

## Λ'εὐδαιμονία IRANIENNE ET INDIENNE CHEZ LES ETHNOGRAPHERS GRECS

Guillaume Ducœur

Presses Universitaires de Franche-Comté | « Dialogues d'histoire ancienne »

2014/2 40/2 | pages 99 à 110

ISSN 0755-7256

ISBN 9782848675039

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2014-2-page-99.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de Franche-Comté.

© Presses Universitaires de Franche-Comté. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## L'εὐδαιμονία iranienne et indienne chez les ethnographes grecs

Guillaume DUCŒUR\*

Le concept d'εὐδαιμονία a animé de vifs débats parmi les sophistes et philosophes grecs de la période classique, et Platon (428-348), qui s'insurgeait contre l'hédonisme prôné par les sophistes Gorgias (483-375) et Aristippe de Cyrène (435-356), affirmait par la bouche de Socrate (470-399) que « le plus heureux (εὐδαιμονέστατος) est celui qui n'a admis dans son âme aucun mal<sup>1</sup> » et concluait « qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien ; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien, il soit heureux (εὐδαίμονα)<sup>2</sup>. » Cette recherche des moyens de parvenir à un état stable de félicité, ou du moins à un bonheur durable, a conduit les philosophes grecs à s'intéresser aux croyances et aux pratiques des peuples étrangers et plus particulièrement à s'interroger sur la conception, que se faisaient leurs sages, de ce qu'ils nommaient eux-mêmes εὐδαιμονία. Si les Grecs de la période classique ont été en contact avec les Perses et ont pu ainsi s'enquérir des pratiques rituelles des mages (maguš > μάγος), ceux de la période hellénistique, dès la conquête de l'Est et du sud-est de la Perse achéménide jusqu'aux satrapies du Gandāra et du Hindu<sup>3</sup> par Alexandre le Grand (356-323), ont pu, quant à eux, se renseigner sur les pratiques ascétiques des sages qui vivaient nus aux alentours de Taxila (Takṣaśilā, Ταξιλήης)<sup>4</sup>. Ce fut l'occasion pour eux de vérifier si les propos téléologiques tenus par Aristote (384-322), précepteur du conquérant macédonien, sur les moyens d'obtention de l'εὐδαιμονία s'appliquaient également à la

\* Université de Strasbourg.

<sup>1</sup> Platon, *Gorgias*, 478d (trad. V. Cousin).

<sup>2</sup> Platon, *Gorgias*, 507c (trad. V. Cousin).

<sup>3</sup> Le terme indien que nous employons désigne les habitants de la satrapie du Hindu (vieux-perse Hīduš, sanskrit Sīndhu), région bordant la rive occidentale de l'Indus.

<sup>4</sup> Pour une vue d'ensemble voir G. Ducœur, « Alexandrie et les sages de l'Inde », dans Ch. Méla et Fr. Möri (dir.), *Alexandrie la divine*, volume II, Genève, 2014, p. 666-693.

quête du bonheur de ces sophistes indiens<sup>5</sup>. Dans son *Éthique à Nicomaque*, œuvre de jeunesse, Aristote n'affirmait-il pas, en effet, que seul le sage est voué au bonheur ?

« Quant à l'homme dont les actions sont dirigées par l'intelligence, et qui cultive soigneusement sa raison, on peut le considérer comme ayant reçu de la nature les dispositions les plus précieuses, et comme le plus digne de la faveur des dieux (θεοφιλέστατος). [...] Or, il est évident que c'est le sage surtout qui réunit toutes ces conditions ; il est donc celui que les dieux chérissent plus que tous les autres hommes, et, par conséquent, il doit jouir de la plus grande félicité (εὐδαιμονέστατον) ; de sorte que, dans un tel état de choses, le sage surtout doit être heureux (εἶη ὁ σοφὸς μάλιστα εὐδαιμων)<sup>6</sup>. »

La présente contribution vise à une approche contrastive des sources grecques relatives aux mages d'Iran et aux sages de l'Inde. Elle a pour objectif singulier de mieux apprécier la représentation que se faisaient les Grecs des quêtes iranienne et indienne du bonheur. La question est donc de savoir si le terme εὐδαιμονία, qui a été employé également par les auteurs grecs pour désigner le bonheur en parlant de la finalité des pratiques des mages de l'Iran occidental et de celle des sages du Hindu, recouvre les mêmes réalités et moyens mis en œuvre pour son obtention ou si, au contraire, les Grecs des périodes classique et hellénistique ont su faire la distinction entre les pratiques prônées par ces sages barbares orientaux, bien avant que des auteurs ne forgent des clichés réducteurs comme, par exemple, le philosophe juif hellénisé Philon d'Alexandrie (I<sup>er</sup> av. J.-C./ I<sup>er</sup> apr. J.-C.), qui mettait en regard les mages d'Iran et les gymnosophistes de l'Inde, les premiers dévoilant les vertus divines (τὰς θείας ἀρετὰς), les seconds témoignant de la vertu (ἀρετῆς)<sup>7</sup>, ou bien l'historien Appien d'Alexandrie (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.), qui rappelait l'intérêt que porta Alexandre le Grand à la science du bien (ἐπιστήμην τῆς ἀρετῆς), notamment celle des Mages de Perse et des Brachmanes de l'Inde<sup>8</sup>.

