# LE CYNISME ANCIEN ET SES PROLONGEMENTS

ACTES DU COLLOQUE
INTERNATIONAL DU CNRS
(Paris, 22-25 juillet 1991)

*Publiés sous la direction de*

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ
ET RICHARD GOULET
*Chercheurs au CNRS*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 045840 8

Dépôt légal — 1re édition : 1993, juin

© Presses Universitaires de France, 1993
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

# *Avant-propos*

Le cynisme ancien? Diogène, son tonneau, sa lanterne, Alexandre qui lui cache son soleil ... Bribes rescapées d'une culture classique. Les manuels d'histoire de la philosophie ne nous en apprennent guère plus. Déjà dans l'Antiquité les philosophes patentés déclassaient le cynisme du rang de philosophie à celui de «mode de vie», en lui reprochant de ne pas développer un corps de doctrines bien articulées comme le faisaient les «sectes» philosophiques véritables. Pourtant, sur les murs de quelque site touristique égyptien ou encore sur leur pierre tombale, des philosophes ont tenu à se présenter comme cyniques, trouvant que c'était là leur plus beau titre de gloire. Et ce qualificatif qui apparaît au IV$^{e}$ siècle avant J.-C. sera repris pendant près d'un millénaire par des hommes (et une femme au moins!) que regroupait non pas un système dogmatique transmis et authentifié par des scolarques en titre, mais un certain nombre de valeurs que chacun comprenait à sa façon: liberté, autonomie, impassibilité, entraînement à supporter les difficultés et les souffrances de tous ordres, refus de la civilisation ou encore cosmopolitisme. Autant dire que sur une durée aussi longue il est difficile de parler d'un seul et même mouvement; il serait plus juste d'évoquer un même esprit que l'on retrouve – surgissement nouveau ou imitation consciente – dans des cadres culturels différents sous des formes elles-mêmes changeantes aussi bien dans l'Athènes raffinée du IV$^{e}$ siècle que dans les rues d'Alexandrie, Rome ou Constantinople sous l'Empire romain, et qui reparut à plusieurs reprises à l'époque moderne et à l'époque contemporaine.

Il y a encore une vingtaine d'années on ne pouvait citer comme étude d'ensemble sur le mouvement cynique que l'ouvrage, d'ailleurs magistral, de D.R. Dudley paru en 1937. Puis soudainement le cynisme a suscité un regain d'intérêt à la fois chez les antiquisants qui se sont attachés à éditer, traduire et commenter les sources essentielles, chez les

historiens de la philosophie qui ont essayé de retrouver une cohérence intellectuelle à travers l'éparpillement des anecdotes et des « dits », chez certains philosophes enfin qui ont perçu d'un regard neuf ce que le cynisme antique avait à dire aux idéologies trop « cyniques » forgées par notre siècle[1].

Parmi ces contributions récentes au renouveau des études sur le cynisme, il faut souligner l'importance de la traduction française, publiée en 1975 par Léonce Paquet, des témoignages et des fragments concernant le cynisme ancien. Après deux éditions canadiennes, cet ouvrage, paru en version allégée dans le *Livre de poche* en 1992, est venu témoigner par son succès – 12 000 exemplaires d'un premier tirage emportés en quelques semaines – de l'attraction que pouvait exercer aujourd'hui encore la pensée antique, en l'occurrence celle des « Chiens ». En 1983-1985, Gabriele Giannantoni a donné, ce dont tous les historiens de la philosophie antique lui savent gré, une édition d'ensemble monumentale (quatre volumes) des textes des Socratiques qui englobait le corpus cynique. Enfin la publication en 1991 par Margarethe Billerbeck d'un recueil de quinze articles fondamentaux consacrés au cynisme depuis le milieu du XIX^e^ siècle a permis de rassembler commodément des travaux dispersés dont elle a su dégager, dans une introduction remarquable, les grandes orientations. La riche bibliographie qu'elle a par ailleurs établie pour cet ouvrage offre aux spécialistes un instrument de travail d'une grande utilité.

C'est pour recueillir les fruits de ce renouveau et donner une nouvelle impulsion aux recherches sur les secteurs encore négligés de la

1. Citons dans l'ordre chronologique quelques titres qui peuvent servir de points de repère pour illustrer ce renouveau des études cyniques depuis une quinzaine d'années : Léonce Paquet, *Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, 1975 ; seconde édition 1988 ; édition allégée dans le "Livre de Poche", Paris, 1992 ; Jan Fredrik Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976 ; Edward N. O'Neil, *Teles, The Cynic Teacher*, Missoula (Montana), 1977 ; Margarethe Billerbeck *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, 1978 ; eadem, *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979 ; Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, 1979 ; Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1983 (trad. française par H. Hildenbrand, Paris, 1987) ; Gabriele Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae* en 4 volumes, Roma, 1983-1985 ; idem, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* en 4 volumes, Napoli, 1990 ; Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986 ; Jürgen Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaos*, Frankfurt a.M., 1988 ; Michel Onfray, *Cynismes*, Paris, 1990 ; Margarethe Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991.

tradition cynique de l'Antiquité à nos jours que nous avons formé le projet d'un colloque international sur « Le cynisme ancien et ses prolongements », le premier qui ait été consacré à ce mouvement philosophique. L'enthousiasme des conférenciers pressentis dans sept pays a été ensuite confirmé par un nombre inattendu d'inscriptions aux quatre journées du colloque qui se tint à Paris du 22 au 25 juillet 1991 dans la grande Salle de Conférences du Centre National de la Recherche Scientifique, 15, quai Antole-France: chaque jour en effet entre 100 et 150 auditeurs vinrent assister aux conférences et participer aux débats.

Ce colloque aura permis de réhabiliter le cynisme comme philosophie à part entière, sans l'encenser ni le décrier, et de déterminer l'originalité d'un mouvement porteur d'une interrogation philosophique authentique. La diversité du cynisme lui-même explique la diversité des conférences de ce colloque[2] qui prend son point de départ avec Antisthène au gymnase de Cynosarges et Diogène le Chien à Corinthe, puis parcourt l'Empire romain sur les traces de Peregrinus Proteus, d'Œnomaos de Gadara et de bien d'autres, pour se terminer en compagnie des philosophes des Lumières et même de sectes hindoues contemporaines, qui, sans dépendance historique, reproduisent à des fins religieuses des comportements rappelant ceux de Diogène. En chemin, des incursions ont été faites dans les tout premiers temps du christianisme, chez les Pères grecs, mais aussi dans le monde arabe, où la popularité de Diogène a favorisé la conservation de plusieurs dizaines de chries, perdues en grec, mais d'une tonalité cynique incontestable. A la diversité du contenu se joint celle des approches mises en œuvre; les démarches philologique et philosophique reçoivent en effet ici un soutien précieux de la part de l'archéologie, de l'épigraphie, de la papyrologie, voire même de l'ethnologie, toutes disciplines qui ouvrent des perspectives nouvelles à la recherche sur le cynisme.

Des remerciements, nous en avons beaucoup à formuler, car si ce colloque a tenu les promesses du riche programme qu'il annonçait, c'est

2. L'ordre des conférences dans le volume reproduit l'ordre dans lequel elles ont été prononcées. Madame Fernanda Decleva Caizzi, de l'Université de Milan, n'a pu, par suite d'un empêchement, assister au colloque où elle devait prononcer une conférence intitulée « L'image du philosophe cynique: vie, littérature, philosophie ». D'autre part, Mademoiselle Claude Imbert a été, à notre grand regret, dans l'impossibilité de nous remettre le texte de la conférence qu'elle avait prononcée sur les « Métamorphoses du socratisme: le chien et le poulpe ».

parce que nous avons reçu un solide soutien à la fois de la part des institutions, des collègues et des amis. Au risque de commettre des oublis, nous voudrions exprimer à leur égard, dans une simplicité toute cynique, une gratitude qui n'en est pas moins vive.

La Direction Scientifique du Département des Sciences humaines, en la personne de Madame Claire Salomon-Bayet, puis de son successeur Monsieur Jean-Louis Lebrave, nous a apporté, au nom du C.N.R.S. et du Comité National qui avait bien accueilli le projet scientifique de ce colloque, une aide matérielle et un soutien financier importants, mais surtout un encouragement moral qui nous a beaucoup aidée à mener le projet jusqu'à son terme. C'est d'ailleurs Monsieur Lebrave qui assura l'accueil des participants et l'ouverture du colloque. Mesdames Margarethe Billerbeck et Monique Dixsaut, Messieurs Pierre Aubenque, Gabriele Giannantoni, Denis O'Brien et Jean Pépin avaient accepté de constituer le Comité scientifique de cette manifestation qui se tint sous leur égide. Vingt-trois collègues français et étrangers, dont plusieurs étaient déjà des amis et dont les autres le sont devenus depuis, nous ont offert leur collaboration active en donnant une conférence et en animant les débats avec l'assistance. Tout au long de ces quatre journées, Martine Vidoni, ingénieur à l'U.P.R. 76, nous a aidée très efficacement pour l'organisation matérielle; d'autre part Alain Segonds a tenu un stand de livres qui proposait aux participants les grandes collections de philosophie ancienne et de philologie classique. Enfin, par leur présence fidèle et chaleureuse, les collègues de l'U.P.R. 76 et du Centre Léon Robin, les collègues d'autres équipes du C.N.R.S. et plusieurs amis nous ont redit une fois de plus tout ce que signifie le mot « amitié ». A toutes et à tous merci.

Merci encore aux organismes qui nous ont fourni le soutien matériel et financier nécessaire, ainsi qu'à leurs représentants avec qui nous avons toujours eu d'excellents contacts : le C.N.R.S., le G.D.R. 25 du C.N.R.S., le Ministère de l'Éducation Nationale (Direction de la Recherche et des Études doctorales), l'Université de Paris XII, l'UNESCO, le British Council et le Deutscher Akademischer Austauschdienst.

Les manifestations scientifiques sont souvent une occasion, pour les participants, de découvrir la ville où elles se déroulent. Le présent colloque a sacrifié avec plaisir à cette règle en organisant la visite d'un de nos musées les plus prestigieux, le Musée d'Orsay.

Enfin, grâce à Madame Simone Dupré, présidente de l'Association internationale pour la communication des savoirs, et à deux membres de cette Association, Monsieur Heinz Wismann, le secrétaire, et Monsieur Jean Petitot, ce colloque parisien a pu bénéficier d'une insertion dans la vie de la cité. Tous les participants furent en effet invités à une réception offerte par la Ville de Paris dans les magnifiques salons de l'Hôtel de Ville et Monsieur Jacques Chirac, Maire de Paris, prononça à cette occasion une allocution. Nous les remercions.

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ.

## CONFÉRENCIERS

| | |
|---|---|
| Margarethe BILLERBECK | Université de Fribourg (Suisse) |
| Marie-Françoise BILLOT | Institut de recherche sur l'architecture antique – C.N.R.S. |
| Jean BOUFFARTIGUE | Université de Paris X, Nanterre |
| Aldo BRANCACCI | C.N.R. – Rome |
| R. Bracht BRANHAM | Emory University, Atlanta |
| Tiziano DORANDI | Institut für Altertumskunde, Cologne |
| Gilles DORIVAL | Université de Provence |
| Revd. F. Gerald DOWNING | Bolton (Grande-Bretagne) |
| Simone FOLLET | Université de Paris IV |
| Gabriele GIANNANTONI | Université de Rome "La Sapienza" |
| Marcello GIGANTE | Université de Naples |
| Marie-Odile GOULET-CAZÉ | U.P.R. 76 – C.N.R.S. |
| Miriam.T. GRIFFIN | Somerville College, Oxford |
| Dimitri GUTAS | Université de Yale |
| Jürgen HAMMERSTAEDT | Franz-Dölger Institut, Cologne |
| Michel HULIN | Université de Paris IV |
| Claude IMBERT | École Normale Supérieure, Paris |
| Christopher P. JONES | Université de Toronto |
| François JOUAN | Université de Paris X, Nanterre |
| John L. MOLES | Université de Durham |
| Claire MUCKENSTURM | Université de Besançon |
| Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING | Université de Münster |
| Jean PÉPIN | U.P.R. 76 – C.N.R.S. |

JEAN PÉPIN

# ASPECTS DE LA LECTURE ANTISTHÉNIENNE D'HOMÈRE

## I

Dion Chrysostome a laissé sur l'exégèse ancienne d'Homère un témoignage bien connu, qui intéresse successivement deux auteurs, Zénon le fondateur du stoïcisme, puis Antisthène. En voici la traduction :

> « Zénon ne blâme aucun des vers d'Homère, lui qui tout ensemble explique et enseigne que le poète a écrit les uns selon l'opinion, les autres selon la vérité, en sorte qu'il ne se montre pas en lutte avec soi-même dans certains d'entre eux qui semblent dits en opposition. Cette observation, à savoir que le poète a dit les uns pour l'opinion, les autres pour la vérité, est auparavant d'Antisthène ; mais celui-ci ne l'a pas travaillée à fond, tandis que l'autre l'a mise en évidence dans chacun des cas de détail »[1].

1. Dion Chrysost., *Orat. LIII* (36) 4-5 = Zénon, dans *SVF* I 274, p. 63, 9-15 = Antisthène, fr. 194 Giannantoni, 1-7, p. 216 : Ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν Ὁμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι. Ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ· ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτόν, ὁ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν. A la première ligne, j'entends οὐδὲν τῶν Ὁμήρου <ἐπῶν>, mais il peut s'agir aussi bien de groupes de vers. Les deux participes διηγούμενος καὶ διδάσκων ont une valeur causale : Zénon ne blâme aucun vers d'Homère parce qu'il explique et enseigne que... ; quant à la proposition finale (plus

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 1-13.

L'intention de Dion semble être d'affirmer que, prêtant à Homère une double façon d'écrire, Zénon aurait été devancé par Antisthène ; il n'y a donc pas lieu d'épiloguer sur les deux présentations, légèrement différentes, de la distinction opinion / vérité. Ce qui séparerait vraiment les deux philosophes, c'est qu'Antisthène n'aurait pas exploité jusqu'au bout l'idée commune, alors que Zénon en aurait montré la validité dans tous ses points d'application. Mais l'important est dans la finalité assignée à cette distinction : faire qu'Homère n'ait pas l'air de mener l'offensive contre lui-même dans certains passages en apparence contradictoires ; Antisthène et Zénon auraient trouvé ce moyen de sauver le poète de l'incohérence, de le laver de ce grief abondamment formulé contre lui par ses ennemis.

Un siècle avant Dion Chrysostome, Philon d'Alexandrie montre qu'il connaît cette dictinction des deux façons d'écrire, appliquée maintenant à la Thora ; rien de surprenant dans cette rencontre, quand on sait combien sont proches, dans certaines limites, le regard que le judaïsme alexandrin pose sur l'œuvre de Moïse et la lecture que le paganisme grec applique à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*. Voici comment Philon s'exprime à ce sujet :

> « Voici à peu près les deux seules voies que suit la totalité de la Loi, l'une étant celle qui incline au vrai et donne lieu à Dieu n'est pas comme un homme, l'autre celle qui incline aux opinions des esprits particulièrement lents, d'après lesquelles il est dit : Le Seigneur Dieu te corrigera, comme si un homme corrigeait son fils »[2].

que consécutive) avec ὅπως, elle exprime le résultat, moins obtenu que recherché ; « qu'il ne se montre pas » est au subjonctif dans la traduction comme dans le texte grec (cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, « Collect. de Philologie classique » 2, 2e éd., Paris, 1954, § 373 et 382, p. 231 et 235) ; la distinction κατὰ δόξαν / κατὰ ἀλήθειαν commande ainsi toute la phrase : parce qu'il la professe, Zénon ne blâme aucun vers d'Homère ; s'il la professe, c'est pour qu'Homère n'apparaisse pas en contradiction avec lui-même.

2. Philon, *De somniis* I 40, 237 : Καὶ σχεδὸν δύο εἰσὶν αὗται μόναι αἱ τῆς νομοθεσίας πάσης ὁδοί, μία μὲν ἡ **πρὸς τὸ ἀληθὲς** ἀπονεύουσα, δι' ἧς κατασκευάζεται οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός (*Num.* 23, 19), ἑτέρα δὲ ἡ **πρὸς τὰς** τῶν νωθεστέρων **δόξας**, ἐφ' ὧν λέγεται· Παιδεύσει σε κύριος ὁ θεός, ὡς εἴ τις παιδεύσειεν ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ (*Deut.* 8, 5). Pour la confrontation des deux mêmes citations

Les deux exemples scripturaires invoqués (*Nombres* 23, 19; *Deutéronome* 8, 5) indiquent clairement que la route du vrai est empruntée par la Loi quand celle-ci rejette l'anthropomorphisme, alors que la route des opinions la conduit aux affirmations anthropomorphiques. Avec ces deux routes ainsi caractérisées, on ne peut éviter de penser au début du poème de Parménide, dont très probablement l'on recueille ici un écho[3].

Mais il va de soi que le rapprochement majeur s'impose avec la distinction d'Antisthène reprise par Zénon; c'est d'elle que doit être inspirée la dualité des modes d'expression propres à la Loi juive selon qu'elle parle vrai ou emploie le langage de l'opinion paresseuse; selon toute vraisemblance, Philon aura repris, et transporté à la Bible, le principe exégétique élaboré par les deux philosophes grecs (qu'il connaît et à l'occasion nomme l'un et l'autre). A l'appui de cette hypothèse, une coïncidence remarquable: c'est que, aussi bien dans le témoignage de Dion Chrysostome que dans le texte de Philon, il ne s'agit nullement de distinguer deux modes d'exégèse[4], mais bien, prêtées à Homère, puis à la Bible juive, deux façons de s'exprimer (γέγραφεν, εἰρῆσθαι, εἴρηται τῷ ποιητῇ dans le premier cas, κατασκευάζεται, λέγεται dans le second). On sait d'autre part qu'aux yeux de Philon, les anthropomorphismes bibliques, tellement dommageables si l'on se tient à leur lettre, ne se justifient que s'ils servent de tremplin à leur interprétation allégorique[5]. A ce propos, on se gardera d'oublier que l'un

scripturaires, voir encore, de Philon, *Quod deus sit immut.* 11, 53-54; *Quaest. in Gen.* II 54.

3. Cf. Parménide, fr. 2, 2 et 4 Diels-Kranz, I, p. 231, 8 et 10: sur les deux seules voies (ὁδοὶ μοῦναι) de la recherche, dont la première est chemin de vérité; fr. 8, 17-18, p. 236, 10-11: l'une des deux voies n'est pas vraie (οὐ γὰρ ἀληθής), l'autre l'est; fr. 1, 29-30, et 8, 50-52, p. 230, 11-12, et 239, 6-8: opposition entre la vérité et les opinions des mortels (ἀληθείη / δόξαι). Sur ces thèmes, voir L. Tarán, *Parmenides*, Princeton, 1965, p. 231-268 (apparence et doxa); D. O'Brien, *Le poème de Parménide*, dans P. Aubenque (édit.), *Études sur Parménide*, Paris, 1987, t. I, p. 139-147, 152-156, 216-225.

4. On ne peut donc approuver A. Brancacci, *OIKEIOS LOGOS. La filosofia del linguaggio di Antistene*, coll. «Elenchos» 20, Roma, 1990, p. 64, de parler de «l'esegesi κατ' ἀλήθειαν» pour résumer la teneur du fragment de Dion.

5. Comme j'ai essayé de le montrer dans mon ouvrage *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante*, t. II: *Études historiques*, Paris, 1987, p. 38-39. Voir déjà le jugement de C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Jena, 1875, p. 162, sur le texte cité du *De somniis*: «Darin liegt Philo's

des points les mieux attestés de la « théologie d'Antisthène » fut son rejet de tout anthropomorphisme : « Dieu ne ressemble à rien » (ou « à personne »)[6].

Il existe un petit ouvrage capital pour les méthodes et le contenu de l'exégèse allégorique d'Homère : un recueil d'Ὁμηρικὰ ζητήματα ou προβλήματα d'inspiration stoïcienne, daté généralement du I^er^ siècle de notre ère et attribué à un certain Héraclite. Or cet auteur donne comme exemple manifeste de style allégorique chez Homère un passage du chant XIX de l'*Iliade*, dans lequel Ulysse déplore le deuil des guerres en termes d'agriculture : la faux y couvre le sol de bien plus de paille que de grain. Voici le passage :

> « Homère lui-même[...], on le trouve usant des allégories ; ne nous livre-t-il pas un emploi manifeste de cette figure de style dans les vers où Ulysse, énumérant les malheurs de la guerre et du combat, affirme :
>
> *le bronze y verse à terre trop de paille*
> *pour peu de grain, à l'heure où Zeus fait pencher la balance ?*

Begründung für die Annahme eines doppelten Schriftsinnes. Der eine ist der Wortsinn, der andere der allegorische ».

6. Θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι ; sur cet axiome, le même auteur fondait son « aniconisme », qui ajoutait immédiatement : « c'est précisément pourquoi nul ne peut, d'une image, en tirer la connaissance » ; cf. J. Geffcken, « Der Bilderstreit des heidnischen Altertums », dans *Archiv für Religionswissenschaft* 19, 1917-1918, p. 289. Ce point ressort de plusieurs témoignages chrétiens (Clément d'Alexandrie, Eusèbe, Théodoret) groupés dans le fr. 181 Giannantoni, lignes 2-3, 6, 10-11, p. 207 ; il aurait été formulé dans le traité antisthénien Φυσικός, cf. le commentaire de G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, coll. « Elenchos » 18, Roma, 1990, t. IV, nota 25, p. 253. L'un des deux témoignages de Clément, à savoir *Strom.* V, XIV, 108, 4, montre clairement que cet auteur entendait les trois mots d'Antisthène au sens de : « Dieu ne ressemble à personne » ; car il les donnait pour la « paraphrase » de cette parole d'*Isaïe* 40, 25 : « A **qui** m'assimilerez-vous pour que j'en sois l'égal ? dit le Saint » (trad. Dhorme). C'est cette page de Clément que cite Eusèbe, *Praep. euang.* XIII 13, 35. Quant à Théodoret, *Graec. affect. curatio* I 75, sa citation du même passage est plus complète que celles de Clément ; il ne dépend donc pas de lui, mais de leur source commune, un florilège.

Car ce qu'il dit est agriculture, mais ce qu'il pense est combat ; à noter toutefois que c'est à partir de significations opposées entre elles que nous suppléons ce qu'il veut montrer »[7].

Dans ces vers où Homère parle de la guerre comme le fera Péguy (J. Brunschwig), Héraclite n'est pas le seul à discerner une allégorie type ; parallèlement à lui, c'était l'un des exemples favoris de la tradition rhétorique dans le chapitre consacré à cette figure de style par les traités *Sur les tropes*[8]. Il se rencontre aussi avec les grammairiens grecs par la façon très remarquable qu'il a, dans les deux dernières lignes citées[9], de démonter le mécanisme de l'allégorie. Comme eux, il observe d'abord que l'allégorie consiste en un décalage entre le « dit » et le « pensé ». Quant à « nous suppléons ce qu'Homère veut montrer », telle est la démarche même de l'exégète allégoriste et la façon dont il pourrait en rendre compte, τὸ δηλούμενον désignant le même objet que τὸ νοούμενον, c'est-à-dire le sens caché que le poète donne à entendre et que le lecteur doit déchiffrer. Or, si ce dernier se met en quête de l'intention véritable d'Homère, c'est « à partir de significations opposées entre elles », où πρᾶγμα est le terme technique de la sémantique stoïcienne pour désigner le signifié[10] ; où donc découvrir, dans le cas présent, des « significations opposées entre elles » ? probablement dans la rupture entre la scène bucolique de la moisson et la dramatique balance de Zeus. Quoi qu'il en soit, il n'est pas du tout indifférent que les signifiés apparents soient donnés pour opposés entre eux ; car l'esprit du lecteur ne peut demeurer dans cette contradiction, qui le pousse à la

7. Héraclite, *Homericae quaestiones* 5, 14-16, éd. Bonnensis, p. 8, 9-20 : αὐτὸς Ὅμηρος [...] ταῖς ἀλληγορίαις εὑρίσκεται χρώμενος· ἐναργῆ τὸν τρόπον ἡμῖν τῆς ἑρμηνείας παραδέδωκε τοῦτον, ἐν οἷς Ὀδυσσεὺς τὰ πολέμου καὶ μάχης κακὰ διεξιὼν φησίν·

> *ἧς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν,*
> *ἀμητὸς δ'ὀλίγιστος, ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα*
> *Ζεύς;* (T 222-224).

Τὸ μὲν γὰρ λεγόμενόν ἐστι γεωργία, τὸ δὲ νοούμενον μάχη· πλὴν ὅμως **δι' ἐναντίων** ἀλλήλοις πραγμάτων τὸ δηλούμενον ἐπείπομεν. Traduction Mazon pour les vers de l'*Iliade*.

8. Ainsi Tryphon, *De tropis* γ', éd. Spengel (*Rhetores graeci*, t. III), p. 193, 12 ; Cocondrius, *De tropis* θ', *ibid.*, p. 235, 12-16.

9. Elles n'ont malheureusement pas été comprises par F. Buffière, traducteur d'Héraclite dans la « Collect. des Univ. de France », *ad loc.*, p. 6.

10. Cf. *SVF* II 166, p. 48, 18-19 : σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα.

surmonter justement par l'interprétation allégorique. Le désaccord interne du sens littéral comme instrument propulseur de la recherche d'un sens plus vrai, il y a là une constante dans la théorie de l'allégorie[11].

D'autre part, il est important de ne pas oublier que l'éventualité d'un désaccord, en tout point identique, par le fait duquel Homère se montrerait «en lutte avec soi-même dans certains vers qui semblent dits en opposition» (αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι), a été mentionnée expressément par Dion Chrysostome portant témoignage sur Zénon et Antisthène. Or c'était pour affirmer que la mission de faire cesser l'apparence d'un tel désaccord incombe à la distinction des vers qui ont été écrits κατὰ δόξαν et de ceux qui l'ont été κατὰ ἀλήθειαν; autrement dit, c'est pour avoir appliqué cette distinction d'Antisthène que «Zénon ne blâme aucun des vers d'Homère». La similitude avec le principe énoncé par le commentateur Héraclite peut être matérialisée ici par l'adverbe ἐναντίως.

## II

Les deux vers de l'*Iliade* XI 636-637 sur Nestor seul capable d'utiliser sa coupe sont le pont aux ânes de l'exégèse homérique, tant ils ont été commentés[12]. Les voici:

11. On en trouvera bien des exemples dans ma *Tradition de l'allégorie*, t. II, p. 21 (ἀντιλογία); p. 22 et n. 95 (ἡ λέξις τὸ εὔλογον οὐ περιέχει); p. 36 et n. 184 (τοῦ ῥητοῦ μὴ σφόδρα συνάδοντος); p. 37 et n. 186 (διαμάχην), 189 (συνῳδὸν οὕτως οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ), 190 (ἐναντίον, μαχόμενον); p. 70 (ἀνάρμοστον); p. 74 et p. 168, n. 3 (*dissonis atque alienis significationibus)*; p. 174 et n. 23 (*contraria repugnare, contrarium, repugnantiae*); p. 177 (*impugnant, conuenire nequeunt, destrui, repugnare, repugnantiam)*; p. 324 (*repugnantia)*, etc.

12. L'ensemble du morceau sur la coupe, à partir du vers 632, a fait l'objet de commentaires issus notamment de deux grammairiens hellénistiques, Denys le Thrace, puis Asclépiade de Myrléa (Bithynie), continuateurs plus ou moins proches d'Aristarque d'Alexandrie. Des éléments de leur exégèse, comportant le nom de l'un et de l'autre, ont été recueillis par Athénée, *Deipnosoph.* XI, 488 *a*–492 *e*. Cf. L. Cohn, art. «Dionysios Thrax», *RE* V, 1903, col. 978-979; G. Wentzel, art. «Asklepiades der Myrleaner», *RE* II, 1896, col. 1629-1630; A. Adler, «Die Commentare des Asklepiades von Myrlea», *Hermes* 49, 1914, p. 42; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, p. 273.

> «Tout autre aurait peine à la (sc. *la coupe*) soulever de la table alors qu'elle est pleine : le vieux Nestor, lui, la lève sans [effort»[13].

La curiosité des interprètes était éveillée par l'anomalie de ce vieillard plus fort que tout le monde, comme l'écrit très bien Porphyre, qui citera peu après Antisthène :

> «Pourquoi Homère a-t-il fait que seul Nestor soulève sa coupe ? Car il n'est pas vraisemblable qu'il la soulève plus facilement que de plus jeunes [...] Mais Antisthène : Homère ne veut pas parler de la pesanteur que mesure la main, mais il donne à entendre que Nestor ne s'enivrait pas ; le fait est qu'il portait facilement le vin»[14].

Il faut savoir dès à présent que toute une lignée d'exégètes appuieront leur interprétation sur la métonymie du contenant et du contenu, de la coupe et du vin, et, corrélativement, sur l'ambiguïté qui permet de passer de «soulever la coupe» à «supporter le vin». D'après Porphyre, Antisthène était déjà l'adepte de ce type de lecture : écrivant que Nestor, à la différence de tous les autres, lève sa coupe sans effort, Homère aurait voulu dire qu'il supportait le vin mieux que personne. Dans cet éloge du franc buveur qui sait ne pas s'enivrer, Antisthène exaltait, par Homère interposé, une performance éminemment socratique ; que l'on se rappelle la fin du *Banquet* de Platon[15] : Socrate boit beaucoup tout au long de la nuit, ses commensaux s'endorment au petit matin, mais lui sort et va passer une journée comme toutes les autres. Voilà pour le contenu de l'exégèse antisthénienne. Quant à la forme dans laquelle elle s'exprimait si l'on en croit Porphyre, on sera sensible à l'antithèse des deux verbes : οὐ [...] λέγει, ἀλλὰ [...] σημαίνει, Homère «ne veut pas

13. *Iliade* Λ 636-637 : ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης
πλεῖον ἐόν, Νέστωρ δ' ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν
(trad. Mazon).

14. Porphyre, *Quaest. homer. ad Iliadem* Λ 636-637, éd. Schrader, p. 168, 10-16 = pour la fin Antisthène, fr. 191 Giannantoni, 2-4, p. 215 : Διὰ τί πεποίηκε μόνον τὸν Νέστορα αἴροντα τὸ ἔκπωμα ; οὐ γὰρ εἰκὸς ῥᾷον αἴρειν νεωτέρων [...] Ἀντισθένης δέ· οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐμεθύσκετο σημαίνει· ἀλλ' ἔφερε ῥᾳδίως τὸν οἶνον. On a pensé, pour l'assignation de ce fragment, à un titre qui figure dans la liste des œuvres d'Antisthène : Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης, cf. G. Giannantoni, *op. cit.*, t. IV, nota 35 *ad loc.*, p. 335.

15. 223 *b-d*, comme veut bien me le signaler M.-O. Goulet-Cazé.

parler de [...], mais il donne à entendre...»[16]. Cette façon de dire est de grand intérêt; car les exégètes allégoristes y eurent fréquemment recours pour mettre en regard ce que «dit» *expressis uerbis* le poète et ce qu'au-delà des mots il «donne à entendre»; en voici un exemple prélevé chez Porphyre lui-même, interprétant l'*Odyssée* XXIV 12, cette fois pour son propre compte: Homère «dit (λέγει) aussi quelque part "les portes du Soleil", donnant à entendre (σημαίνων) le Cancer et le Capricorne»; or cette citation est extraite de l'un des joyaux de l'allégorèse homérique ancienne, l'opuscule *Sur l'antre des Nymphes de l'Odyssée*[17].

En présence de ces deux verbes, l'historien le moins averti ne peut éviter de penser à un célèbre fragment d'Héraclite (d'Éphèse), que l'on peut traduire ainsi:

> «Le Seigneur dont l'oracle est celui de Delphes ni ne dit ni ne cache, mais donne à entendre»[18].

Si Porphyre a transcrit, touchant la coupe de Nestor, les mots mêmes d'Antisthène, il n'est pas impossible que ce dernier ait eu présente à l'esprit la formule d'Héraclite. Car celle-ci, répandue aujourd'hui, l'était déjà à l'époque ancienne, comme le montrent plusieurs attestations[19]. Il est plus notable encore que pour ainsi dire tous ces auteurs invoquent la sentence d'Héraclite à l'appui de l'idée selon laquelle les communications divines à l'adresse de l'humanité ne sont pas directes, mais relayées par des prismes qui les déforment, tels les oracles, les symboles, les énigmes, que l'on doit donc décrypter pour atteindre le message[20]; bien que l'allégorie ne figure pas dans la liste, nul doute que

16. Pour λέγειν au sens de «vouloir dire», emploi classique, voir LSJ, *s.u.*, III 9: «wish to say».

17. Porphyre, *De antro nympharum* 28, éd. Westerink, coll. «Arethusa Monographs», I, p. 26, 26. On trouve encore, dans le même emploi, l'antithèse λέξις / τὸ σημαινόμενον, par exemple chez Clément d'Alex., *Strom.* VI, XVII, 151, 4; VII, XVI, 96, 2; VII, XVI, 105, 1.

18. Héraclite, fr. 93 Diels-Kranz, I, p. 172, 6-7: Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, **οὔτε λέγει** οὔτε κρύπτει **ἀλλὰ σημαίνει**.

19. Lisibles par exemple dans le recueil de M. Marcovich, *Heraclitus*. Greek text with a short commentary. *Editio maior*, Merida, 1967, p. 49-50 (= son fr. 14).

20. Ainsi Plutarque, *De Pythiae orac.* 21, 404*c-e*: la Pythie comme facteur de trouble pour les oracles du dieu qu'elle délivre; fr. 202 (*ex incerto libro*), 7-11 Sandbach (Teubner), p. 128: «De même en effet que "le Seigneur de Delphes... etc.", de même, dans les symboles pythagoriciens, ce qui semble être énoncé est caché et ce

l'on ne soit ici en présence du mécanisme même de la formulation et de l'exégèse allégoriques des textes sacrés.

Voici d'ailleurs de quoi confirmer cette assertion : lorsque les grammairiens grecs, dont on a déjà parlé, cherchent à définir l'allégorie comme trope, ils le font traditionnellement par le décalage entre l'objet de « dire » (λέγειν) et celui de « donner à entendre » (σημαίνειν) ; autrement dit, ils se rattachent, consciemment ou non, à la formule paradigmatique d'Héraclite d'Éphèse. C'est ce que l'on peut vérifier chez le commentateur Héraclite, qui est l'un d'eux ; voici en effet l'une de ses définitions de l'allégorie comme trope (c'est-à-dire de l'expression allégorique, ou allégorie active des poètes, à bien distinguer de l'interprétation allégorique qui est le fait de leurs lecteurs), dans laquelle, de plus, on discerne en pointillé l'étymologie classique du mot « allégorie » (ἄλλα ἀγορεύειν, « dire d'autres choses... ») :

> « la figure qui donne à entendre des choses différentes de celles qu'elle dit est appelée en conséquence allégorie »[21].

Contre le rapprochement avec la sentence de l'autre Héraclite, on pourrait faire valoir la tournure négative de ce dernier (οὔτε λέγει), alors que la négation a maintenant disparu ; certes ; mais on doit considérer que la formule « donner à entendre des choses différentes de celles qu'on dit » se trouve exactement équivalente à « donner à entendre des choses que l'on ne dit pas », par où l'on rejoint sensiblement l'inten-

qui semble être caché est présent dans l'esprit » ; Lucien, *Vit. auct.* 14 : (l'acheteur à Héraclite) « Dis-tu des énigmes [...] ou composes-tu des logogriphes ? Car tu es exactement comme Loxias » ; Jamblique, *De myst.* III 15, 136, 2-5 P., éd. des Places, p. 119 : « C'est sous le mode du symbole que les démons révèlent l'intention du dieu et la préfiguration de l'avenir, en quoi, pour parler comme Héraclite, ils ne disent ni ne cachent, mais donnent à entendre » ; *Lettre à Dexippe sur la dialectique*, dans Stobée, *Anthol.* II 2, 5, éd. Wachsmuth, t. II, p. 18,21 – 19,4 : « Le dieu de Delphes lui-même, sans dire, pour parler comme Héraclite, ni cacher, mais en donnant à entendre ses prédictions, provoque les bénéficiaires de ses oracles à la recherche dialectique, par laquelle équivoque et homonymie sont tranchées et toute ambiguïté enfin découverte dans l'éclat lumineux de la science » (suit la mention de Thémistocle qui, à force de recherche, identifia le rempart de bois et, « sans ambiguïté », fut cause du salut des Grecs). Ces différents textes (excepté peut-être celui de Lucien) s'entendent, on le voit, à associer le fragment d'Héraclite au caractère médiat du langage divin, qui procède par oracles, signes, symboles, tous entachés d'obscurité.

21. Héraclite, *Homer. quaest.* 5, 2, p. 5,15 – 6,1 : ... τρόπος ἕτερα δὲ ὧν **λέγει σημαίνων** ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.

tion du présocratique. L'important est de comprendre que le dessein commun aux deux auteurs homonymes exige que les verbes λέγειν et σημαίνειν n'aient pas le même objet direct, ce qui peut être obtenu soit en affectant l'un des verbes de la négation (le présocratique), soit en stipulant que l'objet de l'un diffère de celui de l'autre (le commentateur). Si l'on revient maintenant au fragment d'Antisthène conservé par Porphyre, on aura été sensible au fait que la coïncidence littérale est parfaite avec la formule d'Héraclite d'Éphèse : οὐ ... λέγει, ἀλλὰ ... σημαίνει, au point qu'il n'est pas insensé d'imaginer là un salut à la mémoire du célèbre présocratique. Mais c'est au prix d'une importante distorsion dans le sens du verbe λέγειν. La citation d'Antisthène ne se comprend pas si on lui fait dire qu'Homère n'a pas parlé de la pesanteur physique, puisque c'est précisément d'elle qu'il a parlé littéralement ; tout s'arrange si l'on entend qu'Homère, *Antisthenes dixit*, n'a pas voulu parler en physicien, ou, ce qui revient au même, n'a pas donné à entendre une vérité physique : il a voulu parler en moraliste, il a donné à entendre une vérité morale ; on a vu que la sémantique de λέγειν permet de comprendre ainsi, et c'est heureux, puisque l'on ne peut comprendre autrement : λέγειν et σημαίνειν sont pris là dans le même sens. Mais si l'on s'avise de transporter cette lecture, inévitable touchant le texte d'Antisthène, à la formule du présocratique, celle-ci se brouille totalement : il est impossible qu'elle ait pour contenu : « Apollon ne veut pas dire, mais il donne à entendre », dès lors que « vouloir dire » et « donner à entendre » sont exactement synonymes. Cependant, en dépit de cette rupture dans l'acception du verbe λέγειν, il ne reste pas moins que les deux auteurs se mesurent, dans les mêmes termes, au même grand problème qui est d'articuler l'expression immédiate et l'expression indirecte.

Antisthène est peut-être le premier qui ait appliqué aux deux vers de l'*Iliade* cette exégèse très spécifique qui rejette le sens physique apparent et lui substitue une portée morale cachée. Mais il fera école. Car sa lecture se retrouve en substance dans une scholie ancienne relative aux mêmes vers, et que voici :

> « car Homère veut dire qu'avec plus de tempérance que tout jeune homme Nestor portait la boisson »[22].

22. *Scholia graeca in Hom. Iliadem* Λ 636, éd. Erbse, t. III, p. 248, 74-75 : θέλει γὰρ εἰπεῖν ὅτι παντὸς νέου σωφρονέστερον ἐβάσταζε τὸ ποτὸν ὁ Νέστωρ.

La distinction est manifeste entre ce qu'Homère dit (le scholiaste se dispense de le répéter; ce sont les vers mêmes de l'*Iliade*: Nestor était le seul à soulever sans effort sa coupe) et ce qu'il veut dire, θέλει εἰπεῖν (Nestor supportait la boisson mieux que personne). On a vu, il y a un instant, que ce décalage même est, aux yeux des grammairiens, le fondement de l'allégorie comme trope; dans le cadre de cette définition, on voit que le grec dispose de deux façons de rendre le sens de «vouloir dire»: θέλειν εἰπεῖν, comme ici; λέγειν avec l'acception *ad hoc*, comme dans le fragment d'Antisthène conservé par Porphyre.

On achèvera cet échantillonnage avec une exégèse des mêmes vers homériques que l'on peut lire chez le byzantin Eustathe de Thessalonique:

> «Le poète veut donc dire de façon symbolique que le vieux Nestor, avec plus de maîtrise de soi et de tempérance que personne, portait la coupe avec la boisson»[23].

Ce texte a en commun avec le précédent d'offrir, avec d'autres mots, la même formule «vouloir dire» dans, si l'on peut ainsi parler, sa version longue: Βούλεται λέγειν. Tout ce qui vient d'être dit là-dessus pourrait être répété ici[24]. On est en présence d'une autre reprise approximative de l'exégèse d'Antisthène. Eustathe toutefois attire l'attention en ce que les derniers mots de son texte sont affectés d'une ambiguïté totale; ils peuvent en effet refléter aussi bien une interprétation littérale (Nestor soulevait la coupe même quand elle était pleine; c'est le texte même d'Homère) qu'une interprétation non littérale (Nestor supportait bien la boisson; le verbe βαστάζειν, déjà présent dans la scholie précédente, peut avoir les deux sens, tout de même que αἴρειν – Homère, Porphyre

23. Eustathe, *Comment. ad Hom. Iliadem* Λ 636-637, éd. Van der Valk, t. III, p. 281, 23-25: Βούλεται οὖν συμβολικῶς λέγειν ὁ ποιητής, ὡς ὁ γέρων Νέστωρ παντὸς ἐγκρατέστερόν τε καὶ σωφρονέστερον τὸ ποτήριον σὺν τῷ ποτῷ ἐβάσταζεν.

24. Autre point de rencontre d'Eustathe avec la scholie: l'entrée en scène de la vertu morale de tempérance (σωφρονέστερον), à quoi Eustathe ajoute celle de maîtrise de soi (ἐγκρατέστερον). Ce faisant, Eustathe (ou sa source) pourrait se souvenir du *Gorgias* de Platon, 491 *d*: commander à soi-même, c'est «être tempérant et maître de soi-même (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ), commander en soi-même aux plaisirs et désirs»; cf., avec Dodds, *ad loc.*, p. 293 sq., *Républ.* IV, 430*e*, où reviendront tempérance et maîtrise de soi, σωφροσύνη et ἐγκράτεια.

– ou φέρειν – Antisthène)[25]. Cela dit, il est à croire qu'aux yeux d'Eustathe ou de sa source, il s'agit effectivement d'une interprétation non littérale. Deux indices vont en effet dans cette direction: c'est d'abord la formule Βούλεται λέγειν, qui s'oppose à «dire» au sens courant et coïncide, on l'a vu, avec «donner à entendre»; c'est ensuite l'adverbe συμβολικῶς, qui, à l'évidence, qualifie l'expression figurée, et dont on connaît l'équivalence fréquente avec ἀλληγορικῶς[26].

*
* *

Antisthène s'est-il adonné à l'exégèse allégorique d'Homère? La question, on le sait, a fait l'objet de vives controverses. Elle a reçu, dans le passé récent, plus d'une réponse négative[27]. On essaiera ici de ne pas entrer dans cette querelle, et d'éviter une prise de position péremptoire. Pour deux raisons. D'abord, le nombre insuffisant des témoignages rend difficile une option de ce genre; sans doute explique-t-il que l'on ait pu tellement s'empoigner sans arriver à une décision qui s'impose à tous. De plus, ainsi posée, il se pourrait que l'on ait affaire à une question non pertinente; je n'ignore pas qu'une lecture figurée des poèmes homériques a certainement précédé Antisthène; mais elle ne prendra le

25. Sous l'angle de cette ambiguïté, on peut rapprocher une exégèse présentée par Athénée. Après avoir rendu compte des commentaires de Denys le Thrace et Asclépiade de Myrléa sur l'ensemble du morceau, comme on l'a signalé *supra*, p. 6, n. 12, cet auteur aborde, en XI, 492*f*-493*e*, le point particulier de Nestor seul capable de soulever sa coupe; après avoir signalé des tentatives d'ordre philologique (façon différente de couper les mots, changement dans leur ordre), il en vient à écrire ceci (493*c*): cette énorme coupe, «en sa qualité d'ami de la boisson, Nestor, à la suite de la pratique assidue qui était la sienne, était capable de la soulever (βαστάζειν) facilement». Soulever le contenant? supporter le contenu? L'exégète anonyme devait jouer sur les deux sens, et donner des gages à la fois à la lecture littérale et à la lecture figurée. Eustathe fera état d'une interprétation très semblable dans son commentaire du même passage, p. 282, 11-12.

26. On trouvera divers exemples d'interférence entre ces deux familles de mots dans ma *Tradition de l'allégorie*, t. II, p. 253-254 et n. 8 à 12.

27. Ainsi J. Tate, «Antisthenes was not an Allegorist», dans *Eranos* 51, 1953, p. 14-22; cet historien, qui défend la même thèse depuis longtemps, aborde brièvement, p. 18 et 21, l'exégèse de Nestor et sa coupe, puis le témoignage sur Homère parlant tantôt d'après l'opinion, tantôt d'après la vérité, avec dans les deux cas un jugement négatif; c'est, me semble-t-il, la conséquence d'une idée a priori, trop étroite, de l'allégorie. Même attitude négative chez F. Caizzi, «Antistene», dans *Studi Urbinati* 38, 1964, p. 81-82, et chez G. Giannantoni, *op. cit.*, t. IV, nota 35, p. 342-343.

nom d'allégorie que beaucoup plus tard; l'exégèse allégorique d'Homère est en vérité un immense et complexe édifice, constitué de multiples apports (venus des grammairiens, des auteurs de traités de rhétorique, des philosophes, des théologiens, jusqu'à l'extrême fin de l'Antiquité, pour ne pas parler du Moyen âge byzantin). Dans ces conditions, il est préférable de ne pas poser tout à trac la question de l'allégorisme d'Antisthène, et de ne pas vouloir y répondre en termes de *sic et non*.

Ce que l'on peut dire, et, je crois, montrer, c'est qu'Antisthène a préparé l'avènement de l'exégèse allégorique d'Homère à son zénith. Il l'a fait au plan de la théorie de cette variété d'exégèse. Son intuition que le poète aurait écrit certains vers d'après l'opinion, certains autres selon la vérité, sera récupérée par Philon, et transportée par lui à la résolution, par l'allégorie, des anthropomorphismes bibliques. Sa thèse (également développée par Zénon), que cette distinction vise à dominer les apparentes contradictions d'Homère, annonce un principe qui régira toute l'histoire de l'exégèse allégorique, païenne et chrétienne, et dont le commentateur homérique Héraclite fournit une bonne formulation: c'est que les contradictions du sens littéral exercent un rôle moteur dans la mise en œuvre de l'interprétation allégorique.

Dans le domaine de la pratique de ce type d'interprétation, on découvre qu'Antisthène a tout autant frayé la voie. Sa lecture de Nestor seul capable de soulever la coupe est-elle ou non allégorique? On est tenté de dire qu'elle l'est. Mais comment l'établir de façon irréfutable? C'est difficile, et d'ailleurs, à la limite, sans intérêt. Mais ce que l'on peut dire, et qui, à soi seul, est de grande conséquence, c'est qu'à en croire Porphyre, il a choisi, pour formuler son exégèse, un schéma verbal spécifique (οὐ λέγει, ἀλλὰ σημαίνει) que d'indubitables allégoristes (parmi lesquels, de nouveau, Héraclite le commentateur) regarderont comme solidaire de leur mode d'explication. D'autre part un connaisseur tel qu'Eustathe, qui a eu vent d'une exégèse toute semblable à celle d'Antisthène sur Nestor, lui applique la qualité de «symbolique», qui veut dire «allégorique» dans l'herméneutique grecque tardive. Autant d'indices qui, s'ils n'établissent pas qu'Antisthène fut l'adepte de la lecture allégorique d'Homère, le suggèrent, tant il présente de points communs, dans la méthode comme dans ses applications, avec ceux qui en seront plus tard les plus célèbres coryphées.

GABRIELE GIANNANTONI

# ANTISTENE
# FONDATORE DELLA SCUOLA CINICA ?

Malgrado ciò che leggiamo nelle *Nuvole* di Aristofane, uno dei tratti caratteristici della personalità di Socrate, più volte sottolineato dalla tradizione antica, è costituito dal fatto che egli non volle mai "fondare" una propria scuola né volle mai presentarsi come "maestro". Basta aprire l'*Apologia* platonica[1]:

> « Io non sono stato maestro mai di nessuno; soltanto, se c'è persona che quando parlo o attendo a ciò che credo l'ufficio mio, desidera ascoltarmi, sia giovane sia vecchio, non mi sono mai rifiutato; e non è vero che se ricevo denari io parlo e se non ne ricevo sto zitto, perché io sono egualmente a disposizione di tutti, poveri e ricchi, chiunque mi interroghi e abbia voglia di stare a sentire quello che io gli rispondo. Che poi tra quelli che mi praticano, uno diventi galantuomo o non diventi, non sarebbe ragionevole ne avessi lode o biasimo io, che non ho mai promesso nessun insegnamento a nessuno, né nessuna cosa ho mai insegnato. E se c'è chi dice di aver appreso o di aver udito da me, in privato, cosa che anche gli altri tutti quanti non abbiano appreso e udita, siate certi che costui non dice la verità. »

Ciò deve essere ritenuto storicamente esatto: tra l'altro la tradizione vuole che uno degli aspetti della genuina fedeltà al maestro di Eschine di Sfetto fosse proprio il suo rifiuto a fondare una propria scuola.

1. Cfr. Plat., *Apol.* 33 *a-b* (trad. M. Valgimigli).

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., p. 15-34.

Sempre la tradizione antica, però, fa di tutti gli altri Socratici i fondatori di altrettante scuole filosofiche. Per limitarmi al mio argomento, molte sono le fonti antiche che ci parlano di Antistene ateniese come di un discepolo di Socrate e come del fondatore di una vera e propria scuola filosofica, quella cinica, poi proseguita da Diogene di Sinope e da Cratete di Tebe, del quale, a sua volta, sarebbe stato discepolo Zenone di Cizio, fondatore della scuola stoica.

È evidente in questo caso (ma analoga osservazione potrebbe essere fatta per tutti gli altri Socratici) lo schema classico delle διαδοχαί ellenistiche, di cui si fa eco Diogene Laerzio, quando nel proemio[2] scrive che la filosofia ionica termina con Crisippo attraverso la successione: Socrate, Antistene, Diogene di Sinope, Cratete di Tebe, Zenone di Cizio, Cleante e Crisippo. Nella *Vita* laerziana dedicata ad Antistene, nel sesto libro, leggiamo che Antistene, attingendo da Socrate τὸ καρτερικόν (la tolleranza) ed emulandone τὸ ἀπαθές (l'impassibilità), dette inizio, per primo, al cinismo[3]. Più avanti si dice ancora che Antistene era solito conversare nel ginnasio del Cinosarge, poco lontano dalle porte, e che per questo alcuni pensavano che la scuola cinica avesse preso il suo nome dal Cinosarge[4]. E mentre Diocle e Neante gli attribuivano il merito di essere stato il primo a «raddoppiare il mantello» (un tratto tipico dell'abbigliamento cinico[5]), tale primato era da Sosicrate attribuito, invece, a Diodoro di Aspendo[6]. Infine, Diogene Laerzio conclude dicendo che Antistene anticipò l'impassibilità (ἀπάθεια) di Diogene, la moderazione (ἐγκράτεια) di Cratete, la tolleranza (καρτερία) di Zenone e pose così le fondamenta della dottrina[7].

2. Cfr. Diog. Laert. I 13 [= *SSR* I H 5]; con la sigla *SSR* indico, d'ora in avanti la mia raccolta delle fonti antiche relative a Socrate e ai Socratici *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 voll., Napoli, 1991.

3. Cfr. Diog. Laert. VI 2 [= *SSR* V A 12]

4. Cfr. Diog. Laert. VI 13 [= *SSR* V A 22].

5. Cfr. le fonti raccolte a proposito di Diogene in *SSR* V B 126, 174, 175, 537, 545, 560.

6. Cfr. Diog. Laert. VI 13 [= *SSR* V A 22].

7. Cfr. Diog. Laert. VI 15 [= *SSR* V A 22]. Il testo di questo passo è discusso: il testo dei codd. B e P, accolto da Cobet, dà αὐτὸς τῇ πόλει τὰ θεμέλια; Wilamowitz, coll. «Philol. Untersuch.» 3, Berlin, 1880, p. 4, n. 2, corresse πόλει in πολιτείᾳ, seguito, tra gli altri, da Dümmler e Hicks; C.D. Georgules, *Platon* V, 1935, p. 172, ha proposto σχολῇ; ma senz'altro preferibile, anche per il senso, è la correzione in πραγματείᾳ proposta da M. Gigante (*ad loc.*) e accolta anche da F. Decleva Caizzi. Per altre indicazioni cfr. l'apparato *ad loc.* in *SSR* V A 22.

Gli elementi offerti da questo testo laerziano sono molteplici e in questa relazione cercherò di isolarli e di esaminarli uno per uno, per saggiarne la consistenza.

1. *Antistene e il Cinosarge*

La notizia che Antistene insegnasse nel ginnasio del Cinosarge e che da questa circostanza la sua scuola prendesse il nome di «cinica» è sembrata ricevere conferma da ciò che sappiamo di questo ginnasio, situato «fuori porta» nel distretto di Diomeia, lungo la strada che conduceva a Maratona. Esso era riservato ai νόθοι (cioè ai fanciulli nati da padre ateniese e da madre non ateniese) e collegato con il culto di Eracle[8].

Lascio da parte la questione dell'interpretazione del nome, e cioè se esso debba essere interpretato come tale che alludesse alla cattura di Cerbero ad opera di Eracle (come suppose già il Mueller[9]) oppure alla leggenda, narrata da Pausania[10], secondo la quale mentre un certo Diomo sacrificava ad Eracle, una cagna bianca (ἀργή) si sarebbe avventata sulla vittima del sacrificio e fuggita via: allora l'oracolo avrebbe ordinato a Diomo di erigere in quel luogo un tempio consacrato ad Eracle.

Ma anche a prescindere da queste e da altre varie leggende che furono aggiunte in seguito, il collegamento del Cinosarge con i νόθοι sembra essere attestato all'inizio della *Vita di Temistocle* di Plutarco: qui si legge infatti che questo ginnasio era frequentato da νόθοι, perché lo stesso Eracle era νόθος, essendo nato da padre divino e da madre mortale; tra questi νόθοι c'era anche Temistocle, la cui madre non era ateniese, il quale avrebbe persuaso alcuni giovani delle migliori famiglie ateniesi a scendere con lui al Cinosarge per allenarsi in vari esercizi

8. Cfr. C.W. Goettling, *Gesamm. Abhandl.*, t. II, 1863, p. 156-174; E. Honigmann, *s.v.* «Kynosarges», in *RE* XII 2, 1924, col. 33; J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, p. 45-48 e 58-59; H.S. Versnel, «Philipp II and Kynosarges», *Mnemosyne*, IV ser., 26, 1973, p. 275-278 e S.C. Humphreys, «The nothoi of Kynosarges», *Journal of Hellenic Studies* 94, 1974, p. 88-95.

9. Cfr. Ad. Mueller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis*, diss. Marburgi Cattorum, 1860, p. 10-11.

10. Cfr. Pausan. I 19, 3.

ginnici, abrogando così di fatto la distinzione tra cittadini di pieno diritto e νόθοι[11].

Il racconto di Plutarco è tuttavia storicamente fantasioso: la decisione di togliere i diritti politici ai νόθοι fu presa, come risulta da Aristotele[12], nel 451/0 a.C. su proposta di Pericle. E lo stesso Pericle ne sperimentò le conseguenze, perché il figlio suo e di Aspasia, Pericle il giovane, poté ottenere la piena cittadinanza solo per una particolare concessione popolare, dopo che erano morti gli altri due figli legittimi di Pericle. In seguito quella decisione dovette perdere di efficacia, giacché sappiamo che fu reintrodotta in modo molto rigoroso solo dopo la caduta dei Trenta Tiranni e la restaurazione della democrazia, su proposta di Aristofonte, sotto l'arcontato di Euclide nel 403/2 a.C.[13]. Non è affatto sicuro, però, che questa reintroduzione significasse che anche il Cinosarge fosse di nuovo riservato ai νόθοι: certo è che Demostene nel discorso *Contro Aristocrate* (che è del 352 o del 351 a.C.[14]) ne parla come di una norma da tempo in disuso[15]. Può quindi avere un certo valore l'osservazione di J. Bernays[16], e cioè che Antistene, in quanto νόθος, non era affatto costretto, se voleva aprire una scuola, a farlo nel Cinosarge, mentre avrei qualche esitazione a condividere la supposizione, avanzata dalla Decleva Caizzi[17], che Antistene avesse acquisito la piena cittadinanza ateniese durante la guerra del Peloponneso (giacché il fatto che le fonti lo dicano Ἀθηναῖος può anche alludere solo alla città natale e non alla cittadinanza) e che scegliesse il Cinosarge per polemica contro gli Ateniesi e le concezioni correnti sull'εὐγένεια.

In realtà, se si fa eccezione per il già ricordato passo di Diogene Laerzio[18], il collegamento di Antistene con il Cinosarge non si trova in

11. Cfr. Plutarch., *Themist.* 1

12. Cfr. Aristot., *Athen. polit.* 16, 4

13. Cfr. Athen. XIII, 577 *b-c* e l'orazione *Contro Eubulide* di Demostene.

14. Cfr. A. Lesky, *Gesch. d. griech. Literatur*, Bern, 1957-1958, trad. ital. t. II, p. 745.

15. Cfr. Demosth., *Orat.* XXIII 213: καθάπερ ποτ' ἐνθάδε εἰς Κυνόσαργες οἱ νόθοι.

16. Cfr. J. Bernays, *Lucian u. d. Kyniker*, Berlin, 1879, p. 23 e n. 8 a p. 91.

17. Cfr. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese, 1966, p. 120.

18. Da Diogene Laerzio dipendono evidentemente Hesych. Miles., *Onomat.* LXI, p. 16, 12-21 [= *SSR* V A 23]; Suid., *s.v.* Ἀντισθένης [= *SSR* V A 23] e Eudoc., *Violar.* 96, p. 95, 13-96, 5 [= *SSR* V A 22].

alcun'altra fonte antica e chiari sembrano essere i motivi che possono avere indotto posteriormente a collegare Antistene, κύων e νόθος, con un luogo che aveva il «cane» nel nome, che per certi periodi era stato riservato ai νόθοι e che era destinato al culto di un semidio esaltato dai Cinici e giudicato anche lui νόθος. Ed il fatto che né Diogene, né Cratete, né alcun altro Cinico sia stato mai posto in relazione con questo ginnasio sarebbe del tutto inspiegabile se esso fosse stato realmente la sede della scuola. Infine, se, come sempre Diogene Laerzio sembra suggerire[19], Antistene teneva scuola già prima di conoscere Socrate, questa circostanza verrebbe a coincidere proprio con il periodo in cui era caduto in desuetudine il decreto pericleo sui νόθοι del 451/0.

In realtà la connessione del κυνισμός con il Cinosarge, anche soltanto per ciò che riguarda la denominazione, è da respingere: già E. Schwartz[20] aveva osservato che κυνικός deriva da κύων, allo stesso modo che Σωκρατικός deriva da Σωκράτης, e se un indirizzo filosofico prende il nome da κύων questo termine deve allora alludere non all'animale, ma a colui che era venerato come maestro e per il quale il nomignolo (*Spitzname*) era diventato un epiteto onorifico (*Ehrenname*). E questi fu senza dubbio soltanto Diogene di Sinope, il cui comportamento volutamente ripeteva i tratti dell'ἀναίδεια del cane[21].

2. *La tradizione su Antistene maestro di scuola*

Nel passo ora ricordato di Diogene Laerzio si dice infatti che quando Antistene conobbe Socrate ne fu talmente colpito «che esortò i suoi discepoli (μαθηταί) ad essere insieme con lui condiscepoli (συμμαθηταί) di Socrate» e da Geronimo, che, tramite Porfirio, ripete questa circostanza[22], sappiamo che Antistene, prima di conoscere Socrate, avrebbe insegnato retorica. Ciò è sembrato una conferma di ciò che

19. Cfr. Diog. Laert. VI 2 [= *SSR* V A 12].

20. Cfr. E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, rist. Leipzig, 1943, t. II, p. 3-4.

21. Cfr., per fare solo un esempio, Diog. Laert. VI 69 [= *SSR* V B 147]: εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης e su tutto ciò *SSR* IV nota 47.

22. Cfr. Hieronym., *Adv. Jovin.* II 14 [= *SSR* V A 12]. Cfr. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift ü. d. Frömmigkeit*, Berlin, 1886, p. 159-160 e F. Leo, *Die gr.-röm. Biographie*, Leipzig, 1901, p. 120.

leggiamo ancora in Diogene Laerzio[23] e che è diventato un luogo comune nella storiografia moderna[24], e cioè che Antistene sarebbe stato discepolo di Gorgia prima di diventare discepolo di Socrate e che perciò egli sarebbe stato prima sofista e maestro di retorica e poi filosofo e fondatore della scuola cinica.

Ma questa ricostruzione non regge, innanzi tutto sul piano dei fatti: se Antistene è nato all'incirca nel 445 a.C.[25] egli non può essere stato verosimilmente discepolo di Gorgia prima dell'arrivo del sofista ad Atene nel 427 a.C.[26]. Però noi sappiamo da Diogene Laerzio[27] che già nel 426 o nel 424 a.C. Antistene era in rapporti con Socrate e questa circostanza esclude un lungo periodo gorgiano e retorico di Antistene e un suo approdo tardivo alla filosofia.

Detto questo, il problema che si pone è se sia attendibile la tradizione che vuole che Antistene abbia fondato una sua propria scuola filosofica: la scuola cinica, appunto.

Orbene questa tradizione è costituita esclusivamente dagli autori di διαδοχαί; nessun'altra fonte antica vi accenna e questo è un primo punto da sottolineare. Gli unici riferimenti che troviamo ad una attività di magistero da parte di Antistene li troviamo in un passo di Diogene Laerzio[28]: «interrogato [*scil.* Antistene] perché mai avesse pochi discepoli, rispondeva: "perché li caccio via con una verga d'argento".

23. Cfr. Diog. Laert. II 1 [= *SSR* V A 11].

24. Particolarmente enfatizzato da E. Schwartz, *Charakterköpfe*, cit. t. II, p. 11-13, e da J. Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte*, Heidelberg, 1926-1934, t. II, p. 28-32, il quale è arrivato a scrivere che « Antisthenes war als Sophist Sokratiker, als Sokratiker Sophist». Del resto è noto che già E. Zeller (nella sua trattazione dei Socratici minori della *Philosophie der Griechen*) riteneva che proprio il loro essere stati discepoli dei sofisti prima che di Socrate fosse la ragione del loro essere Socratici imperfetti o incompleti.

25. Per le questioni della cronologia di Antistene rimando a *SSR* IV, p. 199-201.

26. Cfr. 82 A 4 D.-K.

27. Cfr. Diog. Laert. II 1 [= *SSR* V A 3], dove si parla di una battaglia di Tanagra: questa battaglia non può essere quella più famosa del 456 a.C., ma o quella del 426 a.C., di cui ci parla Tucidide (III 91), o quella di Delio (Delio era nella Ταναγραία) del 424/3 a.C. e alla quale certamente Socrate partecipò (cfr. Thucyd. IV 89 sqq.). A favore di quest'ultima può essere addotto che proprio di essa e del comportamento tenutovi da Socrate Antistene doveva parlare nel suo *Alcibiade*.

28. Cfr. Diog. Laert. VI 4 [= *SSR* V A 169]. Le altre fonti antiche che ho raccolto in relazione all'opera di Antistene Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων [*SSR* V A 160-175] non possono essere addotte a questo riguardo perché rientrano tutte nel genere delle χρεῖαι.

Richiesto perché fosse così aspro nel riprendere i discepoli, disse: "anche i medici si comportano così con gli ammalati"». Basta tuttavia avere un minimo di dimestichezza con la letteratura delle χρεῖαι per togliere qualsiasi valore documentario a informazioni di questo genere[29].

Al magistero di Antistene è stata ricollegata anche la tradizione del suo incontro con quello che viene considerato come il suo maggiore discepolo, ma che in realtà – e questo non è stato finora sufficientemente messo in evidenza – è l'unico di cui conosceremmo il nome, e cioè Diogene di Sinope. In Diogene Laerzio[30] si legge: «Giunto in Atene [*scil.* Diogene], si imbatté in Antistene. Poiché costui, che non voleva accogliere nessuno come alunno, lo respingeva, egli assiduamente perseverando, riuscì a spuntarla. Ed una volta che Antistene allungò il bastone[31] contro di lui, Diogene gli porse la testa, soggiungendo: "Colpisci pure, ché non troverai un legno così duro che possa farmi desistere dall'ottenere che tu mi dica qualcosa, come a me pare che tu debba". Da allora divenne suo uditore, ed esule qual'era si dedicò ad un moderato tenore di vita.»

Dunque Diogene sarebbe diventato discepolo di Antistene allorché giunse ad Atene da Sinope, in conseguenza dell'esilio subito per il famoso episodio della «falsificazione della moneta». Ho già discusso a lungo questo episodio e non posso riprendere tutte le argomentazioni svolte[32]; sta di fatto però che se si ritiene fondato storicamente, questo episodio – e il conseguente esilio – esso, con tutta probabilità, deve essere collocato in un periodo in cui Antistene era già morto e questa

29. Quanto all'ἀργυρέα ῥάβδος, è ben vero che la "verga" era, per così dire il simbolo del maestro di scuola (cfr. M. Di Marco, *Elenchos* 3, 1982, p. 343, n. 40 e lo studio dei ricercatori del Centre de Recherche Philologique dell'Università di Lilla III, *Antisthène*, 1986, p. 139-40), ma in questo caso si tratta – mi pare – di un'evidente derivazione dall'opera antistenica Περὶ ῥάβδου (cfr. Diog. Laert. VI 17 [= *SSR* V A 41]. Ma quest'opera era uno degli scritti omerici, onde appare ragionevole l'allusione che vi vide Lessing, citato da O. Apelt, *Diogenes Laertius. Leben u. Meinungen berühmter Philosophen*, Leipzig, 1921, t. I, p. 336-337, al caduceo di Ermes.

30. Cfr. Diog. Laert. VI 21, con i passi paralleli di Eliano (*Var. hist.* X 16) e di Ieronimo (*Adv. Jovin.* II 14) [= *SSR* V B 19]. Del tutto inverosimile è poi la tesi (che non ha alcun riscontro nelle fonti antiche) che anche Antistene si facesse pagare le lezioni: cfr. la bibliografia citata in *SSR* IV, p. 225, n. 8.

31. Si noti: βακτηρία e non ῥάβδος!

32. Cfr. *SSR* IV, p. 423-433.

circostanza rende così impossibile il loro incontro. A ciò si deve aggiungere che anche le fonti antiche non risalenti direttamente agli autori di «successioni» che ci parlano dei rapporti tra Antistene e Diogene[33] presentano questi rapporti più come un incontro tra due personalità già pienamente formate che come un vero e proprio discepolato.

Forse la verità sta in ciò che Senofonte fa dire ad Antistene nel *Simposio*[34] e che ci fa vedere che su questo punto Antistene la pensava e si comportava esattamente come Socrate: «È bene poi riflettere che questa ricchezza [*scil.* dell'anima] rende anche liberali. Il nostro Socrate, dal quale l'ho acquistata, non la misurava né la pesava con me, ma me ne dava tanta quanta potevo portarne ed io ora non ne sono geloso con nessuno e a tutti gli amici la mostro senza gelosia e divido con chiunque voglia la ricchezza della mia anima».

### 3. *La tradizione delle «successioni»*

La tradizione antica degli autori di «successioni» ha teso ad accreditare una linea di continuità tra Antistene, Diogene, Cratete e Zenone stoico, e cioè il trapasso senza cesure tra «scuola» cinica e «scuola» stoica. Accolta largamente dalla storiografia della seconda metà dell'Ottocento e da qualche studioso più recente[35], essa non ha mancato di suscitare riserve e perplessità anche in taluno dei suoi fautori[36], e ci riferiamo a quanti hanno parlato di due fasi del cinismo, una antistenica e una diogeniana, o hanno ritenuto che, pur risalendo ad Antistene la fondazione della scuola e la determinazione dei suoi principi fondamentali, a Diogene dovesse essere attribuita la definizione del κυνικὸς βίος e la fondazione del cinismo pratico.

