



HAL
open science

L'irruption de l'infini : une analyse indienne du problème de l'origine du monde

Satyanad Kichenassamy

► **To cite this version:**

Satyanad Kichenassamy. L'irruption de l'infini : une analyse indienne du problème de l'origine du monde. Pierre-Sylvain Filliozat; Michel Zink. Mythes d'origine dans les civilisations de l'Asie, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, pp.145-167, 2021, 978-2-87754-672-0. hal-04531054

HAL Id: hal-04531054

<https://hal.science/hal-04531054>

Submitted on 5 Apr 2024

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.

Mythes d'origine dans les civilisations de l'Asie

Pierre-Sylvain FILLIOZAT et Michel ZINK éd.

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES



ACTES DE COLLOQUE

L'IRRUPTION DE L'INFINI : UNE ANALYSE INDIENNE DU PROBLÈME DE L'ORIGINE DU MONDE

M. Filliozat, dans son introduction à ce colloque, a souligné que « la raison [en Inde] ne peut concevoir une origine absolue. Un mythe d'origine pose un jalon, un repère dans un continuum de temps ou d'espace ». M. Malamoud¹ avait fort justement observé que le concept de fondation était absent du monde védique : les rites d'installation, dont des formes modernes sont toujours vivantes, ne sont jamais des commencements absolus. Le Véda² émettait déjà des doutes sur la possibilité de statuer sur une origine absolue ; les dieux eux-mêmes étant postérieurs à cette origine, toute spéculation à ce sujet relèverait de l'*hubris*. Pour autant, Brahmā, dit *Aja* « sans naissance », source du Véda, intimement associé à la Connaissance (Sarasvatī), aurait dû être célébré comme l'origine de ce monde, et de la connaissance de celui-ci. Mais aucun temple ne lui est plus dédié³. La légende que nous étudions ici nous montre comment Brahmā perdit son statut. Il se croyait créateur et inengendré ; il comprend son erreur grâce à l'irruption de l'infini sous la forme d'une colonne massive, un *पिलम्पु* *pīlampu* de feu et de lumière, dont ni Brahmā ni Viṣṇu ne purent atteindre les extrémités, malgré leurs pouvoirs

1. « Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique », in *Tracés de fondation*, Marcel Detienne éd., Louvain, Peeters, 1990.

2. Dans *Rgveda*, X, 129, le poète se demande si le monde est issu de l'être ou du néant. Ce poème « du néant » (*nāsadīya sūkta*) est parfois improprement appelé « hymne de création ».

3. Sur ce point, et sur l'iconographie de Brahmā en général, voir par exemple H. Krishna Sastri (*South-Indian Images of Gods and Goddesses*, Madras, Government Press, 1916), p. 10 sq. Il mentionne une autre explication du rejet de Brahmā, qui ne semble pas avoir été reprise : il aurait été maudit par Mohinī. Sa place serait occasionnellement occupée par le Soleil (*Sūrya*) (v. p. 10, n. 1). Sur l'iconographie de la colonne de lumière, voir par exemple *op. cit.*, p. 93 sq., et T. A. Gopinatha Rao (*Elements of Hindu Iconography*, Vol. II, Part 1, Madras, The Law Printing House, 1916), Chap. II. Tous les traités d'histoire de l'art indien mentionnent ce thème.

respectifs. Ce prodige se serait produit à திருவண்ணாமலை Tiruvaṅṅāmalai⁴ « L'adorable mont que l'on ne [put] approcher », en pays tamoul, à 89 km de Pondichéry⁵. Il est difficile d'exagérer l'importance de cette légende, qui marque un tournant dans la pensée philosophique. En effet, comme souvent en Inde, la « fable » est solidaire d'une ou de plusieurs « mythologies »⁶, ou explications rationnelles que la culture savante des *pulavar* (« érudits, lettrés »⁷) associe aux éléments narratifs. Les équivalences psychologiques et symboliques des éléments narratifs de la légende sont immédiatement présentes à l'esprit de ceux pour qui la culture est vivante.

L'étude en cinq volumes qu'une équipe de l'E.F.E.O. a consacrée au site de Tiruvaṅṅāmalai aboutissait en 1999 à un lucide constat d'échec des méthodes de la sociologie et de l'histoire modernes⁸ :

4. 79° 04' Est et 12° 14' Nord. Cf. *aṅmai* « proximité ». D'autres étymologies ont été proposées, cf. Fr. L'Hernault et M.-L. Reiniche, *op. cit.* (n. 8, *infra*), vol. 3, p. 27. On rapproche aussi parfois *aṅṅāmalai* d'*aṅṅal* « seigneur ». La possibilité d'une identification tardive de plusieurs noms, voire de plusieurs lieux, n'est pas exclue, mais n'est pas pertinente pour notre propos.

5. Tiruvaṅṅāmalai est un haut lieu de la culture. On ne peut passer ici sous silence deux figures illustres. Le poète et compositeur du xv^e s. Aruṅagirinātar, désespéré de ne pouvoir sortir de la débauche, tenta de mettre fin à ses jours en se jetant du sommet du temple et aurait été miraculeusement sauvé ; l'œuvre qu'il produisit ensuite tient une place importante dans l'histoire de la musique classique indienne et de la philosophie. On mentionnera son *Tiruppukal* et son *Kantaranupūti*. D'autre part, Ramaṇa Maḥarṣhi (1879-1950), pour qui la relation de Śiva au mont qui jouxte la ville était une évidence, y a passé presque toute sa vie. Ses poèmes ont été publiés et traduits (*Sri Aruṅācala Stuti Pañchaka*, Tiruvaṅṅāmalai, 2007). La colonne de splendeur serait selon lui apparue le jour de l'étoile Tiruvātirai (Bételgeuse, ou *α Orionis*) au mois de *mārkaḷi* (décembre-janvier) (*op. cit.*, p. 12). Cette date est aussi celle d'une fête importante (*Tiruvātirai nōṅpu* ou *Ārdrādarśana*), associée à Śiva sous la forme du Seigneur de la Danse *Naṭarāja*.

6. « Science ou explication de la fable », d'après la 4^e édition du Dictionnaire de l'Académie française. C'est le sens premier de « mythologie » en français, conforme à l'étymologie. La 8^e édition la définit au contraire comme « Histoire fabuleuse des dieux, des demi-dieux et des héros de l'antiquité », et la 9^e édition, comme l'« [e]nsemble des mythes propres à une religion, à une civilisation, à un peuple ». Pour Diderot, que cite Littré (1873-1874), « [l]a mythologie des Grecs est un chaos d'idées et non pas un système (*Opin. des anc. philos. (Grecs)*) ». Nous savons depuis les travaux de M. Paul Veyne que la réalité est plus complexe. Il suffit d'ailleurs de relire le *De natura deorum* pour se convaincre que les Anciens tentaient d'analyser rationnellement leurs croyances.

7. Sans doute le pendant tamoul des *paṅḍita* de l'érudition sanskrite.

8. *Tiruvaṅṅāmalai : un lieu saint śivaïte du Sud de l'Inde*. 3, *Rites et fêtes* (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 156/3), Fr. L'Hernault et M.-L. Reiniche éd., Paris, École française d'Extrême-Orient, 1999, p. 184. C'est le dernier volume publié : les quatre autres parurent en 1989 (vol. 4, *La configuration sociologique du temple hindou*, M.-L. Reiniche éd.) et en 1990 (vol. 1, *La configuration sociologique du temple hindou*,

« L'adhésion [aux idées qu'évoque cette légende est] l'expression d'une logique intellectuelle, mais non didactique, des formes évolutives de la connaissance transmises au fil de ce qui tisse ce que nous appelons une civilisation. »

« À ce plan, il faut reconnaître que nos analyses tournent court. [...] Mythe et rite contribuent à la résolution symbolique, voire au dépassement, de contradictions de tous ordres. [...] Des analyses encore plus élaborées et plus fines sont nécessaires pour saisir l'élaboration et l'évolution de la connaissance pour tout sujet. »

Une étude de 2014⁹, comparant deux versions de notre légende, a montré d'un autre point de vue l'inadéquation des catégories usuelles de l'analyse des mythes, et souligné que les différences entre les versions ne pouvaient se comprendre qu'en termes des concepts philosophiques dont elles sont solidaires. Il semble donc utile d'en reprendre l'étude du point de vue de la rationalité indienne. Le cadre théorique de tous les textes que nous considérons est celui de l'école dite du சித்தாந்த சைவம் *Cittānta caivam*¹⁰, reposant sur un corpus tamoul et sanskrit remontant au v^e siècle de notre ère au moins, et nourrie des anthologies tamoules, des Védas ainsi que de textes normatifs appelés Āgamas. Elle remanie le Védanta non-dualiste sur la base d'une analyse plus fine des instances de la psychologie¹¹. Elle n'est pas fondée sur une opposition binaire, mais sur une dialectique dans laquelle la réalité essentielle, dynamique et source de nouveauté, ne peut

M.-L. Reiniche ; vol. 2, *L'archéologie du site*, J. Deloche, Fr. L'Hernault et P. Pichard éd. ; vol. 5, *La ville*, P. Pichard, M.-L. Reiniche et Chr. Guilmoto).

