Christopher I. BECKWITH, *The Greek Buddha : Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*

Silvia D'Intino

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/307>

DOI : 10.4000/philosant.307

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 213-217

ISBN : 978-2-7574-1807-9

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Silvia D'Intino, « Christopher I. BECKWITH, *The Greek Buddha : Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* », *Philosophie antique* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/307> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.307>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

dès lors privée du tribut versé jadis par ses alliés, doit utiliser des revenus domestiques et rationaliser des budgets – ce que propose à sa façon Xénophon dans les *Poroi* – n'implique pas non plus un appauvrissement général. Façon de montrer que le discours public évoquant la pauvreté ne doit pas être pris comme le reflet d'une réalité historique précise mais comme une construction idéologique à laquelle toute la cité contribue et dans laquelle elle se reconnaît. Cette reconnaissance œuvre en partie grâce à un dispositif émotionnel ou affectif dont les discours politiques, étudiés dans le quatrième chapitre, offrent d'excellentes illustrations. Par exemple, pour dénoncer des politiques ou des généraux incompetents qui ont abusé des biens publics, Lysias et Démosthène recourent au schéma de « l'ascension de la pauvreté à la richesse », avec comme pendant l'appauvrissement du *demos*, dans le contexte de la Guerre de Corinthe et de la Guerre Sociale qui eurent lieu respectivement au début et au milieu du IV^e siècle. Cette évocation de l'appauvrissement, le chapitre antérieur l'a montré, ne traduit sans doute pas une réalité historique, mais se nourrit du sentiment de frustration partagé par une grande partie des Athéniens lors de ces conflits. Le cinquième chapitre exploite les plaidoiries ou les accusations dans les procès privés, pour montrer que les orateurs mobilisent un large registre émotionnel lié à la pauvreté, de la pitié à la colère en passant par l'indignation, en usant aussi parfois de gestes ou d'accessoires liés à l'image archétypale de la pauvreté forgée dès Homère. Dans sa conclusion, particulièrement pertinente, Lucia Cecchet se demande pourquoi un tel discours sur la pauvreté s'est développé à Athènes. Aux raisons contextuelles – la guerre du Péloponnèse a mis sous les yeux des citoyens des captifs destitués, ce qui a dû susciter des débats – s'ajoutent des raisons structurelles : les leaders politiques de l'époque n'étant plus issus des seules couches aristocratiques, ils n'hésitent pas à débattre avec le *demos*, faisant ainsi de la pauvreté un objet de discussion publique. Enfin, des motifs historiques plus profonds ont sans doute joué : avec Solon, l'Assemblée et les tribunaux furent ouverts aux plus pauvres. Toutes ces raisons, conclut l'auteure, aboutissent à faire de la pauvreté active une condition légitime du citoyen. Les *penetai* ne sont donc pas seulement intégrés en pratique dans la cité démocratique, ils le sont aussi dans l'image qu'elle se donne d'elle-même.

On pourrait regretter que Lucia Cecchet ne fasse pas référence aux philosophes de l'époque qu'elle étudie, car ces thèmes sont très présents chez eux – notamment Platon (qui fait toutefois de timides apparitions), Aristote et, en un sens, Xénophon. Leurs réflexions, livrées dans des cours prononcés dans leurs écoles ou lisibles dans leurs écrits, relèvent elles aussi du discours public et contribuent à le façonner, d'une façon sans doute différente des poètes et des orateurs. Mais cette remarque n'entame en rien la valeur de l'ouvrage, la pertinence de ses analyses textuelles de détail, et l'image complexe qu'il renvoie de l'Athènes de cette époque.

Étienne Helmer

Université de Porto Rico (États-Unis), Département de philosophie

Christopher I. BECKWITH, *The Greek Buddha : Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2015, XXI-275 p., ISBN : 978-0-691-16644-5.