Tuttavia la tradizione delle «successioni», e in particolare quella che fa di Antistene il fondatore di una vera e propria «scuola» cinica, di cui Diogene sarebbe stato prima il discepolo più illustre e poi il continuatore, è stata, col passare del tempo, sempre più decisamente sottoposta a critica e dissolta. Già H. Schafstædt[37] considerava Diogene, più che Antistene, il vero fondatore della scuola; ma è stato soprattutto

33. Vedile raccolte in *SSR* V B 17-24.
34. Cfr. Xenoph., *Symp.* 4, 43 [= *SSR* V A 82].
35. Vedi la bibliografia da me data in *SSR* IV, p. 226, n. 12.
36. Vedi la bibliografia da me data in *SSR* IV, p. 226, n. 13.
37. Cfr. H. Schafstædt, *De Diogenis epistulis*, diss. Gottingae, 1892, p. 34.

E. Schwartz[38] il primo ad affermare nettamente che prima del κύων, cioè di Diogene, non si può parlare di cinismo. Lo stesso R. Helm[39], che pure recepisce il punto di vista tradizionale sulla fondazione della scuola da parte di Antistene e sulla derivazione del nome dal Cinosarge, non può fare a meno di registrare che Aristotele, da un lato, chiama ancora i seguaci di Antistene « Antistenici »[40] (οἱ Ἀντισθένειοι) e, dall'altro è precisamente Diogene che egli indica con l'epiteto di κύων[41], ammettendo perciò che solo Diogene abbia assunto per sé l'epiteto di « cane » con un orgoglio pienamente consapevole.

Successivamente le critiche più esplicite al punto di vista tradizionale sono venute da E. Dupréel e da K. von Fritz[42]: si tratta tuttavia di critiche di valore molto diverso.

Dupréel ha sostenuto che in tutta la tradizione due soli dati sono certi: *a)* le proposizioni scettiche di Antistene sulla possibilità di definire alcunché e sulla possibilità di un progresso discorsivo della conoscenza; *b)* l'esistenza ad Atene di una setta o scuola cinica nel IV sec. a.C. Del tutto contestabili, secondo questo studioso, sono invece altre due asserzioni, e cioè che Antistene sarebbe stato discepolo di Socrate e che avrebbe fondato la scuola cinica. Nessuna fonte antica mette in relazione Antistene e i Cinici; al contrario, ci sono buone ragioni per ritenere che il cinismo fosse una corrente filosofica e sociale, la quale non ebbe la sua origine ad Atene né, tanto meno, dall'insegnamento di Socrate e dei suoi discepoli: la spia è nella testimonianza di Sosicrate su Diodoro di Aspendo[43]: « Anche Neante conferma che [Antistene] fu il primo a raddoppiare il mantello. Invece Sosicrate nel terzo libro delle *Successioni dei filosofi* afferma che il primo fu Diodoro di Aspendo, che pure si lasciò crescere la barba e usava bisaccia e bastone ».

38. Cfr. E. Schwartz, *Charakterköpfe*, t. II, cit., p. 11-12, con il consenso di U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, Berlin, 1919, t. I, p. 261-262, 264, e t. II, p. 162-163.

39. Cfr. R. Helm, *s.v.* « Kynismus », *RE* XII 1, 1924, coll. 3-4.

40. Cfr. Aristot., *Metaph.* H 3, 1043 b 23 [= *SSR* V A 150].

41. Cfr. Aristot., *Rhet.* Γ 10, 1411 a 24 [= *SSR* V B 184].

42. Cfr. E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, p. 372-386, e K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, coll. « Philologus », Supplbd. XVIII, Heft 2, 1926, p. 47-49.

43. In Diog. Laert. VI 13 [= *SSR* V A 22].

Rifacendosi ad uno studio di P. Tannery[44], Dupréel conclude che una setta pitagorica ascetica, originaria della Sicilia, è presente in Atene nella prima metà del IV secolo: è dei suoi esponenti e non dei Cinici che parla la commedia di mezzo. Ma c'è un'altra testimonianza più importante, secondo Dupréel, ed è il *Telauge* di Eschine, scritto tra il 370 e il 360 a.C.[45] Il tema del dialogo è la povertà e in esso comparivano i personaggi del pitagorico Telauge, sozzo e irsuto, che ha scelto volontariamente la povertà, e di Ermogene, povero suo malgrado. Se dunque una scuola cinica ci fu, essa si riallacciò non a Socrate o a un Socratico, ma a questi Pitagorici mendicanti, in conseguenza di determinate condizioni delle classi popolari che, nelle grandi città dell'Occidente greco prima che altrove, entrano in contatto con la cultura. Quanto ad Antistene, poi, egli è solo un sofista, grande ammiratore di Gorgia per la retorica e l'eristica (e ciò spiegherebbe anche la presenza nel suo pensiero di temi e motivi tipici della filosofia eleatica) e seguace di Prodico per la morale: insomma, un poligrafo e un pedagogo non meno «borghese» di Platone. Certo ciò sembra contrastare con quanto di Antistene ci dice Senofonte nel *Simposio*, ma questo contrasto sparisce se si rammenta che quest'opera è un'imitazione del *Callia* di Eschine e, per ciò che riguarda particolarmente i capitoli 3 e 4, del *Telauge* sempre di Eschine, salvo che Senofonte, al posto di Ermogene e di Telauge, mette Carmide e Antistene.

Non c'è davvero bisogno di spendere molte parole per mostrare l'inverosimiglianza di queste conclusioni (del resto perfettamente coerenti con le tesi generali di Dupréel su Socrate), anche se è da condividere il richiamo al ruolo (troppo spesso sottovalutato o quasi completamente dimenticato) del «pitagorismo mendicante». Anzi, sulle affinità tra questo pitagorismo e il cinismo, si può dire qualcosa di più, dal momento che anche per questo pitagorismo Eracle era una divinità molto importante: Diodoro[46], quando parla della guerra tra Sibari e Crotone e del ruolo svolto da Pitagora, ci dice che a capo dell'esercito crotoniate c'era l'atleta Milone, vincitore più volte ai giuochi olimpici,

44. Cfr. P. Tannery, «Sur Diodore d'Aspende», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9, 1896, p. 176-184.

45. Sul *Telauge* di Eschine cfr. H. Krauss, *Aeschinis reliquiae*, Lipsiae, 1911, p. 102-113; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, coll. «Philologische Untersuchungen» 21, Berlin, 1912, p. 213-244 e *SSR* IV, p. 228, n. 19, e p. 585-596.

46. Cfr. Diodor. XII 9, 2-6 [= 14, 14 D.-K.]

il quale andò in battaglia «cinto delle corone olimpiche e armato al modo di Eracle, con una pelle di leone e una clava». E noi sappiamo[47] che fu Stesicoro il primo a raffigurare Eracle con la pelle di leone e la clava al posto delle armi tradizionali, che ancora gli sono attribuite nella νέκυια dell'*Odissea*. Abbiamo qui, cioè, un indizio del formarsi di quella tradizione di un «Eracle pitagorico», che è stata ben messa in luce, tra gli altri, da M. Detienne[48].

Questo studioso ha richiamato i dati della venerazione pitagorica per Eracle e gli elementi che a questo fine possono essere desunti dai frammenti di Erodoro di Eraclea (il padre di Brisone Megarico), che fu logografo, in rapporti con il pitagorismo e autore di un'opera intitolata Καθ' Ἡρακλέα λόγος, in almeno 17 libri, con la quale comincia l'allegorizzazione filosofica di Eracle come eroe dello sforzo, del πόνος faticosamente e pienamente adempiuto. E ciò resta vero, anche se non si dovesse condividere la conclusione di Detienne sulla dipendenza diretta dell'Eracle cinico dall'Eracle pitagorico e su un influsso diretto del pitagorismo su Antistene.

Meglio argomentate sono le obiezioni di K. von Fritz alla tesi tradizionale. Questo studioso, oltre a sottolineare le difficoltà cronologiche che ostano ad un rapporto personale tra Antistene e Diogene, ha osservato che già in epoca antica due sono le derivazioni del nome κυνικός: dal Cinosarge e da κύων; ma la prima è fittizia perché, diversamente che per i giardini di Academo o per la Stoa Pecile, il Cinosarge non fu mai la sede principale e stabile della scuola; né c'è alcuna connessione tra i Κυνικοὶ e il Cinosarge, con il quale neppure Diogene è mai collegato (il che è esatto, cosicché non è da condividere l'opinione di H.S. Versnel[49], che vede un'allusione al Cinosarge nel fatto che in un passo di Luciano[50] Diogene si dichiari seguace di Eracle); e se ad Antistene è dato l'epiteto di ἁπλοκύων[51] (un epiteto che ancora Bruto lancerà contro Favonio[52]), questo epiteto non è da intendersi come originario, ma, al contrario, come posteriore a quello,

47. Cfr. Megaclides *ap.* Athen. XII, 512*f*.

48. Cfr. M. Detienne, «Héraclès héros pythagoricien», *Revue d'Histoire des Religions* 158, 1960, p. 19-53.

49. Cfr. H.S. Versnel, *op. cit.*, p. 277.

50. Cfr. Lucian., *Vit. auct.* 8 [= *SSR* V B 80].

51. Cfr. Diog. Laert. VI 13 [= *SSR* V A 22].

52. Cfr. Plutarch., *Vit. Brut.* 34

dato a Diogene, di κύων e coniato proprio per distinguere Antistene dal vero e proprio κύων[53].

L'inconsistenza della «successione» alessandrina veniva ancora successivamente ribadita da K. von Fritz[54], pur nella sottolineatura di un comune terreno filosofico tra Antistene e Diogene, il primo dei quali deve essere considerato il vero e proprio creatore dei principi fondamentali del cinismo, mentre il secondo, meno attratto da problemi teorici, ne avrebbe sottolineato piuttosto gli aspetti pratici, in conformità ai tratti più caratteristici della sua indole e del suo carattere: anche perché il cinismo non ha avuto uno sviluppo dottrinale interno. Dal canto suo G.C. Field[55] parla di un «movimento» cinico: movimento, appunto e non scuola, perché i Cinici stavano alle scuole filosofiche come la «Salvation Army» sta alla teologia sistematica delle chiese. Di questo movimento Diogene è il vero fondatore, perché, per quanti possano essere i punti di contatto reciproci, Antistene non fu certo un «predicatore» di tipo cinico.

La più netta e argomentata negazione di qualsiasi connessione tra Antistene e i Cinici successivi è stata formulata da D.R. Dudley[56], che, oltre ad elencare le profonde differenze dottrinarie (su cui torneremo) tra Antistene e Diogene, ha sottolineato alcuni dati di fatto che emergono dalla tradizione:

1) Aristotele[57], come si è già visto, parla di Ἀντισθένειοι e non di κυνικοί: il che, possiamo aggiungere, è tanto più significativo se si pensa che, come abbiamo già detto, sempre Aristotele[58] con l'epiteto di κύων allude non ad Antistene ma a Diogene.

2) I due unici Cinici contemporanei di Diogene di cui si siano conservati frammenti, e cioè Cratete e Onesicrito, parlano di Diogene ma ignorano del tutto Antistene.

53. Cfr. anche T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles, 1949, p. 25-26.

54. Cfr. K. von Fritz, «Antistene e Diogene», *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. 5, 1927, p. 133-149.

55. G.C. Field, *Plato and his Contemporaries. A Study in fourth-Century Life and Thought*, London, 1930, p. 119-121.

56. Cfr. D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, London, 1937 (rist. Hildesheim, 1967), p. IX-XII e 1-9.

57. Cfr. Aristot., *Metaph.* H 3, 1043 b 23 [= *SSR* V A 150].

58. Cfr. Aristot., *Rhet.* Γ 10, 1411 a 24-25 [= *SSR* V B 184].

3) La commedia nuova non fa alcun riferimento ad Antistene e quando vuol fare esempi noti di povertà e di ascetismo parla di una setta di Pitagorici.

4) Ciò che Diogene Laerzio desume dal *Megarico* di Teofrasto[59] mostra che Diogene cinico attribuiva la sua conversione alla filosofia non ad Antistene, ma all'osservazione del comportamento di un topo.

È dunque solo negli scritti di autori alquanto più tardi, come Epitteto, Dione Crisostomo, Eliano, ecc. che troviamo indicata una qualche connessione tra Antistene e Diogene. Ma quando e ad opera di chi è sorta questa connessione? La risposta di Dudley a tali domande è duplice: da un lato essa è dovuta agli Stoici nel loro intento di riallacciarsi a Socrate e di mostrarsi come i più genuini continuatori del suo insegnamento morale; dall'altro essa è dovuta agli autori alessandrini di «successioni» e in modo particolare a Sozione, seguito in ciò probabilmente da Eraclide, Antistene e Sosicrate di Rodi e poi da altri più tardi, fino a Diogene Laerzio, nel quale è ancora un'eco della discussione se il cinismo fosse una vera e propria «scuola» (αἵρεσις) – e noi sappiamo che Ippoboto lo negava – oppure fosse una semplice «scelta di vita» (ἔνστασις βίου)[60].

L'esame della tradizione avviato da Dudley è stato ulteriormente sviluppato da F. Sayre[61], che perviene a conclusioni analoghe. Gli ulteriori elementi messi in luce da Sayre sono i seguenti:

1) Il racconto, che abbiamo già visto, di Diogene Laerzio su Diogene che vuol farsi discepolo di Antistene è chiaramente letterario, come prova l'altra versione che ci è offerta nel *corpus* delle epistole[62] e nella quale Antistene non solo non risparmia i suoi insegnamenti a Diogene, ma procede ad una vera e propria iniziazione, compresa la vestizione di Diogene (una volta spogliatolo dell' ἱμάτιον e del χίτων) con tutti gli elementi caratteristici dell'abbigliamento cinico (il doppio mantello, la bisaccia, il bastone, ecc.).

59. Cfr. Diog. Laert. VI 22 [= *SSR* V B 172].

60. Cfr. Diog. Laert. VI 103 [= *SSR* V B 135].

61. Cfr. F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, 1938, p. 59-61 e «Antisthenes the Socratic», *Classical Journal* 43, 1948, p. 237-244.

62. Cfr. Diog. Laert. VI 21 [= *SSR* V B 19] e Ps. Diog. *Epist.* 30 [= *SSR* V B 560].

2) Anche Telete e Bione di Boristene ignorano Antistene e invece parlano di Socrate e di Diogene. E così anche Sotade.

3) Nel *corpus* delle epistole pseudo-diogeniane e pseudo-cratetee Antistene è menzionato soltanto in cinque delle 51 epistole attribuite a Diogene e solo in una delle 36 attribuite a Cratete, mentre in queste ultime è frequente la connessione del cinismo con la figura e il pensiero di Diogene.

Alle conclusioni di Dudley si ricollega anche G. Donzelli[63], la quale, analizzando l'esclusione operata da Ippoboto del cinismo dall'elenco delle dieci «scuole» di etica[64], osserva che ciò si spiega solo pensando che Ippoboto ritenesse il cinismo non ἀπὸ Ἀντισθένους ma ἀπὸ Διογένους: Antistene è infatti un filosofo nel senso pieno del termine (e non a caso Aristotele parla di Ἀντισθένειοι) mentre nel cinismo, a partire da Diogene, è tipico il disinteresse per i problemi logico-gnoseologici e dunque esso è da ritenere non una αἵρεσις ma un' ἔνστασις βίου. Con ciò Ippoboto non intendeva identificare il cinismo con lo stoicismo[65]; piuttosto si contrapponeva agli autori di «successioni» in un duplice senso: per un verso, rivendicando la discendenza degli Stoici ἀπὸ Ζήνωνος, contro il tentativo di attenuare il suo ruolo e di collegare direttamente lo stoicismo a Socrate[66], per altro, sostituendo alla «successione» cinica (Diogene-Cratete-Zenone) quella megarica (Brisone-Cratete-Zenone), considerando Zenone stoico compagno di studi di Diodoro Crono[67] e negando maestri cinici a Menedemo. A ciò si può aggiungere che un'eco delle opinioni di Ippoboto si può forse cogliere nella testimonianza di Ermippo Callimacheo[68], secondo la

63. Cfr. G. Donzelli, «Il Περὶ αἱρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 87, 1959, p. 24-39.

64. Cfr. Diog. Laert. I 19 [= *SSR* I H 6].

65. Come supponeva H. von Arnim, *s.v.* «Hippobotos», *RE* VIII 2, 1913, coll. 1722-1723.

66. Cosa che del resto fecero anche alcuni Stoici per sbarazzarsi delle tesi compromettenti sostenute nella Πολιτεία: su ciò cfr. la messa a punto di T. Dorandi, «Filodemo. *Gli Stoici* (*PHerc.* 155 e 339)», *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, p. 91-133, e specialmente p. 94-97 e 123.

67. Cfr. Diog. Laert. VII 25 [= *SSR* II F 3 e Zenonis fr. 5 *SVF* I, p. 6]. In Diog. Laert. VII 16 [= *SSR* II F 3] Zenone è detto compagno di studi di Filone Megarico.

68. Cfr. fr. 37 Wehrli [*ap.* Suid. *s.v.* Φιλίσκος = *SSR* V D 1]. Su tutto ciò cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1959, trad. ital. t. I, p. 319, n. 1.

quale il cinico Filisco egineta era discepolo non di Diogene ma di Stilpone.

Non tutte queste tesi sono condivisibili, com'è chiaro ora sulla base dei risultati ottenuti da M. Gigante, che ha raccolto, tradotto e commentato i frammenti di Ippoboto[69]. L'elemento essenziale che qui ci interessa è la giusta valutazione della testimonianza di Filodemo[70], grazie alla quale è possibile, da un lato, ribadire che Diogene Laerzio non lesse direttamente Ippoboto, ma ne venne a conoscenza tramite intermediari, tra i quali lo stesso Filodemo; e, d'altro lato, precisare la cronologia di Ippoboto, nel senso che da Filodemo possiamo riconoscere il *terminus ante quem* nella pubblicazione della *Cronologia* di Apollodoro (145/4 a.C.): cosicché, come scrive Gigante, «il *floruit* di Ippoboto è la prima metà del secondo sec. a.C. fra Ermippo e Aristone di Ceo da una parte e Apollodoro dall'altra». Quindi, quando Ippoboto scrive, il sistema delle «successioni» non era ancora compiutamente determinato e definitivamente cristallizzato e ciò spiega la sua negazione che il cinismo fosse una αἵρεσις (αἵρεσις καὶ ἀγωγή equivale a τοῦ ἠθικοῦ αἵρεσις).

4. *Conclusioni*

I risultati di tutte queste ricerche possono dunque essere riassunti e integrati, sul piano storico, nel modo seguente: nel corso del IV secolo a.C. – come mostrano gli accenni di Isocrate, di Senofonte e di Teopompo di Chio – Antistene è a pieno titolo un Σωκρατικός, senza alcun rapporto con il cinismo; anzi per Aristotele κύων è certamente Diogene ma non Antistene. Questa appartenenza di Antistene al «socratismo» è confermata da ciò che sappiamo da Eraclide Pontico e da Clearco di Soli, mentre la commedia, come abbiamo visto, prende di mira il pitagorismo mendicante, ma non Antistene. Ancora nel III secolo a.C. Fania (o Fenia) Peripatetico e forse anche Idomeneo Epicureo parlano di Antistene nelle loro opere Περὶ τῶν Σωκρατικῶν; d'altro lato, tutta una serie di autori legati in qualche modo al cinismo (Onesicrito, Bione, Telete, Cercida, ecc.) citano come modelli di vita Diogene, Cratete, Socrate e persino Pitagora, ma non Antistene. È dunque solo

69. Cfr. M. Gigante, *I frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica*, nelle p. 151-193 di *Omaggio a Piero Treves*, Padova, 1983.

70. Cfr. Philodem., *De Stoicis* (Pap. Herc. 339/155) coll. XII 20–XIII 12 Dorandi [=fr. 5 Gigante, p. 180-181], e in particolare col. XIII 7-12.

con Ncante di Cizico, tra le fine del III e l'inizio del II secolo a.C., che inizia il collegamento di Antistene al κυνισμός, mediante l'attribuzione ad Antistene del «raddoppio del mantello». Poi il formarsi della tradizione delle «successioni», con Sozione, Eraclide Lembo e Sosicrate, perfeziona il collegamento in un vero e proprio rapporto maestro-discepolo e inserirà Antistene nel κυνικὸς βίος. Unica eccezione è, come si è detto, Ippoboto, che considera il cinismo ἀπὸ Διογένους e non ἀπὸ Ἀντισθένους e nega che il cinismo sia una vera e propria αἵρεσις. Infine un ultimo punto, su cui già da altri[71] è stata richiamata l'attenzione, e cioè il fatto che l'Imperatore Giuliano[72], sulla base dell'autorità di Enomao (un cinico del II secolo d.C. e autore di un'opera intitolata Κυνὸς αὐτοφωνία), afferma che ὁ κυνισμὸς οὔτε ἀντισθενισμός ἐστι οὔτε διογενισμός. Messa in relazione con ciò che si legge nel *corpus* delle epistole attribuite a Cratete, e cioè che ἡ μὲν κυνικὴ φιλοσοφία ἐστὶν ἡ Διογένειος[73], quell'affermazione documenta, se non altro, una discussione sull'origine del cinismo, che forse proprio la cristallizzazione delle «successioni» contribuì a riaprire.

Ma ciò che più conta – a nostro avviso – è il fatto che diverse tra loro e comunque posteriori sia ad Antistene sia a Diogene sono le definizioni del τέλος cinico, essendo appunto la definizione del τέλος ciò che nella tradizione dossografica caratterizza l'identità e la continuità di una αἵρεσις. Orbene la definizione del τέλος come τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν[74] è nata nell'ambito di una tradizione che tendeva a mettere in luce la derivazione e la continuità tra cinismo e stoicismo; per altro verso, la definizione del τέλος come ἀτυφία[75] sembra essere maggiormente affine alle concezioni originarie del cinismo. Ma, comunque, è molto significativo che nessuna definizione del τέλος sia attribuita a Diogene dalle fonti antiche.

Da tutto ciò possiamo dunque concludere che il caso di Antistene è del tutto analogo a quello di Euclide, di Fedone e di Aristippo: a nessuno di costoro, infatti, come ho cercato di dimostrare altrove, è possibile attribuire la fondazione di una scuola (ed è questo un tratto genuino del loro socratismo). Dovranno perciò essere interpretate come

71. Citati in *SSR* IV, p. 232, n. 31.
72. Cfr. Iulian., *Orat.* IX [= VII 8, p. 187*b* [= *SSR* V A 26 e V B 8].
73. Cfr. Ps. Crat., *Epist.* 16 [= *SSR* V H 103].
74. Cfr. Diog. Laert. VI 104 [= *SSR* V A 135].
75. Cfr. Clem. Alex., *Strom.* II, XXI, 130, 7 [= *SSR* V A 111].

invenzioni posteriori anche tutte le notizie che tendono ad attribuire già ad Antistene gli elementi essenziali dell'abbigliamento e del modo di vivere cinico.

Questi risultati, che scaturiscono direttamente dall'esame critico delle fonti antiche, sono, infine, perfettamente coerenti con ciò che risulta circa i rapporti tra la filosofia di Antistene e la filosofia di Diogene. Nelle note delle mie *Socratis et Socraticorum reliquiae* ho cercato di rivendicare la schietta fisionomia di Socratico autentico non solo ad Antistene, ma anche a tutti gli altri cosiddetti «Socratici minori» e di ricostruire la genesi del loro pensiero nel clima di quello scambio di «accuse» e di «difese», che continuò ben oltre il processo e la condanna di Socrate e da cui prese spunto tutta la vasta letteratura di λόγοι Σωκρατικοί, compresi i dialoghi di Platone. È in questo contesto che ciascuno dei Socratici (incluso Platone) intraprende la propria «apologia» del maestro e, nello stesso tempo, rivendica, contro tutte le altre, la legittimità e la genuinità della propria interpretazione del messaggio socratico. La dottrina dell'unità del bene di Euclide, quella dell'identità di bene e piacere di Aristippo e quella della virtù di Antistene diventano chiare solo se intese come esiti diversi nel comune contesto di quel socratismo di cui è testimonianza anche Platone nei suoi dialoghi giovanili e soprattutto nel *Protagora*.

Senza dover pensare ad un precedente discepolato presso qualche sofista e senza altresì dover imputare a questo presunto discepolato la unilateralità, la povertà e la incompletezza della filosofia di Antistene rispetto a quella di Socrate (è questa, come è noto, la classica tesi di E. Zeller, largamente ripresa dalla storiografia posteriore[76], che considerava Antistene socratico in etica, ma profondamente influenzato dai sofisti nelle dottrine logiche e linguistiche e più ancora in quelle retoriche), la filosofia di Antistene ha dunque il suo quadro di riferimento essenziale e prioritario nelle discussioni socratiche e nelle discussioni tra i Socratici. Tuttavia questo criterio metodico con molta fatica si è affermato nella storiografia moderna ed è ancora molto lontano dall'essere recepito pacificamente. Non ho qui il tempo per ritornare su tutte

76. Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1, p. 280-336: la prima edizione di quest'opera è del 1846 e la quarta – rivista dall'autore – del 1889, poi riprodotta nella quinta del 1922. La ricostruzione di Zeller è stata il punto di riferimento di moltissimi studiosi posteriori, da Praechter a Field, da Dudley a Gigon, da Humbert a Guthrie a Rankin (cfr. *SSR* IV, p. 356, n. 6).

le considerazioni che ho sviluppato nelle note dedicate ad Antistene nelle mie *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Voglio solo accennare al fatto che le cosiddette dottrine logiche di Antistene assumono il loro significato più autentico solo se ricondotte nell'ambito della problematica aperta dal διαλέγεσθαι di Socrate.

Mi limito a fare soltanto un esempio: la celebre definizione antistenica del λόγος, documentataci da Diogene Laerzio[77], dice: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. Come ha chiarito molto bene Aubenque[78] nella formula antistenica ἤ esprime un'equivalenza (*vel*) e non una disgiunzione (*aut*), anche perché, in questo ultimo caso, la formula sarebbe stata: τὸ τί ἦν ἢ τὸ τί ἐστι; né essa può banalmente significare il «passato o il presente», perché allora il testo sarebbe stato: ὃ τι ἦν ἢ ἐστι. D'altra parte è immediato il collegamento di questa formula antistenica con quella aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι. Ma a quale ambito concettuale le due formule debbono essere ricondotte? Questo è il punto ancora non ben chiarito dalla critica moderna. E tuttavia questo chiarimento diventa possibile se si riflette sulle concrete procedure del διαλέγεσθαι socratico, così come sono ricostruibili sulla base dei dialoghi platonici: si vede allora facilmente che l'imperfetto ἦν indica la «risposta» alla domanda che dà avvio alla discussione (τί ἐστι), allorché viene richiamata alla fine della discussione, mentre il presente ἐστιν indica la risposta conclusiva della discussione stessa[79]. Il che significa che anche con Antistene siamo pur sempre pienamente sul terreno del διαλέγεσθαι socratico. Nello stesso ambito, non c'è alcun motivo seriamente fondato e plausibile perché si debba ricorrere alle dottrine linguistiche di qualche sofista per cercare di spiegare il senso dell'espressione antistenica ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, che Epitteto[80] ci ricorda come ἀρχή della sua παίδευσις, dal momento che essa è molto più verosimilmente da ricollegare all'abitudine socratica di μανθάνειν e di ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα. E considerazioni simili si potrebbero

77. Cfr. Diog. Laert. VI 3 [= *SSR* V A 151].

78. Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 466-467.

79. Cfr. G. Giannantoni, *Problemi di traduzione del linguaggio filosofico: il* τὸ τί ἦν εἶναι *aristotelico*, nelle p. 167-178 di S. Nicosia (ed.), *La traduzione dei testi classici. Teoria Prassi Storia*, Napoli, 1991.

80. Cfr. Epictet., *Dissert.* I 17, 10-12 [= *SSR* IV A 160].

sviluppare per tutte le altre cosiddette dottrine logico-linguistiche di Antistene.

Consentitemi di insistere ancora per un momento su questo carattere genuinamente socratico del pensiero di Antistene, e non tanto per soffermarmi sulle sue dottrine etiche, che appaiono indubitabilmente e per comune riconoscimento come uno sviluppo, sia pure unilaterale, delle tesi socratiche sul bene e sull'identità di scienza e virtù, quanto piuttosto per svolgere qualche breve considerazione sull'aspetto che più ha fatto pensare ad una matrice sofistica del pensiero antistenico: cioè la retorica. A questo proposito sono pienamente d'accordo con la tesi espressa da A. Patzer[81], secondo il quale « Antistene si è occupato di retorica non prima di essere socratico o malgrado fosse un socratico, ma proprio in quanto socratico ». Le sue analisi dei poemi omerici, infatti, non sono esercizi sofistici e neppure interpretazioni allegoriche, ma discussioni analoghe a quelle socratiche del carme di Simonide, che leggiamo nel *Protagora*, o del significato di πολύτροπος in Omero, che leggiamo nell'*Ippia Minore*. Certo, in Antistene va perduto il senso più profondo del l'ironia socratica: l'analisi della πολυτροπία di Odisseo fatta da Antistene, se messa a confronto con quella socratica, ne è la prova evidente, ma, in ogni caso, essa rientra perfettamente nel quadro di quella ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων che abbiamo già detto essere non un'eredità sofistica, ma un aspetto peculiare del modo in cui Antistene interpretò l'insegnamento socratico.

La perdita di tutti gli scritti di Antistene, purtroppo, non ci consente più una ricostruzione adeguata e particolareggiata, ma quello che possiamo congetturare è sufficiente a farci intravvedere un pensatore se non proprio della statura di un Socrate o di un Platone, certo di tutto rispetto.

In un contesto del tutto diverso ci troviamo invece quando tentiamo di ricostruire le dottrine e soprattutto gli atteggiamenti e i comportamenti di Diogene di Sinope. Anche prescindendo dalle dottrine politiche più specificamente eversive che gli sono attribuite e dalle tesi sull'antropofagia e sull'incesto, non è dubbio che il tema centrale, attorno al quale si dispongono tutti gli altri, è quello dell'opposizione tra φύσις e νόμος, tra φύσις e δόξα, la polemica violenta e aspra contro la civiltà, il lusso, le convenzioni e le opinioni correnti, l'esaltazione enfatica di

81. Cfr. A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, diss. Heidelberg, 1970, p. 186.

πόνος e ἄσκησις, la considerazione della «virtù», come esercizio di liberazione dalle δόξαι e dai contraccolpi della τύχη e come ritorno ad una vita secondo natura come garanzia della ἐλευθερία e dell'αὐτάρκεια del saggio, della sua superiorità rispetto alla massa degli stolti e, insomma, del suo *imperium*.

E se anche ci si è spesso adoprati, già a partire dall'antichità, a costruire *a posteriori* una sostanziale omogeneità della tradizione cinica o addirittura della tradizione cinico-stoica, ciò non deve far velo e occultare le differenze rispetto all'orizzonte ancora tutto socratico di Antistene: per Diogene νόμος e δόξα diventano di per sé disvalori, verso i quali deve essere esercitato non l'ἐλέγχειν ma il παραχαράττειν. Diogene poteva a buon diritto apparire a Platone un «Socrate impazzito»![82]

Anche il contenuto delle dottrine conferma così il dato che risulta dall'esame di tutte le altre fonti, e cioè che è definitivamente da archiviare l'immagine del cinismo come una vera e propria scuola, fondata da Antistene e caratterizzata da una successione di scolarchi[83] e da una sostanziale unità di dottrina.

82. Cfr. Aelian., *Var. hist.* XIV 33, e Diog. Laert. VI 54 [= *SSR* V B 59].

83. Se si tien fermo questo punto si possono anche condividere le considerazioni svolte da H.D. Rankin, *Anthisthenes* (sic!), cit., p. 179-188 su Antistene «protocinico».

ALDO BRANCACCI

# ÉROTIQUE ET THÉORIE DU PLAISIR CHEZ ANTISTHÈNE

Formellement hétérogènes, de provenance diverse et donc forcément fluctuantes, les sources permettant la reconstruction de l'érotique et de la théorie du plaisir chez Antisthène présentent de nombreuses difficultés : si, sur le plan historique, elles soulèvent le problème préliminaire de la distinction entre la position du disciple de Socrate et celle du cynisme (si tant est que ce dernier terme désigne un bloc doctrinal homogène et compact, ce qui resterait à démontrer), elles dévoilent, sur le plan théorique, un cadre tout à fait contradictoire, à l'intérieur duquel le philosophe est présenté, sans aucune tentative apparente de conciliation, tantôt comme un antihédoniste décidé (même si, et cela n'est pas dépourvu de signification, l'opposition avec Aristippe apparaît comme tout à fait marginale), tantôt comme le partisan d'un rigorisme éthique qui n'exclut pas la reconnaissance de ce que le plaisir est ἀγαθόν et que le sage ἐραστήσεσθαι[1]. L'interprétation ayant donc également pour tâche d'expliquer, et non pas de contourner, cette dichotomie, je pense que le premier pas dans cette direction consistera à

1. Cf. Athénée XII, 513*a* et Diogène Laërce VI 11. Les fragments d'Antisthène et des cyniques seront cités dans cette étude d'après l'édition de G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, coll. « Elenchos » 18, 4 vols., Napoli, 1990, que j'indiquerai dorénavant par le sigle *SSR* précédant la numérotation des fragments visés. Pour Antisthène lui-même, cf. aussi l'édition de F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, coll. « Testi e documenti per lo studio dell'antichità » 13, Milano/Varese, 1966, et, pour son *Héraclès*, le recueil dû à H. Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, coll. « Philologische Untersuchungen » 21, Berlin, 1912.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 35-55.

établir un classement raisonné des fragments, en privilégiant ceux qui, du fait de l'autorité et de l'antiquité du témoin, offrent une meilleure garantie de nous restituer une pensée qui ne soit ni déformée, ni rigidifiée par la tradition doxographique ultérieure : après avoir identifié un noyau théorique plus solide, on pourra évaluer l'ensemble de la documentation sur la base d'un groupe cohérent d'hypothèses interprétatives.

J'ai choisi de partir de la tradition xénophontienne et de la compléter par des fragments tirés d'œuvres identifiables ou par d'autres textes dont le contenu échappe manifestement aux lieux communs de la pensée éthico-gnomique. Ce corpus permet de rendre compte des différents courants de la tradition et de ses différentes tendances théoriques et de fournir des moyens d'interprétation qui puissent conduire à une compréhension satisfaisante, à la fois sur le plan philologique et philosophique, de la réflexion qui nous est ici transmise, même si c'est sous une forme désorganisée. Il ne fait pas de doute que cet aspect de la pensée d'Antisthène ne saurait, sinon d'une manière abstraite, être séparé du contexte spéculatif plus général dont il fait partie : il faut néanmoins préciser que, plutôt qu'à une dogmatique et une théorie éthique, ce dernier devrait être identifié au concept de φιλοσοφεῖν, tel qu'il se présente et peut s'exprimer, dans une perspective historiquement et théoriquement antérieure à la division de la philosophie en parties, chez un penseur ayant vécu entre la fin du V^e^ siècle et le début du IV^e^ siècle. Dans ce sens, érotique et théorie du plaisir apparaissent comme typiques d'un problème de définition théorique qui marque la philosophie d'Antisthène mais que soulève aussi l'étude du cynisme, et sur lequel je pense qu'il vaut la peine de s'interroger : quel peut être l'objet et le rôle de l'inclination à l'intérieur d'une philosophie rationaliste, telle que l'est très certainement la philosophie d'Antisthène, une philosophie qui voit donc dans le λόγος l'unique instrument de perception, de réalisation et de transmission du vrai ?[2]

2. Sur la philosophie d'Antisthène, et en particulier sur ses doctrines logiques et linguistiques, voir maintenant A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, coll. « Elenchos » 20, Napoli, 1990. Pour le problème plus général du rapport entre inclination et instance rationnelle, cf. T. Magri, « Il dilemma delle teorie filosofiche delle emozioni », dans T. Magri et F. Mancini (édit.), *Emozione e conoscenza. Prospettive filosofiche, psicologiche et cliniche*, Roma, 1991, p. 17-53.

Je parle d'objet et de rôle, et donc d'un statut positif de l'ἡδονή et de l'ἔρως, puisque c'est là, malgré l'*opinio communis* – qui ne s'appuie par ailleurs sur aucun examen sérieux de la documentation complexe en notre possession – la première indication que l'on peut tirer des textes les plus anciens et les plus sûrs, et en premier lieu du célèbre discours prononcé par Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon, et qui, à partir de l'illustration de l'équation πενία = πλοῦτος[3], aboutit à une véritable *Selbstdarstellung* philosophique. Le point de départ de la réflexion d'Antisthène semble être ici la conscience de ce que, si des éléments subjectifs de résistance et de contrôle n'interviennent pas, le mécanisme psychologique réglé sur la série besoin-désir-plaisir est par sa nature même destiné à continuer à l'infini. Ce faisant, non seulement il rend impossible l'assouvissement, qui est renvoyé sans trêve d'un objet à l'autre, mais il induit aussi chez l'homme un état de maladie (νόσος) qui est responsable sur le plan individuel de la frustration, et donc du malheur, et sur le plan du comportement de la démesure, et donc de la méchanceté :

> « Je vois, en effet, nombre de particuliers qui, tout en possédant d'abondantes ressources, s'imaginent être dans une telle pauvreté qu'ils assument toute sorte de travaux et toute sorte de dangers afin d'acquérir encore davantage ; je sais aussi des frères qui ont hérité à égalité, et dont l'un possède le nécessaire, et même le superflu, tandis que l'autre manque de tout. Je vois encore que certains tyrans ont un tel appétit de richesses qu'ils commettent de bien plus grands crimes que les derniers des gueux. Pressés par le besoin, on le sait, certains de ceux-ci dérobent, d'autres percent les murailles, d'autres vendent comme esclaves des hommes libres ; mais il y a des tyrans qui détruisent des familles entières, massacrent une multitude de

3. Cf. Xénophon, *Symp.* III 8 (=*SSR* V A 81) : τί γὰρ σύ, εἶπεν, ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς, ὦ Ἀντίσθενες; ἐπὶ πλούτῳ, ἔφη. ὁ μὲν δὴ Ἑρμογένης ἀνήρετο εἰ πολὺ εἴη αὐτῷ ἀργύριον. ὁ δὲ ἀπώμοσε μηδὲ ὀβολόν. ἀλλὰ γῆν πολλὴν κέκτησαι; ἴσως ἄν, ἔφη, Αὐτολύκῳ τούτῳ ἱκανὴ γένοιτο ἐγκονίσασθαι. *Ibid.*, IV 34 (=*SSR* V A 82) : ἀλλ' ἄγε δή, ἔφη ὁ Σωκράτης, σὺ αὖ λέγε ἡμῖν, ὦ Ἀντίσθενες, πῶς οὕτω βραχέα ἔχων μέγα φρονεῖς ἐπὶ πλούτῳ. Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς. Le paradoxe antisthénien sera repris par les cyniques : cf. en particulier la caractérisation de Πήρη, chez Cratès, comme à la fois πίερα et οὐδὲν ἔχουσα, au deuxième vers du fr. 4 Diels, *ap.* D.L. VI 85 (=*SSR* V H 70).

gens, et même souvent par cupidité réduisent des villes entières en esclavage. De ces hommes-là j'ai grandement pitié pour ma part, car ils sont terriblement malades. Leur maladie me paraît en effet ressembler à celle d'un homme abondamment pourvu qui tout en mangeant beaucoup ne serait jamais rassasié »[4].

La présence d'éléments de correspondance thématique avec une page fameuse du *Gorgias* de Platon – l'opposition entre la condition du modéré et celle de l'intempérant, thème lié à celui de l'impossibilité de ἐμπίπλασθαι, le ventre dans le *Banquet* et les jarres dans le *Gorgias* ; les inévitables souffrances que comporte le second mode de vie[5] – n'empêche pas pour autant d'apercevoir la spécificité de la question qui apparaît ici en arrière-plan, et dans laquelle on reconnaît un aspect d'un problème plus général, celui de l'usage des richesses, discuté dans le milieu socratique par Antisthène, par Eschine dans le *Callias*, repris par Xénophon dans les *Mémorables*, et dont nous trouvons un écho extrêmement intéressant dans l'*Eryxias* du Pseudo-Platon. Si en effet l'on peut appeler χρήματα uniquement les choses utilisables (χρήσιμα) par leur possesseurs – nous explique l'auteur du dialogue – et si d'un autre côté l'utile est ce qui est pourvu d'efficacité (ἐργασία) dans l'acquisition de ce dont on a besoin, il se dessine alors, pour reprendre l'expression de Nickel, un *Zweckprogressus ad infinitum* qui semble ne pouvoir être brisé que par une réduction radicale et presque totale des besoins, dans laquelle se réalise finalement la coïncidence entre le désir et l'instrument de sa réalisation[6]. Par rapport à la solution du μηδενὸς

4. Xénophon, *Symp.* IV 35-37 (=*SSR* V A 82) : ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ἰδιώτας, οἳ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ᾧ πλείω κτήσονται, οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἳ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τἀρκοῦντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης, ὁ δὲ τοῦ παντὸς ἐνδεῖται· αἰσθάνομαι δὲ καὶ τυράννους τινάς, οἳ οὕτω πεινῶσι χρημάτων ὥστε ποιοῦσι πολὺ δεινότερα τῶν ἀπορωτάτων· δι' ἔνδειαν μὲν γὰρ δήπου οἱ μὲν κλέπτουσιν, οἱ δὲ τοιχωρυχοῦσιν, οἱ δὲ ἀνδραποδίζονται· τύραννοι δ' εἰσί τινες οἳ ὅλους μὲν οἴκους ἀναιροῦσιν, ἀθρόους δ' ἀποκτείνουσι, πολλάκις δὲ καὶ ὅλας πόλεις χρημάτων ἕνεκα ἐξανδραποδίζονται. τούτους μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου. ὅμοια γάρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἴ τις πολλὰ ἔχοι καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίμπλαιτο.

5. Cf. Platon, *Gorgias* 493*d*-494*a*.

6. Pour cette thèse, cf. toute la deuxième partie de l'*Eryxias* et en particulier la discussion sur la valeur relative des richesses (400*a*–405*a*), et sur cela R. Nickel,

δεῖσθαι, qui sera celle du sage cynique – et à ce propos il convient de rappeler que le μηδενὸς δεῖσθαι est un attribut de la divinité déjà chez Xénophane, tandis qu'encore en plein V^e^ siècle Euripide fera dire à Héraclès : δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἐστ' ὄντως θεός, οὐδενός[7] – la position d'Antisthène est sensiblement différente, puisqu'il remplace l'idéal de l'annulation des besoins par la nécessité de déterminer le désir sur la base d'une évaluation exacte du besoin en définissant le plaisir en fonction de la correspondance entre ces deux termes. Cette solution, qui implique une référence à la φρόνησις comme valeur régulatrice, et qui suppose déjà la théorie du σοφός – parce que seul celui qui possède la science est en mesure de savoir ce qui est utile πρὸς τὸν βίον[8] - trouve son expression dans l'expérience subjective de correspondance entre le désir et l'assouvissement qui conduit à reconnaître le plaisir et la plénitude (ἀφθονία) là où l'homme malade ne ressentirait que manque et douleur :

> « Et toutes ces jouissances me semblent d'un tel agrément (οὕτως ἡδέα) que je souhaiterais non pas trouver plus de plaisir en

«Das Verhältnis von Bedürfnis und Braucharbeit in seiner Bedeutung für das kynostoische Ideal der Bedürfnislosigkeit», *Hermes* 100, 1972, p. 42-47.

7. Euripide, *Her.* 1345-1346. Pour Xénophane, cf. Pseudo-Plutarque, *Strom.* 4 (Eusèbe, *Praep. evang.* I 8, 4; *Dox. gr.* 580), où l'on dit des dieux : ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως (= 21 A 32 DK). La négation du προσδεῖσθαι, appliqué à la divinité, se retrouve dans le discours d'Aristodème chez Xénophon, *Mem.* I 4, 10. Pour les cyniques, cf. le mot de Diogène, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων δεῖσθαι, dans D.L. VI 105 (=*SSR* V A 135). Diogène est ici très proche d'Antisthène, qui figure dans Xénophon, *Symp.* IV 45 (= *deest in SSR*), comme le représentant de l'art d'être dépourvu de besoins (τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι). Cf. aussi Xénophon, *Symp.* V 8 (= *deest in SSR*), qui montre que la «richesse» de Socrate est la même dont est si fier Antisthène. Pour d'autres indications à ce sujet, cf. A. Brancacci, «Ἰ κοινῇ ἀρέσκοντα dei Cinici et la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle "Vite" di Diogene Laerzio», dans W. Haase (édit.), *ANRW* II 36, 6, Berlin-New York, 1992, p. 4070, n. 74.

8. Cf. *Gnom. Vat.* 743, n° 6 (=*SSR* V A 166) : ὁ αὐτὸς *(sc. Antisthenes)* πυνθανομένου τοῦ τυράννου, τί δήποτε οὐχ οἱ πλούσιοι πρὸς τοὺς σοφοὺς ἀπίασιν, ἀλλ' ἀνάπαλιν, εἶπεν· «ὅτι οἱ σοφοὶ μὲν ἴσασιν ὧν ἐστιν αὐτοῖς χρεία πρὸς τὸν βίον, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν, ἐπεὶ μᾶλλον χρημάτων ἢ σοφίας ἐπεμελοῦντο.

chacune d'elles, mais au contraire en éprouver moins : tant quelques-unes me paraissent plus agréables qu'il n'est bon »[9].

Il est tout à fait évident que, de ce point de vue, la reconnaissance de la licéité du plaisir ne pose aucun problème :

« Et si parfois mon corps a besoin des plaisirs de l'amour (ἀφροδισιάσαι), ce que la vie me présente me suffit, de sorte que celles dont je m'approche m'accueillent avec la plus grande joie, nul autre ne consentant à aller avec elles »[10].

Les termes τὸ παρόν et ἀρκεῖν, apparaissant ici en conjonction, s'accordent avec l'éloge de l'εὐτέλεια – notion que les cyniques reprendront chez Antisthène[11] – et illustrent également ailleurs dans le discours du philosophe le comportement du sage, qui sait moduler et harmoniser l'inclination à son objet, conformément au principe éthique fondamental d'Antisthène, pour lequel les objets externes sont en eux-mêmes ἀλλότρια, et que le bien et le mal proviennent uniquement du fait que l'action se conforme ou ne se conforme pas à ce que prescrit la φρόνησις, qui représente la seule chose qui soit οἰκεῖον[12]. L'aboutisse-

9. Xénophon, *Symp.* IV 39 (=*SSR* V A 82) : καὶ πάντα τοίνυν ταῦτα οὕτως ἡδέα μοι δοκεῖ εἶναι ὡς μᾶλλον μὲν ἥδεσθαι ποιῶν ἕκαστα αὐτῶν οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἧττον δέ· οὕτω μοι δοκεῖ ἕνια αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος.

10. *Ibid.*, IV 38 (=*SSR* V A 82) : ἂν δέ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά μου δεηθῇ, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ ὥστε αἷς ἂν προσέλθω ὑπερασπάζονταί με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι.

11. Pour l'εὐτέλεια chez Antisthène, cf. Xénophon, *Symp.* IV 42 (=*SSR* V A 82) : ἀλλὰ μὴν καὶ πολὺ δικαιοτέρους γε εἰκὸς εἶναι τοὺς εὐτέλειαν μᾶλλον ἢ πολυχρηματίαν σκοποῦντας. Pour la même notion chez Diogène, cf. D.L. VI 21 (=*SSR* V B 19), où l'on dit que le cynique, après être devenu disciple d'Antisthène, ὥρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελῆ βίον ; cf. aussi *ibid.*, VI 37 (=*SSR* V B 158) et l'éloge du λιτῶς βιοῦν des cyniques attesté par la même source VI 105 (= *SSR* V A 135). Pour Cratès, comme παράδειγμα εὐτελοῦς βίου, cf. Origène, *Comm. in Matth.* XV 15 (=*SSR* V H 9), et surtout son Ὕμνος εἰς Εὐτέλειαν, fr. 11 Diels conservé par l'*Anth. Pal.* X 104 (=*SSR* V H 77).

12. Pour l'antithèse οἰκεῖον-ἀλλότριον, dont dépend la *diairesis* éthique fondamentale, cf. Diocles *ap.* D.L. VI 12 (=*SSR* V A 134) : τάγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά ; Épictète, *Diss.* III 24, 67-69 (=*SSR* V B 22) : διὰ τοῦτο ἔλεγεν [*scil. Diogenes*] ὅτι « ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα. » πῶς ἠλευθέρωσεν ; ἄκουε, τί λέγει· « ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. "σὸν οὖν τί ; χρῆσις φαντασιῶν." ταύτην ἔδειξέν μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον· οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται, οὐδεὶς

ment extrême et le plus astreignant de ce comportement est l'ἐγκράτεια, comprise comme la capacité de contenir son désir. Ce comportement, bien loin d'obéir à un instinct ascétique et irrationnel, a précisément pour but de conserver vivant le plaisir en tant que plaisir et même de l'intensifier :

> « car beaucoup plus contribue au plaisir l'atteindre après être resté longtemps dans l'attente de le satisfaire »[13].

De manière symétrique, l'état contraire à l'ἐγκράτεια, l'ἀκρασία, n'est pas tant à condamner pour ce qu'il implique en fait d'animalité, que parce qu'il manque l'objectif que – bêtement si l'on veut – il se propose, en révélant par là-même des contradictions internes. C'est ce qu'enseigne un passage des *Mémorables* qui, de l'opinion unanime des spécialistes, rapporte un trait de la conception d'Antisthène, et que l'on peut examiner ici, ne fût-ce qu'en matière d'hypothèse.

> « L'intempérance, qui ne permet de supporter ni la faim, ni la soif, ni le désir d'amour, ni la veille – les seuls motifs pour lesquels on mange, on boit, on fait l'amour, on se repose, on dort avec joie, après avoir attendu et supporté afin que l'assouvissement en fût le plus agréable possible – l'intempérance, donc, empêche de prendre un quelconque plaisir digne de considération (ἀξιολόγως ἥδεσθαι) dans la satisfaction des appétits les plus naturels et les plus constants : au contraire la tempérance seule, en nous permettant de supporter tous les besoins dont nous avons parlé, nous fait trouver

βιάσασθαι ἄλλως χρῆσασθαι ἢ ὡς θέλω. [...]» Pour cette même *diairesis*, et la valeur de la φρόνησις, voir Thémistius, *De virt.*, p. 34, 10–35, 9, où l'on déclare que le critère suprême consiste *in scientia et in prudentia recta et in veritate ; in eo, ut homo sciat, quid sit, quid non sit in sua potestate; cui rei, ut ita sit, studendum, cui rei, ne sit, sibi operam dandam*, et sur ce texte A. Brancacci, « Struttura compositiva e fonti della terza orazione "Sulla regalità" di Dione Crisostome : Dione e l'Archelao' di Antistene », dans W. Haase (édit.), *ANRW* II 36, 5, Berlin-New York, 1992, p. 3324-3325. Pour la *diairesis* éthique fondamentale chez Antisthène, Diogène et Ariston de Chios, cf. A. Brancacci, « I κοινῇ ἀρέσκοντα dei Cinici et la κοινωνία tra cinismo e stoicismo », p. 4063-4066. Pour la primauté de la φρόνησις cf. *infra*, n. 28.

13. Xénophon, *Symp.* IV 41 (= *SSR* V A 82) : καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι.

dans leur satisfaction un plaisir digne qu'on s'en souvienne (ἀξίως μνήμης)»[14].

Étant donné donc que le plaisir implique la tension entre deux états opposés, ce qui veut dire que favoriser la suppression du besoin c'est favoriser la suppression du plaisir lui-même, la tempérance apparaît ici comme l'instance qui, en bloquant, pour ainsi dire, l'ἔνδεια, maintient le désir en vie et, en évitant un aboutissement prématuré, rend l'assouvissement plaisant et non décevant. La conséquence, et en même temps le présupposé, de cette manière de poser le problème, qui considère le plaisir comme le fruit d'un processus et non, à la manière d'Aristippe, comme le plaisir de l'instant, est la forte coloration intellectualiste de la conclusion, où l'expression ἀξίως μνήμης, rapportée à l'ἡδονή, reprend l'expression précédente ἀξιολόγως ἥδεσθαι, et toutes deux le principe selon lequel soumettre le désir au καρτερεῖν – autre terme dont l'importance croîtra avec le cynisme, mais aussi avec Zénon[15] – est seulement ce qui rend ἡδύ l'ἡδονή. La partie finale de ce passage des *Mémorables* arrivera à considérer cette opération comme coïncidant avec l'exercice de la dialectique – et donc comme «vertu intellectuelle» – étant donné que

«seuls ceux qui réalisent la continence sont en mesure d'examiner les choses qui ont le plus de valeur, et, en les distinguant en classes,

14. *Ibid.*, IV 5, 9-10: ἡ μὲν ἀκρασία οὐκ ἐῶσα καρτερεῖν οὔτε λιμὸν οὔτε δίψαν οὔτε ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν οὔτε ἀγρυπνίαν, δι' ὧν μόνων ἔστιν ἡδέως μὲν φαγεῖν τε καὶ πιεῖν καὶ ἀφροδισιάσαι, ἡδέως δ' ἀναπαύσασθαί τε καὶ κοιμηθῆναι, καὶ περιμείναντας καὶ ἀνασχομένους, ἕως ἂν ταῦτα ὡς ἥνι ἥδιστα γένηται, κωλύει τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τε καὶ συνεχεστάτοις ἀξιολόγως ἥδεσθαι· ἡ δ' ἐγκράτεια μόνη ποιοῦσα καρτερεῖν τὰ εἰρημένα μόνη καὶ ἥδεσθαι ποιεῖ ἀξίως μνήμης ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις.

15. Une valeur emblématique présente, même en tenant compte que la διαδοχή impliquée est sujette à caution, D.L. VI 15 (=*SSR* V A 22): οὗτος *(sc. Antisthenes)* ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας [...]. L'éloge de la καρτερία de Zénon est constante dans les sources et en particulier dans la *Vie* laërtienne: cf. D.L. VII 26-27 (ἦν δὲ καρτερικώτερος καὶ λιτότατος, ἀπύρῳ τροφῇ χρώμενος καὶ τρίβωνι λεπτῷ κτλ.). A son tour, Cicéron, *De orat.* III 16, 61–17, 62 (=*SSR* I H 4) rappelle que *ab Antisthene, qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, dein Stoici.*

aussi bien en théorie qu'en pratique, de choisir les bonnes et de s'abstenir des mauvaises »[16].

Cette forte poussée intellectualiste s'unit parfaitement à la distinction entre l'âme et le corps affirmée avec force par Antisthène dans le passage du *Banquet* dont je suis parti, et utilisée par lui, il faut encore le souligner, non pour déprécier les plaisirs du corps, mais comme point de départ d'une distinction et d'une hiérarchie des plaisirs. Tout en haut, Antisthène, au contraire de l'anti-intellectualiste Aristippe, place les plaisirs de l'âme, et dans une position tout à fait privilégiée, la σχολή, dans laquelle se réalise la possibilité de θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα et d'ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα, source des plaisirs intellectuels purs liés à la connaissance elle-même[17].

Si donc la mesure du plaisir est représentée d'un côté par la φρόνησις, qui choisit et hiérarchise, et de l'autre par l'ἐγκράτεια, qui réalise et conserve, on comprend parfaitement l'affirmation du fr. 126:

> « Il faut rechercher les plaisirs qui font suite aux efforts et non ceux qui précèdent les efforts » (ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων).

On ne devra sous-évaluer ici ni la prescription exprimée par le mot διωκτέον, où encore une fois c'est la raison qui parle, ni le fort investissement moral qui projette sur le plaisir la notion de πόνος: l'« effort », tandis qu'il exprime une valeur antithétique à la passive

16. Xénophon, *Mem.* IV 5, 11: τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Sur ce texte, cf. A. Brancacci, *Oikeios logos*, p. 138-144.

17. Cf. surtout la partie finale du texte de Xénophon, où l'attitude décrite par Antisthène rend d'une part δικαιότεροι et ἐλεύθεροι et donne d'autre part à l'âme ἀφθονία et σχολή (*Symp.* IV 42-44); de façon symétrique, dans la première partie de son discours, Antisthène insistait sur les biens et les plaisirs du corps (*ibid.*, IV 37-38), en progressant de ceux-ci (apaisement de la faim et de la soif, protection contre le froid, nécessité d'une demeure, licéité des plaisirs de la chair) jusqu'au thème de l'âme-cellier, d'où le philosophe tire ce qui le régale (*ibid.*, 41). Pour le thème ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα, cf. aussi Dion Chrysostome, *Orat.* III 28, et sur ce texte A. Brancacci, « Struttura compositiva e fonti », p. 3319-3320; le niveau de τὰ ἀξιάκουστα coïncide avec le niveau du οἰκεῖον: sur cette notion, cf. D.L. VI 13 et VI 15 (=*SSR* V A 134 et 129), et, pour la valeur négative de τὰ ἀλλότρια, Xénophon, *Symp.* IV 42, D.L. VI 103 (=*SSR* V A 129 et 161), Épictète, *Diss.* III 24, 67 (=*SSR* V B 22).

condescendance spontanéiste aux passions humaines, constitue aussi un moment dynamique – d'après un mouvement qui reviendra aussi dans le concept d'ἄσκησις chez Diogène[18] – en vue de l'acquisition du bonheur, dans lequel, comme l'on voit, peut rentrer le plaisir. La version plus étendue du fragment conservée par Dion Chrysostome permet de préciser les contours de cette conception, en montrant comment la censure corrélative de la τρυφή – autre thème que les cyniques reprendront chez Antisthène en l'accentuant[19] – n'implique pas elle non plus, par elle-même, la célébration d'un froid rigorisme. L'homme vertueux est en fait celui qui comprend que

> « les efforts deviennent toujours moins importants et plus faciles à supporter, et les plaisirs plus grands et plus inoffensifs, quand ils naissent à la suite des efforts : la mollesse, au contraire, fait apparaître les efforts toujours plus pénibles, fait faner les plaisirs et les rend faibles. L'homme qui passe son temps à banqueter sans jamais faire d'efforts ne pourra jamais accomplir aucun effort ni jouir d'aucun plaisir, même du plus intense. Ainsi, celui qui est φιλόπονος et ἐγκρατής n'est pas seulement plus adapté pour régner, mais il vit aussi plus agréablement que celui qui suit le style de vie opposé »[20].

18. Sur la notion de πόνος chez Antisthène, cf. A. Brancacci, « *Askesis* e *logos* nella tradizione cinica », *Elenchos* 8, 1987, p. 442-443.

19. Pour la τρυφή chez Antisthène, cf. D.L. VI 10 (= *SSR* V A 61) ; VI 8 (= *SSR* V A 114) : πρὸς τὸν ἐπαινοῦντα τρυφήν, « ἐχθρῶν παῖδες », ἔφη *(sc. Antisthenes)*, τρυφέσειαν. Cf. aussi Porphyrion, *Schol. in Horat. serm.* II 2, 95-96 (= *SSR* V A 112), où l'on parle de *luxuria* ; Isidore de Péluse, *Epist.* III 154 et Maxime de Tyr XXVII 25 (= *SSR* V A 115 et 116). Pour Diogène, il suffira de rappeler Stobée III 29, 92 (= *SSR* V B 340) : ὁ Διογένης ἔλεγε τὴν Μήδειαν σοφήν, ἀλλ' οὐ φαρμακίδα γενέσθαι· λαμβάνουσαν γὰρ μαλακοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ σώματα διεφθαρμένους ὑπὸ τρυφῆς ἐν τοῖς γυμνασίοις καὶ τοῖς πυριατηρίοις διαπονεῖν καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν σφριγῶντας· ὅθεν περὶ αὐτῆς ῥυῆναι τὴν δόξαν, ὅτι τὰ κρέα ἔψουσα νέους ἐποίει. Pour Cratès, cf. Plutarque, *De tuenda san. praec.* 7, 125*f* (= *SSR* V H 72). Pour la tradition tardive, cf. Dion Chrysostome, *Orat.* VIII 31 ; *Orat.* LX 8 ; Épict., *Diss.* III 26, 31.

20. Dion Chrysostome, *Orat.* III 83-85 : [...] οἱ μὲν πόνοι αὐτοὺς ἐλάττους ἀεὶ ποιοῦσι καὶ φέρειν ἐλαφροτέρους, τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας, ὅταν γίγνωνται μετὰ τοὺς πόνους. ἡ δέ γε τρυφὴ τοὺς μὲν πόνους ἀεὶ χαλεπωτέρους ποιεῖ φαίνεσθαι, τὰς δὲ ἡδονὰς ἀπομαραίνει καὶ ἀσθενεῖς ἀποδείκνυσιν. ὁ γὰρ ἀεὶ τρυφῶν ἄνθρωπος, μηδέποτε δὲ ἁπτόμενος πόνου μηδενός, τελευτῶν πόνον μὲν οὐκ ἂν οὐδένα ἀνάσχοιτο, ἡδονῆς δὲ οὐδεμιᾶς ἂν αἴσθοιτο, οὐδὲ τῆς

Malgré quelques points de contact, on voit bien toute la distance qui sépare cette vision de l'ἡδονή et du πόνος de celle que Diogène Laërce attribue à Diogène relativement à la relation entre ἡδονή et μελέτη[21]. Dans les *Vies* le philosophe cynique soutient que

> « comme ceux qui sont habitués à vivre dans le plaisir passent peu volontiers à une manière de vivre opposée, de même, ceux qui se sont habitués en sens contraire méprisent plus facilement les plaisirs eux-mêmes »,

fondant son eudémonisme résiduel, paradoxalement hédoniste, sur le principe selon lequel αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἡ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα: mais contrôle et mépris du plaisir ne sont évidemment pas la même chose[22].

Cela dit, nous trouvons parfaitement cohérente l'affirmation du fr. 127 – transmis par Athénée, une source excellente pour Antisthène, dont il est en mesure de citer les écrits à travers la médiation d'Hérodicos – où nous lisons :

> « Antisthène, quand il disait que le plaisir est un bien, ajoutait: "le plaisir dont on ne se repent pas" » ('Αντισθένης [...] τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκεν τὴν ἀμεταμέλητον).

σφοδροτάτης. ὥστε ὁ φιλόπονος καὶ ἐγκρατὴς οὐ μόνον βασιλεύειν ἱκανώτερός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἥδιον βιοτεύει πολὺ τῶν ἐναντίων. Cf. Stobée III 29, 65 (=*SSR* V A 126).

21. Cf. D.L. VI 71 (=*SSR* V A 291): οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι. δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. καὶ γὰρ αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἡ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα, καὶ ὥσπερ οἱ συνεθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τοὐναντίον μετίασιν, οὕτως οἱ τοὐναντίον ἀσκηθέντες ἥδιον αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι. Pour le thème de la double ascèse, où s'insère ce passage, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, 1986, p. 210-222.

22. Il faut par ailleurs tenir compte de ce qu'une autre branche de la tradition attribue à Diogène une attitude plus positive à l'égard du plaisir, liée à une conception modérément hédonique de l'εὐδαιμονία, comme par exemple dans Stobée IV 39, 21 et *Gnom. Vat.* 743 n° 181 (=*SSR* V A 400), qui semble nous ramener à la source « socratique » du cynisme. Pour cet aspect de la pensée de Diogène, je renvoie à mon article « Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo », dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, 1977, p. 152-156.

La thèse, selon laquelle le plaisir dont on ne se repent pas est un bien, doit être considérée comme une formulation qui coïncide théoriquement, même si elle est psychologiquement plus tortueuse, avec celle que soutient le Socrate de Platon dans le *Protagoras*. La célèbre identification entre le bien et le plaisir – mal comprise par Protagoras, qui croit que Socrate veut dire que toutes les choses plaisantes sont bonnes et toutes les choses douloureuses mauvaises – aboutit finalement à admettre que « les choses agréables sont bonnes en tant qu'agréables » (καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν; 351 *c* 4), c'est-à-dire que le plaisir considéré en lui-même (τὴν ἡδονὴν αὐτήν: 351 *e* 1-3) est certainement un bien; ce qui n'exclut pas cependant, une fois que l'on est sorti de la dimension de l'« en tant que » (καθ' ὅ: 351 *c* 4-6; καθ' ὅσον: 351 *e* 1-3), et que l'on a inséré le plaisir dans la dimension du temps, que des plaisirs déterminés ne puissent être, ou être considérés, mauvais à cause de leurs conséquences futures (διὰ τὰ ὕστερον γιγνόμενα) – et voici le concept antisthénien d'ἀμεταμέλητος ἡδονή – en tant qu'ils aboutissent à des douleurs et privent d'autres plaisirs[23].

Et c'est justement le principe de l'ἡδονὴ ἀμεταμέλητος qui explique cette branche de la tradition, à caractère nettement rigoriste, dans laquelle la polémique est, si l'on fait bien attention, non pas contre le plaisir, mais contre le plaisir non mesuré, excessif et donc cause de souffrance : comme par exemple dans Stobée III 6, 43 (« les plaisirs qui n'entrent pas par la porte des sens ne doivent pas sortir non plus par les sens : il faudra donc les retrancher ou bien les traiter à l'ellébore »), ou dans la formulation encore plus sévère de la même pensée transmise par le même Stobée, où la polémique porte – et il est difficile de ne pas penser à Aristippe – sur l'ὀλιγοχρόνιος ἡδονή[24]. En fait, le jugement positif porté sur les plaisirs naturels et dominés s'allie concrètement avec la justification du γαμεῖν et de la τεκνοποιία que nous lisons chez Diogène Laërce et avec le caractère naturel réaffirmé des ἀφροδίσια que la doxographie recommandera en répétant ce que dit Xénophon[25].

23. Platon, *Protagoras* 354 *e* 7-8.

24. Cf. Stobée III 18, 26 (= *SSR* V A 124) : τὰς μὴ κατὰ θύραν, φησὶν ὁ Ἀντισθένης, εἰσιούσας ἀπολαύσεις δεῆσει ἢ σχασθῆναι ἢ ἐλλεβορισθῆναι ἢ πάντως λιμαγχονηθῆναι, κακὰς ἀμοιβὰς ἐκτίνοντα τῆς προγεγενημένης ἀπληστίας ἕνεκα μικρᾶς καὶ ὀλιγοχρονίου ἡδονῆς.

25. Pour la justification du mariage et de la procréation, cf. D.L. VI 11 (= *SSR* V A 58) : γαμήσειν (*sc.* τὸν σοφόν) τε τεκνοποιίας χάριν, ταῖς εὐφυεστάταις

La nette émergence de la figure du σοφός, qui se manifeste dans ces textes, permet à son tour de préciser l'élaboration antisthénienne de la notion d'ἔρως et de faire apparaître toutes les motivations qui concourent à établir sa fonction.

Il est certain que l'on trouve chez Antisthène un jugement positif sur l'ἔρως lié à l'appréciation pure et simple de la beauté physique et de son pouvoir :

> « L'*Héraclès* d'Antisthène dit au sujet d'un garçon élevé par Chiron : "il est grand, il est charmant, il est éclatant de beauté : qui l'aimera ne sera pas un amant vulgaire" »[26].

Il faut néanmoins remarquer que la référence à Chiron fait déjà allusion à une action éducative, et donc à une corrélation entre la beauté et la vertu chez le νεανίσκος Achille, et que l'ἐραστής dont on parle ici est très probablement Héraclès. Le lien entre le jeune héros et le dieu constituerait donc, comme celui unissant Socrate et Alcibiade, un exemple parfait de l'ἔρως pédagogique de timbre socratique. L'interprétation propre à Antisthène de ce problème, qui a été discuté par tous les disciples de Socrate, nous est révélée par la première justification de l'ἔρως que l'on peut déduire des fragments qui nous ont été transmis. Pour celle-ci, l'ἔρως constitue une valeur positive s'il est fondé sur la φιλία: vertu célébrée notoirement par Antisthène comme suffit à le démontrer la conversation qu'il a sur ce thème avec Socrate dans le second livre des *Mémorables*. La forte valeur éthique de la φιλία, qui ressort de ce texte, sera condensée par la doxographie dans la formule οἱ σπουδαῖοι φίλοι et dans la formule parallèle ὁμονοοῦντων ἀδελφῶν παντὸς τείχους ἰσχυροτέραν εἶναι[27], qui d'un côté soulignent

συνιόντα γυναιξί. Pour l'amour du sage voir la suite du fragment : καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ· μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν. Cf. aussi D.L. VI 3 (= *SSR* V A 56) : χρὴ τοιαύταις πλησιάζειν γυναιξὶν αἳ χάριν εἴσονται, à rapprocher de Xénophon, *Symp.* IV 39. Pour les amours d'Antisthène lui-même, cf. *PFlor.* 113, col. II 26-36, dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I, vol. I*, Firenze, 1989, p. 238 (= 18, 2 T).