9. A. Wagner-Hohenberger, « On the composition of parallel versions of the story "The appearance of the *liṅga*" (*liṅgodbhava*) in the Purānas », *Asiatische Studien/Études asiatiques* 68/3, 2014, p. 831-848.

10. Elle se présente comme la forme la plus cohérente du *Caiva cittāntam* (*Śaiva siddhānta* « doctrine rationnelle sur Śiva »). On peut en retracer l'évolution depuis les passages philosophiques des anthologies tamoules, des *Tirumurai*, et des textes védantiques, bouddhiques, jains et ājīvika-s en pays tamoul, en sanskrit et en tamoul. La prolifération des doctrines au sein du *Caiva cittāntam* semble avoir conduit à l'émergence du *Cittānta caivam*, et à la réfutation des autres doctrines qui se réclamaient des mêmes textes, ainsi que de tous les autres systèmes en vigueur à l'époque médiévale. On trouvera les principales réfutations dans la partie *Parapakkam* « Thèses adverses » du *Civañāna cittiyār*, ainsi que dans le *Caṅkaṛpa nirākaraṇam*, des XIII^e et XIV^e siècles respectivement. Le *Tirumantiram* de Tirumūlar (*Tirumantiramālai eṇappeyar perṛa tirumantiram*, 3^e éd., T. M. Kumarakuruparaṇ Piḷḷai éd., Śrīvaikuṅṭam, 1968) est peut-être le premier texte tamoul à mentionner le *Caiva cittāntam* ; voir les strophes 1421, 1436, 1437 et 1439.

11. S. Kichenassamy, « 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.

être exprimée. Le domaine commun se limite à l'analyse rationnelle qui met au jour les relations entre l'expérience commune, les modes d'inférence (*pramāṇa*, *aḷavai*), et leurs conséquences logiques. La légende nourrit le discours rationnel, car l'image consacrée par la culture est pour le lettré aussi précise que le mot juste¹². La philosophie du langage, centrale pour la définition du domaine commun, se présente dans cette école sous des formes différentes en sanskrit et en tamoul¹³.

On rappellera d'abord la version relatée de nos jours à Tiruvaṅṅāmalai¹⁴, fixée en quatre-vingt-huit strophes, dans le second chapitre de l'*Aruṅācalapurāṇam*¹⁵ de Caiva Ellappa Nāvalar¹⁶ au xvi^e siècle ; ses principaux éléments narratifs sont attestés à partir du v^e siècle¹⁷. On

12. Pour un autre exemple de l'emploi des légendes comme résumés de doctrine, voir notre étude de « L'emploi métonymique de l'arbre *kallāl* dans la philosophie médiévale en pays tamoul » (*L'Arbre en Asie*, P.-S. Filliozat et M. Zink éd., Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2018, p. 273-295).

13. Une étude récente de M. Filliozat montre comment une autre légende, reprise et développée en pays tamoul, fonde la réflexion sur la relation entre les mots et les choses en sanskrit (« Le son du sanskrit, origine de l'univers », communication à l'AIBL du 16 novembre 2019 ; voir également sa contribution à ce volume). La ville de Citamparam est un autre centre culturel important, associé tout particulièrement à la figure de Śiva comme Seigneur de la Danse cosmique (*Naṭarāja*). Comme Tiruvaṅṅāmalai, c'est l'un des cinq sanctuaires dans lequel Śiva est représenté comme le principe de l'un des cinq éléments : le feu à Tiruvaṅṅāmalai, l'espace à Citamparam. L'un de ses noms tamouls, *Cirṅampalam* « la petite scène » renvoie pour nos auteurs à l'espace infime en chacun d'entre nous dans lequel Naṭarāja est perpétuellement présent, une idée comparable à la *daharavidyā* de la Chāndogya upaniṣad (VIII, 1). Citamparam est souvent désignée par le seul nom de *Koyil* « la maison du Seigneur, temple en général » ; elle est en ceci comparable à Jérusalem.

14. Nous ne pouvons dans le cadre de cet exposé soumettre chacune des versions de cette légende à une semblable analyse interne, et nous contenterons de quelques indications.

15. Contrairement aux *purāṇas* en sanskrit, qui sont généralement des compilations, voire des encyclopédies, les *purāṇas* tamouls ont souvent un auteur bien identifié et daté. Ce sont des œuvres littéraires comparables aux épopées sanskrites et tamoules. Sur la conception de Śiva dans les Purāṇas, voir par exemple Ludo Rocher, « Śiva in the Purāṇas », in *Discourses on Śiva*, Michael W. Meister éd., Univ. Pennsylvania Press, 1984, p. 202-211. Sur les Purāṇas sanskrits en général, voir Ludo Rocher, *The Puranas*, Otto Harrassowitz Verlag, 1986.

16. Fl. 1542-1580, d'après K. A. Nilakantha Sastri (*History of South India*, 4^e éd., Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 388), qui précise : « [he] wrote an excellent *kōvai* on Tiruvārūr (496 verses), besides *Aruṅaiyantāti* and *Aruṅācalapurāṇam*, both on the shrine of Tiruvaṅṅāmalai, and *Tiruviriṅcaipurāṇam*; he also wrote a commentary on the Tamil *Soundaryalahari*, a translation by Vīrai Kavirājapaṇḍitar » (nous avons modernisé la translittération).

17. Kāraikkālammaiyaṛ, *Arputattiruvantāti*, str. 19 et 80. Par exemple : « la Raison qui appréhende... Celui qui, pour l'Enchanteur [Viṣṇu] et Celui aux quatre faces [Brahmā] devient ce jour-là l'Incommensurable... » [...] *mālukkum nāṇmukarkum anṅum aḷappariyaṅ āṅṅai*

examinera ensuite plus particulièrement la psychologie des personnages, la position du narrateur, et la conception de l'infini dans le récit. Pour nos auteurs, la légende fonde classiquement le signe (குறி *kuṛi*) de Śiva (*liṅga*¹⁸), mais également – puisque le symbole peut être perçu intérieurement –, nous invite à une réflexion sur la subjectivité. En effet, « dès que [la littérature allégorique] revêt la forme d'une psychomachie entendue au sens large, c'est-à-dire d'une description des mouvements et des conflits au sein de la conscience, non seulement morale, mais aussi psychologique, elle traite, par définition, du présent de la subjectivité »¹⁹. Une confirmation sera fournie par un texte du IX^e siècle où la légende est intégrée à une autre psychomachie au sens large. Son traitement philosophique semble solidaire de l'émergence de la famille nucléaire, et de la conception de la personne humaine et de l'égalité des rôles du père et de la mère qu'elle implique.

*

* *

Dans le second chapitre de l'*Aruṅācalapurāṇam*²⁰, Mārkaṇṭēyar, qui aurait reçu la vie éternelle grâce au *liṅga* selon une autre légende, prie le Gracieux Nanti (*aruṇanti*, identifié à Nandikeśvara), qu'il considère comme un père, de développer la légende qu'il résume (II, 1-2). Celui-ci accepte. Après avoir rappelé les effets d'une méditation sur elle, il précise (II, 4) :

ஆகையாலுமக் கன்றியே யெமக்குமுண் டதிகமுஞ்
சோக மோகங்க டவிர்ப்பவ னெருபரஞ் சுடராய்
மாக மூடுற வளர்ந்தது மாலயற் காக
போக லிங்கமென் றுனது மொருவகை புகல்வேன்

ākaiyā lumak kaṅṅiyē yemakkumuṇ ṭatikañ
cōka mōkaṅka ṭavirppava ṅoruparaṅ cuṭarāy
māka mūṭura vaḷarntatu mālayar kāka
pōka liṅkameṅ ṛāṅnatu moruvakai pukalvēṅ²¹

[...] *kāṇum arivu* (19abd). Jean Filliozat a recensé les principales versions développées de la légende, en sanskrit et en tamoul (*Arts asiatiques* 8/1, 1961, p. 43-56).

18. En tamoul, *liṅga* est rendu par *kuṛi* ou par *அடையாளம் aṭaiyāḷam* selon qu'il désigne un signe ou une marque distinctive.

19. M. Zink, *La subjectivité littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 127.

20. *Aruṅācalapurāṇam aruṅācalēcuvavarar tōttirappirapantattiraṭṭum*, Pi. Nā. Citampar- amutaliyār éd., Chennai, 1920, p. 217-257.

21. Comme toujours en tamoul, les espaces séparent les unités métriques de second niveau, ou *śr̥ cīr*, et non les mots, rendant ainsi la structure, les rimes et les assonances manifestes. Les consonnes finales d'un *cīr* sont souvent incorporées au *cīr* suivant, rendant

Par conséquent, tout autant que toi, je pourrai moi aussi m'améliorer par là.
 Comment celui qui écartera détresse et aveuglement est-il devenu prodigieuse
 et suprême clarté ?
 Comment s'est-il développé en transperçant les cieux même, pour [éclairer]
Māl et *Ayaṅ*²² ?
 Et quelle est la nature du Signe (*linkam*) du bonheur ? dans une certaine
 mesure²³, je vais l'expliquer.

