Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 24 (1970)

Heft: 3-4

Artikel: L'homme intérieur chez Mnikkavçagar : poète et mystique tamoul

Autor: Keller, Carl-A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146228

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'HOMME INTÉRIEUR CHEZ MĀṆIKKAVĀÇAGAR, POÈTE ET MYSTIQUE TAMOUL

PAR CARL-A. KELLER
UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

1. INTRODUCTION

1.1 *Objet de la présente étude*

En présentant, en quelques lignes très denses, la vie et l'œuvre de Māṇikkavāçagar, poète mystique de l'Inde du Sud, P. Meile conclut en disant qu'il «reste encore beaucoup à faire, d'une part pour approfondir les rapports de cette doctrine (celle du poète) avec le Vedânta et le brahmanisme en général, et d'autre part pour analyser son influence sur les mouvements ultérieurs»[1]. Nous nous proposons d'aborder le premier de ces deux problèmes, celui des rapports entre la pensée de Māṇikkavāçagar et la littérature dite «brahmanique» en général, par le biais d'un thème très limité: l'emploi que le poète fait des vocables désignant «l'homme intérieur». Le choix de ce thème se justifie par l'importance qu'il a dans la pensée de Māṇikkavāçagar. Nous examinerons ces vocables tout d'abord dans le contexte des poèmes, ensuite à la lumière des traductions et des commentaires, et nous essayerons enfin de les interpréter dans leur contexte historique.

1.2 *Le poète*

En guise d'introduction à la pensée du poète, nous renvoyons le lecteur à la très belle étude que lui a consacrée, il y a un quart de siècle, le regretté W. Corswant[2]. Originaire de Madurai, capitale culturelle du pays tamoul (Inde du Sud), fils de parents très riches, ayant bénéficié d'une éducation soignée, Māṇikkavāçagar se sent un jour envahi par le

1. *L'Inde classique*, vol. I (1947), p. 452.
2. W. Corswant, *Les hymnes de Mânikka-Vâçagar, poète du salut par la grâce*. Revue de théologie et de philosophie NS 32 (1944), p. 175–201.

dieu Śiva, et il se met à chanter, en langue tamoule, la grâce ineffable et la splendeur infinie de son Sauveur, ne se lassant pas «de célébrer en son dieu le libérateur de tous ceux qui se débattent dans les liens de la passion ou de l'existence même»[3]. La date du poète est controversée; l'examen serré de toutes les hypothèses émises jusqu'à ce jour amène le professeur Doraiswami Pillei (cf. 1.3) à s'arrêter finalement au début du IXe siècle comme étant la date la plus vraisemblable.

La tradition attribue à Māṇikkavāçagar deux grandes œuvres: le *Tiruvāçagam*, collection de 51 poèmes plus ou moins longs (au total 3327 vers[4], et le *Tirukovayār*, poème unique de 400 strophes (1600 vers). Notre étude est basée exclusivement sur le Tiruvāçagam, tout d'abord parce que les problèmes relatifs à l'authenticité du Tirukovayār sont loin d'être résolus, et ensuite parce que les vocables que nous voulons analyser y sont rarissimes.

1.3 *Editions et commentaires*

J'ai utilisé deux éditions indiennes du Tiruvāçagam, pourvues l'une et l'autre d'une paraphrase en tamoul moderne et de notes plus ou moins abondantes:

a) Tiruvāçagam, mūlayum urayum, par K. Suppiramaniya Pillei, Madras 1949. Paraphrase serrant le texte, commentaires très utiles, mentionnant souvent des interprétations divergentes. Les commentaires de deux autres érudits sont placés à la fin du volume.

b) Tiruvāçagam, avec urai, par P. Irāmanāta Pillei, Madras 1963. Paraphrase assez prolixe tenant lieu d'un commentaire. Des notes souvent assez importantes sur la portée religieuse du texte.

Les traductions en langues européennes sont les suivantes:

a) The Tiruvāçagam, or «Sacred Utterances» of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṇikka-Vāçagar: texte tamoul, traduction anglaise, introduction générale et introductions spéciales, notes etc., par G. U.

3. W. Corswant, l. c. p. 179.
4. Selon G. U. Pope (cf. 1.3), p. VII, mais le compte peut être contesté.

Pope, Oxford 1900, réimpression Madras 1959. Travail scientifique autant que témoignage personnel de l'ancien missionnaire. Travail de pionnier, d'une importance capitale. Malheureusement, le «Lexicon and Concordance» qu'on trouve à la fin du volume est certes très utile en tant que lexique, mais n'a de loin pas le caractère d'une concordance: l'auteur fait un choix extrêmement arbitraire des passages où les vocables sont utilisés.

b) Die Hymnen des Māṇikka-Vāçagar, aus dem Tamil übersetzt von H. W. Schomerus. Jena 1923. Introduction fort intéressante soulignant l'importance de la littérature religieuse en langue tamoule; traduction poétique d'un genre très personnel; des notes succinctes.

Je n'ai pas pu me procurer une seconde traduction anglaise, plus récente: Tiruvachakam of Saint Manickavachakar. Translation into English Verse, with Introduction, Notes and Comments, par Tiruvachakamani K. M. Balasubramaniam, Madras 1958.

Outre les éditions et les traductions, les ouvrages suivants sont indispensables à l'étude du Tiruvāçagam:

a) Tiruvāçaga-oLineRi, par V. S. Cenkalvarāya Pillei, Madras 1967. Il s'agit d'une sorte de concordance groupant les déclarations du poète sous des rubriques choisies par le compilateur. Très riche en ce qui concerne les idées religieuses du poète, les épithètes de Śiva, etc., elle l'est malheureusement beaucoup moins dans l'énumération des vocables et des passages. La création d'une concordance complète est une tâche urgente.

b) Avvai S. Doraiswami Pillei: Śaiva Literature. Annamalainagar 1958. p. 290–368 (en tamoul). Le chapitre sur Māṇikkavāçagar est une véritable monographie apportant à l'étude du poète de nombreux points de vue nouveaux et importants[5].

5. En outre, on consultera les ouvrages suivants: S. Vayapuri Pillai, *History of Tamil Language and Literature*. Madras 1956, p. 114–116. – C. Jesudasan and H. Jesudasan: *A History of Tamil Literature*. Calcutta 1961, p. 85–90. – Louis Renon et Jean Filliozat. *L'Inde classique*, vol. I. Paris 1947, p. 451–452. – J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. II. Stuttgart 1963, p. 230–231.

