aspect propre actif ; elle introduit à cette occasion la notion de *civacat*,⁷⁵ sans équivalent sanskrit. Voici le texte tamoul :

*uṇaruru vacatteṇi ṇuṇarā tiṇmaiṇi
ṇirutīra ṇallatu civacat tāmeṇa
viraṇṭu vakaiṇi ṇicaikkumaṇ ṇulakamē*

Comme la forme que l'on appréhende est néant,
(et) que ce qui ne se pourrait appréhender est inexistant,
Existe bien l'« être-propice », qui n'est pas de deux sortes ;
C'est le monde stable qui déclare cela sous deux aspects.

Il s'agit ici de formes des cinq sens et de l'entendement (*aiyuṇarvu* et *meyyuṇarvu*). Ce qui est appréhendé comme forme est néant parce que la forme n'est pas l'objet, mais sa représentation ou sa trace. Et s'il n'y a aucun moyen, même indirect, de l'atteindre, comment affirmer qu'il est ? De l'« être-propice », on affirme ici qu'il existe, qu'il est unique bien que présentant deux aspects (il « n'est pas de deux sortes »), et que cela est déclaré par un grand nombre de penseurs ayant atteint une compréhension stable, formant un « monde ». Voici le passage sanskrit correspondant :

*adrśaṃ cedasadbhāvo drśyaṃ cejjaḍimā bhavet
śambhostadvyatirekeṇa jñeyaṃ rūpaṃ vidurbudhāḥ*

⁷⁴ Cf. 10.2.5, ainsi que *Civañāṇacittiyār* (*Cupakkam* VII.1) ; *Civappirakācam* (7^e des Quatorze) 57. Le terme *sadasat* ne semble pas attesté dans ce sens en sanskrit.

⁷⁵ S. Gangadaran la rapproche du concept de *cemporuḥ* mentionné dans *Kuṛaḷ* 358 (cf. *Saiva Siddhānta with special reference to Sivaprakāsam*, Madurai, 1992, pp. 44 et 46).

S'il n'était pas visible⁷⁶, il serait néant. S'il était visible, il serait un objet inerte.
La forme de Śambhu, qu'il faut comprendre par cette antithèse, les sages [la] connaissent.

On parle ici de « visible » et non de « formes appréhendées ». Le visible est considéré comme inerte, sans initiative. L'auteur ne conçoit donc pas qu'une personne puisse être perçue par une autre. Cette version s'intéresse à la forme de Śiva, plutôt qu'aux formes de la perception et de l'intellect. Śambhu est en effet un nom classique de Śiva, « qui existe pour le bien » des êtres ; on suppose donc que Śiva possède une forme en un certain sens. En remplaçant le néologisme tamoul *civacat* (*śiva-sat*) par Śambhu, on a perdu le contraste entre *śivasat* et *asat*, qui se prolonge par la tension *sat-asat* de la section 7 du texte tamoul. En outre, si « les sages » savent ce qu'il en est, on ne nous dit pas comment le comprendre. L'autre version nous l'explique : il y a tout un « monde stable » qui a clairement exprimé ce qu'est pour eux cet être-propice ; leurs descriptions sous deux aspects peuvent nous éclairer. Ainsi l'expérience de Māṇikkavācakar, « l'homme aux paroles de rubis », consignée dans son *Tiruvācakam* (9^e siècle), reflétait les deux aspects⁷⁷. Au début du *Tiruvācakam*, l'expérience de la rencontre avec le Maître semble duale, sous certains aspects. Mais vers la fin de l'œuvre, dans l'expérience non-duale du chapitre 49, toutes les formes « religieuses », y compris la relation directe avec Śiva, n'ont plus de sens, parce que celui-ci a cessé d'être perçu comme extérieur. Cette œuvre est l'une des références de notre école⁷⁸. Meykaṇṭār renvoie ici à un corpus important, connu de tous, qui montre pour lui que Śiva est appréhendé de plusieurs manières ; il en conclut qu'aucune description positive ou négative ne [p. 94] l'atteint. Il est donc au-delà de l'être et du néant. Il ne peut posséder de contraire, car cela conduirait à un nouveau dualisme. Les concepts de *civacat* et de *catacat* sont donc issus chez Meykaṇṭār d'un dépassement dialectique de la tension être-néant, rendu possible par l'ouverture à la possibilité de plusieurs aspects. Pour lui, la connaissance « au cœur de la raison »⁷⁹ n'admet pas de contraire. Elle est, pour employer les catégories d'Empédocle, *philia* sans *neikos* ; elle est être sans néant ; propice sans rien qui s'y oppose. Il la décrit donc par le terme « être-propice », *civacat*.