26. Proclus, *In Plat. Alcib.* 98, 14-16 (= *SSR* V A 93) : λέγει γοῦν καὶ ὁ Ἀντισθένους Ἡρακλῆς περί τινος νεανίσκου παρὰ τῷ Χείρωνι τρεφομένου· «μέγας γάρ, φησί, καὶ καλὸς καὶ ὡραῖος, οὐκ ἂν αὐτοῦ ἡράσθη δειλὸς ἐραστής».

27. La première formule est rapportée par Dioclès, *ap.* D.L. VI 12 (= *SSR* V A 134), la deuxième par D.L. VI 6 (= *SSR* V A 108) ; cf. aussi Plutarque, *De cap. ex*

comment la φιλία se réalise toujours entre hommes dont le principal souci est la vertu, et, de l'autre accentuent, à travers l'image des «murailles», qui chez Antisthène sont une métaphore de la φρόνησις[28], la forte connotation intellectualiste de ce rapport. L'expression la plus limpide de l'ἔρως-φιλία se trouve, d'ailleurs, dans les liens unissant Antisthène et Socrate. Le premier déclare dans le *Banquet* de Xénophon qu'il aime Socrate d'un amour véhément[29], mais de manière symétrique, dans le même *Banquet*, il explique comment sa fréquentation du maître est étroitement liée à la philosophie: Socrate passe son temps uniquement avec ceux qui lui plaisent; ainsi la valeur suprême, pour Antisthène, est Σωκράτει σχολάζων συνδιημερεύειν[30].

Encore plus nettement intellectualiste, mais aussi nette, est la seconde justification de l'ἔρως: elle est maintenant liée à la conception du σοφός, qui est tel parce qu'il est vertueux (ἀγαθός) et il est vertueux parce qu'il possède la science (ἐπιστήμη); connaissant toutes les vertus morales et étant la source de toutes les valeurs, il est en mesure de savoir à quelles conditions l'amour est digne:

> «et le sage aimera: car il est le seul à savoir quels gens méritent d'être aimés»[31].

A l'intérieur de cette perspective, c'est la philosophie elle-même qui dicte les règles du comportement et construit, pour ainsi dire, l'amour, comme la φρόνησις et l'ἐγκράτεια construisaient le plaisir: et puisque d'autre part le sage est le philosophe parfait, il est aussi digne d'amour (ἀξιέραστος), comme digne d'amour est tout homme vertueux; il s'ensuit que chez le sage antisthénien les figures de l'ἐραστής et de l'ἐρώμενος coïncident.

*inim. util.* 6, 68*b*. La conversation avec Socrate est dans Xénophon, *Mem.* II 5, 1-3 (=*SSR* V A 119).

28. Pour la φρόνησις, cf. Thémistius, *De virtute*, p. 43; Philon, *Quod omnis probus liber sit* 28; Diocl ès *ap.* D.L. VI 13: τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι (=*SSR* V A 96, 106, 134), et pour le rôle de cette notion dans la pensée d'Antisthène, cf. mon *Oikeios logos*, p. 89-97.

29. Cf. Xénophon, *Symp.* VIII 4 (=*SSR* V A 14), où Socrate demande à Antisthène: - σὺ δὲ μόνος, ὦ Ἀντίσθενες, οὐδενὸς ἐρᾷς; et celui-ci lui répond: - ναὶ μὰ τοὺς θεούς [...], καὶ σφόδρα γε σοῦ.

30. Cf. *ibid.*, IV 44 (=*SSR* V A 82).

31. D.L. VI 11 (=*SSR* V A 58). Voir *supra*, n. 25 pour le texte grec.

La théorie du σοφός d'Antisthène – qu'on retrouvera, non sans des variations et des déplacements d'accents significatifs, dans le cynisme et qui affleurera ensuite aussi dans la philosophie du Portique – est fondée sur l'opposition entre σπουδαῖοι et φαῦλοι, opposition parallèle à celle entre ἐπιστήμη et δόξα, σοφία et ἀμαθία[32]. Du moment que son action est conforme à la φρόνησις, le sage possède la connaissance de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter, de ce qui est bien et de ce qui est mal : il est infaillible (ἀναμάρτητος), et, « quoi qu'il fasse, il l'accomplit en toute vertu »[33]. Face au σοφός, les sots, ou insensés, sont au contraire ceux qui ignorent les vérités éthiques fondamentales, τοὺς ἀγνοοῦντας ἃ ἔστιν εἰδότα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι[34] : c'est pourquoi, et conformément au principe selon lequel « l'ignorance est le mal suprême »[35], ceux-ci sont aussi malheureux. Si on abandonne l'idéalisation du σοφός et la stylistique des passions qu'elle propose, le plaisir et l'amour se présentent, dans la main des sots, comme le fruit d'une inclination non-dominée, démesurée et, en ce sens, ils sont à repousser, comme entièrement dépourvus de fondement éthique. C'est là le plaisir des enfants de Périclès, Xanthippe et Paralos, dont l'un vit avec Archestratos, homme de lupanars, l'autre est le compagnon habituel d'Euphémos, homme vulgaire et ignorant ; tel est l'amour de Périclès pour Aspasie, qui le conduit à une vie dégénérée et pleine d'attitudes inconvenantes, amours exclues pour le véritable πολιτικός, lequel, pour être tel, devrait être σοφός ; telle enfin la nature d'Alcibiade lui-même, qui fut ἀπαίδευτος et par cela même παράνομος dans toutes les manifestations de sa conduite, quoique Socrate ait tenté de cultiver et d'accroître en lui τὸ φιλότιμον ἐν τοῖς καλοῖς[36].

32. Pour cette théorie, cf. mon *Oikeios logos*, p. 114-117.

33. Anon., *Schol. lips. ad Il.* O 123 (=*SSR* V A 192) : [...] εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ [...].

34. Dion Chrysostome, *Orat.* XIII 27 (=*SSR* V A 208).

35. Antisthène, *Ulysse* 13 (=*SSR* V A 54) : ἀμαθία [...] κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν. Cf. aussi, *ibid.*, la déclaration que le héros adresse à Ajax : φθόνον δὲ καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς, κακῶν ἐναντιώτατα αὐτοῖς· καὶ ὁ μέν σε ἐπιθυμεῖν ποιεῖν τῶν καλῶν, ἡ δὲ ἀποτρέπει. Mais Ulysse avait déjà remarqué, en purs termes socratiques : κἀγὼ μὲν οὐκ ὀνειδίζω σοι τὴν ἀμαθίαν· ἄκων γὰρ αὐτὸ καὶ σὺ καὶ <οἱ> ἄλλοι πεπόνθασιν ἅπαντες (*ibid.* 5).

36. Pour les enfants de Périclès, cf. Athénée V, 220*d* (=*SSR* V A 142). Pour Périclès lui-même, Cléarque *ap.* Athénée XIII, 589 *e* ; Plutarque, *Vit. Pericl.* 24, 7-8, 165 *d* (=*SSR* V A 143) ; Héraclide *ap.* Athénée XII, 533 *c-d* (=*SSR* V A 144). Pour

Cet aspect, ou plutôt cette conséquence, de la théorie du σοφός, permet d'expliquer le groupe de témoignages – peu nombreux à la vérité, même s'ils ont été abusivement privilégiés dans les études modernes sur ce sujet – relatifs à la polémique antihédoniste, qui, à première vue, semblerait inconciliables avec l'autre groupe, plus fourni et plus certain, de fragments. Il faut ajouter que ces témoignages présentent d'un côté une forte assimilation d'Antisthène au cynisme, qui amène à insister chez lui sur l'Ἡρακλεωτικὸς ἀνὴρ τὸ φρόνημα au tempérament inflexible, et comment ils révèlent d'autre part la transformation en χρεῖαι de fragments et de pensées dont nous ignorons le contexte originel, et dont il est donc très difficile d'évaluer la portée exacte. C'est le cas du trop fameux μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην, transmis par des sources qui sont toutes tardives et dans la majeure partie des cas très peu informées sur Antisthène, et qui ne sont plus en mesure de contrôler à *quel* plaisir il est fait allusion dans cette formule. Plus aisée est l'interprétation d'un autre célèbre témoignage, celui de Clément d'Alexandrie, qui est à l'origine de l'image courante d'un Antisthène antihédoniste ; et puisqu'habituellement on n'en cite que la première partie, je lirai le passage en entier :

> « Je suis bien d'accord avec Antisthène quand il dit : "Si je mettais les mains sur Aphrodite, je la percerais de flèches pour avoir corrompu tant de nos vertueuses femmes !" Quant à l'amour, il l'appelle un vice de la nature, tandis que les malheureux qui lui sont assujettis l'appellent, eux, la divine maladie. »

Suit une phrase qui peut être interprétée de différentes manières et que pour l'instant je traduirai ainsi :

> « En effet, il montre à l'aide de ces exemples que c'est par ignorance que les insensés sont vaincus par le plaisir : il ne faut pas s'approcher de celui-ci, même si on l'appelle divin, c'est-à-dire quoiqu'il ait été donné par le dieu en vue de la nécessité de la procréation »[37].

Alcibiade, cf. Athénée XII, 534 *c* (= *SSR* V A 198) et Plutarque, *Vit. Alcib.* 7, 5, 194 f–195 *a* (= *SSR* V A 202).

37. Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, XX, 107, 2-3 (= *SSR* V A 123) : ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν Ἀντισθένη, «τὴν Ἀφροδίτην» λέγοντα «κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν». τόν τε

Même dans ce cas la polémique est contre l'amour qui corrompt (διέφθειρεν) et contre la conception populaire de l'amour par lequel on est dominé (ἡττᾶσθαι): et en conséquence contre une ἡδονή dont on devra sûrement se repentir, en tant qu'elle contredit en tout l'attitude du σοφός décrite par Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon. Il convient d'ajouter, pour expliquer et atténuer partiellement la violence de l'image initiale, qu'elle révèle selon toute probabilité les traces de l'exégèse antisthénienne de l'épisode de Diomède au cinquième livre de l'*Iliade*, là où le héros à la lance pointue (ὀξέϊ δουρί) blesse Aphrodite et l'éloigne du champ de bataille en s'écriant «cela ne te suffit pas de séduire de faibles femmes?»[38], phrase à rapprocher du πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν d'Antisthène. Si la première partie du fragment est donc l'explication de la raison pour laquelle Homère fait blesser Aphrodite par Diomède, conformément au style et aux intérêts des exégèses homériques d'Antisthène[39], alors la déesse elle-même représente dans ce cas la Πάνδημος Ἀφροδίτη, opposée à l'Οὐρανία Ἀφροδίτη, dont il est question dans le *Banquet* de Xénophon, ainsi que dans le *Phèdre* de Platon: c'est-à-dire la conception de l'amour – que Maier avec d'excellents arguments a attribuée à Antisthène[40] – qui s'adresse uniquement au corps, en opposition avec celui qui s'adresse à l'âme, une conception fondée sur l'opposition et la hiérarchie de valeurs entre ψυχή et σῶμα que le même Antisthène affirme dans l'ouvrage de Xénophon. La polémique contre la vision populaire de l'ἔρως est révélée ensuite d'un côté par le terme κακοδαίμονες et encore par ἀμαθέστεροι, qui confirment que le plaisir dont il est question est celui du sot; et de l'autre par l'image de la θεὸς νόσος invoquée par les sots pour se justifier, qui rappelle le

ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως· ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν. δείκνυται γὰρ διὰ τούτων ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς, ἣν οὐ χρὴ προσίεσθαι, κἂν θεὸς λέγηται, τουτέστι κἂν θεόθεν ἐπὶ τὴν τῆς παιδοποιίας χρείαν δεδομένη τυγχάνῃ.

38. Homère, *Iliade* E 349: ἦ οὐχ ἅλις ὅττι γυναῖκας ἀνάλκιδας ἠπεροπεύεις;

39. Pour cet aspect de la philosophie d'Antisthène, cf. A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, Diss. Heidelberg, 1970, p. 164-190; V. Di Benedetto, «Tracce di Antistene in alcuni scoli all'"Odissea"», *Studi Italiani di Filologia Classica* 38, 1966, p. 108-228; A. Brancacci, *Oikeios logos*, p. 45-84.

40. Cf. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, trad. ital.: *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, Firenze, 1943, vol. I, p. 21-23, n. 1.

groupe d'expressions, elles aussi correspondant au point de vue du sens commun (d'où l'amour est θεία δύναμις, ou bien ἀνθρώπινον νόσημα, ou encore ψυχῆς ἀγνόημα, en tout cas quelque chose auquel on succombe et dont on n'est pas responsable) utilisées par Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* pour disculper l'héroïne[41]. Le parallèle avec le *Protagoras* de Platon – où Socrate se trouve devoir faire face au point de vue de la masse, selon lequel on fait le mal parce qu'on est vaincu par le plaisir – serait complété par la phrase ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς. Avec cet avertissement: soit que l'on rapporte ἡδονῆς à ἡττᾶσθαι (et dans ce cas Antisthène soutiendrait exactement la même thèse que le Socrate de Platon)[42], soit au contraire qu'on le fasse rapporter à δι' ἄγνοιαν, la spécificité de la position d'Antisthène est due justement à l'opposition rigide entre les sages et les sots, qui est absente chez le Socrate platonicien et explique, au contraire, la polémique et l'aspect antihédoniste de l'intellectualisme d'Antisthène.

Je définirais la conception reconstruite jusqu'ici comme l'évaluation du plaisir et de l'ἔρως qu'offre et détermine l'éthique, dans une perspective dont la fin ultime est de définir l'inclination d'une manière telle qu'elle satisfasse les exigences normatives d'intelligibilité postulées par la raison. Et de ce point de vue, il n'est pas douteux que la réflexion d'Antisthène ne dessine une sorte de philosophie de la double vérité, du moment que d'un côté la théorie du σοφός y est inévitablement contrainte à se dédoubler en une théorie du φαῦλος, et que de l'autre côté la philosophie doit, du même coup, faire face à un reste qu'elle-même ne peut inclure: j'entends par là ce résidu d'élémentarité non sublimable, irréductible à un principe de rationalité, que justement la théorie du φαῦλος a le mérite de mettre en lumière et qui constitue donc l'équivalent et tout ensemble le présupposé de la construction complexe élaborée par Antisthène pour le résoudre.

Ce serait toutefois une erreur de considérer que cette construction – quoique privilégiée, sinon toujours bien comprise, par la littérature des χρεῖαι – épuise la réflexion d'Antisthène sur l'ἔρως et le plaisir. Certains textes, particulièrement anciens et de grande valeur, nous livrent en effet une vision des rapports entre rationalité et inclination dont le point de référence n'est plus une dogmatique éthique, mais le

41. Gorgias, *Éloge d'Hélène* 10 (= 82 B 11 DK).
42. Cf. Platon, *Protagoras* 257 *c-e*.

φιλοσοφεῖν lui-même, compris comme l'activité reposant sur une pulsion qui pousse l'homme à s'intéresser (ἐπιμελεῖσθαι) à la vertu et à diriger son esprit (προσέχειν τὸν νοῦν) vers le bien, et qui exprime donc une instance logiquement antérieure à la configuration que la philosophie elle-même se donne comme système de doctrine – une instance qu'Antisthène lui-même thématise, en définissant formellement le φιλοσοφεῖν comme τὸ ζητεῖν καὶ φιλοτιμεῖσθαι ὅπως τις ἔσται καλὸς καὶ ἀγαθός[43].

Le quatrième chapitre du *Banquet* de Xénophon nous a conservé l'interprétation d'Antisthène de l'ἔρως pédagogique et de la maieutique socratiques, assimilés à une μαστροπεία et à une προαγωγεία dont Antisthène est le maître, de l'aveu même de Socrate. C'est à lui que Socrate transmet publiquement cet art, en soulignant l'habileté du disciple à jouer de l'appétit de connaissance et de l'aspiration des hommes à la vertu pour «réaliser des mariages convenables et rendre amies les cités» (πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν καὶ γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν). L'ἔρως et ἐπιθυμεῖν représentent dans cette page célèbre aussi bien une impulsion naturellement orientée vers le bien, qu'Antisthène sait non seulement utiliser mais aussi reconnaître chez les hommes, que le désir d'amélioration réciproque dans l'exercice de la philosophie qui les tient unis: détails grâce auxquels Antisthène apparaît comme le successeur désigné de Socrate: car celui-ci non seulement présente la μαστροπεία comme une caractéristique de son propre magistère avant d'en faire un attribut d'Antisthène, mais, en contraste avec la profession d'ignorance que lui attribue Platon, déclare ici, comme d'ailleurs chez Platon lui-même, qu'il est connaisseur en fait de τὰ ἐρωτικά. En tant que désir de savoir et tension érotique qui s'instaure entre les hommes unis par l'aspiration vers le bien, l'inclination se révèle dans cette optique l'instance qui fonde le φιλοσοφεῖν, et de ce point de vue il y a une parfaite symétrie non seulement entre la représentation d'Antisthène et de Socrate offerte par Xénophon, mais aussi entre la caractérisation que chacun des deux philosophes offre du magistère de l'autre. Si, en effet, l'objet de la μαστροπεία de Socrate et d'Antisthène est pour le premier «enseigner tout ce qui sert à rendre agréables» (τὰ συμφέροντα εἰς τὸ ἀρέσκειν διδάσκειν) les hommes les uns pour les autres, Antisthène lui-même rappelle, pour souligner le rapport privilégié qu'il entretient

43. Dion Chrysostome, *Orat.* XIII 28 (= *SSR* V A 208).

avec son maître, que celui-ci passe son temps uniquement avec les hommes qui lui plaisent : et si d'un autre côté Antisthène a le don, comme le relève Socrate, de « reconnaître ceux qui peuvent s'aider réciproquement et est en mesure de leur inspirer un amour réciproque » (γιγνώσκειν τοὺς ὠφελίμους αὐτοῖς καὶ τούτους δυνάμενους ποιεῖν ἐπιθυμεῖν ἀλλήλων), il a obtenu ce résultat non seulement avec Callias, qu'il a rendu « encore plus amoureux » (ἐρωτικώτερος) de la philosophie, mais avec Socrate lui-même, car il a insinué en lui le désir (ἐπιθυμεῖν) pour un homme vertueux, l'étranger d'Héraclée, et il lui a inspiré pour Eschyle de Phlionte des sentiments tels que – comme l'admet ouvertement Socrate – « attirés l'un par l'autre du fait de tes paroles, nous nous suivions comme des limiers en nous cherchant l'un l'autre » (διὰ τοὺς σοὺς λόγους ἐρῶντες ἐκυνοδρομοῦμεν ἀλλήλους ζητοῦντες)[44].

Il faut remarquer que, si toute la description du magistère d'Antisthène est marquée dans le *Banquet* par le vocabulaire de l'érotique, de très nombreuses expressions, dans le texte de Xénophon, soulignent comment il réalise sa μαστροπεία et sa προαγωγεία au moyen de la parole : διὰ τῶν λόγων. Cela confirme le lien étroit qui unit pour le philosophe ἐπιθυμία et savoir, et rappelle immédiatement la définition du thème de l'ἀνθρώποις συνεῖναι et du concept de σοφία, qui lui est lié, offerte dans un long fragment transmis par Porphyre. Ici le σοφός est identifié à l'ἀνήρ πολύτροπος, c'est-à-dire à l'homme qui est habile à discuter et sait exprimer la même idée de différentes manières, et dans ce sens, comme Ulysse, est maître dans l'art de converser de différentes manières avec les hommes : sa prérogative est de trouver le type de sagesse convenable pour chacun, alors que c'est un signe d'ignorance que d'utiliser une unique forme de discours avec ceux qui se trouvent dans des dispositions variables[45]. Ἔρως et ἀνθρώποις συνεῖναι sont par ailleurs de nouveau reliés dans un fragment de l'*Héraclès* qui, entre autres motifs d'intérêt, présente celui de constituer une sorte de mythe de fondation du φιλοσοφεῖν :

> « Celui-ci semble être Chiron, habitant du Pélion, qui, dépassant tous les hommes en justice, pourvut aussi à l'éducation d'Asclépios

44. Cf. Xénophon, *Symp.* IV 61-64 (=*SSR* V A 13).

45. Cf. Porphyre, *Schol. ad Od.* α 1 (=*SSR* V A 187) et l'analyse que j'ai faite de ce fragment dans *Oikeios logos*, p. 55-60.

et d'Achille. Héraclès, à ce qu'il paraît, se rendit chez lui poussé par l'amour et il s'unit à lui dans la caverne en hommage à Pan. C'est le seul des centaures qu'Héraclès n'osa pas tuer, mais au contraire dont il écouta les paroles, comme le dit Antisthène le socratique dans l'*Héraclès*. Après avoir conversé pendant un temps approprié, une flèche tomba du carquois d'Héraclès sur le pied de Chiron et en provoqua la mort: alors Zeus le plaça parmi les astres, en raison de sa piété et de son malheur»[46].

Si le συνεῖναι est maintenant compris dans un sens érotique, conformément à la valeur initiatique du lien qui se crée entre Héraclès et Chiron et au rôle de l'ἔρως dans le processus d'acquisition de la παιδεία, dans la seconde partie du fragment toutefois, le motif de l'ὁμιλεῖν – précédé entre autres de la référence à Héraclès ἀκουστής de Chiron – reprend la signification dialectique qui lui est propre, laissant entendre comment, après le rapport amoureux, ce sont précisément les λόγοι échangés avec Chiron qui complètent le rite de passage à la παιδεία qu'Antisthène dessine ici. Dans cette optique – et ce sera ma conclusion –, inclination et rationalité se trouvent, comme l'indiquait déjà la représentation du *Banquet*, dans un état de parfait équilibre non seulement parce que l'inclination est pensée comme quelque chose qui *précède* le φιλοσοφεῖν, mais aussi et surtout parce qu'elle est pensée comme une instance qui, en quelque manière, peut communiquer avec l'instance rationnelle.

46. Pseudo-Ératosthène, *Catasterism.* 40 (=*Heracles*, fr. 4 Dittmar = *SSR* V A 92 *partim*): οὗτος δοκεῖ Χείρων εἶναι ὁ ἐν τῷ Πηλίῳ οἰκήσας, δικαιοσύνῃ δὲ ὑπερενέγκας πάντας ἀνθρώπους καὶ παιδεύσας Ἀσκλήπιόν τε καὶ Ἀχιλλέα· ἐφ' ὃν Ἡρακλῆς δοκεῖ ἐλθεῖν δι' ἔρωτα, ᾧ καὶ συνεῖναι ἐν τῷ ἄντρῳ τιμῶν τὸν Πᾶνα. μόνον δὲ τῶν Κενταύρων οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἤκουεν αὐτοῦ, καθάπερ Ἀντισθένης φησὶν ὁ Σωκρατικὸς ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. χρόνον δὲ ἱκανὸν ὁμιλούντων αὐτῶν ἐκ τῆς φαρέτρας αὐτοῦ βέλος ἐξέπεσεν εἰς τὸν πόδα τοῦ Χείρωνος καὶ οὕτως ἀποθανόντος αὐτοῦ ὁ Ζεὺς διὰ τὴν εὐσέβειαν καὶ τὸ σύμπτωμα ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκεν αὐτόν.

TIZIANO DORANDI

# LA *POLITEIA* DE DIOGÈNE DE SINOPE ET QUELQUES REMARQUES SUR SA PENSÉE POLITIQUE

Une étude sur la *Politeia* de Diogène de Sinope doit aborder, en premier lieu, le problème débattu de l'authenticité de cette œuvre[1].

Les catalogues antiques des écrits du cynique, qui nous ont été transmis par le *bios* de Diogène Laërce[2], mettent déjà en relief la disparité des opinions qui avaient été exprimées sur la production littéraire du philosophe de Sinope: un catalogue anonyme lui attribuait 13 *Dialogues*, les *Lettres* et 7 *Tragédies*; mais Sosicrate de Rhodes et Satyros affirmaient qu'aucune des œuvres de Diogène n'était authentique; Sotion, enfin, non sans d'importantes variantes par rapport au premier catalogue, défendait la paternité de quatorze titres diogéniens, mais refusait cette paternité à la *Politeia* et aux *Tragédies*[3].

1. Bibliographie: Crönert, = W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, réimpr. Amsterdam, 1965; Dorandi = T. Dorandi, « Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) », *CErc* 12, 1982, p. 91-133; Ferguson = J. Ferguson, *Utopias of the classical world*, Ithaca/New York, 1975, p. 89-97, 204 sq.; Goulet-Cazé = M.-O. Goulet-Cazé, « Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72 », *RhM* 125, 1982, p. 214-240; Mansfeld = J. Mansfeld, « Diogenes Laertius on Stoic Philosophy », *Elenchos* 7, 1986, p. 295-389 (= *Studies in the historiography of Greek philosophy*, Assen/Maastricht 1990, p. 348-428); *SSR* = G. Giannantoni (édit.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, 1990, tomes I-IV.

2. D.L. VI 80 (= *SSR* V B 117).

3. Cf. *SSR* IV, p. 461 sqq.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 57-68.

A l'époque moderne, si l'on exclut la position isolée de F. Sayre[4], selon lequel Diogène, de par son caractère et ses principes, n'aurait rien écrit, l'opinion aujourd'hui communément reçue est celle de von Fritz[5]: celui-ci, en se fondant sur les résultats des recherches de Dümmler[6], a apporté des preuves convaincantes contre l'athétèse totale de Sosicrate et de Satyros et il a expliqué pourquoi la *Politeia* et les *Tragédies* ont été omises dans le catalogue de Sotion: selon lui, certains stoïciens récents ont tenu à rejeter les vues les plus extrêmes du cynisme afin de ne pas être compromis dans les mêmes doctrines.

En ce qui concerne la *Politeia* de façon plus particulière, on a, depuis Th. Gomperz[7] et F. Dümmler[8], cité de façon convaincante en faveur de l'authenticité de l'ouvrage le témoignage du Περὶ τῶν Στωικῶν de l'épicurien du Ier s. av. J.-C. Philodème de Gadara[9].

La *Politeia*, qui fut reniée par un courant du stoïcisme contemporain de Philodème[10], est restituée à Diogène par l'épicurien sur la foi des catalogues et des bibliothèques, ainsi que sur celle du témoignage manifeste des plus importants représentants du stoïcisme antique: Cléanthe, Chrysippe et Antipatros de Tarse. Philodème objecte aux stoïciens que l'athétèse aurait dû frapper également les *Tragédies* du cynique et le *Philiscos*, puisque dans ces œuvres reviennent les mêmes thèmes et les mêmes arguments. Vaine est également la tentative de ces stoïciens qui tout en rejetant la paternité diogénienne de la *Politeia*, n'en avaient pas moins supposé l'intervention d'un faussaire qui l'aurait lui-même composée et l'aurait fait circuler sous le nom de Diogène pour discréditer son image[11].

4. F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A study of Greek cynicism*, Baltimore, 1938, p. 119-124. *Contra*, Dorandi, p.124 sq.

5. K. von Fritz, «Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope», coll. «Philologus, Supplbd.» XVIII 2, 1926, p. 54-60.

6. F. Dümmler, *Antisthenica*, Berlin, 1882, p. 64-68 = *Kleine Schriften*, t. I, Leipzig, 1901, p. 67-71.

7. Th. Gomperz, «Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleanthes, der 'Staat', und die sieben Tragödien des Cynikers Diogenes», *ZOeG* 29, 1878, p. 252-256.

8. Dümmler, *Antisthenica* (cité n. 6).

9. Philodème, *De Stoic.* (*PHerc.* 155 et 339), col. XIII-XX Dorandi (= *SSR* V B 126).

10. Sur la difficulté qu'il y a à préciser qui furent ces stoïciens, voir Dorandi, p. 119 sq.

11. La question s'inscrit dans le cadre du débat plus large sur les rapports entre cynisme et stoïcisme réexaminé par Mansfeld, p. 328-351 (= 382-405: pour la *Politeia*, p. 343-351 = 397-405).

Philodème écrit[12] :

« Mais puisque certains des nos contemporains (τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς) ont également des doutes, c'est du moins ce qu'ils disent en déviant du stoïcisme, concernant la *Politeia* de Diogène, il faudrait affirmer que celle-ci, bien qu'elle possède de telles caractéristiques, est de Diogène, comme le signalent les catalogues et les bibliothèques. Cléanthe dans son ouvrage *Sur la façon de se vêtir* (Περὶ στολῆς) la mentionne comme étant de Diogène et donne aussi bien un exposé général de tout ce qui y est écrit qu'un exposé de certains détails particuliers qui s'y trouvent. Chrysippe dans son traité *Sur la cité et la loi* (Περὶ πόλεως καὶ νόμου) en fait mention, ... ainsi que dans ses *Politeiai*. Dans son ouvrage *Sur la Politeia*, quand il discourt à propos de l'inutilité des armes, il affirme que Diogène soutient la même idée ; cette idée (Diogène) manifestement l'écrivit dans la seule *Politeia*. Dans le traité *Sur les choses qui ne sont pas préférables en elles-mêmes* (Περὶ τῶν μὴ δι' αὑτὰ αἱρετῶν), Chrysippe dit que Diogène dans la *Politeia* décrétait que les osselets doivent avoir un cours légal. On trouve cette idée dans l'ouvrage dont nous parlons et dans le premier livre du traité *Contre ceux qui entendent différemment la prudence* (Πρὸς τοὺς ἄλλως νοοῦντας τὴν φρόνησιν). Dans le traité *Sur la vie conforme à la nature* (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου) Chrysippe mentionne également cet ouvrage, ainsi que les impiétés qui y sont contenues, et il y donne son assentiment. Dans le quatrième livre de l'ouvrage *Sur le beau et le plaisir* (Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς), il rappelle à plusiers reprises la *Politeia* et son contenu en termes élogieux. Et dans le troisième livre de l'écrit *Sur la justice* (Περὶ δικαιοσύνης) il parle du précepte de l'anthropophagie, ... c'est peut-être du même traité (à savoir la *Politeia*) qu'il parle dans le septième livre de l'ouvrage *Sur le devoir* (περὶ τοῦ καθήκοντος) ... et le même Diogène dans l'*Atrée*, dans l'*Œdipe* et dans le *Philiscos* enregistre comme des opinions personnelles la plus grande partie des saletés et des impiétés qui sont contenues dans la *Politeia*. Antipatros dans son ouvrage *Contre les écoles philosophiques* (Κατὰ τῶν αἱρέσεων) fait mention de la *Politeia* de Zénon et de la doctrine que Diogène a consignée dans sa *Politeia*, tout en étant émerveillé

12. Philodème, *De Stoic.*, col. XV 12–XVII.

devant leur impassibilité. Et certains disent : 'La *Politeia* n'est pas du Sinopéen, mais d'un autre. Car c'est un méchant, non Diogène ...' ».

Philodème, dès la première partie de son discours, indique, à côté de la défense de la paternité de l'écrit diogénien, certains thèmes débattus par le cynique dans sa *Politeia* : l'inutilité des armes, la suggestion que les osselets devraient avoir cours légal à la place de la monnaie, l'acceptation du précepte de l'anthropophagie.

Mais c'est surtout le chapitre suivant du Περὶ τῶν Στωικῶν qui se révèle une source de premier ordre pour la reconstitution d'aspects particuliers de la *Politeia* et qui fournit, avec la section doxographique de la *Vie de Diogène* par Diogène Laërce[13], une documentation fondamentale pour l'étude de la pensée politique de Diogène le cynique.

Pour évaluer le témoignage de Philodème il faut préalablement clarifier deux présupposés essentiels : (1) Philodème fait montre d'un esprit polémique et parfois tendancieux puisqu'il met en évidence seulement les aspects les plus scabreux et les plus répréhensibles de la *Politeia* ; (2) Philodème fait référence simultanément à Diogène de Sinope et à Zénon de Citium[14] dans le but précis de démontrer qu'il n'y avait pas de différence substantielle entre la pensée des deux philosophes et, par conséquent, que l'hypothèse des stoïciens de son époque qui tendaient à séparer le stoïcisme du cynisme et aussi, par voie de conséquence, du premier Zénon, trop rattaché à ce courant de pensée, était insoutenable[15].

Je lis, en omettant quelques passages, une traduction de la page de Philodème[16] :

« Transcrivons maintenant les belles choses (exposées) par ces deux individus (Diogène et Zénon), de façon à perdre le moins de temps possible dans l'exposé de leurs opinions. Il plaît donc à ces deux saints hommes de revêtir la mode de vie des chiens, d'employer ouvertement tous les mots sans aucune limite ; de se mastur-

13. D.L. VI 72-73 (= *SSR* V B 353).

14. N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari, 1932, réimpr. Hildesheim/New York, 1971, t. I, p. 14, n. 1, et Dorandi, p. 94 sq.

15. Dorandi, p. 94-97 et 123. Cf. *SSR* IV, p. 540 et Mansfeld, p. 321 sq., 348-351 (= 375 sq., 402-405).

16. Col. XVI–XX.

ber en public; de revêtir un manteau double; d'abuser des mâles qui sont amoureux d'eux et ceux qui ne sont pas disposés à céder avec plaisir de les contraindre à le faire; ... (il faut) que les enfants appartiennent à tous ... (il faut) avoir des rapports sexuels avec ses propres sœurs, sa mère et ses consanguins, avec ses frères et ses fils. Il ne faut s'abstenir d'aucune participation aux fins de l'accouplement, même s'il faut user de violence envers quelqu'un. Les femmes (s'approcheront) des hommes, puis les amèneront par tous les moyens à s'accoupler avec elles et, si elles ne trouvent personne, elles auront recours sur la place du marché à ceux qui sont disposés à offrir leurs services. Et, si cela se présente, elles auront des rapports avec tous et avec toutes; que les époux aient des rapports avec leurs propres esclaves et que les épouses s'entendent avec qui elles veulent, en abandonnant leurs maris. Que les femmes revêtent le même vêtement que les hommes et qu'elles participent aux mêmes activités sans se distinguer en rien d'eux; qu'elles aillent dans les stades et les palestres ... et nues à la vue de tous qu'elles s'exercent ensemble avec les mâles et que les hommes soient complètement nus ... et les hommes doivent tuer leur père et ne considérer comme leurs aucune des cités ou des lois que nous connaissons. Estimer que tous les hommes sans exception sont des enfants ou des fous, comme aussi qu'ils sont malades ... et estimer que les amis sont faux, infidèles et ennemis des dieux et d'eux-mêmes ... De sorte que même parmi les choses qui sont considérées par eux belles et justes, aucune n'est belle par nature; et être comme des jeunes devenus fous estimant juste une chose qui est en vérité honteuse et injuste ...».

Moins précis et plus concentré est le compte rendu de Diogène Laërce[17]:

17. Je cite la traduction de L. Paquet, *Les cyniques grecs*, Ottawa, 1975, 2e éd. 1988, p. 90 sq. Mais pour le syllogisme controversé sur la loi au § 72, j'accepte la traduction et l'interprétation de Mme Goulet-Cazé, p. 214-240. Au § 73, je suis, comme Giannantoni (*SSR* IV, p. 479-481), le texte restitué par Gigante (*SIFC* 34, 1962, p. 130-136) en rejetant les objections de Mme Basta Donzelli (*SIFC* 37, 1965, p. 241-258): καὶ τῷδε ὀρθῷ λόγῳ πάντα ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων εἶναι λέγων· καὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρτῳ κρέας εἶναι καὶ ἐν τῷ λαχάνῳ ἄρτον, ὡς τῶν σωμάτων τῶν λιτῶν [ἐν] πᾶσι διά τινων ἀδήλων πόρων [καὶ] ὄγκων εἰσκρινομένων καὶ συνατμιζομένων, ὡς δῆλον ἐν τῷ Θυέστῃ ποιεῖ κτλ.

« Tout, disait-il (Diogène), appartient au sage, et il recourait, à cet effet à des raisonnements comme ceux que nous avons rapportés plus haut : tout appartient aux dieux ; les dieux sont amis des sages ; entre amis, tout est commun. En conséquence, tout appartient au sage. A propos de la loi (il dit) que sans elle il n'est pas possible de diriger une cité ; il dit en effet : sans la cité ce qui est moralement beau est inutile ; aussi la cité est-elle une réalité moralement belle ; or, sans la loi la cité est inutile ; donc la loi est une réalité moralement belle. Diogène se moquait en outre de la noblesse du sang, du renom, et autres choses du même genre : ce sont, disait-il, les parures voyantes du vice. Et la seul vraie citoyenneté est celle qui s'étend au monde entier. Il défendait aussi la communauté des femmes et jugeait que le mariage n'est rien d'autre que l'union d'un homme et d'une femme au gré du bon vouloir de l'un et du consentement de l'autre. Il pensait en conséquence que les enfants doivent aussi appartenir à tous. Il ne voyait rien non plus de déplacé à s'emparer des biens d'un temple ou à manger la chair de quelque animal ; pas plus qu'il ne trouvait d'impiété particulière à dévorer de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes de certains peuples étrangers. D'ailleurs, en accord avec la saine raison, on peut dire que tout est dans tout et partout : dans le pain, il y a de la viande, dans les légumes, il y a du pain, parce qu'en tous corps simples et sobres par des pores invisibles des particules pénètrent et deviennent vapeur. C'est ce que Diogène met en évidence dans le *Thyeste*...[18] Le cynique soutenait encore qu'il ne faut faire aucun cas de la musique, de la géométrie, de l'astronomie, et autres sciences toutes aussi inutiles et non nécessaires ».

La richesse d'informations et de détails dans le passage de Philodème fait supposer, avec raison, à Crönert[19] que ce passage provient non pas d'ouvrages doxographiques, mais plutôt directement de la littérature cynique authentique.

Il convient de remarquer que tous les préceptes que Philodème attribue à Diogène trouvent une documentation parallèle dans ce qui reste de la tradition de l'école.

18. Dans la partie non citée, Diogène discute brièvement de l'authenticité des tragédies du cynique. Cf. *SSR* IV, p. 475-483.

19. Crönert, *Kolotes*, p. 63, n. 306.

Le thème de l'ἀχρηστία τῶν ὁπλῶν réapparaît chez Cratès le cynique[20]. Le principe de l'abolition de la monnaie et la suggestion de donner cours légal aux osselets, confirmée par un passage parallèle d'Athénée[21], sont à mettre en relation avec le thème du παραχαράττειν τὸ νόμισμα[22] et expriment une polémique contre la richesse et contre toutes les dégénérescences que celle-ci introduit dans la vie humaine[23]. Quant à la justification de l'inceste et de l'anthropophagie, elle était reprise par Diogène dans ses *Tragédies* – Philodème cite l'*Œdipe* et l'*Atrée* – ainsi que dans le *Philiscos*[24]. Les thèmes du choix de la vie 'des chiens', de la liberté de parole, de la masturbation en public, du redoublement du manteau sont également bien attestés par ailleurs[25].

Il faut cependant souligner, chez Philodème, une certaine insistance, inspirée par un esprit polémique, sur l'inceste, que cyniques et stoïciens admettent comme un ἀδιάφορον[26].

Enfin, l'indication, en un passage lacunaire, que Diogène, dans la *Politeia*, admettait la communauté des enfants laisse supposer une allusion ultérieure à une communauté des femmes, confirmée par ailleurs par Diogène Laërce[27].

Encore plus intéressante est une allusion à l'anthropophagie et aux défunts - deux thèmes qui ont entre eux des rapports étroits; nous la retrouvons dans un contexte fragmentaire et de lecture difficile, correctement restitué et interprété par Crönert[28]. Selon Philodème, dans la *Politeia* Diogène aurait envisagé qu'on puisse tuer son propre conjoint moribond pour manger ensuite le cadavre en se réunissant dans un banquet, sans lui donner une sépulture, puisque, une fois mort, il im-

20. Cratès, fr. 4 = *SSR* V H 70.
21. Athénée IV, 159 *c* = *SSR* V B 125.
22. Cf. *SSR* IV, p. 423-433.
23. *SSR* IV, p. 540.
24. A juste titre Giannantoni (*SSR* IV, p. 476 n. 53) inclut ce passage de Philodème parmi ceux qui confirment l'authenticité de la production tragique du cynique. Cf. Mansfeld, p. 343 sq. (= 397 sq.). La leçon *Atrée* est seulement une faute de mémoire pour le *Thyeste* (Dorandi, p. 122, n. 195).
25. Pour la vie 'des chiens', cf. *SSR* IV, p. 491-497; pour la liberté de parole, p. 511 sq.; pour l'habitude de se masturber en public, p. 543; pour le redoublement du manteau, pp. 499-505.
26. Cf. D.L. VII 121 (*SVF* I fr. 254; III fr. 747).
27. D.L. VI 72 (*SSR* V B 353). Cf. Dorandi, p. 124, n. 223 et Mansfeld, p. 343 (= 397).
28. *PHerc.* 155, fr. XI 3, 19-28 (le passage est cité dans Dorandi, p. 125). Cf. Crönert, p. 64 sq.

porte peu que les cadavres soient laissés sans sépulture ou couverts de terre.

La comparaison, établie par Crönert[29], entre ce passage et un passage de l'*Ad Autolycum* de Théophile d'Antioche est significative[30]:

> « Eh bien, puisque tu as beaucoup lu, comment as-tu trouvé tous les passages contenus aux livres de Zénon, de Diogène, de Cléanthe, où est enseignée l'anthropophagie, avec la façon pour les pères de faire cuire leurs propres enfants et de les dévorer, et si tel ne veut pas ou rejette un membre de cet abominable plat, la manière de manger celui qui ne mange pas? Il y a mieux, on trouve une voix plus impie: celle de Diogène enseignant aux enfants à sacrifier leurs propres parents et à les manger ».

Une plus grande considération doit toutefois être accordée à la *doxa* que nous lisons à la colonne XX 4-6 du Περὶ τῶν Στωικῶν:

> καὶ μή[τ]ε | πόλιν ἡγεῖ[σ]θαι μηδεμίαν ὧν | ἐπιστάμεθα μήτ[ε ν]όμον.
>
> « Et qu'ils ne considèrent comme leurs aucune des lois ou des cités que nous connaissons ».

Le rapport avec Diogène Laërce VI 72 est évident:

> περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν (ὁ Διογένης) ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖου· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.
>
> « A propos de la loi (il dit) que sans elle il n'est pas possible de diriger une cité; il dit en effet: sans la cité ce qui est moralement beau est inutile; aussi la cité est-elle une réalité moralement belle; or, sans la loi la cité est inutile; donc la loi est une réalité moralement belle ».

29. Crönert, p. 65, n. 314.

30. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.* III 5 (*SVF* III fr. 750 = I fr. 254 et 548; *SSR* V B 134). Je cite la traduction de J. Sender dans G. Bardy et J. Sender (édit.), *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, Paris, 1948, p. 213 sq.

Crönert, en un premier temps, a vu entre les deux passages une contradiction[31] ; d'autres savants ont cru pouvoir résoudre la difficulté ou bien en réduisant le jugement négatif rapporté par Philodème aux seules cités et lois historiquement connues (ὧν ἐπιστάμεθα), ou bien en estimant que Diogène Laërce fait seulement référence à la pensée traditionelle sur la πόλις et sur le νόμος[32].

Marie-Odile Goulet-Cazé a montré que la contradiction était réelle[33].

> « Le syllogisme sur la loi », écrit-elle, « était un syllogisme stoïcien attribué à tort à Diogène le Cynique dans la doxographie que lui consacre Diogène Laërce. Il n'est que l'écho d'un ensemble de syllogismes sur la loi et la cité dont l'auteur est vraisemblablement Cléanthe ».

A l'origine de la transposition, on peut supposer ou bien une confusion entre Diogène de Sinope et Diogène de Babylonie ou bien l'annexion volontaire d'un syllogisme stoïcien à une réflexion de Diogène le cynique opérée peut-être par un stoïcien favorable à la filiation cynisme-stoïcisme, comme le fut Apollodore de Séleucie[34].

Ce qu'en termes modernes et au-delà des aspects polémiques, on peut déduire de l'analyse des sources relatives à la *Politeia* de Diogène que nous avons conduite jusqu'ici est donc que le cynique envisageait l'abolition de la monnaie, de la propriété privée et de tout lien familial.

Je suis bien conscient que les exemples présentés par Philodème ne sont nullement complets, ni exempts de caractères tendancieux. Chercher cependant à élargir le spectre de la recherche à d'autres thèmes ou *doxai*, qui pourraient certes éclairer la pensée 'politique' de Diogène, mais qui ne contiennent pas de référence explicite à la *Politeia* du cynique, pourrait nous conduire sur de fausses pistes. Je serais donc plutôt sceptique à l'idée de les rattacher à cet écrit et à les utiliser comme fondements d'une reconstruction de son contenu et de son développement.

31. Crönert, p. 65, n. 318. Jugement atténué dans les *Nachträge*, p. 179.
32. Cf. *SSR* IV, p. 542, n. 12.
33. Goulet-Cazé, p. 214-240.
34. Goulet-Cazé, p. 239 sq. Je ne prends pas en considération les hypothèses de G. Basta Donzelli, « Un'ideologia 'contestataria' del secolo IV a. C. », *SIFC* 42, 1970, p. 225-251, critiquées à juste titre par R. Anastasi, dans les *Studi Q. Cataudella*, t. II, Catania, 1972, p. 367-370. Cf. *SSR* IV, p. 541-544.

En revanche nous retrouvons une tendance inverse dans le livre de Ferguson sur les Utopies dans le monde classique.

Ce savant a en effet attribué à la *Politeia* toute une série d'anecdotes et d'apophtegmes relatifs au cynique[35] : Diogène voulait éliminer de la circulation la fausse monnaie ; la justice est la possession la plus utile ; les politiciens prêchent la justice, mais ne la pratiquent pas ; les hommes se réunissent dans les cités pour ne pas recevoir de dommages de l'extérieur, mais ensuite ils luttent entre eux ; les cités doivent trouver leur force dans leurs habitants plus que dans leurs murailles ; l'immoralité a ruiné hommes et cités ; l'insatiabilité doit être bannie de la cité ; Diogène évite de vivre dans une cité particulière et refuse également le droit de cité.

Je retiendrais cependant comme valable, dans les pages de Ferguson[36], la tentative renouvelée de restituer à la *Politeia* de Diogène un témoignage que nous lisons dans la *Vie de Lycurgue* de Plutarque[37], selon lequel un même principe politique inspirait les *Politeiai* de Platon, Diogène et Zénon, ainsi que l'activité de Lycurgue relative à la loi et à la constitution :

> ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβεν τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον.
>
> « C'est le même principe politique qu'ont suivi Platon, Diogène, Zénon et tous ceux qui, ayant entrepris d'écrire sur cette matière, ont mérité des éloges, mais qui n'ont laissé que des écrits et des discours »[38].

Ferguson signale en faveur de cette attribution l'admiration de Diogène pour le caractère de l'éducation spartiate qui harmonisait πόνος et ἄσκησις, pour l'autodiscipline qui régnait parmi ce peuple et pour la liberté qui était accordée aux femmes à Sparte.

35. Ferguson, p. 90 sq., avec la référence aux sources dans les notes à la page 204.
36. Ferguson, p. 91 sq.
37. Plutarque, *Lyc.* 31, 2 (absent de *SSR*).
38. Cf. R. Flacelière-É. Chambry (édit.), *Plutarque. Vies*, t. I, Paris, 1957, p. 165, n. 2 ; E. N. Tigerstedt, *The legend of Sparta in classical antiquity*, Uppsala, 1974, t. II, p. 35, 236, et M. Manfredini-L. Piccirilli (édit.), *Plutarco. Le vite di Licurgo e Numa*, Milano, 1980, p. 287.

Outre ces considérations, je retiendrais comme éléments pouvant être adoptés en faveur d'un telle hypothèse les affinités étroites et les consonnances que, de façon indépendante, Tigerstedt a relevées entre culture ou société spartiate et pensée cynique[39].

En revanche la tentative de D. Babut d'identifier le Diogène cité par Plutarque avec son homonyme le stoïcien de Babylonie me semble moins convaincante[40].

Tout ce que l'on a constaté jusqu'à présent indique clairement qu'il n'est pas possible de parler de la *Politeia* de Diogène comme d'une 'communauté philosophique' (Höistad), ni comme d'une 'cité idéale' ou comme d'une 'Utopie' (Ferguson).

Höistad[41] a défini la *Politeia* de Diogène comme une 'communauté philosophique' conçue sur le modèle platonicien, en se fondant sur l'analyse de la doxographie 'politique' du cynique transmise dans le paragraphe 72 du *bios* laërtien, doxographie que le savant suédois, à la suite de von Fritz[42], considérait comme authentiquement diogénienne et, plus précisément, comme extraite de sa *Politeia*. Dans ce paragraphe Höistad retient cinq points : (1) le principe que tout appartient au sage ; (2) la conception de la loi ; (3) l'évaluation de la noblesse et de la réputation ; (4) l'unique constitution véritable ; (5) la communauté des femmes et des enfants. Les points 1, 3 et 5 présentent d'indéniables affinités de contenu avec la *Politeia* et les *Lois* de Platon, et parlent en faveur d'un contact entre Platon et Diogène[43]. De toute manière, il est évident que dans les détails singuliers Diogène opte pour des positions bien plus radicales que celles de son prédécesseur.

Pour Ferguson, Diogène n'est pas un anarchiste, destructeur de toutes les lois et de tout gouvernement. C'est peut-être en référence à Platon que Diogène a introduit dans sa *Politeia* la figure des philosophes-rois en tant que gouverneurs de son État idéal. Son attitude très libérale en comparaison du sexe, les idéaux pacifistes, le refus systématique de l'argent sont des éléments qui font penser que l'État de Diogène

39. Cf. Tigerstedt, op. cit., p. 30-41 et 309-316.

40. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, p. 201 sq., et *Addenda et Corrigenda*, p. II sq., suivi par Giannantoni (*SSR* IV, p. 465, n. 24).

41. R. Höistad, *Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man*, Uppsala, 1948, p. 138-146.

42. K. von Fritz, art. cité, p. 54 sqq.

43. Höistad cite Platon, *Républ.* IV, 423*e*–424*a*, V, 454*c* sqq. et *Lois* V, 739*b* sqq.

fut plutôt une Utopie communiste, parodie du système, fondée sur le principe de l'abolition de la propriété privée. Une Utopie différente des utopies traditionelles, voulant montrer quelle communauté idéale pourrait se réaliser si les hommes vivaient selon la nature (κατὰ φύσιν)[44].

Quelques brèves observations sur d'autres aspects, comme le cosmopolitisme de Diogène et sa position face aux régimes constitutionnels, contribuent, enfin, à compléter le tableau des idées 'politiques' du cynique.

Le cosmopolitisme de Diogène ne doit pas être entendu au sens positif (en tant que vision du κόσμος compris comme fraternité humaine universelle), mais en un sens uniquement négatif; cette conception exprime le déracinement total de l'homme par rapport à toute communauté historiquement constituée, avec, par voie de conséquence, la négation du concept même de 'patrie'[45].

Le concept de fraternité universelle entre Grecs et barbares, entre esclaves et hommes libres est un principe qui n'a été élaboré qu'à une étape plus tardive de l'histoire du cynisme.

Même les critiques de Diogène contre les tyrans, contre la démocratie et les démagogues, ses jugements favorables sur les Spartiates et les Thébains, défavorables sur les Athéniens, doivent être interprétés en rapport avec les situations historiques réelles de son temps[46].

J'ai cherché, dans le bref espace de temps qui m'était alloué, à présenter, de manière peut-être trop aporétique et réductiviste, ce qu'une étude fondée sur les sources permet de reconstruire de la *Politeia* de Diogène et de sa pensée politique. Si je n'ai pas réussi à beaucoup ajouter aux résultats que j'avais établis dans ma précédente édition du Περὶ τῶν Στωικῶν de Philodème, cela tient notamment à la bienveillance dont ont fait montre les critiques ultérieurs dans l'acceptation des mes conclusions.

44. Ferguson, p. 94-97.

45. Une interprétation nouvelle et plus articulée du cosmopolitisme cynique a été donnée par J. Moles dans sa communication au Colloque.

46. Cf. *SSR* IV, p. 542-546.

MARIE-FRANÇOISE BILLOT

# ANTISTHÈNE ET LE CYNOSARGES DANS L'ATHÈNES DES Ve ET IVe SIÈCLES

Sous le titre « Le Cynosarges, histoire, mythes et archéologie », j'avais présenté lors du colloque ce que les *testimonia*, l'analyse des mythes et les découvertes archéologiques pouvaient nous apprendre de Cynosarges[1], de son gymnase et de ses cultes, de leur histoire et de leur rôle dans la cité d'Athènes, enfin de leurs sites probables. Tout ne pouvait être publié dans les *Actes*. Géographie, topographie et archéologie, complexes, sont désormais traitées dans le cadre d'un autre article[2] ; je me contenterai de rappeler ici que le gymnase, l'Héracléion et la nécropole constituaient trois entités distinctes au lieu-dit, ou dans la région dite Cynosarges, que l'Héracléion et le gymnase n'étaient pas nécessairement imbriqués ni mitoyens, mais à quelque distance l'un de l'autre, que les textes interdisent de chercher le gymnase trop loin des portes méridionales de la ville, mais que l'Héracléion peut très bien s'être trouvé dans la région où D. M. Robinson a découvert le relief votif à Héraclès Musée Épigraphique inv. 3942 et l'inscription *IG* II$^2$ 1665 relative à l'installation de trépieds à Cynosarges, et que la découverte du très probable Gymnase d'Hadrien ne signifie pas que celui de Cynosarges se situait dans le même secteur.

1. La langue française abuse souvent de l'article défini devant Cynosarges, qui est un lieu-dit. Les Grecs l'employaient rarement, dans les cas précis où ils voulaient désigner le gymnase de Cynosarges.

2. M.-Fr. Billot, « Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Questions de topographie », *BCH* 116, 1992, p. 119-156.

*Le Cynisme ancien et ses prolongments*, Paris, P.U.F., p. 69-116.

Les objectifs de cette étude-ci rejoignent les recherches actuelles sur les origines, vraies et fausses, et sur les débuts du cynisme. A l'heure où les philosophes et les historiens de la philosophie remettent plus que jamais en cause le formalisme de la tradition qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme[3], nient l'ancienneté et rejettent le fond avec la forme des jeux de mots qui lient à « Cynosarges », le « cynisme » et Antisthène-« le-Chien », jusqu'à douter, voire à nier que ce fidèle disciple de Socrate ait jamais enseigné au gymnase de Cynosarges[4], les perspectives du colloque invitent à retenir pour les *Actes* ce que l'histoire et un mythe nous disent des lieux, du cadre institutionnel et de l'environnement religieux où la tradition place l'activité d'Antisthène.

## I. L'HISTOIRE DE CYNOSARGES

Lus dans leur ordre chronologique, les textes esquissent l'histoire des lieux de manière très lâche et donnent surtout une idée de leur renommée.

Cynosarges est connu très tôt par un Héracléion célèbre. D'après Hérodote (V 63), le spartiate Anchimolios, chef malheureux de l'expédition lacédémonienne suscitée par les Alcméonides contre les Pisistratides, fut enterré à Alopékè, près de l'Héracléion qui se trouve à Cynosarges. Cette indication topographique peut être éclairante, suggestive *à l'époque d'Hérodote*, sans signifier pour autant qu'il existait un Héracléion à Cynosarges dans les années 520-510. Mais Hérodote

3. Indépendamment des raisons purement philosophiques qui conduisent à refuser à Antisthène tout rôle dans la fondation du cynisme, on observe que Cynosarges n'est pas le siège durable d'une école, ni dans le siècle et demi qui sépare Antisthène du stoïcien Ariston de Chios qui aurait enseigné à Cynosarges vers 250 av. J.-C. (Diogène Laërce VII 161), ni après celui-ci; nous n'y connaissons en effet ni succession de scholarques ni transmission de biens fonciers et immobiliers : K. Von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, coll. « Philologus » Suppl. Bd. XVIII 2, Leipzig, 1926, p. 47-48. D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, London, 1937, p. 1-16; F. Sayre, « Antisthenes the Socratic », *CJ* 43, 1948, p. 237-244; J.P. Lynch, *Aristotle's school, A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-London, 1971, p. 50-51. G. Giannantoni, « Antistene fondatore della scuola cinica? », ici-même p. 15-34. Voir aussi l'opinion nuancée de F. Decleva Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, 1977, p. 95-96.

4. Ici-même, G. Giannantoni, *loc. cit.*, p. 15-34.

nous apprend aussi qu'immédiatement après la Bataille de Marathon, les Athéniens, partis à marche forcée de l'Héracléion de Marathon, campèrent à l'Héracléion de Cynosarges et prirent ainsi de court la flotte perse qu'ils dissuadèrent de débarquer à Phalère (VI 115). Dans un bel effet de style, Hérodote nomme ainsi les deux sanctuaires principaux d'Héraclès en Attique, deux sanctuaires qui s'avèrent très liés.

Peu avant 415, Andocide fait du cheval à Cynosarges et s'y casse un jour la clavicule (*Mystères* 61). Cela ne suffit pas pour affirmer qu'il y existe alors un gymnase[5], mais on peut le supposer puisque quelques années plus tard, d'après Diogène Laërce (VI 13) et *La Souda* (*s.v.* Ἀντισθένης), Antisthène choisit d'enseigner au gymnase de Cynosarges. Encore faudrait-il être certain que Diogène Laërce ne prête pas à Cynosarges un monument qui n'y aurait été installé que plus tard, et que la tradition, trop belle pour être fiable, des trois branches principales de l'héritage socratique ne s'accompagne pas d'un parallélisme trop parfait entre les trois gymnases principaux d'Athènes, qui attribuerait celui de Cynosarges à Antisthène parce que Platon s'est établi à l'Académie et Aristote au Lycée. Car si nous pouvons faire remonter le gymnase de l'Académie au VI^e^ siècle, le Lycée, que l'on prête à Pisistrate ou à Périclès (Harpocration, Hésychius, *La Souda*, tous trois *s.v.* Λύκειον), peut avoir été l'œuvre de Lycurgue (Ps.-Plutarque, *Vie des dix orateurs*, 841 *c-d*, 843 *f*, 852 *c*; Pausanias I 29, 16) et nous ne savons pas de source explicite quand le gymnase de Cynosarges a été aménagé. Nous verrons cependant un peu plus loin que les circonstances historiques donnent beaucoup de vraisemblance à l'information transmise par Diogène Laërce.

Du témoignage très laconique d'Andocide et du renseignement de Diogène Laërce, nous pouvons inférer, avec plus de précautions encore, que les sources de Plutarque pourraient être fiables lorsqu'il raconte au début de sa *Vie de Thémistocle* (I 3-4), dans un passage sur lequel nous reviendrons, que le jeune homme fréquentait le gymnase de Cynosarges : celui-ci pouvait donc exister dans la seconde moitié du VI^e^ siècle.

5. Xénophon conseille aux cavaliers de ne pas s'en tenir aux sols réguliers et aux espaces restreints des gymnases et des hippodromes, mais de s'entraîner sur les terrains accidentés de la campagne (*Hipparchikos* I 16 et 18-20; *Cyropédie* VIII 1, 34-36).

En revanche, la loi de Solon que cite Démosthène dans le *Contre Timocratès* 114, loi qui punit de mort le vol de vêtements, d'objets personnels et d'équipements dans les trois principaux gymnases d'Athènes, celui de l'Académie, le Lycée et celui de Cynosarges, ne prouve nullement que ce dernier existait déjà au début du VI^e^ siècle : à l'époque de Démosthène, la référence au grand législateur est presque de règle et l'œuvre qu'on lui prête est déjà truffée d'anachronismes, même si l'intérêt de Solon pour les sports et les concours paraît indéniable[6]. Mais il est évident que l'orateur ne citerait pas cette loi si le Cynosarges ne comptait au IV^e^ siècle, et depuis assez longtemps déjà, parmi les trois grands établissements du genre. En tout cas, c'est sous sa plume que l'on en trouve mention pour la première fois et à deux reprises, dans le *Contre Timocratès* donc (114), et dans le *Contre Aristocratès* (213) sur lequel nous reviendrons.

Pour le IV^e^ siècle, nous disposons de trois autres témoignages, relatifs à la période qui couvre la fin de la vie d'Antisthène et des années suivantes.

– Selon Hégésandre de Delphes, *Hypomnèmata*, *ap.* Athénée VI, 260 *a-b* (= *FHG* IV, p. 413 C. Müller) et Téléphanès, *La Ville (sc. d'Athènes)*, *ap.* Athénée XIV, 614 *d* (= *FHG* IV, p. 507), un groupe d'humoristes, « Les Soixante », que Philippe de Macédoine aurait payés un talent pour qu'ils lui envoient copie de leurs plaisanteries et de leurs railleries[7] se réunissait à l'Héracléion de Cynosarges. Il régnait donc en ce lieu une certaine activité intellectuelle.

– Dans le *Protreptique* (IV 54, 5), Clément d'Alexandrie prétend que les Athéniens décrétèrent « de se prosterner au Cynosarges devant Philippe de Macédoine, fils d'Amyntas, qui « avec la clavicule brisée et une jambe estropiée eut encore un œil crevé », citant ainsi le portrait que Démosthène dresse du Macédonien dans le *Discours sur la couronne*

6. Même remarque à propos de l'Académie : M.-Fr. Billot dans R. Goulet (édit.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 705.

7. D. Whitehead y verrait un phénomène et un groupe plus anciens, auxquels renverraient ironiquement les Διομειαλαζῶνες du v. 605 des *Acharniens* d'Aristophane : *The Demes of Attica, 508 – ca. 250 B.C. A political and social study*, Cambridge Univ. Press, 1986, p. 333, n. 45. Mais il s'agirait là de vantards, de fanfarons, et non d'humoristes, sorte de chansonniers à l'esprit de critique très développé. Il se pourrait que Philippe II n'ait pas seulement cédé à son goût bien connu pour les bateleurs, bouffons et auteurs de chansons obscènes (par ex. Démosthène, *Olynthienne* II 19), mais cherché à s'informer sur l'opinion athénienne.

(67). Aucun texte officiel de cette teneur ne paraît attesté, et l'on s'interroge encore sur l'authenticité, la nature et la forme des hommages rendus à Philippe II, que Clément d'Alexandrie (ou sa source, manifestement polémique) rapporte ou ne sait imaginer que sous la forme d'une «proskynèse» perse ou chrétienne[8]. Mais si l'on peut

8. Voir les opinions différentes et plus ou moins nuancées de L. Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middleton, 1931, p. 12; A. Momigliano, *Filippo il Macedone*, Firenze, 1934, p. 174; G. De Sanctis, *RFIC* 18, 1940, p. 9, n. 2; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart, 1957, p. 174, n. 18; L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1957, p. 124, n. 4; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*[2], München, 1970, p. 11-13; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II[2], München, 1971, p. 142; E.A. Fredricksmeyer, «Divine honors for Philip II», *TAPA* 109, 1979, p. 39-61, en particulier p. 47-50; *Id.*, «On the background of the Ruler cult», dans *Ancient Macedonian Studies in honor of Charles F. Edson*, Thessalonique, 1981, p. 146-147; *contra* E. Badian, «The deification of Alexander the Great», *ibid.*, p. 27-71, en particulier p. 67-71; E.A. Fredricksmeyer, «On the final aims of Philip II», dans W. Lindsay Adams and E.N. Borza (édit.), *Alexander the Great and the Macedonian heritage*, Lanham-New York-London, 1982, p. 94-98; P. Carlier, *Démosthène*, Paris, 1990, p. 230; E.N. Borza, *In the shadow of Olympus*, Princeton, 1992, p. 249-251. Mais il est impossible d'admettre que la statue ait été à la fois élevée en l'honneur de Philippe II et intentionnellement placée, par dérision pour l'étranger, dans le lieu prétendûment réservé aux étrangers et comme tel «mal considéré» comme le croit H.S. Versnel, «Philipp II and Kynosarges», *Mnemosyne* 26, 1973, p. 274-279: nous verrons que la réputation de Cynosarges n'a pas à souffrir de la fréquentation des *nothoi*, bien au contraire, et encore moins de celle des Cyniques (p. 277)... qui ne le fréquentent pas! J. Bremmer, «ΕΣ ΚΥΝΟΣΑΡΓΕΣ», *Mnemosyne* 30, 1977, p. 369-374, surenchérit sur H.S. Versnel en rappelant que l'expression qui envoie quelqu'un «au Cynosarges!» signifie qu'on l'envoie «aux corbeaux!» (p. 372): il y voit lui aussi un rapport avec les *nothoi* et les cyniques, mais il oublie qu'elle ne tient tout son sens que des vastes nécropoles de Cynosarges *(infra)*. L'argumentation de l'un et l'autre est trop souvent erronée et biaisée, en contradiction totale avec la politique et l'opinion athéniennes de l'époque: après Chéronée, Philippe reçut la citoyenneté (Hypéride, *Contre Démade*, fr. 77, F. Blass; Plutarque, *Demosthène* 22, 4; Scholie à Aristide, *Panathénaïque*, 178, 16, G. Dindorf), normalement accordée à tout évergète étranger; et les statues de Philippe et d'Alexandre se dressaient sur l'Agora (Pausanias I 9, 4), honneur jusqu'alors réservé aux évergètes athéniens, presque exclusivement des stratèges: Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV[e]–I[er] siècle av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, coll. «BCH Suppl.» XII, p. 7-53 et 92-112. L'une des questions que pose le passage de Clément d'Alexandrie tient aux formes extérieures que pouvait prendre le culte de Philippe II, par ailleurs sûrement attesté à Amphipolis, Éressos et Éphèse (Ch. Habicht, *op. cit.*, p. 12-16). Or il est possible que les Grecs se soient inclinés devant

douter de la réalité d'un culte athénien de Philippe II, il est certain qu'il avait sa statue à Cynosarges, très probablement à l'Héracléion[9], sanctuaire de l'ancêtre des Argéades, la dynastie macédonienne. On ne saurait oublier que cette ascendance héroïco-divine est alors célébrée par Isocrate, notamment dans le *Philippe* (32-33, 77 et 109-115) où il propose avec insistance au roi de Macédoine le modèle d'Héraclès conquérant et victorieux. Le vieil orateur, sur le point de mourir, franchit un pas de plus dans la lettre qu'il adresse à Philippe au lendemain de sa victoire de Chéronée (338 av. J.-C.); non seulement il encourage de nouveau le roi de Macédoine à conquérir le monde et à imposer sa volonté au Grand Roi, mais il en tire les conséquences ultimes: «*Il ne te restera plus qu'à devenir dieu.* Or il est bien plus facile d'y arriver en partant de ton état présent que de s'élever, de la puissance royale qui était primitivement la vôtre, à la puissance et à la gloire que tu possèdes maintenant» (*Lettre* III 5, p. 412-413)[10]. Pour accueillir la statue du puissant de l'époque, Philippe II, il faut que l'Héracléion de Cynosarges ait alors été véritablement, de tous les sanctuaires athéniens d'Héraclès, le plus important.

– La même année 338, quelque temps plus tard, le jour même où les Grecs célèbrent les funérailles des morts de Chéronée, Isocrate est enterré à Cynosarges, sur «la hauteur à gauche» nous dit l'auteur de la *Vie des dix orateurs* (838*b*, *c* et *d*). Il repose parmi ses parents et ses proches, dans un somptueux enclos funéraire familial où se multiplient tables funéraires, stèles, colonnes et statues. La «hauteur à gauche» s'entend vraisemblablement pour qui vient de la ville.

Dans la première moitié du III^e^ siècle, Ariston de Chios, fondateur du stoïcisme, aurait enseigné à Cynosarges, probablement au gymnase (Diogène Laërce VII 161).

Au III^e^ siècle encore, le périégète Héraclide Le critique (I 1, F. Pfister, p. 72-73 = Ps.-Dicéarque, *GGM* I, p. 98, C. Müller) décrit les trois grands gymnases d'Athènes comme «couverts d'arbres et de prai-

leurs dieux dès le IV^e^ siècle: F.T. Van Straten, «Did the Greeks kneel before theirs Gods?», *BABesch* 49, 1974, p. 159-189. Mais on ne peut exclure que le culte de Philippe II n'ait été institué qu'en 324, lorsque furent votées en l'honneur d'Alexandre, avec l'appui de Démosthène, des τιμαὶ ἰσόθεοι (Hypéride, *Contre Démosthène* XXII et XXXI).