Les sources grecques dans lesquelles le concept de bonheur est attesté, en parlant des Perses, recouvrent des réalités iraniennes différentes. Le premier ensemble est dû à Hérodote (484-420) et renvoie au bonheur des sujets du roi qui, grâce à ce dernier, vivent dans la prospérité. Cet ensemble doit être mis en rapport avec les inscriptions achéménides qui glorifient le pouvoir royal centralisé. Le second ensemble provient du

<sup>5</sup> Ces sophistes (σοφιστής) étaient des brāhmanes (brāhmaṇa > βραχμᾶνες) appartenant à la mouvance des ascètes-errants (parivrājaka) qui avaient abandonné toute chose, tant au niveau des moyens de subsistance et vestimentaire que des valeurs et concepts contraires, et qui ne vivaient plus désormais que de la mendicité (bhikṣā) au hasard de leur errance (parivraj-). Voir sur leurs règles de vie l'*Āpastambadharmasūtra*, II, 21, 11-12 (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.).

<sup>6</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 8 (trad. M. Thurot).

<sup>7</sup> Philon d'Alexandrie, *Que tout homme de bien est un sage*, 74.

<sup>8</sup> Appien, *Les Guerres Civiles*, II, 154.

De *Iside et Osiride* de Plutarque (46-125) qui a donné une description des pratiques des Mages en reprenant les données d'Eudoxe de Cnide (408-355) ou d'Eudème de Rhodes (disciple d'Aristote) et de Théopompe (378- ?). Ces sources textuelles remontent donc aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère sous les règnes des grands rois achéménides, de Xerxès à Darius III.

Dans l'introduction de son *Enquête*, Hérodote annonce qu'il rapportera les événements qui ont conduit aux guerres médiques mais aussi qu'il ne manquera pas de révéler les revers de fortune des États qui, s'ils ont été grands et puissants un jour, se sont effondrés le lendemain, et ainsi de montrer combien le bonheur des hommes demeure une chose instable :

« Je poursuivrai mon récit, qui embrassera les petits États comme les grands : car ceux qui florissaient autrefois sont la plupart réduits à rien, et ceux qui fleurissent de nos jours étaient jadis peu de chose. Persuadé de l'instabilité du bonheur (εὐδαιμονίην) des hommes, je me suis déterminé à parler également des uns et des autres<sup>9</sup>. »

Lorsqu'Hérodote parle de Cyrus II, qui régna un siècle auparavant, il note que ce dernier avait été amené à s'engager dans la bataille contre les Massagètes du fait de sa bonne fortune :

« Plusieurs considérations importantes engageaient ce prince dans cette guerre, et l'y animaient. La première était sa naissance, qui lui paraissait avoir quelque chose de plus qu'humain ; la seconde, le bonheur (ἡ εὐτυχίη) qui l'avait toujours accompagné dans ses guerres. Toutes les nations, en effet, contre qui Cyrus tourna ses armes, furent subjuguées ; aucune ne put l'éviter<sup>10</sup>. »

Le grand roi achéménide a ceci de particulier qu'il ne devait pas se considérer lui-même comme un homme ordinaire. Ses qualités humaines et son heureuse destinée lui avaient été accordées par la divinité et il était considéré par ses sujets comme un être d'exception, médiateur entre le monde d'en haut et le monde d'ici-bas, entre la divinité et ses sujets. Ainsi, ce caractère d'élu et ce succès (εὐτυχίη), qui ne quittait pas Cyrus II, étaient regardés par chacun des peuples soumis comme le don de la divinité, que ce soit par des membres du clergé de Marduk qui s'insurgèrent contre le culte mis en place par Nabonide, « De Cyrus, roi d'Anšan, [Marduk] prononça le nom, il l'appela à la royauté sur la totalité du monde<sup>11</sup>. » ou par des juifs déportés à Babylone qui, comme Esdras un siècle plus tard, avaient vu en Cyrus II celui que Yahvé avait choisi pour régner sur tous les

<sup>9</sup> Hérodote, *L'enquête*, I, 5.