VII. Conclusions de l'étude

L'analyse des sixième et septième sections du *Civañāṇapōtam*, et de l'école des Quatorze Traités qui s'en réclame, a conduit aux résultats suivants.

- Les versions tamoule et sanskrite ne sont pas des traductions l'une de l'autre : par le jeu de substitutions de termes, dont nous avons montré qu'elles sont délibérées, la doctrine a subi une réorientation complète. La question de priorité n'est pas seulement dérisoire, elle a occulté l'essentiel : la différence de contenu.
- La version sanskrite se base sur une dualité *cit/acit* (esprit/non-esprit), mais n'est pas tout à fait cohérente avec celle-ci.
- La version tamoule évite soigneusement le terme *cit* ; elle se fonde sur quatre catégories : être, néant, être-néant, être-propice ; c'est un exposé inductif d'une

⁷⁶ Il faut sans doute comprendre ici « visible » comme équivalent de « perceptible ».

⁷⁷ Ces arguments proviennent d'une allocution inédite de mon père (22 juin 1969).

⁷⁸ Ainsi, le premier des Quatorze Traités porte le même nom et suit le même format que le 14^e chapitre du *Tiruvācakam*, le *Tiruvuntiyār*, dont le sous-titre est « Le triomphe de la connaissance » (*ñāṇa verri*).

⁷⁹ *Civañāṇapōtam* 6.2.4-5.

dialectique de l'être et du néant.

- Elle propose deux aspects de Śiva, complémentaires.
- L'école des Quatorze Traités est une synthèse du Vedānta et des Āgamas, à la lueur des textes tamouls antérieurs tels que le Tiruvācakam.
- La raison est, pour ces auteurs, une faculté d'analyse et de compréhension qui transforme l'individu. Elle s'oppose à l'ignorance plutôt qu'à la déraison.

Ainsi, le texte n'est ni une fulgurance, ni un message idéologique crypté. Sa cohérence se révèle à l'analyse, mais échappe à l'herméneutique des autres écoles. Le cadre théorique original de mon père se place dans la continuité de l'école française d'Indianisme (Filliozat), de Physique Mathématique (Poincaré, de Broglie, Bachelard) et d'Analyse Littéraire (qui a fleuri au vingtième siècle sur le terreau préparé par Lanson) ; cette approche suggère qu'il est fécond de traiter certains textes scientifiques et littéraires comme des formes particulières de discours apodictique. Nous terminerons donc sur la phrase que mon père avait mise en point d'orgue d'un survol de ses travaux, qu'une revue avait sollicité à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'indépendance de l'Inde : « Notre plus cher désir est que la cohérence puisse s'étendre de plus en plus dans la façon dont nous pensons les phénomènes physiques, »⁸⁰.

Annexe 1.

La dimension philosophique de la figure de *Murukaṅ*

Nous commencerons par l'analyse d'un dicton populaire tamoul dont nous explorerons les interprétations. Nous montrerons dans un second temps que la dimension philosophique de la figure de *Murukaṅ*, emblématique de la culture tamoule classique, se présente sous des formes que chacun interprète selon ses préoccupations, puis illustrerons ce point de vue par la traduction d'un poème.

Analysons donc le dicton tamoul :

kallaik kaṅṅāl nāyaik kāṅōm, nāyaik kaṅṅāl kallaik kāṅōm,

« Lorsqu'on voit la pierre, on ne voit pas le chien.