Si c'est avec le bouddhisme que l'Inde entre véritablement dans l'histoire, tant dans l'histoire de la philosophie que dans celle des événements et lieux mémorables, pour la première fois gravée sur la pierre et le rocher – une donnée à la fois remarquable et problématique –, la perception d'une Inde compacte et quelque peu isolée dans l'ensemble du monde a longtemps encouragé une vision incomplète de la civilisation indienne et de son passé. On constate que les grands changements s'accompagnent de

chocs culturels, et que l'histoire des idées, comme celle des civilisations, s'écrit davantage aux marges des histoires « nationales », et dans l'interaction entre celles-ci, qu'en leur centre, d'ailleurs mouvant au fil du temps.

L'ouvrage de Christopher Beckwith propose un déplacement d'horizon et de perspective sur un moment crucial de l'histoire antique. Revenant sur la rencontre entre le monde grec, celui des Parthes d'Asie Mineure, et le monde indien à l'époque Maurya (IV^e et III^e siècles avant notre ère), l'auteur reconnaît dans la région de cette rencontre – une région frontalière d'Asie centrale, le Gandhāra – le berceau originaire du bouddhisme, et dans la philosophie de Pyrrhon d'Élis son attestation la plus ancienne. Introduit par un Prologue qui présente cette hypothèse (« Scythian Philosophy : Pyrrho, the Persian Empire, and India »), le livre s'articule en quatre chapitres, consacrés respectivement à la philosophie de Pyrrhon (ch. 1 : « Pyrrho's Thought : Beyond Humanity ») ; au recensement des formes de bouddhisme primitif à partir des fragments préservés des *Indica* de Mégasthène (ch. 2 : « No Differentiations : The Earliest Attested Forms of Buddhism ») ; aux traces d'une pensée bouddhique originaire dans la philosophie chinoise, notamment dans le taoïsme de Changtzu (ch. 3 : « Jade Yoga and Heavenly Dharma : Buddhist Thought in Classical Age China and India ») ; à l'héritage du pyrrhonisme dans la philosophie occidentale, notamment chez Hume, considéré comme le parfait interprète de la philosophie de Pyrrhon, à la fois par ses idées et, *mutatis mutandis*, par les adversaires visés – respectivement, le zoroastrisme (via le brahmanisme qui en serait le prolongement) et le christianisme (ch. 4 : « Greek Enlightenment : What the Buddha, Pyrrho, and Hume Argue against »). On reconnaît d'emblée ce qui fait problème dans une telle approche : un comparatisme trop large, des ressemblances et des rapprochements forcément (trop) généraux, aux dépens de cette mise à distance qui est essentielle dans le travail scientifique.

L'auteur envisage pourtant de pouvoir ainsi revenir aux documents avec une plus grande liberté, et les reprendre à nouveaux frais. Comme il l'affirme dans les premières pages du volume, il ne s'agit pas de s'adonner à un exercice de comparaison : « It is important to note that this book is *not* a comparison of anything. It is also most definitely not a critique or bibliographic survey of earlier research » (p. ix). Même les recherches récentes se révèlent toutes plus ou moins affectées de « visions traditionnelles », « the traditional views of the entire world of early India, including beliefs about Brahmanism and other sects that are thought to have existed at that time [i.e. à l'époque du premier bouddhisme] » (p. viii) : des « croyances » (*beliefs*) nuisibles à une enquête « véritablement scientifique », basée sur ce que Beckwith considère comme les seules données qui comptent, les *hard data* : « Setting aside the traditional beliefs mentioned above, and much other folklore, what hard data might be found on the topic at hand ? What sort of picture can we construct based *primarily* on the hard data rather than on the traditional views ? In the present book I present a scientific approach, to the extent that I have been able to do so and have not been misled by my own unrecognized "views" » (p. ix). La liste des partis pris ayant miné la recherche concerne à la fois des questions historiques et philologiques, telles la datation et l'influence réciproque entre les *Upaniṣad* anciennes et le bouddhisme, la fiabilité et l'autorité des inscriptions d'Aśoka, ou bien la terminologie : les *śramana* – les moines errants de sectes non brahmaniques – existaient-ils vraiment avant le bouddhisme ? ou encore : sommes-nous certains de la signification du terme *duḥkha* « malheur, souffrance », terme crucial dans l'histoire du bouddhisme ?