9. M.P. Nilsson, *op. cit.*, p. 142; J. Bremmer, *loc. cit.*, p. 373-374.

10. Texte établi et traduit par G. Mathieu, *CUF*, Paris, 1962/1972.

ries verdoyantes et fleuries. Les fêtes y sont de toutes sortes. Et des philosophes de toutes sortes y trouvent les plaisirs et le repos de l'âme; les écoles (*sc.* de philosophie) y sont nombreuses, les spectacles incessants ». Le propos sur les écoles de philosophie semblerait valoir plus pour l'ensemble des trois gymnases que pour le Cynosarges en particulier, mais après tout, des philosophes mineurs ou dont l'activité nous est moins bien connue ont pu y exercer. Quant aux spectacles, il s'agit sans doute des parades équestres et autres manifestations de prestige, souvent assurées par les éphèbes, et attestées à l'Académie et au Lycée (Xénophon, *Hipparchikos* III 1 et 6) mais non au Cynosarges.

Cette splendeur naturelle et entretenue ne dure pas. En 200 av. J.-C., Philippe V de Macédoine établit son camp à Cynosarges lors du siège d'Athènes: Cynosarges, nous dit Tite-Live (XXXI 24, 17-18), est un temple d'Hercule et un gymnase entourés d'un bois sacré. Philippe V ne respecte rien, brûle et Cynosarges et le Lycée, et tout ce qui était sacré ou agréable aux alentours de la ville, détruisant maisons et tombeaux. Parmi ses sources possibles, Diodore (XXVIII 7) dit aussi que Philippe V détruit les tombeaux et profane les sanctuaires. Nous gagnons à ces récits succincts une évocation un peu plus précise des lieux: dans un bois sacré, un sanctuaire, peut-être même un temple d'Héraclès, et un gymnase; aux alentours, maisons et nécropoles, dans un paysage de collines, l'image classique d'un faubourg agréable, comme l'était aussi l'Académie et comme devait l'être Cynosarges dès le V^e^ siècle.

Nous n'entendons plus parler de Cynosarges durant trois siècles et demi, jusqu'à ce que Pausanias le Périégète (I 19, 3) en fasse le nom d'un sanctuaire d'Héraclès; il y a vu les autels d'Héraclès, de son épouse Hèbè, d'Alcmène et d'Iolaos. Il ne signale ni temple qui manifestement n'existe pas ou n'existe plus, ni gymnase. D'où l'on a conclu qu'après avoir été dévastés par Philippe V, ils n'avaient pas été reconstruits.

De fait, par la suite, Cynosarges n'est plus sauvé de l'oubli que par les scholiastes, les lexicographes et les paroemiographes.

Dans une *Scholie* au *Contre Timocratès* 114 (M.R. Dilts), le Cynosarges est présenté comme un gymnase où se trouve un sanctuaire d'Héraclès.

Parmi les notices

– certaines ne retiennent que le sanctuaire (Hésychius, *s.v.* Κυνόσαργες), surtout lorsqu'elles lui sont spécifiquement consacrées

(Harpocration, *s.v.* Ἐν Διομείοις Ἡράκλειον et Ἡράκλεια; Photios, *s.v.* Διομεῖς);

– d'autres mentionnent un lieu-dit *(topos) et* un sanctuaire d'Héraclès: Photios, *s.v.* Κυνόσαργες; *La Souda, s.v.* Κυνόσαργες 2721;

– d'autres, à l'instar de Diogène Laërce VI 13 et VII 161, ne connaissent que le gymnase: Harpocration, *s.v.* Κυνόσαργες; Étienne de Byzance, *s.v.* Κυνόσαργες; *La Souda, s.v.* Κυνόσαργες (2720) et Ἀντισθένης; Λέξεις ῥητορικαί[11] (*Lexicon seguerianum* n° 5, I. Bekker, *Anecdota graeca*, I, Berlin 1814, p. 274), *s.v.* Κυνόσαργες;

– selon d'autres enfin, ce n'est qu'un lieu-dit d'Athènes, ou voisin d'Athènes, ou d'Attique: Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες, H. Erbse, p. 176, d'où la scholie à l'*Axiochos* 346*a*, I. Bekker; Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων ἐκ διαφόρων σοφῶν τε καὶ ῥητόρων πολλῶν[12] (*Lexicon seguerianum* n° 6, L. Bachmann, *Anecdota graeca* I, Leipzig 1829, p. 285), *s.v.* Κυνόσαργες; proverbes: Ps.-Diogénianos V 94; Apostolos VI 66 et X 22; Grégoire de Chypre, *cod. Leidensis* II 56 (E.-L. Leutsch–F. G. Schneidewin); Eustathe, *Ad Hom. Od.*, II 11, p. 1430, 57.

Mais hormis Harpocration, *s.v.* Κυνόσαργες, toutes ces notices qui ne mentionnent qu'un gymnase ou un lieu-dit racontent par ailleurs, avec plus ou moins de brièveté et de clarté, le mythe qui explique l'étymologie supposée du toponyme «Cynosarges», et qui est aussi le mythe fondateur de l'Héracléion.

Ainsi, bien que la tradition continue à compter Cynosarges au nombre des trois grands gymnases d'Athènes (Héraclide le Critique I 1, F. Pfister, p. 72-73 = Ps.-Dicéarque, *GGM* I, p. 98, C. Müller; scholie à Démosthène, *Contre Timocratès* 114, M.R. Dilts; *La Souda, s.v.* Γυμνασία), elle maintient le souvenir du sanctuaire plus vivace que celui du gymnase. Ceci pour trois raisons: (1) comme nous l'apprend Pausanias le Périégète (I 19, 3), au-delà de la destruction de 200 av. J.-C., le sanctuaire a subsisté au moins jusqu'au II^e^ siècle ap. J.-C.; (2) l'histoire et, à travers ces notices (*infra* **II.5 à 9**), la tradition historique lient les *nothoi* qui fréquentèrent Cynosarges au *nothos* par excellence qu'était Héraclès, et l'Héracléion de Cynosarges apparaît

11. Cf. Tolkiehn, art. «Lexikographie», *RE* XII, 1924, col. 2478-2479.
12. Tolkiehn, *ibid.*, col. 2466-2467.

comme le plus important d'Athènes, avec celui de Marathon (*infra* **III**); (3) un mythe étymologique et fondateur soutient l'intérêt des érudits.

De l'histoire réelle subsistent donc bien peu de choses: nous savons qu'il y avait à Cynosarges un Héracléion au plus tard au début du V^e^ siècle; nous pouvons tenir pour très vraisemblable l'existence d'un gymnase au moins à partir de la seconde moitié du V^e^ siècle; l'ensemble a été dévasté par Philippe V en 200 av. J.-C.; il en subsistait au moins le sanctuaire au milieu du II^e^ siècle ap. J.-C.; Cynosarges fut un temps fréquenté par les *nothoi*.

Les textes évoquent à peine la configuration des lieux. Nous ne savons pas quel établissement, du sanctuaire ou du gymnase, précède l'autre ou s'ils sont contemporains. Faut-il nécessairement déduire du passage où Hérodote (VI 115) met en parallèle les deux plus célèbres Héracléia d'Attique, que celui de Cynosarges jouissait dès l'époque archaïque d'une grande notoriété? Ne l'aurait-il pas justement acquise, tout comme celui de Marathon[13], à la suite de cet épisode final de la première guerre médique qui aurait tout à la fois renforcé son éclat et permis à Hérodote un bel effet de style?

Il reste à combler les vastes lacunes de cette trame à peine historique en examinant séparément, autant que faire se peut, les traditions textuelles plus spécifiquement relatives d'une part à la fréquentation de Cynosarges, de son gymnase et de son sanctuaire – ce qui intéresse directement le statut politique et l'activité d'Antisthène –, d'autre part au fonctionement et à l'aménagement de l'Héracléion, manifestement très fréquenté aux V^e^ et IV^e^ siècles.

13. Pausanias I 15, 3 et 32, 4. *IG* I$^3$ 3 : E. Vanderpool, *Hesperia* 11, 1942, p. 333-337, fig. 4; *AJA* 70, 1966, p. 319-323; S. Woodford, «Cults of Heracles in Attica» dans D.G. Mitten (édit.), *Studies presented to George M.A. Hanfmann*, Mainz, 1971, p. 217-218; P. Amandry, *BCH* 95, 1971, p. 602-614, fig. 9-14 et p. 619-625; S. Marinatos, *PraktAE 1972*, p. 6, pl. 1 b; S. Koumanoudis, *AAA* 11, 1978, p. 232-244 (cf. *BCH* 104, 1980, p. 587). Plus particulièrement sur le culte funéraire en l'honneur des morts à Marathon, L. Deubner, *Attische Feste*$^2$, Hildesheim, 1966, p. 230; sur l'ensemble, voir aussi Ch.W. Clairmont, *Patrios Nomos, Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth centuries B.C.*, coll. «BAR International Series» 161, I et II, London, 1983, p. 23 et n. 23, p. 97-98 et n. 5.

## II. LES TEXTES RELATIFS À CYNOSARGES

En 451/50, sur proposition de Périclès, Athènes vote une loi privant de la citoyenneté les enfants nés d'un citoyen et d'une mère étrangère (Aristote, *Const. Ath.* 26, 4 et 42, 1 ; *Pol.* 1275b21-22 ; 1278a26-34 et 1319b6-11 ; Plutarque, *Périclès* 37, 3 ; Élien, *V.H.* VI 10, XIII 24 et fr. 68 R. Hercher). Après avoir subi quelques entorses dans les dernières années de la guerre du Péloponnèse, la loi est réactivée en 403/2, puis rendue plus rigoureuse par des amendes infligées d'une part aux conjoints d'un mariage mixte, d'autre part aux citoyens qui auront donné une étrangère en mariage à un autre citoyen, autrement dit à ceux qui se seront mensongèrement portés garants de l'origine athénienne d'une femme étrangère en réalité. Nous ne savons pas exactement combien de temps cette loi est appliquée. Toujours est-il qu'à partir de 450, Athènes oppose aux γνήσιοι, les citoyens athéniens de pure souche, deux catégories de bâtards, de νόθοι, – l'une, ancienne, de ceux qui sont nés d'une union libre entre athéniens, d'un adultère ou d'une union illégitime avec une esclave ou une prostituée et qui sont écartés des droits politiques et de plusieurs droits privés depuis une loi de Solon qui paraît bien authentique[14], – l'autre, nouvelle, de ceux qui sont nés du mariage d'un citoyen et d'une femme libre, mais étrangère : on les appelle aussi μητροξένοι.

Les historiens discutent encore de la teneur, des motifs, des objectifs et des effets de cet ensemble législatif, ainsi que des droits politiques et successoraux dont les *nothoi* des deux catégories pouvaient encore jouir ou qu'ils ont progressivement reconquis[15]. Du moins est-il certain que

14. E. Ruschenbusch, ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des solonischen Gesetzwerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, coll. « Historia, Einzelschriften » 9, Wiesbaden, 1966, F 48 a et 48 b, 49 a, 50 b et 58 b. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London, 1968, p. 103-104 et 112 ; A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I. *The Family and Property*, Oxford, 1968, p. 63-65 ; D.M. MacDowell, « Bastards as Athenian citizens », *CIQ* 26, 1976, p. 88-91 ; P.J. Rhodes, « Bastards as Athenian citizens », *CIQ* 28, 1978, p. 89-92 ; A. Maffi, « Matrimonio, concubinatio e filiazione illegitima nell'Atene degli oratori », *Symposium 1985, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln-Wien, 1989, p. 179-181.

15. Par ex. A.J. Wolff, « Marriage law in ancient Athens », *Traditio* 2, 1944, p. 75-91. A. Aymard, « Les étrangers dans les cités grecques aux temps classiques

les *nothoi* qui fréquentaient Cynosarges appartenaient surtout, sinon même exclusivement, à la catégorie la plus récente[16].

En effet, *l'association du gymnase de Cynosarges et du statut de mètroxénoi* nous est attestée à partir des années 430-420 av. J.-C. par de très nombreux témoignages et documents.

**1.** D'abord par un décret de la *Boulè*, recueilli au début du IIe siècle av. J.-C. par le périégète Polémon d'Ilion (fr. 18, L. Preller = *FHG* III, 108, fr. 78, C. Müller, p. 137-138, *ap.* Athénée VI, 234*e*), mais proposé par Alcibiade alors qu'était secrétaire Stéphanos fils de Thoukydidès d'Alopékè, lui-même fils de Milésias[17]. Le décret est affiché sur une stèle à Cynosarges, dans l'Héracléion. La copie, manifestement fidèle, ne nomme pas l'archonte comme il devient progressivement de règle à partir de 421, ce qui, recoupé avec ce que nous savons de la carrière politique d'Alcibiade, permet de dater le décret

(Ve et IVe siècles) », *Recueils de la Société Jean Bodin* IX, 1, Bruxelles, 1958, p. 129-130 = *Études d'histoire ancienne*, Paris, 1967, p. 306-307; W.K. Lacey, *op. cit.*, p. 100-101, 104-105, 112 et 282, n. 15; A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 24-70; S.C. Humphreys, « The Nothoi of Kynosarges », *JHS* 94, 1976, p. 89; D.M. MacDowell, *loc. cit.*, *ClQ* 26, 1976, p. 88-91; J.M. Hannick, « Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique », *AntCl* 1976, p. 133-148; W. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, coll. « Proc. of the Cambr. Philolog. Soc., Suppl. » IV, 1977, p. 149-151; P.J. Rhodes, *loc. cit.*, *ClQ* 28, 1978, p. 89-92; D.M. MacDowell, *The Law of Athens*, London, 1978, p. 67-70 et 87-90; P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian « Athenaion Politeia »*, Oxford, 1981, p. 331-335 et 496-497, avec une abondante bibliographie; C. Patterson, *Pericles Citizenship Law of 451/50 B.C.*, New York, 1981; D. Lotze, « Zwischen Politen und Metöken: Passivbürger im klassischen Athen? », *Klio* 63, 1981, p. 159-178; R. Sealey, « On lawful concubinage in Athens », *ClAnt* 3, 1984, p. 111-133; L. Prandi, *Ricerche sulla concessione della cittadinanze ateniese nel V. sec. a. C.*, Milano, 1982, p. 33-55; J.M. Osborne, *Naturalization in Athens*, Vol. III-IV, Bruxelles, 1983, p. 142-144; D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 99; A. Maffi, *loc. cit.*, p. 177-214.

16. C'est aussi la conviction de S.C. Humphreys, *loc. cit.*. Le corpus de textes que je réunis ici est plus large, et, me semble-t-il, plus décisif. Il ne s'agit bien entendu que des textes qui associent explicitement Cynosarges et *nothoi mètroxénoi*. Les autres textes relatifs aux *nothoi* au sens « solonien » et « périclèen » du terme sont cités et analysés dans les ouvrages recensés *supra* n. 14 et 15 où l'on trouvera la bibliographie plus ancienne.

17. J. Kirchner, *PA* = *Prosopographia attica*, Berlin, 1901-1903, n° 12884; J.K. Davies, *APF* = *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford, 1971, n° 7268, III (B) p. 232-233 et n° 12884; R. Develin, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge Univ. Press, 1989, p. 195, n° (XLI).

dans les années 430-415[18]. En voici la traduction : « Le prêtre accomplira les sacrifices mensuels avec les *parasitoi*. Ceux-ci seront choisis parmi les *nothoi* et leurs fils selon la loi ancestrale. Celui qui ne veut pas être parasite, qu'il soit assigné à ce sujet devant le tribunal ».

Les *nothoi*, par l'intermédiaire des παράσιτοι choisis parmi eux, assurent donc, doivent assurer une partie du culte d'Héraclès à Cynosarges. Il semblerait que certains y soient réfractaires puisque des mesures contraignantes sont prévues (cf. *infra* **III.1**).

**2.** Le terme de *nothos* réapparaît associé à Cynosarges sous la plume de Démosthène, en 352, dans le *Contre Aristocratès* (213) : il s'agit de Charidèmos d'Oréos, dont la mère est citoyenne de cette cité et le père, étranger ; Charidèmos ne peut donc produire qu'une moitié de filiation, entendons de filiation originaire d'Oréos. Il y est *patroxénos*, si l'on veut forger ce néologisme sur le modèle de *mètroxénos*. Dans la cité d'Oréos, il est donc rangé parmi les *nothoi* ; littéralement il « s'acquitte d'une obligation auprès des *nothoi* » d'Oréos comme jadis à Athènes les *nothoi* « s'acquittaient d'une obligation à Cynosarges » : εἰς τοὺς νόθους ἐκεῖ συντελεῖ, καθάπερ ποτ' ἐνθάδ' εἰς Κυνόσαργες οἱ νόθοι. En effet, l'expression technique συντελεῖν εἰς suivie d'un nom de communauté signifie que « s'acquittant d'une obligation envers » cette communauté, on en fait partie *ipso facto*. A Athènes, συντελεῖν εἰς τοὺς νόθους et συντελεῖν εἰς Κυνόσαργες signifient la même chose. La comparaison entre Athènes et Oréos concerne bien les *nothoi* fils d'un parent étranger, avec cette différence qu'Oréos, comme beaucoup d'autres cités qu'Athènes, les mettait au rang de *nothoi*, que l'étranger fût le père ou la mère, confirmant ainsi une assertion d'Aristote, *Politique* III, 1275b 1. Par ailleurs, Démosthène nous indique qu'un siècle après la loi proposée par Périclès, l'institution de Cynosarges dont il est question – gymnase et/ou Héracléion, nous y reviendrons – n'était déjà plus propre aux *nothoi* d'Athènes, soit qu'ils aient perdu l'habitude de la fréquenter, soit qu'ils aient été admis *aussi* ailleurs. S'il s'agit du gymnase comme le laisse entendre Plutarque (**II.3**), l'existence de cet établissement dans la seconde moitié du V^e^ siècle gagne encore beaucoup de vraisemblance.

18. S. C. Humphreys se prononce, *loc. cit.*, p. 88-89, pour les années 420. D. Lotze indique avant 415, dans les années 420-415, *loc. cit.*, p. 170-172.

**3.** Le troisième témoignage nous est en effet donné par Plutarque au début, déjà cité, de sa *Vie de Thémistocle* (I 3; cf. Libanios, *Déclamation* X 11, *Themistoclis antilogia*). Fils d'un père athénien et d'une mère étrangère[19], le futur stratège fréquente le gymnase de Cynosarges parce que c'est celui que fréquentent les jeunes gens de son état, «τῶν νόθων εἰς Κυνόσαργες συντελούντων», suivant une formule identique à celle de Démosthène. Ce gymnase semble attribué aux *nothoi* à l'exclusion des autres gymnases, mais inversement les jeunes gens bien nés, de pur sang athénien, «τῶν εὖ γεγονότων νεανίσκων», n'en sont pas exclus. Thémistocle convainc certains d'entre eux de «descendre *au* Cynosarges» et de s'y entraîner avec lui, et parvient, par cette ruse, à abolir la distinction entre *nothoi* et *gnèsioi*. Au reste, précise Plutarque, le Cynosarges est, hors les murs, «le gymnase d'Héraclès» puisque lui aussi n'était pas pur parmi les dieux, n'était pas purement un dieu, mais *nothos*, sa mère étant mortelle.

Tous les spécialistes s'accordent depuis longtemps à reconnnaître

1) que cette anecdote hagiographique tend à faire valoir l'intérêt précoce de Thémistocle pour la sociologie politique de la cité et pour les opinions démocratiques,

2) que le qualificatif de *nothos* que lui prête Plutarque est anachronique[20]. Car avant la loi de Périclès, les enfants de citoyens et de mères étrangères étaient considérés comme citoyens à part entière, pourvu que l'union de leurs parents eût été légitime[21]. Ainsi des personnages aussi

19. Sur l'origine exacte, thrace ou autre, de la mère de Thémistocle, J.K. Davies, *APF*, n° 6669, p. 213-214; L. Picirilli dans Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*, a cura di C. Carena, M. Manfredini et L. Piccirilli, Milano, 1983, p. 221-222.

20. C'est à tort que S. Woodford prend Thémistocle pour un *nothos*, *op. cit.*, p. 215.

21. Par ex. A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 61-62 et 65 avec n. 2; Fr.J. Frost, *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary*, Princeton, 1980, p. 62-63 avec bibliographie antérieure; L. Picirilli dans *Studi in onore di A. Biscardi* I, Milano, 1981, p. 383; P.J. Rhodes, *A Commentary on the «Athenaion Politeia»*, p. 279 et 332; L. Prandi, *op. cit.*, p. 32-34; L. Picirilli dans Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*, p. 221 et 223.

remarquables que Clisthène[22] ou Cimon[23] dont nul n'a jamais contesté la citoyenneté au long de leur parcours politique.

Faut-il dès lors douter aussi que le gymnase de Cynosarges ait existé dès 520-510, quand Thémistocle était en âge de fréquenter un gymnase ? J. Delorme y est enclin[24], les deux passages d'Hérodote (V 63 et VI 115) cités plus haut ne mentionnant pas de gymnase à la fin du VI^e^ siècle. En réalité, ni l'extrapolation de Plutarque ni les silences d'Hérodote ne donnent par eux-mêmes motif d'affirmer ou de nier l'existence d'un gymnase archaïque. Mais s'il y en eut un, et si Thémistocle le fréquenta, ce fut comme futur citoyen ou citoyen à part entière.

Quant à Héraclès, qu'il fût un *nothos*, Aristophane le lui avait déjà fait dire en 414 par Pisthétairos, aux vers 1650-1669 des *Oiseaux* : des explications patientes que Pisthétairos dispense au héros qui fait l'étonné, il ressort qu'Héraclès est même doublement *nothos*, à la fois *mètroxénos* car né d'une mère étrangère, ξένης γυναικός (v. 1652), étrangère aux dieux car mortelle comme le précisera Plutarque, et proprement bâtard selon la loi de Solon puisque conçu de l'union illégitime de Zeus et d'Alcmène (v. 1655-1669)[25].

Les seuls vers d'Aristophane suffisent à faire soupçonner que c'est très intentionnellement que le gymnase dévolu aux *nothoi* fut choisi ou établi dans les parages d'un sanctuaire du *nothos* par excellence, Héraclès, en l'occurrence le plus célèbre avec celui de Marathon, si l'on en croit Hérodote (VI 115) qui justement recueille et élabore les maté-

22. J. Kirchner, *PA*, n° 8526 ; J.K. Davies, *APF*, n^os^ 8526 et 9688 (Megacles I), p. 371-372 et 375-376 ; R. Develin, *Athenian officials*, p. 59.

23. J. Kirchner, *PA*, n° 8429 ; J.K. Davies, *APF*, n° 8429, p. 362 ; R. Develin, *op. cit.*, p. 67.

24. J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce, des origines à l'Empire romain*, coll. « BEFAR » 196, Paris, 1960, p. 45-46.

25. Ce qui lui vaut d'être tout à fait et définitivement écarté de la succession de Zeus, mais ne signifie nullement qu'en matière d'héritage, les *mètroxénoi* et les enfants illégitimes soient traités de la même manière, comme le déduit abusivement L. Prandi, *op. cit.*, p. 36 ; cf. aussi p. 48. Voir en outre l'interprétation de A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 65-67, qui montre que les *nothoi* n'étaient pas systématiquement exclus de l'héritage. Cette *double* bâtardise, trop souvent réduite à celle des simples *mètroxénoi*, n'a pas toujours été remarquée par les commentateurs qui, dès lors, expliquent de manière embarrassée la référence à la loi de Solon (v. 1660) et démêlent difficilement les dispositions et les conséquences probables des deux lois : ainsi par ex., outre L. Prandi, D. Lotze, *loc. cit.*, p. 162-163 (et les travaux cités p. 163 n. 14) et 168-169.

riaux de l'histoire athénienne à l'époque même où Athènes vote la loi sur les *nothoi mètroxénoi* et doit prendre les dispositions pratiques qui en découlent. Il est donc très possible que le gymnase ait été construit près de ce sanctuaire prestigieux, peu après 451/50, tout exprès pour les *nothoi*[26]. Il est en tout cas certain que l'on a amplifié, dans le discours politique et sur les lieux, cet aspect du statut social et «civique» du héros. Des développements justificatifs sur ce thème, l'écho retentit non seulement dans le théâtre contemporain d'Aristophane, mais à l'époque d'Hadrien chez Plutarque (*Thémistocle* I 3-4) et chez Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες («[...] Ἐξ οὗ καὶ τοὺς νόθους ἐκεῖ **συντελεῖν**, ὅτι καὶ Ἡρακλῆς νόθος ἦν, ἴσα θεοῖς ἐτιμήθη»), dont la formulation est reprise dans certains recueils de proverbes[27] et dans la scholie à l'*Axiochos* 364*a*. Au V^e^ ou VI^e^ siècle, la notice de la Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων, *s.v.* Κυνόσαργες, reproduite par Photios, *s.v.* Κυνόσαργες («Ἐπειδὴ οὖν καὶ ὁ Ἡρακλῆς δοκεῖ νόθος εἶναι, διὰ τοῦτο ἐκεῖ οἱ νόθοι ἐτελοῦντο»), transmet encore la même expression technique héritée de l'époque classique, avec, peut-être, la signification simultanée «de rendre un culte», sur laquelle nous reviendrons. Les Λέξεις μεθ' ἱστοριῶν ἐκ Δημοσθένους λόγων, à propos du *Contre Aristocratès* 213 («*Lexique de Patmos*», M. Sakellion, *BCH* 1, 1877, p. 139), et *La Souda*, *s.v.* Κυνόσαργες 2721, enregistrent le même écho sous une forme un peu plus triviale: Ἐπειδὴ οὖν καὶ ὁ Ἡρακλῆς δοκεῖ νόθος εἶναι, διὰ τοῦτο ἐκεῖ οἱ νόθοι **ἐγυμνάζοντο**[28].

Il n'est pas surprenant que Pausanias ait vu, parmi les autels du sanctuaire, un autel dédié à Alcmène, par qui Héraclès est né *nothos* et grâce à qui les *nothoi* ont trouvé un protecteur.

Ainsi, le décret des années 430-415 copié par Polémon d'Ilion, un autre décret relatif à l'Héracléion de Cynosarges, également proposé

26. Sans apporter de certitude, ce raisonnement me paraît pouvoir contrebalancer, hypothèse contre hypothèse, celui de J. Delorme qui suppose, *op. cit.*, p. 33 et 46, une construction à l'époque archaïque, plus précisément même à celle des Pisistratides, une destruction par Xerxès, et la reconstruction d'un gymnase plus grand et plus beau après les guerres médiques.

27. E.-L. Leutsch–F.G. Schneidewin, I, *Appendix proverbiorum* II 24, p. 398; II, Apostolos X 22, p. 491.

28. La Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων *(...)*, Photios et *La Souda* (2781), tous trois *s.v.* Κυνόσαργες, indiquent dans les mêmes termes, par erreur, que les *nothoi* étaient nés de père *et* de mère non citoyens.

par Alcibiade et exposé à l'Acropole, *IG* I$^3$ 134, mais malheureusement trop abîmé pour qu'on en puisse déterminer l'objet[29], les *Oiseaux* d'Aristophane et plusieurs vers de Sophocle[30] et d'Euripide[31] sur l'égalité naturelle des *gnèsioi* et des *nothoi* que seule la pratique des vertus peut distinguer, prouvent combien étaient présents à l'esprit des Athéniens, dans cette deuxième moitié du V$^e$ siècle, la réflexion sur les *nothoi*, surtout *mètroxénoi*, l'importance de leur culte spécifique, leur place et leurs droits dans la société. Périclès lui-même contribuait au débat en prenant l'initiative de demander que la citoyenneté fût accordée au fils illégitime qu'il avait eu de la Milésienne Aspasie, au motif que ses deux fils légitimes étaient morts de la peste.

Du reste, le débat continue au IV$^e$ siècle, après que la loi ait été réactivée en 403/2. Plusieurs plaidoyers le confirment qui traitent notamment du statut politique des *nothoi* en général, de leur intégration dans le corps civique et de leurs droits successoraux. Ils ne nous concernent pas directement ici dans la mesure où il n'y est plus question de Cynosarges, sans doute parce que les institutions réservées aux *mètroxénoi* y sont progressivement tombées en désuétude (on trouvera l'analyse des textes dans les ouvrages cités *supra* n. 14, 15 et 21). Mais l'écho de ces problèmes législatifs, civiques et moraux, largement débattus au théâtre et dans les tribunaux, retentit encore dans le discours XV de Dion de Pruse sur l'*Esclavage et la liberté* (*infra* **II.6**).

L'Héracléion de Cynosarges a donc assurément pris à partir de 450 une importance, plus exactement une dimension, une signification politiques et sociales qu'il n'avait pas à la fin du VI$^e$ siècle ni même après les guerres médiques.

Plusieurs autres textes, en effet, viennent confirmer la fonction des établissements de Cynosarges et le statut de ceux qui les fréquentent à

29. Outre *IG* I$^3$ 134, voir S.C. Humphreys, *loc. cit.*, p. 89 et n. 4.

30. Sophocle, *Les Aléades*, fr. 84, A. Nauck$^2$ = fr. 87 dans *TGrF* IV, S. Radt.

31. Euripide, *Andromaque*, 638; *Andromède*, fr. 141, A. Nauck$^2$; *Antigone*, fr. 168, A. Nauck$^2$; *Eurysthée*, fr. 177, A. Nauck$^2$. Tous ces passages rencontrent un écho chez Ménandre, *La Samienne*, v. 140-142 (je remercie vivement A. Blanchard de me les avoir signalés), dans la bouche de Moschion plaidant la cause de son fils bâtard auprès de son père adoptif Déméas qui croit encore que l'enfant est son propre bâtard. Dans les deux cas de figure, il est né hors mariage, mais l'union de ses vrais parents, Moschion et Plangon, lui donnera pleine citoyenneté. Cf. A.W. Gomme et F.H. Sandbach, *Menander, A Commentary*, Oxford, 1973, p. 559-560.

l'époque classique, ainsi que les souvenirs célèbres qui en sont restés dans les esprits.

**4.** Antisthène, fils d'un Athénien et d'une Thrace, était un *mètroxénos* (Diogène Laërce II 31 et VI 1; Sénèque, *De const. sap.* 18, 5; Épiphane, *Adv. haeres.* III 26; *La Souda, s.v.* 'Αντισθένης). Deux anecdotes rapportées par Diogène Laërce laissent entendre qu'il en tirait une certaine fierté. A un interlocuteur qui croyait bon de l'avertir qu'Antisthène était de mère thrace, Socrate avait répondu vertement que les gens bien nés n'étaient pas nécessairement nés de deux Athéniens (D. L. II 31, cf. VI 1); et à qui lui reprochait ses origines étrangères, Antisthène répondit que même la Mère des dieux était phrygienne (D. L. VI 1). Quelle que soit l'authenticité de ces anecdotes, on parlait donc de cette νοθεία, et Antisthène, apparemment né vers 440, a nécessairement dû fréquenter Cynosarges vers 420, bien avant de décider d'y pratiquer un enseignement; c'était justement l'époque où Alcibiade proposait le décret sur le recrutement des *parasitoi* parmi les *nothoi* (*supra* **II.1**).

Je serais personnellement encline à penser que cette fréquentation juvénile de Cynosarges est la raison première pour laquelle Antisthène choisit plus tard d'y enseigner au gymnase (D. L. VI 13; Eudocia, *Violarium* XCVI Flach; *La Souda, s.v.* 'Αντισθένης).

Si toutefois ce fut un choix tout à fait délibéré. Certes, Antisthène suivit la pratique déjà bien établie, notamment par les Sophistes, d'investir les lieux publics. Mais on ne peut oublier qu'en Grèce, les hommes faits continuaient à fréquenter le gymnase, ne serait-ce que pour se rencontrer. C'est peut-être donc très progressivement que des conversations informelles se sont transformées en un enseignement plus régulier, avant de passer aux yeux de la postérité pour un enseignement d'école, par analogie anachronique avec celui de Platon à l'Académie ou d'Aristote au Lycée. Analogie doublement anachronique puisque « l'école d'Antisthène » devenait par ce raisonnement la première du genre. Je croirais volontiers qu'un côté informel, et progressivement plus habituel que codifié des entretiens d'Antisthène, en un lieu et au milieu d'un public qui lui étaient depuis longtemps familiers, pourrait être l'une des raisons pour lesquelles nul ne prit sa succession à la tête d'une prétendue école du Cynosarges, tout simplement parce qu'il n'y avait pas d'héritage de ce genre à recueillir, pas de succession structurelle à assurer.

De surcroît, il est probable que la législation interdisait à Antisthène le *nothos* ce qu'allait faire Platon à l'Académie, acquérir aux confins du gymnase une propriété privée dont ses disciples auraient pu hériter.

Pour conclure clairement, rien ne confirme qu'Antisthène ait enseigné au Cynosarges, mais rien ne s'y oppose, tout au contraire.

**5.** Plutarque encore, dans l'*Erôtikos* (750*f*), qualifie d'efféminé et de bâtard, assigné au gynécée comme s'il l'était à Cynosarges – ὥσπερ εἰς Κυνόσαργες συντελοῦντα – l'attachement méprisable qu'un homme, pour le seul plaisir des sens, nourrit à l'endroit d'une femme détestable qui ne le paye pas de retour. C'est un amour auquel manquent l'admiration pour la beauté physique et surtout morale de l'épouse et la réciprocité des sentiments, comme peut manquer à l'épouse d'un Athénien d'être née à Athènes et donc à leurs fils éventuels d'être citoyens athéniens.

**6.** Dion de Pruse dit Chrysostome introduit son XV^e^ discours *Sur l'Esclavage et la Liberté* (3), en se demandant si le fils d'une mère libre et athénienne et d'un père esclave n'a pas le droit d'aller s'entraîner au Cynosarges, puisqu'aussi bien la pénurie de citoyens a souvent contraint les femmes à épouser soit des étrangers soit même des esclaves, ce qui n'entraîne pas que leurs enfants soient des esclaves, mais seulement qu'ils ne soient pas athéniens, c'est à dire qu'ils soient privés des droits de citoyens. Il s'agit donc bien de comparer deux sortes de *nothoi*, ceux qui sont nés d'une union sinon légitime, du moins « tolérée »[32] avec un ou une étrangère et qui sont admis au Cynosarges, et ceux qui sont nés d'une union illégitime avec un ou une esclave. Ainsi, les situations vécues aux V^e^ et IV^e^ siècles restent-elles un sujet d'exercice d'école aux I^er^ et II^e^ siècles de notre ère.

**7.** Selon Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες, Cynosarges était un endroit d'Attique où l'on « plaçait », installait (ἔταττον) ceux des enfants qui étaient des *nothoi*[33] : le verbe comporte une notion de

32. La légitimité, l'illégitimité ou la tolérance accordée aux mariages avec un ou une étrangère est évidemment liée au statut accordé aux *nothoi* de toutes catégories, sinon même à la source de ce statut : voir la plupart des études citées ci-dessus n. 13, 14 et 21, et tout particulièrement les travaux de H.J. Wolff, D. Lotze (*Klio* 63, 1981, p. 172-177), R. Sealey et A. Maffi.

33. Cette notice est pratiquement recopiée dans la scholie à l'*Axiochos* 364*a*, I. Bekker. Elle a inspiré aussi Apostolos VI 66 (E.-L. Leutsch–F.G. Schneidewin) où l'expression tronquée ἐν ᾧ τοὺς παῖδας ἔταττον ne signifie plus rien.

classification des jeunes gens, d'ordre technique également. Il est d'ailleurs relayé en fin de notice par l'expression classique déjà rencontrée τοὺς νόθους ἐκεῖ συντελεῖν (cf. *supra* **II.3**).

**8.** Dans la notice des Λέξεις ῥητορικαί, *s.v.* Κυνόσαργες, Cynosarges est défini comme un **gymnase** d'Athènes où étaient inscrits **aussi** les nothoi qui étaient athéniens «par l'autre côté»: «γυμνάσιόν τι Ἀθήνῃσι καλούμενον εἰς ὃ ἐγεγράφοντο καὶ οἱ νόθοι ἐκ τοῦ ἑτέρου μέρους ἀστοί». Avec le discours de Dion Chrysostome, ce texte laisserait entendre que la notion de *nothos* a pu s'élargir à un moment donné de l'histoire d'Athènes pour inclure les fils de mère athénienne et de père étranger, comme il en allait dans d'autres cités selon l'affirmation d'Aristote, *Politique* 1275 *b* 1, et comme nous l'avons vu à Oréos au IV^e^ siècle. Si tel fut vraiment un jour le cas, il n'était déjà plus coutume que les *nothoi* nés de père ou de mère étrangers fréquentent le gymnase de Cynosarges à l'exclusion de tout autre. Mais il est plus probable que Dion Chrysostome et les Λέξεις ῥητορικαὶ confondent les lois athéniennes et celles des autres cités.

Par ailleurs, cette notice reproduit aussi une expression technique: les *nothoi* étaient inscrits, ἐνεγράφοντο, au *gymnase* de Cynosarges, bel et bien enregistrés.

**9.** Enfin, deux scholiastes à Grégoire de Naziance, un anonyme dit Nonnos[34] et Cosmas de Jérusalem[35] donnent sur le Cynosarges à peu près la même notice: «Τὸ Κυνόσαργες τόπος ἦν ἐν Ἀθήναις, ἐν ᾧ οἱ νόθοι ἐκρίνοντο, εἰ τοῦδε ὄντως γέγονεν υἱός» (Ps.-Nonnos) et «Τόπος γὰρ ἦν ἐν Ἀθήναις Κυνόσαργες οὕτω λεγόμενος, ἐν ᾧ οἱ νόθοι ἐκρίνοντο, εἰ τοῦ δέοντος γέγονεν υἱός» (Cosmas de Jérusalem). Cette deuxième version est reproduite dans *La Souda*, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες, A. Adler proposant la lecture [...] εἰ τοῦδε ὄντως γέγονεν υἱός. Les trois textes ajoutent qu'on appelait aussi *nothoi* à Athènes les affranchis, le Ps.-Nonnos et Cosmas de Jérusalem précisant qu'ils étaient également, en vue d'une libération totale, soumis à enquête (ἐκρίνοντο) et à dokimasie (ἐδοκιμάζοντο), probablement à Cynosarges sous-entendu. Le verbe ἐκρίνοντο est aussi employé dans les recueils de proverbes: Ps.-Diogénianos V 94, Apostolos X 22 et

34. I.D. Moutsoulas et K.G. Papachristopoulos (édit.), Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, VI, Athènes, 1985, p. 53.

35. Id., *ibid.*, VII, Athènes, 1986, p. 112.

Grégoire de Chypre, *cod. Leidensis* II 56 (E.-L. Leutsch–F. G. Schneidewin) définissent Cynosarges comme τόπος ἐν ᾧ οἱ νόθοι (ἐξ)εκρίνοντο.

Nous laisserons ici de côté la question des affranchis, le Ps.-Nonnos, Cosmas de Jérusalem et *La Souda* ne trouvant pas de véritable confirmation dans ce que nous savons des affranchissements et des affranchis athéniens[36].

Ce corpus retracerait ainsi trois opérations successives, toutes supposées se passer à Cynosarges :

1) L'examen de l'ascendance des *nothoi* arrivés à l'âge de l'éphébie. Cette première phase n'est relatée que par des notices récentes, à l'aide des deux verbes ἐκρίνοντο et surtout ἐδοκιμάζοντο qui désignent très précisément les deux enquêtes auxquelles sont soumis les jeunes gens atteignant l'éphébie, celle des dèmotes qui vérifient leur âge et s'ils sont de condition libre et de naissance légitime (Aristote, *Const. Ath.* 42, 1, ce qui a pu susciter chez le Ps.-Nonnos et chez Cosmas de Jérusalem une éventuelle confusion avec la procédure d'affranchissement), et la *dokimasie* effectuée par la *Boulè* (*Const. Ath.* 42, 2)[37]. Toutefois, appliquées aux *nothoi* déjà identifiés comme tels, ces opérations – tout au moins la deuxième d'entre elles – n'auraient aucun sens : ces textes tardifs démarquent donc la constitution d'Athènes, vraisemblablement d'après le texte d'Aristote, mais dans la plus grande confusion.

2) Le résultat de l'authentique enquête des dèmotes se traduisait par une classification et une inscription sur des listes différentes (Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες ἔταττον; Λέξεις ῥητορικαί, *s.v.* Κυνόσαργες : ἐνεγράφοντο). Aristote (*Const. Ath.* 42, 1) ne retient que la partition entre les jeunes gens de condition libre et de naissance légitime qui sont alors inscrits sur la liste des dèmotes, et les fils d'esclaves et peut-être d'affranchis ; mais l'établissement d'une troisième liste, celle des *nothoi*, coule de source ; quant aux métèques, qui devaient s'acquitter de certaines obligations militaires et financières, ils

36. A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 181-186.

37. P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian « Athenaion Politeia »*, p. 495-503. Sur la procédure, D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 34-35, 97-109 et 259 et P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, p. 173. Sur l'extension du terme *dokimasia* à l'examen effectué d'abord par les dèmotes, voir aussi D. Whitehead, *op. cit.*, p. 102, n. 83.

étaient aussi enregistrés au dème[38]. Pour ce qui est des *nothoi*, l'expression ἐνεγράφοντο εἰς τὸ γυμνάσιον calque très exactement celle, technique aussi, qu'Aristote et d'autres emploient pour l'enregistrement des fils de citoyens, à leur éphébie, sur les registres du dème : « ἐγγράφονται δ' εἰς τοὺς δημότας ὀκτωκαίδεκα ἔτη γεγονότες » (*Const. Ath.* 42, 1)[39]. Ainsi, à l'âge où les *nothoi* et les éphèbes-futurs citoyens devaient être identifiés et enregistrés, le registre du gymnase de Cynosarges tenait lieu à la fois des registres des dèmes et de la liste annuelle des éphèbes établie après la dokimasie et dressée devant le Bouleutèrion (*Const. Ath.* 53, 4). Aussi bien, les *nothoi* ne subissaient-ils pas de dokimasie avant de commencer leur formation.

3) En conséquence les *nothoi* devaient εἰς τοὺς νόθους συντελεῖν (Démosthène, *Contre Aristocratès* 213), ou bien εἰς Κυνόσαργες συντελεῖν (*ibid.*; Plutarque, *Thémistocle* I 4; *Erôtikos* 750*f*; Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες; Apostolos X 22; *Appendix proverbiorum* II 24), ou bien encore ἐν Κυνοσάργει συντέλεσθαι (Photios, *s.v.* Κυνόσαργες; Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων, *s.v.* Κυνόσαργες). L. Prandi met ces formules en parallèle avec συντελεῖν εἰς μετοίκους qui définit un métèque[40]. Le prosaïque ἐγυμνάζοντο de *La Souda*, *s.v.* Κυνόσαργες 2721, ne signale que l'une des conséquences pratiques de la procédure, l'entraînement au gymnase évoqué par Plutarque, *Thémistocle* I 3-4.

Cet ensemble de textes met donc en évidence ce que l'on a parfois suggéré sans fermeté suffisante[41], à savoir que les *mètroxénoi* ne pouvant être enregistrés dans les dèmes sur les listes de citoyens, Cynosarges fut, quelques décennies durant, le lieu et le cadre institutionnel où, au même âge, ils étaient enregistrés, ἐνεγράφοντο, où leur existence était désormais officiellement reconnue – συντελοῦσι, ἐτελοῦντο –, et leur formation assurée.

En effet, à une époque où la formation physique et militaire, intellectuelle et politique des jeunes gens était devenue l'une des grandes préoccupations de la Cité, il était impensable que celle-ci se désinté-

38. P.J. Rhodes, *op. cit.*, p. 497.

39. D'autres emplois d'ἐγγράφειν pour l'admission dans la phratrie ou le dème sont relevés par P.J. Rhodes, *ibid.*, p. 497, et par D. Whitehead, *op. cit.*, p. 102, n. 85.

40. *Op. cit.*, p. 35.

41. S.C. Humphreys, *loc. cit.*, p. 89-90.

ressât du sort de non-citoyens souvent issus d'illustres *génè*, de familles honorablement connues, qui conservaient quelques droits publics et plusieurs droits privés, et qui participaient activement à la vie économique, et peut-être, à l'occasion, à la défense de la cité[42]. Un fragment du *Contre Théozotidès* (*P. Hib.* 1, n° 14) de Lysias prouve qu'à la même époque, la Cité s'était engagée à élever à ses frais les fils illégitimes des citoyens morts à la guerre[43]. Cette disposition est du même ordre que l'attribution d'un gymnase aux *mètroxénoi*, et que l'association des *nothoi*, en tant que parasites, au culte d'Héraclès, sur quoi nous reviendrons. A bien y réfléchir, toutes ces mesures qui visaient à définir mais aussi à reconnaître une communauté et à lui laisser sa place dans la société athénienne étaient de sages précautions. En tout cas, elles rendaient possibles les diverses procédures qui, par la suite, permettraient à certains *nothoi* de réintégrer le corps civique[44]. Classifié, le corps social et civique n'était pas cloisonné. Dès que les circonstances imposaient un assouplissement de la loi, dès qu'il était nécessaire d'étoffer le corps civique, Athènes pouvait disposer, dans les *nothoi*, des meilleurs candidats à la citoyenneté[45].

Au demeurant, l'historiette de Thémistocle laisse entendre que du jour où le gymnase de Cynosarges fut dévolu aux *nothoi* ou construit pour eux, les citoyens n'en ont pas été pour autant exclus et ne l'ont, en fait, jamais été. Pour toutes ces raisons, je pense qu'il était un établissement de la Cité, géré par la cité et par elle construit ou affecté, à partir de 451/50, à l'enregistrement et à la formation des *nothoi*, sans que les citoyens fussent pour autant interdits de le fréquenter.

Il est donc difficile de croire à ce que S.C. Humphreys présente comme une sorte de «privatisation» du gymnase de Cynosarges au

42. Voir les justes remarques de S.C. Humphreys sur le niveau social souvent élevé et la forte participation politique des familles touchées par la loi de Périclès, *loc. cit.*, p. 93-94.

43. Le décret de Théozotidès, désormais retrouvé, est publié par R.S. Stroud, *Hesperia* 40, 1971, p. 280-301. Sur le discours, en vain composé par Lysias contre ce décret, voir par ex. D. Lotze, *loc. cit.*, p. 164-167.

44. Avec des opinions très diverses sur l'étendue des droits perdus, conservés et récupérés, A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 63-70; D.M. MacDowell, *loc. cit.*; P.J. Rhodes, *loc. cit.* et *op. cit.*; L. Prandi, *op. cit.*, p. 43-55; D. Lotze, *loc. cit.*, p. 159-178.

45. Cf. par ex. A.R.W. Harrison, *op. cit.*, p. 25 et 65; L. Prandi, *op. cit.*, p. 47-48.

profit des *nothoi*, ou d'« une utilisation privée » du gymnase par les *nothoi*. Selon S.C. Humphreys, elle pourrait avoir été obtenue ou organisée par les premiers à être touchés par la loi de 451/50, ceux qui atteignaient juste l'âge de fréquenter le gymnase, et très probablement par les plus notables d'entre eux, fils de bonnes familles volontiers alliées à des étrangères. Ils auraient créé leur propre organisation, se seraient constitués en thiase d'Héraclès ou intégrés à une association religieuse fonctionnant déjà au Cynosarges – l'expression συντελεῖν εἰς pouvant, à son avis, signifier aussi « contribuer à un sacrifice » (mais voir *infra* **III.1**) – et ils auraient largement sinon totalement monopolisé le gymnase, d'autant plus aisément que celui-ci était moins impliqué que celui de l'Académie ou le Lycée dans la formation militaire des jeunes gens. Le supposé thiase d'Héraclès aurait servi d'organisation de ralliement pour ces *mètroxénoi* de la meilleure société, et de substitut de la phratrie et du dème dont ils étaient exclus; l'appartenance aurait été volontaire et le Cynosarges aurait été le centre de cette sorte de club privé qui n'aurait du reste réuni que la fine fleur des *mètroxénoi*[46].

Or, comme S.C. Humphreys le reconnaît elle-même[47], nous ne savons rien du fonctionnement institutionnel ni même du rôle exact des gymnases de l'Académie et du Lycée au V^e^ siècle, lors même que celui du Lycée est peut-être sensiblement contemporain de la loi de Périclès (Hésychius, *s.v.* Λύκειον); nous ne savons même pas à quand remonte celui de Cynosarges. Certes, aucun texte ne l'associe à la formation éphébique, peut-être parce que sa destination fixée à l'époque de Périclès, bien que déjà abandonnée au IV^e^ siècle (Démosthène, *Contre Aristocratès* 213), l'a pour jamais, traditionnellement, écarté de cette fonction. Mais rien n'indique qu'il ait été moins utilisé que d'autres pour l'entraînement physique et la formation intellectuelle de la jeunesse, ou qu'il soit devenu le gymnase privé d'une association religieuse privée, même ayant largement pignon sur rue.

Tous les textes indiquent au contraire, comme nous l'avons vu, que nous avons affaire à un ensemble législatif de la Cité, auxquels les *nothoi* devaient se soumettre, même si, et surtout si certaines dispositions spécifiques, certains « avantages » ont été décidés sous la pression politique de quelques grandes familles dont les fils avaient directement à

46. *Loc. cit.*, p. 92 et 94-95.
47. *Ibid.*, p. 91.

subir la loi de 451. Nous en aurons confirmation en examinant de plus près les textes relatifs au fonctionnement et à l'aménagement du sanctuaire d'Héraclès.

Du reste, si les *nothoi* étaient privés de la citoyenneté, les lieux qui leur étaient réservés n'étaient pas pour autant dépréciés. L'Héracléion de Cynosarges était le plus prestigieux avec celui de Marathon, et il faut ici même souligner, avec S.C. Humphreys, qu'aucun mépris, aucune déconsidération n'était attachée à Cynosarges ni à son gymnase. Certes, sous l'empire de la colère, on pouvait maudire son adversaire en l'envoyant «εἰς Κυνόσαργες!»: selon Pausanias l'Atticiste (*s.v.*), la scholie à l'*Axiochos* 364*a* (I. Bekker) et certains paroemiographes (Apostolos X 22; *Appendix proverbiorum* II 24, E.-L. Leutsch–F.G. Schneidewin), l'expression εἴρηται ἐπὶ ὕβρει καὶ ἀρᾷ. Parce qu'elle nous est transmise par des notices qui, nous l'avons vu, font état de la fréquentation de Cynosarges par les *nothoi*, H.S. Versnel et J. Bremmer[48] ont pensé que celle-ci contribuait à faire de Cynosarges un lieu mal famé au sens propre du terme[49]. Or ces notices dressent le bilan, plus ou moins complet, détaillé et cohérent, des connaissances sur le site. Le mythe fondateur du culte d'Héraclès y tient une part tout aussi large, et aucune notice n'établit de lien logique entre la malédiction et le statut des *nothoi*. En revanche, Eustathe (*Ad Hom. Od.* II 11, p. 1430, 57) donne à la malédiction le même sens que «'Ες κόρακας!», qui expédie l'adversaire «aux corbeaux»! Plus clair encore, le Ps.-Diogénianos IV 86 nous dit qu'elle l'envoie «εἰς ἀνηλίου(ς) πύλας», aux portes du monde privé de soleil. Envoyer son adversaire à Cynosarges n'est donc pas, ou pas seulement, l'injurier en doutant haut et fort de la légitimité de sa naissance, mais bien plutôt le vouer à la mort, l'expédier dans ce que tout un chacun connaissait aussi comme l'une des plus grandes nécropoles d'Athènes, celle de Cynosarges. Il ne faut rien en déduire de la réputation ni du gymnase, ni de la nécropole.

Reste incertain l'établissement exact où les *nothoi* étaient officiellement enregistrés comme tels. Seule la notice des Λέξεις ῥητορικαί, *s.v.*

48. H.S. Versnel, «Philipp II and Kynosarges», *Mnemosyne* 26, 1973, p. 273-279; J. Bremmer, «ΕΣ ΚΥΝΟΣΑΡΓΕΣ», *Mnemosyne* 30, 1977, p. 369-374. *Supra* n. 8.

49. Les deux auteurs ont tiré argument de la notice Apostolos X 22 qui s'achève par λέγεται ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν νόθων. Or elle ne s'intitule pas Εἰς (ou 'Ες) Κυνόσαργες, mais simplement Κυνόσαργες, et c'est l'une des moins cohérentes.

Κυνόσαργες, précise qu'ils étaient inscrits au gymnase. Tout dépend de la qualité des sources de ce lexique d'époque byzantine. Il peut confondre dans une même expression le lieu d'enregistrement et celui de l'entraînement. Peut-être ne faut-il donc pas exclure que les listes officielles aient été déposées à l'Héracléion, surtout dans le cas où le gymnase n'aurait été construit qu'après 450.

### III. TEXTES RELATIFS AU FONCTIONNEMENT ET À L'AMÉNAGEMENT DU SANCTUAIRE D'HÉRACLÈS

**1.** Il s'agit d'abord du décret de la *Boulè* proposé par Alcibiade dans les années 430-420, et affiché à l'Héracléion où il a été copié par le périégète Polémon d'Ilion ou par sa source (*supra* **II.1**).

En voici à nouveau la traduction : « Le prêtre accomplira les sacrifices mensuels avec les *parasitoi*. Ceux-ci seront choisis parmi les *nothoi* et leurs fils selon la loi ancestrale. Celui qui ne veut pas être parasite, qu'il soit assigné à ce sujet devant le tribunal ». Ces pratiques cultuelles sont évoquées par Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες[50], lorsqu'il conclut du mythe fondateur de l'Héracléion de Cynosarges « Ἐξ οὗ καὶ τοὺς νόθους ἐκεῖ **συντελεῖν**, ὅτι καὶ Ἡρακλῆς νόθος ὢν ἴσα θεοῖς ἐτιμήθη », ou bien encore par la notice de la Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων, *s.v.* Κυνόσαργες, reproduite par Photios, *s.v.* Κυνόσαργες : « Ἐπειδὴ οὖν καὶ ὁ Ἡρακλῆς δοκεῖ εἶναι, διὰ τοῦτο ἐκεῖ οἱ νόθοι **ἐτελοῦντο** ». Grâce à l'adverbe ἐκεῖ, ces textes jouent sur deux constructions grammaticales de συντελεῖν et donc sur deux significations : la construction intransitive συντελεῖν εἰς Κυνόσαργες (ici ἐκεῖ) au sens technique et politique hérité de l'époque classique, et la construction transitive qui signifie « accomplir », en particulier un culte, là même, ἐκεῖ, à Cynosarges où se trouve le sanctuaire du *nothos* Héraclès.

Le décret lui-même est une mise à jour et un rappel à l'ordre ; l'expression traditionnelle κατὰ τὰ πάτρια, selon la tradition ou la loi ancestrale, le prouve, qui renvoie à des dispositions plus anciennes mais identiques ; et des infractions ont été commises à cette loi déjà ancienne

50. Voir aussi E.-L. Leutsch–F. G. Schneidewin, *Appendix proverbiorum* II 24 ; Apostolos X 22, p. 491. De même la scholie à l'*Axiochos* 364 *a*, I. Bekker.

puisque des mesures judiciaires sont désormais prévues pour les contrevenants.

Mais jusqu'où faut-il faire remonter la « tradition » ou la « loi ancestrale » ? Jusqu'à Solon qui aurait promulgué la première loi sur les *nothoi*, écartant de la vie publique tous ceux qui étaient nés hors mariage ou d'un parent esclave, et qui auraient donc eu, depuis longtemps, leur culte propre à Cynosarges ? Ou seulement jusqu'à 451/50, ce que je croirais plus volontiers[51] ? Ce décret concerne en effet les *nothoi* et leurs fils ; or dans les années 430-420, c'est déjà la deuxième génération de *mètroxénoi* qui fréquente le Cynosarges, à qui s'ajoutent les fils de la première génération. Celle-ci devait donc déjà fournir les *parasitoi* du culte mensuel d'Héraclès, et il était déjà prévu que les fils leur succéderaient dans leur fonction. En tout cas, il paraît clair que dès après que la loi de 451 eut défini le statut des *mètroxénoi*, on s'est préoccupé de réglementer non seulement leur vie publique, « fixée » en quelque sorte à Cynosarges où nous avons déjà vu qu'ils se faisaient enregistrer, mais aussi leur culte spécifique. Reprenant le réflexion de J. Rudhardt, M. Detienne écrivait récemment : « c'est la participation à un groupe social ou à une communauté politique qui autorise la pratique du sacrifice et y trouve en retour de quoi confirmer la cohésion du groupe »[52]. Cette conviction inspirait certainement un premier règlement religieux promulgué peu après 451. Manifestement, les *mètroxénoi* de la deuxième génération n'en sont plus imprégnés. N'oublions pas que la loi de 451 connaît des entorses dans les dernières années de la guerre du Péloponnèse.

La fonction des *parasitoi* est mal connue ; l'exposé le plus complet et le plus clair de la question reste celui de L. Ziehen[53]. Leur fonction religieuse n'est attestée qu'en Attique, essentiellement grâce au développement que leur consacre Athénée (VI, 234 *d*- 235 *c* et 239 *d*), qui rapporte le décret copié par Polémon et qui cite aussi Thémison, Cratès, Philochore et Aristote. Les parasites desservent les cultes d'Héraclès à

51. De même S.C. Humphreys, *ibid.*, p. 94.

52. Dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 25, d'après J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 295-296.

53. L. Ziehen, art. « Parasitoi » 1, *RE* XVIII 4, 1949, col. 1377-1381.

Cynosarges et à Marathon, d'Apollon Délien, d'Athéna à Pallènè[54], des Dioscures et peut-être d'Apollon à Acharnai[55] (Athénée VI, 234*f* et 235 *b*, *c*, *d*; cf. IV, 147 *e*).

F. Jacoby serait volontiers d'avis qu'au IV^e^ siècle, ils ne sont plus que des assistants du prêtre ou des magistrats[56], ce qui n'explique pas la fonction originelle de ces commensaux, de ces convives, car tel est le sens premier du terme avant qu'il ne désigne le pique-assiette à la table des riches.

L. Ziehen a remis en valeur deux fonctions déjà suggérées dans des études antérieures, deux fonctions originellement identiques: d'une part, les *parasitoi* étaient les convives du dieu lors de théoxénies qui justement sont attestées dans le culte d'Apollon[57], de Dionysos, d'Héraclès et des Dioscures[58]; le prêtre ne pouvait seul tenir compagnie au dieu lors du banquet sacré (cf. Athénée VI, 234 *d* et 235 *b*). L'interprétation est recevable à condition que l'on ne confine pas les parasites dans le culte d'Héraclès avec pour devoir d'accompagner sans défaillir

54. R. Schlaifer, « The cult of Athena Pallenis (Athenaeus VI 234-235) », *HSCP* 54, 1943, p. 35-67.

55. R. Schlaifer, *ibid.*, p. 41, 57-58 et 61-66.

56. F. Jacoby, *FGrHist* III Suppl., b. Notes, à propos de 328 Philochoros d'Athènes F 73. Aristote (fr. 510, V. Rose *ap.* Athénée VI, 235 *e*) mentionne pour Méthoné, donc hors d'Athènes, des parasites des archontes et des parasites du polémarque. C'est plutôt à ces parasites de magistrats que s'applique la réflexion de L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968: « Plus proche de la coutume de l'*Hestia* nous apparaît un usage quasi fossilisé, mais significatif d'un stade politique antérieur à la cité: les *parasites*, « assistants d'un repas » qui relève d'un office cultuel, ont dû être anciennement les hôtes privilégiés et obligatoires d'une royauté à fonctions et vertus religieuses ».

57. L. Bruit, « Sacrifices à Delphes: sur deux figures d'Apollon », *RHR* 201, 1984, p. 339-367.

58. F. Pfister, art. « Θεοδαισία », *RESuppl.* V, 1934, col. 1711, et art. « Theoxenia », *ibid.*, col. 2256-2257; L. Bruit, « Les dieux aux festins des mortels: théoxénies et xeniai », dans A.-Fr. Laurens (édit.), *Lire les polythéismes 2. Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, coll. « A.L.U.B. » 391, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, vol. 86, Paris-Besançon, 1989, p. 13-25; A. Verbanck-Piérart, « Le double culte d'Héraclès: légende ou réalité », *ibid.*, p. 53; L. Bruit, « The Meal at the Hyakinthia », dans O. Murray (édit.), *Sympotica, A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990, p. 170-172; en dernier lieu A. Verbanck-Piérart, « Herakles at feast in Attic art: a mythical or cultic iconography? », dans R. Hägg (édit.), *The Iconography of Greek cult in the archaic and classical periods*, coll. « Kernos – Suppl. » 1, Athènes-Liège, 1992, p. 92-97.

ce héros supposé gros mangeur et grand buveur, comme le proposait C. Robert[59], malheureusement suivi par L. Deubner[60], et tout récemment encore par H.W. Parke[61]. D'autre part, les parasites pourraient manifester la survivance du caractère originellement et fondamentalement convivial du sacrifice, caractère encore sensible dans les grandes fêtes ou au contraire dans le culte privé, mais qui n'est peut-être plus perçu dans les actes quotidiens ou routiniers du culte, et d'autant moins perçu que le sacrifice est présenté moins comme un banquet des dieux et des hommes[62] que comme une offrande aux dieux. Dès lors, les parasites deviennent les représentants attitrés, voire appointés, de tous ces convives potentiels que devraient être les membres de la communauté au nom de laquelle le prêtre sacrifie. Ces deux fonctions possibles, loin de s'exclure mutuellement, sont complémentaires.

Il me paraît intéressant d'observer dans le recrutement des parasites parmi les *nothoi* l'une des dernières manifestations du lien fondamental de ces deux fonctions que traduit bien le sens premier du mot *parasitos* : il n'y a pas de meilleurs convives que les *mètroxénoi* aux théoxénies du *mètroxénos* par excellence qu'est Héraclès ; il n'y a pas meilleurs représentants des *nothoi* au sacrifice en l'honneur du patron des *nothoi* que des parasites recrutés parmi les *nothoi*.

Il ressort aussi de ce décret que le prêtre, qui se distingue des parasites recrutés parmi les *nothoi*, est nécessairement un *gnèsios*[63].

Ainsi, la Cité, par décrets de la *Boulè*, légifère aussi sur le culte local, mensuel de Cynosarges[64], accompli par un prêtre recruté parmi les citoyens de bonne souche, à qui elle associe les *nothoi* qui seront néanmoins conduits devant le tribunal de la Cité s'ils ne s'acquittent pas de leur obligation. On a peine à croire qu'il puisse s'agir là d'un culte quasi privé.

J'ajoute que presque toutes les études qui citent la participation des *nothoi* comme parasites aux cultes de Cynosarges, omettent de

59. C. Robert, *Die griechische Heldensage*, München, 1920-1923, p. 636.
60. L. Deubner, *Attische Feste*[2], Hildesheim, 1966, p. 226.
61. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 51.
62. Hésiode, *Théogonie* 535-549 ; Pausanias VIII 2, 4.
63. Cf. aussi, S.C. Humphreys, *loc. cit.*, p. 92.
64. Probablement célébré le quatrième jour de chaque mois, jour dédié à Héraclès, Hermès, Aphrodite et Éros : cf. J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975, p. 16-17.

distinguer – quand elles ne confondent pas – ce culte mensuel et la grande fête des *Héracléia* de Cynosarges célébrée par la cité toute entière, où les *nothoi* ne peuvent pourtant remplir la fonction de parasites.

En effet, Harpocration et *La Souda* (*s.v.* Ἡράκλεια)[65] nous apprennent qu'il y a deux grandes fêtes de ce nom à Athènes, les *Héracléia* de Marathon et celles de Cynosarges. D'après Aristote, *Constitution d'Athènes* 54, 7, et Pollux VIII 107, les *Héracléia* font partie des quatre fêtes pentétériques dont l'organisation est confiée à dix hiéropes annuels tirés au sort[66]. Sont assurément pentétériques les *Héracléia* de Marathon, très probablement célébrées au début du mois Hékatombaion, et assorties de concours athlétiques en l'honneur des morts aux guerres médiques qui supposent donc l'existence d'un gymnase[67]. Nous ne

65. Tous deux à propos de Démosthène, *Discours sur l'Ambassade* 86 et 125, où l'orateur rappelle aux Athéniens qu'à deux reprises ils votèrent un décret ramenant la célébration des *Héracléia* dans les murs en raison du danger extérieur, le décret de Diophantos en 353 lors d'une attaque de Philippe contre les Thermopyles, celui de Callisthénès en 346 lorsque les Phocidiens s'inclinèrent devant Philippe. Harpocration et *La Souda* rappellent qu'il y a beaucoup d'*Héracleia* en Attique (c'est-à-dire hors les murs). Démosthène ne peut avoir en tête, selon les deux lexicographes, que les deux fêtes principales, celles de Marathon et celles de Cynosarges, toutes deux se célébrant hors les murs. Nous avons ainsi confirmation (cf. Hérodote VI 115) que celles de Cynosarges sont, avec celles de Marathon, les plus importantes: «(...) Δημοσθένης μνημονεύει ἤτοι τῶν ἐν Μαραθῶνι ἢ τῶν ἐν Κυνοσάργει· ταῦτα γὰρ μάλιστα διὰ τιμῆς εἶχον Ἀθήναιοι». Pour nous, il ne fait aucun doute que Démosthène pense aux *Héracléia* de Marathon.

66. P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, p. 608. Les *Héracleia* sont restituées dans la *Constitution d'Athènes* 54, 7 d'après Pollux VIII 107 selon qui les Dix hiéropoioi assurent le sacrifice en l'honneur non pas d'Héraclès, mais des Héraclides (cf. aussi *infra*, n. 106 et 118). Le respect de la mémoire et peut-être, plus précisément, un sanctuaire des Héraclides auraient toujours retenu les Lacédémoniens de dévaster la Tétrapole (scholie à Sophocle, *Œdipe à Colone* v. 701, P. Elmsley, P.N. Papageorgios, V. de Marco = Istros, *FGrHist* 334 F 30). De fait, Marathon est le cadre de la tragédie d'Euripide, *Les Héraclides*; il y a près de l'Héracléion une fontaine dite de Macaria rappelant le souvenir de la fille d'Héraclès (Strabon VIII 6, 19; Pausanias I 32, 6; cf. Euripide, *Les Héraclides*, 474-596); et le dème de Marathon offre chaque année un sacrifice à Iolaos *(infra)*.

67. Pindare, *Ol.* IX 134-137; *Ol.* XIII 157; *Pyth.* VIII 112. *Schol.* Pindare *Ol.* IX 134 *e* et 137 *a*. Pausanias I 15, 2 et 32, 4. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898, p. 160-162; L. Deubner, *op. cit.*, p. 227. *IG* I$^3$ 3: E. Vanderpool, *Hesperia* 11, 1942, p. 333-337, fig. 4; S. Woodford, *loc. cit.*, p. 217-218; P. Amandry, *BCH* 95, 1971, p. 602-614, fig. 9-14 et p. 619-625;

connaissons pas la périodicité des *Héracléia* de Cynosarges célébrées au mois Métageitnion, et ne savons donc pas si elles étaient de la compétence des Dix hiéropes annuels[68]. Mais nous savons que des parasites participaient au culte d'Héraclès à Marathon (Philochore, *FGrHist* 328 F 73 *ap.* Athénée VI, 235 *d-e*). S'il y avait des parasites aux fêtes pentétériques de Marathon et au sacrifice mensuel du Cynosarges, il devait y en avoir aussi aux *Héracléia*, pentétériques ou annuelles, de Cynosarges. Or Athénée (VI, 239 *d*) observe que lorsque la Cité fête Héraclès en grande pompe, célébrant des sacrifices dans tous les dèmes, elle ne choisit pas les parasites par simple tirage au sort, et ne les choisit pas non plus parmi n'importe quels citoyens ordinaires, mais « elle dresse une liste de citoyens en sélectionnant soigneusement douze hommes fils de parents athéniens, ayant des propriétés et menant une vie décente » (cf. aussi Athénée VI, 235 *c*). Dès lors, les *nothoi* sont nécessairement exclus des fonctions de parasite lors des grands *Héracléia* de Marathon et de Cynosarges.

En clair, à Marathon comme à Cynosarges et dans d'autres dèmes, des parasites assistent traditionnellement les prêtres pour les sacrifices à Héraclès. Lors des *Héracléia* pentétériques de Marathon et des *Héracléia* de Cynosarges et des autres dèmes, les parasites sont choisis parmi les citoyens de bonne souche. Lors des sacrifices mensuels de Cynosarges, les *nothoi* sont tenus de remplir cette fonction.