Lorsqu'on voit le chien on ne voit pas la pierre ».

Comment le comprendre ? Éliminons d'emblée l'interprétation plaisante, qui en ferait une allusion aux enfants désœuvrés désireux de trouver des cailloux pour les jeter sur un chien errant : le temps de trouver le caillou, le chien est déjà loin. Car l'unité de la phrase suggère qu'il s'agit d'un même objet considéré sous deux angles. Ainsi, telle statue est-elle une pierre taillée en forme de chien, ou un chien représenté en pierre ? Le linguiste saussurien y trouverait une confirmation que le signifiant et le signifié forment les deux moitiés du signe suscitant, à n'en pas douter, des objections d'autres savants. Tel artiste y verrait la « trahison des images » chère à Magritte, tel autre la preuve que la « signifiante » dépasse le cadre du langage. Ce qu'il faut retenir, dirait-il, c'est que l'œuvre transcende la matière, et que l'imaginaire transcende la réalité. Le philosophe créationniste affirmerait plutôt que l'œuvre d'art implique l'existence de l'artiste et son excellence, et que l'univers perçu conduit à son Créateur. D'autres philosophes soutiendraient au contraire que l'œuvre n'est que concrétion temporaire d'atomes ; ils y verraient la preuve de la vanité de l'imaginaire. Ainsi, chacun

⁸⁰ S. Kichenassamy « Contributions to General Relativity », *Journal of Mathematical and Physical Sciences*, Silver Jubilee Issue, 7 (1973) S153–S156. Nous traduisons.

pourra à bon droit ajouter une nuance à l'interprétation. L'homme, « mesure de toutes choses », voudra [p. 95] interpréter à travers ses aspirations, comprendre selon ses dispositions du moment.

Il en va de Murukaṅ comme du dicton. L'Inde en a produit plusieurs visions, souvent complémentaires, qui s'entremêlent dans le temps et l'espace⁸¹. Décrivons-en, à titre d'illustration, trois parmi les plus significatives.

La première, que l'on peut qualifier de religieuse, est pan-indienne, valable aussi bien au Nord qu'au Sud ; elle est également moins profonde. Murukaṅ est le dieu-enfant à six visages qui a détruit les Asuras, les « démons », pour rétablir le Bon Ordre. Il est Kārttikeya, l'enfant démultiplié nourri par les six Pléiades, et dont les six instances furent réunies en une Personne unique par sa mère. Il est le jeune dieu de la montagne, époux de Devasenā, fille des dieux, et de Valli, fille des chasseurs de la montagne. On en propose des identifications, on le met en relation avec d'autres formes représentées dans des récits complexes que nous ne rappellerons pas. L'Inde préconise une attitude de dévotion, de *bhakti*, à son égard, pour atteindre la félicité. Cette conception pan-indienne est celle qui se rattache le plus aisément à un hypothétique prototype indo-européen. Skanda serait alors l'homologue du dieu de la guerre, Arès ou Mars, tandis que le jeune dieu de la montagne serait Somasundara, le Śiva de Maturai (dont il est actuellement considéré comme le fils) qui serait, selon Megasthène, l'équivalent d'Héraklès⁸². Mais la guerre chez les Grecs n'est-elle pas tout autant associée à la victorieuse Athéna ? Et l'aspect guerrier a-t-il le même sens dans toute l'Inde⁸³ ?

Une seconde vision, ésotérique, postule que les légendes possèdent une signification symbolique, cachée. Murukaṅ serait ce qui est enfoui, hors de vue ; il serait *Guha*. Il ne peut être représenté d'aucune manière ; il suffit de tourner ses pensées vers lui pour qu'il veuille briser nos chaînes, dissiper les *samskāra*, les conséquences apparemment inéluctables de nos actes, et détruire le sens d'un ego qui opposerait Moi et Autre, néantiserait l'Autre. La quête de *Murukakṭavuḷ*⁸⁴ se rapprocherait alors de la quête védique du Brahman, du Brahmodya, ou de la quête du secret de Katirkāmam, le *kantali*, quête au bout de laquelle apparaît *Subrahmaṇya*, la joie qui naît du Brahman.

