



**HAL**  
open science

# L'emploi métonymique de l'arbre kallāl dans la philosophie médiévale en pays tamoul

Satyanad Kichenassamy

► **To cite this version:**

Satyanad Kichenassamy. L'emploi métonymique de l'arbre kallāl dans la philosophie médiévale en pays tamoul. P.-S. Filliozat et M. Zink. L'Arbre en Asie, De Boccard / Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pp.273-295, 2018, 978-2-87754-372-9. hal-01884286

**HAL Id: hal-01884286**

**<https://hal.science/hal-01884286>**

Submitted on 24 Apr 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.

## L'EMPLOI MÉTONYMIQUE DE L'ARBRE *KALLĀL* DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE EN PAYS TAMOUL

### Introduction.

Le *Civañāṇapōtam* de Meykaṇṭār<sup>1</sup> (m. 1223<sup>2</sup>) est le troisième et plus important des Quatorze Traités philosophiques connus sous le nom de Meykaṇṭa Cāttiram<sup>3</sup>. Nous analysons la strophe liminaire de ce poème, qui s'ouvre sur l'évocation de l'ombrage d'un arbre appelé *kallāl*, variété de banyan sans racines aériennes. Cette strophe semble juxtaposer quatre images, sans en expliciter le sens ni les rapports mutuels. Nous verrons que la mention de cette essence oriente la lecture de la strophe et de l'ensemble du texte. Ce travail prolonge une récente communication à la Société Asiatique<sup>4</sup>, où l'auteur a montré, sur la base des travaux de son père et de ceux de M. P.-S. Filliozat, que le *Civañāṇapōtam* proposait une dialectique de l'être et du néant, et non un dualisme de l'esprit et de l'inerte, répondant ainsi à une question soulevée en 1961 par Jean Filliozat. Nous montrons ici comment la communication par le silence s'articule pour Meykaṇṭār avec la communication verbale.

Nous commencerons par donner le texte et sa traduction (§ 1), où l'on verra immédiatement une évocation claire, pour le lecteur moderne, de [p. 278] *Śiva-Dakṣiṇāmūrti*<sup>5</sup>, enseignant à quatre sages, et de la destruction par Śiva des « Trois

---

<sup>1</sup> La terminaison en -r est honorifique (le masculin est en -ṇ). Il est souvent appelé Meykaṇṭatēvar.

<sup>2</sup> D'après L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, Paris, J. Maisonneuve, 1985, vol. I, § 919, p. 457.

<sup>3</sup> Quelques informations sur ces traités sont données en Annexe.

<sup>4</sup> Communication à la Société asiatique, 18 novembre 2016. « Une dialectique de l'être et du néant dans la philosophie tamoule médiévale : Hommage à S. Kichenassamy (1926-2015) », *Journal Asiatique*, 306.1 (2018), p. 85-99.

<sup>5</sup> Sur *Dakṣiṇāmūrti* en Pays Tamoul, voir Valérie Gillet, *La création d'une iconographie sivaïte narrative*, Pondichéry, EFEO-IFP (Collection Indologie, 113), 2010, p. 84 sqq. T. A. Gopinatha Rao (*Elements of Hindu Iconography*, vol. II, Part 1, Madras, The Law Printing House, 1916, Chap. VII) distingue quatre formes principales de *Dakṣiṇāmūrti* : *Vyākhyānamūrti*, *Jñānamūrti*, *Yogamūrti* et *Vīṇādharamūrti*. N. R. Bhaṭṭ (*Rauravāgama*, vol. II [PIFI 18-2], Pondichéry, 1972, p. xi) relève quelques-unes des différences entre les formes mentionnées par les divers Āgamas. Voir également H. Krishna Sastri, pour lequel il s'agit de l'une des « formes de jeu », *līlā-mūrti*, référence à l'action gratuite de Śiva, ou *tiruviḷaiyāṭal* en tamoul (*South-Indian Images of Gods and Goddesses*, Madras, Government Press, 1916, pp. 89-92).

cités ». Mais cette observation, d'une grande banalité, ne suffit pas à cerner l'intention de l'auteur. Ainsi, la seule mention de l'arbre *itti*, au lieu du *kallāl*, et de six personnes renvoie, comme nous le verrons, à une idée complètement différente, bien qu'également associée à l'enseignement *Śiva-Dakṣiṇāmūrti*. L'identification botanique (§ 2) permet d'aller plus loin, car si le banian (*āl*) est présent dans de nombreux temples, l'essence particulière *kallāl* est relativement rare. Il est donc significatif que l'arbre *kallāl* soit en particulier présent à Tiruveṅkāṭu, ville où notre auteur aurait passé ses premiers jours. Nous pourrions atteindre un niveau plus profond en remarquant que les deux premiers mots de notre texte se retrouvent de manière répétée dans l'une des références essentielles de notre corpus, les *Tirumuṟai*, compilés sous l'égide des *Cōla*-s impériaux. Il s'agit donc d'une référence littéraire. Nous recensons dans cette optique les passages parallèles au nôtre (§ 3.1) ; ils proviennent tous des sept premières parties de ce recueil, formant ensemble le *Tēvāram*<sup>6</sup>, dont les poèmes sont généralement placés entre les VII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles<sup>7</sup>. Nous tirerons également profit des informations contenues dans la huitième partie, le *Tiruvācakam* de *Māṇikkavācakar*, [p. 279] autre texte majeur de notre école<sup>8</sup>, et montrerons comment, dans les deux textes, les mêmes allusions peuvent se combiner de diverses manières pour suggérer des significations différentes (§ 3.2). Comme le fait fort justement remarquer M. Shulman, il ne suffit pas d'identifier les épisodes auxquels les textes font allusion : il faut comprendre ce que leur combinaison suggère ; ce sont de véritables outils d'expression,

...expressive tools which can, through combination and subtle rearrangement, transcend their literal content and propel the listener towards more profound levels

<sup>6</sup> Les parties I à III du *Tēvāram* sont dues à Ñāṇacampantar, les parties IV à VI à Appar (c'est le surnom de Tirunāvukkaracar) et la septième à Cuntarar. Nous suivons l'édition de T. V. Gopal Iyer (sous la direction de François Gros pour les deux premiers volumes), *Tēvāram*, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, PIFI 68.1, 68.2, 68.3 (1985, 1986, 1991). Cf. l'introduction de M. Gros au premier volume.

<sup>7</sup> Cēkkiḷār, dans son *Periyapurāṇam* (XII<sup>e</sup> s.), fournit de nombreuses informations sur les soixante-trois personnes dont il présente les biographies, avec une attention particulière aux trois auteurs du *Tēvāram*. La fourchette que nous avons mentionnée repose sur les hypothèses suivantes. Les deux premiers auteurs se seraient rencontrés, ils seraient contemporains d'un Pallava et, en tout état de cause, « le point essentiel à retenir et peut-être la seule certitude dans ce débat confus » est que toutes les dates proposées pour eux sont « antérieures au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle » (F. Gros, *loc. cit.*, p. XIV, Renou et Filliozat, §§899–903). Quant au troisième, il serait contemporain de Cēramāṅ Perumāl, qui ne serait autre que Rājaśekhavarman (ca 820-844) ; on a donné d'autres arguments le plaçant au VIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>8</sup> Ainsi, le premier des Quatorze Traités suit le format très particulier du quatorzième chapitre du *Tiruvācakam*.

of meaning. In analyzing these poems, one needs to look [...] for the cumulative effect of the various elements in their shifting emphases and interrelations.<sup>9</sup>

À cette fin, nous tenterons de serrer le sens du second mot de notre poème : « ombrage » (§ 3.3) ; car l'ombre de l'arbre n'est pas ici obscurité, mais ombrage, fraîcheur, et même clarté, couleur. Nous verrons que tous ces sens sont attestés dans les textes les plus anciens ; il semble qu'on puisse les comprendre comme les divers aspects des phénomènes de diffraction tels qu'il auraient pu être observés à travers une étoffe très fine ou un parasol. Car ces aspects apparemment contradictoires sont effectivement présents dans le même phénomène physique. Nous verrons ensuite que l'allusion à *Śiva-Dakṣiṇāmūrti* qui, rétrospectivement, semble claire, soulève quelques questions (§ 3.4). D'une part, nos textes n'emploient jamais ce nom, à une exception près, d'ailleurs problématique. Ensuite, ce nom a reçu plusieurs interprétations dans la littérature sanskrite. Enfin, n'est-il pas incongru qu'une référence à l'enseignement par le silence serve d'introduction à un discours philosophique ? Après un résumé de cette brève étude des références littéraires et des connotations des mots de notre texte (§3.5), il sera aisé de dégager quatre strates de sens, en une séquence ordonnée (§4). Elles évoquent la filiation, l'intervention directe de Śiva, la transformation du sujet qui en résulte, et les deux aspects complémentaires de Śiva que l'on découvre alors, et que reflète la structure bipartite de l'ensemble du *Civañānapōtam*. Une conclusion résume la discussion (§5). Une annexe rassemble quelques informations de base sur les Quatorze Traités, désignés dans la suite par leur numéro d'ordre (MC 1 à MC 14) pour la commodité du lecteur non tamoulisant. [p. 280]

### 1. Texte et traduction.

Voici la strophe liminaire du *Civañānapōtam*<sup>10</sup>, et sa traduction<sup>11</sup>. Noter la structure remarquablement régulière<sup>12</sup> de ce poème de type *vañcitturai*, ainsi que les nombreuses assonances.

<sup>9</sup> David D. Shulman (1990), *Poems of the Harsh Devotee: The Tēvāram of Cuntaramūrttināyaṇār*, Philadelphia, Dept. of South Asia Regional Studies, U. Pennsylvania, p. xlii.