2. LES VOCABLES DÉSIGNANT L'HOMME INTÉRIEUR

2.1 *Introduction*

En évoquant l'événement décisif de sa vie: la révélation de Śiva, Māṇikkavāçagar emploie volontiers le verbe «pénétrer». Śiva a pénétré dans son corps, il a pénétré «en lui». Śiva «entre», il «pénètre»: c'est dire qu'il y a un «dehors» et un «dedans» et que cette opposition est une structure fondamentale de la pensée de notre auteur. Nous la rencontrons en effet assez souvent dans les textes, en particulier sous la forme de l'opposition entre le corps et la vie, entre le revêtement extérieur et l'être intérieur de l'homme. Śiva lui-même est «le corps (ou bien: la chair) et la vie» (20.9); toutefois, en se révélant à l'homme, il rejette le corps (la chair) de celui-ci et il pénètre dans son «être intérieur» (18.4). Le corps (la chair) n'est qu'une misérable hutte (26.7), une «cabane rongée par les vers» qu'on souhaite quitter le plus vite possible (5.56).

Or, nombreux sont dans le Tiruvāçagam les vocables désignant l'intériorité de l'homme. Nous les passons ici en revue, dans l'ordre décroissant de leur fréquence, en évitant dans la mesure du possible de les traduire tout en résumant en quelques mots la place qu'ils occupent dans le langage et dans la pensée de Māṇikkavāçagar.

2.2 *UL, uLam, uLLam*

Les trois mots s'emploient exactement de la même manière; ils sont donc synonymes et il est légitime de les traiter ensemble. *ULam* et *uLLam* sont des variantes de *uL*, substantif et adverbe dravidien existant dans presque toutes les langues dravidiennes[6]. Le sens premier est invariablement «ce qui est à l'intérieur», «dedans». L'élaboration d'une statistique s'avère difficile parce que les trois mots assument souvent la fonction d'un adverbe qui correspondrait, dans les langues européennes, à

6. T. Burrow et M. B. Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford 1961. n° 600.

une préposition («dans»). Nous retenons 83 passages où *uL*, *uLam* ou *uLLam* semblent désigner «ce qui est à l'intérieur de l'homme», donc «l'homme intérieur».

L'analyse des passages montre que *uL/uLam/uLLam* est le lieu de l'activité de Śiva, et aussi l'homme intérieur touché par la présence de Śiva.

2.2.1 Śiva «pénètre» dans *uLam* – c'est là le verbe qui est le plus souvent combiné avec ce terme (env. 13 fois); il y «demeure» (31.3; 49.7) il «s'y tient» (1.33), soit sous la forme du symbole *OM*, soit sous celle d'un «breuvage immortel» (4.412); il «est» dans *uLLam* (6.14; 8.7,11), si bien que le poète l'appelle *uLLān*, «celui qui est dedans» (8.7). Le serviteur de Śiva est obligé de lui «livrer» *uLLam* (6.13), puisque Śiva le lui «ravit» (17.7), qu'il «s'en empare» (13.11; 36.3) et qu'il ne le lâche plus (34.2). Notons encore que la présence de Śiva dans *uLam* est ressenti comme une lumière qui surgit et qui va s'intensifiant (8.8; 11.6; 15.14; 22.1,7; 31.9; 37.9). Aussi Śiva est-il appelé *uLoLi*, «lumière dedans».

2.2.2 Sous l'effet de la présence de Śiva, *uL/uLam/uLLam* «fond» (plusieurs verbes, de nombreuses attestations), il «se fane» (17.4), il «a honte» (5.79; 49.4), et il «se démolit» (11.18; 24.8). Mais Māṇikkavāçagar nous dit aussi qu'*uLam* «s'épanouit» (3.169), qu'il «se réjouit» (1.9; 3.121) et qu'il reçoit une vie nouvelle qui ressemble à la pluie (8.4). *ULam* subit donc une véritable transformation. Néanmoins, il n'est jamais qualifié de «dur» ni de «méchant»; il est simplement incapable de procéder de lui-même à la transformation que Śiva opère en lui. – Ajoutons qu'*uLLam* comprend, selon 5.21, la totalité de l'homme intérieur, «du pied à la tête».

2.3 *Manam*

En éliminant quelques cas difficiles ou douteux, nous retenons 46 attestations de ce mot dans le Tiruvāçagam. D'origine sanscrite (*manas*), il désigne l'homme intérieur dans deux séries d'affirmations:

2.3.1 Etroitement associé à l'activité sensorielle, *manam* est en proie à toutes les émotions (6.11, 21, 34s); il a peur (6.35), il est insensé ou fou (5.3), et orgueilleux (10.11), mais aussi susceptible d'aimer (5.88). *Manam* est l'organe de la réflexion (5.3) et de la volonté (40.4), mais le poète le qualifie de «dur» (5.37; 50.1) comme la pierre (5.36; 8.5) et le fer (38.1). Aussi *manam* manque-t-il d'éducation et de culture (*kalvi*, 4.73); il est souillé (24.1), confus et égaré (29.9; cf. 32.3), et il trompe l'homme (1.55). Refusant de s'unir à Śiva (47.1), il agit de telle manière que l'homme oublie Dieu (21.8). Récalcitrant, il refuse de «fondre» devant Śiva (321.10). – *Manam* est donc l'organe de l'activité émotionnelle et intellectuelle de l'homme; en tant que tel, il est vertement critiqué par notre poète.

2.3.2 *Manam* est aussi un organe que Śiva vient transformer. Echappant à l'emprise de *manam* (1.45, 56; 34.3), Śiva y pénètre (10.19; 24.3); il y fait son apparition (22.6) afin de le guérir par un remède divin (48.7), Śiva étant lui-même le remède (47.10). Ainsi, Śiva est «l'aide de *manam*» (manattuNai, 6.39); il l'abreuve de son breuvage immortel (*amutam*, 10.7) en lui communiquant sa douceur (29.6). Grandissant «dans *manam*» (38.9), Śiva le fait fondre. En vertu de cela, Śiva est appelé «le Roi qui demeure dans *manam*» (22.5) ou simplement «celui qui est dans *manam* (*manattān*, 34.4). – C'est donc uniquement par l'action de Śiva que s'opère la guérison de *manam*.

2.4 *Nencu*, *nencam*

Variantes du même substantif dravidien[7], les deux vocables se trouvent respectivement 25 et 10 fois dans le Tiruvāçagam, les 35 emplois se répartissant sur deux séries d'énoncés.

2.4.1 Bien que *nencu (nencam)* puisse aimer Śiva (à condition que Śiva l'ait transformé, 11.10), il est par nature dur comme la pierre et le fer (5.21, 80; 10,11); il ressemble à un cadavre (5.31, 32), il est

7. Cf. Burrow-Emeneau, op. cit. n° 3067. Le sens général est «centre», «cœur», «poitrine».

méchant (5.90), et il a l'aspect d'un désert (5.19) ; c'est un lieu de ténèbres (19.5), loin de Śiva (19.5 ; 5.35). *Nencu* est insensé ou fou (5.33), trompeur (1.65), malchanceux (5.91), siège de toute souffrance (51.5), ne sachant jamais faire le bien (5.80).

2.4.2 D'autre part, Śiva y pénètre (15.4), et il y demeure (1.2 ; 17.6 ; 34,9 ; 47.5), le faisant fondre (8.11 ; 45.6) et revivre (48.3,6). – Nous constatons que l'emploi de *nencu/nencam* est exactement parallèle à celui de *manam* ; il est évident que les deux termes, l'un dravidien, l'autre indo-aryen, expriment plus ou moins la même idée.