Au début de l'action, les neuf entités en lesquelles peut se manifester *Paracivam* « le Suprême Propice »²⁴ sont résorbées dans la première d'entre elles, et s'apprennent à se manifester à nouveau. Dans cette école, le Suprême Propice, à la fois transcendant et immanent (*கடவுள் kaṭavuḷ*)²⁵, peut en effet s'exprimer entre autres à travers neuf états ou manifestations ; les deux dernières, Viṣṇu et Brahmā, sont les principaux *dramatis personae*. Quatre de ces manifestations sont *அருவம் aruvam* « sans forme » ou inaccessibles à la conscience, mais cependant connaissables indirectement. Une cinquième est *உருவருவம் uruvāruvam* « avec et sans forme », symbolique, car elle

l'écriture plus rapide et compacte en caractères tamouls, sans perte de lisibilité. On notera ainsi la rime « du second caractère » ou *எதுகை etukai* – le lecteur, peut sans connaissance du tamoul, constater la récurrence de « *k* » précédé d'une longue dans le premier *cīr* de chaque vers –, ainsi que les nombreuses rimes et assonances internes à un vers ou *மொனை mōṇai* ; observer par exemple le caractère *மா mā* aux premier et quatrième *cīr* du troisième vers.

22. Littéralement, « l'Enchanteur et l'Inengendré », noms classiques de Viṣṇu et de Brahmā ; *ayaṅ* < *aja*.

23. Marque de modestie.

24. Substantif neutre en tamoul. Pour une évocation littéraire du Suprême Propice, voir *Paracivaveḷḷam* du poète S. Bhārati, (S. Kichenassamy et Satyanad Kichenassamy, « Quelques aspects de l'œuvre de Bhārati », *Journal Asiatique* 300/1, 2012, p. 167-194 ; ici p. 194-197). Pour autant, son « aspect général », associé à des qualités, reste en deçà de son « aspect propre » qu'on ne peut que symboliser et non représenter, même poétiquement (voir P.-S. Filliozat et M. Zink éd., *op. cit.* [n. 11] pour la définition des deux « aspects »).

25. Terme attesté dans les premières anthologies tamoules, sans doute compilées au VII^e s. de notre ère. Deux de ses formes sont *Māl* (ou *திருமால் Tirumāl*) et *முருகன் Murukaṅ*. Ce dernier est actuellement considéré comme le fils de Śiva. Un texte relativement tardif, le *Kantapurāṇam* de Kacciyappa-civācāryar, composé sans doute au XIV^e s. de notre ère, suggère l'identification des deux en proposant que *Muruka-k-kaṭavuḷ* « [s]ans forme a pris forme : (à la fois) sans origine, multiple, unique personne, le Brahman (*பிரமம் piramam*, neutre) sous l'aspect d'une masse (*piḷampu*) de splendeur » (*aruva muruvu māki anāṭiyāyp palavā yonṇraṅāyp/piramamāy ninṇra cōtip piḷampātōr mēni yāga*, I, 11, 92ab). Brahmā (*Ayaṅ*, masc.) s'avère incapable d'expliquer le sens de la syllabe *ஓ* « *ōṃ* » qu'il vient de prononcer (I, 16). Il est alors déchu de sa fonction – faire apparaître le monde –, que *Murukaṅ* assume alors (I, 16-19).

permet la prise de conscience²⁶ : c'est Sadāśiva à cinq faces. Enfin, les quatre autres, உருவம் *uruvam* « avec forme », sont Maheśvara (ou Māyēcurar²⁷), Rudra, Viṣṇu et Brahmā²⁸. Ces cinq dernières formes sont associées aux cinq fonctions, respectivement : la grâce de Śiva, son retrait, ainsi que la dissolution, la préservation et l'apparition des phénomènes. Elles sont également mises en correspondance avec les instances de la psychologie ; en particulier, Brahmā représente l'*akaṅkāram* அகங்காரம் (ou *ahamkāra* « ce qui fait le je »)²⁹.

Poursuivons le récit : lorsqu'il s'éveille pour organiser le monde nouveau, Brahmā a pour une fois oublié sa nature. Voyant le cosmos émaner de lui, il s'en croit le créateur, car il se considère comme une *proles*

26. Le *liṅga* « signe » (cf. tam. குறி *kuri*) est ici intermédiaire entre inconscient et conscient ; il permet la transition de l'un à l'autre. Il conserve chez nos auteurs une dimension singulière : les *liṅga*-s en pays tamoul sont extrêmement nombreux, associés à des légendes et des interprétations toutes différentes que nous ne pouvons passer en revue. « Symbole » est défini en des termes très proches dans la conclusion de l'article d'Ernest Jones (« The theory of symbolism », *British Journal of Psychology* 9/2, 1918, p. 181-229), qui analyse très clairement les principales autres définitions. Pour un essai de classification des nombreuses définitions de « symbole », voir l'étude de Max Schlesinger (*Geschichte des Symbols: ein Versuch*, Berlin, L. Simion, 1912 ; réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1967). Dans d'autres contextes, *liṅga* répondrait à d'autres mots tamouls tels qu'அடையாளம் *aṭaiyālam* ou பால் *pāl*. Le *pōka(m)*, qui qualifie ici le *liṅga* au quatrième vers, a peut-être un sens technique : la manifestation *uruvuruvam* « avec et sans forme », Sadāśiva, est également appelée *pōkam* dans cette école ; voir par exemple le « grand » commentaire du சிவஞானபோதம் *Civañāṇapōtam* (Civañāṇa Cuvāmikaḷ, *Civañāṇapāṭiyam*, Chennai, Cittānta Makā Camājam, 1936, p. 74). Certaines formules, et en particulier *na-ma-ci-vā-ya* et ses permutations, sont souvent évoquées dans ce contexte comme des formes non matérielles de Śiva. Pour autant, la classification des notions de *liṅga* chez Tirumūlar évoquée plus loin n'est pas incluse dans le quatrième chapitre de son *Tirumantiram*, consacré précisément à ces formules, mais dans le septième. La présence immédiate du maître, chez Tirumūlar, ne semble pas reposer de manière essentielle sur la médiation par le langage, même si celle-ci est possible, car pour lui « Śiva, c'est l'amour » (cf. *op. cit.* [n. 11], note 60).

27. « Le Seigneur de la Māyai [cf. skt. *māyā*] » ; celle-ci n'est pas illusion mais phénomène. « Mais en quel sens cet Univers est-il phénoménal ? Se confondra-t-il avec l'illusion de prendre une corde pour un serpent ? »

« Il y a entre cette illusion et le phénomène cette différence que l'illusion peut comporter plusieurs formes (la corde peut être serpent, guirlande, etc.), tandis que le phénomène est unique et bien fondé. Notons donc que le caractère essentiel de la Māyai est d'être instable et non illusoire » (S. Kichenassamy, « Le Saiva Sittandam », *Hind* 3, 1948-1949, p. 45-49 ; ici p. 45).

28. Il s'agit du brahmán masculin (tam. *piramaṅ*) distinct du bráhman neutre (tam. *pirama* ou *piramam*).

29. Cf. *Civañāṇapōtam*, IV, 1, 3-4, dont la substance est reprise dans *Civañāṇacittiyār, cupakkam*, 191-192 (IV, 3-4) et, plus généralement, dans tous les textes issus du quatrième *nūrpā* du *Civañāṇapōtam*, que nous ne pouvons passer en revue ici.

sine matre creata. Il rencontre alors Viṣṇu, qui, en un sens, est pourtant son père, et le provoque. Celui-ci tente de le raisonner : « tu as oublié ta propre généalogie »³⁰, lui dit-il. Mais Viṣṇu est lui aussi aveuglé et, au lieu de l'ignorer, s'irrite (II, 25 d). S'ensuit une vive querelle qui aurait conduit à la destruction du monde si le Suprême n'était intervenu sous une forme accessible à l'un et à l'autre :

நடுக்கமுறு முனிவரெலா மமரரெலாம் பயந்தவிர நாக மீது
படுக்கைபுரி திருமாலும் பங்கயத்தி லுறுமயனும் பகைமை தீர
வடுக்கியிடும் புவனமெலா மடுக்கழியா திருக்கமனத் தருள்வ தாகித்
தடுக்கரிய தழலுருவத் தொருவரையா யிருவரையுந் தடுப்ப தானுன்

*naṭukkamuṟu muṇivarelā mamararelām payantavira nāka mītu
paṭukkaiyuri tirumālum paṅkayatti luṟumayaṇum pakaimai tīra
vaṭukkiyiṭum puvaṇamelā maṭukkaḷiyā tirukkamaṇat taruḷya tākit
taṭukkariya taḷaluruvat toruvaraiyā yiruvaiyūn taṭuppa tāṇāṇ* (II, 40)

Pour écarter l'angoisse de tous les sages et de tous les immortels, tremblants, pour que cesse

L'animosité entre celui qui a fait du serpent sa couche (Viṣṇu) et Ayaṇ³¹ qui réside sur le lotus,

Pour que tous les mondes bien agencés persistent ainsi, ne soient pas anéantis, ayant décidé d'accorder sa grâce,

Il devint un mont à l'apparence d'un brasier que rien ne peut contenir ; ainsi en vint-il à contenir l'un et l'autre (Viṣṇu et Brahmā).