C'est à partir d'une donnée de l'histoire matérielle du bouddhisme que l'auteur lance

son enquête : la présence de monastères (*vihāra*), qui marque un tournant dans l'histoire du bouddhisme, est attestée seulement à partir du 1^{er} siècle de notre ère au Gandhāra (Taxila). Jusqu'à cette même époque, aucun *vihāra* n'est mentionné ; Mégasthène témoigne d'un bouddhisme beaucoup moins organisé, précédant celui des *ārāma* (et plus spécifiquement des *samghārāma*), petites écoles regardées par Beckwith comme un développement du modèle du *vihāra* : « [...] It is now clear that fully developed organized monasticism must have come first, and preceded any *samghārāmas*, but it developed in Central Asia, whence it was introduced to India and China in the Kushan period » (p. 12, n. 44).

Pyrrhon d'Élis, le fondateur du scepticisme, est présenté comme le maître d'une philosophie éthique restée incomprise et largement critiquée par ses contemporains, allant à l'encontre, en terre grecque, surtout de la philosophie d'Aristote et des logiciens. Ce serait le plus éminent représentant de la culture scythe, dont le Bouddha lui-même serait l'initiateur — le nom Śākyamuni, ne pourrait-il être lu comme l'« ascète (*muni*) des Scythes » ? Ce qui ferait de lui une figure de l'Étranger, originaire non pas du Magadha, mais du Gandhāra, où il aurait reçu cette épithète pendant la domination des Indo-Sakha (Indo-Scythes).

Le Gandhāra : dans cette région frontalière, qui connut un foisonnement culturel extraordinaire à l'époque d'Alexandre, Pyrrhon, alors âgé d'une trentaine (ou selon Beckwith, d'une vingtaine) d'années, rejoignit le roi pendant son expédition en Asie (330-325). Il serait alors entré en contact avec une forme très ancienne de bouddhisme, attestée au Gandhāra bien avant sa canonisation (aux premiers siècles de notre ère), donc, particulièrement authentique : au point que l'auteur y reconnaît la première attestation fiable du bouddhisme : « The earliest attested philosophical-religious system that is both historically datable and clearly recognizable as a form of Buddhism is Early Pyrrhonism, the teachings and practices of Pyrrho of Elis and Timon of Phlius (...) » (p. 61). Comme le rappelle Johannes Bronkhorst dans une note critique consacrée à l'ouvrage de Beckwith et intitulée « Was there Buddhism in Gandhāra at the time of Alexander ? » (dans J. Bronkhorst, *How the Brahmins Won : From Alexander to the Guptas*, Leiden/Boston, 2016, Appendix x, p. 483-489), l'auteur ne s'arrête pas là. « He also maintains that the Buddha was a Scythian (p. 5 *sq.*), who spent time in Gandhāra ; his teaching was a rejection of Zoroastrianism that had arrived in that region as a result of the Persian conquest of Gandhāra ». Bronkhorst cite encore Beckwith : « Both Early Buddhism and Early Brahmanism are the direct outcome of the introduction of Zoroastrianism into eastern Gandhāra by Darius I. Early Buddhism resulted from the Buddha's rejection of the basic principles of Early Zoroastrianism, while Early Brahmanism represents the acceptance of those principles. Over time, Buddhism would accept more and more of the rejected principles » (Beckwith, p. 9 ; Bronkhorst, *op. cit.*, p. 482). De telles affirmations ne peuvent que déconcerter l'indianiste.

La question de l'identité des *śramana* est emblématique. Le terme désignerait au départ uniquement l'adepte du bouddhisme, et aurait été récupéré plus tard par d'autres traditions religieuses. C'est aussi une figure clé du bouddhisme primitif, the « Early Buddhism » que l'auteur s'attache à reconstituer, caractérisé notamment par l'invention du nomadisme religieux : « Moreover, it must not be overlooked that we have no concrete datable evidence that any other wandering ascetics preceded the Buddha. The Scythians were nomads (from Greek νομάδες 'wanderers in search of pasture, pastoralists') who lived in the wilderness, and it is quite likely that Gautama himself introduced wandering asceticism to India, just as the Scythians had earlier invented mounted steppe