La Cité réglemente donc soigneusement les deux sortes, les deux niveaux du culte. Aucune trace d'une initiative ou d'une autonomie d'un thiase. Ce qui n'exclut évidemment pas que les *nothoi* aient formé un thiase d'Héraclès qui célébrait son culte au gymnase, le « gymnase d'Héraclès » selon Plutarque (*Thémistocle* I 3). Mais nous n'en avons pas non plus la preuve formelle.

Nécessaire hiérarchie des hommes, des cultes, des fonctions, des divinités : on peut se demander si, en quelque sorte, les parasites *nothoi* n'étaient pas mensuellement au héros *nothos* Héraclès ce que les parasites *gnèsioi* étaient annuellement ou tous les quatre ans à Héraclès en gloire parmi les dieux. Par ailleurs, nous le verrons (*infra* **IV.1**), la *thusia* offerte à l'Héraclès de Cynosarges, sinon chaque mois, du moins

S. Marinatos, *PraktAE* 1972, p. 6, pl. 1 *b*; S. Koumanoudis, *AAA* 11, 1978, p. 232-244; Ch. W. Clairmont, *op. cit.*, p. 23 et n. 23, p. 97-98 et n. 5.

68. L. Deubner, *op. cit.*, p. 226 et 248-254, pl. 40, n° 37; S. Woodford, *loc. cit.*, p. 215-216.

probablement chaque année, l'était au héros divinisé, à l'époux d'Hèbè. Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες *(supra)*, et plusieurs paroemiographes[69] soulignent qu'Héraclès le *nothos* recevait à Cynosarges les honneurs ἰσόθεοι. Ce n'était pas limité à ce seul sanctuaire. Mais nous percevons, ici encore, un autre écho du discours politico-religieux de Cynosarges et sur Cynosarges, sur le statut d'Héraclès passé de la double *nothéia* du héros à la légitimité des dieux bien-nés. Discours moralisateur, consolateur? Peut-être. Si fiers fussent-ils de leur saint patron, les *mètroxénoi* devaient ressentir rudement, la ségrégation civique qui leur imposait un culte mensuel mais les excluait des plus grandes fêtes. D'où peut-être un défaut de zèle...

**2.** Les documents de gestion de l'Héracléion prouvent aussi que la Cité exerce sur le sanctuaire de Cynosarges une tutelle, un contrôle qui ne sont pas différents de ceux qu'elle exerce sur les autres sanctuaires.

(a) Deux inscriptions enregistrent des mouvements de fonds sur la fortune du sanctuaire.

– D'après *IG* I$^3$ 383, li. 53-54, la contribution de l'Héracléion de Cynosarges aux fonds recueillis en 429/8 par les «Trésoriers des Autres Dieux» s'élève à un certain nombre, malheureusement illisible, de statères d'or de Cyzique[70], des ressources réelles sur un an et qui ne sont manifestement pas négligeables.

– D'après *IG* I$^3$ 369 qui récapitule sur quatre ans les prêts consentis à la Cité sur les fonds des sanctuaires[71], ceux de l'Héracléion ont été sollicités par deux fois en 423/2, d'abord pour 20 dr. (li. 69-70) puis pour 80 dr. (li. 83). Ces sommes sont faibles, mais ne représentent de toute manière qu'une fraction de la totalité du prêt consenti sur les fonds provenant de plusieurs sanctuaires, prêt lui-même ajusté aux besoins de l'emprunteur, la Cité.

Certes, nous ne pouvons évaluer la fortune mobilière totale du sanctuaire d'après ces deux éléments annuels, isolés et très différents. Mais c'est probablement à tort que S. C. Humphreys déduit de *IG* I$^3$ 369

69. *Supra* n. 50.

70. *IG* I$^3$ 383 (= *IG* I$^2$ 310), li. 53-54. Voir T. Linders, *The Treasurers of the Other Gods in Athens and their Functions*, Meisenheim-am-Glan, 1975, et en particulier à propos de cette inscription p. 19-32.

71. *IG* I$^3$ 369 = *IG* I$^2$ 324; cf. T. Linders, *op. cit.*, p. 34-35; R. Meiggs et D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*$^3$, Oxford, 1988, n° 72.

que le *gymnase* de Cynosarges n'était pas riche et suppose que l'État, ou même les prêtres, pouvaient éventuellement le louer à des particuliers ou des associations privées, en l'occurrence aux *nothoi*[72], pour améliorer ses ressources. Effectivement, nous verrons la Cité se charger de louer les terres du sanctuaire, mais tout en faisant de même pour tous les sanctuaires dotés de biens fonciers. De plus, rien ne prouve que les finances du sanctuaire et celles du gymnase proprement dit n'étaient pas distinctes. Enfin, ces deux textes montrent que pour la collecte des fonds et pour les prêts, l'Héracléion de Cynosarges n'était pas traité différemment des autres sanctuaires.

(b) De même pour les propriétés foncières du sanctuaire qui paraissent assez étendues. Plusieurs inscriptions complétées, revues et republiées récemment par M. Walbank[73] dressent la liste des propriétés de sanctuaires louées par l'État, pour le compte des autorités religieuses, à des particuliers, Athéniens ou métèques, épaulés par un garant. Ces inscriptions correspondent manifestement à une rationalisation de ces locations dont les baux devaient être périodiquement révisés. Divinité après divinité, et pour chacune, sanctuaire après sanctuaire, les baux sont enregistrés avec, successivement, la désignation du terrain, le nom du locataire, le montant du loyer et le nom du garant :

– une inscription datée de 343/2 par l'archontat de Pythodotos enregistre la location d'au moins trois τεμένη[74] d'Héraklès à Cynosarges, à trois locataires différents et pour les sommes annuelles de 350 dr., 681 dr. et un montant compris entre 125 et 325 dr. La surface respective des *téménè* n'étant pas connue, il est difficile d'apprécier l'étendue et la valeur des propriétés d'Héraclès. Mais il semble que le loyer annuel s'élève à 12% de la valeur des *téménè*, qui s'entendent ici non comme le sanctuaire lui-même, mais comme des parcelles des

72. S.C. Humphreys, *loc. cit.*, p. 91.

73. M. Walbank, « Leases of sacred properties in Attica », *Hesperia* 52, 1983, p. 100-135, 177-231 ; cf. *SEG* 33, 1983, n^os^ 167-171 ; *Hesperia* 53, 1984, p. 361-368 ; *Hesperia* 54, 1985, p. 140 ; cf. *SEG* 34, 1984, n° 124 ; *The Athenian Agora*, vol. XIX, M. B. Walbank, *Leases of Public Lands*, Princeton, 1991, p. 145-207 (ci-après *Agora* XIX).

74. *Hesperia* 52, 1983, p. 107, colonne II, fr. *e*, li. 17 à 26, p. 119-120, 129-131, 134-135, 208-209, 212, 216-217, 220, 222-223, 225-231 ; *SEG* 33, 1983, n° 167 ; *Agora* XIX, L 6, p. 179-184, li. 102-110.

propriétés foncières du dieu[75] ; elle équivaudrait ainsi à celle d'une belle à très belle maison athénienne.

– Une autre inscription de la fin du IV^e^ ou du début du III^e^ siècle[76] enregistrerait, d'après les restitutions et s'il s'agit bien de Cynosarges et non de Cynosoura sur l'île de Salamine, la location de cinq *téménè*, en mentionnant le nom du locataire précédent. Il faut donc croire qu'à période régulière, des listes analogues soit enregistraient de nouveaux baux, soit dressaient l'état des baux à un moment donné, et que les baux, régulièrement renouvelés, étaient d'un rapport substantiel.

**3.** Enfin, un « cahier des charges » de la première moitié du IV^e^ siècle, découvert au Sud de l'Ilissos, dans une région où pouvait se trouver l'Héracléion de Cynosarges[77], l'inscription *IG* II^2^ 1665, prescrit en détail, à l'attention de l'architecte Xénophon du dème des Périthoidai, les travaux de mise en place de trépieds à Cynosarges, vraisemblablement dans le sanctuaire, bien que ce ne soit pas précisé[78]. La prescription est faite « pour chaque trépied », mais nous ne savons ni le nombre des trépieds, ni les circonstances dans lesquelles ils ont été érigés, ni par qui. L'installation d'une *série* de trépieds, dont une partie de la fabrication est de surcroît décrite, donne à penser qu'ils étaient purement votifs plutôt que commémoratifs de victoires agonistiques. Ils devaient néanmoins donner belle allure au gymnase ou à l'Héracléion de Cynosarges, sur l'apparence desquels nous resterions autrement tout à fait ignorants.

75. Sur l'emploi de τέμενος au sens de parcelle, valable aussi bien pour les propriétés sacrées que pour les domaines publics, voir M. Walbank, *Hesperia* 52, 1983, p. 117 et n. 24, p. 212 et n. 67, et D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 153 et n. 21. Sur les procédures et le rapport des locations de terrains « municipaux » par les dèmes, *ibid.*, p. 152-158. Sur l'ensemble de ces questions, *Agora* XIX, p. 149-169.

76. M. Walbank, *Hesperia* 53, 1984, p. 361-368 ; *Hesperia* 54, 1985, p. 140 ; *SEG* 34, 1984, n° 124 ; *Agora* XIX, L 14, p. 195-196.

77. Voir M.-Fr. Billot, *BCH* 116, 1992, p. 136-139, 142 et 144.

78. M. Holleaux, *AM* 31, 1906, p. 134-150 ; W. Dörpfeld, *ibid.*, p. 145-150 ; H. Lattermann, *ibid.*, p. 359-362 ; D.M. Robinson, *AJPh* 18, 1907, p. 424-430 ; H. Lattermann, *AM* 33, 1908, p. 75-80 ; H. Pomtow, *Klio* 9, 1909, p. 155 ; B. Leonardos, *ArchEph* 1911, p. 128 ; *IG* II^2^, 1665 ; G. Klaffenbach, *AM* 63-64, 1938-1939, p. 111-113 ; P. Guillon, *Les trépieds du Ptoïon*, II, *Dispositions matérielles et signification historique et religieuse*, coll. « BEFAR » 153 bis, Paris, 1943, p. 20-22 ; H. Riemann, art. « Lysikratesmonument », *RESuppl.* VIII, 1956, col. 305-306 ; J. Delorme, *Gymnasion*, p. 49.

En conclusion, loin d'être des monuments de seconde zone livrés à une catégorie d'Athéniens écartés de la vie sociale et politique, le gymnase et l'Héracléion de Cynosarges retiennent toute l'attention de la Cité à l'époque classique, et probablement jusqu'à leur destruction par Philippe V en 200 av. J.-C. Quels qu'aient été les motifs, qui nous échappent, de la réduction du corps civique en 451, la cité ne peut se désintéresser d'un groupe nombreux qui compte des familles aisées et des notables, un groupe indispensable à la vie économique et sociale, susceptible d'exercer de fortes pressions politiques, et de toute façon demandeur de compensations. Il est clair qu'elle réglemente la vie de ce groupe, clair aussi qu'elle ne le défavorise pas, tout au contraire. L'Héracléion ayant déjà revêtu, et pour longtemps, la gloire de la victoire des Athéniens sur les Perses (qui profita bien plus encore à l'Héracléion de Marathon), le sanctuaire et le gymnase tirent grand bénéfice de la loi de 451 qui leur donne une impulsion décisive et durable et fait du gymnase l'un des trois grands d'Athènes. Il est très probable que les familiers de Cynosarges, souvent aisés, actifs, ouverts sur l'extérieur, offrent à l'un des leurs, Antisthène, dans un cadre agréable, un milieu très favorable, puis un public de choix.

Il nous reste à examiner les croyances et les cultes qui se développent à l'Héracléion à l'époque d'Antisthène.

## IV. LES CULTES DU CYNOSARGES

Ils tiennent dans le mythe fondateur du sanctuaire et dans la liste d'autels que Pausanias nous a livrée.

**1.** Le mythe fondateur nous est rapporté par

– une *scholie* à Démosthène, *Contre Timocratès* 114 (M.R. Dilts);

– Pausanias l'Atticiste, *s.v.* Εἰς Κυνόσαργες; d'où la scholie à l'*Axiochos* 364 a, I. Bekker;

– Pausanias le Périégète I 19, 3;

– Hésychius, *s.v.* Κυνόσαργες;

– la Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων (*Lexicon seguerianum* n° 6), *s.v.* Κυνόσαργες.

– le Ps.-Nonnos et Cosmas de Jérusalem, *loc. cit. supra* **II.9**;

– plusieurs recueils de proverbes, par ex. Ps.-Diogénianos V 94, Apostolos VI 66 et X 22, *Appendix proverbiorum* II 24, E.-L. Leutsch–F.G. Schneidewin;

– Étienne de Byzance, *s.v.* Κυνόσαργες ;

– Photios, *s.v.* Κυνόσαργες ;

– *La Souda*, *s.v.* Κυνόσαργες 2721 et ἐς Κυνόσαργες ;

– les Λέξεις μεθ' ἱστοριῶν ἐκ τῶν Δημοσθένους λόγων, *s.v.* Κυνόσαργες ;

– Eustathe, *ad Od.* XIII 408, p. 1747 ; cf. *ad Od.* II 11, p. 1430.

Il se déroule toujours à peu près de même. Alors que l'on sacrifie, un chien passe qui s'empare de la viande du sacrifice et la dépose à l'endroit où sera fondé le gymnase (*Schol. Dem.* ; Étienne de Byz. ; Λέξεις μεθ' ἱστοριῶν), ou bien le sanctuaire d'Héraclès (Pausanias l'Atticiste ; Hésychius ; Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων, Photios), ou sa statue de culte, ἄγαλμα (Apostolos X 22), ou son autel (Hésychius ; Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων ; Photios ; *La Souda*, *s.v.* Κυνόσαργες 2721), ou un temple (Ps.-Nonnos, Cosmas de Jérusalem, *Appendix proverbiorum* II 24, *La Souda*, *s.v.* ἐς Κυνόσαργες).

D'où l'étymologie du toponyme, étymologie indéfendable qui coupe le mot en deux, le génitif *Kunos-* après lequel on attendrait un substantif, et une deuxième partie *-arges* que les anciens font dériver de l'adjectif *argos*, lequel signifie « blanc » ou « brillant » mais aussi « rapide », notamment chez Homère où, dans cette deuxième signification, il s'applique justement aux chiens. Pour Pausanias l'Atticiste, Hésychius et Apostolos VI 66, et selon l'*Appendix proverbiorum* II 24, l'étymologie du toponyme proviendrait soit de la blancheur soit de la vitesse du chien. Mais selon Pausanias le Périégète et, bien plus tard, Eustathe, qui traite de Cynosarges à propos de toponymes dérivant de noms d'animaux (par ex. Leontarnè, Léontopolis, Bouképhala, fontaine Kynadra d'Argos), le chien était blanc. La plupart du temps, la deuxième partie du toponyme passe sans explication dans le récit : « un chien blanc vola la viande... ». Dans certaines notices (par ex. Apostolos X 22), l'adjectif est tout simplement oublié, et la première partie du toponyme, de ce fait, seule expliquée. Le Ps.-Nonnos, Cosmas de Jérusalem et, à leur suite, *La Souda* (*s.v.* ἐς Κυνόσαργες) soutiennent une autre étymologie également indéfendable, Κυνος-σαρκες (« les morceaux de viande du [volés par le] chien »), en arguant d'un passage du *kappa* au *gamma*[79].

79. D'après F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano, 1965, p. 120, n° 136, C. Müller, *Ant. vita*, p. 10-11, pense aussi à Κύων ἐναργής, « Cerbère à la lumière ». Mais on voit encore moins quelle transformation phonétique permettrait

C'est évidemment l'étymologie, quelle qu'elle soit, qui suscite le récit, lequel n'est pas toujours sans ombres ni incohérences, mais recueille des éléments qui appartiennent à la réalité profonde du sanctuaire et de son histoire. Nous n'en retiendrons ici que les principaux.

– Le sacrificateur d'abord. Il arrive qu'il ne soit pas nommé (*scholie* à Démosthène, Pausanias l'Atticiste et Pausanias le Périégète, Ps.-Nonnos, Cosmas de Jérusalem, les paroemiographes, *La Souda, s.v.* ἐς Κυνόσαργες, Eustathe), et il s'appelle Didymos dans la Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων et *La Souda, s.v.* Κυνόσαργες 2721. Partout ailleurs, il se nomme Diomos[80] et d'autres scholies et notices lexicographiques nous expliquent qu'il a donné son nom au dème des Dioméia ou des Diomeis, de la tribu Aigèis (II), où se déroulent les *Héracléia*, les fêtes d'Héraclès à Cynosarges (Aristophane, *Grenouilles* 651 et scholie; scholie à Aristophane, *Acharniens* 603; Hésychius et Photios, *s.v.* Διομεῖς; Étienne de Byzance et *La Souda, s.v.* Διόμεια, *Etymologicum magnum* 277, 24, *s.v.* Δῖομος). Il est fréquent que l'anthroponyme dérive en fait du toponyme. Ici, l'inverse serait aussi possible.

En réalité, Diomos n'existe manifestement que pour enraciner le culte d'Héraclès dans le dème. En douterait-on que son ascendance le prouverait: selon Hésychius (*s.v.* Διομεῖς) et Étienne de Byzance (*s.v.* Διόμεια), son père est Collytos, manifestement héros éponyme du dème du même nom, de la même tribu Aigèis également, l'un des dèmes les

d'aboutir à Κυνόσαργες, et il est peu probable que dans ce site de nécropoles, la mention de Cerbère ait été perdue de vue.

80. On a beaucoup débattu pour savoir s'il s'agissait du même personnage que Diomos fondateur des Bouphonies, selon certaines versions: G. Wissowa, art. «Diomos» 1, *RE* 5, 1905, col. 831-832, avec bibliographie antérieure; H. von Geisau, art. «Diomos», *Der kleine Pauly* 2, 1967, col. 57-58. Les deux récits n'ont en commun que l'animal voleur, un chien dans l'un, un bœuf dans l'autre, mais leur but et leur issue sont tout autres. En outre, le statut des deux animaux, dans les sanctuaires et dans les sacrifices, est bien différent. Sur Diomos introduit peut-être par confusion dans les récits de fondation des Bouphonies, et sur ces récits, J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne, essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986, p. 43-48 (je remercie Fr. Lissarague de me l'avoir signalé). C'est, à mon sens, l'une des faiblesses de l'article de M. Zambelli, «Il demo di Diomeia, le *Metageitnia* et le origini dei Gefirei, dei Mesogei e dei Salamini», *RFIC* 104, 1976, p. 163-181, que d'avoir négligé la tradition propre à Diomos, héros éponyme des Dioméia, au profit de celle de Diomos, prêtre de Zeus Polieus, dont le lien avec les Dioméia n'est pas autrement établi.

plus peuplés de l'Attique, si l'on en juge par sa représentation à la *Boulè*. Héraclès, un jour qu'il était reçu chez Collytos, se prit d'amour pour Diomos (Étienne de Byzance, *s.v.* Διόμεια). Une *scholie* à Apollonios de Rhodes I 1207 *b* (C. Wendel) compte Diomos parmi les nombreux éromènes d'Héraclès, ainsi que deux éponymes-toponymes, Périnthos et Trinx, qui a donné son nom à une ville de Lybie : bien qu'il n'implique pas Collytos, le procédé est au fond le même. Or les deux dèmes sont voisins, Collytos *intra muros*, Les Dioméia ou Diomeis hors les murs, et en raison de la situation géographique, quasi urbaine des Dioméia, ils pourraient avoir appartenu, dans un premier temps, à la même trittyie urbaine de la tribu Aigèis, avant que les Dioméia ne fassent partie de la trittyie côtière[81]. A moins que des relations très anciennes, préclisthéniennes, entre ces deux dèmes justifient cette généalogie, elle est donc au plus tôt contemporaine de la réforme de Clisthène ; et si jamais le dème des Dioméia ou Diomeis est une création clisthénienne, l'invention de Diomos et son introduction dans le mythe ne peuvent être plus anciennes[82].

Enfin, Diomos paraît avoir été héroïsé. Dans le cadre du culte d'Héraclès que le génos des *Mésogéioi* célèbre près de la porte d'Acharnai[83], il honore un jour diverses personnalités, dont le personnel religieux de son propre sanctuaire et un prêtre de Diomos (*IG* II$^2$ 1247, l. 19) qui en fait partie ou qui a été invité. Ce qui atteste l'importance relative de l'Héracléion de Cynosarges et ses relations avec d'autres sanctuaires du héros.

– La nature du sacrifice : tous les textes sont unanimes, et nous l'avons déjà signalé, c'est une *thusia*. Sauf dans un récit tardif et très explicatif (*Appendix proverbiorum* II 24) où la *thusia* est adressée à Héraclès, ce sacrifice ne s'adresse à aucune divinité particulière mais

81. M.-Fr. Billot, *loc. cit.*, p. 124-126.

82. Il est difficile de se prononcer sur l'ancienneté relative du mythe proprement dit, du moins dans ses grandes lignes : plus ancien que l'invention de Diomos, ou contemporain ? De même, il n'est pas possible de savoir quel mythe fondateur, celui des Bouphonies (*supra* n. 80) ou celui de l'Héracléion de Cynosarges s'inspire de l'autre.

83. *IG* II$^2$ 1244, 1245 et 1247. S. Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund, 1931, p. 78, n$^{os}$ 11-13 ; R.O. Schlaifer, « The Attic Association of the Mesogeioi », *ClPh* 39, 1944, p. 22-27 ; S. Dow et D.H. Gill, *AJA* 69, 1965, p. 114 ; S. Woodford, *loc. cit.*, p. 223-224 ; D. Roussel, *Tribu et cité*, coll. « A.L.U.B. » 193, Besançon-Paris, 1976, p. 69-70, 73 et 134 ; D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 210.

anticipe évidemment sur tous ceux qui seront offerts une fois le sanctuaire fondé : on y sacrifiera à Héraclès moins en tant que héros qu'en tant que dieu[84] (rappelons ici les commentaires de Pausanias l'Atticiste et de certains paroemiographes, *supra* p. 93 et 99, et n. 50 et 69), comme dans tous les sanctuaires d'Héraclès d'Attique lorsque la nature du sacrifice est précisée, notamment à Marathon (Diodore IV 39, 1 ; Pausanias I 15, 3 et 32, 4). Au sanctuaire de Porthmos à Sounion, le *génos* des *Salaminioi* lui offre un bœuf chaque année lors d'Héracléia célébrées au mois de Mounichion[85] ; on lui en offre aussi un à Cynosarges, semble-t-il, si l'on en juge par le relief votif Musée Épigraphique inv. 3942 qui paraît en provenir[86], à Cynosarges où, par ailleurs, l'autel d'Hèbè évoque son apothéose.

– Reste le chien, ἀργός pour les besoins de l'étymologie, rapide ou blanc, voleur de toute façon et énigmatique. L'antiquité reconnaît toutes leurs qualités au chien de chasse et au chien de garde. Autrement, il passe pour un animal impur, l'accès aux sanctuaires lui est normalement interdit[87] et la fondation du sanctuaire de Cynosarges est certainement une purification du site. Au demeurant, il arrrivc que le chien soit sacrifié en victime expiatoire, dans des rites de purification[88]. Il est aussi, dc multiples façons, associé à la mort, charognard, familier des

84. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1964, p. 69-154, en particulier p. 126-139 où la signification très générale du mot est cependant soulignée, et, avec elle, son emploi assez fréquent dans des cultes purement héroïques. Voir A. Verbanck-Piérart, « Le double culte d'Héraclès : légende ou réalité », dans *Entre hommes et dieux* (cf. *supra* n. 58), p. 43-65, qui conclut à la légende. Dans le même sens, A.-Fr. Laurens et Fr. Lissarague, « le bûcher d'Héraclès : l'empreinte du dieu », *ibid.*, p. 81-98.

85. W. S. Ferguson, « The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion », *Hesperia* 7, 1938, p. 5, li. 87, p. 7, 22-23 et 67 ; *Agora* XIX, L4a, p. 175-177, li. 87. Sur le génos des *Salaminioi*, voir récemment F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos*, Lille-Paris 1976, p. 570-594 et 1187-1188 ; S.C. Humphreys, « Phrateres in Alopeke and the Salaminioi », *ZPE* 83, 1990, p. 243-248.

86. Autrefois Musée de l'Agora inv. S. 1249, maintenant Musée Épigraphique inv. EM 3942 : D.M. Robinson, « A New Heracles relief », *Hesperia* 17, 1948, p. 137-140, pl. 34 ; J. Boardmann, *s.v. Herakles*, *LIMC* IV, Zürich-München, 1988, n° 1388 avec ill. ; M.-Fr. Billot, *loc. cit.*, p. 137-138, 144 et 153, fig. 4.

87. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*[3] (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* V, 3), München, 1920, p. 18.

88. *Ibid.*, p. 133-134.

Enfers et d'Hécate, ou triple Cerbère gardant les Enfers. Il figure fréquemment sur les stèles funéraires où il n'est pas toujours le compagnon sympathique du mort[89]. Or textes et fouilles[90] montrent le sanctuaire de Cynosarges environné de nécropoles. Peut-être Héraclès n'a-t-il pour seule relation avec le chien que d'avoir tué Cerbère.

– Enfin, les conditions de la fondation. Selon plusieurs textes, un oracle y a présidé. Pausanias le Périégète mentionne un χρησμός, que tout un chacun peut lire attentivement, s'il veut connaître le mythe de la chienne blanche (I 19, 3). Selon Pausanias l'Atticiste et Apostolos X 22, les participants au sacrifice, qui avaient vu le chien voler les cuisses de la victime, interrogent les dieux qui leur délivrent un oracle, χρησμός encore. L'*Appendix proverbiorum* II 24, dont nous avons déjà noté qu'il ne laisse aucun détail dans l'ombre, propose un récit très drôle : le chien vole la viande ; Héraclès, réduit à la portion congrue et abandonné des fidèles, se rend lui-même chez l'oracle (χρηστήριον) qui lui répond (μαντεῖον) de fonder un temple là où le chien aura posé la viande ; après quoi Héraclès subit bien des mésaventures avant de découvrir enfin cet endroit. Photios et *La Souda* qui taisent la divinité à qui Diomos sacrifie, la font intervenir anonymement pour lui délivrer un oracle de fondation : « ἔχρησε δὲ αὐτῷ ὁ θεός, ὅτι εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον, οὗ τὸ ἱερεῖον ἀπέθετο, Ἡρακλέους βωμὸν ὀφείλει ἱδρύσασθαι ». La tentation est grande de voir ici l'intervention d'Apollon, protecteur indéfectible d'Héraclès et des Héraclides qui ont séjourné si longtemps en Attique avant de reconquérir le Péloponnèse[91].

89. D. Woysch-Meautis, *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs de l'époque archaïque à la fin du Ve siècle*, Lausanne, 1982, p. 53-60, catalogue p. 124-130. C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris, 1984, p. 37-93, 104-120 et 143-186. Sur les chiens qui figurent seuls sur les stèles funéraires, D. Woysch-Meautis, p. 53-54 et 128 (catégorie D), pl. 47, et C. Mainoldi, p. 38.

90. Sur l'extension de la nécropole de Cynosarges, M.-Fr. Billot, *loc. cit.*, p. 120, 134 et 139.

91. Sur Apollon de Delphes protégeant Héraclès et les Héraclides et les guidant dans leur retour et la reconquête de leurs droits, Pindare, *Pythique* V 69-72 ; Isocrate, *Archidamos* 17-18 ; Ps.-Apollodore II 8, 2-4. Sur l'ensemble des oracles delphiques qui auraient « présidé » au retour des Héraclides et sur la littérature antique relative à ce sujet, voir par ex. M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 70-72 ; H.W. Parke et D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. I, *The History*, Oxford, 1956, index *s.v. Heraclidae*, en particulier p. 340-343 ; vol. II, *The Oracular Responses*, nos 287 à 299, supposés dater du IVe

2. Or, outre l'autel d'Héraclès, Pausanias le Périégète a vu ceux d'Hèbè, d'Alcmène et d'Iolaos (I 19, 3). En toute rigueur théorique, son témoignage ne vaut pas nécessairement pour les Ve et IVe siècles. Mais l'environnement religieux des cultes héracléens d'Attique à cette époque invite cependant à penser que les cultes secondaires de l'Héracléion de Cynosarges remontent au moins au Ve siècle. Car incontestablement, la famille du héros – certains membres étant eux-mêmes des héros d'origine sûrement béotienne comme Alcmène et surtout Iolaos – y tient autour de lui, en raison de la légende des Héraclides, une très large place.

(a) Néanmoins, chaque membre de cette famille ou presque a des fonctions politiques propres, irréductibles aux seuls liens de parenté.

– *Alcmène*[92], nous l'avons vu, a toute sa place dans un Héracléion fréquenté par des *nothoi*. Elle est aussi vénérée par le génos des *Salaminioi* dans l'Héracléion de Porthmos à Sounion où on lui sacrifie un mouton de 12 dr. au mois de Mounichion qui voit célébrer des *Héracléia* et sacrifier à Iolaos[93]. A Thoricos, au mois d'Elaphébolion, elle reçoit un culte avec ou à la suite de celui des Héraclides[94]. Et dans le dème d'Aixonè, aux environs de 325/4, Hèbè et Alcmène ont une prêtresse commune (*IG* II$^2$ 1199, l. 24-25)[95]. Euripide avait écrit une *Alcmène* dont la teneur nous échappe[96]. Il en fait, avec Iolaos, l'un des

siècle ; mais Pindare, *Pythique* V 69-72, évoque déjà l'aide d'Apollon, de sorte que des oracles relatifs à ce sujet ont dû circuler dès le VIe siècle. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Univ. of California Press, 1978, index *s.v. Heraklids*, en particulier p. 100-103, et Q 13, p. 273, L 15, p. 361-362 et L 60 à 67, p. 378-380.

92. Sur l'origine très probablement béotienne d'Alcmène et sur son culte à Haliartos et à Thèbes, mais aussi à Mégare (Pausanias I 41, 1) et à Sparte, K. Wernicke, art. « Alkmene », *RE* I, 1894, col. 1572-1577 ; A. Schachter, *Cults of Boiotia*, I, coll. *BICS*, *Suppl.* 38, 1, London, 1981, p. 13-16 ; K. Hanell, *Megarische Studien*, Lund, 1934, p. 30-31 ; L. Picirilli, *MEGARIKA, Testimonianze et frammenti*, Pisa, 1975, p. 89, n. 20 et p. 119-120 ; *Agora* XIX, L 4a, p. 175-177, li. 86-87.

93. W.S. Ferguson, *Hesperia* 7, 1938, p. 5, li. 86-87, p. 7 et 22.

94. G. Daux, « Le calendrier de Thorikos au musée J. Paul Getty », *AntCl* 52, 1983, p. 150-174, li. 36-38 ; correction, li. 36, qui rétablit les Héraclides en lieu et place d'Héraclès par R.C.T. Parker, *ZPE* 57, 1984, p. 59 ; cf. D. Whitehead, *The Demes of Attica*, p. 207 et n. 82 ; R. Parker, « Festivals of the Attic Demes » dans T. Linders et G. Nordquist (édit.), *Gifts to the Gods, Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, coll. « Boreas » 15, Uppsala, 1989, p. 138, 145 et 146.

95. Cf. D. Whitehead, *ibid.*, p. 182-183.

deux personnages principaux des *Héraclides*[97] qui se déroulent à Marathon, où Iolaos reçoit un culte. Il est très possible qu'Alcmène y ait été aussi vénérée.

Elle est représentée sur la céramique d'Athènes au V^e^ siècle, puis d'Italie méridionale au IV^e^ siècle dans des illustrations de tragédies. Mais surtout, dans un tableau sensiblement contemporain des *Héraclides* d'Euripide aux environs de 430, le peintre athénien Apollodore avait représenté les Héraclides avec Alcmène et la fille d'Héraclès en suppliants auprès d'Athènes[98], sujet repris vers 400 par le peintre Pamphilos de l'école sicyonienne[99], dont l'œuvre était exposée à Athènes. De son côté, Zeuxis faisait d'Alcmène le sujet d'un tableau qu'il offrit à Agrigente[100] et la représentait aussi dans un tableau ayant pour sujet Héraclès au berceau étouffant les serpents[101]. Tragédies, céramique et grande peinture[102], intimement liées, attestent ainsi tout l'intérêt porté à Alcmène dans la deuxième moitié du V^e^ siècle. Il est donc très possible que son autel de Cynosarges remonte à cette époque.

– *Hèbè*, déesse des adolescents et des hommes jeunes, n'est, à ce titre, pas étrangère aux gymnases[103]. Son nom sert de mot de passe entre Grecs et Ioniens à la bataille du Cap Mycale, l'un des derniers épisodes des guerres médiques (Hérodote IX 98) dont le souvenir est célébré à l'Héracléion de Marathon; c'est donc un lien supplémentaire entre Marathon et Cynosarges. Toujours dans les *Héraclides* d'Euripide, c'est en sa compagnie qu'Héraclès confère la jeunesse à Iolaos qui l'a implorée de Zeus et d'Hèbè (v. 796 et 849-866, en particulier 854-857).

96. *TGrF* A. Nauck², fr. 88 à 104. T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London, 1967, p. 92-94 et 298.

97. Sur la place et le caractère d'Alcmène dans le cycle héracléen d'Euripide, R. Aelion, *Euripide héritier d'Eschyle*, Paris, 1983, I, p. 165, 167 et 173; II, p. 22, 300-301, 303 et 319.

98. Scholie à Aristophane, *Ploutos*, v. 385: J. Overbeck, *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig, 1868/1871, n° 1642. A. Reinach, *Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de la peinture ancienne, Recueil Milliet, introduction et notes par* A. Rouveret, Paris, 1985, n° 197, p. 188-189.

99. Scholie à Aristophane, *Ploutos*, v. 385: J. Overbeck, *op. cit.*, n° 1752. *Recueil Milliet*, n° 322, p. 254-255.

100. Pline, *NH* 35, 62; *Recueil Milliet*, n° 225, p. 198-199.

101. Pline, *NH* 35, 63; *Recueil Milliet*, n° 224, p. 198-199.

102. A.D. Trendall, *LIMC* I, *s.v. Alkmene*, Zürich-München, 1981, p. 552-556.

103. A.F. Laurens, *LIMC* IV, *s.v. Hébè*, Zürich-München, 1988, p. 458.

Elle est aussi, en épouse fidèle, garante de la légitimité des mariages et des filiations. C'est Hèbè qui, avec et après Athéna, introduit dans l'Olympe Héraclès le *nothos* qu'Héra finit par adopter (Diodore IV 39, 2-3) et dont elle fait son gendre puisqu'elle lui donne Hèbè en mariage (Pindare, *Isthmique* IV 55-60). Hèbè est donc attachée au double thème de l'apothéose d'Héraclès et, par suite, de son adoption, sur le modèle du fonctionnement des institutions athéniennes : devenu dieu, Héraclès, dont on « efface » ainsi la double νοθεία originelle (sans complètement l'oublier), devient adoptable, de même que pour être adopté, il faut être fils de père et de mère athéniens[104]. Et citoyen au monde des dieux, il devient épousable par une déesse.

Il semble qu'au IV^e^ siècle, vers 325/4, Hèbè reçoive sinon le culte principal du dème d'Aixonè, du moins un culte très important que desservent quatre *hiéropoioi* annuels, une prêtresse qu'elle partage avec Alcmène *(supra)* et deux sophronistes[105]. Le même dème rend un culte aux Héraclides (*IG* II² 1199, li. 22-24)[106].

– *Iolaos* enfin, neveu, compagnon indéfectible, amant et cocher d'Héraclès, en est fréquemment le σύμβωμος d'après Plutarque qui affirme qu'ils sont souvent invoqués ensemble (*De l'amour fraternel*, 492 *c*). Cocher hors pair, premier vainqueur de la course de chars à Olympie sur le char d'Héraclès (Pausanias V 8, 3), il a toutes les qualités d'un héros des gymnases. Sur son hérôon, à Thèbes, érastes et éromènes se juraient un amour éternel (Aristote fr. 97, V. Rose *ap.* Plutarque, *Erôtikos* 761 *d-e* et *Pélopidas* 18, 5) ; à côté de cet hérôon, un stade et un gymnase où l'on célébrait les *Iolaéia*, très probablement remplacées par des *Héracléia*[107].

104. A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*, I, p. 87-89.

105. Cf. *IG* II² 2492, li. 22-23 (345/4) ; 1199, li. 1, 2, 6-7, 17-20, 24-25 (325/4) ; 1035, li. 58 : D. Whitehead, *op. cit.*, p. 143, n. 136, p. 182, n. 28, p. 183 et n. 35, p. 207 et 250, n. 132.

106. Vénérés aussi à Erchia, Kydathenaion, Prasiai, Thoricos (*supra* et n. 77) et Marathon (Scholie à Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 701 = Istros, *FGrHist* 334 F 30 ; Pollux VIII 107 ; cf. *supra* n. 66 et *infra* n. 118).

107. Sur les *testimonia*, leur délicate interprétation et les questions de topographie, A. Schachter, *Cults of Boiotia*, I, p. 30-31 ; II, coll. *BICS*, *Suppl.* 38, 2, London, 1986, p. 17-18, 25-27, 64-65. Voir aussi P. Angeli Bernardini, « Il proemio della *Pitica* XI di Pindaro e i culti tebani », *BOIΩTIKA, Vorträge von 5. Internationalen Böotien Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer, München, 13.-17. Juni 1986*, München, 1989, p. 46-47 et surtout « Iolao in Pindaro : un Eracle minore ? »

Il tient toute sa gloire athénienne, bien attestée par les images de vases[108], de ce vieux compagnonnage avec Héraclès, et plus précisément, au V^e siècle, du rôle éminent que lui prêtent les tragiques, Eschyle peut-être dans ses *Héraclides* malheureusement perdus (*TrGF* III, S. Radt, fr. 73b à 77), en tout cas Euripide qui, dans les *Héraclides* (v. 1 à 52) lui confie, ainsi qu'à Alcmène, la protection des enfants d'Héraclès et le combat final contre Eurysthée, un thème thébain à l'origine, de même que celui de son rajeunissement temporaire[109].

Il reçoit un mouton de 15 dr. en holocauste à l'Héracléion de Porthmos à Sounion au même mois de Mounichion où l'on y célèbre des *Héracléia* et où l'on sacrifie à Alcmène[110], et un sacrifice annuel du dème de Marathon au cours duquel lui est offert un mouton de 12 dr. au mois de Gamélion[111]. Euripide place à Pallènè l'épisode de son rajeunissement et de sa victoire sur Eurysthée (*Héraclides*, 796 et 843-866); il est donc possible qu'il y ait reçu un culte.

De même que ceux d'Alcmène et d'Hèbè, son autel de Cynosarges peut remonter à la seconde moitié du V^e siècle, tant il est fréquent que les Tragiques amplifient les moments religieux de leur époque.

En somme, les cultes secondaires de l'Héracléion de Cynosarges tiennent en priorité à leur implantation dans un sanctuaire d'Héraclès et secondairement, pour les cultes d'Hèbè et d'Iolaos, à la proximité du «gymnase d'Héraclès» selon les termes de Plutarque (*Thémistocle* I 3), gymnase où le héros devait être aussi vénéré (*supra*, **II** et **III.1**). Vision à géométrie variable: sur le versant d'Héraclès héros *nothos* et de ses Travaux se trouvent Alcmène, Iolaos peinant, les Héraclides à la reconquête de leurs droits, les parasites *mètroxénoi*, les cultes mensuels de Cynosarges; sur le versant d'Héraclès en gloire, son apothéose, Hèbè, la jeunesse conférée à Iolaos, les parasites *gnèsioi*, les *Héracléia* de Cynosarges.

dans A. Schachter (édit.), *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia*, coll. «Teiresias, Supplement» 3, Montreal, 1990, p. 119-123.

108. M. Pipili, *LIMC* V, *s.v. Iolaos*, Zürich-München, 1990, p. 686-696.

109. R. Aelion, *Euripide héritier d'Eschyle*, I, p. 172-173; II, p. 21-31 *passim*, 35 et 44.

110. W.S. Ferguson, *Hesperia* 7, 1938, p. 5, li. 86, p. 7, 22 et 65; *Agora* XIX, L4a, p. 175-177, li. 86. L'holocauste est traditionnel dans les cultes héroïques.

111. Calendrier de Marathon, *IG* II² 1358, col. II, li. 14: D. Whitehead, *op. cit.*, p. 193.

**(b)** Ces cultes secondaires tiennent aussi aux relations que tous les sanctuaires héracléens et héraclidéens d'Attique entretiennent entre eux, celui de Cynosarges avec ceux de la porte d'Acharnai, d'Aixonè, de Porthmos à Sounion, de Thoricos, et plus particulièrement de Marathon, sur fond légendaire du séjour d'Héraclès et des Héraclides en Attique.

**(1)** Héraclès apparaît depuis trop longtemps sous la protection d'Athéna pour que sa présence en Attique ne soit pas très ancienne et ses sanctuaires nombreux. D'où la conviction des Athéniens rapportée par Diodore IV 39, 1 : « Les Athéniens sont les premiers à avoir honoré Héraclès comme un dieu par des *thusiai*, et après avoir donné en exemple leur piété envers le dieu, ils convertirent d'abord tous les Grecs, puis tous les autres hommes de la terre habitée à honorer Héraclès comme un dieu » ; ou par Pausanias (I 15, 3 et 32, 4) qui, rappelant que Marathon s'appelle aussi Héracléa, en donne pour explication que les Grecs affirment avoir été les premiers à considérer qu'Héraclès était un dieu. La *thusia* que Diomos offre avant même que le sanctuaire ne soit fondé en l'honneur d'Héraclès ne signifie rien d'autre.

L'amitié de Thésée et d'Héraclès, héros parallèles et compagnons d'aventure dans les mythes, la peinture et la sculpture depuis le haut archaïsme, héros interchangeables puisque Thésée est dit « second Héraclès » (Isocrate, *Éloge d'Hélène* 21-25 ; Plutarque, *Thésée* VI 8-9 et VII 2), n'est certainement pas étrangère à l'idéologie de Cynosarges. Dans l'*Héraclès* d'Euripide, Thésée promet à Héraclès, qu'il arrache à Thèbes (v. 1322-1334), purification, demeure, une part de ses biens mobiliers et immobiliers, et après sa mort, des sacrifices, *thusiai*, accomplis par tous les Athéniens. D'où peut-être l'affirmation de Philochore (*FGrHist* 328 F 18 *ap.* Plutarque, *Thésée* XXXV 3) selon laquelle Thésée aurait dédié à Héraclès tous les *téménè* qui lui avaient été autrefois accordés, sauf quatre, et qu'il changea leur nom de Théséia en Héracléia. Incontestablement, dans les premières années de la guerre du Péloponnèse, Euripide célèbre, depuis les *Héraclides* composés entre 430 et 426[112], une nouvelle impulsion officiellement donnée aux cultes

112. Bien que controversée, la date prêtée aux *Héraclides* varie dans une fourchette étroite. La pièce est datée de 430 avec de bons arguments par E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris, 1951, p. 74-94, et par G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester, 1955, p. 81-88. Elle l'est de 427 ou 426 par Ph.

héracléens et héraclidéens d'Attique : de même que Thésée a fait venir Héraclès en Attique, les cultes d'Héraclès, d'Alcmène, d'Iolaos, d'Hèbè et des Héraclides s'y multiplient. Et de même que les Héraclides ont vaincu Eurysthée, Athènes vaincra Sparte.

Néanmoins, Euripide et Philochore transmettent en la rénovant une tradition plus ancienne et continue. Plus encore qu'à l'époque archaïque et sur ses vases, Héraclès confirme à Marathon qu'il partage avec Thésée, depuis la guerre contre les Amazones, le rôle de défenseur de la Cité et d'artisan de son unité. Si les Héracléia de Marathon deviennent le cadre des « concours en l'honneur des morts à la guerre » (médique), c'est que la victoire de Marathon passe pour acquise sous la protection conjointe des deux héros : « Le nom de Marathon était déjà associé à un exploit commun d'Héraclès et de Thésée : c'était là que le taureau ramené de Crète par Héraclès avait été une deuxième fois dompté par Thésée. La bataille de Marathon a scellé l'amitié des deux héros. Les images des exploits de l'un et de l'autre voisinaient aux métopes du trésor élevé par les Athéniens à Delphes. Au Portique Peint de l'Agora d'Athènes, Thésée était représenté à côté d'Athéna et d'Héraclès dans le tableau de la bataille de Marathon, émergeant à mi-corps du sol (Paus. I 15, 3), comme à demi prisonnier encore des puissances infernales auxquelles Héraclès l'avait arraché » écrit P. Amandry[113] qui rappelle aussi l'apparition de Thésée au cours de la bataille de Marathon (Plutarque, *Thésée* XXXV 8). Or nous avons vu l'Héracléion de Cynosarges rendre à l'armée grecque les mêmes services matériels et spirituels que celui de Marathon, d'où l'importance des fêtes de Cynosarges (Hérodote VI 115 ; Aristote, *Const. Ath.* 54, 7 ; Pollux VIII 107). Vers 450, les métopes de l'Héphaistéion se partagent encore les exploits des deux héros auxquels se réfèrent plus subtilement celles du Parthénon[114]. De l'unité de la cité, les *mètroxènoi* de Cynosarges ne peuvent donc certainement, pas plus qu'Héraclès, être exclus.

Vellacott pour qui les réfugiés du début de la pièce évoqueraient les Platéens : *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge Univ. Press, 1975, p. 156 et 182-186.

113. *BCH* 95, 1971, p. 622.

114. Voir par ex. H. Knell, *Mythos und Polis, Bildprogramme griechischer Bauskulptur*, Darmstadt, 1990, p. 95-108, fig. 144-159 et p. 127-133, fig. 195-207. M. Oppermann, *Vom Medusabild zur Athenageburt, Bildprogramme griechischer Tempelgiebel archaïscher und klassischer Zeit*, Leipzig, 1990.

(2) Enfin, c'est dans la Tétrapole, plus précisément à Marathon, que la légende des Héraclides se greffe sur celle d'Héraclès puisqu'ils y ont trouvé refuge. La tradition est sûrement ancienne (Pausanias I 32, 6; *scholie* à Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 701 = Istros, *FGrHist* 334 F 30), mais ce n'est pas un hasard si la première évocation littéraire est liée aux guerres médiques: d'après Hérodote IX 27, les Athéniens rappellent l'appui qu'ils ont apporté aux Héraclides lorsqu'ils disputent aux Tégéates le droit de commander une des ailes de l'armée grecque à la bataille de Platées. Euripide fait de Marathon le lieu de sa tragédie des *Héraclides* qui, à son tour, laisse un souvenir concret dans la toponymie à la fontaine de Macaria, la fille d'Héraclès qui s'est volontairement sacrifiée (Strabon VIII 6, 19; Pausanias I 32, 6). Dès lors, l'accueil et l'appui offerts par Athènes aux Héraclides deviennent un thème, un argument politique fréquents des historiens et des orateurs attiques à partir de la fin du V^e^ siècle[115].

Ainsi, après l'essor des sanctuaires héracléens consécutif aux guerres médiques, Héraclès, ses enfants, sa famille voient leur rôle politico-religieux encore renforcé dans la seconde moitié du V^e^ siècle. Il nous suffit de rappeler la série ininterrompue des nombreuses représentations d'Héraclès sur les vases de style sévère, dans la grande peinture (Stoa Poikilè) et dans la sculpture monumentale (Trésor des Athéniens, Héphaistéion, Parthénon, pour ne citer que les édifices les plus importants), *Les Héraclides* d'Eschyle, *Les Héraclides* d'Euripide entre 430 et 426 et son *Héraclès* en 424/3[116] dans le souvenir des guerres médiques et le contexte de la guerre du Péloponnèse, l'inspiration immédiate que la grande peinture tire de ces tragédies (Apollodore, Zeuxis, Pamphilos), l'hommage appuyé qu'Aristophane rend à Héraclès dans les *Nuées* (v. 1048-1050) jouées en 423, la réorganisation du culte de Cynosarges intervenue à peu près à même époque sur proposition

115. Sur l'idéologie politique véhiculée par le mythe des Héraclides au théâtre, G. Zuntz, *op. cit.*, p. 81-88; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino, 1971, p. 105-123; chez les historiens et les orateurs: Thucydide I 19; Lysias, *Epitaphios* 11; Isocrate, *Panégyrique* 59-60; *Archidamos* 42; *Philippe* 34; *Panathénaïque* 194; Démosthène, *Epitaphios* 8; *Sur la Couronne* 186; Platon, *Ménéxène* 239 *b*.

116. La date de l'*Héraclès* oscille sur quinze années environ. Je retiens ici l'argumentation et la date proposées par E. Delebecque, *op. cit.*, p. 129-146.

d'Alcibiade, la grande diffusion des sanctuaires d'Héraclès[117] et des sanctuaires des Héraclides[118] dans toute l'Attique.

## CONCLUSION

Telles sont l'image que la Cité se donne d'elle-même, et l'ambiance proprement politique – y inclus religion, théâtre, philosophie et arts figuratifs, comme toujours à Athènes – où se développent la méditation du *nothos* Antisthène, et bientôt celle de Diogène de Sinope, sur Héraclès, héros humain et divin.

Loin de contester le bien-fondé du scepticisme des philosophes et des historiens de la philosophie sur une tradition tardive et douteuse qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme, et lui prête, peut-être abusivement[119], de s'être reconnu et revendiqué «Chien», j'espère avoir convaincu le lecteur que l'hypercritique, pour autant, n'est peut-être pas de mise: aucun argument solide ne peut écarter l'information de Diogène Laërce (VI 13), reprise pas *La Souda* (*s.v.* Ἀντισθένης), sur un fait précis et important: Antisthène a «enseigné» au gymnase de Cynosarges. Car, à défaut, hélas, de document positif, donc décisif, tout le contexte politico-religieux, toutes les vraisemblances, et du meilleur aloi, rendent plausible l'activité d'Antisthène au Cynosarges et contribuent à authentifier sa réflexion philosophique sur Héraclès.

Faits et vraisemblances sont d'autant plus fiables qu'ils ont, justement, suscité les apparences trompeuses qui, à leur tour, forgèrent une tradition désormais ruinée. Car c'est au gymnase et à l'Héracléion de

117. S. Solders, *op. cit.*, p. 77-81; S. Woodford, *loc. cit.*; D. Whitehead, *op. cit.*, p. 207 et n. 183; A. Verbanck-Pierart, *loc. cit.*, p. 43 et 51-53.

118. D. Whitehead, *op. cit.*, p. 204, énumère les sanctuaires d'Erchia, d'Aixonè, de Prasiai, de Kydathénaion et de Thoricos à quoi il faut ajouter qu'au nombre des fêtes pentétériques, Pollux (VIII 107) ne cite pas exactement les *Héracléia* mais la fête des Héraclides de Marathon (*supra* n. 66). Ce peut être un lapsus. Mais le culte marathonien des Héraclides semble confirmé par une scholie à Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 701. Il est donc impossible de savoir s'il était annuel ou pentétérique, ou s'il était entouré tous les 4 ans, en même temps que les *Héracléia*, d'une solennité particulière.

119. L'injure, ou la comparaison avec le chien, et les connotations qui s'attachent à l'animal sont immédiates dans la mentalité et le langage des Grecs. On croit volontiers qu'Antisthène s'est un jour entendu traiter de chien et qu'il a assumé haut et fort le bien-fondé de l'injure pour en tirer parti et orgueil (Diogène Laërce VI 13). Il n'en résulte évidemment pas qu'il ait été le fondateur du cynisme, Diogène ayant pu très bien reprendre le thème à son compte.

Cynosarges, me semble-t-il, qu'il faut chercher quelques-unes des racines les plus tenaces, une grande partie des origines de la tradition incriminée, fallacieuse certes, mais compréhensible.

D'une part les fausses étymologies de *Kunosarges* étaient trop évidentes, trop bien ancrées dans la mentalité religieuse pour ne pas, au moins, favoriser les anecdotes qui prêtaient à Antisthène de s'être, le premier de tous, voulu et reconnu Chien, Chien par excellence, au même titre qu'elles ont suscité les étonnantes brachylogies qui font dériver κυνική de Κυνόσαργες (Diogène Laërce VI 13; *La Souda, s.v.* Ἀντισθένης).

D'autre part, le culte officiel et populaire d'Héraclès est resté trop vivace, ses sanctuaires trop nombreux pour ne pas suggérer au Sinopéen immergé en milieu athénien de reprendre un thème de réflexion qui, bien évidemment, peut être redevable à celle d'Antisthène sans attester pour autant d'improbables relations de « disciple » à « maître »[120]. Faut-il rappeler que près d'un siècle avant Antisthène, Héraclès avait déjà subjugué sinon Pythagore, du moins les Pythagoriciens qui, à Crotone, donnèrent une si grande ampleur à son culte[121] et qui préparèrent la méditation d'Antisthène[122] ?

Il est donc plus que probable que la tradition erronée qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme au Cynosarges repose à la fois sur des faits historiques – Antisthène le *nothos* continuant, sa vie durant, à fréquenter Cynosarges où il expose sa pensée philosophique et religieuse – et sur des apparences fallacieuses dont Héraclès et le chien blanc portent, en partie, la lourde responsabilité!

120. A. Bartalucci, « Una probabile ricostruzione dell'*Eracle* di Diogene di Sinope », *Studi classici ed orientali* 19-20, 1970-1971, p. 109-122. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-72*, Paris, 1986, p. 114-155.

121. J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, coll. « BEFAR » 132, Paris, 1926, p. 9-124, en particulier p. 13-27; G. Maddoli, « I Culti di Crotone », *Crotone. Atti del 23° Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Tarento, 1984, p. 337-338.

122. M. Detienne, « Héraclès héros pythagoricien », *RHR* 158, 1960, p. 19-53, en particulier p. 32 et 34-37.

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ

# LES PREMIERS CYNIQUES ET LA RELIGION

L'idée de reprendre à nouveaux frais le problème de la religion des premiers Cyniques nous est venue en constatant que des interprétations assez divergentes de leur attitude religieuse avaient été données par le passé, sans que la question ait jamais été traitée systématiquement : alors que Zeller[1] parlait d'*Aufklärung*, Bernays[2] évoquait les adhérents de « la secte déiste la plus pure » de l'Antiquité, Gomperz[3] expliquait que le monothéisme des Cyniques fait intervenir une divinité qui est « une abstraction tout à fait incolore, comparable à la "cause première" des déistes anglais », Guthrie[4] faisait référence au panthéisme d'Antisthène et Rahn allait jusqu'à intituler un de ses articles « Die Frömmigkeit der Kyniker »[5], ceci sans parler de la réputation d'athéisme dont certains auteurs antiques ont voulu gratifier Diogène de Sinope ou Bion de Borysthène. Il importait donc d'essayer de voir un peu plus clair dans toutes ces interprétations.

Pour traiter une telle question deux écueils sont à éviter. Tout d'abord celui qui consisterait à projeter sur l'attitude religieuse des

1. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 1, Leipzig[4], 1889, p. 328.

2. J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1879, p. 31.

3. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique*, *Paris/Lausanne*[2], t. II, 1908, p. 170 (trad. française de *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* II, Leipzig, 1902, p. 134).

4. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. III, Cambridge, 1969, p. 249 et n. 2.

5. H. Rahn, « Die Frömmigkeit der Kyniker », *Paideuma* 7, 1959-1961 [1960], 280-292.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 117-158.

Cyniques nos idées modernes en matière de religion. La tentation est grande, parce que les témoignages ne sont pas nombreux et qu'il est difficile de les évoquer sans les interpréter subjectivement, ceci d'autant plus que les Cyniques, hormis Antisthène, n'ont pas développé de théorie cohérente sur le sujet. En outre, les anecdotes et les apophtegmes que nous possédons sont souvent contradictoires et leur authenticité a fait l'objet de controverses. Pour essayer de les comprendre, il faut toujours les resituer dans le contexte historique et religieux où ils se sont développés. Le second écueil vaut pour toute étude sur le cynisme : il faut tenter d'évaluer le plus justement possible la valeur de nos sources, avant de leur faire confiance. Certaines en effet sont hostiles : les Épicuriens par exemple supportaient mal les Cyniques[6] ; Épictète et Julien au contraire avaient tendance à les idéaliser et à en faire des modèles de piété[7]. Aussi importe-t-il avant tout de lire les témoignages sur l'attitude religieuse des Cyniques à la lumière des inspirations essentielles de leur philosophie.

Dans un premier temps, nous évoquerons brièvement l'atmosphère religieuse où évoluèrent les premières générations cyniques[8].

## I. *LE CLIMAT RELIGIEUX À LA FIN DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE ET AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE*[9]

A la fin de l'époque classique et au début de l'époque hellénistique se développent des attitudes nouvelles face aux dieux et aux pratiques religieuses. Dans le domaine de la critique, toutes les contestations ne se situent pas sur le même plan et il faut savoir distinguer les nuances depuis les remises en cause fondées sur le simple bon sens jusqu'aux professions claires et nettes d'athéisme.

6. Le passage le plus célèbre à cet égard est celui du second livre du Περὶ βίων d'Épicure (D.L. X 119 = fr. 14 Usener; 10 Arrighetti[2]) : οὐδὲ κυνιεῖν (τὸν σοφόν) ..., οὐδὲ πτωχεύσειν. On se reportera à l'étude de M. Gigante dans le présent volume, aux pages 169-175, pour la polémique anticynique postérieure.

7. Voir par exemple M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW* II 36, 4, p. 2773-2781.

8. La religion à l'époque hellénistique a suscité une imposante bibliographie. Signalons seulement l'étude classique de M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. II : « Die hellenistische und römische Zeit »[3], München, 1974, XX-747 p.

9. Dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II : *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949 (réimpr. 1981), p. 153-195, A.J. Festugière consacre un très beau chapitre à ce qu'il appelle « l'esprit du temps ».

La religion, dans ses conceptions traditionnelles comme l'anthropomorphisme ou encore la mythologie dont on dénonce l'immoralité, et dans ses manifestations pratiques comme le culte, fondé essentiellement sur le rite, ou les prières, qui choquent par leur caractère intéressé, suscite progressivement la critique généralisée des milieux intellectuels, notamment chez les philosophes. Cette critique aboutit dans certains milieux, où ce type d'impiété a bonne presse, à des actes, pourrait-on dire, d'impiété pratique : on parodie les Mystères ou on mutile les Hermès. Chez d'autres, elle suscite toute une réflexion qui débouche sur un scepticisme amer ; l'injustice à l'œuvre dans le monde, l'abondance des maux qui accablent les hommes sont le signe d'une inefficacité des dieux ou du moins d'une grande indifférence qui amène à exprimer des doutes sérieux sur le bien-fondé des croyances religieuses ; ce scepticisme peut déboucher sur un véritable pessimisme intellectuel quand l'homme se met à méditer sur l'action de cette entité qui va conquérir le statut de divinité à part entière : Τύχη, la Fortune. D'autres enfin franchissent le pas de l'athéisme au sens fort du terme, allant jusqu'à remettre en cause l'existence même des dieux. Quant aux philosophes qui ne renoncent pas à la transcendance, ils opèrent une sorte de déplacement du divin et s'orientent vers une religion individuelle de nature très intellectuelle. C'est le cas de Platon avec les Idées et l'Un-Bien qui les unifie, d'Aristote avec le Premier Moteur ou des Stoïciens avec leur Logos à la fois Destin et Providence. Le fossé se creuse entre la religion populaire fidèle à une pratique religieuse fondée sur des rites et la réflexion audacieuse de bon nombre d'intellectuels.

### A. LES PROGRÈS SIMULTANÉS DE LA SUPERSTITION ET DE L'IMPIÉTÉ

La foi populaire reste vivace, mais elle s'enferme dans des rites qui se rattachent à ce qu'on a coutume de considérer comme de la superstition, à condition d'entendre ce mot dans son sens antique, c'est-à-dire comme la crainte perpétuelle des puissances divines[10]. Sans entrer dans le détail des tablettes de malédiction ou dans les descriptions de rites magiques sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire, nous citerons trois exemples où la superstition est à l'œuvre.

10. Voir A.J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946 (rééd. 1968), p. 73-76, qui rappelle la définition donnée par Théophraste : « Assurément, la δεισιδαιμονία semble bien être un sentiment de constante frayeur (δειλία) à l'égard de la puissance divine».

Un apophtegme diogénien rapporté par Diogène Laërce[11] :

> « Comme quelqu'un de fortement superstitieux lui disait: "d'un seul coup de poing, je vais te briser la tête", Diogène répondit: "Eh bien, moi, en éternuant du côté gauche, je vais te faire trembler". »

Un second rapporté par Clément d'Alexandrie[12]. Diogène se moque ici des inscriptions que l'on trouvait très souvent sur les murs des maisons et qui, pensait-on, avaient une valeur magique et apotropaïque ; par exemple quand il lit sur la maison d'un individu peu recommandable : « Héraclès aux belles victoires habite ici : qu'aucun mal n'y pénètre », il fait avec une naïveté perfide cette remarque : « Mais comment le maître de maison entrera-t-il ? »

Le troisième témoignage concerne la mort à Chalcis au milieu du III[e] siècle du philosophe cynique Bion de Borysthène, telle que nous la rapporte Diogène Laërce[13]. Toute sa vie, Bion avait condamné la superstition, critiquant notamment les amulettes que les vieilles femmes suspendaient à leur cou. Or, au moment de mourir, alors qu'il sentait que la situation était désespérée, il se laissa, semble-t-il, convaincre de porter ces sortes d'amulettes. Ce témoignage, dont la valeur historique est généralement considérée comme sujette à caution, confirme l'importance des pratiques superstitieuses dans le cadre de la vie quotidienne.

On peut rappeler encore que Ménandre avait écrit une comédie intitulée Ὁ δεισιδαίμων, *Le superstitieux*, et que le chap. 16 des *Caractères* de Théophraste, écrits vers 319 av. J.-C., était consacré à ce même personnage-type[14].

11. Diogène Laërce VI 48 = fr. V B 346 dans l'édition G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. II, Napoli, 1990. Éternuer était interprété comme un *omen* (*Anth. Pal.* XI 268 et 375) et si on éternuait du côté gauche l'*omen* était de mauvais augure.

12. Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, IV, 25, 5 - 26, 1 Stählin (cf. D.L. VI 39 et 50) = V B 347 G. Cf. aussi la *Lettre pseudépigraphe* 36 de Diogène à Timomachos (p. 249-251 Hercher = V B 566 G.). Voir Nilsson, *op. cit.*, p. 189 et n. 5.

13. Diogène Laërce IV 54.

14. Théophraste offre dans ce chapitre plusieurs exemples concrets des superstitions du δεισιδαίμων : si une belette traverse la route, il ne bouge plus, avant d'avoir vu une autre personne ou d'avoir lancé trois cailloux par-dessus le chemin qu'a suivi l'animal ; si un sac de farine a été rongé par une souris, il s'adresse à l'exégète afin de savoir que faire et si l'exégète répond qu'il faut faire mettre une pièce par le corroyeur, il ne se rend pas à cet avis et va, en le quittant, offrir un sacrifice expiatoire, ou encore, s'il a entendu sur son chemin le cri d'une chouette, il s'émeut et ne poursuit sa marche

A l'époque hellénistique, la religion confine bien souvent à la superstition; on accorde à certains rites une valeur magique; chacun s'en remet aux présages, à la divination, aux sacrifices, et la religion est devenue un refuge contre les aléas de la vie et la peur de l'au-delà.

Mais le côté irrationnel de ces pratiques souleva tout naturellement une vive réaction chez les intellectuels, à tel point qu'on est amené à distinguer la religion populaire et la religion des philosophes. Cette réaction des intellectuels permet de comprendre comment a été possible la remise en cause radicale de la religion traditionnelle opérée par les Cyniques, et de s'apercevoir également que leurs idées en matière de religion n'étaient pas forcément aussi révolutionnaires qu'on pourrait le croire à première vue.

## B. LA RÉACTION DES INTELLECTUELS[15]

### 1. *Les philosophes présocratiques*

Dès le VI[e] siècle, les philosophes présocratiques[16] avaient exercé leur esprit critique contre la religion traditionnelle.

Xénophane, dans son Περὶ φύσεως[17], avait battu en brèche le polythéisme et amorcé le passage à une vision monothéiste de la divinité. Il dit en effet que « Dieu est unique (εἷς θεός), très grand parmi les dieux et les hommes, sans aucune ressemblance avec les mortels ni par le

qu'après avoir prononcé la formule: « Athéna est plus forte ». Par ailleurs, Plutarque écrivit quelques siècles plus tard un traité Περὶ δεισιδαιμονίας où il reprit bien des thèmes usuels dans l'école épicurienne qui était très sévère à l'égard de la superstition; cf. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 78-80. Certains, comme W. Abernetty, *De Plutarchi qui fertur de superstitione libello*, Diss. Königsberg, 1911, p. 81 sq., suivi par H. Erbse, « Plutarchs Schrift *PERI DEISIDAIMONIAS* », *Hermes* 80, 1952, p. 299 sq., ont proposé comme source un ouvrage de Bion sur le sujet, ouvrage qui aurait été inspiré de Théophraste et de Ménandre. D'autres ne sont pas d'accord avec cette hypothèse; voir J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, 1976, p. 235.

15. Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, Paris, 1974.

16. Cf. par exemple W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966 [= trad. de *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953].

17. L'existence d'un ouvrage de Xénophane portant ce titre a soulevé la controverse; cette existence a été vigoureusement défendue par K. Deichgräber; cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, t. I, Cambridge, 1967, p. 366, n. 1.

corps ni par la pensée »[18]. En s'exprimant ainsi, Xénophane ne nie pas la pluralité des dieux, mais il affirme la suprématie d'un dieu sur les autres dieux, laisse entendre que ce dieu a une nature supérieure et qu'il est transcendant, ce qui déjà est révolutionnaire. D'autre part, il critique la vision anthropomorphique de la divinité, qui prête à ces dieux une voix, un corps et des vêtements d'hommes[19], ainsi que des actions blâmables comme le vol, l'adultère ou la tromperie, exploits constants des dieux chez Homère et Hésiode[20]. De telles vues en fait vont beaucoup plus loin que la simple critique, puisqu'elles débouchent sur une piété d'un type nouveau. Xénophane, en effet, probablement choqué par les prières intéressées de ses contemporains, souhaite que l'on chante les dieux avec des mythes pieux et des paroles pures et qu'on leur demande seulement, quand on s'adresse à eux, la force de pratiquer la justice[21]. Ces vues, très en avance sur leur époque, eurent de l'influence sur les philosophes des générations postérieures, notamment sur Antisthène[22].

Héraclite, à qui la tradition attribue peut-être à tort un Περὶ φύσεως dont la troisième partie aurait été de nature théologique[23], critiquait l'initiation aux Mystères qu'il jugeait impie[24], les prières et les sacrifices, qu'il trouvait irrationnels. Un individu qui par exemple a versé le

18. Fr. 23 Diels-Kranz.

19. Fr. 14 DK. Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, t. I, Cambridge, 1967, p. 373-375.

20. Fr. 11 et 12 DK.

21. Fr. 1, vv. 13-16 DK.

22. Cf. G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig-Berlin, 1909, n. 6, p. 178, qui explique que les Cyniques trouvaient chez Xénophane un de leurs « beliebten alten Gewährsmänner ».

23. Cf. Diogène Laërce IX 5 : Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἵς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν; voir G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, p. 7, qui explique que la division rigide de l'ouvrage en trois parties : physique, politique et théologie, telle que la présente Diogène Laërce, ne saurait être due à Héraclite lui-même, et que, comme l'a fait remarquer Deichgräber, elle coïncide, même si l'ordre n'est pas tout à fait le même, avec les trois dernières des subdivisions que Cléanthe distinguait dans la philosophie et qui étaient les suivantes : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique, théologie. La division présentée par Diogène Laërce pourrait donc être d'origine stoïcienne. Quant au livre mentionné, Kirk hasarde l'hypothèse qu'il pourrait s'agir, plutôt que d'un ouvrage véritable, d'une compilation tardive. Bon nombre de fragments ont l'apparence de γνῶμαι isolées. A l'origine, celles-ci pouvaient être des dits du philosophe, qu'un disciple aurait rassemblés dans une collection, une fois le maître disparu.

24. 22 B 14 DK.

sang d'autrui pense se purifier en se souillant lui-même avec le sang d'un sacrifice. C'est comme si quelqu'un, dit Héraclite, avait marché dans la boue et voulait se nettoyer avec de la boue[25].