<sup>10</sup> Le texte le plus ancien auquel nous ayons eu accès est celui incorporé au principal commentaire, le *Civañāṇa Pāṭiyam*, de Civañāṇa Muṇivar (ou Civañāṇa Yōki), du XVIII<sup>e</sup> siècle (Caiva Cittānta Makā Camājam, Chennai, 1936). Nous avons également tiré profit du « petit » commentaire du même auteur (*Meykaṇṭa Tēva Nāyaṇār aruḷic ceyta Civañāṇa Pōta mūlamum, Śri Mātavac Civañāṇa Yōkikaḷ ciṇṇurayum*. Tiruvāvaṭuturai, Tiruvāvaṭuturai ātīnam, 1954). Voir également les références de l'Annexe.

<sup>11</sup> Nous traduisons les vers dans l'ordre inverse, pour respecter le génie de la langue française.

<sup>12</sup> Deux longues suivies de deux couples (dont le premier membre est une brève) dans chaque vers. En tamoul, on dira plus précisément que chaque vers (*aṭi*) comprend ici deux *cīr* formés chacun de deux *acai*. Le premier *cīr* comprend deux *nēr* et le second deux *nirai*. On rappelle

*Kallā niḷaṇmalai*  
*Villā rarūḷiya*  
*Pollā riṇaimalar*  
*Nallār puṇaivarē*

Les excellents s'orneront certes  
 Des fleurs appariées de la [Gemme] Intacte ;  
 Accordera alors sa grâce l'Archer  
 De la montagne [où s'étend] l'ombrage<sup>13</sup> de [l'arbre] *kallāl*.

Il s'agit d'une strophe d'ouverture de type *maṅgalavāḷttu* « éloge faste » ; elle peut s'entendre comme un éloge, un hommage, ou une déclaration de la nature du contenu (du texte qui suit)<sup>14</sup> ; elle remplit ici essentiellement la troisième fonction. Les commentaires comptent d'ailleurs dans ce texte douze mots, qui annonceraient les douze sections de l'œuvre, tout comme les quatre vers renverraient à une division en quatre parties de trois sections chacune ; cette interprétation, fort ingénieuse il est vrai, requiert que l'on compte le *ē* final comme un mot, ce qui est compatible avec la grammaire, et répondrait d'ailleurs à une question soulevée par Emeneau<sup>15</sup>. [p. 281]

Le texte semble formé de l'articulation de quatre éléments :

- L'ombrage du *kallāl*.
- L'Archer de la montagne.
- La Gemme Intacte.
- Les fleurs appariées dont s'ornent les excellents.

Le texte affirme une relation entre le fait de s'orner des fleurs et de recevoir la grâce, mais elle n'est pas explicitement causale<sup>16</sup>. Il nous faut comprendre le sens de

qu'en tamoul, les espaces séparent les unités prosodiques (les *cīr*) et non les mots. La récurrence du groupe *-llā* précédé d'une brève est un exemple de la « rime de la seconde syllabe », ou *etukai*.

<sup>13</sup> Comme nous le verrons, « ombre » n'est que l'une des acceptions de « *niḷal* ».

<sup>14</sup> En tamoul : *vāḷttum*, *vaṇakkamum*, *porūḷiyaluraittalum*.

<sup>15</sup> La lettre *ē*, qui renforce ici le sens de la phrase, et que nous avons traduit par « certes », forme un mot à part entière, comme l'expliquent les deux grammairiens les plus importantes (*Nanṇūl* 422, *Tolkāppiyam*, Col. 305, 274). Cette remarque semble répondre à un doute soulevé par Emeneau au sujet d'une étymologie du nom *Ēkampan* (« Kannaḍa *Kampa*, Tamil *Kampan* : Two proper names », *Journal of the American Oriental Society*, 105/3, pp. 401–404 (1985), cf. page 403, note 10).

<sup>16</sup> La forme *aruḷiya* est une forme de participe futur (du type « *ceyyiya* »). Les commentaires précisent qu'on pourrait éventuellement comprendre « ... la Gemme Intacte qu'accorda l'Archer ... », mais préfèrent la lecture que nous avons donnée.

chacun de ces éléments et surtout, ce qu'ils signifient ensemble. Considérons d'abord l'identification de l'essence *kallāl*.

## 2. Le ficus *kallāl*.

**2.1. Le *kallāl*, *Ficus Dalhousiæ* (Miq.).** Le *Tamil Lexicon* de l'Université de Madras identifie l'essence *kallāl* : il s'agit d'un ficus de taille moyenne, le *Ficus Dalhousiæ*.<sup>17</sup> Comme aucun autre dictionnaire ne fournit une correspondance entre un texte littéraire et cette essence précise, nous accepterons cette identification. Il n'a pas de racines aériennes<sup>18</sup>, contrairement à l'arbre banian *ālamaram*<sup>19</sup>, *Ficus bengalensis*, arbre de (très) grande extension.

D'autres dictionnaires fournissent des identifications variées de cette essence, sans référence ; ainsi, Mousset et Dupuis y voient « l'arbre ficus Mayorensis, multipliant pétrifié du [K]āilasam ». On peut en effet comprendre littéralement *kallāl* comme « banian de pierre »<sup>20</sup> ; nous verrons une autre association de la pierre au banian. Sur les identifications botaniques [p. 282] possibles de ces essences et leurs noms dans les diverses langues du Sud de l'Inde, nous renvoyons au recensement de Lushington<sup>21</sup>.

Les connotations du banian ne se limitent pas à l'association de l'arbre, de l'ombre et de l'enseignement. Dans notre école, MC 2 souligne le contraste entre la minuscule graine de banian et l'arbre (*vaṭa*) auquel elle donne naissance<sup>22</sup>. En outre, le banian n'est pas spécifiquement associé à Śiva : on connaît la forme de Viṣṇu nouveau-né sur une feuille de banian. Enfin, on a trouvé des allusions au banian en contexte bouddhique<sup>23</sup>. En l'absence d'arguments historiques permettant de faire remonter

<sup>17</sup> *Ficus Dalhousiæ* (Miq.) pour Lushington (voir note 21). Le nom rend sans doute hommage à Lady Dalhousie.

<sup>18</sup> Cf. par exemple N. Mahalingam (Gen. Ed.), *Divine Plays of Lord Siva*, Mylapore, Sri Ramakrishna Math, 2013, Chap. 33.

<sup>19</sup> Dans ce composé, *maram* signifie « arbre ».

<sup>20</sup> Le même dictionnaire distingue *kallāl* de *kallālam* ; il identifie ce dernier à l'arbre *itti*, que nous rencontrerons plus loin.

<sup>21</sup> A. W. Lushington (1915), *Vernacular List of Trees, Shrubs and Woody Climbers in the Madras Presidency*, Madras, Government Press. Vol. II-A, p. 678 (n° 2725) et Vol. II-B, p. 39. Pour lui, le *Ficus Mayorensis* (n° 2727) est le *kallāla*, qu'il distingue du *kallāl*. Parmi les substantifs tamouls que l'on traduit généralement par « banian », mentionnons *āl*, *vaṭa* et *palu*.

<sup>22</sup> *Tirukkalīrṟuppaṭiyār* 48. Pour un autre emploi métaphorique de la graine du banian (*nyagrodha*), cf. *Chāndogya Up.* VI.12.

<sup>23</sup> O. Viennot (*Le Culte de l'Arbre dans l'Inde Ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, note 14, p. 166). L'éveil du Bouddha est bien entendu classiquement associé à un autre arbre. Pour elle, ces « vestiges » « ne font qu'attester une fois encore l'identité qui existe entre l'arbre et Çakyamuni » (p. 205). La notion de « culte » des arbres est difficile à cerner : vénère-t-on l'arbre, ce qu'il représente, ce qu'il abrite, ou ce à quoi on l'associe ? Dans le cas présent, les textes les plus anciens établissent que l'on vénère un être associé à l'arbre. La

toutes ces associations à l'une d'entre elles, nous les considérerons comme distinctes. C'est l'association des différentes idées auxquelles le texte fait allusion qui fera émerger une constellation de sens bien déterminés.

La plupart des temples sont associés à un ou plusieurs arbres, dits *sthalavr̥kṣa*. D'après un recensement récent<sup>24</sup>, le *Ficus Dalhouseae* est spécifiquement associé à Tiruveṅkāṭu (sous forme sanskritisée, Cuvētavaṇam), Tirukkālatti (ou Kālahasti) et Tirukkōṇamalai (Trincomalee, au Sri Lanka). La première de ces villes retiendra notre attention, car Meykaṇṭār est censé y avoir passé ses premiers jours et d'ailleurs, il est appelé par ses disciples « (l'homme) de Cuvētavaṇam (qui a enseigné) à Tiruveṅṇeyallūr », ou « Meykaṇṭāṇāṭaṇ de Cuvētavaṇam ». <sup>25</sup> De plus, d'après R. Vijayalakshmy (*op. cit.* [n. 24], p. 415–416) « a pair of feet, known as Rudrapāda [pieds de Śiva sous la forme Rudra], are found beneath the [tree] ». Nous verrons que les [p. 283] « fleurs » de notre texte sont précisément les pieds du Maître. Deux des quatre éléments de notre strophe s'expliqueraient donc par l'histoire personnelle de l'auteur.