Suit la description de la colonne prodigieuse (str. 41-43). Viṣṇu, comme Brahmā, espère établir sa suprématie en en atteignant les limites (43-44). Viṣṇu tente d'en trouver la base, s'épuise, et reconnaît la nature de Śiva (45-48) ; il ne doute pas que Brahmā échouera également, et n'a plus d'animosité à son égard. Le *liṅga* fut donc efficace par sa seule présence. Pendant ce temps, Brahmā s'est envolé à la recherche du sommet de la colonne. Il réalise lui aussi son échec. Ces éléments se retrouvent *mutatis mutandis* dans toutes les versions. Mais ici, bien qu'il ait compris qu'il s'agissait d'une manifestation de Śiva, et que Viṣṇu avait raison, Brahmā pense que Viṣṇu pourrait réussir. Il appréhende tant l'humiliation qu'il croit devoir subir qu'il décide de prétendre avoir atteint le sommet, et convainc une bractée douée de la parole, bractée du *கைதை kaitai* (*Pandanus odorifer*), de confirmer ses dires (51-63). Śiva se manifeste alors sous une forme plus aisément accessible pour dénoncer le mensonge, et en tirer les conséquences. C'est ainsi que l'on justifie que Brahmā ne soit plus vénéré autrement qu'au travers de sa

30. *vantavaḷi taṇṇaiyu niṇaittilai* (II, 25 a).

31. Cf. n. 22 ; ce lotus est lui-même issu de Viṣṇu.

présence dans le rituel védique, et que le *kaitai* soit exclu des hommages à Śiva. Tous reconnaissent la nature de Śiva, en des termes différents selon l'orientation philosophique des textes. Celui-ci fit de la colonne de lumière « une montagne de forme modeste » (76) auprès de laquelle chacun puisse obtenir bonheur et libération, et qui s'appellerait *Aruṇaipuri*, l'un des noms de Tiruvaṇṇāmalai. Accédant à la requête de Brahmā et de Viṣṇu³², il fit en sorte qu'au sommet de cette montagne en apparence ordinaire, l'éclat du feu, toujours présent en son sein bien qu'inaccessible aux sens, soit visible chaque année en son sommet (81). C'est la fête de கார்த்திகை தீபம் « la lumière de Kārttikai », toujours célébrée de nos jours³³, et qui est peut-être le noyau de la légende, puisqu'on en trouve une trace dès les premières anthologies tamoules³⁴.

*

* *

Comment comprendre ces éléments à la fois précis et mystérieux ? Nous considérons successivement : la montagne, la bractée, l'infini, et l'identité du narrateur.

32. *vaṇṇiyoli maṛaittumaṛai malaiyāka viruttiyēṇa* (80b) « fais disparaître l'éclat du feu, mais demeure sous la forme d'une montagne ». Le verbe *maṛaittal* « rendre inaccessible aux sens » est de la famille de *mṛai*, qui désigne tout discours dont le sens se révèle par l'analyse, tels les Upaniṣad-s ou le Vēda. En effet (*Kuṛaḷ*, 28) :

நிறைமொழி மாந்தர் பெருமை நிலத்து
மறைமொழி காட்டி விடும்
nīṛaimoḷi māntar perumai nilattu
maṛaimoḷi kāṭṭi viṭum

La grandeur des augustes à la parole pleine, sur Terre
Se révèle par [leur] parole elliptique.

Le *Kuṛaḷ* fut lui-même élevé au rang de *potumaṛai*, le *maṛai* « commun » à tous les systèmes.

33. Fêtée ces dernières années le 23 novembre 2018, le 10 décembre 2019 et le 29 novembre 2020. Kārttikai est la constellation des Pléiades, ici au nombre de six. Pour une analyse sociologique de cet événement majeur, où se retrouvent des pèlerins de toutes origines, voir Chr. Guilmoto, M.-L. Reiniche et P. Pichard éd., *op. cit.* (n. 8). L'apparition de la colonne est commémorée à d'autres dates (voir *op. cit.* [n. 8], p. 76-87).

34. *Akam*, 141, 7-8 évoquent le jour « où la pleine lune rejoint les six luminaires » (*matinīrain / taṛumīṇ cērum*) ; aux vers 10-11, nous lisons « Dans les cités d'antique gloire, rassemblés en nombre, nous célébrerons ensemble ce jour de fête : nous souhaitons ardemment que vienne ce jour... » *paḷavīral mūtūrp palaruṭaṇ ruvaṇriya / viḷavuṭa ṇayara varukati lamma*.

En s'éteignant graduellement, la colonne prit la forme de la montagne que nous voyons aujourd'hui : Śiva s'est rendu accessible à tous par son premier signe ou *liṅga* que chacun peut retrouver en lui-même. Ainsi, dans le Tirumantiram de Tirumūlar, texte de quelque trois mille strophes, dont le noyau remonte peut-être au v^e siècle de notre ère, nous lisons :

உருவும் அருவும் உருவோ டருவும்
மருவு பரசிவன் மன்பல் லுயிர்க்குங்
குருவு மெனநிற்குங் கொள்கைய னாகுந்
தருவென நல்குஞ் சதாசிவன் தானே³⁵

Avec ou sans forme, ou tout ensemble avec et sans forme,
Apparaît aux nombreuses formes stables de vie le Suprême Propice ;
Oui, comme guide il veut être présent :
C'est certes Catācivaṅ lui-même qui accorde dès que l'on sollicite³⁶ (1763).

Par conséquent, la légende du *liṅga* concerne d'abord le sujet, et par implication le monde dans lequel il évolue. Tirumūlar distingue six niveaux d'interprétation du *liṅga*, qu'il développe en soixante-six strophes (str. 1712-1777)³⁷ : l'univers (*aṅṅaliṅkam*), le corps (*piṅṅaliṅkam*), la cause de l'univers (*catācivaliṅkam*), l'âme ou le souffle (*ātmaṅṅaliṅkam*), la connaissance (*ñāṅṅaliṅkam*) et enfin Śiva (Civa en tamoul) lui-même comme guide intérieur (*civaliṅkam*). On les reconnaît ici, organisés en un itinéraire philosophique résumé : Brahmā perçoit l'univers, puis son corps, qu'il prend pour la cause de l'univers, parce qu'il croit l'animer ; il doit chercher la connaissance, et comprendre qu'elle émerge en lui. Viṣṇu, plus mûr, se transforme spontanément au contact de la réalité.

La référence à la bractée (*maṭal*) du *kaitai* est une critique du solipsisme, et de l'essentialisation de ses propres représentations. En effet, le *kaitai* (*Pandanus odorifer*) est une plante dioïque : même sa fleur ne peut engendrer seule, et sa bractée³⁸, encore moins. L'ignorance qu'elle a de sa nature est finement décrite par le poète (str. 55-57) : voici comment Brahmā, se désolant d'aller à l'échec, rencontre cette bractée :

35. *uruvum aruvum uruvō ṭaruvum / maruvu paracivaṅ maṅṅal luyirkkuṅ / kuruvu meṅṅaṅṅaliṅkuṅ koṅṅkaiya ṅāṅṅkun / taruveṅṅa nalkuṅ catācivaṅ tāṅṅē.*

36. *taruveṅṅa* ; d'aucuns comprennent « tel l'arbre » ; il faudrait dans ce cas suppléer « *kalpa* » et y voir une allusion à l'arbre mythique qui accorde tout ce que l'on imagine, le *kalpataru*.

37. Tirumūlar décrit également (str. 1764, 1776) les neuf manifestations de *Paraciva* « Suprême Propice » énumérées plus haut. Pour lui, *Catācivam* désigne aussi de manière générique (*cātāraṅṅam*) les neuf manifestations (1731). Voir également la strophe 2411.

38. Les versions sanskrites de l'épisode en font une fleur (*puṣpa*). Les versions tamoules sont formelles : il s'agit bien d'une bractée (*maṭal*).

எய்தினேன் முடியறிந் தேகிலே னெனும்
பொய்களை யுரைக்கினும் பொருந்த வேயுரை
செய்துணை பிறிதில யென்று தேம்பினான்
கைதையின் மடல்வரப் பின்பு கண்டனன்³⁹

இம்மட லெங்குற்று வருவ தென்னுமு
னம்மட லணைந்ததங் கதனை யேற்றனன்
செம்மறன் முடியின்வீழ் செம்ம லாகையால்
மெய்ம்மைசே ருயிர்ப்பதாய் விடுமின் என்றதே⁴⁰

ஏரணி கைதையே யிங்கு நீவருங்
காரண மேதெனக் கமலன் கூறினான்
ஆரணனாரண னளவி டாமுத
நாரணி முடியினுந் தவறி வீழ்ந்தனன்⁴¹

Dussé-je jaboter des mensonges, me suffira-t-il
De prétendre avoir atteint le sommet, alors que je n'ai pu parvenir jusqu'à lui,
Si nul autre ne le confirme ? se dit-il tout en sanglots ;
Il vit alors venir une bractée du *kaitai*.

Avant qu'il pût s'interroger sur la provenance de cette bractée,
Elle fut à portée ; il s'en saisit.
Mais elle lui intima, dans un soupir d'une profonde signification, « Relâchez-moi !
« Car je suis flétri⁴² (*cemmal*), tombé du sommet du sublime (*cemmal*) ».
« O *kaitai* à la noble beauté ! pour quelle raison
« Es-tu venu jusqu'ici ? » lui dit Celui sur le lotus (*Brahmā*) ;
« J'ai chu par mégarde de la guirlande ornant la tête
« De l'Originel que ni la source du Véda (*Brahmā*) ni *Nārāyaṇa* (*Viṣṇu*) ne
purent mesurer ».