Même souci de purifier la religion chez Empédocle pour qui il est impossible de s'approprier le divin en voulant l'assimiler à l'homme, en lui attribuant des formes humaines et en prétendant l'atteindre avec les yeux et les mains[26].

Par ces très brèves allusions aux philosophes présocratiques, nous avons voulu montrer comment le terrain était bien préparé pour qu'éclatent ensuite les aboiements des Cyniques. Il l'était aussi par les sophistes dont certains allèrent jusqu'à remettre en cause l'existence même des dieux.

*2. Les sophistes*

C'est autour de l'ouvrage de Protagoras *Sur les dieux*, Περὶ θεῶν, que se concentrèrent au V^e^ siècle les débats sur la religion. Un passage très éloquent de l'introduction nous a été conservé par Diogène Laërce[27] et par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe[28] qui précise que l'opinion soutenue par Protagoras à cet endroit était une ἄθεος δόξα. On sait qu'à cause de ce passage le sophiste fut banni et que ses ouvrages furent brûlés sur l'agora[29]. Voici ces lignes célèbres de l'introduction : « A propos des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quel aspect ils ont. Bien des éléments en effet empêchent de savoir : l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine ». Un pas important est franchi ici, puisqu'il s'agit d'une déclaration claire et nette d'agnosticisme.

Prodicos va encore plus loin que Protagoras, quand il ose tout simplement affirmer que les dieux ont pris forme dans l'imagination des hommes confrontés au spectacle des choses de la nature. « Le soleil, la lune, les fleuves, les sources, et de façon générale tout ce qui est utile à notre vie, les Anciens (οἱ παλαιοί) ont estimé que c'étaient des dieux à cause du profit qu'ils en retiraient, comme les Égyptiens l'ont fait pour

25. 22 B 5 DK.
26. 31 B 133 DK.
27. Diogène Laërce IX 51 (= 80 B 4 DK).
28. Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 3, 7 (= 80 B 4 DK).
29. Diogène Laërce IX 52 (= 80 A 1 DK).

le Nil »[30]. Et Sextus qui mentionne le passage commente ensuite : « C'est pour cette raison qu'on a vu dans le pain Déméter, dans le vin Dionysos, dans l'eau Poséidon, dans le feu Héphaistos et qu'il en a été de même par conséquent pour chacune des choses qui sont utiles ». Dans cette optique les dieux ne sont donc que le résultat d'une sacralisation des éléments que les hommes estimaient utiles à leur vie.

Nous nous permettrons une dernière référence. Il s'agit du sophiste Critias qui fut à la fois sophiste et disciple de Socrate. Ce Critias passait pour avoir pris part à la mutilation des Hermès de 415, ce qui lui valut d'être traduit devant la *Boulè* et l'*Ecclésia* pour impiété[31]. Or il écrivit un drame satyrique intitulé *Sisyphe*, dont un long fragment nous a été conservé par Sextus[32]. Pour Sisyphe, donc pour Critias, les hommes, aux origines de l'humanité, menaient une vie ἄταχτος, sans ordre, θηριώδης, bestiale, et soumise à la loi du plus fort, ἰσχύος ὑπηρέτης. Les bons n'étaient pas récompensés, les méchants n'étaient pas punis. Pour pallier les inconvénients de cette situation, les hommes décidèrent alors de faire des lois. En conséquence, les méchants, qui jusque là faisaient le mal en pleine lumière, se virent contraints d'agir en cachette. Un homme avisé inventa alors la crainte des dieux afin que les mortels éprouvent de la frayeur quand ils agissent, parlent ou pensent en cachette. C'est donc à cet individu qu'il reviendrait d'avoir introduit le divin parmi les hommes[33].

Ce texte est capital, car, appartenant à un drame satyrique, il prouve que l'idée des dieux, considérés comme purs produits de l'imagination des hommes et de leurs conventions, pouvait atteindre un vaste public[34].

30. 84 B 5 DK.

31. Cf. Andocide I 47. Voir O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, Paris, 1974, p. 69-70.

32. 88 B 25 DK. Récemment A. Dihle, « Das Satyrspiel *Sisyphos* », *Hermes* 105, 1977, p. 28-42, proposait d'attribuer cette pièce à Euripide et non à Critias.

33. Cf. W.C.K. Guthrie, *op. cit.*, t. III, Cambridge, 1969, p. 243-244 ; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. I, Berlin, 1966, p. 275-277.

34. Aux sophistes, il faudrait adjoindre Euripide qui d'ailleurs était très proche d'eux et dont les Cyniques connaissaient apparemment très bien les tragédies. On rencontre dans certains passages de ses pièces des idées assez révolutionnaires ; ainsi au vers 800 d'*Hécube*, on peut lire : « C'est la loi qui nous fait croire aux dieux », νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα. Cf. Guthrie, *op. cit.*, t. III, Cambridge, 1969, p. 231-232 ; voir aussi la citation du *Bellérophon* (*Trag. Gr. Fr.*, p. 445, n° 286) traduite par le Père Festugière dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, p. 162. Sur

3. *Le cercle de Socrate*

Puisque Critias était aussi un disciple de Socrate, on a donc la surprise de constater que même dans le cercle de Socrate qui, lui, était respectueux des pratiques religieuses de la cité[35], étaient proférées des idées assez audacieuses à l'égard des pratiques traditionnelles. Ceci est confirmé par ce que nous savons des idées religieuses d'un des disciples les plus fervents de Socrate, Aristodème dit le petit, telles qu'elles sont exposées au chapitre I des *Mémorables* de Xénophon. Cet Aristodème énonçait des vues somme toute assez proches de celles des Cyniques, osant déclarer qu'il ne sacrifiait pas aux dieux, ne priait pas et n'usait pas de la divination. Pareille attitude ne provenait pas chez lui d'un mépris du divin; il considérait simplement que le divin était bien trop grand pour avoir besoin de ses services[36].

On concevra aisément que dans un tel climat ait pu se développer l'athéisme au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui. Dans l'Antiquité, le mot ἄθεος avait en effet deux sens: il signifiait d'abord «impie» et désignait toute personne qui ne respectait pas la religion de l'État ou voulait introduire du nouveau dans le domaine religieux. Sous cet angle, Protagoras, Aristodème et Socrate étaient ἄθεοι. Il avait d'autre part son sens moderne et servait à qualifier celui qui nie l'existence des dieux[37]. Ainsi furent déclarés ἄθεοι des athées notoires

Euripide on consultera également W. Fahr, *ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, coll. «Spudasmata» 26, Hildesheim-New York, 1969, p. 50-69.

35. Cf. Xénophon, *Mémorables* I 4, 15-18: face à Aristodème Socrate soutient que la divination et les prodiges sont des messages des dieux, que l'intelligence divine dispose tout comme il lui plaît, s'occupe de tout en même temps et que l'œil de dieu voit tout à la fois et entend tout. Socrate engage ses disciples à ne commettre aucun acte impie, car aucune action n'échappe aux dieux; voir aussi le chap. I 3, où Xénophon évoque les positions religieuses de Socrate; celui-ci pense qu'il faut se conformer en la matière à la loi de l'État, demander aux dieux de nous accorder les biens, mais sans préciser lesquels, et faire des offrandes qui correspondent à nos revenus, car ce qui fait le plus plaisir aux dieux, ce sont les offrandes des hommes pieux et non les offrandes les plus grandes. Il faut en toutes circonstances agir conformément aux avertissements des dieux, même si on doit être mal jugé par les hommes.

36. Xénophon, *Mémorables* I 4, 2 et 10.

37. L'expression θεοῖς ἐχθρός est un synonyme de ἄθεος. D'autre part, on utilisait indifféremment, semble-t-il, deux substantifs ἀθεότης et ἀθεία pour désigner à la fois l'attitude de l'impie qui ne fréquente pas les sanctuaires, néglige les pratiques cultuelles et manifeste ainsi son mépris à l'égard des dieux traditionnels, autrement dit l'ἀσέβεια

comme le poète du V^e s. Diagoras de Mélos ou le philosophe cyrénaïque des IV^e/III^e s. Théodore, qui fut le maître du Cynique Bion de Borysthène[38].

Diagoras et Théodore ont en commun, comme le dit *L'histoire philosophique* du Pseudo-Galien[39], d'avoir osé soutenir μὴ εἶναι θεούς, que les dieux n'existent pas[40]. Or la société ne plaisantait pas sur le chapitre. Diagoras, qui en plus avait divulgué les Mystères, dut s'enfuir, car sa tête était mise à prix[41], et Théodore, sans l'intervention de Démétrius de Phalère, eût été contraint de comparaître devant l'Aréopage pour ses idées impies[42].

Par conséquent tout un climat de scepticisme et d'athéisme au sens ancien et au sens moderne du terme s'était développé peu à peu, dont on trouve une preuve dans la multiplication des procès d'impiété[43]. On assistait, pourrait-on dire, à un progrès de la superstition chez les esprits faibles et à un progrès du scepticisme et de l'athéisme chez les esprits forts.

### C. NOUVEAUTÉS DANS LE PAYSAGE DIVIN À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

A défaut de pouvoir brosser un tableau de la religion à l'époque hellénistique, qui aurait permis de préciser le contexte, nous signalerons deux nouveautés importantes qui sont intervenues alors dans le domaine religieux.

poussée à l'extrême (cf. Philon d'Alexandrie, *De ebrietate* 18; Julien, *Contre les Cyniques ignorants* 17, 199 *b*), la même attitude, mais au nom d'une autre foi (Julien, *Misopogon* 363 *a-b*; *Lettre* 84, 429 *b*; Dion Cassius LVII 14) et enfin le fait de ne pas croire à l'existence des dieux (cf. Plutarque, *De superstitione* 2, 165 *b-c*; Saloustios, *Des dieux et du monde* 18).

38. Les fragments de ces deux athées notoires ont été réunis par M. Winiarczyk dans *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, coll. *BT*, Leipzig, 1981.

39. Diagoras T 52 = Théodore T 38 dans Winiarczyk, *op. cit.*, p. 17.

40. Cicéron dans son *De natura deorum* I 1-2 (Diagoras T 40 = Théodore T 29) souligne bien la différence qui les sépare d'un Protagoras: alors que Protagoras disait douter de l'existence des dieux, Diagoras de Mélos et Théodore de Cyrène ont estimé qu'il n'existait absolument aucun Dieu, « nullos esse omnino ».

41. Diagoras T 6 B, T 7 et 17.

42. Théodore T 3.

43. Voir E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.*, « Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège » 45, Liège/Paris, 1930; G. Marasco, « I processi d'empietà nella democrazia ateniese », *Atene e Roma* 21, 1976, p. 113-131.

1. *Le culte de Τύχη*

Τύχη, la Fortune, celle qui suscite les revirements de tous ordres, les μεταβολαί[44], a joué un rôle important chez les Cyniques. Son culte connut un essor tout à fait extraordinaire dans le monde hellénistique[45], à une époque où on avait une aptitude très grande à personnaliser des abstractions et à leur rendre un culte; citons par exemple *Démokratia, Homonoia, Eirénè* ... Beaucoup de villes élevèrent des temples à Τύχη: Mégalopolis, Argos, Élis, Hermioné, Antioche dont la Τύχη commandée par Séleucos Ier est restée particulièrement célèbre, Athènes également, qui en 335 se mit à élever un temple à *Agathè Tuchè*. Mais en réalité, le rôle prépondérant joué par Τύχη signifie l'absence de religion véritable; c'est une sorte d'*Ersatz*, comme le dit Nilsson[46], qui tient plus du symbolisme et de l'allégorie que du véritable sentiment religieux.

Par les poètes de la comédie nouvelle, tels Philémon, Ménandre, Diphile, par un historien comme Polybe, des orateurs comme Démosthène et bien sûr les philosophes qui se mirent à écrire des Περὶ Τύχης[47], on connaît les caractéristiques de cette entité qui, de simple abstraction qu'elle était, réussit peu à peu à s'imposer dans la sphère religieuse. Τύχη est κυρία, c'est-à-dire maîtresse du monde[48]; elle est jalouse[49], aveugle et perverse[50], paradoxale, déroutante, capricieuse, ἀλόγιστος, autrement dit elle ne fait rien κατὰ λόγον, selon la raison; en outre elle a un caractère impersonnel et imprévisible assez déplaisant. Philémon, quand il l'évoque, parle de τὸ αὐτόματον[51] et

44. Cf. Ménandre fr. 590 Kock: ὦ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις τύχη.

45. La trace la plus ancienne que l'on ait retrouvée du culte de la Fortune se situe à Thèbes, au début du IVe s (cf. Pausanias, *Description de Grèce* IX 16, 1: il y avait là un temple qui lui était dédié, où l'on pouvait voir une statue de la déesse portant dans ses bras l'enfant Plutos, le dieu de la richesse, qui fut remplacé plus tard par la corne d'abondance, attribut spécifique de Τύχη). Sur ce culte, voir par exemple Nilsson, *op. cit.*, p. 200-210.

46. *Ibid.*, p. 207.

47. Ainsi par exemple Aristippe, Sphairos, Démétrius de Phalère.

48. Cf. Démosthène XVIII 194: οὔτε τῆς τύχης κύριος ἦν, ἀλλ' ἐκείνη τῶν πάντων.

49. Cf. Plutarque, *Consolatio ad Apollonium* 6, 105 *b*.

50. Cf. Ménandre, fr. 417 Kock.

51. Philémon, fr. 137 Kock; cf. Ménandre, fr. 275 Kock.

Ménandre de τὰ προσπίπτοντα[52]. Les hommes se plaignent de ce qu'elle se joue d'eux : παίζει[53], γελᾶ[54]. Aussi les écoles philosophiques se donnèrent-elles pour objectif d'élever l'homme au-dessus de cette entité, afin de le rendre imperméable à ses coups. C'est dans cette optique que les premiers Cyniques la combattirent en s'en moquant et en essayant de parvenir à une apathie totale. « Quand Diogène tombait de nouveau dans des malheurs, il disait : "Vraiment tu fais bien, Fortune, de te dresser devant moi virilement" ; dans de telles circonstances, il s'éloignait même en fredonnant »[55]. Au mépris le philosophe joint une sorte d'audace, faite de joie de vaincre et d'impudence. « Diogène disait qu'il croyait voir la Fortune s'élancer sur lui et dire [il en profite pour citer un vers d'Homère, *Iliade* Θ 299] : "Ce chien enragé, je ne puis l'atteindre de mes traits" »[56]. On retrouvera semblable attitude chez Cratès, son disciple qui, devant les coups de la Fortune, s'exclamait : « Bravo, Fortune, toi qui m'enseignes ce qui est bien ; comme me voilà facilement réduit au tribôn ! »[57], et chez Métroclès, le frère d'Hipparchia[58]. Loin de voir en elle une divinité en tant que telle, les premiers Cyniques méprisent la Fortune, ne la prennent pas au sérieux et interprètent ses coups comme une invitation à l'effort moral[59]. A partir de Bion de Borysthène toutefois (*ca* 335-245), leur attitude changea sensiblement ; ils essayèrent de s'accommoder de ce qu'elle leur envoyait, la considérant comme le chorège de la grande comédie humaine à qui il faut se soumettre, comme celle qui attribue à chaque homme un rôle sur la scène de la vie[60].

52. Ménandre, fr. 51 Kock, où est employé le participe futur τὰ προσπεσόντα.

53. Cf. *Anthologie Palatine* IX 49.

54. Philémon, fr. 110 Kock. Dans un fragment de Diphile (fr. 107 Kock), on apprend que quand elle envoie un bien, elle envoie en même temps trois maux.

55. Stobée IV 44, 71 = fr. V B 351 G.

56. Stobée II 8, 21= fr. V B 148 G.

57. Fr. V H 8 G.

58. Fr. V L 3 Giannantoni.

59. L'attitude des Stoïciens à cet égard va dans le même sens. Ainsi Persaios, *SVF* I 449 : ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητός ἐστι καὶ ἀδούλωτος καὶ ἀκέραιος καὶ ἀπαθής.

60. Cf. Télès, *Diatribe* VI, p. 52 Hense. Bion la présente ainsi : ἡ τύχη ὥσπερ ποιήτριά τις οὖσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φυγάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου.

2. *Les dieux orientaux*

Les dieux importés d'Orient jouent un grand rôle dans le monde hellénistique. J'en citerai deux, parce qu'ils interviennent dans les témoignages cyniques. Cybèle, la Grande Mère, venue d'Anatolie, qui est citée dans deux apophtegmes attribués à Antisthène[61], et le dieu égyptien Sérapis, mentionné par Diogène, mais probablement de façon anachronique, vu que son culte semble avoir été introduit dans le monde grec par Ptolémée Ier. Ce Sérapis qui combinait à la fois la figure d'Osiris, l'époux d'Isis, et celle d'Apis, le taureau sacré de Memphis, était représenté avec à ses côtés le chien des Enfers Cerbère; en plus on disait qu'il était venu de Sinope à Alexandrie. Ces deux détails pourraient peut-être expliquer l'anecdote où Diogène, apprenant qu'Alexandre se faisait vénérer comme Dionysos, propose qu'on le vénère, lui, comme Sérapis[62]. Une telle suggestion se voulait certainement, de la part de l'auteur du bon mot, une moquerie contre les prétentions d'Alexandre et l'obséquiosité des Athéniens.

3. *L'importance accrue des Oracles et des Mystères*

A côté de ces deux nouveautés, il convient de mentionner aussi l'importance accrue des Oracles et des Mystères[63]. Apollon par exemple rendait des oracles à Delphes, à Délos, à Didymes (près de Milet) et à Claros près d'Éphèse. C'est l'oracle de Delphes (ou celui de Délos) qui amena Diogène à «falsifier la monnaie»[64]. Influence très grande aussi des Mystères qui offrent des garanties aux initiés concernant leur survie après la mort; les Mystères étaient devenus une institution particulièrement répandue à l'époque hellénistique: mystères orphiques, mystères de Déméter et Coré à Éleusis, de Dionysios, d'Isis et d'Osiris en Égypte, d'Attis en Phrygie, d'Adonis en Syrie, enfin mystères des Cabires à Samothrace. Antisthène voulut se faire initier un jour aux

61. Fr. V A 2 G.: «A qui lui disait: "Ta mère est Phrygienne", il répondit: "La mère des dieux aussi"» et fr. V A 182 G.: «C'est avec raison qu'Antisthène disait aux prêtres de la Grande Mère qui étaient en train de mendier: "Je ne nourris pas la mère des dieux, que les dieux nourrissent"».

62. Diogène Laërce VI 63; cf. J. Servais, «Alexandre-Dionysos et Diogène-Sérapis. A propos de Diogène Laërce VI 63», *L'Antiquité classique* 28, 1959, p. 98-106. Servais suggère que le bon mot prêté à Diogène a pu être forgé dans le premier quart du IIIe siècle, à l'époque des deux premiers Lagides.

63. Cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 90-113.

64. D.L. VI 20.

mystères orphiques, mais nous verrons que son initiation tourna court, et Diogène, quant à lui, ne se priva pas de se moquer de ceux de Déméter et Coré à Éleusis.

L'attitude des Cyniques en matière de religion s'explique par ce contexte de l'époque hellénistique contre lequel ils réagissent, mais les critiques qu'ils formulent à l'encontre de la religion ne sont pas plus révolutionnaires que celles des intellectuels déjà cités; s'ils ont été originaux, c'est ailleurs qu'il faudra rechercher cette originalité.

## II. *LA CRITIQUE FORMULÉE PAR LE CYNISME ANCIEN EN MATIÈRE DE RELIGION*

### A. UN INTÉRÊT LIMITÉ POUR LES QUESTIONS RELIGIEUSES

Quand on recense les listes d'ouvrages des premiers Cyniques, on remarque tout de suite que très peu de titres évoquent des problèmes religieux, comme si la religion n'avait pas intéressé au premier chef ces philosophes. Antisthène cependant occupe une place tout à fait à part; il est impossible, du moins en ce qui concerne l'attitude religieuse, de le ranger purement et simplement aux côtés des autres Cyniques. Il écrivit, lui, plusieurs ouvrages ayant trait à la religion: un Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας, *Sur l'injustice et l'impiété*, un Φυσικός, à identifier peut-être avec le Περὶ φύσεως α′ β′ et avec l'Ἐρώτημα περὶ φύσεως α′ β′ cités dans le catalogue de Diogène Laërce[65]; déjà chez les Présocratiques ce genre d'ouvrage traitait notamment de la question des dieux[66]. Quant à Diogène, les deux listes d'ouvrages qui ont été conservées n'indiquent pas de titre spécifiquement religieux; ce que nous savons des vues du philosophe dans le domaine, nous le devons uniquement aux anecdotes et aux chries. Parmi les *Poésies légères* de Cratès, les Παίγνια, on trouve une élégie qui s'ouvre par une invocation aux Muses de Piérie et qui, à première vue au moins, pourrait être un témoignage de piété[67]; on sait encore que Ménippe écrivit des Ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τῶν θεῶν προσώπου, titre difficile à traduire,

65. Ces deux ouvrages sont cités en D.L. VI 17. A. Brancacci, *OIKEIOS LOGOS. La filosofia del linguaggio di Antistene*, coll. «Elenchos» 20, Napoli, 1990, p. 23, propose de voir dans l'Ἐρώτημα περὶ φύσεως un sous-titre du Περὶ φύσεως.

66. Voir par exemple le Περὶ φύσεως de Xénophane (fr. 23. 24. 38 DK) dont nous avons cité un fragment plus haut.

67. Voir *infra*, p. 151-152.

pour lequel on peut proposer: «Lettres pleines d'esprit prêtées aux personnages divins»; une Νέκυια dont s'inspirera Lucien dans *Ménippe ou la Divination par l'évocation des morts*, et peut-être un Περὶ θυσίων; Geffcken[68] a montré en effet à partir d'une étude de l'ouvrage de Lucien qui porte le même titre, d'un certain nombre de fragments de Varron et du livre VII de l'*Adversus Nationes* d'Arnobe, que Ménippe avait très probablement écrit un Περὶ θυσίων[69]. Bion de Borysthène enfin: on pense, en raison des fragments qui nous sont parvenus, qu'il abordait dans ses diatribes des problèmes religieux, mais nous n'en savons pas plus.

L'inventaire est donc un peu décevant d'autant plus que, même si l'on cherche chez les Cyniques postérieurs, on ne rencontre qu'un seul ouvrage, très important d'ailleurs, qui prenne position sur des questions religieuses, le Κατὰ τῶν χρηστηρίων, le *Contre les oracles* d'Œnomaos de Gadara[70].

La comparaison avec les Stoïciens fait mieux ressortir le manque d'intérêt que les Cyniques, à l'exception d'Antisthène, semblent avoir manifesté à l'égard des questions religieuses et théologiques. En effet Persaios[71], Cléanthe[72], Chrysippe[73] et Posidonius[74] écrivirent tous un Περὶ θεῶν.

On constate aussi que les textes qui traitent des conceptions et du mode de vie cyniques ne font pas, ou quasiment pas, allusion aux questions religieuses. Prenons par exemple les fragments, transmis par Philodème, de la *Politeia* de Diogène: bien sûr ce sont des fragments et il ne peut être exclu que Diogène ait parlé de religion dans son ouvrage ailleurs que dans les fragments retenus par le philosophe épicurien;

68. J. Geffcken, «Menippos Περὶ θυσίων», *Hermes* 66, 1931, p. 347-354.

69. Arnobe remonte à Varron dont les ressemblances avec Lucien et Méléagre nous renvoient à Ménippe.

70. Ce titre transmis par Julien est à identifier probablement avec la Γοήτων φωρά, dont *La Préparation évangélique* d'Eusèbe nous a transmis des extraits. Sur Œnomaos et son écrit, voir J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, coll. «Athenäums Monografien Altertumswissenschaft, Beiträge zur Klassischen Philologie» 188, Frankfurt a. M., 1988; *id.*, «Der Kyniker Oenomaus von Gadara», *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2834-2865, et dans le présent ouvrage, *id.*, «Le cynisme littéraire à l'époque impériale», p. 403-418.

71. *SVF* I 448.

72. *SVF* I 481.

73. *SVF* III, p. 197, li. 9-21.

74. Fr. 20-21 Edelstein-Kidd.

ceux-ci sont cependant substantiels et ils abordent maints domaines de la vie sociale. Or tout ce qu'on y trouve sur la religion, c'est une expression située à la colonne XX, émanant directement de la *Politeia* : il faut considérer que les amis sont faux, infidèles et ennemis des dieux (θεοῖς ἐχθρούς). Le lecteur reste sur sa faim, car cette idée en soi choquante ne nous apprend pas grand chose sur la religion de Diogène, sinon qu'il faisait référence aux dieux ; on aurait pu s'attendre également à des allusions aux conceptions religieuses du philosophe dans Diogène Laërce VI 30-31 où est exposée à grands traits par Eubule, dans son ouvrage intitulé *Vente de Diogène*, la pédagogie que pratiquait le Cynique à l'égard des enfants de Xéniade. Or aucun élément ne met en cause le comportement religieux dans ce passage.

Ainsi on ne court pas grand risque en supposant par déduction que la réflexion religieuse et théologique ne passionnait pas les Cyniques, du moins Diogène et ses successeurs. L'essentiel de notre documentation reposera en fait sur des dits et des anecdotes transmis par la tradition, dont la valeur documentaire tient au fait que leur attribution à Diogène et à d'autres Cyniques est vraisemblable.

### B. LES MOTIVATIONS DES CYNIQUES

S'ils n'étaient pas passionnés par la théologie, les Cyniques en revanche mettaient beaucoup d'ardeur à critiquer les pratiques religieuses. Quelles motivations y avait-il à l'origine de cette critique cynique, qui fut très virulente à l'égard de la religion traditionnelle ?

On peut passer rapidement sur une motivation certes importante, mais qui n'est pas vraiment propre aux Cyniques, puisqu'on la rencontrait déjà par exemple chez Socrate : les Cyniques veulent contraindre leurs contemporains à réfléchir sur le manque de moralité qu'ils manifestent dans leur façon d'honorer les dieux et dans les demandes qu'ils leur adressent. Cette exigence de pureté se retrouve d'ailleurs de façon générale dans l'ensemble de l'agir moral des Cyniques. C'est ainsi qu'Antisthène disait à ceux qui voulaient être immortels de vivre pieusement et justement (εὐσεβῶς καὶ δικαίως ζῆν)[75]. Quant au contenu des prières, Diogène reprochait aux hommes de demander à la Fortune ce qui leur semblait être des biens (ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα), mais qui ne l'était pas selon la vérité (οὐ τὰ κατ' ἀλήθειαν)[76].

75. D.L. VI 5 (= fr. V A 176 G.).
76. D.L. VI 42 (= fr. V B 350 G.).

La seconde motivation a une coloration plus nettement cynique, parce qu'elle repose sur la distinction chère à Diogène et à ses disciples entre les fous et les sages : dans le domaine religieux, comme ailleurs, le Cynique met son point d'honneur à dénoncer la folie de ses semblables, l'ἄνοια, et à faire appel à la raison, au bon sens, au discernement. On lit dans Diogène Laërce[77] : « Diogène disait aussi que, quand il voyait dans la vie des pilotes, des médecins et des philosophes, il trouvait que l'homme était le plus intelligent des êtres vivants. En revanche, quand il voyait des interprètes des songes, des devins et ceux qui les écoutent, ou encore les gens gonflés de gloire et de richesses, il ne trouvait rien de plus fou qu'un homme ». Diogène était également hors de lui quand il voyait des gens sacrifier aux dieux pour avoir une bonne santé, et, au cours même du sacrifice, manger au détriment de cette même santé[78], ou encore il se moquait des naïfs convaincus que les initiés aux Mystères ont droit à la première place dans l'Hadès[79] : « Laissez-moi rire ! Agésilas et Épaminondas[80] croupiraient dans le bourbier, tandis que n'importe quel pauvre type, à condition d'être initié, séjournerait dans les Iles des Bienheureux ! »

La troisième motivation, elle aussi, est bien cynique : Diogène veut montrer que la religion populaire et ses pratiques relèvent du *nomos* et non de la *phusis*. Elles s'inscrivent dans le cadre de la coutume, de la convention qui, sous toutes ses formes, familiales, sociales ou politiques, a toujours été la cible préférée des Cyniques, et à laquelle ils opposaient la *phusis*, c'est-à-dire la nature. Nous renvoyons au passage célèbre du *Physikos* d'Antisthène où le philosophe dit que selon la coutume il y a de nombreux dieux, mais selon la nature un seul[81]. Pour tous les

77. D.L. VI 24 (= fr. V B 375 G).

78. D.L. VI 28 (= fr. V B 345 G).

79. D.L. VI 39 (= fr. V B 339 G).

80. Le roi de Sparte Agésilas et le général Thébain Épaminondas se livrèrent bataille à Coronée en 394 et à Leuctres en 371. Si on se fonde sur les croyances traditionnelles telles que les exprime Platon dans le *Phédon* 69 *c*, ces généraux valeureux, du simple fait qu'ils n'étaient pas initiés, n'auraient pas eu droit après leur mort au séjour dans les Îles des Bienheureux et auraient été condamnés au « bourbier ». Sur le bourbier, voir M. Aubineau, « Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Recherches de Science Religieuse* 47, 1959, p. 185-214. Une variante du passage en question est citée par Julien, *Discours* VII, 238 *a*, où il est expliqué que l'initiation aux Mystères d'Éleusis était réservée aux gens inscrits sur la liste des citoyens d'Athènes, qu'ils fussent Athéniens de naissance ou par la loi.

81. Fr. V A 179 et 180 G.

Cyniques, la religion populaire participe des conventions sociales et c'est à ce titre d'abord qu'ils la critiquent. D'où le genre d'affirmations irrespectueuses que se permettait Diogène et qui devait choquer ses contemporains : il n'y a rien de déplacé, disait-il, à voler les biens d'un temple[82]. Pour lui en effet, dès l'instant où les temples sont une institution humaine, c'est une pure convention que de respecter les biens qu'ils peuvent posséder.

Une dernière motivation s'explique par le cadre général de la réflexion philosophique des Cyniques : ceux-ci conçoivent le bonheur du sage comme la réalisation en lui de l'autarcie, de la liberté et de l'apathie. Or la religion traditionnelle avec ses exigences cultuelles, avec les peurs qu'elle inspirait à l'individu, notamment la peur de la mort et des châtiments infernaux, avec son lot de croyances naïves ou illusoires, devait constituer aux yeux d'un Diogène ou d'un Cratès l'obstacle qu'il fallait éviter à tout prix, sous peine de ne jamais connaître l'apathie. Rappelons les deux vers célèbres de Cratès : « Tu ne sais pas quelle force ont une besace, l un chénice de lupins et l'absence de soucis (τὸ μηδενὸς μέλειν) »[83].

C. LA HIÉRARCHIE CYNIQUE HOMME / ANIMAL / DIEU

La conception que les Cyniques se faisaient de l'animal n'est pas sans liens avec leurs vues religieuses et les motivations que nous venons de dégager. Alors que dans l'Antiquité on plaçait sur l'échelle des êtres l'animal à un niveau inférieur, puis à un niveau plus élévé l'homme et enfin, au sommet, les dieux, les Cyniques bouleversent totalement cette hiérarchie en partant du raisonnement suivant qui est moins d'ordre religieux que moral : le propre des dieux est de n'avoir besoin de rien, celui des êtres semblables aux dieux est de désirer peu de choses[84]. Or qui sont, aux yeux des Cyniques, ces êtres semblables aux dieux ? Ce sont les animaux. Dans bon nombre de témoignages en effet, les Cyniques donnent en exemple à l'homme l'animal parce qu'il a très peu de besoins et qu'il incarne, parmi les vivants, l'autarcie réalisée. C'est

82. Fr. V B 353 G.
83. Fr. V H 83 G.
84. D.L. VI 105 (= fr. V A 135 G.). On retrouvera cette idée chez Dion Chrysostome, *Discours* VI 31 : « Diogène cherchait à imiter la vie des dieux. En effet, eux seuls, comme le dit Homère, mènent une vie facile, alors que les hommes vivent laborieusement et péniblement ».

ainsi qu'à en croire *Le Mégarique* de Théophraste, Diogène se convertit à la frugalité en voyant une petite souris qui vivait sans besoins ni désirs[85]. Citons encore Cratès dans une de ses poésies : « Loin de moi d'entasser des trésors fabuleux ! Je brigue | pour tout bien le bonheur de l'escarbot, l'aisance | de la fourmi »[86]. Une telle hiérarchie, qui fait de l'animal et de la divinité deux paradigmes pour le Cynique, est paradoxale[87].

On peut approfondir ce qui est au fondement de cette hiérarchie homme / animal / dieu en faisant intervenir un témoignage sur la félicité animale qui est rarement cité dans les études sur le cynisme, pour la bonne raison que son auteur, l'Épicurien du I^er^ siècle av. J.-C. Philodème, ne mentionne pas nommément les adversaires qu'il attaque. Il s'agit d'un passage du Περὶ θεῶν de Philodème[88]. La polémique tourne autour du problème de la ταραχή, c'est-à-dire de tout ce qui est trouble, agitation, angoisse, autrement dit de tout ce qui s'oppose à l'ἀπάθεια, à l'idéal visé par le sage cynique[89]. Philodème s'exprime ainsi : « Beaucoup estiment bienheureux les animaux (Πολλῶν ζῶια μακαριζόντων) à cause des conditions misérables de toute leur existence (ἐπὶ ταλαιπωρισμῷ τοῦ παντὸς αὐτῶν βίου), notamment à

85. D.L. VI 22 (= fr. V B 172 G.).

86. Julien VII 9, 213 *c* (= fr. V H 84 G.; trad. G. Rochefort). Cette idée perdurera tout au long du cynisme. Dans le *Cynique* 12 du Pseudo-Lucien, on entend le Cynique déclarer : « Si tu crois que je mène une existence de bête sauvage parce que j'ai besoin de peu et que je fais appel à peu de choses, alors, selon ton raisonnement, les dieux risquent d'être inférieurs même aux bêtes sauvages, puisqu'ils n'ont aucun besoin. (...) D'une façon générale, en tout domaine, le faible a plus de besoins que le fort. C'est pour cette raison que les dieux n'ont aucun besoin et que ceux qui sont les plus proches des dieux n'en ont que très peu ».

87. Même si le philosophe cynique n'y est pas mentionné comme tel, on trouve un écho de ces vues paradoxales dans la *Politique* d'Aristote I 2; 1253 *a* 26-29, à propos de l'autarcie : « Celui qui n'est pas capable de vivre en communauté ou qui, à cause de son autarcie, n'en éprouve absolument pas le besoin, ne fait en rien partie d'une cité, de sorte qu'il est ou une bête sauvage ou un dieu ».

88. Philodème, Περὶ θεῶν I, col. XV, li. 17 [*PHerc* 26], édité par H. Diels, « Philodemos "Über die Götter" », *APAW, Philosophisch-historische Klasse*, 1. Buch, Jg. 1915 (7. Abh.), Berlin, 1916, p. 26.

89. Cf. Télès, *Diatribe* VII (Περὶ ἀπαθείας), p. 56, 4 Hense : « Ainsi sera heureux celui qui est en dehors de la passion et du trouble ([ὁ] ἐκτὸς τοῦ πάθους καὶ ταραχῆς ὤν). De même dans la *Diatribe* II (Περὶ αὐταρκείας), p. 12, 6-7, Télès oppose τὸν μὲν ἐν τῇ πάσῃ εὐκολίᾳ καὶ ἀπαθείᾳ ὄντα et τὸν δὲ ἐν τῇ πάσῃ ταραχῇ.

cause du fait qu'ils ne connaissent même pas les dieux (κατὰ τἆλλα καὶ κατὰ τὸ μηδὲ γεινώσκειν θεούς), ces dieux qui, par nature, nous inspirent tant d'effroi». Diels était tout à fait en droit, me semble-t-il, d'identifier les adversaires de Philodème aux Cyniques, en avançant notamment l'argument que la ταλαιπωρία est un concept cynique clef[90], renvoyant à la théorie des πόνοι, ces efforts auxquels les Cyniques convient l'homme avec insistance. Pour ces adversaires de Philodème, si, à la différence des hommes, les animaux sont heureux, c'est parce qu'il mènent une vie dure et parce qu'ils n'ont pas l'intuition de la divinité. Ceci leur évite de connaître l'angoisse, notamment face à la mort[91]. Les adversaires de Philodème étaient-ils des Cyniques de son époque ou bien Philodème répondait-il à des arguments trouvés dans

90. Diels, *op. cit.*, p. 72-75. Il cite Xénophon, *Mémorables* II 1, 18, où Socrate (et non Antisthène, comme le dit Diels) s'adresse en ces termes à Aristippe: «Celui qui vit misérablement par décision volontaire (ὁ μὲν ἑκουσίως ταλαιπωρῶν) se réjouit de ses souffrances, car il a l'espoir d'un heureux succès». A ce texte dont le témoignage n'est pas vraiment probant pour nous, puisque c'est Socrate et non un Cynique qui parle, nous pouvons ajouter un passage d'Épictète III 24, 64 concernant Diogène: «Diogène n'aimait-il personne, lui si plein de bonté et d'amour à l'égard des hommes qu'il supportait joyeusement pour le bien public tant de fatigues et de misères corporelles (τοσούτους πόνους καὶ ταλαιπωρίας τοῦ σώματος)? [trad. G. Rochefort]». L'expression de Philodème peut nous sembler paradoxale: comment estimer bienheureux les animaux à cause de leur vie de misère accablée par les πόνοι? Mais le contexte est polémique; c'est donc une façon pour Philodème de tourner en dérision la théorie cynique des πόνοι.

91. Voici la réponse de Philodème (Περὶ θεῶν, livre I, col. XV, li. 21-34, p. 26-27 Diels): «Le raisonnement qui suit supprime la lourde difficulté supplémentaire qui vient de s'ajouter (à savoir l'idée formulée par les adversaires que les animaux sont plus heureux que nous à cause de leurs dures conditions de vie et du fait qu'ils ne connaissent pas les dieux), dans la mesure où il montre à l'évidence que les animaux vivent avec les mêmes effrois que nous et où il enseigne en outre que, d'une certaine façon, les animaux en connaissent même de plus grands; mais en même temps ce raisonnement enlève aux animaux la félicité, puisque ceux-ci n'ont aucun remède pour guérir leur inquiétude, tant qu'ils gardent leur nature animale; pour les hommes au contraire, la raison est capable de rejeter à l'infini l'angoisse et les craintes face à l'avenir; de même elle peut, en faisant réfléchir aux passions et au petit nombre de remèdes qui existent pour les soigner, amener à mépriser les passions et à considérer ces remèdes comme faciles à obtenir; il faut en outre réfléchir d'un côté à ce qui est bien, et qui est la cause la plus commune du bonheur, de l'autre à ce qui est mal, et qui est au contraire la cause la plus commune du malheur...». Philodème par conséquent rétorque que tous les vivants éprouvent des ταραχαί face à la mort et que ces ταραχαί sont encore plus fortes chez les animaux que chez les hommes, parce que les animaux, à la différence des hommes, ne peuvent les soigner par la raison.

des écrits cyniques antérieurs? A la limite qu'importe, puisque cette référence à la félicité animale est certainement une des idées les plus anciennes et les plus fondamentales du cynisme: si Diogène et les Cyniques imitaient le chien, c'est bien parce qu'ils voyaient des avantages à vivre comme lui, entre autres l'avantage de mener une vie ταλαίπωρον[92].

Il faudrait étudier aussi un texte nettement antérieur, le traité Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως[93] (notamment les colonnes XXI-XXIV) de l'Épicurien du IIIe s. av. J.-C. Polystrate, le second diadoque d'Épicure; les adversaires de Polystrate ne sont pas désignés nommément; on s'accorde aujourd'hui pour voir en eux des Sceptiques, mais aussi dans certains passages des Cyniques[94]. La polémique qui oppose Polystrate à ses adversaires porte sur la psychologie des animaux. Ces gens, que l'Épicurien considère comme pleins d'insolence (θρασυνόμενοι[95]), constatent d'une part que les concepts moraux ne sont pas les mêmes chez les hommes et les animaux, d'autre part que les valeurs morales communément admises, τὰ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις νομιζόμενα[96], varient d'un

92. On trouve une allusion à ce choix volontaire par les Cyniques d'une vie ταλαίπωρον chez Athénée, *Deipnosophistes* XIII, 611*c*. Myrtilus reproche à Cynulcus de s'attacher à imiter les côtés négatifs du chien: «Le chien est par nature injurieux et vorace; pire, il mène une vie misérable (ταλαίπωρον) et dépouillée; or ces deux aspects, vous vous appliquez à les imiter: vous dites des méchancetés, vous êtes gloutons et qui plus est, vous vivez sans toit et sans foyer».

93. Ce traité est édité par G. Indelli (édit.), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari. Edizione, traduzione e commento*, coll. «La scuola di Epicuro» 2, Napoli, 1978.

94. Voir l'article de M. Gigante, dans le présent ouvrage aux pages 203-209. Il est vrai que les adversaires de Polystrate ne sont pas clairement nommés et que les savants n'ont pas toujours été d'accord sur leur identification. Ainsi, K. Wilke, *Polystrati Epicurei* Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *libellus*, Leipzig, 1905, y voyait des sceptiques et R. Philippson, «Polystratos' Schrift Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», *Neue Jahrb. kl. Altert.* 12, 1909, p. 487-509, de même d'ailleurs que Diels, *op. cit.*, p. 63, des Cyniques. Le fait qu'à la colonne XXI 7-10 (p. 120 Indelli), Polystrate évoque τῶν ἀπαθεῖς καὶ κυνικούς αὐτοὺς προσαγορευσάντων va dans le sens de Diels et de Philippson. Néanmoins Indelli a bien montré au chap. 5 de son édition (Napoli 1978) que Polystrate attaque en fait plusieurs adversaires: son but fondamental est certes de combattre le scepticisme, mais il s'en prend aussi à des Cyniques, des Stoïciens et des Mégariques. Gigante, qui soutient lui aussi l'anti-scepticisme de l'écrit, dégage clairement les passages anticyniques.

95. Col. XXIII 2.

96. Col. XXIII 3-5.

peuple à l'autre et d'un homme à l'autre ; ils en concluent que ces notions morales, privées d'universalité, ne sont pas fondées en nature et ne valent que par convention, à la différence par exemple du concept de pierre ou d'or, dont on dit qu'ils sont par nature. Aux yeux des adversaires probablement cyniques de Polystrate, les concepts éthiques, par exemple τὸ καλόν et τὸ αἰσχρόν[97], correspondent donc chez l'homme à des croyances fausses et ne méritent pas qu'on leur prête attention, car ils ne sont pas κατ' ἀλήθειαν[98]. Cette prise de position visiblement choque Polystrate. Elle implique en effet une identité spirituelle fondamentale, une totale adéquation entre l'âme humaine et l'âme animale, ce que Polystrate conteste et s'attache à tourner en ridicule. Ce passage va dans le sens de la hiérarchie paradoxale évoquée plus haut. Il suppose que l'animal a la même âme que l'homme, et les Cyniques vont encore plus loin, puisqu'ils disent, comme nous l'avons vu avec Philodème, que l'animal est plus heureux que l'homme, car il ne connaît pas dieu.

Une telle hiérarchie est tellement fondamentale qu'elle continuera encore pendant longtemps à symboliser l'attitude cynique. On peut en trouver encore un écho au second siècle de notre ère chez Tatien, dans son *Discours aux Grecs* 25, 1. Hermétique bien sûr à la hiérarchie paradoxale des Cyniques, Tatien adresse à l'un d'entre eux ce reproche : « Toi qui imites le Chien, tu ne connais pas Dieu (τὸν θεὸν οὐκ οἶδας) et tu es descendu à l'imitation des êtres déraisonnables (καὶ ἐπὶ τὴν ἀλόγων μίμησιν μεταβέβηκας) ». Cette imitation que Tatien qualifie de « descente », de déchéance, est au contraire pour le Cynique un échelon important à gravir afin de se rapprocher du but visé : l'autarcie.

La critique cynique dépasse donc une simple critique de la religion populaire et de ses pratiques. Certes la divinité peut servir de paradigme moral sur le chapitre de l'autarcie, à un stade plus élevé que l'animal, mais les Cyniques envient l'animal qui n'a pas l'idée de dieu, qui est dépourvu de concepts éthiques et religieux, donc qui peut connaître l'apathie. On est très loin de Socrate pour qui une des supériorités de l'homme sur l'animal était de savoir que les dieux existent[99].

97. Col. XXI 17-18 ; XXII 10. 22 ; XXIV 3-4 ; XXV 9 ; XXVI 25 et XXVIII 10.

98. Col. XXI 29.

99. Dans Xénophon, *Mémorables* I 4, 13, Socrate s'exprime ainsi : « Tout d'abord, quel autre vivant (s.e. que l'homme) a une âme capable de saisir que les dieux, qui ont ordonné l'univers, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus grand et de plus beau, existent ? Et quelle autre race que les hommes rend un culte aux dieux ? ».

La religion apparaît aux yeux de Diogène et de ses disciples comme une entrave au bonheur humain. C'est pourquoi les Cyniques considèrent la condition de ζῷον ἄλογον bien préférable à celle de l'homme qui a le malheur d'avoir en lui l'idée des dieux.

D. LES CRITIQUES

Il m'a paru plus utile d'analyser d'abord les motivations des Cyniques que de dresser un catalogue de leurs critiques. En fait il suffit d'ouvrir le livre VI de Diogène Laërce pour trouver maints exemples de ces critiques. A ce niveau de la contestation des pratiques traditionnelles, Antisthène participe tout à fait de la même attitude que Diogène et ses successeurs. Comme eux il fait porter ses attaques sur la notion traditionnelle et populaire de la divinité, c'est-à-dire sur l'anthropomorphisme ; mais en plus il pourfend le polythéisme. Quand il soutient que « Dieu ne ressemble à personne [ou « à rien »] ; c'est pourquoi justement personne ne peut le saisir à partir d'une image »[100], il remet en cause le culte des statues ; dans la même perspective, Diogène refuse d'admettre que les dieux habitent dans des temples[101]. Cet aspect du cynisme devait influencer les Stoïciens, notamment les deux Stoïciens qui sont les plus proches des Cyniques : le jeune Zénon dans sa *Politeia*, quand il dit qu'il ne faut pas construire de temple, car aucune œuvre de bâtisseur ni d'artisan n'est sacrée[102], et d'autre part Ariston de Chios qui pense que l'on ne peut saisir la forme de Dieu : *Aristonis... qui neque formam dei intellegi posse censeat*[103]. Enfin il faut rappeler qu'un des dogmes du catéchisme stoïcien est : [θεὸν] μὴ εἶναι ἀνθρωπόμορφον[104].

La critique porte par ailleurs sur les formes traditionnelles du culte et en premier lieu sur les Mystères[105]. Ce que les Cyniques objectent à la pratique des Mystères, c'est qu'au terme de l'initiation les mystes pensent avoir obtenu automatiquement le salut sous la forme d'un séjour dans les Îles des Bienheureux à la fin de leur vie, ce qui fait qu'à la

100. Fr. V A 181 G.

101. C'est pourquoi dîner dans un temple ne lui posait pas plus de problème que de dîner sur la place publique.

102. *SVF* I 264.

103. *SVF* I 378.

104. *SVF* II 1021.

105. La mentalité traditionnelle croyait que les Mystères délivraient du Destin, de cette causalité déterministe que les Grecs appelaient *Eimarménè*.

limite on pourrait mener une vie de débauches, sans craindre pour son salut dès l'instant où l'on se fait initier. Cette façon de prétendre forcer la main de la divinité choquait les Cyniques. La réflexion de Diogène à propos d'Agésilas et d'Épaminondas qui n'avaient pas été initiés à Éleusis a déjà été citée ; on peut évoquer aussi la remarque acerbe que fit Antisthène au prêtre qui célébrait les mystères orphiques : « Un jour qu'il était initié aux mystères orphiques[106] et que le prêtre affirmait que ceux qui sont initiés à ces mystères participent à de nombreux biens dans l'Hadès, Antisthène lui répliqua : "Mais alors, pourquoi donc ne meurs-tu pas ?" »[107].

La prière était également une des cibles privilégiées de nos philosophes. Ils reprochent aux fidèles, nous l'avons déjà vu, le contenu de leurs prières, puisque ceux-ci réclament ce qu'ils croient être des biens, mais ne l'est pas vraiment. Les offrandes et les sacrifices ne sont pas davantage épargnés. Aux prêtres de Cybèle qui viennent mendier auprès de lui, nous avons vu qu'Antisthène disait : « Je ne nourris pas la mère des dieux, que les dieux nourrissent »[108]. Diogène, voyant des gens qui faisaient un sacrifice aux dieux pour avoir un fils, leur dit : « Ne sacrifiez-vous pas pour ce qu'il deviendra ? »[109] et le même Diogène se moque des ex-votos de Samothrace offerts en remerciement aux dieux Cabires, protecteurs des marins dans les tempêtes. Avec son esprit mal tourné il réplique à quelqu'un qui s'émerveillait devant ces ex-votos : « Il y en aurait beaucoup plus si c'était ceux qui n'ont pas été sauvés qui en avaient consacré ! »[110]

106. Antisthène ne récusait pas la pratique des Mystères, mais il refusait de penser que les récompenses futures puissent être assurées automatiquement par la seule initiation.

107. Fr. V A 178 G. On peut citer aussi Bion de Borysthène (fr. 28 Kindstrand) qui ridiculise la punition infligée dans l'Hadès à ceux qui ne sont pas initiés aux Mystères. Ils doivent normalement porter de l'eau avec une passoire dans un tonneau percé. Quant au caractère secret des Mystères, il se trouve critiqué dans *Démonax* 11. Démonax fait remarquer que si les Mystères sont malhonnêtes, il faut en détourner les autres, mais que s'ils sont bons il faut les dévoiler à tout le monde.

108. Fr. V A 182 G.

109. D.L. VI 63 = fr. V B 343 G.

110. D.L. VI 59 = fr. V B 342 G. Les dieux Cabires, qui étaient censés protéger les marins dans les tempêtes, avaient leur sanctuaire sur l'île de Samothrace. La coutume voulait que les marins qui revenaient sains et saufs d'un voyage en mer difficile, remercient les Cabires en leur offrant des ex-votos. La même anecdote est rapportée à Diagoras par Cicéron, *De natura deorum* III 89.

Même virulence déployée contre l'interprétation des songes : Diogène reprochait aux hommes que leurs songes frappaient d'épouvante de ne point se préoccuper de ce qu'ils font en état de veille, mais d'être curieux de ce qu'ils imaginent en dormant[111], ou encore contre les purifications rituelles : il serait absurde de penser, dit Diogène, que l'eau des purifications puisse nous débarrasser davantage de nos fautes morales que de nos fautes de grammaire[112].

Restent enfin les institutions religieuses. Diogène vit un jour les gardiens d'un temple emmener un homme qui avait dérobé une coupe appartenant au trésor du temple. Il fit alors cette remarque : « Voilà de grands voleurs qui en emmènent un petit »[113].

Au total, les Cyniques ne supportent pas que l'on fasse dépendre le bonheur humain de pratiques qui n'ont rien à voir avec les dispositions morales de l'homme.

### E. ORIGINALITÉ DES VUES CYNIQUES

Y a-t-il une différence entre les critiques formulées par les Cyniques et celles des autres philosophes ? On peut dire certes que les Cyniques ont radicalisé la critique de la religion, mais la grande différence, c'est qu'ils n'ont fait absolument aucune concession à la religion traditionnelle. Cette attitude est originale, si on les compare aux Épicuriens et aux Stoïciens. On sait qu'Épicure écrivit un Περὶ θεῶν, un Περὶ ὁσιότητος et un περὶ εὐσεβείας[114], qu'il sacrifiait pieusement aux dieux, qu'il accomplissait tous les actes du culte conformément aux usages, qu'il fut initié aux « Mystères de la ville », probablement ceux d'Éleusis, et qu'il demandait qu'on participât aux cérémonies publiques[115]. Même si les dieux épicuriens ne se soucient pas des hommes et

111. D.L. VI 43 = fr. V B 327 G.

112. D.L. VI 42 = fr. V B 326 G.

113. D.L. VI 45 = fr. V B 462 G.

114. Faut-il considérer que le Περὶ ὁσιότητος et le Περὶ εὐσεβείας ne constituent qu'un seul et même ouvrage ou qu'il s'agit de deux ouvrages différents ? Sur cette question, voir la note de A.S. Pease dans son édition du *De natura deorum* I 41, 115, p. 506-508.

115. Cf. par ex. Usener 12, 13, 169 et 387 (= [10. 3] ; [134] ; [93] et [114] Arrighetti[2]). Sur la religion d'Épicure, voir entre autres A.J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946 (rééd. 1968), notamment le chapitre IV : « La religion d'Épicure », et J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, 1989, p. 175-179.

n'écoutent pas leurs prières, même s'ils n'agissent pas, Épicure maintient leur existence et traite de fous ceux qui, comme Prodicos, Critias ou Diagoras, en viennent à la nier[116]. Quant au sage stoïcien, s'il ne se prive pas, comme son homologue cynique, de critiquer la religion populaire, il ne se coupe cependant pas des croyances de la majorité; c'est ainsi qu'il explique et excuse l'anthropomorphisme et que, tout en marquant une tendance très nette au monothéisme, il réussit à sauvegarder le polythéisme[117]; enfin il se montre pieux dans son attitude, sacrifie aux dieux et fait des purifications[118]; autrement dit la révolution théorique s'accompagne chez le sage stoïcien d'un extraordinaire conservatisme pratique, ce qui est totalement étranger aux Cyniques et que précisément on ne leur a pas pardonné. Mais il y a davantage encore: les autres philosophes, nous l'avons déjà dit, ont instauré de nouveaux systèmes qui sauvegardaient la perspective religieuse. Ce fut le cas avec les Idées platoniciennes, le Premier Moteur aristotélicien ou le Logos stoïcien. Même les Épicuriens avec leur système matérialiste ont réussi à maintenir une place aux dieux qu'ils situent dans les intermondes, comme si l'homme avait besoin envers et contre tout de sauvegarder la notion du divin.

Or on ne rencontre rien de tel chez les Cyniques. Ils n'ont pas d'image rationnelle du monde ni de conception providentialiste de la nature. Ils ne considèrent pas que l'univers est fait pour l'homme ni qu'il y a un mystère du monde à percer. On peut de ce fait considérer que leur vision des choses est un peu terre à terre; en fait elle est essentiellement réaliste: ils constatent la facticité du monde et s'y résignent; ils acceptent la condition humaine tout en étant bien conscients qu'elle n'a rien d'enviable; autrement dit, ils se soumettent aux lois de la nature, fermement décidés qu'ils sont à refuser toutes les illusions et, par-dessus tout, cette tentation que constitue la civilisation. Aussi rencontre-t-on chez eux une volonté de lucidité exacerbée et une volonté de prêcher cette lucidité. C'est pourquoi ils vont sur les places et dans les rues répétant que l'homme doit revenir à la nature et que

116. Cf. fr. [27. 2] Arrighetti[2].

117. Les astres, les années, les mois et les changements d'années sont pour lui des dieux (Zénon, *SVF* I 165 = Cicéron, *De natura deorum* I 36), même si par ailleurs il soutient le dogme de l'unité divine en concevant un dieu qui est Feu, Éther, Souffle, Intelligence, Raison, Destin et Providence.

118. Cf. Chrysippe, *SVF* III, 604 et 608.

celle-ci est facile à suivre. Mais ils refusent à tout prix que cet homme dont ils connaissent trop bien les limites se dépossède de lui-même et s'en remette à une transcendance.

### III. *LES POSITIONS RELIGIEUSES INDIVIDUELLES DES CYNIQUES*

Même si les critiques et le refus d'élaborer un nouveau système religieux sont les principales caractéristiques du cynisme en matière de religion, on peut tout de même essayer de préciser le contenu des positions individuelles des Cyniques.

Sur ce chapitre, différencier très nettement Antisthène des autres Cyniques s'impose, car sa distinction entre deux niveaux, celui du dieu unique et celui des dieux multiples, ne se retrouve pas chez les Cyniques postérieurs, autant que nous pouvons en juger par les textes qui nous sont parvenus. D'autre part Antisthène est le seul à avoir élaboré une réflexion et un discours sur les dieux. Au sens strict du mot, il est le seul théologien et en outre il est le seul dont on puisse dire, semble-t-il, qu'il croyait en l'existence de la divinité.

#### A. ANTISTHÈNE (*ca* 445-*ca* 365)

Antisthène sera traité plus rapidement que Diogène, car Aldo Brancacci a déjà produit une solide étude sur sa «théologie»[119]. Dans son Φυσικός, que Brancacci qualifie «d'ouvrage de théologie spéculative», Antisthène affirmait que «selon la coutume il y a plusieurs dieux et selon la nature un seul»[120]. Situant cette phrase dans le contexte des débats soulevés par l'ouvrage de Protagoras *Sur les dieux*, Brancacci analyse toutes les variantes de cette citation[121], afin de mieux expliciter les oppositions ἕν - πόλλα, κατὰ φύσιν - κατὰ νόμον qu'il met à juste titre en relation avec une autre opposition chère à Antisthène : ἀληθείᾳ - δόξᾳ. C'est au niveau de l'unité, de la nature et de la vérité qu'Antisthène place le dieu unique, et au niveau de la multiplicité, de la tradition et de l'opinion qu'il place les dieux multiples de la religion populaire.

119. A. Brancacci, «La théologie d'Antisthène», *Philosophia* 15-16, 1985-1986, p. 218-230.

120. Philodème, *De pietate* 7ª, 3-8 (= fr. V A 179 G.).

121. Elle a été transmise à la fois par Philodème, Cicéron, Minucius Félix et Lactance.

Cette prise de position se précise grâce au second texte du Φυσικός dont nous disposons, qui nous a été transmis par Clément d'Alexandrie et Théodoret[122], et où nous découvrons un effort sérieux d'Antisthène pour purifier la notion de divinité. « Dieu, dit-il, n'est pas connu à partir d'une image, il n'est pas vu par l'œil, il ne ressemble à personne (ou « à rien »), et c'est pourquoi justement personne ne peut le saisir à partir d'une image ». Le dieu dont il est question ici est le dieu unique κατὰ φύσιν, les dieux κατὰ νόμον étant les dieux anthropomorphes de la religion populaire.

Peut-on parler de monothéisme à propos d'Antisthène ? Si Lactance[123] rapporte de façon exacte les vues du philosophe, quand il lui prête ces paroles à propos de Dieu : « Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem id est summae totius artificem », il est difficile dans ce cas de ne pas parler de monothéisme, mais là encore nous nous rangerons à la position nuancée d'A. Brancacci : « Cette notion a quelque légitimité, à condition de l'accueillir au sens restreint d'« idée monothéiste », c'est-à-dire comme l'expression d'une critique philosophique qui pourtant se développe dans un univers théorique polythéiste, et n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci. D'ailleurs, s'il est vrai que le monothéisme, entendu au sens rigoureux du terme, suppose un écart absolu entre dieu et monde, il est évident qu'on ne saurait attribuer à Antisthène une vision transcendante de dieu, notre philosophe établissant une relation étroite entre les concepts de "θεός" et de "φύσις" »[124].

A ce propos, nous dirions volontiers que l'apport fondamental d'Antisthène au cynisme réside dans la distinction qu'il a établie entre *Phusis* et *Nomos*, en valorisant *Phusis* et en critiquant *Nomos*. Sans ce point de départ sur lequel repose toute la morale cynique, jamais la philosophie de Diogène n'aurait pu exister, jamais il n'y aurait eu « falsification de la monnaie ».

Nous disposons d'un autre élément qui laisse entendre non seulement qu'Antisthène croyait aux dieux, ou plus précisément à un dieu, mais qu'il manifestait peut-être même de la piété. Il s'agit d'un passage de Diogène Laërce qui a déjà été cité : « Il disait que ceux qui veulent être immortels doivent vivre selon la piété (εὐσέβως) et la justice

122. Fr. V A 181 G.
123. Lactance, *Divin. instit.* I 5, 18 = fr. V A 180 G.
124. A. Brancacci, art. cité, p. 228.

(δικαίως)»[125]. Un second témoignage mérite notre attention; même si ce n'est pas à proprement parler une preuve de piété, il montre néanmoins qu'Antisthène faisait grand cas du divin: «Comme quelqu'un lui demandait ce qu'il devait enseigner à son fils, Antisthène répondit: "S'il doit vivre avec les dieux (θεοῖς συμβιοῦν), la philosophie, s'il doit vivre avec les hommes, la rhétorique"»[126]. Il ne faut pas s'étonner outre mesure du pluriel θεοῖς, car Antisthène se situe dans le cadre culturel de son interlocuteur, mais ce qui est intéressant, c'est que là encore on retrouve une opposition qui peut s'adjoindre aux précédentes déjà relevées: le divin et la philosophie d'un côté, domaine de l'unité et de la nature / les hommes et la rhétorique de l'autre, domaine de la multiplicité et de la convention. Seule la philosophie permet de dépasser le niveau humain pour atteindre le niveau divin.

Il est légitime d'affirmer qu'Antisthène croyait à l'existence d'un dieu et on ne peut exclure, selon nous, qu'il ait eu lui-même une attitude pieuse, cette piété fût-elle bien différente de la piété de son époque.

B. DIOGÈNE (412/403 – 324/321)

Le cas de Diogène apparaît beaucoup plus complexe que celui d'Antisthène, car l'ensemble des témoignages n'est pas cohérent. Diogène parle souvent en faisant référence aux dieux, ce qui pourrait laisser entendre qu'il y croit, mais en même temps, il manifeste une attitude très agnostique concernant leur existence; certains en outre sont allés dans l'Antiquité jusqu'à faire de lui un athée.

1. *Le catalogue d'athées de Clitomaque*

Si on consulte les listes d'athées transmises par l'Antiquité, on constate qu'elles ne comportent pas le nom de Diogène[127]. Le premier catalogue, que Winiarczyk fait remonter au Néo-Académicien Clitomaque, ne mentionnait pas, pour autant qu'on peut le reconstruire, le nom de Diogène. On y rencontre des personnages comme Diagoras,

125. D.L. VI 5 = fr. V A 176 G.

126. Stobée II 31, 76 = fr. V A 173 G.

127. Cf. M. Winiarczyk, «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus*, 1976, p. 32-46, qui a montré que les catalogues d'athées transmis par Pseudo-Plutarque, *Placita philosophorum* 880 *d-e* (= Aetius I 7, 1-2, Diels, *Dox. Gr.* p. 297 sq.), par Cicéron dans le *De natura deorum* I 117-118, et par Sextus dans son *Adversus Mathematicos* IX 50-58, ont tous une origine commune, le catalogue du Néo-Académicien Clitomaque de Carthage qui vivait vers 100 av. J.-C.

Prodicos, Théodore, Évhémère, Critias, Protagoras, Épicure, mais pas Diogène. La seule liste où un Diogène soit rangé dans une liste d'athées, nous vient de l'*Histoire variée* d'Élien[128], mais il est peu probable que le Diogène en question soit bien Diogène de Sinope, vu que son nom est accompagné de la détermination ὁ Φρυξ, Diogène le Phrygien[129]. Autrement dit ces listes ne nous apprennent rien sur l'athéisme de Diogène.

2. *Les doubles attributions*

Dans plusieurs cas une même anecdote est attribuée soit à Diogène, soit à un des deux athées célèbres : Diagoras ou Théodore. C'est le signe qu'on a voulu faire de lui un athée. Ainsi pour l'anecdote des ex-votos de Samothrace[130] ; Diogène Laërce la rapporte à Diogène, mais il précise : « D'autres disent qu'elle est de Diagoras de Mélos ». Bien sûr il peut arriver que la fausse attribution ait été faite en sens inverse. Ainsi pour l'anecdote rapportée par la *Théosophie de Tübingen* qui présente Diogène jetant au feu une statuette d'Héraclès[131]. Ici en effet il est plausible, à cause de l'allusion qu'on trouve à la φακή, la purée de lentilles, de penser que l'anecdote était à l'origine cynique et qu'elle a été mise, ensuite seulement, au compte de Diagoras[132]. Mais comme le

128. Élien, *Histoire variée* II 31, p. 32, 1-2 Dilts.

129. L'auteur a-t-il voulu parler de Diogène de Sinope et a-t-il fait une confusion ? Cette hypothèse est peu probable vu qu'Élien dans d'autres passages de l'*Histoire variée* (ex. en III 14 ou en III 29) parle bien de « Diogène de Sinope ». Or Sinope n'est pas en Phrygie, même si le Pont et la Phrygie ne sont pas très éloignés l'un de l'autre.

130. D.L. VI 59 = fr. V B 342 G.

131. *Théosophie de Tübingen* 70, p. 184, 13-17 Erbse (= Diagoras T 29 Winiarczyk).

132. C'était la position de C. Buresch, *Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 1899, p. 119, mais elle a été contestée par M. Winiarczyck, « Diagoras von Melos und Diogenes von Sinope », *Eos* 64, 1976, p. 179 et n. 12. Ce dernier pense que la purée de lentilles n'était pas un plat spécifiquement cynique, mais que c'était simplement le plat des pauvres gens. Il ajoute par ailleurs qu'aucune source ancienne ne présente ce plat comme cynique. On peut tout de même avancer quelques témoignages qui laissent entendre que la purée de lentilles était très en faveur chez nos philosophes. Ainsi on lit chez Plutarque et Athénée (V H 72 G.) ces propos de Cratès : « Ne va pas, en exaltant le pot au feu à la place de la purée de lentilles, nous jeter dans une dispute ». D'autre part, Cratès donna un jour à Zénon tout gêné un pot de lentilles à porter (V H 41 G.) Mais le meilleur témoignage se trouve dans Athénée, *Deipnosophistes* IV, 156 *c-e* ; Cynulcus évoque le *Banquet des Cyniques* d'un certain Parmeniscus. Ce Parmeniscus raconte qu'il voulait participer à

même genre de confusion se produit aussi avec Théodore, c'est le signe que sans aucun doute on a voulu faire de Diogène un athée. On lit dans Diogène Laërce[133] : « Comme Lysias l'apothicaire lui demandait s'il croyait aux dieux, Diogène dit : "comment n'y croirais-je pas, quand je comprends que tu es un ennemi des dieux ?" Selon d'autres, c'est Théodore qui a dit cela »[134]. Il faut donc se demander qui avait intérêt à ce qu'on voie en Diogène un athée, et quel motif a pu présider à ces changements d'attribution. On a suggéré d'y voir l'intervention de Cyniques hédonisants comme Bion, élève de Théodore[135] ; c'est possible, mais nous pensons plus volontiers que les auteurs de ces confusions pourraient être des ennemis des Cyniques qui, afin de les discréditer, avaient tout intérêt à leur prêter des propos tenus par des athées notoires[136].

3. *Des positions contradictoires*

Nous disposons également de quelques témoignages qui pourraient éventuellement confirmer l'hypothèse d'un Diogène athée. Par exemple on lit dans le *De natura deorum* de Cicéron[137] : « La prospérité et le bonheur des méchants réfute, comme disait Diogène, toute puissance et tout pouvoir des dieux » ou encore[138] : « Diogène le Cynique avait coutume de dire que Harpale, qui à cette époque passait pour un voleur heureux, témoignait contre les dieux du fait qu'il vécut si longtemps dans cette bonne fortune ». En réalité, on ne peut considérer ce genre

un repas donné par Cébès de Cyzique. Arrivé là il trouva une demi-douzaine de Cyniques avec à leur tête Carneios de Mégare. Or que mange-t-on à ce repas ? De la purée de lentilles et encore de la purée de lentilles ... « A peine vidions nous un plat de lentilles qu'un autre se déversait (156 *e*) » ; voir aussi 157 *b*. Le plat de lentilles semble avoir été associé ultérieurement au nom de Zénon : cf. Athénée IV, 158 *b* où est évoquée la Ζηνώνειον φακῆν et une partie de la recette donnée par le philosophe stoïcien pour la fabriquer. Il nous semble par conséquent que l'hypothèse de Buresch peut se défendre.

133. Diogène Laërce VI 42.

134. Sur les confusions Diogène/Théodore, voir M. Winiarczyk, « Theodoros Ὁ Ἄθεος und Diogenes von Sinope », *Eos* 69, 1981, p. 37-42. Comme dans le cas de Diagoras, Winiarczyk pense que l'anecdote concernait d'abord Théodore et que c'est ensuite seulement qu'on l'a attribuée à Diogène.