nomadism » (p. 6). Pourtant, l'ascète, le sage errant (*muni, yati*) habitant la forêt, le religieux nomade (*pravrajaka*), et bientôt le « renonçant » (*śaṃnyāsīn*) qui abandonne la vie sociale pour vivre dans la forêt, sont des figures très enracinées dans l'imaginaire et la culture indienne la plus ancienne, celle dont attestent les *Veda*, émanant d'une société semi-nomade et agropastorale. Quant au résumé des grandes lignes de la religion védique, comment suivre l'auteur lorsqu'il la réduit à une correcte exécution de sacrifices sanglants (« ritually correct performance of blood sacrifices ») en vue du bien en cette vie uniquement (« to be rewarded in this life, but the reward had nothing to do with one's virtuosos actions or one's future in afterlife ») ? Est-il vraiment possible de faire abstraction du contexte précisément brahmanique lorsqu'on aborde le bouddhisme, fût-ce le bouddhisme le plus ancien ?

Il y a autant de différences entre la pensée de Pyrrhon et celle (présumée) du Gautama, que de ressemblances. Le scepticisme du premier a été volontiers rapproché du « perspectivisme » jaïna (*anekāntavāda*). Mais il n'est nullement question du jainisme dans ce livre, car l'avènement de ce dernier est considéré comme étant postérieur à celui du bouddhisme (toujours à cause du manque de preuves historiques). La relation entre jainisme (et *ājīvikisme*) et bouddhisme, se trouve ici renversée. Si les sources bouddhiques reconnaissent Mahāvīra et son enseignement comme étant plus ancien que le bouddhisme lui-même, c'est pour pouvoir plus librement (et vigoureusement) l'associer à leur critique des divers mouvements et doctrines religieux apparus (en réalité) après le bouddhisme. Même le suicide rituel de Calanus (323 AEC), jusqu'ici reconnu plutôt comme un maître *ājīvika* (ou *jaïna*), se colore dans cet ouvrage d'une forme de bouddhisme archaïque (p. 80 *sq.*). Cette conviction amène également Beckwith à rejeter l'authenticité d'une inscription d'Asoka – le doute de contrefaçon plane, à vrai dire, sur le corpus entier et l'auteur s'abstient d'utiliser le nom du roi qui dans les inscriptions est désigné uniquement par l'épithète *Piyadassi* (« au regard bienveillant ») –, l'édit sur pilier n. 7, qui mentionne la présence des *jaïna* et des *ājīvika*, et qu'il considère comme « an obvious forgery from a later historical period » (p. 250). C'est un document particulièrement long et problématique, qui a néanmoins contribué à jeter une lumière nouvelle sur l'ensemble des inscriptions ; dans un article récent, Romila Thapar le considère comme une preuve majeure de la place accordée par Asoka aux autres cultures et croyances (R. Thapar, « Asoka : A Retrospective », dans P. Olivelle, J. Leoshko, H. Prabha Ray, *Reimagining Asoka : Memory and History*, Oxford University Press, 2012, p. 17-37).

Les inscriptions de l'époque Maurya font l'objet du dernier des trois appendices de l'ouvrage. Les deux autres sont consacrés respectivement 1) aux sources grecques de cette enquête, à savoir le témoignage de Timon, élève de Pyrrhon, rapporté par Aristoclès de Messine, et transmis *verbatim* par Eusèbe (*Praeparatio Evangelica*), ainsi que les passages parallèles chez Diogène Laërce (*Vitae*) et Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*) et 2) à une critique de l'hypothèse d'une origine grecque de la philosophie de Pyrrhon, présentée sous le titre polémique « Are Pyrrhonism and Buddhism both Greek in Origin ? ».