**2.2. Allusions à des épisodes classiques.** Les commentaires que nous avons consultés, dans lesquels cette essence est évoquée<sup>26</sup>, y voient une référence à l'enseignement sous le banyan imparti à des sages, toujours au nombre de quatre, qui seraient les fils issus de l'esprit de Brahmā<sup>27</sup>. On les appellerait *Caṇakaṇ*, *Caṇātaṇaṇ*, *Caṇatkumāraṇ* et *Caṇantaṇaṇ*<sup>28</sup>. Cet enseignement est décrit assez longuement au 16<sup>e</sup> chapitre *Tiruvīlaiyāṭar Purāṇam*<sup>29</sup>, récit des actes gratuits de Śiva à Maturai. Ces sages

---

mention ultérieure de l'arbre seul, relativement rare, est donc métonymique pour les auteurs considérés ici.

<sup>24</sup> R. Vijayalakshmy, *An Introduction to Religion and Philosophy: Tēvāram and Tivviyappirapantam*, Chennai, International Institute of Tamil Studies, 2001.

<sup>25</sup> *Tiruveṅṇeyallūr cuvētavaṇattāṇ* (MC 5, 19) et *cuvētavaṇa meykaṇṭāṇāṭaṇē* (MC 6, 54). Il aurait passé ses premiers jours à Tiruveṅkāṭu, puis aurait vécu et enseigné à Tiruveṅṇeyallūr, où se trouve son samādhi dans la North Street.

<sup>26</sup> Voir par exemple Tēvāram V.72.4, VI.18.3. Pour les poèmes de Cuntarar, voir Shulman (1990) à propos de VII.22.1, VII.41.3, VII.47.8 ou VII.75.3.

<sup>27</sup> Monier-Williams signale l'existence d'une liste de sept fils, mais nos textes ne semblent pas y faire allusion.

<sup>28</sup> *Sanaka*, *Sanātana*, *Sanatkumāra* et *Sanandana*. Le nom Sanatkumāra « éternellement jeune (homme) » indique qu'il ne s'agit pas de personnes très âgées, du moins en apparence.

<sup>29</sup> *Tiruvīlaiyāṭar Purāṇam* de *Paraṅcōti Muṇivar*, (Tinnevely et Madras, The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, 3 vol., jan. 1927, juin 1928, juillet 1931 ; cf. vol. II, chapitre 33, v. 3b). Il daterait du début du XVI<sup>e</sup> siècle ; il en existe une version sanskrite (*Hālāsyamāhātmya*) « fidèle quoique non littérale ». Les informations de cette note, y compris sur la datation, proviennent de l'introduction du volume *La Légende des Jeux de Śiva à Maturai* (R. Dessigane, P. Z. Pattabiramin et J. Filliozat et al., PIFI, 19.1, 1960, p. I-XVI). Nous n'avons pas eu accès à une autre version de ces récits, par *Perumparrappuliyūr Nampī*, du XII<sup>e</sup> siècle (U. V. Cāminātaiyar (ed.) Madras, 2<sup>e</sup> éd., 1927), qui semble présenter les mêmes

ne se satisfaisaient pas de réciter des textes dont ils ne comprenaient pas le sens ; ils s'adressèrent à Śiva qui les éclaira. Après leur avoir enseigné par le silence, il prit la forme d'un jeune homme de seize ans<sup>30</sup> pour fournir une autre explication, verbale. On constate la ressemblance générale, tout comme la divergence dans les détails, avec les vers anonymes souvent ajoutés au *Dakṣiṇāmūrti-stotra*, où l'on s'étonne de la jeunesse du maître, « à la racine du banian », qui dissipe par le silence les doutes de disciples âgés<sup>31</sup>. [p. 284]

Deux remarques pertinentes sont dues à M<sup>me</sup> I. V. Peterson<sup>32</sup>. D'une part, dans son commentaire sur *Tēvāram* I.12, elle souligne la contiguïté d'idées classiques du Śaiva Siddhānta et de nombreuses allusions aux conventions du « paysage intérieur » du Kuṛiṅci, que la critique littéraire des textes les plus anciens associe classiquement à Murukaṅ, très tôt décrit comme le fils de Śiva. D'autre part, dans I.11.6, par exemple, les *dēva-s* sollicitent l'aide de Śiva sous le *kallāl* afin qu'il détruise les trois cités ; il fit alors entre autres un arc du mont Meru, conçu comme l'axe des pôles. C'est pourquoi il est l'Archer. Il peut s'agir par exemple (de la représentation) des trois « facteurs » (*guṇa*) qui sous-tendent les mondes, ou des trois souillures de l'âme, dont le *Civañānapōtam* se propose de décrire les modalités de destruction.

Ainsi, l'identification botanique montre que notre auteur rappelle ses origines et annonce son dessein par une allusion transparente à deux épisodes célèbres et associés, illustrant des points de doctrine. Nous examinons maintenant les passages parallèles de textes antérieurs.

### 3. Attestations dans le *Tēvāram*

**3.1. Les passages parallèles.** À l'article *kallāl*, le *Tamil Lexicon* cite *Tēvāram* II.24.3, qui s'ouvre par *kallāṇiḷal*<sup>33</sup>, comme notre texte. Or, ce composé se retrouve

---

épisodes dans un ordre différent, à en juger par la comparaison des tables des matières des trois textes, que fournissent J. Filliozat *et al.*

<sup>30</sup> *Tiruvīlaiyātar Purāṇam*, vol. 1, 16:16.

<sup>31</sup> Voici ces vers :

*citram vaṭatarormūle vṛddhāḥ śiṣyāḥ gururyuvā |*  
*gurostu maunaṁ vyākhyānaṁ śiṣyāstu chinnaśayāḥ ||*  
*brahmādidēvavandyāya sarvalokāśrayāya te |*  
*dakṣiṇāmūrtirūpāya śaṅkarāya namo namaḥ ||*

La première strophe du *stotra* évoque la même idée, mais ne mentionne pas l'arbre (*vaṭa*). Cf. T. M. P. Mahadevan, *The Hymns of Śaṅkara*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, p. 1-2 et 25-26.

<sup>32</sup> *Poems to Śiva*, Princeton, 1989, pages 128-129 (sur I.11) et p. 167 (sur I.12). Ce travail fournit de nombreuses traductions de poèmes du *Tēvāram* ainsi qu'une orientation générale.

<sup>33</sup> Ce composé s'analyse en *kallāl-niḷal*, « ombrage de l'arbre *kallāl* ».



dans un grand nombre de strophes de ce corpus et, semble-t-il, rarement ailleurs. Nous recensons les formes attestées<sup>34</sup>.

- i. *kallāṇiḷal-mēya* I.85.1,
- ii. *kallāṇiḷal-mēyavaṇ* II.24.3,
- iii. *kallāṇiḷal-mēvi* II.46.3,
- iv. *kallāṇiḷal-kīl* I.11.6, I.32.1, VI.73.1, VII.2.5, VII.22.1, VII.41.3,
- v. *kallāl kīl niḷalāṇ* VI.28.5,
- vi. *kallāl-amarntāy* VI.41.3,
- vii. *kallāl-iruntāṇ* VI.46.1,
- viii. *kāyṭṭa kallāl ataṇ kīl irunta kaṭavuḷ* III.103.2,
- ix. *kallāl nīḷal* III.40.1, [p. 285]
- x. *kallāliṇ nīḷal-kīl aram-kaṇṭānai* VI.20.8,
- xi. *kallāliṇ kīl* VI.8.8, VI.30.3, *kallāliṇ kīlānai* VI.22.9,
- xii. *kallāṇiḷalil-kalantu tōṇrum* VI.18.3,
- xiii. *kallāliṇ nīḷal-kīl araṇ-kaṇṭānai* VI.20.8.

Les verbes variés employés dans ces passages suggèrent que Śiva s'est installé sous l'arbre, et qu'il y trône sereinement. Outre la forme *kallāṇiḷal*, et la variante *kallāṇiḷal*,<sup>35</sup> parfois suivies de *kīl* (sous) on trouve des formes semblables où *āl* (ou *āla*) remplace *kallāl* : ainsi, *āla-niḷal* (III.79.3, V.81.1, VI.17.3, VI.57.2) et *āla-nīḷal* (I.94.3, I.135.4, II.6.10, II.50.6, II.51.6, III.111.1, III.114.1, III.115.1, III.12.2, V.55.6, V.75.7, V.86.1, VI.2.3). On note également *ālattiṇ-kīl* (IV.19.1) et *ālaniḷal-uḷ* (VII.75.3) ou encore *naṇ-niḷal ālaṇ* (V.72.4). On ne confondra pas avec *āla-nañcu* (III.115, IV.70.7), le poison (cf. skt. *āla*) que Śiva aurait avalé pour sauver le monde lors du « barattage » de la Voie Lactée, et qui fut arrêté au niveau de sa gorge, d'où son nom de *Nīlakaṇṭaṇ* (« à la gorge bleue » cf. III.19.11, V.56.8). Les deux images, de l'arbre et du poison, sont parfois évoquées conjointement (V.72.4, VI.28.5).

Nous avons donc trouvé quatorze strophes où l'expression *kallāṇiḷal* et ses variantes sont employées, quatre autres où l'on parle d'une personne installée sous l'arbre, dix-neuf autres où il est question de l'ombre du banian (*ālaniḷal*), sans compter celles associant simplement Śiva au banian. Le seul nom de l'arbre (VII.47.8), ou son ombre (VII.31.7, III.40.1), peuvent le désigner métonymiquement.

**3.2. Les associations d'épisodes.** Si ces exemples évoquent Śiva sous le *kallāl*, ni les aspects qu'on y souligne, ni les associations avec d'autres épisodes ne sont les

<sup>34</sup> Sauf pour la forme *kallāṇiḷal* de notre texte, nous donnons les formes analysées, comme dans l'édition de Pondichéry, marquant à l'occasion d'un tiret la séparation des mots.