2.5 *Cintai, cintanai*

D'origine sanscrite *(cintā, cintanā)*, les deux vocables sont des synonymes dans le Tiruvāçagam (respectivement 27 et 10 attestations). Ils désignent 1° le lieu de l'activité de Śiva, 2° l'organe par lequel l'homme essaie de s'approcher de Dieu.

2.5.1 Inaccessible à *cintai/cintanai* (10.15 ; cf. les passages sous 2.5.2), Śiva le rejoint (19.4) ; il y pénètre (37.4,7), il y fait irruption (22.5), le faisant fondre (8.3). Lui, le Roi, fait son apparition dans *cintai* (17.5 ; 22.8) ; il s'y tient (1.17), il y demeure (47.7). Il le rend brillant (31.1)[8] ; en ayant fait son temple (22.10 ; 47.11) il y prend place (30.5). Alors, *cintai* peut se réjouir (1.19) et s'épanouir (49.8) : désormais, il appartient à Śiva (5.26).

2.5.2 Bien que Śiva soit inaccessible à *cintai/cintanai* – et notre auteur insiste sur ce fait de diverses manières et à maintes reprises (4.204 ; 5.47, 76, 78, 85 ; 10, 15 ; 20.5), celui-ci devient néanmoins, par la grâce de Śiva qui vient y habiter, l'organe par lequel l'homme «fait confiance à Śiva et s'en tient à lui» (*namputal*, 40.6), et par lequel il «pense» à lui (27,2) en l'adorant. – Nous retenons le fait que *cintai/cintanai* n'est jamais qualifié de «mauvais».

8. Puisque *cintai* est atteine d'une souillure (*cintaimalam*, 19.4).

2.6 *Cittam*

D'origine sanscrite, le mot *cittam* est sans aucun doute le vocable le plus intéressant de tous ceux que nous passons ici en revue (17 fois dans le Tiruvāçagam). On peut distinguer deux séries d'emplois.

2.6.1 Inaccessible à *cittam* (3.21), Śiva y pénètre (9.15; 11.16; 42.6); il le réjouit (7.15; 9.11) à tel point que cittam «danse avec Śiva» (9.10). Śiva «remplit» *cittam* (42.10), aussi est-il appelé «celui qui est dans *cittam*» (17.3).

2.6.2 A côté de ces affirmations – qui sont assez semblables à celles que nous avons rassemblées à propos de *uLam*, *manam*, *nencu*, et *cintai* – notre poète offre certaines précisions philosophico-théologiques sur *cittam*, précisions sur lesquelles nous reviendrons plus loin (4.5). Notre auteur fait état d'une «confusion provoquée par les modifications de *cittam*» (*citta-vikāra-kalakkam*, 10.6) qui se manifeste dans le cycle interminable des naissances et des extinctions, dans ce «monde fou» dont les prétendues valeurs ont nom de trésors matériels, femmes, enfants, bonne société, culture intellectuelle. Cette confusion, Śiva lui-même vient «l'éclaircir», c'est-à-dire la supprimer en la transformant en lumière. – Ailleurs, Māṇikkavāçagar mentionne le *cittamalam*, la «souillure» qui a frappé *cittam* et qui, elle aussi, est supprimée par Śiva qui rend *cittam* lumineux, śivam (50.1)[9]. – Ensuite, Māṇikkavāçagar raconte que dans sa vie, après de longues errances, c'était *cittam* qui avait conçu l'idée de l'existence de Dieu (4.42)[10]. – Enfin, c'est par «la puissante corde de *cittam*» que Māṇikkavāçagar est finalement uni à Dieu (31.7). – Ce sont là des affirmations que Māṇikkavāçagar ne saurait faire qu'à propos de *cittam*.

9. Cf. l'expression *cintaimalam*, 19.4.

10. Le passage est difficile et ambigu: dans ce verset *cittam* représente peut-être la graphie tamoule du mot sanscrit *siddham*, «acquisition spirituelle».

2.7 *Akam*

Substantif et adverbe dravidien[11], synonyme de *uL/uLam/uLLam*, *akam* est employé 10 fois dans le Tiruvāçagam. Deux expressions seulement sont associées à *akam* : Śiva «pénètre» dans *akam*, en sorte que celui-ci «fond» et «s'amollit». L'emploi est donc, dans la mesure ou l'on peut l'observer, analogue à celui de *uL*, etc.

2.8 *Putti, punti*

Formes abâtardies du mot sanscrit buddhi («intelligence»), *putti* se rencontre 1, *punti* 2 fois. Śiva «pénètre» dans *putti* (13.19). En se manifestant, il s'empare du *punti* des jeunes filles en sorte que celles-ci en restent interdites (36.9). Enfin, le poète exhorte les amis de Dieu à «placer leur *punti*» en leur divin Maître (45.6). Il s'agit donc d'une faculté intellectuelle qu'il faut mettre à la disposition de Dieu.

2.9 *Vocables divers*

Nous laissons de côté un certain nombre de termes, comme *āvi* (souffle, vie), *uyir* (vent, vie), *karu/karuttu* (pensée) *uNarvu* (connaissance) etc., soit à cause de l'ambiguité de leur emploi, soit à cause de leur portée limitée.

2.10 *Conclusion*

Nous sommes en présence de deux groupes de vocables, l'un d'origine sanscrite (*manam*, *cittam*, *cintai*, *cintanai*, *putti*), l'autre d'origine dravidienne (*nencu*, *nencam*, *uL*, *uLam*, *uLLam*, *akam*). Il est possible de résumer nos observations en trois points :

2.10.1 Un certain nombre d'idées religieuses sont exprimées de manière identique à l'aide de chacun de ces termes : Śiva «pénètre» dans l'homme intérieur, qui peut être désigné par n'importe lequel des vocables étudiés. L'homme en soi, qu'il soit *manam*, *nencu*, *cittam*, ou

11. Burrow–Emeneau, op. cit. n° 8.

cintai, est incapable de trouver et de connaître Śiva. Śiva fait «fondre» l'homme intérieur, il habite en lui, il l'attire à lui – toutes ces idées sont accolées à chacun des vocables mentionnés.

2.10.2 Malgré ce phénomène important, il y a une différence très nette entre *uLam*, *akam*, *cittam*, *cintai* et *cintanai* d'une part, et *nencu*, *nencam*, *manam* de l'autre. Par rapport au premier, le deuxième groupe de vocables a un caractère péjoratif: *manam*, *nencu*, *nencam* sont insensés, fous, réfractaires à l'œuvre de Dieu. Nous avons remarqué que *uLam*, *cittam* et *cintai* sont certes incapables de connaître Dieu par leurs propres efforts, mais qu'ils ne sont jamais apostrophés comme étant «durs comme la pierre», «semblables à des cadavres», comme c'est le cas de *manam* et de *nencu*. *Manam* et *nencu/nencam* ont une valeur émotionnelle beaucoup plus marquée; en prononçant ces mots, le poète ne fait jamais abstraction d'une certaine passion, de dégoût aussi.