<sup>10</sup> Hérodote, *L'enquête*, I, 204.

<sup>11</sup> Cylindre de Babylone. P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 182.

peuples et restaurer leur culte : « Yahvé excita l'esprit de Cyrus, le roi de Perse, et celui-ci fit répandre une proclamation dans tout son royaume, et aussi par écrit, disant : "Ainsi parle Cyrus, le roi de Perse : tous les royaumes de la terre Yahvé, le dieu des cieux, me les a donnés, et il m'a chargé de lui construire une maison à Jérusalem, qui est en Judée." <sup>12</sup> ».

La particularité de ces témoignages permet d'avancer que sous le règne de Cyrus II, l'idéologie de la légitimité divine de la royauté était déjà établie même si cette légitimité n'est attestée historiquement, dans les inscriptions achéménides, qu'à partir du règne de Darius I<sup>er</sup> puisque les inscriptions des rois Ariaramnès et Arsamès auraient été exécutées sous le règne d'Artaxerxès II<sup>13</sup>. Hérodote qui a vécu durant les règnes de Xerxès (486-465) et d'Artaxerxès I<sup>er</sup> (465-425) a donné une description des rites pratiqués par les Perses sous le contrôle des mages. Or, d'après lui, il était interdit au sacrifiant de sacrifier aux dieux pour lui-même, pour obtenir d'eux en retour une prospérité personnelle, et tout sacrifiant devait donc sacrifier pour la prospérité du roi et de tous ses sujets :

« Il n'est pas permis à celui qui offre le sacrifice de faire des vœux pour lui seul en particulier ; il faut qu'il prie pour la prospérité (*ἀγαθά*) du roi et celle de tous les Perses en général, car il est compris sous cette dénomination<sup>14</sup>. »

Les inscriptions de Darius I<sup>er</sup>, qui appartenait à la branche cadette de la lignée de Téspès, attestent la mise en place d'un culte officiel rendu à Ahuramazdā et, par son intermédiaire, la légitimité divine de la royauté. Les sacrifices et les cultes qui étaient mis en branle avaient pour fonction de demander la prospérité, le bonheur à Ahuramazdā ou à d'autres divinités priées comme le précisent tout aussi bien les inscriptions achéménides qu'Hérodote. Et les rois achéménides qui centralisaient sur leur propre personne et le pouvoir royal et le culte mazdéen, réitéraient inlassablement leur supplice à Ahuramazdā afin que ce dernier leur accordât ainsi qu'à leurs sujets la prospérité :

« Le roi Darius déclare : Qu'Ahuramazdā m'apporte son soutien, avec tous les dieux, et qu'Ahuramazdā protège ce peuple de l'armée ennemie, de la famine et du mensonge ; que n'atteigne ce peuple ni l'armée ennemie ni la famine ni le mensonge ; c'est cela que je demande comme une faveur à Ahuramazdā, avec tous les dieux ; qu'Ahuramazdā, avec tous les dieux, me donne cela comme une faveur<sup>15</sup>. »

<sup>12</sup> *Esdras*, I, 1, 1-2. Voir *Isaïe*, 45, 1.

<sup>13</sup> P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 124-125.

<sup>14</sup> Hérodote, *L'enquête*, I, 131-132.

<sup>15</sup> DPd 3 (l. 12-24) : thātiy \ Dārayavauš \ xšāyathiya \ manā \ Auramazdā \ upastām \ baratuv \ hadā \ vitthaibiš \ bagaibiš \ utā \ imām \ dahyāum \ Auramazdā \ pātuv \ hacā \ haināyā \ hacā \ dušiyārā \ hacā \ draugā \ abiy \ imām \ dahyāum \ mā \ ājamiyā \ mā \ hainā \ mā \ dušiyāram \ mā \ drauga \ aita \ adam \ yānam \ jadiyāmiy \ Auramazdām \

Ainsi, Darius I<sup>er</sup> proclame (vp thātiy, skt śamsati), c'est-à-dire qu'il récite la formule selon le rite, qu'Ahuramazdā avec tous les dieux (hadā vithaibiš bagaibiš) lui accorde la « faveur », selon le substantif radical vieux-perse yāna, celle qui épargnera à son royaume un triple fléau qui recouvre la tripartition sociale iranienne à savoir l'armée ennemie (vp hainā, skt senā), la mauvaise année (dušiyār), c'est-à-dire la mauvaise récolte, et la tromperie (vp drauga, skt drogha) qui s'oppose à l'arta (va aša, skt rta), le bon ordonnancement. Le roi qui proférerait, en effet, le mensonge, serait, tel le roi mythique Yima, dépossédé de sa bonne fortune (xvarnah) dont il tire la légitimité divine de son pouvoir royal.