<sup>35</sup> Le terme *nīḷal* est déjà attesté dans le *Kuṛaḷ* (1034).

mêmes. Il enseigne<sup>36</sup> le Veda (III.115.2, VI.22.9), les quatre *marai*<sup>37</sup> (VII.22.1) ou l'Ordre, *aram*,<sup>38</sup> (I.32.1), à quatre personnes (V.72.4, VI.18.3). Plus généralement, il est « le Primordial » qui ouvre aux subtiles dimensions de sens<sup>39</sup>. L'enseignement peut être associé à l'épisode de la destruction des trois cités (I.11.6, VI.22.9). [p. 286]

Le *Tamil Lexicon* précise que le terme *itti*<sup>40</sup> peut également désigner l'essence *kallāl*, et cite le *Tiruvācakam*<sup>41</sup> (4.162). Ce texte semble aussi laconique que le nôtre : « Gloire au Souverain qui a accordé sa grâce aux deux fois trois [personnes] qui se trouvaient sous [l'arbre] *itti*, [ainsi qu'] à l'éléphant (*atti*) »<sup>42</sup>. Mais la référence est claire<sup>43</sup> : il s'agit d'un autre épisode du *Tiruvīlaiyāṭarpurāṇam*<sup>44</sup>, où six « femmes », ou plutôt *yakṣi*-s, souhaitent acquérir huit pouvoirs que nous ne décrirons pas. Au chapitre 33, alors que Śiva enseigne à l'ombre du banyan (*ālanīlal*, 33.1d), elles le sollicitent (33.6b) ; il agréa leur demande, et leur recommande de vénérer celle qui est à ses côtés, *Parāśakti*. Ayant négligé ce conseil, elles furent réduites à l'état de « roches ignorantes au pied d'un banyan » (*paḷumara mutalaññāṇap pārāiyāy* 33.9) ; elles furent délivrées mille ans plus tard par Śiva. Trois points sont à noter : l'enseignement ne porte pas fruit chez ceux qui n'ont pas atteint la maturité nécessaire ; la sanction consiste en la privation de la capacité de progresser par la connaissance – ce n'est pas à vrai dire une punition, car le texte explique qu'elles étaient conditionnées par leurs actions antérieures ; enfin, bien qu'elles n'aient rien pu faire pendant mille ans, une maturation s'est néanmoins accomplie puisqu'elles furent réceptives à l'enseignement la seconde fois qu'il leur fut imparti. Le vers du *Tiruvācakam* fournit donc une information extrêmement précise, d'interprétation aisée, en alliant la mention d'une essence précise au nombre six : il s'agit non de l'enseignement des pouvoirs *per se* mais de la grâce que reçurent les personnes réduites à l'état d'ignorance complète. L'enseignement peut donc s'adresser à deux publics radicalement différents : ceux qui souhaitent donner un sens à leurs actes et paroles, et ceux qui recherchent des pouvoirs. [p. 287]

<sup>36</sup> Nous indiquons à chaque fois une ou deux références parmi d'autres.

<sup>37</sup> Ce mot peut désigner les Vedas, mais a reçu de nombreuses acceptions.

<sup>38</sup> Autre terme qui mériterait une analyse.

<sup>39</sup> *āyum nuṅporuḷ-ātiyē ālanīlal-ātiyē* (III.114.1).

<sup>40</sup> Nous n'avons pas trouvé mention de cette essence dans le *Tēvāram*.

<sup>41</sup> *Tiruvācakam* (avec les notes de Ca. Taṅṭapāṇi Tēcikar), Dharmapuram, 1949. Maṅikkavācakar, est sans doute le maître le plus respecté du śivaïsme tamoul, par la sincérité de ses accents. On le place au IX<sup>e</sup> siècle, sur la base de l'identification du roi Arimarttaṇa Pāṅṭiyaṇ avec Varaguṇavarmaṇ II. L'enseignement à l'ombre du banyan (*āl*) y est également évoqué (12.16, 12.20, 18.13). Il s'agit de l'enseignement des *marai* (18.13), ou des « quatre dont l'*aram* est le premier » (*aramutalā nāṅkiṇaiyum*, 12.20).

<sup>42</sup> *itti taṅṇiṅ kīḷiru mūvark / kattik karuḷiya aracē pōṛri*, 4.162-163.

<sup>43</sup> L'éléphant est celui d'Indra ; cf. *Tiruvīlaiyāṭarpurāṇam*, chap. 2.

<sup>44</sup> Vol. II, chapitre 33.

**3.3. Pourquoi l'ombrage ?** Les textes antérieurs nous permettent-ils de serrer de plus près le sens philosophique de l'ombrage de l'arbre ? La philosophie en Pays Tamoul<sup>45</sup> semble avoir été suscitée par l'évidence de la mort et de l'impermanence, qui font l'objet de l'une des catégories de la critique littéraire tamoule<sup>46</sup>, et par l'étude d'une faculté distincte des cinq sens, la raison (*arivu*), également définie dans ces textes<sup>47</sup>. Celle-ci semble étroitement associée à un principe appelé *Kaṭavuḷ*, à la fois transcendant et immanent, identifié à « celui dont la raison (*arivu*) est resplendissante »<sup>48</sup>. Or, ce principe est parfois associé au banian<sup>49</sup>. Dans les textes les plus anciens, il ne reçoit pas d'identification formelle avec les formes manifestées ultérieures<sup>50</sup>. Mais plus tard, le nom de *Dakṣiṇāmūrti*, forme manifestée du Sud, ou tournée vers le Sud, qui enseigne par le silence au pied du banian<sup>51</sup>, semble perçu en Pays Tamoul comme désignant *Kaṭavuḷ* installé sous le banian<sup>52</sup>. Or, le progrès dans la [p. 288] connaissance est souvent conçu dans nos textes comme une illumination : pourquoi donc insister sur l'ombre, qui pourrait représenter l'obscurité ?

<sup>45</sup> Les plus anciens textes connus sont regroupés dans les anthologies de la littérature dite du *Caṅkam*. Certains des monarques mentionnés dans ce corpus ont été identifiés, ce qui fournit pour plusieurs d'entre eux un *terminus a quo* autour des premiers siècles de l'ère chrétienne. Voir Zvelebil (1975) (*The Smile of Murugan*, Leyde, Brill, Chap. 3).

<sup>46</sup> Le *kāñci*, défini dans le *Tolkāppiyam* (*Poruḷ* 77–79, *purattiṇaiyiyal* 22–24).

<sup>47</sup> Tam. *arivu*, faculté de connaissance et de réflexion, que l'homme peut cultiver, et dont la possession distingue les *makkaḷ* des *mākkaḷ* ; cf. *Tolkāppiyam*, *Poruḷ* 587–588 (*Marapiyal* 32–33) et *Kuraḷ*, Ch. 43. L'*arivu* correspond à la raison comme faculté de réflexion et de raisonnement. Elle ne s'identifie pas au *logos*, puisque les hommes, doués de la faculté de parler, ne sont pas tous sensés. La raison ne s'oppose pas ici à la déraison ni à l'*hubris*, mais plutôt à l'ignorance.

<sup>48</sup> *karrataṇā lāya payaṇṇkol vāḷriva / nārā ṭolāa reṇiṇ* (*Kuraḷ* 2, dans la section « *Kaṭavuḷ vāḷttu* »).

<sup>49</sup> *ālamarkaṭavuḷ* (*Puraṃ* 198.9), *ālkelukaṭavuḷ* (*Tirumurukāṅruppaṭai* 256), *ālamuṇ kaṭampu nalyārṇu naṭuvum / ... / avvavai mēya vēruvēru peyarōy / evvayi nōyu nīyē...* (*Paripāṭal* IV.6).

<sup>50</sup> La plus ancienne liste de formes manifestées émane de la critique littéraire tamoule – naturellement postérieure aux poèmes pour lesquels elle propose un cadre grammatical et sociologique – selon laquelle président sur les quatre « paysages intérieurs » habités *Māyōṇ*, *Cēyōṇ*, *Vēntaṇ* et *Varuṇaṇ* respectivement (*Tolkāppiyam*, *Poruḷ.*, 5). On identifie *Māyōṇ* à Tirumāl et à une forme de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa ; *Cēyōṇ* (le Fils) à Murukaṇ, fils du « Fortuné installé (sous) le banian » (*Cilappatikāram* 24.3) ; et *Vēntaṇ* (le Roi) à Indra. On a associé le banian (*nyagrodha*) à Varuṇa (*Gobhila Gr. S.* IV.7.23-24, d'après O. Viennot (1954, p. 66). Sur les dimensions de *Murukakkaṭavuḷ*, cf. *op. cit.* note 4, Annexe 1.

<sup>51</sup> Le banian (*vaṭa*) est mentionné dans la conclusion anonyme de l'hymne à *Dakṣiṇāmūrti*, cf. note 31.

<sup>52</sup> Les textes cités plus loin précisent bien qu'il est sous le banian, ou à son pied. Il est fait mention d'ascètes suspendus à une branche de banian dans le *Mahābhārata* (*Ādiparvan*, XXX.30 ; cf. O. Viennot (1954, p. 98)), mais cette idée ne se trouve pas dans les textes tamouls que nous rencontrerons.

De fait, l'ombre du banian ne semble pas mentionnée dans le corpus du Caṅkam ; l'ombre de l'arbre *vēṅkai* est associée à Kaṅṅaki et, peut-être, à son apothéose<sup>53</sup>. Mais l'ombre elle-même est très présente dans ce corpus, et semble recouvrir un champ sémantique qui va de l'ombre à la lumière : comment le comprendre ?