135. C'est par exemple l'opinion de G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, p. 81.

136. C'est aussi l'opinion de M. Winiarczyk, art. cité, p. 182 et 184.

137. Cicéron, *De natura deorum* III 35, 88.

138. *Ibid.* III 34, 83. Pease, dans son édition commentée du *De natura deorum*, t. II, p. 1210, cite plusieurs passages de Théognis, Platon, Euripide, Épictète, Athénagore, où est exprimée la même idée.

d'affirmations, où l'auteur part d'un constat d'expérience pour en tirer une conséquence métaphysique fondée sur le bon sens, comme des professions d'athéisme. En l'occurrence, il veut davantage dénoncer l'immoralité de ses contemporains que les conduire à des vues athées. En tout cas, il n'y a pas trace chez Diogène d'un athéisme militant. Tout au plus pourrait-on parler éventuellement, à cause précisément de ce genre d'anecdotes, d'un athéisme latent, implicite.

Aucun argument dirimant ne prouve donc que Diogène était un athée. Mais faut-il en conclure pour autant qu'il était croyant ? A première vue, certains témoignages pourraient sembler aller en ce sens. D'une part le fameux oracle d'Apollon à qui Diogène dans sa jeunesse demanda s'il devait « falsifier la monnaie » et qui, de façon énigmatique, lui « concéda la monnaie publique »[139]. Nous n'en tiendrons pas compte pour deux raisons. Au moment où il est allé consulter Apollon, Diogène vivait à Sinope, donc il n'était pas encore cynique. En outre cet oracle peut être une fabrication postérieure. Il est curieux en effet qu'à la fois Socrate[140], Diogène et Zénon[141] aient été conduits à prendre des décisions capitales pour leur existence après avoir tous les trois consulté un oracle.

D'autre part, dans plusieurs apophtegmes, Diogène utilise les dieux comme paradigme moral pour illustrer l'idée d'autarcie, car la notion de divinité comporte en elle l'autarcie réalisée et renvoie à l'homme l'image de ce qu'il pourrait lui aussi accomplir. Ainsi « Il disait que le propre des dieux est de n'avoir besoin de rien, celui des gens semblables aux dieux d'avoir besoin de peu »[142]. En s'exprimant de la sorte, Diogène utilise une idée communément admise qui lui permet de délivrer facilement son message. Cette idée avait d'ailleurs été déjà formulée par Socrate[143] : « celui qui est très proche des dieux a besoin de très peu ». Dans ce genre de déclaration les dieux jouent le rôle d'une simple référence culturelle. C'est le cas aussi du syllogisme suivant posé par Diogène :

> « Tout appartient aux dieux ;
> Or les sages sont amis des dieux ;

139. Diogène Laërce VI 20-21 = V B 2 G.
140. *Ibid.* II 38.
141. *Ibid.* VII 2.
142. D.L. VI 105 (= fr. V A 135 G.).
143. D.L. II 27 et Xénophon, *Mémorables* I 6, 10.

Or les biens des amis sont communs ;
Donc tout appartient aux sages[144].

La référence positive aux dieux présente dans ce raisonnement n'implique pas, me semble-t-il, une quelconque croyance chez Diogène. Dans un syllogisme, on part d'une idée couramment admise, donc que l'interlocuteur peut recevoir sans problème, puis par le biais du raisonnement on l'amène à admettre une conclusion. Que veut démontrer Diogène ? Il veut démontrer que le sage cynique possède tous les biens, ceci afin de défendre sa pratique de la mendicité. Quand le sage mendie, il ne fait que réclamer son dû, puisque tout lui revient de droit. Pour parvenir à la conclusion souhaitée, Diogène part donc d'idées reçues ; les opinions formulées, à savoir que tout appartient aux dieux, que les sages sont amis des dieux et que les biens des amis sont communs, étaient des sortes de proverbes à coloration pythagorico-platonicienne. On ne peut donc pas arguer de ces phrases pour faire de Diogène quelqu'un qui croit aux dieux.

Reste une anecdote dont on a voulu conclure, à tort me semble-t-il, que Diogène avait des vues panthéistes et une conception positive de la divinité. « Il vit un jour une femme qui se prosternait devant les dieux dans une attitude particulièrement indécente. Voulant la débarrasser de sa superstition, à ce que dit Zoïlos de Pergé, il s'approcha d'elle et lui dit : "Ne crains-tu pas, femme, d'avoir une attitude indécente, au cas où dieu se tiendrait derrière toi, puisque tout est rempli de sa présence ?" »[145]. En fait il s'agit davantage ici d'une boutade qui visait à ridiculiser la pauvre femme pieuse que Diogène avait prise pour cible ce jour-là que de l'affirmation d'un panthéisme religieux rigoureusement élaboré.

Rien ne prouve donc que Diogène était un athée convaincu, rien ne prouve non plus qu'il était pieux. Comment alors définir son attitude ? C'était un parfait agnostique qui, une fois pour toutes, s'était débarrassé du problème de fond de la religion et qui s'en tirait par des pirouettes quand on lui posait des questions gênantes. Le voleur Harpale est heureux ? C'est un témoignage contre les dieux. Lysias l'apothicaire se conduit comme un ennemi des dieux ? Alors c'est que les dieux existent.

144. D.L. VI 37 et 72.
145. D.L. VI 37.

Mais le passage le plus intéressant se trouve chez Tertullien[146] : « Comme on demandait à Diogène ce qui se passait dans les cieux, il dit : "Je n'y suis jamais monté" ». Diogène, et c'est, à notre avis, le fond de son attitude, manifeste, non pas de l'athéisme, mais de l'agnosticisme à l'égard d'un domaine dont ni l'entendement humain ni l'expérience ne permettent de dévoiler les secrets. Le témoignage de Tertullien se poursuit ainsi : « Comme on lui demandait si les dieux existent, il répondit : "Est-ce que les dieux existent ? Je l'ignore, sauf que je sais qu'il est utile qu'ils existent" »[147]. Le philosophe ne se prononce donc toujours pas sur l'existence des dieux, mais il montre qu'il est bien conscient du rôle social que peut jouer la religion : le simple fait de croire à l'existence des dieux introduit chez l'homme une crainte dont la société sait fort bien tirer profit.

On découvre ainsi dans le cynisme une insignifiance des dieux et on peut constater qu'il n'y a pas de place dans la philosophie diogénienne pour une préoccupation de nature religieuse. La religion aux yeux de Diogène ne sert à rien, et même entrave l'apathie. L'homme est seul à pouvoir réaliser son propre bonheur, il n'a à compter sur rien d'autre que sur sa volonté de suivre la nature, seule puissance dont il admet qu'elle le dépasse. Mais alors faut-il penser que les Cyniques voyaient dans cette nature un dieu ? Un passage de Diogène Laërce pourrait le laisser entendre[148]. « Diogène répétait à cor et à cris que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et autres raffinements du même genre ». Il est évident que les dieux en question ici se confondent avec la nature. Mais il ne faudrait pas se tromper de perspective. Le sage cynique ne révère pas la nature, comme on révérerait une divinité. Simplement il l'admet, il la supporte parce qu'il ne peut pas faire autrement et parce que vivre selon la nature au fond est facile. Lui qui refuse tout ce qui pourrait porter atteinte à son idéal d'apathie, lui qui se veut souverain pour tout ce qui concerne sa vie, ne reconnaît comme limites à sa liberté que la *phusis* et ses contraintes. Mais une fois admises ces limites, il construit, sans autre secours que sa

146. *Ad nationes* II 2. Cf. Lucien, *Démonax* 43 : « Comme quelqu'un lui demandait : "Comment est-ce, à ton avis, dans l'Hadès ?", il répondit : "Attends, je t'enverrai un mot de là-bas" ».

147. « an dei essent, nescio, nisi ut sint expedire ».

148. D.L. VI 44.

propre *ischus*, sa propre force, un bonheur que plus rien ne peut menacer[149].

On trouve une confirmation de cette interprétation dans les idées exprimées par Diogène sur sa sépulture. Plusieurs versions circulent à propos des vœux que le philosophe aurait formulés avant de mourir[150]; leur valeur historique au demeurant importe peu; ce qui compte, c'est l'esprit qui les sous-tend. Il demandait qu'on le jette sans sépulture en plein champ afin que les bêtes sauvages prennent leur part, ou encore qu'on le pousse dans un trou et qu'on le recouvre d'un peu de poussière ou, selon d'autres, qu'on le jette dans une rivière, afin qu'il soit utile à ses frères (entendons les poissons ou plutôt, à travers eux, les autres hommes). Diogène prouve ainsi qu'il n'avait pas grand souci de la mort, qu'il ne croyait pas à une survie dans un quelconque au-delà et qu'il acceptait la mort tout simplement comme un phénomène naturel, comme un aboutissement normal d'une vie selon la nature. Dans un tel univers de pensée, les dieux n'ont effectivement aucun rôle à jouer.

C. CRATÈS DE THÈBES (368/365 - 288/285 av. J.-C.)

Il est très tentant de faire de Cratès de Thèbes, le disciple de Diogène, un homme pieux, en écoutant naïvement ce que dit à son propos l'Empereur Julien dans son Discours *Contre Héracleios le Cynique*[151]. Julien introduit onze vers d'une élégie de Cratès en disant qu'ils attestent la piété et la révérence du philosophe envers les Dieux (τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ὁσιότητος τε καὶ εὐλαβείας). Voici la traduction des deux premiers vers:

> « Nobles filles de Mnémosyne et de Zeus Olympien,
> Muses de Piérie, écoutez ma prière ! »

149. Il ne faudrait pas voir les Cyniques comme des individus revêches. C'étaient en fait des passionnés de bonheur. Diogène soutenait qu'« il n'y a qu'un seul bonheur, qui consiste à se réjouir d'une joie véritable et à ne jamais s'affliger, quels que soient le lieu et la circonstance où l'on se trouve » (Stobée IV 39, 20 = V B 301) et il affirmait que « le bonheur véritable, c'est quand la pensée et l'âme se trouvent continuellement dans la tranquillité et la gaîté (ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἱλαρότητι) [Stobée IV 2, 39, 21 = V B 300]. Tout comme Cratès enfin, qui voyait dans la vie une fête où il faut rire et plaisanter (Plutarque, *De tranquillitate animi* 466 e = V H 46 G.), Diogène estimait que pour l'homme de bien chaque jour est une fête *(ibid.*, 477 *c* = V B 464 G.).

150. D.L. VI 76-77.

151. Julien, *Contre Héracleios le Cynique* VII 9, 213 *b* = V H 84 G.

Et celle des deux derniers :

> « Je me concilierai Hermès et les Muses pures,
> non par des offrandes luxueuses, mais par ma pieuse vertu ».

De fait, au vu de ces vers, il semble tout à fait légitime de considérer Cratès comme un Cynique pieux. Les prières de demande qui se situent entre les deux groupes de vers cités sont tout à fait de tonalité cynique, puisque Cratès exprime le vœu de mener une vie frugale éloignée des richesses et proche de la vie animale. Mais il faut savoir qu'en réalité cette élégie de Cratès est une imitation d'une prière de Solon[152]. Or c'est à Solon que Cratès a emprunté le cadre pieux de sa prière ; les deux premiers vers cités, qui précisément ont tendance à prouver la grande piété du philosophe, sont mot pour mot les deux premiers vers de la prière de Solon. Seul le contenu des demandes change : Solon, lui, aspire à la félicité, à la renommée et aux richesses, priant que celles-ci lui soient accordées dans le respect de la justice. Convient-il donc de parler de piété à propos de Cratès ? Le cadre pieux du poème est tellement calqué sur celui de Solon qu'il faut être prudent à propos de cette piété dont nous n'avons pas d'autre attestation et ne pas prendre le risque de confondre adaptation poétique[153] et piété véritable. Le fait que Julien présente ces vers comme un témoignage de piété et de sainteté ne doit pas nous impressionner outre mesure : le maître de Cratès, Diogène, n'apparaît-il pas dans les écrits de Julien comme une sorte de saint investi d'une mission par la divinité ?

D. MÉNIPPE DE GADARA (IV^e^ / III^e^ s. av. J.-C.)

Cet auteur, qui fut le disciple de Cratès, écrivit notamment des *Lettres pleines d'esprit prêtées aux personnages divins*, une *Évocation des morts*[154] et probablement un ouvrage *Sur les sacrifices*. Rien ne nous est parvenu de ces écrits, mais nous disposons d'un *Ménippe ou la*

152. Fr. 12 dans Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, t. II, p. 325-328.

153. On considère généralement que c'est une parodie. Mais U. Criscuolo, « Cratete di Tebe e la tradizione cinica », *Maia* 22, 1970, p. 360-367, pense qu'il s'agit moins pour Cratès de parodier Solon que de montrer combien le bonheur fondé sur l'αὐτάρκεια est supérieur à l'idéal du bonheur social vanté par Solon, fondé, lui, sur la bonne renommée ainsi que sur des richesses dont la jouissance s'harmonise avec l'équité. Cependant même dans cette hypothèse d'ailleurs tout à fait plausible, il ne s'impose pas de prêter à Cratès une piété véritable.

154. Ces deux titres sont cités par D.L. VI 101.

*divination par l'évocation des morts* de Lucien et d'un traité du même auteur *Sur les sacrifices* qui reflète, ainsi que l'a montré Geffcken, un ouvrage antérieur de Ménippe sur le même thème. Il est certes vain de prétendre départager ce qui reviendrait à Ménippe et ce qui serait la part de Lucien lui-même dans les écrits où celui-ci imite le philosophe cynique ; on peut néanmoins déceler chez Lucien un esprit qui a des chances d'être celui de Ménippe et qui s'harmonise bien avec ce que nous avons rencontré chez Diogène. C'est pourquoi il me semble utile de rappeler à grands traits l'esprit de quelques-uns des ouvrages de Lucien d'inspiration ménippéenne.

Dans *Ménippe ou La divination par l'évocation des morts*, Ménippe raconte qu'il est allé dans l'Hadès afin de consulter Tirésias sur la façon de vivre la meilleure. Or Tirésias lui a conseillé de cesser de spéculer sur ce qui se passe au ciel, de cesser de vouloir comprendre les causes premières et les causes finales, et il lui a recommandé de mener la vie de l'homme ordinaire, en ayant pour seul objet de préoccupation τὸ παρόν: la situation présente, c'est-à-dire sa vie dans son actualité la plus immédiate.

Dans l'ouvrage *Sur les sacrifices*, Lucien se demande si les gens qui offrent des sacrifices sont pieux, εὐσέβεις, ou si au contraire ce sont des ennemis des dieux, θεοῖς ἐχθρούς. Les sacrifices en fait supposent, dit Lucien, que la divinité ait besoin des hommes, qu'elle se réjouisse si elle est flattée et qu'elle se fâche si elle est délaissée. Une telle conception ne peut qu'être impie. On a donc dans ce traité une critique très dure des sacrifices qui remonte probablement à un ouvrage de Ménippe lui-même. Critique également de l'anthropomorphisme : les gens pieux construisent des temples et demandent, faisant appel à Praxitèle, Polyclète ou Phidias, que l'on façonne des images des dieux à leur ressemblance. Mais les fidèles qui entrent dans le temple croient que ces statues sont les dieux en personne, et non que c'est de l'ivoire ou de l'or.

*Zeus réfuté* témoigne d'une même audace dans la pensée. Cyniscus, qui représente le point de vue cynique, pose à Zeus des questions impies par elles-mêmes, puisqu'il lui demande si les dieux sont soumis à l'Εἱμαρμένη, au Destin. Zeus acquiesce. Alors Cyniscus fait remarquer que si les dieux sont soumis au Destin, donc si leur pouvoir est à ce point limité, ce n'est pas la peine que les hommes leur fassent des sacrifices. Zeus essaie de s'en tirer en disant que les dieux peuvent être au moins honorés en tant qu'ils sont devins et qu'ils annoncent l'avenir.

Mais Cyniscus, qui a réponse à tout, rétorque en disant qu'il est inutile de connaître l'avenir dès l'instant où l'on ne peut pas le changer. Zeus se trouve alors contraint de poser la question suivante : « Sommes-nous des dieux en vain, qui n'introduisons aucune providence dans les affaires, qui ne méritons pas les sacrifices qu'on nous adresse ?[155] ».

On pourrait sonder aussi *Zeus Tragédien* et l'*Icaroménippe*. C'est le même genre d'idées qui s'y trouvent exprimées : les dieux sont impuissants, ils ont peur de ne plus avoir de sacrifices, de présents et d'honneurs, et les philosophes qui prétendent connaître la vérité sur les dieux se contredisent.

Ménippe qui maniait avec une grande habileté le *spoudaiogeloion*, c'est-à-dire le mélange de rire et de sérieux, devait exprimer une satire de ce type, très violente dans la critique des dieux et de la religion traditionnelle.

E. BION DE BORYSTHÈNE (*ca* 335-*ca* 245 av. J.-C.)

Pour situer Bion, rappelons qu'à son arrivée à Athènes avant 314, Diogène et Aristote sont morts il y a peu, que les écoles de Zénon et d'Épicure n'existent pas encore, puisque Zénon arrive à Athènes en même temps que lui, tandis qu'Épicure y arrivera seulement en 307/306. La position de Bion dans le milieu cynique est un peu particulière, puisque ce philosophe fréquente successivement l'Académie, où il a pour maître Cratès l'Académicien, l'école cynique, l'école cyrénaïque avec Théodore l'Athée et enfin le Péripatos avec Théophraste[156].

Concernant les vues religieuses de Bion, faut-il suivre Decharme[157] et Drachmann[158], qui font du philosophe un athée, ou plutôt Kindstrand[159], qui refuse que l'on parle d'athéisme à son propos ?

Première remarque : toutes les critiques formulées par les Cyniques précédents se retrouvent chez Bion. Lui aussi s'élève contre l'anthropomorphisme, les prières aux dieux, les amulettes, la divination, les Mystères, l'idée des punitions après la mort, et tout tend à montrer qu'il

155. Lucien, *Zeus réfuté* 15.

156. Voir J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the fragments with introduction and commentary*, Uppsala, 1976, p. 56-78.

157. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, p. 175.

158. A.B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London, 1922, p. 109.

159. J.F. Kindstrand, *op cit.*, p. 240.

avait la langue acérée contre les vues traditionnelles. Un exemple : « Comment les hommes pourraient-ils légitimement demander à Zeus d'avoir de bons enfants, alors que Zeus n'a même pas réussi à obtenir cet avantage pour lui-même ?[160] » Bion montre aussi l'absurdité de l'idée de sacrilège. Tantôt il pose ce syllogisme : « Quiconque a enlevé ou détruit ou même fait servir à son usage ce qui appartient aux dieux est sacrilège ; or tout appartient aux dieux ; donc enlever quelque chose, c'est toujours enlever ce qui est aux dieux, maîtres de tout ; donc enlever quelque chose, c'est toujours être sacrilège »[161]. Tantôt il prétend « qu'il n'y a point d'homme sacrilège, puisque tout objet enlevé ne fait que de passer de l'endroit qui était aux dieux ... à l'endroit qui est aussi aux dieux »[162]. Sa critique de l'anthropomorphisme a été reprise par son disciple Ariston de Chios le Stoïcien qui lui aussi ridiculise l'idée que les dieux puissent avoir une forme humaine[163].

Bion formulait donc certes une critique sévère. Mais pourquoi en faire un athée ? On a mal interprété certaines anecdotes, par exemple celle où Bion dit qu'il ne faut pas parler de religion sur la rue[164]. Ainsi Decharme a compris qu'une telle attitude de la part de Bion implique qu'il niait l'existence des dieux, alors que Kindstrand[165] a vu là, à juste titre me semble-t-il, le signe qu'une discussion sur la religion était beaucoup trop sérieuse aux yeux de Bion pour être menée en public, ceci n'excluant pas en plus l'idée que les gens ne comprendraient peut-être pas ce qu'il avait à dire. Mais si l'on a fait de Bion un athée, c'est surtout à cause du poème composé par Diogène Laërce à la fin du chapitre que celui-ci consacre à Bion au livre IV des *Vies*. Diogène Laërce dit en effet : « Nous entendons dire (λέγειν ἀκούομεν) que selon

160. F 29 Kindstrand.

161. F 33 Kindstrand.

162. *Ibidem*.

163. Cf. Cicéron, *De natura deorum* I 37 = Zénon, *SVF* I 378 : « cujus discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est, qui neque formam dei intellegi posse censeat, neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino deus animans necne sit ».

164. « Cratès ayant demandé à Stilpon si les dieux se réjouissent des agenouillements et des prières, on dit que celui-ci répondit : "Stupide, ne m'interroge pas sur ce chapitre, en pleine rue, mais quand je serai seul". On rapporte la même chose à propos de Bion à qui on demandait si les dieux existent. "Ne vas-tu pas éloigner de moi la foule, maudit vieillard ?" » (D.L. II 117 = F 25 Kindstrand).

165. Kindstrand, *op. cit.*, p. 225-226.

Bion les dieux n'existent absolument pas »[166], et, reprenant à son compte la rumeur qui courait à Chalcis (IV 54), il raconte que Bion a fait, avant de mourir, des sacrifices aux dieux et a accepté de porter des amulettes à son cou, alors que toute sa vie il avait critiqué ce genre de pratiques[167]. Faut-il accorder du crédit aux professions d'athéisme et à la conversion que Diogène lui prête ? Bion a suscité, durant sa vie, beaucoup d'hostilité. Diogène Laërce mentionne d'ailleurs celle de Persaios et de Philonidès. En outre, le fait que Bion ait été l'élève de Théodore invitait à faire de lui un athée. Aussi vaut-il mieux, comme Hense, Dudley et Kindstrand[168], rester très prudent sur l'historicité des données transmises par Diogène Laërce dans son poème.

Faut-il d'autre part considérer que ses idées religieuses reflètent plutôt l'influence des Cyniques ou plutôt celle des Cyrénaïques, puisqu'il fut l'élève de Théodore ? Kindstrand constate qu'on rencontre chez les Cyniques des traces d'une attitude positive, même s'il reconnaît que les témoignages sont rares et qu'en outre ils sont tardifs (Dion, Épictète, Maxime de Tyr, Julien)[169]. Ne retrouvant pas chez Bion ces éléments positifs, Kindstrand émet l'hypothèse que Bion, dont les vues sont au contraire négatives, a pu, de ce point de vue, subir l'influence de Théodore l'Athée. En fait, les traits positifs en question sont la croyance monothéiste – mais nous avons vu qu'elle ne concernait qu'Antisthène – et la mission divine du philosophe – mais celle-ci n'est présente que chez Épictète et Julien. Sans vouloir donc nier que la fréquentation de Théodore ait pu amener Bion à durcir ses positions, nous croyons cependant que celles-ci pouvaient tout à fait être des idées cyniques dans la droite ligne des idées diogéniennes.

Il n'en est qu'une qu'on ne saurait attribuer au cynisme de la première génération. C'est lorsque Bion s'exprime au sujet de *Tuchè*, la Fortune. Dans le fr. 16 transmis par la diatribe Περὶ αὐταρκείας de Télès, Bion compare la Fortune à un poète. Le poète distribue des rôles aux acteurs et les bons acteurs jouent bien ces rôles ; de même la Fortune attribue des rôles aux hommes et les hommes de bien savent accep-

166. D.L. IV 55.

167. D.L. VI 55-57.

168. O. Hense, *Teletis Reliquiae*[2], Tübingen, 1909, p. LVIII-LIX ; D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.*, London, 1937, p. 64-65 ; Kindstrand, *op. cit.*, p. 16.

169. Idem, *op. cit*, p. 240.

ter ce rôle qu'elle leur envoie : l'un est roi, l'autre mendiant, l'un commande, l'autre est commandé. Bion par conséquent conseille à chacun d'accepter le rôle qui lui est imparti. Cette attitude est sensiblement différente de celle des Cyniques antérieurs qui critiquaient la Fortune et se moquaient de ses coups. Mais c'est le seul aspect, nous semble-t-il, où l'on note une réelle divergence.

Bion a donc très bien pu trouver chez les Cyniques le contenu de ses critiques, même s'il les a exprimées dans un style qui lui est propre ; par ailleurs il est probable que Théodore l'a conforté dans ses opinions ; cependant le seul témoignage du poème laërtien ne saurait suffire à faire de Bion un athée convaincu, comme une tradition défavorable au philosophe et qu'on rencontre en filigrane dans le chapitre que Diogène Laërce lui a consacré, veut le laisser entendre.

## *CONCLUSION*

Des interprétations signalées au début, nous garderions l'idée d'*Aufklärung* formulée par Zeller, en la précisant par la notion d'agnosticisme ; nous récuserions celle de Rahn, qui, quand il évoquait la piété des Cyniques, parlait d'un Diogène qui n'était pas le Diogène historique, mais plutôt celui d'Épictète ou de Julien ; nous enlèverions l'épithète « incolore » que Gomperz, pensant d'ailleurs surtout à Antisthène, utilisait pour qualifier la divinité telle que la concevaient les Cyniques, car si elle nous paraît incolore, c'est parce que nous ne disposons en tout et pour tout que des deux fragments du *Physikos* d'Antisthène. Quant au panthéisme antisthénien que décelait Guthrie, d'une part nous manquons de témoignages pour en défendre l'idée, d'autre part A. Branccaci a fait remarquer que ni Antisthène ni son époque ne thématisait cette notion. On pourrait d'ailleurs en dire autant du déisme que proposait Bernays.

A l'issue de cette réflexion, on peut tirer les conclusions suivantes. Antisthène n'est pas cynique dans ses vues religieuses ; mais, par l'intermédiaire de l'opposition νόμος-φύσις, il a incontestablement influencé Diogène et ses successeurs, surtout au niveau de la critique des traditions. Enfin Antisthène est le seul chez qui on peut supposer de la piété, du moins une piété purifiée.

Quant à Diogène, ce serait certainement une erreur de lui faire porter le poids d'un athéisme qui est certainement une invention de ses ennemis. Que les dieux existent ou qu'ils n'existent pas, ce n'est pas son problème et, à la limite, la question ne l'intéresse pas. Il professe sur le

chapitre un agnosticisme de bon aloi. En revanche, ce qui l'intéresse passionnément, c'est d'être heureux ; or l'idée même de religion et de dieux, telle qu'elle est envisagée dans la société de son époque, contredit son idéal d'un bonheur humain fondé sur la liberté, l'apathie et l'autarcie. C'est pourquoi il bannit cette idée de son horizon de pensée. Diogène veut être souverain dans la façon de régir son existence. La seule limite qu'il reconnaît à sa liberté, et ce parce qu'il ne peut faire autrement, ce sont les contraintes imposées par la nature. Mais en aucun cas il ne révère celle-ci comme on pourrait révérer un dieu ; il a seulement la sagesse de ne pas la combattre en vain.

Quant aux Cyniques ultérieurs, tels Cratès, Ménippe ou Bion, ils semblent être restés fidèles à l'esprit de Diogène, et dans le cynisme d'époque impériale, Œnomaos de Gadara avec sa critique virulente des oracles ne fera que suivre, avec beaucoup de talent et de conviction, le chemin tracé par l'homme de Sinope[170].

C'est à dessein que nous n'avons pas traité dans cet exposé des différentes formes de l'idéalisation de Diogène, car elles trahissent la pensée véritable du philosophe. Chez Épictète, notre philosophe est carrément devenu un serviteur de Zeus, envoyé sur terre comme un exemple pour les hommes[171], tandis que Julien le présente comme un homme θεοσέβης, pieux en paroles et en actes, agissant toujours pour le service du dieu[172].

170. Sur les *Chalatans démasqués* d'Œnomaos, voir les études de J. Hammerstaedt citées à la note 70.

171. *Entretiens* III 24, 64-73 ; IV 8, 30 ; voir M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW* II 36, 4, p. 2773-2776.

172. Dans son septième *Discours*, Julien explique comment Diogène était convaincu que les dieux s'occupaient de lui et que ce n'était pas un hasard s'ils l'avaient envoyé à Corinthe ; la ville en effet avait besoin, plus qu'Athènes, d'un censeur. C'est pourquoi, même après son affranchissement, alors que rien ne l'y obligeait, il décida de rester à Corinthe (VII, 212 *d*). Julien s'emploie également à justifier le fait que Diogène ne se soit pas fait initier. Il explique que le candidat à l'initiation doit être inscrit sur la liste des citoyens athéniens. Or Diogène se considère comme citoyen du monde ; par conséquent, il ne veut pas, par respect pour les dieux, transgresser la légalité (VII, 238). De même Julien suppose que l'on peut reprocher à Diogène de ne s'approcher ni des sanctuaires ni des statues ni des autels. A quoi il répond que Diogène servait les dieux par son âme, donnant ce qu'il avait de plus précieux (IX, 199 *b*). Même idéalisation à propos de Cratès qui honorait les dieux par la seule sainteté de ses mœurs (VII, 213).

MARCELLO GIGANTE

# CINISMO E EPICUREISMO

*Alla mia nipotina Daria quando leggerà*

*In questo giorno in cui leggiamo sulla stampa quotidiana la "destituzione" di Gorbaciov, il «Corriere della sera» anticipa un passo del libro di M.R.R Beschloss,* Guerra fredda. *Sono le parole che Kruscev disse al Comitato centrale quando Breznev lo convocò perché era stato informato che il deposto leader stava dettando le sue memorie: «Potete togliermi tutto ... Posso ancora guadagnarmi da vivere. Andrò a lavorare come metalmeccanico ... Se non andrà bene, prenderò lo zaino e andrò in giro a mendicare. La gente mi darà quello che mi occorre. Ma a voi nessuno darebbe un tozzo di pane. Morireste di fame!».*

*Il pitoccare è un'arte praticata da Diogene di Sinope, respinta da Epicuro. Il pitocco ha un suo statuto: l'inventore è Omero. Odisseo tornato a Itaca accetta il consiglio di Atena di andare alla ricerca del porcaro fedele Eumeo e assume il volto di vecchio mendico, coperto di luridi cenci. Il pitocco è un vagabondo divoratore di avanzi, un accattone costretto dal bisogno ad essere sfrontato. Deve anche ingannare per sopravvivere, è un antieroe e tuttavia, come lo straniero, il pitocco appartiene a Zeus.*

*Santa Litterata, 20 agosto 1991.*

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 159-223.

*SOMMARIO*

I. Una messa a punto: tra storiografia antica e moderna.
II. Democrito e i Cinici. I Cirenaici fra Cinici e Epicurei.
III. Epicuro e il Cinismo.
1. La δόξα anticinica e antistoica οὐδὲ κυνιεῖν ... οὐδὲ πτωχεύσειν nel contesto delle χρηματιστικαὶ δόξαι.
2. La polemica anticinica di Metrodoro.
3. La filosofia della povertà: contro l'accattonaggio.
4. La filosofia della ricchezza naturale.
5. Oltre la polemica: accordo sulla semplicità e sull'autosufficienza.
IV. Epicuro, Antistene e Diogene.
1. Epicuro lettore di Antistene.
2. Epicuro e Diogene terapeuti dell'anima.
3. Epicuro e Diogene: convergenze e interferenze.
V. Colote e Menedemo.
VI. Polistrato fra Scettici e Cinici.
VII. Demetrio Lacone e il Cinismo.
VIII. Filodemo e il Cinismo.
1. Tradizione biochriografica.
2. Contro Diogene cinico e Zenone stoico.
3. Filodemo e Bione.

## I. UNA MESSA A PUNTO: TRA STORIOGRAFIA ANTICA E MODERNA

Sono grato agli organizzatori di questo incontro e in particolare a Marie-Odile Goulet-Cazé, dal cui libro *L'ascèse cynique*[1] molti stimoli e suggestioni ho ricevuti, per avermi offerto l'occasione di riflettere sul rapporto fra il Cinismo – indirizzo o modo di vita più che scuola – e l'Epicureismo – sistema dogmatico e scuola –, dopo una ricerca, pubblicata dieci anni fa sul rapporto – contatto e contrasto – fra lo scetticismo, filosofia aporetica e l'Epicureismo, filosofia di certezze[2].

Che il rapporto fra la Scuola Socratica e l'Epicureismo non possa risolversi nell'ammissione documentata di una polemica e che il fondamento stesso della polemica possa essere chiarito al di là della formulazione di una *doxa* parrebbe già un motivo sufficiente di tentare un bilancio meno assiomatico e più articolato. Era forse maturo anche il nostro tempo, perché viviamo un momento favorevole per gli studi non solo sull'Epicureismo, ma anche sul Socratismo. Abbiamo atteso e salutiamo con gioia le *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di G. Giannantoni dove possiamo disporre dei testi sulla tradizione da Antistene e Diogene a Menedemo e misurare la densità, l'estensione, lo sviluppo e la problematicità dei *Cynici Veteres*. I *Cynicorum Veterum Fragmenta*[3] rimpiazzano i *Cynicorum in Graecia Philosophorum Fragmenta* del Mullach[4] e vengono a porsi accanto agli *Stoicorum Veterum Fragmenta* dell'Arnim. Abbiamo quel che la traduzione del Paquet[5], i cui meriti e limiti furono segnalati ampiamente dalla Goulet-Cazé[6], ci aveva lasciato desiderare[7]. Ma il progresso della ricerca incalza. Abbiamo ora i testi –

1. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, 1986. Cf. M. Billerbeck, *Gnomon* 59, 1987, p. 745 s.; A. Brancacci, *Elenchos* 8, 1987, p. 439-447; C. Licciardi, *RFIC* 117, 1989, p. 74-79.

2. M. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli, 1981.

3. *SSR*, Napoli, 1991.

4. F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, II, Parisiis, 1867, p. 259-341.

5. L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, 1975.

6. *Revue de Philologie* 52, 1978, p. 112-120.

7. La seconda ed. emendata, accresciuta di indici e bibliografia è stata salutata come "la bible du cynisme" da M. Onfray, *Cynismes*, Paris, 1990, p. 191.

qualcuno in una forma non definitiva, ma suscettiva di miglioramento – dei Cinici Antichi con un commentario scelto e aggiornato: possiamo sperare in una traduzione precisa e incisiva e, soprattutto, in un *Lexicon* o, almeno, in un *Glossarium Cynicum*, indispensabile, come il *Lessico* degli Epicurei che vogliamo costruire nella orma di H. Usener. Se riusciamo a porci con più completa disponibilità sulle tracce linguistiche e terminologiche della tradizione postsocratica o postplatonica, la omogeneità e la disomogeneità delle αἱρέσεις e delle διαγωγαί potranno diventare più evidenti, più sicure.

I termini del nostro problema forse possono essere slargati e ci si può chiedere se non solo nella recezione dottrinaria degli Epicurei che talvolta si rintraccia attraverso l'uso linguistico ma anche nella tradizione biografica siamo in grado di cogliere una traccia di Cinismo.

Il mio tentativo, pur basato neozellerianamente sui testi, è talvolta indiziario e aporetico: non disponiamo finora, per quanto sappia, di una ricerca sistematica e organica, come per il tema sul rapporto fra Cinismo e Stoicismo che il progresso della ricerca su Zenone o Aristone ha riproposto recentemente[8]. Che manchi una ricerca globale su ciò che divide o unisce i due indirizzi di pensiero risulta anche dall'efficace e benemerita *Einführung* di Margarethe Billerbeck alla silloge or ora apparsa di scritti sul Cinismo[9]. Alla legittimità, tuttavia, del nostro problema conferisce consistenza l'apporto di risultati conseguiti nell'odierna indagine sui papiri ercolanesi che consente di approfondire su qualche aspetto teoretico l'incontro fra le due filosofie, ma anche di afferrare meglio sul piano storiografico il pensiero cinico nella costruzione di un progetto politico e la sua incidenza sullo Stoicismo da parte di Diogene di Sinòpe e Zenone di Cizio. La carenza della tradizione storiografica antica sul problema che ci intriga lascia domandare se la tradizione dossografica che unisce Antistene a Epicuro non sia stata obliterata e messa da parte dall'indirizzo storiografico che vede nel Cinismo la via alla virtù stoica e stabilisce, accanto all'ascendenza cirenaica dell'Epicureismo, l'ascendenza cinica dello Stoicismo (Antistene–Diogene–Zenone). Non possiamo forse sottrarci all'ipotesi, credo

8. Anche la relazione tra Cinismo e Pitagorismo nel segno del vagabondaggio e della mendicità o tra Cinismo e Pirronismo nel segno etico dovrebbe essere approfondita.

9. M. Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Bochum, 1991.

ragionevole, che la perdita del libro Περὶ αἱρέσεων di Ippoboto[10] fiorito fra la fine del III e la prima metà del II secolo, sia la causa del silenzio, o quasi, delle fonti antiche sul contatto – repulsione o consenso – del Cinismo con l'Epicureismo. Sta di fatto che, secondo la preziosa testimonianza del libro – non meno polemico che costruttivo – che Filodemo scrisse *Sugli Stoici*, Ippoboto sostenne il primato di Zenone quale fondatore dello Stoicismo che egli valutava nella sua autonomia e nella purezza da ogni contaminazione cinica, staccandolo dal Socratismo: per Ippoboto, il Cinismo non aveva nulla in comune con lo Stoicismo, che egli chiamava zenoneo. Ippoboto non riconosceva al Cinismo – così come allo Scetticismo – il diritto di poter essere considerato una αἵρεσις, bensì un modo di vita, una ἔνστασις βίου e intendeva per αἵρεσις "l'adesione a dottrine coerenti"[11], δόγματα ἀκολουθίαν ἔχοντα. Né meno grave è la perdita dell'altro libro di Ippoboto, l'*Anagrafe dei filosofi* dove, fra l'altro, accertava i discepoli dello stoico Zenone, toglieva a Cratete di Tebe il maestro Diogene di Sinòpe, collegandolo forse alla Scuola Megarica e, soprattutto, separava Menedemo, rappresentato teatralmente quale allievo dell'epicureo Colote, dalla successione cinica Metrocle – Cleombroto – Echecle.

Sappiamo che prevalse l'indirizzo storiografico della ἀκολουθία Antistene – Stoici, della "ereticità" del Cinismo – la filosofia cinica è una αἵρεσις[12] – e, quindi, della κοινωνία delle αἱρέσεις cinica e stoica, partendo da Zenone allievo di Cratete (Socrate – Antistene – Diogene – Cratete – Zenone, secondo Apollodoro di Seleucia)[13].

La storiografia moderna è stata condizionata dal prevalere della visione antica dello Stoicismo, preparato e precorso dal Cinismo.

Hegel, che riconosce "un valore proprio" alla Scuola Cinica scrive che il principio dei Cirenaici – il bene è il piacere – diventò più tardi Epicureismo, così come il principio dei Cinici – il bene è conforme a natura – diventò Stoicismo. Ammette che sia gli Stoici sia gli Epicurei riprendono l'elucubrazione antistenica del sapiente e ricorda che per Diogene di Sinòpe "il Cinismo ebbe piuttosto il significato di un sem-

10. Rinvio ai miei *Frammenti di Ippoboto*, in *Studi Treves*, Padova, 1983, p. 151-193.

11. Cf., più avanti, cap. VIII.

12. D.L. VI 103.

13. Cf. sp. D.L. VI 103-105; M.-O. Goulet-Cazé, «Apollodore de Séleucie», *DPhA* I, 1989, p. 277.

plice metodo di vita, che di una filosofia"[14]. Nell'impietoso profilo della filosofia epicurea triviale, povera, arbitraria, tediosa, fatta di molte parole e non di pensieri, anche ridicola, Hegel menziona la concezione della "moderazione" dei Cinici – "basta il minimo" – diversa dall'epicurea "sapersi accontentare, se non si può avere il molto" e, piuttosto, insiste sulle cadute di Epicuro nello Stoicismo[15].

Come Hegel, anche Zeller ammette la scarsa scientificità del Cinismo e scrive che la filosofia di pitocchi, la *Bettlerphilosophie* divenne feconda nella Stoa "nel contesto di una più ampia concezione del mondo" e che l'Epicureismo e lo Stoicismo nello "sforzo di riportare la scienza della speculazione metafisica a una più semplice forma di una pratica sapienza di vita" si volsero a quelle scuole socratiche "che erano rimaste nell'etica senza una più ampia fondazione scientifica": Epicuro si volse ad Aristippo, Zenone ad Antistene. L'Epicureismo, secondo lo Zeller, non si pose espressamente in relazione con nessuno dei precedenti sistemi "e anche una polemica contro gli stessi sistemi non sembra essere entrata più profondamente nella sua dottrina"[16]. Ma vedremo che la polemica epicurea col Cinismo non è senza conseguenza nella teoria della pratica del sapiente e forse non fu così "esigua" come è tuttora apparsa all'amico Giannantoni[17].

Un conoscitore esperto di Stoicismo come il Pohlenz ha così sottolineato la vicinanza dei Cinici alla Stoa[18]: "i Cinici furono naturalmente portati a cercare un appoggio nel sistema filosofico più affine. In séguito, attraverso un processo graduale, il Cinismo risultò, per un lungo periodo, completamente assorbito dalla Stoa, e così pure il razionalismo, professato da pensatori isolati come Bione, che predicava in forma popolare l'anarchia e la libertà interiore dell'individuo."

Non è casuale che un conoscitore dell'Epicureismo così profondo come il Bignone abbia associato, nello stesso livello d'importanza specu-

14. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. Codignola-Sanna, II, Firenze, 1963, p. 113 s., 142-151.

15. Hegel, op. vol. cit., p. 444-482, sp. p. 479.

16. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V ed. Leipzig, 1920-1923, II[1], p. 335-488.

17. G. Giannantoni, *SSR* IV, p. 534.

18. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* tr. it. di O. De Gregorio, I, II ed. Firenze, 1978, p. 340.

lativa, il Cinismo all'Epicureismo e allo Stoicismo[19]: "Pochi sistemi, grandi e pur sempre edifizi speculativi, quasi vaste cattedrali laiche, aperte agli uomini di ogni religione e di ogni razza, le nuove scuole, l'Epicureismo, lo Stoicismo, il Cinismo, per queste loro varie fedi resistono per secoli al mareggiare delle più varie correnti spirituali e adempiono alla loro missione di umanità. Quanto meno aprono la via a nuove indagini, tanto più salde si mantengono. Onde l'Epicureismo poté essere veramente una religione della felicità, fondata su saldi dogmi, senza eresie; e il Cinismo, la più povera e la più pratica di queste scuole più lontano poté penetrare nell'Oriente."

Anche il Festugière[20] per il ritratto del sapiente nel III secolo allinea Cinismo, Stoicismo e Epicureismo: «Le sage du III^e siècle est un être "qui se suffit" (*autarkès*). Cela veut dire qu'il n'a besoin, pour être heureux, que de lui-même. Il travaille à se rendre indifférent, "insensible" (*apathès*), à tout ce qui vient de l'extérieur. Il ne recherche rien d'autre que l'égalité d'âme, une sérénité pareille à la mer tranquille (*galénismos*), à l'eau calme des ports que nul courant ne trouble (*ataraxia*). Tels sont les traits communs aux sages hellénistiques, de quelque école qu'ils se réclament, Cynisme, Portique ou Jardin».

Kurt von Fritz nel noto articolo su Antistene e Diogene[21] accennava oscuramente al ristagno o immobilismo quale tratto comune alle sette dei Cinici e degli Epicurei, escludendo poi solo per i Cinici una storia dei dogmi[22].

19. E. Bignone, L'*Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, II ed. Firenze, 1973, p. 47.

20. A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, III ed., Paris, 1985, p. X.

21. *SIFC* n. s. 5, 1927, p. 134.

22. Per l'epoca imperiale mi limito a segnalare M. Szarmach, «Wie Maximus von Tyrus den Kynismus und den Epikureismus interpretiert», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 34, 1985, p. 59 s.: è uno sguardo sintetico alla diatriba XXXVI *An praeferenda sit cynici vita* di ascendenza dionea e alle diatribe XXX-XXXI-XXXII *De voluptate* di ascendenza piuttosto lucianea. Secondo Szarmach, le interpretazioni di Massimo sono declamazioni tipicamente retoriche che non attestano affatto la recezione dei due indirizzi filosofici nel II secolo della nostra era. Massimo di Tiro stranamente è stato ignorato da J. Ferguson, «Epicureanism under the Roman Empire», in *ANRW* II 36, 4, Berlin, 1990, p. 2257-2327. Tale ricerca è apparsa postuma a cura di J.P. Hershbell. La diversa evoluzione degli Epicurei e dei Cinici fu mostrata per i primi secoli della nostra era da A.J. Malherbe, «Self-Definition among Epicureans and Cynics», in *Jewish and Christian Self-Definition*, III

Un rapido sguardo al contrasto fra Epicureismo e Cinismo fu dato dal benemerito Dudley[23].

Nel 1954 uno studioso tedesco si domandava: "Kynisiert Epikur?"

Il problema Cinismo/Epicureismo è reale e concreto, ma è facile debordare in suggestioni fallaci, se perdiamo di vista il dato testuale. Capitò al Gigon, che è quanto dire a uno dei più agguerriti esperti di pensiero antico, di indicare nella tesi epicurea del piacere quale assenza di dolore, quiete libera da dolore, insomma nella "formulazione sorprendentemente negativa" di Epicuro il passaggio "all'ideale dell'autosufficienza ascetica ... di carattere spiccatamente cinico". Allo Schottländer fu facile obbiettare che il piacere, il *Lustgefühl* epicureo rimane un valore positivo "radicato nella condizione beata", assoluto e perfetto, che la gioia puntuale è il massimo e il modello di ogni altra possibile gioia, che l'indifferenza etica della variazione del piacere epicureo non può essere commisurata all'ascetica cinica, che, insomma, il contentarsi del poco è il risultato di una raffinata semplicità, non l'equivalente dell'indipendenza, dell'autosufficienza cinica: in Epicuro prevale la positività del valore della ἡδονή "una specie di pieno fisiologico" contrapposto al dolore,"una specie di moto fisiologico" e perciò, almeno qui, Epicuro non cinicizza.[24]

Il Giannantoni ha recentemente ridimensionato l'antiedonismo di Diogene[25] ammettendo che "l'inclinazione edonistica" possa essere del Cinismo antico e non di quello di Bione o Menippo, ma si è storicisticamente ben guardato dal chiamare in causa Epicuro[26].

*Self-Definition on the Greco-Roman World*, Philadelphia, 1983, p. 46-59. Ho rintracciato tale saggio grazie all'amichevole impegno di Gracie Delépine (Paris).

23. D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, London, 1937, p. 106 s.

24. La posizione di O. Gigon nell'introduzione e nel commento alla traduzione, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich, 1949, p. XII, XXII, 116, fu contraddetta, credo, correttamente e esaurientemente da R. Schottländer, «Kynisiert Epikur?», *Hermes* 82, 1954, p. 444-450.

25. Giannantoni, *SSR* IV, p. 529-535.

26. Per una teoria edonistica di Antistene cf. in questo volume il contributo di A. Brancacci.

## II. DEMOCRITO E I CINICI. I CIRENAICI FRA CINICI E EPICUREI

Con maggiore pertinenza in un articolo magistrale Zeph Stewart[27] ha potuto indicare "somiglianze generali e specifiche" dei Cinici con Democrito che, per essere il fondatore dell'atomismo, non per questo evitò i colpi polemici di Epicuro. Sul terreno comune della ripulsa di un principio teleologico generale, lo Stewart "di più specifico interesse cinico" ha indicato in Democrito i seguenti punti: la valutazione del πόνος, dell'αὐτάρκεια e dell'ἀθαμβία, l'atteggiamento verso la τύχη, l'uso degli animali come esempio, la menzione di Esopo e, specialmente, i ripetuti contrasti di sapienti e stolti. Ci fu insomma un Democrito cinico, creato da Bione di Boristene, un autore amato dagli Epicurei, come ci fu un Democrito degli Scettici che specialmente all'inizio non sempre si distinguevano dai Cinici. Lo Stewart ha anche felicemente dimostrato che la raccolta delle *Massime* etiche di Democrito, setacciate dalle sue varie opere, fu fatta dai Cinici, dal circolo di Menippo che poteva contrapporre all'Eraclito degli Stoici il Democrito dei Cinici reso operante dal cinico Demetrio nel *De beneficiis* di Seneca. L'adattamento o la deformazione che poterono subire i frammenti etici non ne tradisce la sostanziale autenticità. Anche il Democrito che ride dell'umana stoltezza e va in India a misurarsi con i Gimnosofisti – due tratti di tradizione diversa dal *Gnomologio* – rivela tratti cinici.

Le stupende acquisizioni di Stewart, a cui il Brancacci arrecò conferma al Congresso catanese su Democrito e l'Atomismo antico (1979), interpretando la concezione diogeniana della δικαιοσύνη e della ῥαστώνη come una 'trascrizione' dei concetti di εὐθυμίη e ἀθαμβίη di Democrito[28], possono costituire un buon preludio alla mia trattazione specifica dell'approccio epicureo al Cinismo.

27. Z. Stewart, «Democritus and the Cynics», *Harvard Studies in Class. Philology* 63, 1958, p. 179-191. Per elementi cinici nella morale democritea cf. L. A. Stella, *Sophia* 10, 1942, p. 205-258; I. Lana, *RFIC* 29, 1951, p. 193-216, 315-338, sp. 210-215, 337 s.; cf. in ogni caso P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*, Marburg, 1893.

28. A. Brancacci, «Democrito e la tradizione cinica», *Siculorum Gymnasium* 33, 1980, p. 411-425.

Ma non voglio neppure trascurare un articolo intelligente e suggestivo di Grundy Steiner[29] che ci rappresenta, principalmente sulla scorta dei *Bioi* laerziani, 'conformi nel non conformismo' l'ascetico Diogene – l'archetipo del filosofo di strada – e l'edonista Aristippo – 'una specie di protoepicureo'–: i due Socratici, paradigmi di contrastanti tradizioni, individualisti eccentrici e anti-intellettualisti, *hanno in comune* almeno lo sforzo di ottenere sicurezza in modi non convenzionali e di ridurre ad assurdità la società ed i suoi valori.

Anche il Giannantoni ha sottolineato che Aristippo e Diogene, pur nettamente contrapposti come modelli di vita 'hanno tratti in comune: sulla παιδεία', sull''essere maestri di se stessi' e 'ovunque stranieri' e parassiti[30]. Anche se il libro Πρὸς πτωχόν di Aristippo non fu necessariamente una replica al diogeniano Πτωχός, come riteneva il Mannebach[31], è certamente indicativo che un pitocco sia stato oggetto di interesse da parte di Aristippo: Diogene è, infatti, il filosofo della mendicità o dell'indigenza.

Ma i Cirenaici venivano confrontati – nella storiografia filosofica antica imperniata sulla distinzione delle αἱρέσεις – con gli Epicurei nella concezione della ἡδονή[32]. Questo *topos* ha fornito a J. Mansfeld una buona riflessione[33].

Epicuro confermava il suo dogma che il τέλος sia la ἡδονή con la prova che "gli esseri viventi appena nati si trovano a loro agio nel piacere, ma ripugnano al dolore per disposizione naturale, senza l'intervento della ragione"[34]. Il Mansfeld rilevava che gli Epicurei portando l'esempio dell'*Eracle* sofocleo[35] contrapponevano all'eroismo tipico e assoluto dell'Eracle cinico-stoico[36] aspetti meno mitici e più umani e che la citazione dalle *Trachinie* è dovuta a una tradizione

29. G. Steiner, « Diogenes' Mouse and the Royal Dog: Conformity in Nonconformity », *The Classical Journal* 72, 1976, p. 36-46.

30. *SSR* IV, p. 152.

31. *Contra* Giannantoni, *SSR* IV, p. 161.

32. D.L. X 136-138.

33. J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7, 1986, p. 378 s. = *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, 1990, p. 332 s.

34. D.L. X 137.

35. *Trach.* 787 s. «Con morsi ed ululati: le rocce intorno echeggiano il suo lamento e i promontori selvosi di Locri e le estreme balze dell' Eubea».

36. Per il grande Eracle modello di Antistene e Diogene, cf. D.L. VI 2 e 71.

filoepicurea che respingeva le critiche degli Stoici al principio della ἡδονή. Con acutezza ancora più lodevole lo studioso indicava nell'altro dogma di Epicuro «solo la virtù è inseparabile dal piacere»[37], «una degna controparte alla costruzione cinico – stoica della vita secondo virtù»[38].

## III. EPICURO E IL CINISMO

### 1. *La δόξα anticinica e antistoica οὐδὲ κυνιεῖν ... οὐδὲ πτωχεύσειν nel contesto delle χρηματιστικαὶ δόξαι*

Che Epicuro avesse polemizzato con i Cinici possiamo dimostrare, ma che avesse definito i Cinici "nemici dell'Ellade" fu un'invenzione del Reinesius, che ebbe purtroppo tanta fortuna da ricevere l'avallo di E. Zeller e H. Usener e di permanere – quasi a simboleggiarne la mediocrità – nell'edizione oxoniense di Diogene Laerzio curata da H. S. Long.

Nel notissimo luogo D.L. X 8, che raccoglie i giudizi non carezzevoli né troppo amari di Epicuro sui suoi rivali – su cui ha ben indagato, in generale, D. Sedley[39] – i mss. hanno la lezione certa: (Ἐπίκουρος ἐκάλει) ... τούς τε Κυζικηνοὺς ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος. La lez. Κυζικηνούς, oggi perfettamente intesa e accolta, oltre che nella mia traduzione[40], nelle edizioni di Arrighetti[41] e di Laks[42], dopo che il Bignone[43] in pagine bellissime aveva definito "falsa e speciosa" la lezione del Reinesius, non era chiara, né forse poteva esserlo neppure al Gassendi che la mutò in Κυρηναικούς. Se richiamo ancora questo luogo, pur dopo le spiegazioni del Bignone – i Ciziceni "nemici della Grecia" "perché nelle loro dottrine che venivano esercitando grande

37. D.L. X 138: fr. 506 Us.

38. Cf. D.L. VI 104: κατ' ἀρετὴν ζῆν.

39. D. Sedley, «Epicurus and his Professional Rivals», in *Études sur l'Épicurisme antique*, coll. «Cahiers de Philologie» 1, Lille, 1976, p. 121-159. Con acutezza forse eccessiva J. Mansfeld, art. cit., *Elenchos* 7, 1986, p. 377 (= *Studies*, p. 423), n. 177 sospetta per le invettive di Epicuro il modello di Diogene quale è in D.L. VI 24.

40. *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, IV ed. Bari, 1987, p. 403 e 570, n. 24.

41. *Epicuro. Opere*, II ed. Torino, 1973, p. 459 e 681.

42. A. Laks, «Édition critique et commentée de la 'Vie d'Épicure' dans Diogène Laërce (X 1-34)» in *Études sur l'Épicurisme antique*, cit., p. 3-118.

43. *Aristotele*, I, p. 440 ss.

influsso in Grecia in quel tempo, essi avevano abbandonato l'antica tradizione greca per influssi orientali e magici" – e del Sedley – Epicuro attaccò Eudosso di Cnido definito ἀστρολογογεωμέτρης, astrologogeometra in un passo del II libro Περὶ 'Επικούρου[44], specialmente nell' XI *Della natura* in quanto avrebbe alimentato l'eterodossia epicurea di Lampsaco[45] – è perché anche i Cinici e Diogene stesso avversavano la matematica, la geometria, l'astrologia: "Diogene si meravigliava dei matematici che guardavano al sole e alla luna e non vedevano la realtà sotto gli occhi"[46]; "Secondo Diogene, erano da trascurare la musica, la geometria, l'astrologia e simili, perché inutili e non necessarie"[47].

L'autopsia non ha purtroppo confermato la lettura che Hermann Diels aveva data della col. XXI del *PHerc.* 26 (I libro *Degli dei* di Filodemo)[48]. Le tre linee che il Giannantoni, dopo il Lasserre e la Giannattasio, ha tuttavia accolte nella sua edizione (V B 27) – sarebbero:

τ]ῶν ἀντιλογικῶν
δ' Εὔδοξο[ν ὁ Διο]γένης κάμηλ[ο]ν μέ-
γιστον

Eudosso sarebbe per il Cinico "il più grande cammello degli antilogici". Vanitoso e orgoglioso come un cammello? O come un cammello porta sulla groppa un grosso fardello?[49] "Il maggior cammello degli antilogici" cioè, dice il Bignone[50], "dei sofisti che discettavano di tutto"? O, piuttosto, direi, "il grandissimo cammello portatore di antilogie"? Ma su questa testimonianza non possiamo contare.

44. *PHerc.* 1289, fr. 6 col. III ed. A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum Scripta in Herculanensibus papyris servata*, Berolini, 1928, p. 60.

45. D. Sedley, «Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus», *CErc* 6, 1976, p. 26-43. Che però a Lampsaco non vi sia stata una vera e propria eterodossia è stato chiarito da A. Angeli, «I frammenti di Idomeneo di Lampsaco», *CErc* 11, 1981, p. 47-55: nella λαμπρὰ ἐπιστολή di Epicuro a Leonteo (Philod., *De lib. dic.* fr. 6) vi è solo un ammonimento a Pitocle a non debordare dalla dottrina della scuola.

46. D.L. VI 28.

47. D.L. VI 73; cf. anche D.L. VI 104 "Eliminano anche la geometria, la musica e simili".

48. Cf. Angeli, «Idomeneo», cit., p. 53, n. 170.

49. R. Giannattasio Andria, «Diogene cinico nei papiri ercolanesi», *CErc* 10, 1980, p. 149 s.; *SSR* IV, p. 436.

50. *Aristotele*, I, p. 443.

Per nostra buona fortuna, l'altra non meno celebre testimonianza laerziana (X 119: fr. 14 Us.) è al di sopra di ogni dubbio. È di capitale importanza, è autenticamente di Epicuro, tratta com'è dal II libro dell'opera *Dei modi di vita* in cui il Maestro[51] trattava di ciò che si deve scegliere e ciò che si deve evitare[52], del piacere catastematico e del piacere in moto[53], di questioni etiche e politiche, della retorica e della religione, della vita e della morte: οὐδὲ κυνιεῖν (τὸν σοφόν), ὡς ἐν τῇ δευτέρᾳ Περὶ βίων, οὐδὲ πτωχεύσειν.

Prima di tutto, è una *doxa* non solo anticinica, ma anche antistoica. Il σοφός epicureo non è né il φρόνιμος cinico né lo σπουδαῖος stoico. Ario Didimo in Stobeo[54] ci dà la massima relativa all'αὐστηρότης del sapiente stoico che si rifà alla formazione di Zenone, allievo di Cratete.

Il testo controverso è da me accettato in questa forma: κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον <ὂν> τῷ ἐπιμενεῖν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἐνάρξεσθαι τοῦ κυνισμοῦ[55].

Ed è così da me inteso:

> «Il virtuoso è detto austero ... E il sapiente, dicono, cinizzerà: vale a dire[56], rimarrà legato al Cinismo, tuttavia, in quanto è sapiente non s'impegnerà nel Cinismo»[57].

51. Fr. 7-11 Us.
52. D.L. X 30.
53. D.L. X 136.
54. *SVF* III fr. 638.
55. <ὂν> Valckenaer (Wachsmuth, Arnim; non Billerbeck né Goulet-Cazé) in vece di ἴσον: ὅσον Madvig e Meineke, ἕτοιμον Mullach, ἐπιμενεῖν Usener (Billerbeck), ἐπιμένειν codd., Wachsmuth, Arnim, Madvig, Mullach, Goulet-Cazé, ἐμμένειν Meineke ἐνάρξεσθαι Wachsmuth, Arnim, Billerbeck, ἐνάρξασθαι codd. (Goulet-Cazé), ἂν ἄρξασθαι Madvig.
56. Non è necessario il suggerimento ἴσον <λεγόμενον> di Goulet-Cazé.
57. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 22, n. 22, che ridiscute il passo dopo M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, 1978, p. 44, n. 2, dà una spiegazione diversa: «Chi giunge alla saggezza grazie al modo di vita cinico deve continuare, una volta divenuto saggio, a praticare questo modo di vita, ma chi vi perviene grazie allo stoicismo non si deve rimettere al Cinismo, una volta divenuto saggio». A mio parere, il saggio è uno (non due): talvolta cinizzerà, ma senza lasciarsi condizionare. E la spiegazione della Goulet-Cazé contrasta con la traduzione: «le sage fera le chien, disent-ils, ce qui revient à dire qu'il persévère dans le cynisme et non, qu'étant sage, il se met à embrasser le cynisme».

Apollodoro di Seleucia alunno di Diogene Babilonio nell'*Etica* formulava la *doxa* spiegando che il Cinismo è la via breve alla virtù[58]. Come sia nata l'immagine della "scorciatoia alla felicità" (εὐδαιμονία variante di ἀρετή) è stato acutamente mostrato dall'Emeljanow[59]. Lo studioso ritiene che nella formulazione cinica, che indica un'alternativa ad una via lunga, il dilemma del prodiceo *Eracle al bivio* nel racconto dei *Commentari* senofontei è minimizzato, anzi soppresso. La via breve alla virtù non è più rigettata, ma conduce alla felicità con l'ἄσκησις e il πόνος. I Cinici riformulano l'originaria concezione, essenzialmente letteraria, forse modificata da Antistene per combattere l'intellettualismo, la filosofia teoretica che rappresenta la via tortuosa.

Il dogma stoico-cinico è così formulato:

> κυνιεῖν τε αὐτόν (= τὸν σπουδαῖον)· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ[60].

La prescrizione stoica non era universale, ma limitata a determinate circostanze[61]: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eius modi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.*

Né Panezio né Posidonio consideravano l'indirizzo dei Cinici "loro drastici fratelli, nemici giurati della civiltà"[62]: Panezio che vedeva in Scipione la sintesi della dignità intima e della dignità esteriore non poteva amare i Cinici che "volevano abolire, in quanto mera convenzione, il pudore e offendevano di proposito il *decorum*"; Posidonio pur non negando il progresso nella virtù di Diogene e Antistene nella scia di Socrate aborriva i Cinici[63].

Ma la *doxa* di Epicuro – che è chiaramente il rovescio della prescrizione stoica – va interpretata nel contesto delle altre *doxai*, degli

58. D.L. VII 121: *SVF* III fr. 17: *SSR* V A 136. Cf. D.L. VI 104 e Suida, *s.v.* Κυνισμός: εὔτονος ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸς καὶ κυνιεῖν δεῖν τοῖς σπουδαίοις.

59. V. Emeljanow, « A Note on the Cynic short cut to happiness », *Mnemosyne* 18, 1965, p. 182-184.

60. J. Mansfeld (*Elenchos* 7, 1986, cit., p. 337=*Studies*, p. 383) per i due opposti punti di vista – stoico e antistoico-epicureo – sulla fattibilità del κυνιεῖν pensa a una *synkrisis* "derivante dalla letteratura Περὶ αἱρέσεων. Non si tratta piuttosto della letteratura Περὶ βίων?

61. Cic., *Fin.* III 68: *SVF* III fr. 645.

62. Pohlenz, *La Stoa*, II, p. 7.

63. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 413 e 319 ss.

ἠθικὰ δόγματα, una cui scelta, ἐκλογή, fu operata da Diogene Laerzio[64]. Come vide l'Usener, la fonte è eccellente[65]. Secondo il Giusta, Diogene Laerzio attingeva ad una fonte dossografica dove fossero, l'uno accanto all'altro, i δόγματα, principalmente stoici ed epicurei[66]. Ma spesso nella nostra Ἐκλογή – erroneamente chiamata *Epitome* – sono citate esplicitamente le opere di Epicuro: il fondamento è genuino. Si sa anche che il testo della Ἐκλογή è giunto turbato nei manoscritti e che è stata accettata la sistemazione data genialmente dal Bignone[67], nella scia di Usener[68]. Vorrei collocare il dogma esplicitamente anticinico – il sapiente non deve adottare come regola di vita il Cinismo e, in particolare, non deve mendicare – nell'àmbito di almeno altri quattro δόγματα che definirei χρηματιστικά: sono δόγματα, che offrono una soluzione lapidaria alla scelta di vita e al modo come il sapiente epicureo debba procurarsi i mezzi, dal momento che mai potrà rinunziare alla vita. La storia del problema può essere qui solo segnalata. Per l'età ellenistica ricordo che il Rostovzev ha rilevato che il problema della ricchezza fu affrontato da Stoici e Epicurei[69] – ed è singolare che il padre Festugière esaminando in un bel lavoro *Les trois vies* la vita teoretica e la vita crematistica in Platone e Aristotele fa riferimento solo allo Stoicismo, mai all'Epicureismo[70] – non a livello universale, ma di morale individuale. L'Epicureismo ebbe però un ruolo di straordinario rilievo già a partire dallo stesso Epicuro, che non scrisse un Περὶ πλούτου, ma nelle *Massime Capitali* e, specialmente, nell'*Epistola III* disegnò, anche sotto l'aspetto crematistico, il sapiente epicureo, e dai καθηγεμόνες, come sùbito vedremo. La polemica con i Cinici per tale questione ha un rilievo uguale a quello della polemica antistoica.

64. D.L. X 119 s.

65. H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, p. XXXIV.

66. M. Giusta, «Passi dossografici di morale epicurea nel X libro di Diogene Laerzio», *Atti Accad. Scienze Torino* 47, 1962-63, p. 120-174; *I dossografi di etica*, Torino, 1964, p. 131-135.

67. E. Bignone, *Epicuro. Opere e frammenti*, Bari, 1920.

68. Usener, *Epicurea*, p. XXVII-XXXVI.

69. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Oxford, 1941, p. 1126 ss.

70. A. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, sp. p. 148-156.

Come l'Usener confrontò nella *Scelta* operata da D.L. i δόγματα sull'amore[71], mostrando il verisimile nucleo e le successive aggiunte disordinatamente effettuate dalla *supina diligentia* del compilatore, così raggruppo i δόγματα χρηματιστικά:

1. οὐδὲ κυνιεῖν ... οὐδὲ πτωχεύσειν[72]: non seguire il κυνισμός in tutte le sue manifestazioni esteriori e, specialmente, non praticare l'accattonaggio prediletto ed esibito dal Sinopense.

2. καὶ κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος[73]: essere previdenti per il patrimonio e per il futuro, non affidare al caso e all'avventura il possesso, bensì adeguarlo alle esigenze non solo del presente, ma anche del futuro.

3. φιλαγρήσειν[74]: amare la campagna, non come intende il Bailey[75], quale evasione per un anglico gentleman, ma quale fonte di vita e di ricchezza.

4. χρηματίσεσθαί τε, ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας εὐπορήσαντα[76] (così correggo il molto rischioso ed enigmatico ἀπορήσαντα né la frettolosa critica di Don Fowler[77] mi induce a rinunziare all'emendamento da me ritenuto necessario) καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν καὶ ἐπιχαρήσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι (§ 121 b). Nel più schietto spirito epicureo il sapiente cercherà di procurarsi i mezzi per vivere, ma attingendoli alla sola filosofia e, se sarà il caso, farà la corte a un monarca – Alessandro Magno non fu per gli Epicurei oggetto di irrisione o sberleffi come per il Sinopese, ma fu considerato, anche se potente e magnanimo, debole e corruttibile come gli altri mortali[78] –, lo compiacerà senza adularlo e lo porterà al progresso morale ricevendo in cambio mezzi di vita e gioia intensa.

71. Usener, *Epicurea*, p. XXXIV s.
72. D.L. X 119.
73. D.L. X 120 a.
74. D.L. X 120 a.
75. C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes*, Oxford, 1926; rist. Hildesheim, 1970, p. 418.
76. D.L. X 121 b.
77. D.P. Fowler, «Lucretius and Politics» nel vol. *Philosophia Togata* ed. by M. Griffin and J. Barnes, Oxford, 1989, p. 130 s.
78. G. Indelli, « Testimonianze su Alessandro Magno nei papiri ercolanesi », *CErc* 17, 1987, p. 139 s. a cui si può aggiungere *PHerc.* 1232, fr. 6, col. III 6-7, secondo J. Hammerstaedt, *ZPE* 86, 1991, p. 17 s.

5. καὶ τὴν φιλίαν διὰ τῆς χρείας[79]: l'amicizia è originata dai bisogni[80] e diventa vita comune (κοινωνία) fra quanti hanno pienamente realizzato grandissimi piaceri nella serenità e nello scambio reciproco di ciò che serve alla vita.

Sarebbe facile addurre testi noti di Epicuro: la *SV* 67 sulla vita libera che se arriva a disporre di ricchezze ne fa parte agli amici o la *SV* 41 sulla necessità di filosofare e economizzare e attendere bene alle cose domestiche o la *SV* 43 sull'empietà e la vergogna della φιλαργυρία o fra le lettere, quella diretta a Idomeneo, rivelata nel 1967, il cui succo è κρατεῖν πλούτου, "dominare la ricchezza", non esserne dominati[81].