Suivant une troisième vision, plus spécifique du Sud, Murukaṅ apparaît comme *atu*, « Ça », qui déchire le voile de l'ignorance pour laisser apparaître tout l'univers et les êtres dans leur réalité dynamique. Il serait une formidable vection fondamentale qui fait que tout se constitue et s'effondre ; lumière et ténèbres, beauté et laideur. Toutes les antinomies procèdent de Ça et se résorbent en Ça. Les Tamouls anciens ont trouvé un nom remarquable pour le décrire : *Cevvēḷ*, le Désir Parfait⁸⁵, dénué de contradictions internes.

C'est par un hymne consacré à ce *Cevvēḷ* que je terminerai cette allocution, hymne anonyme, cité par *Pērāciryār*, le commentateur de la plus ancienne grammaire tamoule, le

⁸¹ « Murukaṅ embodies divinity in several different ways and is apprehended at several levels of understanding. [...] It is as though every one of the faces [that] religious man uplifts in search of Divinity finds in Murukaṅ some kind of response. » (Fred W. Clothey, *The many faces of Murukan*, The Hague : Mouton 1978, p. 13). Ce que l'on ajoute ici, c'est l'articulation des différents « niveaux de compréhension », et leur complémentarité.

⁸² Cf. J. Filliozat (1955), « Tamil and Sanskrit in South India », *Tamil Culture*, IV 1–16, pp. 6–7 (*Laghu-Prabandhāḥ*, Leiden : E. J. Brill, 1974, pp. 337–352) et *La Légende des Jeux de Śiva à Maturai* (PIFI 19.1, 1960, pp. xii-xiii).

⁸³ Richard D. Mann, *The rise of Mahāsena : the transformation of Skanda-Karttikeya in North India from the Kuṣāṇa to Gupta empires*, Leiden : Brill, 2012. L'auteur précise pp. 2-3, note 4, que son analyse n'est pas pertinente pour l'Inde du Sud.

⁸⁴ Murukaṅ à la fois transcendant et immanent.

⁸⁵ Il convient en effet de traduire *cemmai* par perfection et non par rouge (*civappu*), comme on le ferait si l'on voulait retrouver dans Murukaṅ le « dieu de la guerre ». L'appellation *Murukavēḷ* est également courante.

Tolkāppiyam, comme exemple de la forme *ṭaiyaḷav-ampōtaraṅka-v-orupōku (ottāḷicai)*, dont la structure est définie par le sūtra 464 du *Poruḷ-atikāram*.⁸⁶ Cette forme, dont les vers s'allongent et se raccourcissent comme les vagues de l'océan, comporte cinq parties : un *taravu*, introduction où le sujet est présenté (ici, vv. 1–8) ; un *koccakam*, arrangement en strophe formant comme des vêtements successifs ou des plis d'un même vêtement (vv. 9–24), un *arākam*, mouvement rapide, exclusivement en syllabes courtes, un *cirreṅ*, en vers fractionnaires, (vv. 29–36), et un *aṭakkiyal (curitakam)* qui comprend ici une prière, la plus remarquable que nous connaissions (vv. 37–44). [p. 96]

Tout comme des deux côtés du *Mēru* septentrional aux reflets rouges
 Vagabondent le Soleil brûlant et la Lune, ta lance et ton bouclier tournoyaient
 Tandis que tu paraissais sur la nuque du paon à l'imposante queue gemmée et épanouie
 Ton éclat vermeil irradiait plus que le feu rouge né de la mer,
 Débordantes de joie en leur cœur sans tache, tes nourrices 5
 Les Six te donnaient de l'ambrosie qui sourdait des tétins de leurs seins gonflés
 Quand, à l'étonnement de celui qui a anéanti les trois forteresses mobiles,
 Sous les traits d'un héros, Tu as tranché les branches du grand *Cūr*⁸⁷, Toi qui as brûlé l'agression.