Quelles sont les connotations du terme *niḷal* ? Il peut signifier « ombrage » ou « grâce », mais également « éclat », « lustre », (*Tēvāram*, IV.36.4) ou « couleur ». Dans la mesure où l'ombre protège de la chaleur, elle évoque la grâce (*aruḷ*) qui n'est pas nécessairement divine : c'est un refuge, tout comme l'enseignement est un don. L'ombre du parasol évoque classiquement l'empire du roi, comme dans *Kuraḷ* 1034<sup>54</sup>. Dans *Paripāṭal* I.55 et XXI.23, M. Gros traduit *niḷal* par « rayonnement » et « image » respectivement. U. V. Cāminātaiyar<sup>55</sup> rend *niḷal* par *aruḷ* dans *Porunarārruppaṭai* 149 et *Paṭṭinappālai* 204, et par « couleur » dans *Perumpāṅṅārruppaṭai* 379. Dans *Cirupāṅṅārruppaṭai* 95–97, on parle d'un tissu, d'un habit bleu éclatant de *niḷal* (...*niḷarikaḷ* / *nīla nākanalkiya kaliṅka* / *m-ālamar celvarḷku*...). Dans le *Cilappatikāram*, 28:30, le *Tamil Lexicon* comprend *niḷal-kāṅmaṅṅilam* comme un miroir (ayant une surface réfléchissante) qui révèle le *niḷal*<sup>56</sup>. Comme le note M. Gros à propos de *Pari*. X.3, *niḷattal* a la connotation d'affaiblissement (cf. *Tolkāppiyam*, *Uri*. 32). Il est vrai que l'ombre faiblit le soir (comme dans *Maturaikkāñci* 313 par exemple). Comment donc concilier les connotations de fraîcheur, de lumière, de réduction et de couleur ?

Il semble qu'il faille revenir à l'observation du phénomène de l'intercalation d'un objet sur le parcours lumineux. Appelons *niḷal* le résultat. Il varie avec le temps, augmente et diminue selon la position de la source lumineuse. Supposons l'objet réfléchissant ; s'il est lisse, il produit une image nette ; sinon, il produit une scintillation. Supposons-le opaque : il protège de la [p.289] chaleur et produit une silhouette. Son bord n'est pas nécessairement net. Supposons maintenant qu'il ne soit pas entièrement opaque, tel un parasol ou un tissu fin. On observe alors des irisations, dues à la diffraction ; peut-être est-ce le cas dans *Cirupāṅṅārruppaṭai* 95–97. De tels phénomènes auraient pu être observés très tôt, pourvu que l'industrie du tissage ait atteint un niveau suffisant :

<sup>53</sup> *Cilappatikāram*, 24.3, 24.14, 28.220-221.

<sup>54</sup> Le *Kuraḷ* est l'une des très rares œuvres dont la plupart des auteurs tamouls acceptent l'autorité, quelle que soit leur doctrine. C'est également le modèle du *Tiruvāruṭpayāṅ* (MC 8), que l'on considère parfois comme son complément naturel.

<sup>55</sup> Toutes les citations et commentaires de l'anthologie des « Dix Odes » (plusieurs centaines de vers chacune) se basent sur son édition et ses commentaires dont l'érudition, la clarté et le goût très sûr sont bien connus (*Pattuppāṭṭu*, 3<sup>e</sup> éd., Chennai, 1931). Les remarques sur le *Paripāṭal*, proviennent de son édition (2<sup>e</sup> éd., Chennai, 1935) et de la traduction de M. F. Gros (PIFI, 35, 1968).

<sup>56</sup> Voir également *Paripāṭal* XXI.23 et *Akam* 71:13.

« Because of their low intensities and small dimensions, diffraction phenomena are, in daily life, generally not noticeable to the naked eye, but there are exceptions. If we view a distant light source through a fine fabric (an opened umbrella for instance) we see the beautiful colored figures of a Fraunhofer cross grating. When we squint with nearly closed eyes at a distant candle, the eyelashes act like a (very distorted) line grating and decompose the candle light into its natural spectrum. »<sup>57</sup>

La finesse des tissages indiens est bien connue ; les parasols étaient évidemment courants. Les longs cils des jeunes femmes ont, n'en doutons pas, très tôt fait l'objet d'études approfondies. Les acceptions du terme *niḷal* correspondent très exactement à tous les résultats possibles de l'intercalation d'un objet sur le parcours lumineux, en tenant compte des techniques disponibles à l'époque de nos poèmes. D'un point de vue imagé, l'ombre est une forme dérivée : comme ombre portée, comme reflet, comme image déformée ou colorée, ou comme zone d'ombre qui protège de la chaleur. Dans notre texte, il s'agirait donc aussi d'une évocation du rapport de la représentation à la réalité. L'observation attentive a pu montrer que le rapport de l'ombre à la lumière était complexe, bien loin d'une opposition binaire. En outre, comme on représente souvent Śiva enseignant sous le banyan un livre à la main, il faut penser que l'enseignement sous l'arbre repose sur un texte écrit. Par conséquent l'ombre n'est pas obscure : la lumière est diffusée par le sol, filtre à travers les branches.

Ainsi, l'image récurrente de *Kaṭavuḷ* sous le *kallāl* évoque la fraîcheur, la clarté sans chaleur accablante et l'espace protégé par le feuillage, ainsi que l'enseignement du rapport de l'ombre à la lumière, de la représentation à la réalité, rapport complexe s'apparentant à un chatouement plus qu'à une opposition : l'existence de la pénombre fait soupçonner que l'obscurité radicale est peut-être néant. [p. 290]

**3.4. Absence du nom Dakṣiṇāmūrti dans les textes.** Malgré les nombreuses allusions transparentes que l'on trouve dans le *Tēvāram*, le nom *Dakṣiṇāmūrti*, sous forme tamoulisée ou non, n'y apparaît pas<sup>58</sup>. On ne trouve qu'une seule instance de *takkaṇā*<sup>59</sup> en VI.5.10b qui ne se réfère peut-être pas à l'enseignement sous le banyan ; ainsi, « seule la question de la direction est mise de côté dans les hymnes alors que les

<sup>57</sup> Arnold Sommerfeld, *Optics*, New York : Academic Press, 1964, p. 179.

<sup>58</sup> Nous nous basons sur la concordance du *Digital Tēvāram* (ou *Kaṇiṇit Tēvāram*) (IFP/EFEO). Les termes équivalents à « celui qui est au Sud » désignent plutôt un roi de la dynastie Pāṇḍya.

<sup>59</sup> Apparemment, vocatif de *takkaṇaṇ* (m.), qui serait un équivalent de *dakṣiṇa* (ou *-ā*), en admettant une modification de la voyelle (i devenant a). La tamoulisation standard moderne est *taṭciṇā(-mūrtti)*, mais des composés en *takkaṇa-* sont également donnés par le *Tamil Lexicon*, sans référence. La forme *takkiṇaṇ* est attestée ailleurs (*Cilappatikāram* 23.93 ; cf. V. Gillet, (*op.cit.* [n. 5], p. 95, note 180)). On signale aussi *tenṇāṇai* (VII.38.8).

reliefs sont invariablement tournés vers le sud, laissant dès lors supposer que c'est un trait particulier de l'image physique »<sup>60</sup>. L'iconographie et la philosophie ne font certes pas nécessairement partie du même niveau de signification : il s'agit ici de l'au-delà de la représentation. De fait, le nom même de *Dakṣiṇāmūrti* a reçu des interprétations diverses ; selon la plus courante, il s'agirait de la « forme manifestée du Sud ». Une autre interprétation, cohérente avec l'enseignement par le silence, est attestée dans la *Dakṣiṇāmūrti-Upaniṣad*<sup>61</sup>, et dans la *Sūta-saṃhitā*<sup>62</sup>. Selon d'autres encore, c'est l'être sans forme manifestée (*amūrti*), pourtant habile (*dakṣiṇa*) dans l'exercice des trois fonctions relatives au monde manifesté<sup>63</sup>. Il faut peut-être y voir une dérivation à partir du Pāli : « *takkaṇāmūrti* » serait « la (non-)forme [p. 291] que l'on atteint par la réflexion »<sup>64</sup>, à rapprocher de la manifestation dont parle Umāpati Civācāriyār, l'un des docteurs de notre école<sup>65</sup>. Comme dans d'autres contextes, les auteurs n'attribuent pas la même signification aux mêmes éléments et, selon leur orientation, considèrent telle interprétation non pas comme incorrecte, mais comme relevant d'un niveau spirituel qui, selon eux, a vocation à être dépassé. Il semble de toute façon que nos auteurs ont considéré que le nom n'était pas celui de l'image, mais de celui qu'elle représente. C'est d'ailleurs l'usage en tamoul moderne : *Dakṣiṇāmūrti* est, semble-t-il, plutôt le nom de Śiva-Dakṣiṇāmūrti que celui de l'image matérielle.

Il ne faut en effet pas confondre forme manifestée et forme matérielle : la manifestation est une présence accessible aux sens ou à l'entendement, étant entendu que l'on conçoit des « formes » qui échapperaient à toute représentation au sens usuel. La forme matérielle n'est rien si elle n'est investie de la Présence. Rappelons que pour

<sup>60</sup> V. Gillet (*op.cit.* [n. 5], p. 91).