L'analyse du passage dit d'Aristoclès (Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 18, 1-5) est décisive. Il porte sur les *pragmata*, décrits comme étant à l'origine des souffrances (*pathe*) et caractérisés comme « equally undifferentiated, unstable, and undecided » (*adiaphora, astathmeta, anepikrita*). Ce qui amène Beckwith à reconnaître que le terme doit avoir un sens plus précis que l'anglais « things » : « For Pyrrho, then, the term *pragmata* is primarily ethical in intent and refers to "troubling matters", such as conflicts over whether something is "just" or "unjust", "good" or "bad", and so on. For Pyrrho

pragmata are significant mainly in the sense of *matters connected to humans* that may give rise to *pathe*, and thus derail one from the path he prescribes to achieve freedom from them. In short, there is no reason to think that here, or anywhere, Pyrrho refers to *pragmata* as neutral physical objects, natural phenomena such as mountains, stars, and so on, with no real connection to human beings, as in the “dogmatic” approach to philosophy, which he explicitly and sharply criticizes. [...] » (p. 192). La note qui suit revient sur la conclusion annoncée au premier chapitre : « Pyrrho’s use of *pragmata* is exactly equivalent to the Buddha’s use of *dharmas* ; in both thinkers the reference is primarily to ethically or emotionally conflicting “things”, i.e., “matters”. » Cependant, le terme *dharmas*, qui a une très longue histoire dans les sources indiennes (védiques, brahmaniques, bouddhiques), ne renvoie pas uniquement (ni immédiatement) à la sphère éthique. Le bouddhisme le plus ancien y voit, au pluriel, les derniers principes, ou éléments ultimes de la réalité. De même, les rapprochements entre les trois caractéristiques qui leurs sont attribuées – entre indifférenciation (*adiaphora*) et inconsistance, « non-soi » (*anātman*) ; entre instabilité, déséquilibre (*astathmeta*) et souffrance (*duhkha*) ; entre indétermination (*anepikrita*) et impermanence (*anitya*) – obligent à des « glissements » sémantiques importants. Alors qu’il est toujours possible, nous semble-t-il, de penser que Pyrrhon aurait pu « traduire » et adopter, pour sa propre philosophie, un schéma (triadique, exprimé par des termes négatifs, etc.) étranger.

Surgit ici une autre difficulté, qui découle des présupposés théoriques de l’ouvrage : il ne s’agit pas véritablement de « traduction », dans ces rapprochements, comme il n’y a pas de véritable comparatisme ; Beckwith parle de coïncidences parfaites, d’« équivalents exacts », de « calques » — ainsi pour le terme *astathmeta*, directement forgé sur *duhkha* (p. 30). Même lorsque son discours porte sur l’héritage du scepticisme de Pyrrhon, à une distance temporelle bien plus grande que celle qui sépare le Buddha de ce dernier, il trouve chez Hume le premier véritable pyrrhonien, et non pas un interprète de son scepticisme (et du bouddhisme originaire qu’il sous-tend). Cette distance entre source et témoins n’est-elle pourtant pas l’objet (et l’intérêt) de tout exercice de « lecture », et ne participe-t-elle pas de la richesse de toute (ré)écriture de l’histoire ? Le passé lointain, avec ses zones d’ombre, n’appelle-t-il pas l’historien, comme le philologue, à cet exercice à la loupe et au télescope, dans sa quête infinie d’une « bonne distance » ?

Silvia D’INTINO
CNRS - ANHIMA

Jordi PIÀ COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, 564 p., ISBN: 978-2-503-55435-8.

Contrairement à ce que pourraient laisser croire certains usages du stoïcisme à des fins exclusivement thérapeutiques ou encore l’abondance des travaux récents sur l’éthique et la politique stoïciennes, la piété (*eusebeia* / *pietas*) est aussi indéniablement un élément central de la pensée stoïcienne. Comprise comme l’adéquation de la volonté humaine avec la volonté divine, elle semble sinon en conflit du moins sans grand rapport avec la religion traditionnelle et ses rites. Une « piété de la raison », pour reprendre le titre de l’ouvrage, semble au premier abord en contradiction radicale avec des pratiques divinatoires ou des prières de sollicitation qui concourent à la superstition. L’ouvrage de J. Pià Comella tend en revanche à nous montrer que les choses – en l’occurrence la rationalité stoïcienne – sont loin d’être aussi simples (grief adressé à M. Daraki), et que la diversité réelle des perspectives adoptées par les stoïciens sur la piété a trop souvent été négligée (grief adressé à D. Babut), notamment l’originalité et l’importance