2.10.3 On peut conclure en disant que *nencu/nencam* sont synonymes de *manam*, comme *uL/uLam/uLLam* sont synonymes de *cintai/cintanai/cittam*[12]. Une observation vient confirmer cette thèse: dans 3.31 – 37 le prophète s'adresse tantôt à *nencu* tantôt à *manam* pour exprimer, dans des termes analogues, le dégoût que lui inspirent l'inertie et la folie de l'un et de l'autre.

3. L'INTERPRÉTATION TRADITIONNELLE DES VOCABLES ÉTUDIÉS

3.1 *Introduction*

Avant de procéder à des recherches sur l'horizon historique du discours de Māṇikkavāçagar sur l'homme intérieur, il est indispensable d'examiner la manière dont les vocables étudiés ont été interprétés dans les traductions et les paraphrases du Tiruvāçagam. Cet examen est nécessaire parce qu'il nous permettra de formuler quelques conclusions d'une

12. En tenant compte, évidemment, du caractère exceptionnel de certaines déclarations sur *cittam*; cf. plus haut 2.6.2.

portée générale. Précisons que Pope et Schomerus ont travaillé indépendemment l'un de l'autre[13], alors que Irāmanāta Pillei a manifestement tenu compte du commentaire de Suppiramaniya Pillei. – A côté des vocables tamouls, nous donnons les équivalents anglais, allemands, tamoul, et entre parenthèses le nombre des attestations.

3.2 *Traduction anglaise de G. U. Pope*

UL, uLam, uLLam: soul (39), inmost soul (4), soul within (4), the very soul (1), heart (7), mind (7), «within» (4), breast (1), sans équivalent (11), tournures diverses (5).

manam: mind (37), soul (9), thought (3), heart (1), sans équivalent (3).

nencu, nencam: heart (18), soul (13), heart and soul (1), mind (2), «in me» (1).

cintai: thought (18), mind (3), soul (3), heart (2), perception (1).

cintanai: thought (7), heart (1), tournures diverses (2).

cittam: mind (8)[14], soul (3), thought (2)[15], will (1), power (1), mental states (1), «to deem» (1).

akam: soul (5), heart (2), inmost self (1), «within» (1), sans équivalent (1).

putti/punti: soul (1), mind (1), senses (1).

Pour traduire les termes en discussion, Pope a invariablement recouru aux mots anglais soul, heart, mind, souvent aussi thought. Il est vrai que la distribution de ces équivalents est inégale: «soul» est l'équivalent préféré de *uL/uLam/uLLam* et de *akam*, «heart» de *nencu/nencam*, «mind» de *manam* et *cittam*, «thought» de *cintai* et *cintanai*, mais l'emploi n'est jamais exclusif. Cela montre que selon Pope il n'y a pas de différences

13. Cf. H. W. Schomerus, op. cit. p. II–III: «Meine Übersetzung ist eine (von derjenigen durch Pope) vollständig unabhängige. Um von ihm nicht in die Irre geführt zu werden, habe ich nirgends seine Übersetzung zu Rate gezogen.» – On peut se demander si cette attitude à l'égard d'un collègue est vraiment compatible avec les exigences du travail scientifique. Les vers de Mānikkavāçagar ne sont pas toujours limpides, et Pope lui-même, qui était un remarquable connaisseur de la langue et de la littérature tamoules, admet que sa traduction est le fruit de «much weary toil» (op. cit. p. XI): la collaboration et la discussion s'imposent.

14. Parfois combiné avec un qualificatif: willing mind (1), minds devout (1).

15. Combiné avec un qualificatif: human thought, wondrous thoughts.

fondamentales entre les termes désignant l'homme intérieur ; en particulier, on est frappé par l'équivalence presque totale de *manam* et de *cittam* (les mêmes équivalents anglais, dans le même ordre de fréquence), ainsi que par la différence relativement forte entre *manam* et *nencu/nencam* d'une part, et *cittam* et *uL/uLLam* de l'autre.

3.3 *Traduction allemande de H. W. Schomerus*

uL/uLam/uLLam: Herz (49), das Innere (11), Sinn (3), Verstand (1), Seele (1), sans équivalent (9), tournures diverses (9).

manam: Herz (24), das Innere (4), Sinn (3), Gedanken (2), das *manas* (1)[16], sans équivalent (9), tournures diverses (3).

nencu/nencam: Herz (30), sans équivalent (3), tournures diverses (2).

cintai: Herz (16), Sinn (3), Gedanken (2), das Denken (1), das Innere (1), Vernunft (1), das Sehnen (1), sans équivalent (2).

cintanai: Herz (5), Sinn (1), Gedanken (1), sans équivalent (1), tournures diverses (2).

cittam: Herz (7), Sinn (3), das Innere (2), Geist (2)[17], tournures diverses (3).

akam: Herz (7), das Innere (1), pronom personnel (2).

putti/punti: Herz (1), das Denken (1), sans équivalent (1).

On constate que le mot «Herz» figure partout comme équivalent principal de tous les termes indiens en discussion, suivi – de très loin – de «das Innere», «Sinn». Schomerus semble considérer *uL/uLLam* et *manam* comme largement synonymes ; il trouve dans *nencu/nencam* les mêmes valeurs sentimentales que dans «Herz», et il évite presque systématiquement le terme «Seele» (une fois seulement pour *uLLam*).

Pour Schomerus non plus, il n'y a pas de différences fondamentales entre les sept ou huit vocables employés par Māṇikkavāçagar. Cette

16. Schomerus ajoute une note (p. 197, n° 15) : «Es ist eines der Denkorgane, näher das die Eindrücke der Sinne zunächst entgegennehmende Denkorgan.» Pourquoi Schomerus n'a-t-il pas retenu «*manas*» pour toutes les attestations de *manam* ?

17. Cf. la traduction de cittavikārakalakkam (10.6) : «Die Verwirrung durch alles, was unser Geist in sich aufnimmt.»

interprétation égalisante peut certes s'appuyer sur le fait que notre auteur lui-même utilise dans une certaine mesure ces vocables de manière analogue (cf. 2.10.1) ; elle néglige néanmoins les particularités de chaque vocable que notre analyse a fait ressortir (cf. 2.10.2).

3.4 *Paraphrase tamoule de K. Suppiramaniya Pillei*

uL/uLam/uLLam : uLLam (37), *manam* (13), *uLLam* + *manam* (1), *nencu* (8), *nencam* (8), «dedans» (6), «connaissance» (2), «vie» (2), tournures diverses («corps», «désir», etc. : 6).

manam : uLLam (23), *manam* (16), *nencam* (2), *nencu* (2), «considération» (*eNNam :* 1)[18] sans équivalent (2).

nencu/nencam : manam (19)[19], *uLLam* (10), *nencu* (3), *nencam* (1), «considération» (*eNNam :* 1), sans équivalent (1).

cintai : uLLam (13), *manam* (11)[20], «réflexion» (*ninaivu* : 1), «réfléchir» (1), *nencam* (1).

cintanai : uLLam (6), «considérer, considération» (3), *manam* (1).

cittam : manam (7), *uLLam* (5)[21], «réflexion» (5)[22].

akam : manam (4), *uLLam* (3), *akam* (1), *uLLam* + *akam* (1), *nencam* + *uLLam* (1).

putti/punti : «connaissance» (aRivu : 3)[23].