<sup>61</sup> *śemuṣī dakṣiṇā proktā sā yasyābhikṣṇe mukham  
dakṣiṇābhimukhaḥ proktaḥ śivo 'sau brahmavādibhiḥ* (19)

voir Alladi Mahadeva Sastry (1978) (*Dakshinamurti Stotra of Sri Sankaracharya and Upanishad with Sri Sureswaracharya's Manasollasa and Pranava Vartika*, 1899. 3rd ed., corrected and enlarged, V. Sadanand, Madras : Samata Books, 1978, p. 220 ; trad. p. 222). Alladi Mahadeva Sastry rend *śemuṣī*, que le texte identifie à *dakṣiṇā*, par *buddhi* (p. 222) ; un peu plus haut (p. 213), il écrit : « The word 'Dakshināmukha' is interpreted in two ways: *first* as referring to that Incarnation of Śiva in which He is represented as a Guru teaching spiritual wisdom at the foot of a fig tree with His face turned to the South; *secondly* as referring to the Unconditioned Formless Divine Being who can be intuited only by the *dakshina* or *buddhi* becoming perfectly pure and serene. Those who are not equal to the contemplation of the Divine Being in the latter aspect are recommended to contemplate Him in the former ».

<sup>62</sup> D'après T. A. Gopinatha Rao, sans référence précise. Il rend le passage précédent de l'*upaniṣad* comme suit : « Jñāna (knolwedge) is also known as *dakṣiṇā*,... » (T. A. Gopinatha Rao, *op. cit.*, vol. II-1, p. 277).

<sup>63</sup> T. M. P. Mahadevan, *op. cit.* [n. 31], p. 5).

<sup>64</sup> D'après le dictionnaire de la *Pāli Text Society*, « *takkaṇa* » signifie « thought, representation » (*Pali-English Dictionary*, T. W. Rhys Davids et William Stede éd., Delhi, 1921-1925).

<sup>65</sup> *Tiruvārūṭṭayan* 5 : « Il est ; non manifesté et manifesté, il se manifeste aussi comme raison pour les gens de raison » (*aruvu muruvu maṛiṇark karivā / muruvu muṭaiyā nulaṇ*).

Meykaṇṭār, ce que l'on appelle Śiva est « au-delà de la parole et de l'esprit »<sup>66</sup>. Mais alors, si pour lui Śiva échappe à la discursivité et même à l'esprit, comment faut-il comprendre son propre discours philosophique ? Ne décrit-il qu'une propédeutique vouée à manquer l'essentiel ? En quel sens est-il censé aider le lecteur à répondre à ses interrogations ? Tout comme dans la littérature scientifique<sup>67</sup>, un discours délibérément elliptique interpelle le lecteur attentif qui, en suivant la voie suggérée, peut comprendre le cheminement de l'auteur. Meykaṇṭār, multipliant les non-dits, encourage le lecteur à expliciter l'enseignement sous une forme adaptée à sa propre pensée. Car l'épisode des *yakṣi*-s montre que l'enseignement ne porte fruit que si l'étudiant est prêt à le recevoir<sup>68</sup>. Les étapes essentielles de la pensée se déroulent en réalité dans le silence : le discours suscite la réflexion et met en forme les résultats de la pensée. On pourrait certes identifier des procédés semblables dans d'autres langues, y compris dans le discours scientifique moderne, car celui-ci n'est jamais complètement formalisé, même en Mathématiques, mais le procédé est [p. 292] particulièrement développé en tamoul, où les mêmes procédés d'élimination systématique sont décrits par la grammaire, sans jamais se réduire à une herméneutique : ils forment la base du discours littéraire tout autant que de la conversation courante. La précision du langage est atteinte par celle des termes bien sûr, mais aussi par la coordination des différentes images : elles « s'allument de reflets réciproques », dirait Mallarmé. Dans le cas du tamoul, il faut aller plus loin : elles se fondent en une seule.

Nous renvoyons aux monographies de T. A. Gopinath Rao, H. Krishna Sastry, V. Gillet<sup>69</sup> et G. Subramania Pillai<sup>70</sup> pour quelques éléments de réponse à la question, complexe, de savoir si des essences précises étaient associées à des précurseurs identifiables de théories philosophiques ultérieures. *Dakṣiṇāmūrti* n'est sans doute pas le résultat de l'accrétion de caractéristiques diverses autour d'un prototype unique ; les rapprochements que l'on a pu proposer, avec le Bouddha par exemple, ne vont pas dans le sens d'une origine unique déterminable. L'idée centrale de l'enseignement par le silence à l'ombre de l'arbre se retrouve dans des récits fort différents, qu'il serait imprudent d'identifier les uns aux autres. On a ainsi, il y a longtemps déjà, rapproché *Dakṣiṇāmūrti* d'*Aiyaṇār*. Ce dernier possède en effet entre autres deux aspects : protecteur et « maître de toutes les sciences et de sagesse », décrit sous les traits de

<sup>66</sup> *vāḱku maṇātīta* (cf. thèse de la section 6.2, et justification de 9.1).

<sup>67</sup> Cf. « L'Analyse Littéraire au service de l'Histoire des Mathématiques : Critique interne de la Géométrie de Brahmagupta », *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Communication du 20 avril 2012), *CRAI* 2012, II (avril-juin), p. 781-796.

<sup>68</sup> C'est ce qu'illustre également un passage célèbre de la *Chāndogya Up.* (VIII.7-12).

<sup>69</sup> Cf note 5.

<sup>70</sup> *Tree Worship and Ophiolatry*, Annamalai University Press, 1948, pp. 9-13.

*Vīṇādhara-Dakṣiṇāmūrti*<sup>71</sup>; rappelons que le nom *Aiyaṇār* signifie simplement le Seigneur, le Maître ; il dérive de la même racine (*ai-*) que *tantai* « père ».

Il semble donc en définitive que l'idée du maître enseignant sous le *kallāl* appartienne à une tradition antérieure à la stabilisation de l'iconographie de *Dakṣiṇāmūrti*, ou du moins, qu'elle soit partiellement indépendante de celle-ci à haute époque.

**3.5. Conclusion provisoire.** À ce stade, nous avons donc obtenu les résultats suivants.

- L'identification botanique montre que l'arbre *kallāl* renvoie au Tēvāram ainsi qu'à la ville de Meykaṇṭār, Tiruveṅkāṭu. [p. 293]
- Les informations tirées de l'iconographie de *Dakṣiṇāmūrti*, par leur richesse même, doivent être confirmées et précisées par d'autres pour déterminer les dimensions pertinentes.
- L'ombrage du *kallāl* représente métonymiquement Śiva qui accorde une connaissance fondamentale par le silence. L'ombre possède ici les connotations de fraîcheur et de clarté, et renvoie à la lumière qui la cause. Les sens du terme *niḷal* s'expliquent si l'on suppose que nos auteurs ont tenu compte des phénomènes de diffraction tels qu'ils auraient pu être observés dans la période du « Caṅkam ».
- L'Archer renvoie à la destruction des trois cités, à cause de l'évocation de la montagne, et de l'association fréquente de cet épisode à l'enseignement sous l'arbre.
- L'auteur se place dans la continuité des œuvres antérieures, et particulièrement du corpus du Tēvāram et, à travers lui, du Caṅkam ; l'allusion devait être évidente pour ceux de ses lecteurs qui avaient ces textes en tête.

#### 4. Quatre strates de sens.

Les connotations littéraires les plus simples de nos images conduisent rapidement à une première strate de sens. Le *kallāl* et son ombre renvoient à l'enseignement accordé par la grâce divine, et qui fait comprendre le sens des textes que l'on récite. La Gemme Intacte, jamais travaillée est, d'après les commentaires, le nom de Gaṇapati à

<sup>71</sup> Marguerite E. Adicéam (1967), *Contribution à l'étude d'Aiyaṇār-Śāstā*, (PIFI, 32), p. 35-36. Pour une discussion de deux études sur d'autres dimensions d'*Aiyaṇār*, dont celle de L. Dumont, cf. Jacques Pouchepadass (1990), « Politique, religion et société en Inde », *L'Homme*, 30 : 114, p. 256-290.



Tiruvenṇeynallūr, Pollāppiḷlaiyār<sup>72</sup>, dont notre auteur aurait dans la plus tendre enfance reçu l'enseignement ; il peut également s'agir de Śiva lui-même<sup>73</sup>. La montagne, en particulier le *Kailāsa*, est classiquement le séjour de Śiva dans de nombreux contextes. Nous avons donc une **première strate de sens** : notre auteur se rattache à [p. 294] son maître, à la grâce qu'il lui fit, et à sa lignée, la *Kailāsaparamparā*<sup>74</sup>. Si les « pieds de Śiva » que mentionne R. Vijayalakshmy étaient déjà fameux au XIII<sup>e</sup> s. siècle, il se peut que notre auteur fasse ici allusion à sa ville, Tiruvenkātu.

L'association de l'archer et de la montagne renvoie à l'épisode de la destruction des trois cités. Qu'il s'agisse de la destruction des trois souillures ou, à travers elles, de la conception incohérente du monde manifesté, nous discernons déjà une **deuxième strate** : la grâce de Śiva se manifeste par l'enseignement, mais aussi, pour notre auteur, par son intervention directe en deçà de l'intellect ; ce qu'il a détruit ce jour-là, il le détruira pour l'auteur et pour le lecteur. La mention des « excellents » doit sans doute être rapprochée du refus, dans la strophe suivante, de polémiquer avec les ignorants qui « s'acoquinent (mais) ne sont pas cohérents entre eux »<sup>75</sup>. L'une des idées importantes du texte est que l'âme, tant qu'elle n'est pas stabilisée par la connaissance, est labile, et peut prendre les caractéristiques de ce à quoi elle s'associe. Il faut donc dans un premier temps surveiller ses fréquentations.