Mais la prospérité, le bonheur des hommes, n'est pas pour le roi une simple abstraction utopique vers laquelle lui-même et ses sujets tendraient, car, selon la croyance mazdéenne, le bonheur a été créé de toute éternité par Ahuramazdā pour les mortels. Cette conception du bonheur créé par la divinité se retrouve dans la formule cosmogonique récurrente des inscriptions achéménides qui fait écho à l'Avesta récent comme Yašt 13, 2 dans lequel Ahuramazdā proclame avoir créé le ciel et la terre :

« Ahuramazdā est le grand dieu qui a établi cette terre-ci, qui a établi ce ciel-là, qui a établi l'homme, qui a donné le bonheur à l'homme, qui a fait Darius roi<sup>16</sup>. »

Ahuramazdā apparaît donc comme la divinité puissante (baga vazraka) qui a fait acte de création, suivant la racine verbale vieux-perse dā-, conjuguée ici à l'aoriste, qui exprime la création divine faite une fois pour toutes. Il a non seulement créé (adā) l'Univers, à savoir la terre (būmim) et le ciel (asmānam), mais également l'homme mortel (martiyam) et pour ce dernier (martiyahyā) le bonheur (šiyātim<sup>17</sup>). Après ces actions cosmogoniques et anthropogoniques, il a fait (akunauš) roi Darius (Dārayavaum xšāyathiyam), suivant la racine verbale kar-. Comme l'a souligné Clarisse Herrenschildt, « l'innovation achéménide consiste dans le bonheur car šiyāti- n'existe pas en vieil-avestique, ni le mot, ni un concept unique rassemblant toute forme de prospérité. [...] Le mazdéen des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant notre ère n'est plus seulement dépendant pour sa

hadā \ vithaibiš \ bagaibiš \ aitamaiy \ yānam \ Auramazdā \ dadātuv \ hadā vithaibiš \ bagaibiš. P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 228.

<sup>16</sup> DE (I. 1-8) : бага \ vazraka \ Auramazdā \ hya \ imām \ būmim \ adā \ hya \ avam \ asmānam \ adā \ hya \ martiyam \ adā \ hya \ šiyātim \ adā \ martiyahyā \ hya \ Dārayavaum \ xšāyathiyam \ akunauš. P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 217.

<sup>17</sup> Substantif dérivant d'un terme commun indo-européen : \*k<sup>w</sup>ey(e)-, \*k<sup>w</sup>yē-. Védique : cirā- ; avestique : šāiti-š, šyāta-, šāta- ; persan šāh ; latin : quiēs. Sur le vieux-perse šiyāti voir Cl. Herrenschildt, « Vieux-perse šiyāti », *La Religion iranienne à l'époque achéménide, Actes du Colloque de Liège (11 décembre 1987)*, Louvain, 1991, p. 13-22.

vie et sa survie du sacrifice selon le rite, mais du roi, plus exactement, du rite rendu par le roi<sup>18</sup>. » Hérodote ne s'est donc pas trompé lorsqu'il affirmait que tout sacrifiant devait sacrifier non pas pour lui-même mais pour l'obtention de la prospérité (*ἀγαθά*) du roi et de tous les Perses.

Le bonheur, dû à l'observance des rites et de la loi divine, sous la surveillance des mages officiels et de la chancellerie royale, n'est pas voué à disparaître après la mort des hommes (*martiya*) qui l'ont maintenu avec application durant leur vie terrestre en réitérant l'acte sacrificiel primordial qu'exécuta en son temps Zarathuštra, archétype du premier mortel sacrifiant à l'égal du Manu ṛgvédique. La félicité sera leur lot commun dans leur vie *post-mortem*. Les inscriptions royales de Xerxès attestent que l'attente eschatologique du bonheur faisait partie intégrante de la doctrine mazdéenne et que celle-ci était proclamée comme une promesse à venir pour les justes (*artavan*), c'est-à-dire pour ceux qui durant leur vie terrestre avaient scrupuleusement observé les rites à accomplir selon l'*arta*, le bon ordonnancement établi par Ahuramazdā :

« Toi qui seras plus tard, si tu penses : Je veux être heureux de mon vivant et je veux être béni après ma mort, respecte cette loi qu'Ahuramazdā a établie ; vénère Ahuramazdā, au moment prescrit et selon le rite ; l'homme qui respecte cette loi qu'Ahuramazdā a établie et qui vénère Ahuramazdā au moment prescrit et selon le rite, il est heureux de son vivant et il est béni après sa mort. »<sup>19</sup>