Ainsi, à l'époque où cesse le *karma*, tous ceux qui ont l'éclat
 Du Soleil ardent, agissent chacun selon leur Bon Ordre ; de même, 10
 Lors de la victoire destructrice de la haine, tes douze⁸⁸
 Regards ont brûlé la mer mugissante.

Sans craindre la rage des dieux ni des hommes, patiemment
 La Lune et le Soleil veillent à l'instar
 Des faces du sextuple héros. 15

Comme le beau châle de laine de *Valli*, l'ingénue,
 Les bras de *Kaṭampaṅ* aux guirlandes tressées
 Ne manquent pas de l'entourer de part en part.

Ainsi, pour que les Asura qui ne rejoignent pas tes deux Pieds soient anéantis
 En même temps que la montagne réduite en poussière, 20
 Au milieu du ciel qui crache le tonnerre, retentit
 La voix du coq qui orne ta bannière.

Les immortels à la belle renommée sont apparus au Ciel
 Et plusieurs ont entonné tes louanges.

À chaque fois que le tambour incantatoire de la montagne gronde comme le tonnerre 25
 Le paon de gemmes s'avance et déploie ses ailes avec fragrance.
 Tout autant, avec des paroles stables des précieux arcanes,
 De courts distiques répandent la musique des champs de bataille.

L'horizon de toutes parts rougit⁸⁹ ; Les arcanes retentissent ; 29–36
 La montagne résonne de bruits ; Nombre de gens dansent ;
 Les têtes se redressent ; Le pollen se répand ;

⁸⁶ *Tolkāppiyam : Poruḷ-atikāram, Pēraciriyār urai*, Vol. 1, p. 348, South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Tirunelveli, 1975. Pour le texte, nous suivons F. Gros, *Le Paripāṭal*, PIFI 35, 1968 (lix-lxiii), qui en présente une autre lecture

⁸⁷ Il prit la forme d'un manguier.

⁸⁸ *Lit.* qui forment trois fois quatre.

⁸⁹ Il faut imaginer la scène dans un temple.

*oḷinirai paritikāyappunalillai
kaḷiperu kūttan naṭampuri maṅṅil*

*uyarmaramuṅṅu taṅiniḷa lillai
tuyararu varuḷmolī parāparamuṅṅu
ayarrīvinai yaḷikkap payamillai
iyal nirai yīcaṅ naṭampuri maṅṅil*

La lune est là déversant sa fraîcheur ; mais la nuit n'est point ;
Éclatant de blancheur le soleil est là qui darde ses rayons,
Mais, si salulaire aux véritables artisans, le jour n'est point,
Sur cette scène toute proche où danse le Père divin.

Le vent souffle par rafales, mais le froid cuisant n'est point ;
Des flocons de neige tombent comme autant de massues,
Et l'astre du jour brûle, mais l'eau ne coule point,
Sur cette scène où danse d'ivresse le divin Danseur.

Des arbres sont là qui dressent leur cime, mais d'ombre fraîche point ;
Pleine de compassion la Providence est là qui détruit la souffrance ;
Et pour enrayer le mal d'autrui point n'est besoin d'appréhension
Sur cette scène où danse, dans toute sa majesté, le Seigneur.

[p. 98]