La bractée se rehausse et se rabaisse en même temps : elle se promeut au rang de fleur flétrie, déchue de sa haute position. Pourtant, en employant *cemmal* en deux sens dans le même vers (56d) la bractée pressent qu'elle et Śiva ne diffèrent pas. C'est le sens de l'*advaita* « non-dualité » dans cette école : Śiva et l'âme ne sont ni identiques, ni différents ; ils ne sont pas

39. *eytiṇēṇ muṭiyaṅin tēkilē ṇeṇum / poykaḷai yuraikkiṇum porunta vēyurai / ceytuṇai piṇṇitilai yeṇru tēmpiṇāṇ / kaitaiyiṇ maṭalvarap piṇpu kaṇṭaṇaṇ*. (54)

40. *immaṭa leṅkurru varuva teṇnumu / ṇammaṭa laṇaintataṇ kataṇai yēṇraṇaṇ / cemmarāṇ muṭiyaṇvīl cemma lākaiyāl / meymmaicē ruyirppatāy viṭumiṇ eṇratē*. (55)
Sur *meymmai* « signification », voir le *Tolkāppiyam* (*Collatikāram*, 427).

41. *ēraṇi kaitaiyē iṅku nīvaruṇ / kāraṇa mēṇak kamalaṇ kūṇiṇāṇ / āraṇa ṇāraṇa ṇaḷavi iāmuta / rāraṇi muṭiyaṇun tavaṇi vīlntaṇaṇ*. (56)

42. Les paroles de la bractée sont rapportées au masculin. Le mot qui la désigne, *kaitai* ou *maṭal*, est neutre, comme tous les noms d'êtres dénués d'*aṇivu* « raison » en tamoul. Sur *meymmai* « signification », voir le *Tolkāppiyam* (*Collatikāram*, 427).

deux, sans pour autant faire un. Séparée en apparence de Śiva, la bractée ne peut que se jeter à ses pieds pour atteindre la libération. En interrompant sa descente, Brahmā l'en empêche. Se croyant abandonnée, elle finit par accepter de se compromettre en confirmant le mensonge de Brahmā. Sa description de sa chute est frappante : *tavarutal* signifie à la fois « tomber ou glisser par mégarde » et « se tromper » – actes involontaires dans les deux cas. Si Brahmā rejette consciemment Viṣṇu, dimension supérieure de lui-même, et méconnaît *a fortiori* le *Civam* (neutre), la bractée, en se croyant indigne de *Civaṅ* (personnel), le rejette inconsciemment. Tout en affirmant la nature de la colonne, elle se méprend sur sa propre nature et se croit déchue sans cause.

L'extension infinie de la colonne explique l'échec des deux protagonistes. Elle n'est pas seulement illimitée : elle est incommensurable, sans unité de mesure privilégiée, et s'étend dans deux directions opposées⁴³. Il faut sans doute rapprocher cet élément narratif central de l'émergence contemporaine de la notion mathématique de grandeur négative illimitée. Si l'on ne conçoit pas de grandeur négative, le premier jour du calendrier est un commencement absolu. Ce n'est plus le cas si les jours peuvent être comptés négativement⁴⁴. Introduire le nombre négatif, c'est rendre possible le dépassement de la notion d'origine des temps. C'est en 628, alors même que se multiplient les textes sur la colonne infinie dans les deux sens, que Brahmagupta étend les opérations sur les nombres entiers et fractionnaires aux nombres négatifs ou nuls, puis aux sommes de racines carrées constructibles, et enfin aux quantités « non-manifestes » (சுவ்யக்ஷ *avyakta*), représentées par une algèbre littérale, dans le dix-huitième chapitre de son *Brāhmasphuṭasiddhānta*. De plus, ce même chapitre montre que certains problèmes en nombres entiers possèdent des solutions arbitrairement grandes, problèmes que l'on retrouve beaucoup plus tard chez Bachet de Méziriac d'une part, et Fermat, Euler et

43. L'infini unidirectionnel apparaît dans un texte bouddhique, peut-être contemporain, le *Mañimākalai*. Le personnage éponyme reçut un récipient prodigieux, d'où l'on pouvait sans limite extraire de quoi apaiser toute faim (ch. XI) ; il fut d'abord accordé par Sarasvatī (la connaissance personnifiée) (ch. XIV). Il devint inutile lorsque la bonne gestion du pays fut rétablie. Il tient une place importante dans ce texte.

44. Les grandeurs négatives n'ont été acceptées qu'avec grande difficulté dans les mathématiques « modernes ». Ainsi Lazare Carnot affirmait en 1813 : « Aucune quantité ne peut devenir soit négative, soit imaginaire, sans cesser d'être une véritable quantité, parce qu'il n'y a évidemment de véritables quantités que les quantités absolues. » (*Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, 2^e éd., M^{mc} V^e Courcier, Paris, p. 243. On retrouve la même phrase dans la 5^e édition (Paris, Gauthier-Villars, 1888, p. 193).

Lagrange d'autre part⁴⁵. La présence de l'infini dans les textes littéraires indiens semble donc solidaire de tels progrès des mathématiques, et de leur diffusion parmi les érudits.

Il y a plus. La colonne, nous l'avons vu, traverse et dépasse le cosmos qui perd ainsi son statut de monde organisé, clos, d'horizon de la pensée rationnelle, au profit d'un univers infini. Chaque monde et chaque être occupe une partie de cet infini ; mais comme ce dernier est dénué de toute unité naturelle, rien ne dit que ces parties possèdent une commune mesure. Viṣṇu, qui avait mesuré trois mondes selon une légende classique, mesure ici tous les sept mondes souterrains sans pour autant atteindre l'extrémité inférieure de la colonne⁴⁶. Réciproquement, si par exemple le monde possédait une dimension finie, mesurable, celle-ci fournirait une unité de longueur privilégiée⁴⁷ ; de même pour le temps. On retrouve ainsi la

45. Nous ne pouvons ici donner une idée de la place de ces problèmes dans les mathématiques modernes. Certaines cultures ont au contraire exclu l'infini des mathématiques. Ainsi, la huitième des « notions communes » d'Euclide affirme « Et le tout [est] plus grand que la partie », excluant d'emblée les grandeurs ou collections infinies (Καὶ τὸ ὅλον τοῦ μέρους μείζον [ἐστίν] ; cf. l'édition d'Heiberg [Teubner, 1883-1885]). Sur la numérotation des notions communes, on consultera l'étude de M. Bernard Vitrac (*Les Éléments*, t. I, Paris, P.U.F., 1990), qui comprend une traduction intégrale. De même, dans la géométrie d'Euclide, les lignes infinies sont exclues : les lignes chez Euclide sont potentiellement extensibles mais toujours limitées (cf. Postulat 2). La proposition IX, 20, qui, pour les modernes, exprime que l'ensemble des nombres premiers est infini, ne fait pas référence à ces concepts : Οἱ πρότεροι ἀριθμοὶ πλείους εἰσὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος πλήθους πρώτων ἀριθμῶν (« Les nombres premiers sont plus nombreux que toute multitude de nombres premiers proposée »). La démonstration ne considère qu'une « multitude » de trois nombres premiers : Ἔστωσαν οἱ προτεθέντες πρότεροι ἀριθμοὶ οἱ Α, Β, Γ· λέγω, ὅτι τῶν Α, Β, Γ πλείους εἰσὶ πρότεροι ἀριθμοί (« Soient les nombres premiers proposés Α, Β, C. Je dis que les nombres premiers sont plus nombreux que Α, Β, C »). On renvoie au commentaire de M. Vitrac (*Les Éléments*, t. II, Paris, P.U.F., 1994, p. 446-447), dont nous citons ici les traductions.

Les problèmes posés par le cas particulier des aires ont été étudiés par M. Klaus Volkert (« Le tout est-il toujours plus grand que la partie ? », *Revue d'Histoire des Mathématiques* 16/2, 2010, p. 287-306) ; la notion d'aire n'est pas définie dans les *Éléments* (p. 289).

Au contraire, chez Bourbaki comme dans toutes les mathématiques modernes, un ensemble est considéré comme infini lorsqu'on peut lui ajouter un élément sans augmenter son « cardinal » : l'équation $\alpha \neq \alpha + 1$ caractérise en effet les cardinaux α finis (N. Bourbaki, *Éléments de mathématique [sic]*, XX : *Théorie des Ensembles*, chapitre 3, seconde édition revue et augmentée, Paris, Hermann, 1963, § 4, définition 1, p. 48). La notion de cardinal généralise à tous les ensembles, finis ou infinis, celle de « nombre d'éléments » d'un ensemble, lorsque l'on fait abstraction de tout ordre de succession.

46. *mūvulakai mutalaḥantō nēḷulaka maḥantumataḥ muṭivū kāḥāḥ* (46d).