Dans son *De Iside et Osiride*, Plutarque décrit les croyances des Perses et reprend les écrits d'auteurs du IV<sup>e</sup> siècle. Il mentionne notamment les rites exécutés par les mages et leur doctrine dualiste opposant l'*arta* à la *drauga*, l'ordre établi au désordre, ou selon l'*interpretatio graeca*, le dieu bon (*ἀγαθός θεός*) au démon maléfique (*κακός δαιμων*). Parmi les animaux considérés comme manifestation du désordre et qui cherchent à plonger l'univers dans la néantise, se trouve le hérisson de rivière ou, selon l'identification d'Émile Benveniste<sup>20</sup>, la tortue de rivière. Les mazdéens, dit Plutarque, qui observent la doctrine et qui les détruisent, s'assurent le bonheur, si ce n'est le bonheur eschatologique, du moins le bonheur durant leur vie terrestre. Si Plutarque ne nous dit rien de ce bonheur

<sup>18</sup> Cf. Herrenschmidt et J. Kellens, « La Question du rituel : le mazdéisme ancien et achéménide », *Archives des sciences sociales des religions*, 85, 1994, p. 45-67, ici p. 58-59.

<sup>19</sup> XPh 7 (l. 46-56) : tuva \ kā \ hya \ apara \ yadimaniyāiy \ šiyāta \ ahaniy \ jiva \ utā \ marta \ artāvā \ ahaniy \ avanā \ dātā \ paridiy \ tyā \ Auramazdā \ nivaštāya \ Auramazdām \ yadaišā \ artācā \ brazmaniya \ martiya \ hya \ avanā \ dātā \ pariyaita \ tyā \ Auramazdā \ ništāya \ utā \ Auramazdām \ yadataiy \ artācā \ brazmaniya hauv \ utā \ jiva \ šiyāta \ bavatiy \ utā \ marta \ artāvā \ bavatiy. P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard, 1997, p. 258.

<sup>20</sup> É. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris, 1929, p. 76.

*post-mortem*, nous pouvons supposer que ces mazdéens sont estimés heureux par leurs semblables, car leurs actes conformes aux prescriptions d'Ahuramazdā leur seront comptés en bien au jour du jugement dernier :

« Car ils pensent que parmi les végétaux les uns appartiennent au Dieu bon, les autres au Démon méchant. De même parmi les animaux, ils regardent les chiens, les oiseaux et les hérissons de terre comme appartenant au Dieu bon, et les hérissons de rivière au Démon méchant. Voilà pourquoi ils estiment heureux (εὐδαιμονίζουσιν) celui qui a mis à mort le plus grand nombre de ces derniers<sup>21</sup>. »

Quant au bonheur eschatologique, Plutarque en donne deux versions provenant, d'après les recherches qui ont porté sur celles-ci, des milieux mazdéens d'Iran et non des mages chaldéens. Dans la première version, Arimane, qui personnifie les puissances malfaisantes, disparaîtra et les hommes obtiendront la félicité :

« Un temps viendra, et il est déterminé, où Arimane, disent-ils, introduisant la peste et la famine, périra entièrement de toute nécessité, et disparaîtra par suite du ravage que ces fléaux exerceront. La terre ne sera plus qu'une vaste surface plane ; il n'y aura plus qu'une seule vie, qu'une seule forme de gouvernement ; tous les hommes jouiront d'un bonheur parfait (μακαρίων), et parleront la même langue<sup>22</sup>. »

Dans la seconde version due à Théopompe, dieu bon et démon mauvais lutteront et le dieu bon vainqueur établira pour les hommes un nouvel âge d'or durant lequel ils pourront jouir du bonheur (εὐδαιμονία) :

« Théopompe dit, d'après les Mages, que durant trois mille ans l'un et l'autre de ces dieux est tour à tour dominateur et dominé ; que durant trois autres mille ans, ils combattront et feront la guerre l'un contre l'autre, détruisant mutuellement, leurs ouvrages respectifs. À la fin c'est Hadès qui aura le dessous : les hommes seront en possession du bonheur (εὐδαιμονίας) ; ils n'auront pas besoin de nourriture, et ne projeteront point d'ombre<sup>23</sup>. »

Les sources grecques relatives à la notion d'εὐδαιμονία iranienne recouvrent donc plusieurs domaines. Dans son *Enquête*, Hérodote s'est focalisé sur les règnes des rois achéménides et sa description des rites, effectués par les sacrifiants mazdéens sous l'autorité des mages, est donc à mettre en lien avec le culte officiel mis en place par le pouvoir royal. Le terme ἀγαθά renvoie à la šiyāti, à la prospérité, à la paix, au bonheur qu'Ahuramazdā a créé pour les mortels et que tout mazdéen pieux, tout comme le roi, doit s'efforcer de maintenir par l'exécution des rites. Le maintien de l'arta est garant de

<sup>21</sup> Plutarque, *De Iside et Osiride*, 46 (trad. Ricard).