On notera que M. Suppiramaniya Pillei interprète tous les termes principalement par *uLLam* et *manam* – pour lui aussi, les termes sont donc largement synonymes –, ajoutant volontiers, soit dans le choix des

18. Une fois, la paraphrase portant «*manam*». le commentaire explique le mot par *eNNutal*, «considérer» (p. 74).

19. Une fois, la paraphrase portant *manam*, le commentaire précise : «*nencu* signifie *aRivu* (connaissance)» (p. 118).

20. Une fois, la paraphrase portant «*manam*», le commentaire explique : «*cintai* signifie *aRivu* (connaissance)» (p. 423).

21. Deux fois, la paraphrase portant *uLLam*, le commentaire explique *cittam* par *ninaivu*, «réflexion» (p. 267 et 497) ; une fois, la paraphrase portant également *uLLam*, le commentaire ajoute : «selon certains, *cittam* désigne la réflexion (*ninaivu*)» (p. 495).

22. A la page 320, le commentaire offre une explication du mot *cittam* sur laquelle nous reviendrons (cf. 4.5.1) : «*cittam* est la faculté de réfléchir qui, elle, est une partie de *manam*».

23. Le commentaire ajoute, p. 293 : «selon certains, *putti* signifie *uLLam*».

équivalents, soit dans les commentaires, les nuances de «réflexion», «considération» et de «connaissance». L'homme intérieur est donc surtout l'organe de la réflexion et de la connaissance.

3.5 *Paraphrase tamoule de P. Irāmanāta Pillei*

uL/uLam/uLLam: uLLam (63), *uL* (7), «compréhension» (*uNarvu:* 6), *akam* (1), *uLam* (1), *manam* (1), *nencam* (1), sans équivalent (3).

manam: manam (25)[24], *uLLam* (11)[25], *nencam* (6), *akam* (1), «réflexion» (1), «*cintai*, ce qui est: la considération» (1), sans équivalent (1)[26].

nencu/nencam: nencam (14)[27], *nencu* (12), *uLLam* (5)[28], *manam* (2)[29], *akam* (1), «recherche intellectuelle» (*nāTTam*: 1).

cintai: uLLam (14)[30] «considération» (*eNNam:* 4)[31], *cintai* (3), *manam* (3), «réflexion» (*ninaivu:* 2), «recherche intellectuelle» (*nāTTam:* 1).

cintanai: «recherche intellectuelle» (4)[32], «considération» (2)[33], *uLLam* (3)[34], «réflexion» (1).

cittam: uLLam (7), *manam* (3), «considération» (3), *cittam* (2), «réflexion» (1), «*cittam*, ce qui signifie recherche – *nāTTam* – ou considération – *eNNam* –, c'est-à-dire la première démarche de *manam*» (1)[35].

akam: uLLam (7), *akam* (2), *nencam* (1).

putti/punti: uLLam (1), «uL, c'est-à-dire la base de la perception» (1), une périphrase (1).

24. Dont une fois «le lotus du *manam*», et trois fois avec des qualificatifs comme «le mauvais *manam*, le vicieux *manam*».

25. Dont une fois «réfléchir au moyen de *uLLam*».

26. Le commentaire, toutefois, semble rendre le mot *manam* par *nencam* (p. 412).

27. Dont une fois: «le lotus du *nencam*».

28. Dont une fois: «*uLLam* qui aime».

29. Dont une fois: «le lotus du *manam*».

30. Dont une fois: «la compréhension qui s'effectue dans *uLLam*»; une fois: «*uLLam* affiné».

31. Dont une fois: «*cintai*, ce qui est: la considération».

32. Dont une fois: «*cintanai*, ce qui est: la recherche intellectuelle».

33. Dont une fois: «*cintanai*, ce qui est: la considération».

34. Dont une fois: «*uLLam* affiné».

35. p. 438. – Nous reviendrons plus loin sur cette périphrase (cf. 4.5.1) qui en fait est tiré du commentaire de K. Suppiramania Pillei.

Deux tendances se dégagent de la paraphrase de M. Irāmanāta Pillei :
1° Tout en retenant volontiers les termes mêmes employés par Māṇikkavāçagar il les remplace souvent aussi par *uLLam*, donc «l'homme intérieur»; selon lui, les vocables du poète désignent bel et bien «l'homme intérieur».
2° Notre commentateur est souvent amené à substituer aux termes employés par Māṇikkavāçagar des mots comme «recherche intellectuelle», «considération», «réflexion», compréhension», mais il ne va pas jusqu'à identifier tel terme particulier avec telle activité intellectuelle précise. L'homme intérieur est, selon lui, un être intellectuel, mais la terminologie reste assez vague.

3.6

Afin d'apprécier pleinement la signification des paraphrases tamoules, il serait indispensable de connaître la valeur sémantique exacte des mots employés en tamoul moderne, ainsi que les résonnances émotionnelles qu'ils représentent pour le tamoul d'aujourd'hui. Toutefois une analyse de ce genre ne peut pas être envisagée dans le contexte de la présente étude.

3.7 *Conclusion*

Les traducteurs européens et les érudits indigènes se rencontrent sur un point précis: ni les uns ni les autres n'accordent une importance fondamentale aux différences que nous avons cru discerner entre les vocables utilisés par Māṇikkavāçagar. On est aussi surpris par l'absence de toute explication véritable de ces vocables, exception faite des quelques rares éclaircissements que nous avons signalés. La terminologie de l'homme intérieur ne semble pas poser de problèmes. Alors, en présence du témoignage unanime des spécialistes tant européens qu'indiens; en présence aussi du fait incontestable que selon notre poète Śiva «pénètre dans» et «fait fondre» l'homme intérieur tout court, quel que soit le vocable par lequel celui-ci est désigné: avons-nous tort d'insister sur les conclusions formulées plus haut (cf. 2.10.2) et qui semblent

exiger qu'on tienne compte, en interprétant et en traduisant les vers de Māṇikkavāçagar, de la nuance particulière de chaque notion?

Nous répondrons à cette question en essayant de situer le vocabulaire de Māṇikkavāçagar dans son contexte historique. Nous espérons par là apporter une modeste contribution au problème posé au début de cette étude : quels sont les rapports entre le Tiruvāçagam et la littérature hindoue en général?