- II.
- | | |
|--|---|
| 1. <i>cīrumalar tāṅka nāṅu nucuppum
naṛumaṅaṅkamaḷ pārtoṅun tāḷkuḷalum
kurukuṛu viḷiyum paccai mēṅiyum
perucīr mikutāy civakāmiyum</i> | 6. <i>vācakan tanta maṅivā cakarum
aṭaitta velumpiṅṅiṛ koṭiyotta peṅ
paṭaitta pācura micai campantarum
vataitta cūlaiyuṭaṅ maruḷ pōkka
pataitta cōtari yuraipaṅi yapparum</i> |
| 2. <i>aṅkayar kaṅṅi kaṅṅināṅitaluṭai
veṅkati riṅṅu mikkoḷi mukattāḷ
aṅkaṅkuluṅṅu maṅṅa naṭaiyāḷ
ceṅkamalaṅcēr eḷilnirai tiruvum</i> | 7. <i>taṭipiṅṅam paṭaitta pāmarar kuḷaiya
aṭiyār purāṅa micai cēkkilārum
kaṭimaṅam peruntaruṅamirai vētiyaṅ
vaṭivir raṭuttāḷkoḷ cuntararum</i> |
| 3. <i>piṛainutaluṅ kōvai nikaratararamum
cīraicey muḷumati mukamum paṅṅināṅ
maṅṅaiyōṭun tirunāvu mākkal
iṛaimēvu mēṅiyu muṭaikalai makaḷum</i> | 8. <i>mayiṛṛōkai viriya muḷaṅṅu mukilum
payir paṅperat tiriyaṅ ceṅṅāyirum
uyironṅrak kiranam poḷimatiyum
kuyil nikaṅ kāṅam pey kāntarvarum</i> |
| 4. <i>yōka cūttiram aruḷiya pataṅcali
yākamam āyṅtap pulikkāṅ muṅṅivar
« ēkam paramporuḷ » eṅamoli viyācar
tākan taṅitavam paṅṅiṅṅār palarum</i> | 9. <i>ulakaḷi maṅṅaiyaruntava muṅṅivarum
kalakaṅcey nāratarum, tēvarum
palatiraṅṅinṅpam pāṅkāyccuvaittaṅar
malamaṅṅu mātavaṅ naṭampuri maṅṅil</i> |
| 5. <i>nīcaṅāṅālum nittiyaṅ nallicai
pācamā yēṅṅu mīcaṅ cēy nantaṅum
kōca maintuṅ kaḷippeytattiru</i> | |

III.

- | | |
|--|--|
| <p>1. <i>vāṇi meṇmaimiku karan taṭavum</i>
<i>āṇi yēnti māntar vitivarai</i>
<i>pēṇi nāṇmukaṇ vaḷarttiṭṭaviral</i>
<i>nāṇippakar mattaḷattil takataka</i></p> <p>2. <i>takaveṇa vicaittiṭa pēṭai carasvati</i>
<i>yukantu pakkalamarak kaḷaitōḷai</i>
<i>yakaṇ kuḷirap paricitta vuḷḷaṅkai</i>
<i>kakaṇamattaḷattirrōm, tōm eṇa</i></p> <p>3. <i>muḷaṅka centāmaraiikkaṇṇaṇ ruyar</i>
<i>uḷalvār iṇpam perakkulaimūnkili</i></p> | <p><i>laḷakāyurai tuvāraṅkaḷai maṇaittu</i>
<i>kuḷalilūtittiru nāta meḷuppa</i></p> <p>4. <i>cantamāy nantiyuṅ caṅkamicaippa</i>
<i>tonti perutta tumpikkaiyāṇ</i>
<i>vintaikaṭattiṇil tam tam eḷuppa</i>
<i>kantaṇ paḷiṅku kallinilicaikilappa</i></p> <p>5. <i>yāḷṭaṇai tumpuru vitiyuṭaṇ mēva</i>
<i>cūḷ tēvarelāṅ kaḷikkuṅ kāṇam</i>
<i>ēḷēḷulakamuṅ kēṭṭiṭaveḷuntatu</i>
<i>kūḷṭarupakavāṅ naṭampuri maṇṇil</i></p> |
|--|--|

IV.