<sup>22</sup> Plutarque, *De Iside et Osiride*, 47 (trad. Ricard).

<sup>23</sup> *Ibidem*.



ce bonheur. Les renseignements des sources réutilisées par Plutarque proviennent, quant à elles, de connaissances directes des doctrines eschatologiques des mazdéens d'Iran. Les termes *μακαριός* et *εὐδαιμονία* renvoient à la vie bienheureuse des temps derniers décrits comme un retour aux premiers temps de la création. Qu'en est-il dans le domaine indien ?

Lorsque le parivrājaka Calanos, qui passait ses journées sur une seule jambe en tenant dans ses mains levées un long bâton de trois coudées selon Aristobule de Cassandreia<sup>24</sup>, accepta l'invitation d'Alexandre le Grand à le suivre en Babylonie, ses confrères l'auraient alors vivement critiqué. Selon Mégasthène (340-282), les sophistes indiens auraient dit à son sujet qu'il n'avait aucune maîtrise de lui-même et lui auraient reproché « d'abandonner le bonheur (*εὐδαιμονίαν*) qui régnait parmi eux pour servir un autre maître que la divinité<sup>25</sup>. » Ainsi, le sage qui honore (*θεραπεύω*) la divinité (*θεός*) s'assure-t-il le bonheur qu'il ne pourrait obtenir en servant l'un de ses semblables. De Calanos, les Grecs ont forgé la figure archétypale du sage qui, parvenu au bonheur suprême mais atteint d'une maladie incurable, en vient à décider de quitter de lui-même le monde des hommes :

« Comme il avait vécu soixante-treize ans sans jamais être atteint par la maladie et pensait que la Nature et la Fortune lui avaient accordé le bonheur suprême (*τὸ τέλειον τῆς εὐδαιμονίας*), il avait décidé de quitter volontairement l'existence. Éprouvé par une maladie qui le faisait souffrir chaque jour davantage, il pria le roi de lui faire préparer un grand bûcher et d'ordonner aux serviteurs de l'allumer lorsqu'il y serait monté<sup>26</sup>. »

Bien que l'auto-crémation pratiquée par les ascètes indiens, lorsqu'ils se savaient atteints d'une maladie incurable selon les préceptes brāhmaniques conservés, par exemple, dans le *Mānavadharmasāstra* 6, 31, ait toujours impressionné les Grecs, aucun auteur grec ne l'a jamais comparée avec celle d'Héraklès qui, atteint par un poison incurable, « se rendit sur le mont Oeta (c'est une montagne de Trachis) ; là il fit dresser un bûcher et après y être monté, il fit mettre le feu. [...] Comme le feu brûlait, on dit qu'une nuée vint se placer sous Héraclès et qu'au milieu du tonnerre, elle l'enleva dans le ciel. Là il obtint l'immortalité (*ἀθανασία*)<sup>27</sup> ».

Si la vie de Calanos fut heureuse, disent les auteurs grecs, c'est bien parce que celui-ci avait entretenu une relation particulière avec la divinité et qu'il bénéficia de ce

<sup>24</sup> Strabon, *Géographie*, XV, 1, 61.

<sup>25</sup> Arrien, *Anabase*, VII, 2, 4 (trad. Cl. Muckensturm-Pouille).

<sup>26</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, XVII, 107, 2-3 (trad. Cl. Muckensturm-Pouille).

<sup>27</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 7. Voir C. Van Liefferinge, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *DHA*, 26/2, 2000, p. 106-107.

fait de dispositions naturelles (φύσις) et d'une heureuse destinée (τύχη). Les compagnons d'Alexandre le Grand qui rédigèrent leur récit de voyage considérèrent donc la vie heureuse de ce sage indien selon la définition aristotélicienne d'εὐδαιμονία, à savoir une prospérité accordée libéralement par quelque bon génie (δαίμων), par un heureux destin :

« Le bonheur consiste dans la production ou l'existence des biens qui, soit en totalité, soit pour la plupart, soit au plus haut degré, ont une cause fortuite. Or la fortune est la cause de certaines choses qui dépendent des arts, mais aussi d'un grand nombre de choses indépendantes de l'art, comme, par exemple, de celles qui dépendent de la nature<sup>28</sup>. »