4. LA TERMINOLOGIE DE «L'HOMME INTÉRIEUR» DANS SON CONTEXTE HISTORIQUE

4.1 *Introduction*

Les quelques remarques qui vont suivre ne constituent que l'a morce d'une recherche de longue haleine. Elles ne serviront qu'à indiquer la direction dans laquelle il nous paraît souhaitable, ou possible, de poursuivre les investigations. Puisqu'il ne s'agit pas de procéder à une étude exhaustive, nous nous en tiendrons aux vocables les plus usités : *uL/uLam/uLLam* et *nencu/nencam*; *manam*, *cintai* et *cittam*.

4.2 *uL/uLam/uLLam* et *nencu/nencam*

Ces vocables n'ayant pas rayonné au-delà du monde dravidien, l'horizon historique en est délimité par celui-ci, et en particulier par la littérature tamoule. Or, une connaissance même superficielle de la littérature tamoule permet de constater que Māṇikkavāçagar ne se départ pas de l'usage général.

4.2.1 Quant à la littérature profane, dont l'étendue est énorme, les circonstances nous obligent à nous contenter de l'examen d'un seul texte : *PuRanānūRu*. C'est une anthologie, composée – primitivement – de 400 poèmes, de longueur inégale (de 4 à 40 lignes), rédigés par 157 poètes différents au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne.

En consultant l'excellente concordance dont nous disposons pour

ce texte[36], nous nous convainquons facilement que *uLam* et *uLLam* désignent l'homme intérieur et intellectuel, l'homme qui pense, qui fait des projets, qui est décidé, courageux, sincère, sûr de lui, heureux. En revanche, *nencu* et *nencam* s'emploient de l'homme lorsqu'il est saisi dans ses émotions, dans ses sentiments profonds : *nencu* (ou *nencam*) «aime» ; il est animé par des désirs ; il éprouve de l'affection ou de l'admiration ; parfois, il se sent satisfait. *Nencu* (*nencam*) est valeureux ou craintif ; il ressent ou il suscite de la pitié ; parfois aussi il est «accablé», «dégoûté», voire «désespéré». On interpelle *nencu* ou *nencam* pour exprimer son dépit, tandis que *uLam* et *uLLam* ne se trouvent jamais au vocatif. Comme chez Māṇikkavāçagar, *uLam* et *uLLam* relèvent du domaine de la réflexion, mais *nencu* et *nencam* très nettement de celui des émotions.

4.2.2 Quant à la littérature religieuse, contemporaine de Māṇikkavāçagar ou antérieure à lui, force nous est de constater qu'il n'est pas facile de la consulter, l'étude philologique de cette énorme masse de textes en étant encore à ses débuts[37]. Il existe, certes, une concordance du Tēvāram śivaïte, mais elle est incomplète comme celle du Tiruvāçagam[38]. Toutefois, la lecture des pages de la concordance qui nous intéressent ici[39] fait immédiatement apparaître un grand nombre de tournures et de déclarations qui se retrouvent souvent textuellement dans le Tiruvāçagam de Māṇikkavāçagar. Ainsi, *nencam* (ou *nencu*) est souvent appelé «insensé» ou «fou», «dur» ou «hautain», «misérable», «ignare», «pécheur». Campantar dit que *nencam* est «insondable comme l'océan» (236.2, 5, 10) ; Appar précise qu'il ressemble à une balançoire ballottée d'un objet à l'autre (26.6)[40], et Cuntarar constate qu'il est attaché à la vie (100.4 ; cf. Campantar 215.2). Il est vrai que Campantar

36. V.I. Subramoniam, *Index of Puranaanuuru*, Trivandrum 1962.

37. Cf. Arno Lehmann, *Die śivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur*. Berlin 1947.

38. S. Cenkalvarāya, *Tevāra-oLineRi*, 6 volumes, Madras 1954 ss.

39. Campantar : vol. III., p. 103–110 ; Appar : vol. II, p. 233 ; Cuntarar : p. 554–557.

40. Cf. Appar 45.10 ou Appar se plaint que *nencu* suive toujours les impulsions des sens, et Campantar 233.10.

et Appar s'adressent aussi à *nencam* en l'appellant «bon» *(nan-nencame)*, mais il le font avec une certaine ironie – «avec mépris», dit le commentateur – afin de mieux l'amadouer. En revanche, *uLLam* apparaît chez les trois comme le lieu de la théophanie et comme le temple de Śiva. C'est dans *uLLam* qu'il faut méditer Śiva, sans être touché par l'activité des sens (Campantar 186.8), et Appar écrit un très beau poème (nº 211) dont les 10 strophes se terminent par le refrain presque monotone «mon *uLLam* a vu (Śiva, mon Père etc.)». On peut dire que malgré certains rapprochements entre les deux termes[41], *nencam/nencu* est surtout associé à la vie instable des sens et des émotions, alors que *uLLam* est surtout considéré comme organe, ou lieu, de la réflexion et de la rencontre avec Śiva.

4.2.3 Pour terminer l'étude – trop rapide – des termes *nencam* et *uLLam* dans la littérature tamoule ancienne, ou contemporaine de Māṇikkavāçagar, examinons encore un texte religieux plus accessible: les quatre hymnes de la poètesse Kāreikkālammeiyār[42]. Nous y trouvons *uLLam* 4 fois[43], toujours dans le sens de la réflexion et de la décision, une fois au vocatif avec l'exhortation de proclamer la grandeur de Śiva. *Nencu* et *nencam* se rencontrent 16 fois[44]. Bien que chez Kāreikkālammeiyār le mot *nencam* assume parfois les fonctions de *uLLam* – la poétesse invite *nencam* à réfléchir à la grandeur de Śiva (2.12s) – il désigne surtout l'homme livré à ses émotions: *nencam* est susceptible d'avoir peur (2.1), d'aimer (1.2) et de ressentir la joie d'être uni à Śiva. Tout comme chez les poètes du Tēvāram et chez Māṇikkavāçagar, *nencam* est «insensé» ou «fou» (1.31, 40, 47)[45]; il doit «changer» (1.40), et pour qu'il change, on le presse en l'appellant «bon»: «bon cœur, désire avoir pour (Śiva) un amour sincère et immuable» (1.93)[46].

41. C'est surtout chez Cuntarar que les deux vocables sont presque interchangeables.
42. Kāreikkālammeiyār, œuvres éditées et traduites par Kārāvēlānē, Pondicherry 1956.
43. 1.11, 23, 34, 73.
44. 1.2, 6, 7bis, 14, 16, 31, 40, 47, 93, 96; 2.1, 4, 6, 12, 13.
45. Kārāvēlānē traduit: «ô cœur naïf!»
46. La traduction est de Kārāvēlānē.

4.2.4 En conclusion, on constate que l'usage que Māṇikkavāçagar fait des vocables *nencu/nencam* et *uLam/uLLam* est conforme è celui de la littérature tamoule tant profane que religieuse. Le poète s'inscrit dans une tradition qui associe *nencu/nencam* surtout à la vie sentimentale, et *uLam/uLLam* surtout à la vie intellectuelle et à la réflexion.