Pourquoi le Maître est-il la Gemme Intacte, non travaillée ? C'est qu'il est *Svayambhu* (ou *-bhū*) « venu à l'être de lui-même »<sup>76</sup>. Il faudrait donc y voir une référence à la connaissance, qui émerge spontanément lorsque les temps sont mûrs : elle n'est pas produit de la technique. L'ombre est, nous l'avons vu, l'ombre projetée ; on pense alors à la solidarité de l'ombre à sa cause, comparable à celle du sujet libéré à ce qui le libère ; comme le dit Māṅikkavācakar, en parlant de son état :

« De L'Unique, suprême et sans forme, qui sur terre vint

Et fit la grâce de devenir le Maître suprême, [...] de tes deux Pieds adorables

<sup>72</sup> La strophe 3 du *Tirumuṛaikaṇṭapurāṇam*, attribué à l'auteur de plusieurs des Quatorze Traités (sept ou huit selon les auteurs), mentionne un autre Gaṇapati, celui de Tirunāraiyyūr, sous le nom de Pollāppiḷlaiyār (Karen Pechilis Prentiss, « The *Tirumuṛaikaṇṭapurāṇam* attributed to Umāpati Civācāriyār », *International Journal of Hindu Studies* 5, 1 (April 2001) : 27-44 ; cf. p. 28), dont le nom est glosé pareillement.

<sup>73</sup> « Gemme Intacte » (*pollāmaṇi*) en ce sens se trouve en effet dans Tiruvācakam 27.1, où Śiva est également appelé *tōlā muttu*, « perle jamais forée ».

<sup>74</sup> J. Filliozat (1965), « *Kailāsaparamparā* », Felicitation volumes of South East Asian Studies presented to H.H. Prince Dhani Nivat, Vol. II, Bangkok, pp. 241-247 (repris in *Laghu-Prabandhāḥ*, Leyde, E. J. Brill, 1974 pp. 394-400)

<sup>75</sup> « *tammaiyuṇarār uṇarār uṭaṅkiyaintu tammir puṇarāmai kēḷām puṇaṇ* ».

<sup>76</sup> Composé de *svayam* (de lui-même) et de *bhū* (le *ū* est toujours long lorsque le composé est un adjectif). La translittération tamoule usuelle est *cuyampu*. Rappelons qu'en sanskrit, les deux radicaux verbaux les plus courants correspondant au verbe « être » sont *AS-* et *BHŪ-*, approximativement « être » et « devenir ».

Ne connaissant la séparation comme l'ombre  
 Qui, le devant rejeté derrière, suit sans irritation son objet... »<sup>77</sup>

Nous avons donc ici une **troisième strate** : la connaissance est une transformation du sujet, constatée par la raison après coup par la prise de conscience d'un progrès spirituel, d'une maturation. Elle donne accès à une claire compréhension de la lumière qui produit indirectement les formes que [p. 295] l'on appréhende. Nous avons décrit ailleurs<sup>78</sup> le sens de la raison pour notre auteur, faculté du sujet qui s'oppose à l'ignorance plutôt qu'à la déraison ou à l'*hubris*. Joindre sa tête aux pieds du maître, c'est constater que cette transformation est engagée.

La destruction des trois cités se présente comme une intervention directe ; mais on en connaît deux versions. Dans l'une, Śiva dut viser les trois cités avec une flèche unique. Dans l'autre, il lui suffit de sourire pour que les forteresses s'évanouissent<sup>79</sup>. Nous trouvons ainsi dans notre texte une **quatrième strate de sens** : les deux allégories ensemble dénotent la double nature de Śiva pour notre auteur : du point de vue général, celui du tout-venant, il est associé à des qualités, il est accessible au langage, on le voit fourbir ses armes ; mais lorsque les épiphénomènes ont disparu, il ne reste plus que sa nature propre, dépourvue de qualités, qui pour ainsi dire parle en silence, agit par le sourire. Les deux épisodes décrivent ici deux aspects de la même réalité, tout comme ils représentaient tout à l'heure deux faces de la grâce divine. Les deux aspects de Śiva sont « complémentaires » en un sens bien précis : la démarche qui permet de mettre en évidence l'un des aspects empêche *ipso facto* d'observer l'autre<sup>80</sup>. Ainsi, l'intervention de Śiva peut être vue comme une violence, si l'on s'y oppose, ou un jeu de scène, si l'on y participe.

Nous pouvons confirmer cette conclusion en considérant le dernier élément : les fleurs appariées dont on s'orne – les deux pieds du maître, certes, que l'on pose sur sa tête pour qu'ils s'y unissent, entamant le processus de la réalisation de leur relation non-duelle. La grammaire tamoule fait que lorsqu'on unit le pied (*tāl*) et la tête (*talai*) on obtient un composé où les deux mots sont solidaires, mais restent en partie reconnaissables (*tāṭalai*)<sup>81</sup>. Mais pourquoi deux pieds pour une seule tête ? Pourquoi

<sup>77</sup> *Tiruvācakam* 4 (*Pōṟṟittiruvakaval*) : 76-79.

<sup>78</sup> *loc. cit.* note 4.

<sup>79</sup> Voir par exemple Māṇikkavācakar, *Tiruvācakam* 14 (*Tiruvuntiyār*) 2c : à propos du nombre de flèches qu'il lui fallut, « même une seule (flèche) aurait assurément été de trop » (*onṟumē perumikai*). Observer ici encore la formulation détournée propre à interpeller le lecteur.

<sup>80</sup> Ainsi, dans une statue d'un chien, « si l'on voit la pierre, on ne voit pas le chien ; si l'on voit le chien, on ne voit pas la pierre » ; voir l'Annexe 1 de l'article cité note 4.

<sup>81</sup> Cf. *Tiruvaruṭṭpayan* 74 : « Toi, considère comme 'Unité' l'union bienheureuse où (l'âme individuelle et Śiva) ne sont pas présents comme distincts, où ils sont unis comme *tāl* et *talai* » (*tāṭalaipōṟ kūṭiyavai tāṇikalā vēṟṟinṟak / kūṭalainī yēkameṇak koḷ*). L'auteur, en explicitant le pronom personnel (*nī* « toi »), pourtant impliqué par l'impératif, souligne que l'interlocuteur est une personne, malgré l'affirmation de non-dualité.

forment-ils une paire ? On pense à la structure même de notre texte, en deux moitiés, correspondant à l'aspect général (*potu*) et à l'aspect propre (*cirappu*) de Śiva [p. 296]. Lorsque l'on cherche à caractériser Śiva, on lui attribue des qualités qui, au fond, ne reflètent que ce que l'on en pense, positivement ou négativement : l'attribution des qualités n'a pas le même sens qu'il s'agisse d'une chose ou d'une personne. Qualifier quelqu'un, c'est le charger d'un élément qui ne le définira jamais complètement. Lorsqu'on attribue, par exemple, une qualité à une personne, plutôt qu'à un objet inerte, il faut qu'elle y consente – ou sinon, il s'agit d'une violence. *On ne peut donc définir complètement qu'un objet passif*<sup>82</sup>. A contrario, l'action réelle, efficace, ne peut se caractériser : on ne peut qu'en constater les effets *a posteriori*, lorsqu'on dira par exemple, avec Supervielle,

« On voyait le sillage et nullement la barque  
Parce que le bonheur avait passé par là »<sup>83</sup>.

C'est en ce sens que tout ce qui est réel échappe à la définition complète.

En résumé, l'étude des connotations de l'arbre et de l'archer a permis de mettre au jour une cohérence. La montagne identifie la lignée et le banian l'enseignement (première strate). L'Archer représente l'intervention directe de Śiva, qui détruit l'obstacle à la compréhension de l'enseignement (deuxième strate). La Gemme Intacte rappelle que la connaissance est une transformation de la personne, une émergence spontanée, qui n'est pas le résultat d'une technique (troisième strate). Les fleurs appariées suggèrent que l'action de Śiva possède une double nature (quatrième strate) : on peut la considérer comme un effort héroïque, ou comme un simple sourire. Les deux visions reflètent deux aspects incompatibles de la même réalité : ce sont des descriptions « complémentaires ». Notre texte présente donc en creux, mais de manière claire, un raisonnement remarquable. L'enseignement est à la fois contenu positif et indication des limites de ce même contenu – il porte sa propre déconstruction. Toutes ces idées se retrouvent dans la suite de l'œuvre<sup>84</sup>, et la strophe liminaire nous sensibilise à la manière dont il faut la comprendre, sous l'angle des deux aspects général et propre : c'est « ce que le monde stable célèbre sous deux aspects » comme le précise la section 6 de notre texte.

Ces éléments n'ont pris ce sens que par leur combinaison. Une autre association aurait conduit à un autre ensemble cohérent. Ainsi, l'ombrage du *kallāl* est associé chez Campantar (*Tēvāram* I.85.1) à celui qui est célébré dans toutes les langues : l'au-delà du langage permet de sortir de la [p. 297] tour de Babel. Le même Campantar (II.24.3) lui associe un autre archer, à savoir Kāma, dont les flèches sont des fleurs, qui

<sup>82</sup> Cf. S. Kichenassamy, *Hind*, n°2 (1949) p. 29-31 et n°3 p. 45-49.

<sup>83</sup> « Le sillage », dans *Les Amis Inconnus*.

<sup>84</sup> Cf. notre analyse des sections 6 et 7 dans l'article cité note 4.

représente ici la séduction comme violence ; le poète chante alors celui « qui en [a] brûlé le charme du regard » et dispense la connaissance. Ainsi, même lorsqu'il s'agit de lieux communs de la culture, on ne peut en fixer le sens dans un texte particulier qu'en tenant compte de leur combinaison.