- | | |
|--|---|
| <p>1. <i>cikarantaṇil vīṇṇiru varacāṭa</i>
<i>nakaram pōkku niṇmalaṅāṭa</i>
<i>makarantappoṭi pūcumēṇiyāṭa</i>
<i>nakaram poruntun tiruppātamāṭa</i></p> <p>2. <i>makarantikaḷ maṇittiruvayirāṭa</i>
<i>cikaraṅ cilaiṇpayil valitōḷāṭa</i>
<i>vakaram vaḷarolittirumukamāṭa</i>
<i>yakaraṅ koḷ marakatamuṭiyāṭa</i></p> <p>3. <i>imaittamāntar kaṇattiṭaitōṇṇa</i>
<i>cumaiṭamaruka mēntuṅ karamāṭa</i>
<i>umaiyuṭaṇulakaḷi peruṅcīr perumāṅ</i>
<i>amaitta maṇitaritirukkaramāṭa</i></p> <p>4. <i>vīmpāyṇitaruvār nimalaṅai maṇrupār</i>
<i>cāmpaṇṇaruvanaḷaṅikaramāṭa</i>
<i>āṅkāṅkāṇavaṅ koḷvā raḷiya</i>
<i>pāṅkāy uṇṇiya tiruppātamāṭa [p. 99]</i></p> <p>5. <i>ceyviṇai civaṇcey vateṇak karutuvā</i>
<i>ruyyat tūkkiya meyyaṭi yāṭa</i>
<i>poypakar pāvikaḷiṇpamiḷantu</i>
<i>nayyap poṇṇampalat taracāṭa</i></p> <p>6. <i>ōyā teṭuttāluṅ kuṇaiyāvaru</i>
<i>nēyāṇukūla kaṅkaiyāṭa</i>
<i>kāyātulakiṇ koḷitaruviṇpap</i>
<i>pēyāṅ raḷaiyil aṇimati yāṭa</i></p> <p>7. <i>antakāra maṇiviṇai yaḷikkumenac</i>
<i>cantamāy viritta ceṅcaṭaiyāṭa</i>
<i>panta makaṇṇru paramaṇaiṇ pōṇṇaṅak</i>
<i>kantaṅkamaḷ malaṇṇār kuvintāṭa</i></p> | <p>8. <i>vikkuṇmēḷēṇit takkaṅaṅcel</i>
<i>makkaḷai makiḷntaḷaittu uṭukkaiyāṭa</i>
<i>tukkamum perumēkkamun tarutaḷaṇṇeri</i>
<i>cikkal maṇṇatai yeṇa maḷuvāṭa</i></p> <p>9. <i>kaṅcukaiyaintum puruṭa pirakirutu</i>
<i>koṅcum viṭaṅ cērēḷ pāmpāṭa</i>
<i>aṅcu neṅca mirājaca meytat</i>
<i>tuṅciya kuyavariyantōḷāṭa</i></p> <p>10. <i>eḷuttaint uṇṇilai uṇṇakkoḷvāyeṇa</i>
<i>aḷutta vaḷuntā vakkamaṇiyāṭa</i>
<i>paḷutta ṇāṇam peruvāyṇ patiyai</i>
<i>vaḷuttiṇāḷeṅak koṇṇarait tārāṭa</i></p> <p>11. <i>patireṇap paṇantu pōm pāpaṅkaḷ</i>
<i>atirmaṇi yoliyil eṇaccilampāṭa</i>
<i>katirkaṅṭa paṇipōḷ aḷiyun tīviṇai</i>
<i>tutippiṇ rūyaṅai yeṇavāṭtiyāṭa</i></p> <p>12. <i>tillaivaṇattil kallaṅkaṇiya</i>
<i>villaiyottap puruvam vaḷaittu</i>
<i>tollai yoḷikkun tirunaṭaṇampuri</i>
<i>nallaiyūr tirunaṭarācaṅ aṭiṇāṅ</i></p> <p>13. <i>nāṭiya māntar naṇmaiṇ eyta</i>
<i>kūṭiya yāvarum pēriṇpam pēra</i>
<i>ūṭiya cakti yuḷḷaṅkuḷiṇa</i>
<i>āṭiṇāṅ aṇṇal arputa naṭaṇam</i></p> <p>14. <i>māntarē māyavāḷvitu maṇatai</i>
<i>cāntaṇaiyuṅ kaṇṇiyamāykkāṭtal</i>
<i>vēntaṇpaṇiyēṇa viṭuttu cakattiṇil</i>
<i>cāntamāy tillaiyappaṇaiṇ paṇivōm</i></p> |
|--|---|