47. Si l'on pouvait choisir une unité, l'infini deviendrait potentiellement mesurable. C'est pourquoi Kampan̄ évoque des jeux sans (unité de) mesure (tam. *alaku*), actes gratuits, incommensurables : *alakilā viḷaiyāṭṭuṭaiyār* (*Irāmāvatāram*, 1^{re} strophe, 3^e vers).

notion d'*hétérométrie* dont nous avons montré ailleurs⁴⁸ la nécessité pour la compréhension du discours mathématique en Inde : d'une part, l'unité de mesure est indéfiniment divisible, mais également variable, et permet ainsi le changement d'échelle (allométrie) ; d'autre part, un même problème mathématique peut mettre en cause simultanément plusieurs unités de mesure, sans qu'il faille supposer l'existence d'une commune mesure (hétérométrie).

Considérons enfin l'identité du narrateur, qui varie selon les versions⁴⁹. Dans plusieurs d'entre elles, Brahmā, Viṣṇu, ou une autre instance de Śiva est le narrateur et, dans les cas que nous avons examinés, Brahmā ne ment jamais lorsqu'il est le narrateur⁵⁰. Cela confirme que tous les personnages de la légende représentent des dimensions d'une seule et même personne, et que les détails du récit reflètent des conflits entre les instances de la personnalité. Lorsque celle-ci est unifiée, le narrateur se reconnaît dans l'un des personnages, et accepte la réalité ; s'il ne le peut, il lui coûte d'admettre que le conflit des personnages le concerne directement. Son regard sur eux peut être bienveillant ou cruel ; son jugement peut s'exprimer au travers de l'humiliation des personnages représentant les aspects de lui-même qu'il réprouve. Dans notre légende, la résolution du conflit passe par la compréhension que l'humiliation que craignait Brahmā était imaginaire, car Viṣṇu avait mieux compris Brahmā que Brahmā lui-même – ce que le narrateur extérieur, au fait des réactions de Viṣṇu, peut voir. Comme Brahmā est incapable de comprendre qu'il s'enferme, il ne peut être

48. S. Kichenassamy, « Baudhāyana's rule for the quadrature of the circle », *Historia Mathematica* 33/2, 2006, p. 149-183 ; Id., « Textual analysis of ancient Indian Mathematics », *Gaṇita Bhāratī* 33/1, 2011, p. 15-28.

49. Certains *purāṇa*-s en sanskrit contiennent plusieurs récits profondément différents. On ne s'étonnera pas que le narrateur varie d'une section à l'autre de ces compilations.

50. Ainsi, dans le Kantapurāṇam de Kacciyappa-civācāryār, Brahmā relate lui-même sa mésaventure à son fils Takkaṅ (Dakṣa), qui vient d'essuyer un grave revers pour avoir méconnu la nature de Śiva (livre VI, ch. 21, vol. III de l'édition publiée par le Śrīkācīmaṭam, Tiruppanantāl, 1991, p. 188-200). Dans l'Ajītamahātantra, le narrateur est Rudra (N. R. Bhatt, J. Filliozat et P.-S. Filliozat, *The Great Tantra of Ajita*, édition critique avec traduction annotée, Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts et Motilal Banarsidass, 2005, vol. 1, III, 1-3a, p. 40). Dans le Vāyu Purāṇa (I, 55), Sūta rapporte la légende d'après le récit de Viṣṇu qui s'était enorgueilli outre mesure d'avoir vaincu Mahābali. Voir également Brahmāṇḍa Purāṇa I, 26. On comparera également, dans le Śiva Purāṇa, les récits de la Vidyēśvarasamhitā, V-IX, de la Vāyavīyasamhitā, II, 34-35, et de la Rudrasamhitā, Sṛṣṭikhaṇḍa, 15. Comme l'a montré M. Filliozat (*op. cit.*, introduction, p. 36-37), l'Ajītamahātantra, bien qu'en sanskrit, pourrait être pour l'essentiel l'œuvre d'un auteur unique ; M. Filliozat montre également qu'il fut très certainement composé en pays tamoul, sans doute entre les X^e et XII^e s., sous les Cōlas impériaux.

échec comme une humiliation, recevra d'une femme – Umā, contrepartie féminine de Śiva dans les textes ultérieurs –, la clé de l'énigme : c'est par l'amour pour lui (தடவனம் *tadvanam*), explique-t-elle, qu'on doit comprendre ce prodige⁵⁴. Cet amour est ici la piété filiale. Notre école y ajoute la grâce, l'amour *de Civaṇ* pour la personne.

*

* *

Bien avant la forme développée de la légende que nous venons d'étudier, son antiquité est attestée par de nombreuses allusions à partir du v^e siècle de notre ère⁵⁵. Le poète du vii^e siècle Ñāṇacampantar insère dans presque toutes ses compositions une référence à la légende dans la neuvième strophe⁵⁶. De telles allusions, fort nombreuses, établissent que les

54. J. Filliozat, *op. cit.* (n. 10), avait proposé d'y voir l'une des sources de notre légende, dans l'esprit d'une tradition indienne. Or, dans « Suprématie » (*La Légende des siècles*, 1871), Victor Hugo semble avoir intuitivement senti la parenté de ces légendes, en les altérant dans le sens de son projet poétique. Il supprime l'intervention féminine, et décrit l'apparition prodigieuse de la Kena en ces termes (« Suprématie », v. 15-19) :

[...] comme brille au fond d'une forêt
Un long rayon de lune en une route étroite,
[...]
C'était un flamboiement immobile, pensif,
Debout. ...

Or, ni le texte sanskrit, ni la traduction que reproduit Pauthier, source probable d'Hugo, ne parlent de lumière, de flamboiement, ou de suprématie. Mais Pauthier rappelle ailleurs la légende de la colonne infinie et la présente comme établissant la suprématie de Śiva :

« Le linga est une colonne de feu où réside Maheswara. [...] Dans l'intervalle d'une des créations du monde, Vishnou et Brahma se disputent la palme de la suprématie et commencent même à se battre ; le linga enflammé surgit tout d'un coup entre eux ; telle est son étendue qu'après avoir, l'un monté, l'autre descendu pendant une période de mille années, ni l'un ni l'autre dieu ne peut arriver aux extrémités de cette masse de flammes. Le monosyllabe sacré OM se lit sur le linga ; les Védas en procèdent ; Brahma et Vishnou reconnaissent leur erreur et ils célèbrent la gloire et la supériorité de Siva. »

(*Les Livres Sacrés de toutes les religions sauf la Bible. Traduits ou revus et corrigés par MM. Pauthier et G. Brunet*, tome second, Petit-Montrouge, J.-P. Migne, t. II, 1858, p. 220 ; la Kena est traduite p. 433-434.) Le poète, loin de s'être mépris sur le sens de la Kena Upaniṣad, semble au contraire l'avoir trop bien comprise.

55. J. Filliozat, *op. cit.* (n. 17).

56. « On sait que dans le Tēvāram les deux légendes les plus citées sont celle de Rāvaṇa et celle de Liṅgodbhavamūrti, et que le schéma d'environ neuf sur dix des patikam [œuvres en dix strophes] de Campantar présente, dans cet ordre, une allusion à ces deux mythes aux strophes 8 et 9. Curieusement, KA. [Kāraikkālammaiār] avait adopté la même séquence

éléments essentiels en sont d'une part l'incapacité de Brahmā et de Viṣṇu à mesurer l'infini, et d'autre part la possibilité offerte à tout un chacun d'atteindre le *Civam* par d'autres moyens. Nous disposons également d'un poème du IX^e siècle entièrement consacré à une méditation sur ce thème : le திருவெம்பாவை *Tiruvempāvai*⁵⁷ de மாணிக்கவாசகர் Māṇikkavācakar, composé précisément à Tiruvaṇṇāmalai. Il met en scène plusieurs toutes petites filles invitant l'une d'entre elles à l'éveil, à l'occasion d'une fête annuelle, à la pleine lune du mois de *mārkaḷi*. Comme dans le *Tiruppāvai*, poème parallèle⁵⁸, le poète s'adresse en réalité à sa propre âme, qu'il appelle « ma mie », et dont les fillettes représentent divers aspects, comme dans la phrase « Puisses-tu connaître la ferveur, o ma mie ! » qui termine chaque strophe ; les deux sens d'« éveil » sont donc pertinents. Voici les trois premiers vers du *Tiruvempāvai* :

ஆதியும் அந்தமும் இல்லா அரும்பெருஞ்
சோதியை யாம்பாடக் கேட்டேயும் வாட்டடங்கண்
மாதே வளருதியோ வன்செவியோ நின்செவிதான்⁵⁹

Alors même que tu nous entends chanter la splendeur
Précieuse, sans commencement ni fin, o jeune fille
Aux grands yeux lumineux ! Rêves-tu donc ? ou est-ce ton oreille qui s'est
endurcie ?

Et plus loin (str. 5), faisant allusion à la montagne de Tiruvaṇṇāmalai :

மாலறியா நான்முகனாங் காண மலையினநாம்
போலறிவோ மென்றுள்ள பொக்கங்க ளேபேசும்
பாலூறு தேன்வாய்ப் படிநீ கடைதிறவாய்

Toi qui ne sais qu'affirmer hypocritement que nous autres connaissons

aux strophes 18 et 19 et dans la str. 80 de l'Antāti. Les deux histoires sont présentes aussi dans l'Iraṭṭai maṇimālai [autre œuvre de la poétesse] respectivement aux *veṇpā* [type de strophe] 8 et 14 mais dans l'ordre inverse d'apparition. » (remarque de M. F. Gros in *Chants dévotionnels tamouls de Kāraikkāmmaiyār*, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, nouvelle édition, 1982, p.106).