4.3 *Manam*

En examinant les termes d'origine sanscrite, nous nous élançons sur l'océan infini de la philosophie indienne. En ce qui concerne *manas*, notre tâche est relativement simple : les penseurs de l'Inde, hindous et bouddhistes, et jusqu'aux premiers sages des *Upaniṣad*, emploient presque tous le mot *manas* dans un seul sens[47] : *manas* est étroitement lié à l'activité sensorielle : c'est l'organe coordinateur des cinq sens. Distinct de «l'absolu», que celui-ci soit appelé *puruṣa* ou *ātman* – comme dans l'hindouisme – ou *nirvāṇa* – comme dans le bouddhisme, – émanant de la «matière» ou de la «nature» *(prakṛti)*, faisant partie de la structure éphémère et trompeuse nommée «l'univers» ou «le monde», *manas* est l'organe du raisonnement, des sentiments, de la volonté[48]. *Manas* a des désirs, il prend des décisions, il provoque des illusions, il doute, il est croyant ou incrédule, stable ou instable ; il est susceptible d'avoir honte, de se livrer à la méditation et d'avoir peur[49].

Il est évident que cette conception de *manas* est sous-jacente à toutes les déclarations de Māṇikkavāçagar sur son *manam* (cf. plus haut, 2.3.1). Māṇikkavāçagar n'est d'ailleurs pas le premier poète tamoul à employer ce mot, loin de là : on le trouve déjà, par exemple, dans un poème de PuRanānūRu (183.4) pour dire que «l'amour», «l'affection» *(manam)*, même d'une mère, change au gré de la réputation de la personne aimée.

47. Cf. Emil Abegg, *Indische Psychologie*, Zürich 1945, index s.v. *manas*; Sarasvati Chennakesavan, *The Concept of Mind in Indian Philosophy*, Bombay 1960, passim.

48. E. Abegg, op. cit. p. 8. Cf. S. Chennakesavan, op. cit. p. X : «*(Manas)* is a name given to a series of conscious activities such as desire, aversion, pleasure, pain, intelligence, knowledge, thought, etc.»

49. E. Abegg, op. cit. p. 34.

Le mot est très courant aussi dans la littérature religieuse antérieure à Māṇikkavāçagar.

4.4 *Cintai*

Le mot *cintā* est relativement rare dans les Upaniṣad[50], et, partant dans la littérature philosophique de l'Inde. La Maitrāyaṇī-Upaniṣad déclare que c'est «par le savoir *(vidyā)*, la mortification *(tapas)* et la méditation *(cintā)* que Brahman est appréhendé[51]». Le même passage permet de vérifier le sens de *cintā* puisqu'il parle de l'homme qui «unifié par le yoga *(saṃyukta)* médite *(cintayate)* inlassablement». Dans un autre passage upanishadique, ainsi qu'une fois dans la Gītā[52], *cintā* a le sens de «réflexion soucieuse». – On peut conclure en disant que les acceptions habituelles de mot *cintā*: réflexion, pensée, méditation et souci, conviennent parfaitement au mot *cintai* tel qu'il est employé par Māṇikkavāçagar (cf. plus haut, 2.5.1 et 2)[53].

4.5 *Cittam*

Il n'est pas possible, dans le cadre de notre étude, de signaler tous les aspects de la notion de *cittam* – notion fondamentale – dans les philosophies de l'Inde. Nous nous contentons de relever les problèmes que pose le langage de Māṇikkavāçagar[54].

4.5.1 Nous avons remarqué (cf. plus haut, 2.4 et 2.5) que les interprètes tamouls du Tiruvāçagam définissent *cittam* comme un aspect de *manam*. Cela est surprenant; car s'il est vrai que d'après un texte védique *citta* est compris dans *manas*[55], et que dans les Māṇḍūkya-Kārikā *manas* et *citta* apparaissent une fois comme interchangeables[56], la tradition

50. G. A. Jacob, *A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*, Bombay 1891, ne signale que trois attestations.

51. Maitrāyaṇī-Upaniṣad 4.4.

52. Maṇḍūkya-Kārikā 3.38 et Gītā 16.11.

53. Le mot *cintai* est très courant dans la littérature tamoule antérieure à Māṇikkavāçagar.

54. Le mot *cittam* est relativement rare dans les textes tamouls religieux plus anciens.

55. Cf. E. Abegg, op. cit. p. 13.

56. T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda, A Study in Early Advaita*, Madras 1953, p. 218. – Cf. aussi Gītā 12.8–9.

indienne déclare en général ou bien que *cittam* est supérieur à *manas*[57] ou bien qu'il lui est coordonné tout en étant distinct de lui. Néanmoins, la définition que nous venons de rappeler – *cittam* un aspect de *manas* – est courante chez les adeptes modernes du Śivaïsme en Inde du Sud.

Précisons: la doctrine officielle du Śaiva-Siddhānta, ou śivaïsme tamoul, admet aussi que les quatre organes intérieurs (*antaḥkaraṇa*) reconnus par les autorités classiques: *manas*, *buddhi*, *ahaṃkāra*, *citta*, constituent *ensemble* l'organe intérieur dont l'âme *(paśu)* se sert pour connaître son entourage[58]. Néanmoins, les apologètes du Siddhānta conçoivent volontiers *cittam* comme seulement un aspect de *manam*: «The Manas tattwa comes out of *Taijasa Ahankāra* ... When it confronts an object, it simply receives an incohate impression thereof in its aspect as Chitta. Then the *Manas* itself will try to dinstinguish the nature of the object[59]». «In the form of *citta manas* considers the objects presented to it. Then it lets doubt play upon the presentations ...[60]»

Est-il possible d'interpréter Māṇikkavāçagar à la lumière du Śaiva-Siddhānta? En pays tamoul, la question paraîtrait grotesque, voire absurde: Māṇikkavaçāgar est considéré comme l'un des grands classiques du Siddhānta. Cependant, il est difficile d'assigner au *cittam* de Māṇikkavāçagar les fonctions très subalternes que lui réservent les apologètes du Siddhānta: loin d'être seulement un aspect de *manam*, *cittam* est une forme fondamentale de l'homme intérieur. Māṇikkavāçagar ne mentionne-t-il pas la funeste «confusion provoquée par les modifications de *cittam*» (10.6), et aussi la «corde puissante de *cittam*» par laquelle l'homme est relié à Dieu (31.7; cf. supra 2.6.2)? Ne refuse-t-il pas à *cittam* tous les attributs péjoratifs avec lesquels il écrase

57. C'est le cas par exemple du système *yoga* où *citta* occupe la place – celle de première émanation de *mūlaprakṛti*, c'est-à-dire de la «Nature» foyer de tout l'univers – réservée à *buddhi* dans le système Sāṃkhya.

58. Cf., par exemple, K. Vajravelu Mudaliar, *Śaiva Siddhānta*, Annamalainagar 1951, p. 66: «*manas* considers, doubts and conceives; *buddhi* determines or judges; *ahankāra* wills; *chitta* thinks or retains».