## 5. Conclusion

L'arbre n'est pas ici inséré dans un cadre narratif, comme par exemple le bosquet de manguiers dans le *Kuyil* de Bhārati<sup>85</sup>. Il renvoie métonymiquement à une situation, aisément identifiable par des réminiscences littéraires. Comme l'auteur s'est placé dans la continuité des textes antérieurs, le lecteur est en mesure de comprendre en quoi il les prolonge. L'ombrage du banyan semble représenter ici l'alliance du confort et de la clarté, synthèse de la grâce, de la protection, et du progrès dans la connaissance. Les différentes strates de sens, dont nous n'avons dégagé que quatre, sont précisées par les connotations des éléments exprimés et non exprimés, que le lecteur peut retrouver par une analyse approfondie. C'est un aspect de l'enseignement par le silence. L'interprétation de *Śiva-Dakṣiṇāmūrti* comme source de la connaissance qui transforme de manière imprévisible semble issue de figures plus anciennes de la littérature du Pays Tamoul, « que l'on célèbre dans toutes les langues », et dont on retrouve la trace dans des textes tels que la *Dakṣiṇāmūrty-Upaniṣad*.

Les mots, tout comme les représentations de la statuaire, ne sont pas des atomes de sens. Ils prennent une signification par leur insertion dans un réseau de significations que l'analyse interne du texte ou du corpus nous permet de comprendre. La cohérence permet d'organiser les strates de sens en une progression, un itinéraire philosophique, conduisant pour notre auteur à la non-dualité comme solidarité et non identité de l'âme et de Śiva.

Satyanad KICHENASSAMY\*

<sup>85</sup> S. Kichenassamy et Satyanad Kichenassamy (2012), « Quelques aspects de l'œuvre de Bhārati », *Journal Asiatique*, 300/1, p. 171-198.

\* 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](mailto:satyanad.kichenassamy@univ-reims.fr)  
 Web: <http://phare.normalesup.org/~kichenassamy>

[p. 298]

**Annexe**

## LES QUATORZE TRAITÉS

Voici les titres et les auteurs des Quatorze Traités, avec leurs dates traditionnelles, qui semblent ne contredire aucune information connue à l'heure actuelle. Le dernier d'entre eux inclut sa date, qui tombe en 1313<sup>86</sup>. Les références internes établissent également que MC 3 est bien antérieur à MC 4 et MC 5, parce que ces textes mentionnent l'auteur de MC 3 ; de même, MC 7 est postérieur à MC 4 et à MC 3. On signale en outre la ville à laquelle chaque auteur est associé, étant entendu qu'il ne s'agit pas nécessairement de sa ville de naissance ou d'origine.

- MC 1 : *Tiruvuntiyār* de Uyyavantatēvar de (la ville de) Tiruviyalūr (1148).
- MC 2 : *Tirukkaḷirruppaṭiyār* de Uyyavantatēvar de Tirukkaṭavūr (1178).
- MC 3 : *Civañāṇapōtam* de Meykaṇṭatēvar de Tiruveṇṇeynallūr (1221).
- MC 4 : *Civañāṇacittiyār* de Maître Aruṇanti Civam<sup>87</sup> de Tirutturaiyūr (1253).
- MC 5 : *Irupāvirupahtu*<sup>88</sup>, du même (1254).
- MC 6 : *Uṇmaiviḷakkam* de Maṇavācakaṇṭantār de Tiruvatikai (1255).
- MC 7 : *Civappirakācam* de Maître Umāpati Civam<sup>89</sup> de Korraṇaṅkuṭi (1306).
- MC 8 : *Tiruvaruṭpayāṇ*, du même (1307).
- MC 9 : *Vināveṇṇpā*, du même (1308).
- MC 10 : *Pōṛrippahṛōtai*, du même (1309).
- MC 11 : *Koṭikkavi*, du même (1311).
- MC 12 : *Neñcuvitūtūtu*, du même (1312).
- MC 13 : *Uṇmaineriviḷakkam* ou *Uṇmaineri*<sup>90</sup>, du même (1312).
- MC 14 : *Caṅkarpanirākaraṇam*, du même (1313). [p. 299]

<sup>86</sup> Le 6 du mois d'*āṇi*, 1235 Śaka ; cf. *pāyiram*, v. 26 sqq. Pour les autres dates, voir par exemple V. Ponniah (1952), *The Saiva Siddhanta Theory of Knowledge*, Annamalai, pp. 25-26. Karen P. Prentiss, *The Embodiment of Bhakti*, Oxford, 1999, note 9, p. 240) et d'autres remplacent 1148 par 1147 et 1178 par 1177.

<sup>87</sup> Aruṇanticivācāriyār.

<sup>88</sup> Nous transcrivons l'*āytam* par *h*.

<sup>89</sup> Umāpaticivācāriyār

<sup>90</sup> On donne parfois Cīrkāḷi Tattuvanātar comme l'auteur de ce texte. D'après K. A. Nilakantha Sastri (1976) (*History of South India*, 4<sup>e</sup> éd., Oxford, p. 383, note), certains manuscrits donnent comme MC 11 le *Tuḷaḷarupōtam* de Cīrṇampala Nāṭikaḷ de Cīrkāḷi.

Sous les formes *Meykaṇṭatēvar*, *Meykaṇṭān*, ou *Meykaṇṭanātar*, notre auteur est mentionné dans plusieurs des textes du traité. Nous avons présenté ailleurs (cf. note 4) les raisons pour lesquelles on pourrait traduire « *meykaṇṭān* » par « le Critique », celui qui distingue le réel (*mey*) du mensonger (*poy*)<sup>91</sup>. Le *Meykaṇṭa Cāttiram* serait alors l'ensemble des « Traités de la Critique ».

On dispose de plusieurs paraphrases ou traductions de ces textes. Malgré les réserves justifiées que l'on a pu émettre sur certaines d'entre elles, elles ont le mérite d'exister, et de donner accès aux interprétations de nombreux commentaires perdus ou difficilement accessibles : Dhavamony présente de nombreuses traductions de strophes isolées tirées de tous ces textes<sup>92</sup>. Matthews a présenté MC 3<sup>93</sup> ; Hoisington MC 3<sup>94</sup> et 7<sup>95</sup>. MC 4, le plus long des Quatorze Traités, a été étudié par Schomerus<sup>96</sup> et Nallaswami Pillai<sup>97</sup>. On doit également à ce dernier des traductions de MC 3<sup>98</sup>, 5<sup>99</sup>, 6<sup>100</sup> et 8<sup>101</sup>. Pour MC 2, voir Balasubramanian<sup>102</sup>. Il existe une traduction commentée de MC 13<sup>103</sup>.

<sup>91</sup> On rattache en effet « critique » au grec *krinein*, « juger comme décisif ».

<sup>92</sup> Mariasusai Dhavamony, *Love of God according to Śaiva Siddhānta : A study in the mysticism and theology of Śaivism*, Oxford, 1971.

<sup>93</sup> Gordon Matthews, *Śiva-ñāna-bōdham : a manual of Śaiva religious doctrine, translated from the Tamil with synopsis, exposition, &c.*, Oxford, 1948.

<sup>94</sup> Henry R. Hoisington, *Journal of the American Oriental Society*, 4, 1854, 31-102. Voir aussi *ibid.* 2, 1851, 135-154.

<sup>95</sup> Henry R. Hoisington, *Journal of the American Oriental Society*, 4, 1854, 125-144. Pour une autre traduction, voir K. Subrahmanya Pillai, Dharmapura Adinam 1949.

<sup>96</sup> Hilko Wiardo Schomerus, *Aruṇantis Śivajñānasiddhiyār : Die Erlangung des Wissens um Śiva oder um die Erlösung*, en deux volumes, Wiesbaden, Franz Steiner (édité par Hermann Berger, Ayyathurai Dhamotharan and Dieter B. Kapp, 1981). On trouvera de nombreuses autres traductions dans son ouvrage *Śaiva Siddhānta* (traduit par Mary Law, éd. Humphrey Palmer) Motilal Banarsidass, 1979. La version allemande date de 1912.

<sup>97</sup> J.M. Nallaswami Pillai (1913), *Śivajñāna Siddhiyār of Aruṇandi Śivāchārya*, Madras, Meykaṇṭān Press, 1913.

<sup>98</sup> J.M. Nallaswami Pillai (1895), *Sivagnana Botham of Meykanda Deva*. Madras, Sri La Sri Somasundara Nayagar.

<sup>99</sup> Dharmapuram Adinam, 1950.

<sup>100</sup> Madras, 1902, 1929, et *Studies in Saiva Siddhanta* (Madras, 1911), 5-12 ; réimpr. 1971.

<sup>101</sup> J.M. Nallaswami Pillai. *The Brahmavādin* 1, 1896: 80, 142, 265, 276, réimpr. Madras, 1896. G. U. Pope a également traduit ce texte dans son ouvrage sur le *Tiruvācakam* (Oxford, 1909).

<sup>102</sup> Ranganathan Balasubramanian, *The Tirukkaḷirruppaṭiyār : Transition from Bhakti to Caiva Cittantam Philosophy*, Ottawa, 2007.

<sup>103</sup> N.Murugesu Mudaliar, « Sankarpa nirakaranam of Sri Umapati Sivacarya : an arrangement of formulations and refutations of inner schools of thought with reference to Saiva siddhanta; text and commentary », *Saiva Siddhānta* 3, 1968 - 7, 1972. Réimpr. Dharmapuram, 1976.