57. Le *Tiruvempāvai*, en vingt strophes de huit vers, est le septième chapitre du *Tiruvācakam* (cf. *Tiruvācakam*, avec les notes de Ca. Taṇṭapāṇi Tēcikar, Dharmapuram, 1949, p. 121-132). Le huitième chapitre, *Tiruvammāṇai*, en vingt strophes de six vers, fut également composé à Tiruvaṇṇāmalai.

58. S. Kichenassamy, « Le *pāvai nōṇpu* selon le *Tiruppāvai*, ou comment les rêves peuvent rejoindre la réalité », *Journal Asiatique* 306/2, 2018, p. 249-271.

59. *ātiyūm antamū illā arumperuṇ / cōtiyai yāmpāṭak kēṭṭēyūm vāṭṭaṭaṅkaṅ / māṭē vaḷarutiyō vaṇceviyō niṇceviṭāṇ* (1abc).

La montagne que l'Enchanteur (Viṣṇu) n'a pu connaître, que [Brahmā] aux quatre faces non plus ne put comprendre⁶⁰,
O pateline aux paroles doucereuses et mielleuses ! Ouvre la porte !⁶¹

La jeune fille qu'on éveille ainsi est en possession de ses sens et de son entendement. Pourtant, elle entend sans entendre, comme si son oreille avait décidé de se fermer. Ce conflit interne met en scène une résistance de l'âme au dépassement d'une identité sociale factice.

La strophe de conclusion souligne à nouveau que la montagne, inaccessible à la mesure, est atteinte par la grâce : tout y ramène.

போற்றி யருளுகநின் அதியாம் பாதமலர்
போற்றி யருளுகநின் னந்தமாஞ் செந்தளிர்கள்
போற்றியெல் லாவுயிர்க்குந் தோற்றமாம் பொற்பாதம்
போற்றியெல் லாவுயிர்க்கும் போகமாம் பூங்கழல்கள்
போற்றியெல் லாவுயிர்க்கு மீரூ மிணையடிகள்
போற்றிமா னுன்முகனுங் காணாத புண்டரிகம்
போற்றியா முய்யவாட் கொண்டருளும் பொன்மலர்கள்
போற்றியா மார்கழிநீ ராடேலோ ரெம்பாவாய்

Exaltées soient les fleurs que sont tes Pieds ; telle est ton origine : qu'elles accordent la grâce !

Exaltées soient ces pousses parfaites qui sont aussi ton aboutissement : qu'elles accordent la grâce !

Exaltés soient les Pieds dorés qui sont le commencement de chaque vie !

Exaltés soient les anneaux victorieux qui sont le bonheur de chaque vie !

Exaltés soient les pas appariés qui sont la fin de chaque vie !

Exalté soit le lotus que l'Enchanteur, ni Lui aux quatre faces, ne vit !

Exaltées soient les fleurs dorées qui ont fait la grâce de nous prendre à son service, pour nous sauver !

Exaltée soit notre lustration du mois de Mārkaḷi. Puisses-tu connaître la ferveur, o ma mie !⁶²

*

* *

Il reste à tenter de cerner les conditions d'émergence de ce nouveau thème littéraire. Pour ce faire, considérons deux autres formes classiques de

60. Les formes négatives absolues *aṛiyā*, *kāṇā*, relatives aux trois temps à la fois, soulignent ici l'incapacité essentielle de l'Enchanteur et de celui dont la cinquième face fut détruite par Śiva à une autre occasion.

61. *mālaṛiyā nāṇṇmukaṇuṇ kāṇā malaiyiṇainām / pōlarivō meṇṇuḷḷa pokkaṅka ḷēpēcum / pālūru tēṇvāyṇ paṭṭiṇ kaṭaitṭiravāy* (5abc).

62. *pōṛri yaruḷkaniṇ ṇāṭiyām pātamar / pōṛri yaruḷkaniṇ ṇantamāñ centaḷirkaḷ / pōṛriyel lāvuyirkkun tōṛramām poṇpātam / pōṛriyel lāvuyirkkun pōkamāy pūṅkaḷalkaḷ / pōṛriyel lāvuyirkku mīṇā miṇai yaṭikaḷ / pōṛrimā ṇāṇmukaṇuṇ kāṇāta puṇṭarikam / pōṛriyā muyyavāṭ koṇṭaruḷum poṇmalarkaḷ / pōṛriyā mārkaḷiṇī rāṭēlō rempāvāy*. (Tiruvempāvai, 20).

Śiva, qui en donnent une image moins abstraite. La première est *Somāskanda* qui représente Śiva avec son fils Murukaṅ ou Skanda (tam. *Kantaṅ*) et la mère de celui-ci (Umā ou Śakti)⁶³. La seconde est la forme *Ardhanarīśvara*, qui identifie Śiva à l'essence de la relation au sein du couple humain⁶⁴. Ce qui apparaît comme colonne de splendeur n'est donc ni Śiva, ni Śakti, indépendamment l'un de l'autre, mais la relation qui les unit et la dynamique qu'elle implique, comme le déroulement de la fête de la lumière de Kārttikai le montre⁶⁵. Le primat de la relation interpersonnelle sur les mécanismes matériels qui lui sont subordonnés transforme le problème de l'origine, et le reporte sur le mystère de la rencontre authentique, source de nouveauté. On pense aux vers célèbres du Kuṛuntokai, l'une des premières anthologies tamoules :

யாயும் ஞாயும் யாராகியரோ
எந்தயைந் நுந்தயையும் எம்முறைக் கேளிர்
யானு நீயும் எவ்வழி யறிதும்
செம்புலப் பெய்ந்தீர் போல
அன்புடை நெஞ்சம் தான் கலந்தனவே

Ta mère et la mienne ont-elles quelque lien ?
Ton père et le mien sont-ils parents ?
Comment toi et moi (nous) sommes-nous connus ?
Tels l'eau de pluie et la terre brune,
Nos cœurs attendris se sont mêlés d'eux-mêmes⁶⁶.

63. Voir H. Krishna Sastri, *op. cit.* (n. 3), p. 74, 107-110. Somāskanda est vénéré sous le nom de Tyāgarāja à Tiruvārūr (*op. cit.*, p. 76). Cette représentation peut remplacer le *liṅga* dans les processions à Tiruvaṅṅāmalai.

64. Divisé verticalement en deux parties hétérogènes, il ne présente que la moitié des attributs de chaque genre. Ce n'est pas un androgyne car les éléments masculin et féminin conservent leur identité séparée. Cette forme ne semble pas avoir d'équivalent hors de l'Inde. « Le Seigneur d'Aṅṅāmalai, semblant réduire à rien la splendeur de l'éclat combiné des gemmes couronnant les célestes qui [tous] supplient les lotus que sont ses pieds, [...] est aussi homme, ou femme, ou ni l'un ni l'autre, ou encore le ciel inondé de lumière et la terre – tout cela et autre chose encore ; Il est aussi la source d'immortalité qui captive le regard : il est présent (*aṅṅā malaiyā ṅaṅṅkamalañ ceṅṅṅiraiñcum / viṅṅōr muṅṅiyiṅ maṅṅittokai vīrarrarpōl [...] peṅṅāki yāṅā yaliyāyṅ piṅṅkoṅṅicēr / viṅṅāki maṅṅāki yittaṅṅaiyūm vēṅṅāki / kaṅṅā ramutamumāy niṅṅāṅ [...]*) (Tiruvempāvai, 18).

65. Une représentation de Śakti passe très brièvement devant celle de Śiva au moment crucial où s'embrase la mèche de la gigantesque lampe à huile au sommet de la montagne. La scène est retransmise dans tout le pays. L'auteur a pu le constater le 10 décembre 2019.

66. *yāyūm ṅāyūm yārā kiyaṅō / entaiyūn nuntaiyūm emmuṅṅaik kēṅṅir / yāṅṅu nīyūm evvaṅṅi yaṅṅitūm / cempulap peyṅṅnīr pōla / aṅṅṅṅai neṅṅcam tāṅṅ kalantaṅṅavē* (Kuṛuntokai, 40). Traduction du père de l'auteur.

Si la relation interpersonnelle est inexplicable, la relation avec l'enfant transcende même l'art car

குழலினிதி யாழினி தென்பதம் மக்கண்
மழலைச்சொற் கேளா தவர்

Ils vantent la douceur de la flûte, de la harpe⁶⁷, ceux qui jamais n'ont entendu
Le babil de leurs propres enfants⁶⁸.

Il y a un parallèle entre le monde et la famille nucléaire car

மறியிடைப் படுத்த மான்பிணை போலப்
புதல்வ னடுவண னாக நன்றும்
இனிது மன்றவவர் கிடக்கை முனிவின்றி
நீன்ற வியலகங் கவைஇய
ஈனு மும்பரும் பெறலருங் குரைத்தே⁶⁹

Tel le faon installé entre le cerf et la biche,
Il est bon que le fils prenne place au centre,
Il est certes doux de les voir étendus ainsi, sans irritation ;
Ce monde-ci et l'autre, et l'immensité bleue
Qu'ils enlacent, auraient peine à égaler leur précieuse majesté.