Au premier siècle de notre ère, Flavius Josèphe (37-100) dira, au sujet de l'auto-crémation des ascètes indiens en vue d'obtenir la vie immortelle (τῆς ἀθανάτου διαίτης), lors même qu'ils ne sont atteints d'aucun mal, que leurs semblables les proclament heureux (εὐδαιμονίζοντες)<sup>29</sup>. Si Plutarque (46-125) ajoute que les veuves qui se jettent dans les flammes du bûcher de leur époux défunt sont également déclarées bienheureuses (μακαριαν), « parmi les sages de ce pays, on n'envie, on n'estime heureux (μακαριστός) que celui qui, encore vivant, possédant toute sa raison et une bonne santé, sépare par le feu son âme de son corps et sort pur de la chair en se lavant des souillures de l'élément mortel<sup>30</sup> ». Ainsi en fut-il, au dire de Nicolas de Damas (64- ?), du śramaṇa indien Zarmanochegas qui se suicida par le feu à Athènes lors même qu'il était dans le bonheur (ἐπ' εὐπραγία)<sup>31</sup>. La critique de la société dans laquelle vivaient ces auteurs grecs et romains au premier siècle de notre ère les a amenés à employer des figures stéréotypées dont celle du sage indien ayant atteint le bonheur suprême. Philon d'Alexandrie employa également ces procédés rhétoriques pour affirmer la supériorité des sages, notamment celle des fils de Moïse, et de leur sagesse pratique sur les philosophes grecs qui n'étaient pour lui que de simples spéculateurs intellectuels. Dans son *Quod omnis probus liber sit*, il utilisa une lettre pseudépigraphe dans laquelle Calanos rétorque au roi Alexandre le Grand que les pratiques des sages indiens mènent au bonheur :

« Nous ne ressemblons pas à des philosophes grecs qui s'occupent de discours dans une assemblée, mais chez nous, les actes accompagnent les paroles et nos brefs (propos) ont de plus cette qualité de conduire à la félicité (μακαριότητα) et à la liberté (ἐλευθερίαν)<sup>32</sup>. »

<sup>28</sup> Aristote, *La rhétorique*, I, 5, 17 (trad. Ch. E. Ruelle).

<sup>29</sup> Flavius Josèphe, *La Guerre de Judée*, VII, 351-356.

<sup>30</sup> Plutarque, *Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux*, III, 499c (trad. Cl. Muckensturm-Pouille).

<sup>31</sup> Strabon, *Géographie*, XV, 1, 72-73.

<sup>32</sup> Philon d'Alexandrie, *Que tout homme de bien est un sage*, 93 (trad. Cl. Muckensturm-Pouille).

Au cours des siècles, les auteurs de langue grecque ont donc employé plusieurs termes (εὐδαιμονία, μακαρία, μακαριότης, εὐπραγία, ἐλευθερία) pour désigner le bonheur poursuivi par les sages de l'Inde. L'utilisation du substantif εὐδαιμονία pour définir le but ultime recherché par les sophistes indiens remonte au temps des compagnons d'Alexandre le Grand qui avaient suivi ce dernier jusqu'aux rives occidentales de l'Indus. Son emploi s'enracine dans les controverses des philosophes grecs à la charnière des époques classique et hellénistique. Néanmoins, en ce qui concerne la pratique conduisant au bonheur, on notera qu'il s'est opéré un glissement. Si les sages indiens, qui vivent en communauté, obtiennent de leur vivant le bonheur en vouant leur vie au service des dieux, l'auto-crémation apparaît, dans les écrits grecs du premier siècle de notre ère, comme le chemin vers la délivrance de l'âme, la vie immortelle et le bonheur suprême. De l'immanence du bonheur que les sages éprouvent *hic et nunc*, attestée par Onésicrite dans son entretien avec Mandanis et renvoyant au fondement des doctrines upanişadiques transcrit en termes cyniques<sup>33</sup>, nous passons à une représentation d'un bonheur *post-mortem* dû à la pratique individuelle de l'auto-crémation. Cette dernière représentation est celle qui fut continuellement reprise dans la littérature grecque des premiers siècles de l'ère chrétienne à l'exception de l'auteur de l'*Elenchos*, vers 222 apr. J.-C., qui décrit, par l'emploi du vocable de la théologie chrétienne du *Logos* et de comparaisons platoniciennes, la finalité de l'ascèse des brâhmanes comme le dépôt du corps et l'accession à la vision de Dieu<sup>34</sup>.