59. K.M. Balasubramaniam, *Special Lectures on Śaiva Siddhānta*, Annamalainagar 1959, p. 79.

60. V.A. Devasenapathi, *Śaiva Siddhānta*, Madras 1960, p. 155.

manam? – Ce n'est pas le Siddhānta moderne qui doit présider à notre interprétation de Māṇikkavāçagar.

4.5.2 Commençons par le *citta-vikāra-kalakkam*, la «confusion provoquée par les modifications de *cittam*» que, selon Māṇikkavāçagar, Śiva lui-même vient éclaircir et éliminer (10.6): en lisant ce texte, il est impossible de ne pas penser à l'enseignement des Yoga-Sūtra – enseignement qui se retrouve chez certains auteurs bouddhistes comme aussi chez les jinistes et dans le Sāmkhya[61] – qui affirme que c'est précisément une «agitation» ou une «fluctuation», un changement dans les «modalités» de *citta* qui met en branle toute l'évolution de l'univers. Se libérer de l'existence empirique dans l'univers, c'est éliminer ou supprimer les modifications de *cittam*. «Le yoga se définit comme la suppression des modalités de *citta*» *(yogas tu citta-vṛtti-nirodhaḥ:)* c'est ainsi que l'auteur des Yoga-sūtra commence l'exposition de sa doctrine (1.2). Le désir de supprimer l'existence douloureuse dans l'univers irraisonnable du *saṃsāra*, des renaissances infinies, désir qui sous-tend l'élan religieux et philosophique de l'Inde toute entière, la Maitrāyaṇī-Upaniṣad le résume en un vers lapidaire: «C'est *citta* qui est le *saṃsāra*: qu'on s'efforce donc de purifier *citta* (6.34)[62].» Ce que le *yoga* et toutes les philosophies recommandent de faire: nettoyer *citta* afin d'être libéré, Māṇikkavāçagar l'a obtenu par la grâce de Śiva. Śiva lui-même est venu nettoyer *cittam* en éliminant les modifications de *cittam* qui produisent le désastre des naissances: c'est là la joyeuse nouvelle que Māṇikkavāçagar ne se lasse pas de chanter.

4.5.3 Si par cette première déclaration sur *cittam* Māṇikkavāçagar se rattache de manière générale aux grands mouvements de la pensée indienne déclenchés par les penseurs upaniṣadiques, il est redevable pour la deuxième, semble-it-il, à un système précis: celui des *Pāśupata*[63]. Le poète est uni à Dieu, dit-il, «par la puissante corde de *cittam*» (31.7)

61. Dans le Sāṃkhya, le mot «*buddhi*» est utilisé pour «*citta*».

62. *Cittam eva hi samsāram: tat prayatnena śodhayet.*

63. Pour les Pāśupata cf. par exemple J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II (1963), p. 213 ss.

– par le *cittam* «nettoyé», bien entendu. Or, les Pāśupata enseignent un yoga qui les unit à Iśvara, c'est-à-dire Śiva, et ce *yoga*, il le définissent de la manière suivante : «Le *yoga* se définit comme la cause efficiente du lien entre *ātman* et Dieu, *au moyen de citta*»[64]. L'analogie est frappante : c'est au niveau de *citta* que s'opère, chez Māṇikkavāçagar comme chez les Pāśupata, l'union de Dieu et de «l'âme». Ajoutons encore que les Pāśupata offrent une définition de *citta* que Māṇikkavāçagar ne récuserait certainement pas : *citta* est la forme consciente de la connaissance *(vidyā)* qui est l'apanage de «l'âme» *(paṣu)*, car «c'est par *citta* que tout être vivant conçoit les objets, différenciés ou non-différenciés, et illuminés par la lumière dont l'essence est conscience»[65]. *Cittam* est donc l'organe fondamental de la connaissance et de la conscience, et on comprend facilement que toute «modification» ou «souillure» de *cittam* a des conséquences désastreuses pour l'âme.

5. CONCLUSION GÉNÉRALE

5.1 Notre étude tend à montrer qu'il est indispensable d'analyser scrupuleusement les vocables dont Māṇikkavāçagar se sert pour proclamer le message de la grâce de Śiva et pour chanter la bonté de son Dieu. Malgré l'admiration et la gratitude qu'on ressent pour les érudits qui ont traduit et commenté le Tiruvāçagam on ne peut que déplorer

64. Mādhava-ācārya, *Sarva-darśana-saṃgraha*, éd. Ânandâshrama, p. 63 : *cittadvāreṇa ātmā-iśvara-sambandha-hetur yogah*. – Une analyse plus détaillée du *yoga* des Pāśupata se trouve chez F. A. Schultz, *Die philosophisch-theologischen Lehren des Pāśupata Systems*, Bonn 1958.

65. Mādhava, op. cit. p. 62 : *Cittena hi sarvaḥ prāṇi bodhātmakaprakā śaanugṛhītam sāmānyena vivecitam avivecitaṃ ca arthaṃ cetayate*. – La phrase est parfois interprétée autrement : «For by the conceptual operation *(citta)* every man reduces to definiteness the thing that has been apprehended definitely or indefinitely by the aid of the light in the shape of the external object» (R. G. Bhandarkar, *Vaishnavism, Shaivism* ..., 1913, p. 122) ; «For by the cogitant organ *(citta)* every sentient being is cognisant of objects in general, discriminated or not discriminated, when irradiated by the light which is identical with the external things» (E. B. Cowell and A. E. Gough, *The Sarva-Darśana-Saṃgraha*, éd. de 1914, p. 106 s). Toutefois, selon les Pāśupata, c'est *vidyā* (sous la forme de *citta*) qui, par sa propre lumière, illumine les objets ; cf. Schultz, op. cit. p. 24.

leur négligence à l'égard du devoir premier de tout exégète : l'étude philologique et sémantique des mots.

5.2 En parlant de «l'homme intérieur», Māṇikkavāçagar recourt tout naturellement à des vocables, dravidiens et indo-aryens, qui étaient utilisés couramment par les hommes cultivés de son temps. Ces vocables lui offrent une psychologie et une anthropologie – le «cœur» fou et dur, livré à toutes les émotions ; «l'intérieur» susceptible de devenir le réceptacle de la lumière divine ; «*manam*» déréglé et enchaîné par les sens ; «*cittam*», conscience profonde, susceptible d'être nettoyée et d'assurer le lien avec Dieu – que le poète met en valeur afin de proclamer le message inouï : Śiva «a pénétré» en moi, il a «fait fondre» toute ma structure intérieure, et désormais j'appartiens pleinement à lui, et à lui seul.

5.3 S'il n'est pas possible de rattacher Māṇikkavāçagar à une «école» philosophique ou à une «confession» particulière, il se rapproche tout de même, sur un point précis – sa conception de *cittam* – de l'enseignement des Pāśupata. – Nous croyons d'ailleurs percevoir l'écho de l'enseignement des Pāśupata encore dans d'autres éléments du langage de Māṇikkavāçagar.