புதல்வற் கவைஇனன் றந்தை மென்மோழிப்
புதல்வன் றுயோ விருவருங் கவையினள்
இனிது மன்றவவர் கிடக்கை
நனியிரும் பரப்பினிவ் வலகுட னுறுமே⁷⁰

Le fils, le père enlaça tendrement⁷¹ ; quant à la mère
Du fils aux douces paroles, elle les enlaça tous deux.
Qu'il est doux de les voir ainsi étendus !
L'immense extension de ce monde leur est tout semblable.

67. Le *kuḷal* est la flûte de bambou. Le *yāl* est une harpe souvent mentionnée dans les anthologies, dont les modèles les plus courants ont entre sept et vingt et une cordes ; pour une étude détaillée de cet instrument et de la musicologie tamoule, voir par exemple la monographie de Vipulānata Cuvāmikaḷ (*Yāl Nūl*, Tanjore, Karanthai Tamil Sangam, 1947). Les rapports entre le système des rāgas et celui des *paṇ*-s tamouls restent à préciser.

68. *kuḷaliṇiti yāliṇi teṇpatam makkaṇ / maḷalaiccor kēlā tavar* (Kuraḷ, 66).

69. *maṇṇiyiṭaiṇ paṭutta māṇṇiṇai pōlap / putalva ṇaṭuvaṇa ṇāka naṇrum / iṇitu maṇṇavavar kiṭakkai muṇivīṇri / nūṇira viyalakaṇ kavaiya / iṇu mumparum peralaruṇ kuraiṭṭē* (Ainṅkuruṇūru, 401). L'Ainṅkuruṇūru est l'une des anthologies du tamoul classique, parmi les plus anciennes.

70. *putalvar kavaiyiṇaṇ rantai, meṇmolip / putalvaṇ rāyō viruvaruṇ kavaiyiṇaḷ / iṇitu maṇṇavavar kiṭakkai / naṇṇiyirum parappiṇiv vulakuṭa ṇurumē* (Ainṅkuruṇūru, 409).

71. Observer la tournure légèrement emphatique *கவைஇனன்* qui n'est pas reprise lorsqu'il s'agit de la mère (*கவையினள்*). Nous avons également tenté de rendre l'ellipse de l'accusatif : elle suggère que si le père enlace le fils, celui-ci l'enlace également.

C'est semble-t-il l'émergence de la famille nucléaire qui a fourni une nouvelle impulsion à la métaphysique tamoule, en introduisant une nouvelle conception du sujet, défini par le regard singulier de ses parents, plutôt que par l'ensemble de la société.

Certains des mécanismes mis en évidence au Moyen Âge par M. Zink semblent donc pertinents pour la compréhension de la philosophie indienne : l'émergence de la subjectivité en littérature semble avoir eu pour pendant en philosophie l'apparition de pratiques de libre examen⁷². Śaṃkara, dans les premières pages de son commentaire du *Brahma Sūtra*⁷³, fait valoir que puisque les injonctions rituelles sont contradictoires, chacun doit faire usage de son propre jugement pour déterminer ce qu'il en est. Il est très probable que cette tradition de libre examen, que l'on retrouve jusqu'à nos jours dans l'insistance sur l'expérience personnelle⁷⁴ (*anubhūti, brahmānubhavam*), soit corrélée non seulement avec les progrès de la science indienne dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais aussi avec la liberté de l'enfant dans la famille nucléaire. Il semble qu'il y ait eu en Inde une évolution semblable à celle qu'a mise en évidence M. Zink à propos du conte du Graal – autre innovation littéraire –, en prolongeant l'interprétation de Simone Weil⁷⁵. Si Perceval finit par comprendre les sentiments de sa mère, c'est qu'il fut lui-même traité comme une personne. Il semble que cette évolution s'est produite en Europe entre le douzième et le quinzième siècle, si l'on en juge par l'évolution des représentations de la Vierge à l'Enfant⁷⁶.

*

* *

Ainsi, analysant notre légende sous ses aspects psychologique, philosophique et social, la cohérence de sa solution au problème de

72. L'apparition de la subjectivité littéraire au Moyen Âge analysée par M. Zink (*op. cit.* [n. 19]) semble avoir jeté les bases de la liberté de pensée en faisant dépendre la conversion d'un processus d'introspection.

73. Ces pages très denses ont été analysées par L. Renou (*Prolégomènes au Vedānta*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1951 ; réimpr. Paris, Almor, 2011 ; voir par exemple p. 30-31).

74. Elle n'est pas nécessairement religieuse au sens moderne du mot, mais peut l'être.

75. Michel Zink, « Le Graal, un mythe du salut », dans *Le regard d'Orphée : les mythes littéraires de l'Occident*, Bernadette Bricout éd., Paris, Le Seuil, 2001. Comme M. Zink le montre, il est remarquable que S. Weil ait perçu l'essence du mythe littéraire alors qu'elle n'avait manifestement pas accès à ses formes les plus anciennes. M. Zink établit également que le thème du Graal est un mythe littéraire : c'est une innovation qui a eu l'impact que l'on sait, tout comme le thème de la colonne de splendeur.

76. On pourra comparer celles de Giotto et d'Andrea della Robbia.

l'origine du monde apparaît. Le problème central est celui de la possibilité de la nouveauté et de la liberté – la légende elle-même n'est-elle pas une innovation dans le paysage littéraire ? L'étude des conditions psychologiques du développement de la personne humaine et de la rencontre interpersonnelle a conduit nos auteurs à proposer qu'il n'y existe pas de cause première, unique et explicitable, mais un faisceau de circonstances que l'on ne peut prévoir ni contrôler, mais parfois comprendre *a posteriori*. Entre le passé et le présent, il y a un hiatus incompréhensible : le passé conditionne le présent, mais autorise l'émergence de la liberté. L'histoire des sciences montre d'un autre point de vue comment la nouveauté radicale est à la fois inattendue et, *a posteriori*, semble avoir été préparée voire surdéterminée par l'état antérieur de la science. Pour nos auteurs, il s'agit d'une maturation (*paripāka*). Brahmā ne peut percevoir la source de son propre dynamisme et de sa propre liberté, tout comme le nouveau-né qui ne fut pas présent lors de la rencontre dont il est issu. Viṣṇu, tel l'adolescent, constate sa liberté d'action toujours renouvelée, et ne sait pas ce qu'il doit à son éducation. Il a oublié de se penser comme Murukaṅ, qui reçut de sa mère le Vēl, l'arme qui lui permit de vaincre définitivement le Mal (*cūraṅ*). Au contraire, le *liṅga* représente l'adulte pour qui le lien incompréhensible du passé et du présent est le véritable gage de la liberté. Tel est, de ce point de vue, le sens du primat de Śiva sur Brahmā et Viṣṇu.

Nous avons analysé la légende de la colonne de splendeur comme une psychomachie au sens large, une réflexion sur la subjectivité qui nourrit la réflexion rationnelle, et suggère ici en creux une critique des mythes. La lecture attentive des textes a montré que ceux-ci sont des expressions littéraires de conceptions du Cittānta caivam. L'analyse ne peut donc se limiter à l'étude formelle du squelette de la narration : elle doit s'appuyer sur les concepts philosophiques qu'elle illustre, et sur l'analyse interne des textes qui la développent, sans éluder la question du sujet, essentielle pour l'école qui les a produits. La philosophie première est ici une métapsychologie plutôt qu'une métaphysique ; elle est solidaire des progrès des mathématiques et de l'évolution de la société. Lorsque l'enfant apprend à devenir une personne, il prend conscience non seulement à ses propres réactions, mais aussi de celles des autres, et accède à une meilleure compréhension dans tous les domaines.

Du point de vue théorique, l'échec de l'analyse structurale signifie que, lorsque l'individu pense par lui-même, son contexte cesse de le déterminer, précisément parce qu'il est conscient de sa solidarité avec la société et de son histoire. Il est donc souhaitable, dans l'étude des grands textes de l'Inde, de partir des interprétations des savants indiens, d'autant plus qu'elles vont

souvent au fond des choses. M. Filliozat soulignait, à propos de l'interprétation de règles grammaticales anciennes, que « l'interprétation n'est jamais chez Patañjali une appréciation lâche d'une intention, c'est une recherche d'un moyen terme qui puisse être logiquement situé entre deux données »⁷⁷. L'infini qui sépare ces deux données n'a pas vocation à être comblé par l'intentionnalité d'un sujet – ce serait une forme d'*hubris* – mais possède une direction déterminée qui, comme la colonne de splendeur, indique par sa seule présence la cohérence nécessaire entre la réalité et le discours qui tente de la représenter. Cette cohérence n'a rien d'ineffable et peut constituer un domaine commun de rationalité, tout comme la cohérence entre postulats, modes d'inférence et résultats, dans les sciences mathématiques comme dans la scolastique indienne, pour laquelle le modèle fondamental est la mesure physique (skt. प्रमाण *pramāṇa*, tam. அளவை *aḷavai*).

Satyanad KICHENASSAMY

77. *Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa*, P.-S. Filliozat éd., Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1980, p. iv.