Aussi pouvons-nous remarquer que les données portant sur le domaine iranien ne recouvrent pas les mêmes réalités et les mêmes préoccupations de la part des auteurs grecs en ce qui concerne le domaine indien. Nulle part, le bonheur ou la prospérité n'est mis par les compagnons d'Alexandre le Grand en rapport avec le pouvoir royal. Le bonheur atteint par les sophistes rencontrés dans la satrapie du Hindu est lié à la nature et à la fortune, aux relations personnelles entretenues avec la divinité. Nous avons affaire à des communautés brâhmaniques pour lesquelles le bonheur (ānanda), lié à la délivrance (mukti), pouvait être obtenu du vivant même de l'ascète (jīvamukta) grâce à la connaissance, aux observances morales, à la pratique des austérités (tapas) et au dépassement des sensations de joie (śoka) et de peine (aśoka). Si Néarque<sup>35</sup> puis, plus tard, Mégasthène<sup>36</sup> affirment bien que certains

<sup>33</sup> Strabon, *Géographie*, XV, 1, 64.

<sup>34</sup> G. Duœur, « Les hérésiarques chrétiens à l'École des sages d'Orient ? », dans G. Aragione et E. Norelli (éd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques, Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies »*, (Genève, 13-14 juin 2008), Genève, 2011, p. 167-188.

<sup>35</sup> Strabon, *Géographie*, XV, 1, 66.

<sup>36</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, II, 40, 1-3.

brāhmanes ont pour fonction de conseiller les rois (rāja), renvoyant alors à leur fonction de purohita, et d'assister les indo-ārya dans les cérémonies sacrificielles privées, ce fut néanmoins l'ascétisme des brāhmanes et des śramanes qui a nourri les représentations religieuses des Grecs, surtout des cyniques, et plus particulièrement le bonheur obtenu et la liberté revendiquée non seulement vis-à-vis de soi-même mais encore et surtout vis-à-vis d'autrui, notamment des puissants. Car pour les brāhmanes qui fondaient leur délivrance sur la gnose de l'identification de l'ātman-brahman et sur un ascétisme rigoriste, « le brahman est connaissance, est béatitude (ānanda), récompense de qui donne, suprême refuge de qui demeure tranquille et le connaît<sup>37</sup> ». À l'inverse le monde des ignorants est nommé « sans joie » (anandā)<sup>38</sup> et c'est donc dans le monde terrestre, enveloppé de profondes ténèbres, qu'ils renaîtront. Ces ignorants sont uniquement voués à la souffrance (duḥkham evāpiyanti)<sup>39</sup> alors que les brāhmanes gnostiques deviennent des immortels (amṛtās te bhavanti). Ces derniers se sont libérés de tout lien et sont dorénavant des êtres libres même face au pouvoir royal, car, comme l'affirme l'auteur de la *Chāndogya-upaniṣad*, « celui qui fait sa félicité de l'ātman devient son propre souverain » (ātmanandaḥ sa svaṛaḥ bhavati)<sup>40</sup>. Ceci ne pouvait pas laisser Onésicrite indifférent, car cette liberté des sages indiens rencontrés près de Taxila, qui ne se gênèrent pas pour le critiquer et pour décrier l'attitude d'Alexandre le Grand, devait faire écho chez lui à la liberté de pensée et de parole de son maître Diogène le Cynique (413-327 av. J.-C.) face au roi Philippe de Macédoine (382-336 av. J.-C.). Du côté iranien, à la même époque, et selon les sources textuelles encore conservées, le bonheur est lié au culte officiel mis en place par les rois achéménides successifs qui, intermédiaires entre le monde des hommes et le monde divin, ont à charge de faire respecter l'exécution des rites en conformité avec les prescriptions des mages mazdéens et ainsi maintenir une cohésion sociale dans un vaste empire pluriethnique, pluriculturel et pluri religieux. Le bonheur obtenu par ces observances se poursuivra dans l'au-delà, aux temps eschatologiques. Communautaire, ce bonheur appartiendra à ceux, mortels, qui auront de leur vivant observé scrupuleusement et la loi de leur roi et la loi de leur dieu Ahuramazdā. Ainsi, les auteurs grecs qui ont porté leur attention sur les pratiques religieuses iraniennes et indiennes ont tenté, à travers leurs propres représentations culturelles, de définir la spécificité de l'eudémonisme des mages d'Iran et des sophistes du Hindu, et de déterminer les moyens que ces derniers ont su mettre en œuvre dans leur

<sup>37</sup> *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, III, 9, 28, 7 (trad. Sénart).

<sup>38</sup> *Idem*, IV, 4, 11.

<sup>39</sup> *Idem*, IV, 4, 14.

<sup>40</sup> *Chāndogya-upaniṣad*, VII, 25, 2.

quête, respectivement, de la *ṣiyāti* et de l'*ānanda*. S'ils ont ainsi témoigné de la diversité des pratiques étrangères en ce domaine, ils ont également contribué, à travers l'exposition des conceptions iranienne et indienne, à enrichir la réflexion philosophique grecque sur la notion même d'*εὐδαιμονία*.