## 2. *La polemica anticinica di Metrodoro*

Per porre in rilievo il fondo anticinico di questi cinque ἠθικὰ δόγματα mi servirò di due fonti eccezionali, di due libri di Filodemo, *La ricchezza I* (*PHerc.* 163)[82] e l'*Economico* (*PHerc.* 1424)[83] che ci hanno restituito, in gran parte, il pensiero di Metrodoro, fedelissimo profeta di Epicuro, quale esponeva nel trattato Περὶ πλούτου: possiamo avere la più bella conferma che la polemica anticinica puntava sull'emarginazione dell'accattonaggio e sulla positiva valutazione della povertà in confronto sia della mendicità sia della ricchezza e sul modo di costruire una ricchezza veramente secondo natura.

I Cinici sono esplicitamente menzionati nei due papiri ercolanesi: nel I libro *La ricchezza* alla col. L linea 7 – καθάπερ οἱ Κυνικοί – in un contesto molto frammentario sulla ἐναντιότης di ricchezza e povertà, in cui alla fine compare il nome di Epicuro[84] e nell'*Economico*[85] dove Metrodoro polemizza "contro quanti si azzardavano ad affermare che i Cinici hanno scelto una διαγωγή lievissima e facilis-

79. D.L. X 120 b.

80. Dalla "pratica" secondo J. Bollack, «Les Maximes de l'Amitié», in *Actes VIII^e Congrès G. Budé*, Paris, 1969, p. 222 s.

81. Cf. ora Epicurus 3 T: *Epistula ad Idomenea* (frr. 133 e 264 Arrighetti) ed. T. Dorandi, in *CPF* I, 1 **, Firenze, 1992, pp. 153-156.

82. A. Tepedino, «Il primo libro Sulla ricchezza di Filodemo», *CErc* 8, 1978, p. 52-95.

83. *Philodemi* Περὶ οἰκονομίας *qui dicitur libellus* ed. C. Jensen, Lipsiae, 1906; R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Milano, 1973, su cui M. Ferrario, *CErc* 6, 1976, p. 92-95.

84. Philod., *De div. I*, col. L 36: Ἐπικούρου λέγοντος.

85. Philod., *Oec.* XII 31.

sima in quanto hanno eliminato, fino al possibile, ciò che non procura un βίος εὐτελής, una vita modesta, mediocremente pacifica e, soprattutto, priva di tumulto, realizzata col minimo sforzo e pragmaticamente: ciò che appunto ottiene chi riesce a procurarsi solo quanto basta per il bisogno quotidiano e questo è sufficiente anche al filosofo; tutto ciò che supera il soddisfacimento del bisogno quotidiano è ormai vano."

Questo è un passaggio capitale, polemico con i seguaci del Cinismo e, soprattutto, con la concezione cinica di una vita micragnosa al limite della mendicità, guadagnata giorno per giorno senza slancio e senza previdenza, che ha il demerito e la colpa di assimilare il volgo al filosofo, di livellare valori illivellabili: perché l'εὐτελὴς βίος, realizzato alla giornata, non può certamente identificarsi con la vita serena e imperturbata del saggio epicureo, quale Metrodoro mirabilmente disegna sùbito dopo. Ecco la teoria cinica combattuta da Metrodoro:[86]

κεῖται τοί-
ν[υν ἐ]ν τῶι Περὶ πλού[το]υ
Μ[ητρ]οδώρου τοιαῦτα πρὸς
τ[ὸν τό]πον ἐν τῷ λόγωι τῶι
πρὸς τοὺς ἐροῦντας ἴσως,
ὅ[τι πολ]ὺ κουφοτάτην καὶ
ῥά[ι]στην *οἱ Κυνικοὶ* διαγω-
γὴν ἥ[ιρην]ται πᾶν αὐτῶν πε-
ριε[ιρηκό]τες εἰς τὸ δυνατόν,
ὃ μ[ή γ' εὐ]τελῆ παρέχει βίον
εἰρη[ναίως τ]ε καὶ μάλιστ' ἀ-
θορύβ[ως καὶ μετὰ τῆ]ς ἐλα-
χίστη[ς] φρο[ντίδος κ]αὶ πρα-
γματε[ί]ας [δια]νυ[ό]μενον· ὅ-
πε[ρ] ἔχ[ει]ν τὸν α[ὐ]τὸ μόνον
τὸ κ]αθ' ἡ[μέραν π]οριζόμε-
νον·] τοῦτο γὰρ [εἶ]ναι καὶ πρὸς
φιλό]σοφον, τὸ δὲ πλέον τού-
του π]ᾶν ἤδη κενόν.

A queste due occorrenze la mia allieva Adele Tepedino, editrice del I libro *De divitiis* di Filodemo e prima decifratrice della *subscriptio* del

86. Philod., *Oec.* XII 25-43.

*PHerc.* 200 Μητροδώρου Περὶ πλούτου, purtroppo a noi non pervenuto[87], ha ora aggiunto l'inedita lettura τοὺ]ς Κυνικούς in una colonna del *PHerc.* 1232 – che potrebbe essere il I libro Περὶ Ἐπικούρου di Filodemo – pubblicato dal Vogliano nel noto volume berlinese del 1928[88]. La parte superstite del trattato Περὶ πλούτου di Metrodoro nei due libri filodemei mi fa porre la domanda: di quanti libri constava l'opera di Metrodoro? E qui vorrei proporre che l'opera era in almeno due libri specialmente se identifichiamo il καθηγημών della col. XLVII del I libro *De divitiis* con Metrodoro[89]. A mio parere, del I – dove Metrodoro delineava principalmente una filosofia della povertà, distinta dall'indigenza – abbiamo sufficiente traccia nel I libro *De divitiis* di Filodemo, del II – dove Metrodoro tracciava la teoria del sapiente ἀγαθὸς χρηματιστής – è rimasto un ampio squarcio nella seconda parte dell'*Economico*, libro IX *Dei vizi e delle virtù contrapposte*, che segue alla confutazione delle dottrine economiche di Senofonte e Teofrasto, di cui darò conto più avanti.

### 3. *La filosofia della povertà: contro l'accattonaggio*

I lineamenti di una filosofia epicurea della povertà contrapposta alla filosofia cinica della pitoccheria[90] emergono dal libro filodemeo *De divitiis* dove appaiono in una solidale e concorde sinusia i maestri Epicuro e Metrodoro con Polieno, Leonteo e Pitocle, forse quelli che sono οἱ σοφοὶ καὶ ἀληθινοὶ φιλόσοφοι[91] contro le ciance degli avversari[92]. Il pensiero dominante, chiarito da Metrodoro, che ammonisce e consola, è sostenuto da tutta la prima Scuola epicurea, *in primis* dallo stesso Epicuro, specialmente nell'opera Περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς[93] e

87. A. Tepedino, art. cit., p. 55, n. 28 e *Actes XV^e Congr. Intern. de Papyrologie III*, Bruxelles, 1979, p. 191-197.

88. A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum Scripta in Herculanensibus papyris servata*, cit., p. 63-73, 124-127, 151-153.

89. Philod., *De div. I*, col. XLVI 10 ss. l. 10 s. τοῦ καθηγεμόνος ... νομίζοντ[ος] ἐ[ν τῶι] δευτέρ[ωι].

90. Sull'opportunità sociale della teoria epicurea cf. R. Müller, «Die sozialen Grundlagen der epikureischen Philosophie» in *Soziale Probleme in Hellenismus und in röm. Reich*, Praha, 1973.

91. Col. XXVII fr. 3.

92. Col. XXXII 6: λη̣ροῦσιν.

93. Col. XLIV 33.

nelle *Lettere* agli amici. A Polieno[94] Epicuro chiarisce che la πενία non è un male, agli amici di Lampsaco[95] che la povertà certo pone difficoltà e anche stati di schiavitù, ma che il *logos*[96] mostra come la povertà abbia le sue gioie (ἡδοναί) non meno della ricchezza, a Pitocle[97] che né perdite né cambiamenti di fortuna devono turbare e a Mitre[98] che bisogna affrontare i mutamenti di condizione senza paura. Anche la parola di Polieno è conforme all'insegnamento di Epicuro[99], che il sapiente non si lascia travolgere dal panico se cade in povertà, perché il λόγος "cura la ferita che ha provocata"[100]. Il ruolo del *logos* è fondamentale: il ragionamento può cooperare al recupero di una buona condizione improvvisamente perduta[101]. Ma l'elaborazione del concetto di povertà – è un bene? un male? un adiaforo?[102] – e di ricchezza – è la povertà mancanza di ricchezza? La differenza tra povertà e ricchezza è la stessa differenza tra bene e male? Sono i mali imputabili alla povertà o piuttosto è la povertà che fa ricchezza?[103] In quale misura la ricchezza è proveniente dalla povertà[104] – e, soprattutto, del concetto di mendicità è dovuta a Metrodoro. Il libro di Metrodoro Περὶ πλούτου, della cui dottrina rimane fedele espositore Filodemo, è citato esplicitamente[105]: καὶ τὰ παρὰ Μη|τροδώ[ρω]ι δὲ κείμεν[α] | ἐν τῶι [Π]ερὶ πλούτου καὶ | πᾶν τὸ ὁμοειδὲς ἀκολού[θ]ως δεξόμεθα.

La πτωχεία – e quando gli Epicurei dicono che la povertà sia un male intendono appunto la mendicità[106] – è un male, secondo i καθηγεμόνες[107], perché è privazione non di molte cose, ma di tutte le cose, non è ὕπαρξις τῶν ὀλίγων come la povertà, ma è ἀνυπαρξία[108].

94. Col. XXXIV = Polyaen. fr. 48 Tepedino (*Polieno. Frammenti* ed., tr. e comm. a cura di A. Tepedino Guerra, coll. « La Scuola di Epicuro » 11, Napoli, 1991).
95. Col. XXXV.
96. Col. LVI.
97. Col. XXXVI 1-8.
98. Col. XXXVI 9 ss.
99. Col. XL = Polyaen. fr. 54 Tepedino.
100. Col. XL 9 s. ὅπερ ἔτρωσε θεραπεύει [ὁ λό]γος.
101. Col. LIII.
102. Col. LI.
103. Col. XLI.
104. Col. LI.
105. Col. XXXVII 11 ss.
106. Col. XLII.
107. Col. XLIII.
108. Col. XLV.

Nessuno può definire un male la povertà "possesso di poche cose"[109]; se la povertà è un bene, la mendicità è un male, che il sapiente epicureo non può seguire. La ricchezza può soddisfare le cure del corpo[110], può anche guarire un dolore non grande[111], ma è un bene transeunte, che può facilmente sparire[112]. La ricchezza, i cui fattori sono estremamente precari, ma intellegibili, non può procurare un piacere perfetto o anche cospicuo[113]. E chi si affliggeva nell'animo per la povertà – male vero o presunto – veniva consolato dallo stesso Metrodoro. La consolazione non era esclusa dalla filosofia che dobbiamo ammirare[114]: questa insegna a non disprezzare chi non consegue la ricchezza, ma soprattutto a non consegnare l'anima al disperato desiderio di ricchezza o noi stessi alla resa dolorosa di uomini né alla tensione angosciosa dell'economia. Né scoperte di tesori né posizioni di rango possono rimpiazzare la filosofia, il *logos*, l'intelligenza, i calcoli della ragione. Un'altra stoccata ai Cinici oltre quella già segnalata[115] possiamo verisimilmente afferrare nella colonna XLVIII se οὗτοι si riferisce, come suppongo, ai Cinici: sbagliano i Cinici a considerare la πενία inconsistenza, ἀνυπαρξία, assenza di beni, anzi che consistenza di pochi beni, τῶν ὀλίγων ὕπαρξις[116].

4. *La filosofia della ricchezza naturale*

Se il *PHerc.* 163 di cui abbiamo or ora presentato il contenuto essenziale chiarisce in modo cristallino il precetto anticinico di Epicuro "Il sapiente non pitoccherà", il *PHerc.* 1424, il cosiddetto *Economico* di Filodemo, è il migliore commento agli altri δόγματα χρηματιστικά non meno antistoici – come fu mostrato dal Giusta[117] – che anticinici. Nella contrapposizione alla visione cinica l'Epicureismo mostra come una approfondita teoresi renda più consistente e giustificata la filosofia

109. Col. XLVI.
110. Col. LII.
111. Col. LIV 4 s. ἄλγημα ... οὐκ ἔ[ξ]εστιν αὐτὸ | μέγα λέγειν.
112. Col. LIV 7 ss. ἐπεὶ καὶ καθ' ὅσον [εὔ]φθαρτός ἐσ[τι] καὶ | [τελ]έως εὐαφαίρετος ὁ | [πλ]οῦτος.
113. Col. LV 7 s. πρὸς δὲ τελείαν ἡδονὴν ἡ καὶ ἀξιλόλογον ...
114. Col. LVIII *ex.*
115. Col. L 7.
116. Col. XLVIII 18 ss.
117. M. Giusta, *loc. cit.*

pratica: un'alta concezione etica, sottesa da solidarietà e comprensione reciproca, avalla e sostiene il comportamento pratico del sapiente. Qui è lo scacco del Cinismo: i filosofi epicurei come hanno trasformato il tipo del filosofo – mendico per eccellenza, Diogene, nel sapiente povero che scova la ricchezza della povertà e hanno portato il ritratto del sapiente alla nuda realtà della riflessione filosofica, liberandolo dalla provvisorietà, attraente ma anche ributtante, dell'aneddoto, così ora depongono l'improvvido Cinico che vive alla giornata e creano il buon amministratore previdente, generoso, solerte, coerente con un sistema di pensiero, che indica nella ἡδονή il compimento supremo della vita. Come vedremo sùbito, sono innegabili nella costruzione del sapiente ἀγαθὸς χρηματιστής le tracce della polemica anticinica.

Nell'estratto del Περὶ πλούτου metrodoreo[118], il λόγος epicureo combatte il πόνος cinico, forse anche troppo indiscriminatamente, e la φύσις impone il μέτρον, cui il sapiente deve conformare la costituzione, eticamente valida, di un patrimonio da custodire e mantenere senza angoscia a sostegno del proprio modo di vita, teso alla tranquillità e alla comunità con gli amici. Come prima è emarginata la πτωχεία, qui la φιλοχρηματία. La positività di una πενιχρὰ δίαιτα, la concezione della πενία come un bene che si identifica con il gioioso possesso di quanto è naturalmente necessario alla vita felice cede qui alla costruzione del σοφός o σώφρων o σπουδαῖος ἀνήρ che sa amministrare col sano criterio dell'utile, κατὰ τὸ συμφέρον[119], il possesso di beni materiali e anche incrementarlo e indirizzarlo alla realizzazione di un φυσικὸν τέλος[120], del καλῶς βιοῦν[121], del καλῶς ζῆν[122]. Contro il paradosso – tutto appartiene ai sapienti, ma il tutto si riduce all'εὐτέλεια conseguita senza razionalità e senza dignità – dei Cinici che Metrodoro qui chiama σοφισταί[123] o presunti filosofi οἱ φιλοσοφεῖν φάσκοντες[124], almeno a mio parere, e contro l'ossessione dei πόνοι che, naturali o non, devono condizionare la vita, Metrodoro mostra il

118. Philod., *Oec.*, coll. XII-XXI.
119. Col. XIX 45; XX 19, 36.
120. Col. XVII 45.
121. Col. XII 7.
122. Col. XIII 25; XVI 14.
123. Col. XX 7.
124. Col. XX 45 s.

πλούτου μέτρον[125]: il sapiente epicureo non rinunzia al possesso che possa essere conseguito in tranquillità con minima sollecitudine e con la chiara consapevolezza che la presenza dei beni – come l'ὑγιαίνειν τῷ σώματι[126] o il βέβαιος φίλος[127] – merita la preoccupazione e l'adeguata fatica del sapiente. Il δεξιῶς, καλῶς ζῆν[128] esige la scelta di ciò che è utile, la cui mancanza produce difficoltà o sofferenza. Il πλοῦτος non dev'essere evitato, ma conseguito non per un giorno πρός τινα καιρόν, ma πρὸς ὅλον βίον[129]. Anche il πόνος, l'impegno per realizzare una condizione serena è *naturale* perché tende a realizzare il fine *naturale* (τὸ φυσικὸν τέλος) di una ricchezza *naturale*. I Cinici hanno torto a sostenere la pratica del πονεῖν, specialmente perché s'impongono i πόνοι per procurarsi τὸ καθ' ἡμέραν[130]. Il sapiente epicureo deve badare a conservare il possesso commisurato alla vita non al caso, ma perché possa produrre un'ἀκροτάτη διαγωγή, un alto tenore di vita[131] che è il φυσικὸς πλοῦτος: affrontare, come fanno i Cinici, difficoltà e fatiche per ottenere il soddisfacimento dei bisogni quotidiani, l'ἐφήμερος πορισμός[132] e realizzare una vita fatta di poco, ἀπ' ὀλίγων ζωή[133] è inutile e improduttivo. Il possesso del φυσικὸς πλοῦτος è molto più vantaggioso, non esige uno zelo eccessivo, un'ἄκρατος σπουδή[134] né comporta afflizioni dell'anima: queste sono, sì, un πόνος. La custodia della ricchezza diviene naturale perché il sapiente epicureo possiede anche gli amici[135]. Ai Cinici manca una limpida visione del τέλος φυσικόν, che esige conversari comuni e non agoni[136]. Il σοφὸς ἀνήρ non sarà legato, quasi imprigionato, dalla ricchezza al punto che per conservarla si sottopone a μεγάλοι πόνοι, ma rende l'uso ἄλυπος, il godimento ἀκέραιον, puro, senza preoccupazioni non necessarie[137]. Il

125. Col. XII 18.
126. Col. XIII 11 s.
127. Col. XIII 16.
128. Col. XIII 24 s.
129. Col. XIII 37-39.
130. Col. XIII 42.
131. Col. XIV 4.
132. Col. XIV 14.
133. Col. XIV 21 s.
134. Col. XIV 25.
135. Col. XV 3 s.
136. Col. XV 13 s.
137. Col. XV 31 ss.

σώφρων ἀνήρ sa che la ricchezza naturale è la realizzazione di una ταπεινὴ καὶ πενιχρὰ δίαιτα che però può divenire una ἀφθονοτέρα δίαιτα[138]: sa trovare τὰ πρὸς αὐτὸν ἱκανά perché possessore di un βίος μέτριός τε καὶ κοινός e di un λόγος ὑγιὴς καὶ ἀληθινός[139], né smarrisce la fiducia nel futuro, se riesce a vivere bene anche se può perdere la ricchezza. Sapere custodire col λόγος e l'ἐμπειρία la ricchezza non è un πόνος παρὰ τὸ προσῆκον, una fatica sconveniente[140]. Lo σπουδαῖος ἀνήρ come fugge la pitoccheria, così fugge l'ὑπέρμετρος χρηματισμός[141], l'avidità e l'angoscia dell'accumulo: egli non è né φιλοχρήματος[142] né un σωρευτὴς ἄνθρωπος[143]: sa commisurare ciò di cui ha bisogno al fine naturale: κατὰ τὸ ... παραμετρητικὸν τῶι φυσικῶι τέλει[144]. Né il possesso del poco impedisce di parteciparlo, μεταδιδόναι, agli amici, come ammoniscono le conversazioni del sapiente[145], né la salvaguardia di ciò che si ha impone μάταιοι πόνοι, vani sforzi: ἡ δὲ σωτηρία δύναται γίνεσθαι καὶ χωρὶς τῶν ματαίων πόνων[146]. Il ritratto del sapiente ἀγαθὸς χρηματιστής o οἰκονόμος ἀγαθὸς καὶ χρηματιστής è la suprema realizzazione pratica di un ideale teoretico, estraneo alla mentalità e al comportamento dei Cinici: il buon amministratore è possessore di una τέχνη, di un'arte συμφέρουσα καὶ λυσιτελὴς καὶ πρὸς ἄκραν εὐετηρίαν che si contrappone all'inutile travaglio dei Cinici,[147] è φιλάνθρωπος καὶ μεταδότης[148], acquista e mantiene i beni che diano più gioia, τέρψις, che fatica, πόνος, πονεῖν[149]. I πόνοι sono il risultato di una falsa concezione della πενία, mentre i πόνοι che comporta l'acquisto della ricchezza sono commisurati all'aiuto che essa offre, all'ἐπικουρία[150], ai benefici, alle χάριτες che largisce in cambio[151]. Il sapiente, che sa

138. Col. XVI 1 ss.
139. Col. XVI 6-12.
140. Col. XVI 27.
141. Col. XVI 38.
142. Col. XVII 13.
143. Col. XVI 42.
144. Col. XVII 42 s.
145. Col. XVIII 5 s.: οἱ τοῦ σοφοῦ λόγοι.
146. Col. XVIII 18-20.
147. Col. XXI 35-XXII 6.
148. Col. XVIII 6.
149. Col. XVIII 47.
150. Col. XIX 22.
151. Col. XIX 39.

acquistare, usare e curare la ricchezza κατὰ τὸ συμφέρον[152] che realizza la prolessi epicurea e si procura la ricchezza con capacità e tecnica δυνατῶς καὶ ἐντέχνως e non vergognosamente μήτε αἰσχρῶς[153], è anche χρηματιστὴς ἀγαθός. I Cinici ignorano la prolessi, sforzano il significato delle parole correnti, si lasciano invischiare dalle convenzioni linguistiche che presumono di combattere (qui Filodemo inserisce una puntata polemica anche contro Aristotele): ma nulla può scalzare la dimostrazione di Metrodoro che l'ἀγαθὸς ἀνήρ – e quindi non solo il σοφός – è anche χρηματιστὴς ἀγαθός, così come il φαῦλος ἀνήρ è anche χρηματιστὴς φαῦλος[154].

*5. Oltre la polemica: accordo sulla semplicità e sull'autosufficienza*

La polemica di Metrodoro nell'orma di Epicuro è soprattutto anticinica anche se qua e là vi siano stoccate antistoiche o antiaristoteliche né è da escludere che anche in altri libri, per altri problemi, Metrodoro abbia potuto polemizzare con i Cinici, anche se è difficile dimostrarlo. Secondo Plutarco[155], Metrodoro nel libro *Della filosofia*[156] allude al τῦφος, anzi alla δαψίλεια τύφου di alcuni sapienti che si mettono sulle tracce di Licurgo e Solone pur ridendo di loro: pare sicuro che Metrodoro attribuisca proprio al "libero" Diogene, costruttore della sua ambiziosa *Politeia*, il τῦφος da lui combattuto. Plutarco accecato dalla polemica antiepicurea non intende l'ironia di Metrodoro e gli spiega i valori positivi della costituzione che rifiuta – libertà di Atene, il buon governo di Sparta con i giovani al loro posto che non sposano le prostitute, trionfo della giustizia e della legge e bando alla ricchezza, alla lussuria e alla scostumatezza – e attacca, presumibilmente, Diogene che non è un uomo libero, ma illiberale e ineducato, degno di essere duramente scudisciato. Se il significato del passo è questo[157], già Metrodoro era convinto dell'autenticità diogeniana della *Politeia*[158].

152. Col. XIX 45.
153. Col. XX 23-26.
154. Col. XXI 30 ss.
155. Plut., *In Col.* 1127 *b-c*.
156. Metrod. fr. 31-32 Körte.
157. M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, II ed. Torino, 1983, p. 518, n. 2, intende πολιτεία "partecipazione alla vita politica" e sulle tracce delle annotazioni di Einarson-De Lacy a Plut., *Mor.* (London, 1967, p. 310) ammette una specifica polemica di Metrodoro "contro Diogene cinico o contro Zenone stoico", non persuadendo

Ma non v'è dubbio che nessun tema etico raggiunse nel Cinismo e nell'Epicureismo un livello di intensità pari a quello della ricchezza e della povertà nelle implicazioni pratiche e filosofiche[159]. Credo però che le precisazioni e gli approfondimenti metrodorei, fondati principalmente sul dogma epicureo di τὸ τῆς φύσεως τέλος ο τῆς φύσεως πλοῦτος[160], non possano eliminare la convergenza, non superficiale, di alcuni concetti fondamentali.

Vorrei richiamare, prima di tutto, i concetti di λιτότης "semplicità" e αὐτάρκεια "autosufficienza". Diogene è, certo, il campione dell'εὐτελὴς βίος, dell'εὐτέλεια[161], ma è anche campione e simbolo del λιτῶς βιοῦν, dell'ὀλίγων χρῄζειν, di αὐτάρκη σιτία, come le erbe, e del ὕδωρ ψυχρόν[162], dell'acqua scorrente[163]. L'insegnamento capitale di Diogene rimane quello impartito ai figli di Seniade ἐν οἴκῳ τ' ἐδίδασκε διακονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας "in casa insegnava loro ad amministrarsi da sé e a nutrirsi di un cibo semplice ed a bere solo acqua ..."[164]. Manca ancora un lessico del Cinismo, ma possiamo affermare che la λιτότης cinica si fece popolare anche nella poesia ellenistica.[165]

Anche nell'Epicureismo la λιτότης è, prima di tutto, un modo di vita di Epicuro e dei suoi amici: il loro tenore di vita è modestissimo e semplicissimo: si contentavano di una ciotola di vino di nessun pregio, ma di solito bevevano sempre acqua: ... συνεθίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ... εὐτελέστατα καὶ λιτότατα διαιτώμενοι ... κοτύλῃ γοῦν - φησὶν (Ἀπολλόδωρος) - οἰνιδίου ἠρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς

Giannantoni, *SSR* IV, p. 535. F. Decleva, *Sandalion* 3, 1980, p. 66, n. 40 parla di "polemica contro i Cinici, che lo stesso Plutarco difende con terminologia anche platonica".

158. Cf. più avanti, cap. VIII.

159. Alla fine dell'*Economico* Filodemo rimanda ad altre διέξοδοι a noi non pervenute come Περὶ πλούτου καὶ πενίας e Περὶ διαίτης πολυτελοῦς τε καὶ λιτῆς (col. XXVIII 3-8), cf. M. Gigante, *CErc* 14, 1984, p. 125 s. Filodemo si occupò ampiamente dell' avidità di danaro (φιλαργυρία): mi limito a citare T. Dorandi-E. Spinelli, «Un libro di Filodemo sull'avarizia», *CErc* 20, 1980, p. 53-59.

160. Epic. fr. 471 Us.

161. D.L. VI 21 e 37.

162. D.L. VI 104 s. Cf. M. Gigante, *Elenchos* 7, 1986, p. 75-77.

163. Dion., *Or.* VI 12.

164. D.L. VI 31.

165. Cf., per es., M. Gigante, *L'edera di Leonida*, Napoli, 1971, p. 51.

ποτόν[166]. Epicuro stesso dice nelle *Epistole* che si contentava solo di acqua e di un semplice pane: ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ, e, se cadeva nella πολυτέλεια, si godeva una pentolina di formaggio[167]. In una lettera Epicuro scriveva: «Sono colmo di dolcezza nel corpo servendomi di acqua e pane (ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος) e sputo sui piaceri derivanti dalla πολυτέλεια non per sé stessi, ma per le noie che ne conseguono»[168]. E nell'*Epistola a Meneceo*[169]: «i semplici sapori (οἵ τε λιτοὶ χυλοί) apportano un piacere pari a quello di una πολυτελὴς δίαιτα, una volta eliminata la sofferenza provocata dal bisogno. E pane e acqua (καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ) danno il supremo piacere quando chi li riceve ne ha effettivo bisogno». Epicuro, sùbito dopo, varia la λιτότης in ἁπλότης e l'importanza del concetto è stilisticamente accentuata: l'abituarsi a tenori di vita semplici e non sontuosi – che garantisce la buona salute e la prontezza ad affrontare le necessarie difficoltà della vita – τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις[170] è tanto rilevante quanto l'abituarsi a pensare che nulla è per noi la morte: συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον[171].

La tradizione dossografica epicurea è molto ricca: λιτότης καὶ ὀλιγότης[172], *sobria ac sicca voluptas*[173], τὸ ἐλάχιστόν τε καὶ λιτὸν καὶ κοῦφον[174], τὸ ὀλιγοδεὲς ... e τὸ ἐκ τῶν λιτῶν ... τὸ ἀναγκαῖον ἰώμενον[175], *simplex victus*[176], τὰ λιτά[177], o τὰ λιτότατα[178]. Ricordo infine l'altissima formulazione del concetto in Seneca:[179]

> «Quando sarai giunto al Giardino e alla scritta che vi è apposta 'Ospite, qui resterai bene, qui sommo bene è il piacere', sarà pronto

166. D.L. X 10 s.
167. D.L. X 11.
168. Epic. fr. 181 Us.
169. D.L. X 131 s.
170. D.L. X 131.
171. D.L. X 124.
172. Epic. fr. 456 Us.
173. Epic. fr. 460 Us.
174. Epic. fr. 461 Us.
175. Epic. fr. 466 Us.
176. Epic. fr. 466 Us.
177. Epic. fr. 466 Us.
178. Epic. fr. 477 Us.
179. *Epist.* 21, 10: fr. 181 Us.

il guardiano di codesto domicilio, ospitale, umano e ti accoglierà con una torta di cacio e ti darà pure abbondantemente acqua e dirà: 'Sei stato bene accolto? Questo Giardino – soggiunge – non eccita la fame, ma l'estingue né con bevande accresce la sete, ma la calma con un rimedio naturale che nulla costa; in questo piacere invecchiai'»

Si sa che il concetto di *autarcheia* è capitale nella positività del Cinismo[180]. Il termine – ritenuto "intraduisible en français", reso tuttavia dal Festugière[181] "indépendance à l'égard des désirs" – designa "l'ideale di un'esistenza senza bisogni, della semplicità e della naturalezza del vivere" con cui il Cinismo, secondo il Gomperz,[182] si è acquistato "un diritto incontestabile alla riconoscenza dei popoli occidentali." Il Jaeger[183] vide "il concetto e la pratica dell'autarcheia "strettamente connesso all'altro lineamento socratico dell'"autodominio dell'uomo", il segno distintivo del vero filosofo, la forza interiore, un tratto essenziale "dell'antica concezione greca di Cinismo realizzata nella figura di Eracle."

Ebbene anche il concetto di αὐτάρκεια pur nelle sue *nuances* unisce, più che separare, i due indirizzi filosofici: Antistene affermò che la virtù è sufficiente (αὐτάρκης) all'εὐδαιμονία – la virtù è nelle opere[184] – e il sapiente basta a sé stesso (αὐτάρκης)[185]. Diogene fu considerato il maestro della dottrina che la vita basta a sé stessa[186]. Che la formula antistenica sia di colorito stoico[187] nulla toglie alla genuinità cinica. L'*autarcheia* di Diogene è a due livelli: a livello materiale, è soddisfacimento delle nude necessità della vita; a livello spirituale, distacco dal mondo e dai valori mondani. L'*autarcheia* di Diogene,

180. Mi limito a citare R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchung zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, 1965, e H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 1979, II ed. 1988.

181. A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, ed. cit., p. 44, n. 2.

182. T. Gomperz, *Pensatori greci* II, Firenze, 1946, p. 607.

183. W. Jaeger, *Paideia* II, Firenze, 1954, 1970, p. 90 s.

184. Certo, tema socratico: *SSR* IV, p. 397.

185. D.L. X 11: fr. 70 Decleva.

186. D.L. VI 78: βιοτᾶς αὐτάρκης δόξα.

187. D.L. VII 127.

come chiarì Audrey N. M. Rich[188], in quanto antisociale fu respinta da Aristotele che ammise l'*autarcheia* a livello contemplativo. L'*autarcheia* cinica paradossalmente è vicina al divino e all'animalesco. La Rich ha indicato consonanze della visione cinica dell'*autarcheia* con Democrito, non con Ippia: modello per i Cinici fu Socrate, la cui *autarcheia* non coincide – per esempio nell'atteggiamento verso il piacere – con quello dei Cinici. L'*autarcheia* del Cinico è più vicina a quella di Platone, per il quale sul livello morale l'*autarcheia* può essere ottenuta dall'uomo virtuoso (μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν: egli ha bisogno solo di sé stesso)[189] e a quella di Stilpone.

Ma alla Rich è sfuggito il legame con la *autarcheia* epicurea che si rivela forte e coerente. Il sapiente, se può avvicinarsi agli dèi, è anche perché ponendosi il limite naturale nell'arricchimento si ancorerà all'αὐτάρκεια τοῦ παρόντος καὶ γεγονότος[190], vale a dire resterà saldamente legato all'*autarcheia* per quanto riguarda il presente e il passato. L'*autarcheia* (fr. 458), fonte di piacere, è la ricchezza più grande[191], unita con ἀταραξία e ἡσυχία[192]. Ma, oltre tali testimonianze indirette, è lo stesso Epicuro che scrisse a Meneceo[193]: «Anche l'*autarcheia* – il bastare a sé stessi – noi consideriamo un gran bene, ἀγαθὸν μέγα, non perché dobbiamo contentarci del poco, ma perché se non abbiamo il molto ci contentiamo del poco, schiettamente persuasi che tanto più soavemente si gode l'abbondanza quanto meno se ne ha bisogno, e che ogni desiderio conforme alla natura si può agevolmente soddisfare, ogni desiderio vano è di difficile attuazione (τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον)». Nella *Sentenza Vaticana* XLIV leggiamo che l'*autarcheia* è un tesoro tale che il sapiente che si confronti con le necessità della vita sa piuttosto largire (μεταδιδόναι) che prendere per sé e nella LXXVII è sancita la connessione dell'*autarcheia* con la libertà: l'ἐλευθερία è massimo frutto dell'αὐτάρκεια. Ecco ancora la voce di Epicuro in un luogo di

188. Audrey N.M. Rich, «The Cynic conception of autarkeia», *Mnemosyne* 9, 1956, p. 23-29.

189. Plat., *Resp.* 387 *d* 11- *e* 1.

190. Epic. fr. 458 Us.

191. Epic. fr. 476 Us. (secondo Clemente Alessandrino) πλουσιώτατον αὐτάρκεια πάντων.

192. Epic. fr. 520 Us. (secondo Plutarco).

193. D.L. X 130.

Stobeo[194]: «Emulammo l'αὐτάρκεια non perché ci serviamo assolutamente di cose modeste e semplici (τοῖς εὐτελέσι καὶ λιτοῖς), ma per avere fiducia e forza nei loro confronti».

Il Diano[195] definì l'*autarcheia* "la virtù massima dell'epicureo, se pure può chiamarsi una virtù e non meglio le convenga il nome di prezzo massimo in quella compravendita di piaceri e dolori in cui consiste la sua morale."

E per gli Epicurei della prima generazione è Epicuro, e non Diogene, campione di *autarcheia* oltre che di mansuetudine: lo leggiamo nella *SV* XXXVI che viene generalmente attribuita ad Ermarco[196]; la vita di Epicuro, come scrive W. Schmid[197], già sembrava sovrumana; a torto il Bailey[198] evoca per αὐτάρκεια lo "standard stoico." Epicuro è divenuto un personaggio leggendario già per i καθηγεμόνες: il suo βίος – *mode de vie* – e *l'ensemble d'une existence* secondo il Bollack[199] – se lo paragoniamo alle vite degli altri filosofi potrebbe essere ritenuto leggendario, perché fu mite e autosufficiente: ὁ Ἐπικούρου βίος τοῖς τῶν ἄλλων συγκρινόμενος ἕνεκεν ἡμερότητος καὶ αὐταρκείας μῦθος ἂν νομισθείη.

## IV. EPICURO, ANTISTENE E DIOGENE

### 1. *Epicuro lettore di Antistene*

Lo specifico bersaglio polemico di Metrodoro più che Diogene forse fu Antistene, specialmente il suo dogma ὁ πόνος ἀγαθόν[200]. Ma quel poco che sopravvive nella tradizione storiografica antica ci ha conservato il contatto – contrasto di Epicuro stesso e Antistene, la cui opera fu studiata da Epicuro. Nelle *Tusculanae*[201] a proposito del

194. Epic. fr. 58 Us.

195. *Epicuro. Scritti morali* intr. e trad. di C. Diano, a cura di G. Serra, Milano, 1974, p. 134.

196. Hermarch. fr. 49 Longo.

197. W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, tr. it. a cura di I. Ronca, Brescia, 1984, p. 128.

198. *Epicurus. The Extant Remains*, cit., p. 381.

199. J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris, 1975, p. 474.

200. D.L. VI 2. *SSR* V A 859.

201. Cic., *Tusc.* V 9, 26: Epic. fr. 459 Us.; *SSR* V A 121.

*parvus cultus* di cui si contenta la natura[202] Cicerone trova da ridire sul fatto che sia Epicuro e non Antistene a lodare la *litotes*; come poteva, sospetta il neoaccademico anticpicureo, lodare la tenue δίαιτα il filosofo della ἡδονή?

> « Laudat tenuem victum (Epicurus): philosophi id quidem, sed si Socrates aut Antisthenes diceret, non is qui finem bonorum voluptatem esse dixerit ».

Nella *Vita di Pirrone* di Diogene Laerzio[203] la concezione epicurea della ἡδονή è radicalmente contrapposta a quella di Antistene. Leggiamo infatti:

> « Ma per natura non esiste il bene e il male. Infatti o tutto ciò che è ritenuto tale da uno deve essere detto bene oppure non tutto. Ma certamente non tutto deve dirsi bene, dal momento che una medesima cosa da uno è ritenuta un bene, per esempio, il piacere da Epicuro, da un altro un male, come da Antistene » (ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ὑφ' οὗ μὲν δοξάζεται, ἀγαθόν, ὡς ἡ ἡδονὴ ὑπὸ Ἐπικούρου, ὑφ' οὗ δὲ κακόν, ὑπ' Ἀντισθένους).

Che Epicuro abbia letto il Φυσικός (λόγος? διάλογος? da non identificare col Περὶ φύσεως in due libri o con l'Ἐρώτημα περὶ φύσεως egualmente in due libri)[204] di Antistene e ne abbia ordinato la lettura ai suoi amici risulta da una lettera un cui brandello è conservato nel *PHerc.* 1005 or ora edito dalla Angeli[205] (fr. 110, 11 ss.): - - - τοῦ] γὰρ Φυ[σικοῦ τοῦ Ἀν]τισθένους | [ - - - προσέτ]αξα ἀπόγρα[φον - - - ὑ]μῖν φέρει[ν.

> « Infatti ordinai di portarvi una copia della *Fisica* di Antistene ».

E, puntualmente, in un luogo filodemeo dell'opera Περὶ εὐσεβείας, *Della religiosità*, rinveniamo una citazione testuale del *Liber physicus* che non sfuggì a Cicerone[206], il quale deduceva anche che Antistene ... *popularis deos multos ..., naturalem unum esse dicens tollit vim et natu-*

202. Cic., *Tusc.* V 34, 96.
203. D.L. IX 101; *SSR* V A 117.
204. D.L. VI 17. Cf. A. Brancacci, *OIKEIOS LOGOS*, Napoli, 1990, p. 22 s.
205. *Filodemo Agli amici di scuola (PHerc. 1005)* ed. tr. e comm. a cura di A. Angeli, coll. « La Scuola di Epicuro » 7, Napoli, 1988, p. 166: *SSR* V A 184.
206. Cic., *Nat. deor.* I 13, 32: *SSR* V A 180.

*ram deorum*. Leggiamo così in Filodemo[207]: ... π]αρ' 'Αντισ|θένει δ' ἐν μὲν τῶι Φυσικῶι λέγεται τὸ | κατὰ νόμον εἶναι | πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕν[α.

Qui Antistene, come notò il Brancacci[208], ed è stato confermato dal Giannantoni[209], per combattere la religione popolare – "molti sono gli dèi" – oppone la *physis* – "uno solo è dio" – al *nomos*, l'ἀλήθεια alla δόξα. Combattere la concezione popolare della divinità non significa negarla, ma spiegarla[210]; analogamente, Epicuro e gli Epicurei eliminano gli dèi del volgo, non gli dèi.

Antistene che con Diogene in un luogo del *De Stoicis* di Filodemo riappare quale ascendente socratico degli Stoici che vogliono essere chiamati Socratici[211] emerge ancora nella compagnia dei confratelli stoici col loro capostipite e archetipo Socrate in un luogo della *Retorica* di Filodemo[212] dove, come ha ribadito il Giannantoni[213], il filosofo socratico sostiene un concetto non universale, ma individualistico della *concordia*, la ὁμόνοια ἑαυτῶ, non la concordia politica, rimanendo così ancora nel chiarimento del dissidio *physis / nomos*: nella testimonianza filodemea né Socrate né Antistene né Zenone né Cleante né Crisippo, bravi nel conciliare gli individui, sono riusciti pur nel progresso, a conciliare i cittadini, a trasformare una ὁμόνοια individualistica in una concordia politica: τί δήποτε οὔ|[τε Σωκ]ράτ[ης] ὁ γινώ[σκων | ἕνα πρ]ὸς ἕνα συλλ[ύειν ἔοι|κεν ἱκα]νὸς ἕ[να πρὸς πλήθη[214] | οὔτ' 'Αντ]ισθέ[νης οὔτε Ζή|νων οὔ]τε Κ[λεάνθης οὔτε | Χρύσι]ππος οὔτ[ε ἄλλος τις | τοιού]τας προκο[πὰς πεποιη|[μένοι;]

Che Epicuro oltre che di Antistene si fosse occupato anche del cinico Cratete – non per discuterne l'autenticità dell'opera, ma per la sua formazione culturale – si credette fino a tre anni fa quando la lettura nel medesimo *PHerc.* 1005 appena citato εἶναι] πισ[τ]ὸν Κράτη[τ]ος di F. Sbordone fu definitivamente accantonata. È il passo reso celeberrimo dalla partigiana speculazione del Bignone che voleva

207. Philod., *De piet.*, p. 72 Gomperz = *SSR* V A 179.
208. A. Brancacci, «La théologie d'Antisthène», *Φιλοσοφία* 15-16, 1985/86, p. 218-229.
209. *SSR* IV, p. 251-253.
210. *SSR* IV, p. 253.
211. *SSR* V B 126 *in.*
212. Philod., *Rhet.* II, p. 223 Sudhaus: *SSR* V A 69.
213. *SSR* IV, p. 409.
214. Sudhaus: an πλῆθος? δῆμον? πόλιν?

negare valore alla richiesta degli *Analitici* di Aristotele da parte di Epicuro, ove ora per merito della Angeli[215] in vece di Cratete leggiamo Socrate. Nella mia interpretazione quest'altro luogo della *Lettera* di Epicuro nel *PHerc.* 1005 suona così: «Vi ordinai di mandare una copia[216] dello scritto *Su Socrate* di Aristippo e la *Lode di Platone* di Speusippo[217] e gli *Analitici* e i libri *Della natura* di Aristotele, quanti, appunto, eravamo soliti considerare classici (ὅσαπερ ἐ[νεκρίν]ομεν»)[218].

2. *Epicuro e Diogene terapeuti dell'anima*

Non possiamo stabilire la misura in cui le opere di Antistene o di Diogene circolassero nella prima scuola epicurea: forse Metrodoro lesse il Περὶ πλούτου di Diogene, come crede il Laurenti[219]. Tuttavia nella tradizione dossografica abbiamo sufficienti indizi per poter additare comunanza d'interessi speculativi, nell'accordo e nel dissenso. Antistene a chi aspirava all'immortalità diceva che "bisognava vivere piamente e giustamente"[220] e Diogene aborriva in senso assoluto il κακῶς ζῆν[221] e sosteneva il καλῶς ζῆν. Epicuro ammoniva Meneceo[222] a vivere φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, ponendo alla radice la φρόνησις quale μέγιστον ἀγαθόν, più prezioso della stessa filosofia. Per Antistene il ruolo della φρόνησις non è inferiore:[223]

> «La prudenza è un muro saldissimo, τεῖχος ἀσφαλέστατον, che non può né precipitare né essere tradito. Dobbiamo costruire dei muri nei propri inespugnabili ragionamenti (λογισμοί)».

Nella lotta alla cultura enciclopedica, agli ἐγκύκλια μαθήματα, i Cinici sono concordi non solo con gli Scettici, ma anche con gli

215. Philod., *PHerc. 1005*, fr. 111, p. 166.
216. Alla l. 5 s. integro ἀ[πόγραφον τοῦ Περ]ὶ [Σω]κράτους.
217. Non le *Diatribe* di Aristippo come aveva congetturato il Crönert. Cf. A. Angeli, «Accessione speusippea», *PdP* 227, 1986, p. 120 s.
218. Ottima integrazione di A. Angeli. Su tutto il passo si veda il commento della studiosa, ed. cit., p. 233-240.
219. R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, cit., p. 97-149.
220. D.L. VI 6 εὐσεβῶς καὶ δικαίως ζῆν: un nucleo della religiosità costruita su Diogene dall'imperatore Giuliano?
221. D.L. VI 55.
222. Epic., *Epist.* III 132.
223. D.L. VI 13. Cf. A. Brancacci, *OIKEIOS LOGOS*, cit., p. 89-97.

Epicurei[224]. «I Cinici bandiscono anche l'istruzione enciclopedica ... eliminano anche la geometria, la musica e simili ...»[225]; «secondo Diogene, bisogna trascurare la musica, la geometria, l'astrologia e simili perché inutili e non necessari (ἄχρηστα καὶ οὐκ ἀναγκαῖα)»[226]. In un particolare, Antistene sembra differire da Epicuro, se intendiamo γράμματα "istruzione elementare". Antistene è radicale nel rifiuto della cultura: coloro che sono divenuti σώφρονες non devono avere un'istruzione elementare, γράμματα μὴ μανθάνειν per non essere distratti da cose estranee (τὰ ἀλλότρια)[227]. Epicuro prescriveva almeno che i sapienti avessero un'istruzione elementare: ἀναγκαῖόν ἐστι τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα[228]. Che cosa però significhi veramente il *dictum* di Antistene non sappiamo[229].

Ma c'è un *trait d'union*, finora non rilevato: la concezione del sapiente come medico ovvero la *philosophia medicans* che mostrai ampiamente attiva nel pensiero di Epicuro e già prima in Democrito e poi specialmente in Filodemo[230]. Epicuro, medico dell'anima, soccorritore e salvatore ci è poi divenuto familiare ad opera del Festugière non meno che dello Schmid[231]. Ma anche il sapiente cinico è il medico che guarisce gli stolti, ammalati di presunzione e vanità, come già sottolineò lo Zeller[232]. Anche qui un motivo cinico trova nell'Epicureismo la sua più profonda comprensione teoretica: l'aneddoto diventa dogma. Antistene già parlò così in due aneddoti[233]:

> «Richiesto perché fosse così aspro nel riprendere i discepoli rispose: "Anche i medici si comportano così con gli ammalati" e a chi gli faceva l'accusa di farsela con i malvagi (οἱ πονηροί),

224. M. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, cit., p. 187-198.
225. D.L. VI 104.
226. D.L. VI 73.
227. D.L. VI 103. Un' impronta stoica? A. Grilli, *Acme* 16, 1983, p. 95 s.
228. Epic. fr. 22 in Sext. Emp., *M.* I 49.
229. *SSR* IV, p. 392.
230. M. Gigante, «Philosophia medicans», *CErc* 5, 1975, p. 53-61.
231. Cf. ora anche A.-J. Voelke, «Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme», *Études de Lettres* 3, 1986, p. 68-87; J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, 1989, p. 9-21.
232. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II[1], cit., p. 332 s.
233. D.L. VI 4 e 6. Per il secondo *dictum* il Gomperz, op. vol. cit., p. 606, segnalava una concordanza con l'*Evangelo* di Matteo.

replicava: "Anche i medici stanno con gli ammalati, senza, per questo, prendersi la febbre.»

Il parallelismo è ripreso da Diogene se possiamo prestar fede alle *Orazioni* VIII e IX di Dione Crisostomo strettamente connesse fra loro[234]. Nell'*Orazione* VIII Diogene dice[235]: «Bisogna dunque che l'uomo prudente (φρόνιμος ἀνήρ) sia come il buon medico (ἀγαθὸς ἰατρός): come costui accorre là dove più numerosi sono gli ammalati per soccorrerli (βοηθήσων), così l'uomo prudente si rechi lì dove ci siano moltissimi stolti (ἄφρονες) a confutare e punire la loro stoltezza (ἐξελέγχοντα καὶ κολάζοντα τὴν ἄνοιαν αὐτῶν)». Diogene, medico di anime, lamentava di non avere il successo dei medici del corpo: la gente lo vedeva, ma non lo consultava[236]. «Diogene si presentava – racconta Dione[237] – a chi volesse incontrarlo e diceva di meravigliarsi perché, se avesse detto di curare i denti, tutti coloro che avessero avuto bisogno di cavarsi i denti si sarebbero recati da lui; e, per Zeus, se avesse sostenuto di curare (θεραπεύειν) gli occhi, tutti coloro che avessero avuto male agli occhi si sarebbero presentati a lui; egualmente, se avesse sostenuto di conoscere un farmaco per la milza e la gotta o il raffreddore. Poiché, invece, diceva che avrebbe liberato dall'ἄγνοια, dalla πονηρία e dalla ἀκολασία coloro che gli avessero dato retta, nessuno gli prestava attenzione né gli chiedeva di guarirlo (ἰᾶσθαι αὐτόν), neppure se avesse dovuto ricavarne in aggiunta molto danaro (?): quasi che dai loro malanni questi ultimi fossero angustiati meno dei primi o fosse per un uomo più duro soffrire per la milza gonfia o per un dente guasto che per l'anima stolta (ἄφρων), ignorante (ἀμαθής), misera (δειλή), insolente (θράσεια), amante dei piaceri (φιλήδονος), servile (ἀνελεύθερος), irascibile (ὀργίλη), triste (λυπηρά), perversa (πανοῦργος) e totalmente corrotta (διεφθαρμένη)».

L'immagine dionea, pur non originaria, ha fondamento antistenico rielaborato, reinterpretato, "riletto" e si raccorda all'altra di Luciano,

234. A. Brancacci, «Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1, 1980, p. 92-122. Delle due orazioni abbiamo ora una buona edizione con trad. e comm. a cura di M. Capone Ciollaro: *Dione Crisostomo, Sulla virtù (Or. 8)* e *Diogene o Discorso istmico (Or. 9)*, Napoli, 1987, qui da me utilizzata.

235. Dion., *Or.* VIII 8.

236. Dion., *Or.* IX 4.

237. Dion., *Or.* VIII 7 s.

della medesima epoca, di Diogene ἐλευθερωτὴς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν[238]. Il modello del buon medico vale per il sapiente cinico e per il sapiente epicureo: l'uno e l'altro guariscono e salvano. Nella varia e fascinosa storia del tema *Philosophia medicans* i Cinici hanno la loro parte, anche se non così ricca come quella degli Epicurei: Diogene fu non meno di Epicuro un soccorritore, un salvatore.

3. *Epicuro e Diogene: convergenze e interferenze*

Ma c'è ancora qualche tratto che unisce i due "liberatori" senza livellarli. Diogene anti-intellettualista, che preferiva "la verità" delle cose reali all'ascesi scritta[239], educò i figli di Seniade non solo alle discipline pratiche – cavalcare, tirare d'arco, lanciare sassi, scagliare giavellotti – ma anche a tenere a mente molti passi di opere di poeti e prosatori e dello stesso Diogene e rinveniva, volta per volta, una scorciatoia non indegna della via più celebre verso la virtù: inventava il sistema di compendiare la materia per farla mandare facilmente a memoria[240]: κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων[241] καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους πᾶσαν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει.

Epicuro, secondo Diocle[242], allenava i discepoli a mandare a memoria i suoi scritti: ἐγύμναζε δέ, φησί, τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα. Epicuro in punto di morte raccomandò agli amici di non dimenticare la sua dottrina, τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι[243]. E lo stesso Epicuro nelle *Grandi Epistole* afferma esplicitamente di aver preparato brevi epitomi da memorizzare[244]. Così nell'*Epistola a Erodoto* scrive di aver preparato un'epitome dei suoi scritti maggiori perché possano conservare un saldo ricordo dei

238. Lucian., *Vit. auctio* 8: cf. anche in Stobeo, III 13, 43: a chi gli domandava perché continuasse a vivere in Atene mentre lodava gli Spartani, Diogene rispose che neppure il medico che dispensa la salute vive tra gente sana. Per Diogene e Sparta, cf. D. L. VI 27 e 59.

239. D.L. VI 48.

240. D.L. VI 31.

241. Non sono costoro gli *historians* di R.D. Hicks, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, II, London, 1925[1], p. 33.

242. D.L. X 12.

243. D.L. X 15.

244. Cf. A. Angeli, «Compendi, eklogai, tetrapharmakos: due capitoli di dissenso nell'Epicureismo», *CErc* 16, 1986, p. 53-66.

princìpi più importanti (εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὁλοσχερωτάτων γε δοξῶν τὴν μνήμην ἱκανῶς)[245], "abbracciare con la mente per mezzo di formule brevi anche ogni particolare espresso con estrema esattezza (διὰ βραχεῶν φωνῶν ἅπαν ἐμπεριλαβεῖν ἐν αὐτῷ τὸ καὶ κατὰ μέρος ἂν ἐξακριβωθέν)[246] perché possano ripercorrere con la rapidità del pensiero le dottrine fondamentali (τὴν ἅμα νοήματι περίοδον τῶν κυριωτάτων)"[247]. Nella *Seconda Lettera* così ammonisce Pitocle: "Apprendi bene questi precetti, tienili a mente e ripercorrili acutamente col pensiero insieme con gli altri che affidammo alla piccola *Epitome ad Erodoto*: καλῶς δὴ αὐτὰ διάλαβε, καὶ διὰ μνήμης ἔχων ὀξέως αὐτὰ περιόδευε μετὰ τῶν λοιπῶν ὧν ἐν τῇ Μικρᾷ Ἐπιτομῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἀπεστείλαμεν"[248].

Anche per la concezione del ruolo della Τύχη nella vita umana e dell'atteggiamento del sapiente, il dogma che si può ritenere antistenico "il sapiente nulla affida alla sorte"[249] (τὸν σοφόν ... Τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν) e i detti di Diogene ("opporre il coraggio alla Sorte" ἀντιτιθέναι Τύχῃ μὲν θάρσος[250] e il vantaggio offertogli dalla filosofia era almeno "essere preparato ad ogni sorte", τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι[251]) concordano con la posizione di Epicuro: poco può la Τύχη per il sapiente, per il suo λογισμός (βραχέα σοφῷ Τύχη παρεμπίπτει)[252]; il sapiente resisterà alla Τύχη (ἀντιτάξεσθαι)[253]; la semplice condotta di vita ci rende impavidi dinanzi alla sorte (καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει)[254]; il sapiente non crede, come il volgo crede, che la Τύχη sia una divinità e largisca agli uomini beni o mali[255]. La Τύχη, secondo Cratete, non può espugnare l'ἀδοξία e la πενία[256].

245. D.L. X 35.
246. D.L. X 36.
247. D.L. X 83.
248. D.L. X 85.
249. D.L. VI 105.
250. D.L. VI 38.
251. D.L. VI 63.
252. Epic., *RS* XVI.
253. D.L. X 120 a.
254. D.L. X 131.
255. Polemica antiaristotelica secondo il Bignone. Cf. anche D.L. X 133.
256. D.L. VI 93.

Affine e sostanzialmente concorde è l'atteggiamento sulla preghiera: un tema che coinvolge la concezione religiosa epicurea in tutti i suoi complicati risvolti. Diogene trovava da ridire sulla preghiera degli uomini: ἐνεκάλει τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῆς εὐχῆς[257], osservando che essi non chiedono i veri beni, ma ciò che a loro sembra bene. Epicuro non esclude la preghiera anche se nega che gli dèi intervengono nel mondo, ma afferma[258]: "Se la divinità ascoltasse le preghiere degli uomini, presto perirebbe tutta l'umanità: perché gli uomini invocano incessantemente, gli uni contro gli altri, molti malanni." Ammonisce Meneceo che solo nei miti gli dèi possono cedere alla preghiera[259].

La lotta al τῦφος che introduce certe divinità, comunemente ammesse, attestata in un passo del *De pietate* di Filodemo[260] può accomunare gli Epicurei ai Cinici sostenitori del βίος ἄτυφος[261].

Se Diogene disprezzava i retori e tutti quelli che cercano la gloria nell'eloquenza (τοὺς ῥήτορας καὶ πάντας τοὺς ἐνδοξολογοῦντας...)[262], Epicuro prescriveva drasticamente al sapiente di non cedere al fascino degli artifici retorici: οὐδὲ ῥητορεύσειν καλῶς[263].

Diogene, eroe della libertà e del franco parlare, aborriva il τύραννος. Recentemente il Brancacci ha distinto nella VI *Orazione* dionea i plausibili tratti del τύραννος cinico dalle sovrapposizioni biografiche e ideologiche di Dione[264]. La condanna diogeniana del τύραννος ἀτυχής, ἀμαθής, κακός possiamo cogliere, per brevità, in un aneddoto: un tiranno chiese a Diogene quale fosse il bronzo migliore e la risposta fu: "Il bronzo con cui furono fatte le statue di Armodio e Aristogitone", i tirannicidi[265]. Altrettanto inequivoco è Epicuro: il sapiente non parteciperà alla politica né sarà tiranno, οὐδὲ τυραννεύσειν[266].

257. D.L. VI 42. Eccellente correzione della lez. ms. τύχης da parte del Casaubon, εὐχῆς è accettata anche dalla Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 90, n. 31.
258. Epic. fr. 388 Us.
259. D.L. X 134.
260. P. 88 Gomperz.
261. Su cui F. Decleva, «Τῦφος: contributo alla storia di un concetto», *Sandalion* 3, 1980, p. 53-66.
262. D.L. VI 47.
263. D.L. X 118.
264. A. Brancacci, «Tradizione cinica ...», *Elenchos* 1, 1980, sp. p. 110.
265. D.L. VI 50.
266. D.L. X 119.

Su altri due temi fondamentali – la morte e la connessione sapiente~divinità – è possibile indicare una convergenza, non esteriore. Diogene dimostrava che la morte non è un male con l'argomentazione: "Come potrebbe essere un male se quando è presente non ce ne accorgiamo?" (πῶς ... κακόν, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα)[267]. Tutti ricordiamo l'argomentazione di Epicuro: "La morte nulla è per noi perché quando noi siamo la morte non è presente, ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, e quando è presente la morte, allora noi non siamo, ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν[268].

Dopo la morte l'eros. Il pensiero di Diogene autore di un 'Ερωτικός[269], che gli amanti soffrano disgrazie proporzionalmente al piacere e che il piacere d'amore non è necessario né però deve essere bandito, è vicino al pensiero degli Epicurei che è già molto se il piacere d'amore non arreca danno[270]. Contro gli amori adulterini l'accordo sembra perfetto[271]; gli Epicurei avrebbero accettato la preferenza cinica per le ragazze di bordello[272].

Infine, tralasciando altri possibili punti di consenso, vorrei sottolineare il tema – comune anche agli Stoici – della ὁμοίωσις θεῷ. Il discrimine tra sapiente e divinità, per Diogene, era segnato dalla misura dell'*autarcheia*: gli dèi di nulla hanno bisogno, chi è simile agli dèi ha bisogno di poco: θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῄζειν[273]. Come è noto, Epicuro si congeda da Meneceo[274] esortando a meditare giorno e notte per se stesso e per essere uguale a se stesso:" "non sarai mai turbato né in veglia né in sogno, ma vivrai come un dio tra gli uomini, perché non è simile a creatura mortale chi vive tra immortali beni": ... ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν

267. D.L. VI 68 (*SSR* V B 87 ): scrivo con *F* κακόν, non κακός con *B P*.
268. D.L. X 125.
269. D.L. VI 67.
270. D.L. X 118.
271. D.L. VI 88 s. e X 118.
272. Così G. Fiske, *Lucilius and Horace*, Madison, 1920, p. 248-251, 261; E.W. Bushala, « The Motif of Sexual Choice in Horace Satire I 2 », *The Classical Journal* 66, 1971, p. 312-315.
273. D.L. VI 105.
274. D.L. X 135.

ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζώῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς[275].

Scrisse il Diano[276]: «Che il saggio sia pari agli dèi era dogma comune anche agli Stoici i quali, come giustamente annotava l'Usener, erano stati in ciò preceduti dai Cinici».

Possibili convergenze e plausibili accordi sulla cui storicità è pur sempre metodico dubitare – chi può veramente individuare le stratificazioni in un testo "fondamentale" come il βίος diogeniano del Laerzio? Chi può nettamente separare l'influsso stoico? – non eliminarono nella tradizione postdiogeniana i veleni antiepicurei: presto Menippo di Gadara, allievo di Metrocle, il fondatore dello σπουδογέλοιον, esercitò il suo umorismo sul rito della Vigesima, sulla festa annuale della nascita di Epicuro, sulle γοναὶ Ἐπικούρου e le θρησκευόμεναι Εἰκάδες[277]: un attacco tra serio e faceto del culto della personalità di Epicuro. E, un giorno, da una diatriba cinica poté originarsi il *topos* dell'*Epicuri de grege porcus*[278].

## V. COLOTE E MENEDEMO

La polemica anticinica nell'àmbito della prima generazione della scuola epicurea, in particolare per quanto riguarda Colote, non è stata recentemente avallata[279] dopo che il Crönert nel 1906 l'aveva documentata in modo non sempre indiscutibile, ma certamente plausibile, con l'avallo di K. von Fritz e D.R. Dudley[280]. La Concolino ha il merito di aver posto in rilievo la chiarezza della polemica di Colote contro Platone e Socrate sul fondamento dell'ἐναργές contrapposto al

275. Nell'idealizzazione del modello cinico, l'imperatore Giuliano afferma che Diogene non possedeva neppure una focaccia che bastava ad Epicuro per sentirsi non inferiore agli dèi e riferendosi all'*Epistola a Meneceo* sostiene che Diogene non gareggiava con gli dèi, ma viveva e diceva di vivere in modo più felice di chi sembrava agli uomini il più felice. Cf. Iulian., *Or.* IX 14, 14 ss. ed. C. Prato-D. Micalella, *Giuliano Imperatore Contro i Cinici ignoranti*, Lecce, 1988, p. 34 s. e 82 s.

276. C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze, 1974, p. 252, n. 533.

277. D.L. VI 101: abbiamo qui il contenuto, non il titolo.

278. Cf. W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, cit., p. 120.

279. A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», *CErc* 6, 1976, p. 61-67.

280. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906: cf. G. Giannantoni, *Atti XVII Congr. Intern. Papirologia* II, Napoli, 1984, p. 522.

δοξαζόμενον per quanto attiene alla definizione del buon poeta nel *Liside* e la positività dell'obbiezione colotea all'identificazione sostenuta nell'*Eutidemo* di εὐτυχία e σοφία. Ma i limiti del valore del contributo della Concolino inteso a scalzare il cinico Menedemo quale bersaglio della polemica e a indicarlo nell'omonimo di Eretria sono evidenti, per il semplice motivo che la sua indagine è rimasta parziale, e non esauriente: la Concolino non ha compiuto l'indagine "più organica" che aveva promessa. Anch'io mi lasciai sedurre dalle parole della Concolino: "Colote potrebbe aver continuato la polemica di Epicuro e Metrodoro prendendo di mira Menedemo e la Scuola di Eretria che era la prosecuzione di quella Megarica"[281]: insomma, attaccando Menedemo di Eretria, Colote colpiva Arcesilao che non era insensibile ad adottare sofismi di stampo megarico[282]. Ma insieme col Giannantoni che opportunamente ha proposto una revisione dei risultati non solo del Crönert, ma anche della Concolino[283] mi sono domandato perché mai Colote non avrebbe potuto continuare la polemica di Epicuro e Metrodoro contro i Cinici, senza rimettere in discussione il risultato che Colote, riaffermando il principio dell'ἐνάργεια come criterio unico di vera conoscenza, prende di mira non solo Socrate "sofista" e Platone "naturalista", ma anche gli Scettici e due dogmi di Democrito, responsabile, come leggiamo nell'*Adversus Colotem* plutarcheo, di dubitare della verità delle sensazioni[284].

Vorrei riproporre il rapporto Colote – Menedemo richiamando e ribadendo la storicità di Menedemo Cinico dimostrata dal Wilamowitz contro il Gercke, anche se Ippoboto – al quale dobbiamo il ritratto del filosofo quale goffo messaggero dell'aldilà, pittoresco osservatore dei peccati dell'uomo che riferisce agli dèi di laggiù, φύλαξ e ἐπίσκοπος, con tunica di color oscuro e cintura rossa, berretto con i segni dello zodiaco, coturni tragici, barba lunghissima, verga di frassino in mano[285] – nella *Anagrafe* lo sottrasse al suo maestro cinico Echecle per farne un allievo di Colote[286].

281. Concolino, art. cit., p. 67.
282. M. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, cit., p. 98.
283. *SSR IV*, p. 581-583.
284. Rinvio al mio libro citato alla n. 2.
285. D.L. VI 102: Hippob. fr. 9 Gigante.
286. D.L. VI 95.

Nei resti dei *PHerc.* 208 e 1032, che ci hanno conservato frammenti dell'*In Platonis Lysim* e *In Euthydemum*, a mio parere, possiamo cogliere non solo alcune tracce anticiniche, ma anche lo stesso modo di argomentare di Metrodoro. Colote, come Metrodoro, polemizza, ma costruisce sulla polemica lo statuto del sapiente; a differenza di Metrodoro, Colote però si adegua al modello diatribico dei Cinici, inaugurando una maniera che risulta gradita a Polistrato e a Filodemo nella mediazione bionea[287]. Anche Colote conosce la *Repubblica* di Zenone di Cizio e la sua polemica presuppone il vincolo stoico-cinico comune alla tradizione epicurea. Come in Polistrato, la polemica scettica non esclude la polemica cinica: l'atteggiamento di Colote – che anticipa, in certo modo, quello di Diogene di Enoanda che apostrofa Democrito – è diverso da quello di Polistrato che attacca non un filosofo, ma la Scuola cinica. Colote attacca Menedemo sotto il tetto di Zenone. Agli assalti del Socrate platonico, Colote unisce la polemica con i filosofi contemporanei. La difesa del λογισμός contro il ταὐτόματον ha per bersaglio, a mio parere, non solo gli Stoici, ma anche i Cinici, se vogliamo superare l'agnosticismo qui troppo arrendevole del Crönert. Ma solo la sottovalutazione della polemica anticinica degli Epicurei, vale a dire la carenza di una prospettiva generale, ha impedito finora di toccare concretamente spunti polemici, originati certo dall'*Eutidemo*, ma diretti anche contro i Cinici.

Non è solo contro il Socrate dell'*Eutidemo* che Colote difende il vantaggio della ricchezza contro chi dialogando illogicamente lo elimina[288]:

> ἀλλὰ καί πως
> οὐ πρὸς τὴν διάνοιαν διαλέ-
> γεται, οὔτε τοῦ πλούτου ἀφαι-
> ρούμενος τὸ ὠφελεῖν ἡ-
> μᾶς οὔτε τῶν ἄλλων πρα-
> γμάτων.

E così pure, Colote quando sostiene – come Metrodoro – la ricchezza della povertà, polemizza con i Cinici: i poveri hanno la proprietà specifica dei ricchi, non la banale caratteristica comune a tutti.

287. Cf., più avanti, i capitoli VI e VIII.
288. T VII, p. 11 b, 2 ss. secondo Crönert.

Né mancava Colote di trattare il tema – cinico per eccellenza – del vano bisogno del più, su cui gli Epicurei avevano da ridire[289]:

καὶ ὅτι πένητες
τῶν πλουσίων ἰδιότητα ἔχου[σιν,
οὐ τὴν τυχοῦσαν [τ]ῶν ἁπάν-
των. τί γὰρ ἄμ ποτι τῶν πλει-
[ό]νων ἐστ[ὶν ἡ δε]ήσ<ε>ι[290], οἳ μὴ ...

Questo dogma epicureo è preceduto dal luogo così integrato dal Philippson:

ἢ [φῶμεν ὡς] ἐπόχως
τῶν ταχέων ἐλάττω πράτ-
τουσιν.

« E diciamo che coloro che sospendono il giudizio agiscono meno di coloro che non sospendono il giudizio »[291].

Mentre è sicura la condanna dell'ἀπραξία degli Scettici, si può dubitare chi siano οἱ ταχεῖς: gli Epicurei che si affidano all'ἐναργές o i Cinici che si affidano al δοξαζόμενον?

A parte la chiusa dell'*In Euthydemum*, che forse diventa meno enigmatica se intendiamo ἀμφότεροι non Menedemo e il fratello come vuole il Crönert né i fratelli Eutidemo e Dionisodoro come suggerisce la Concolino[292], ma Menedemo e Zenone – in essa, comunque, Colote si rivolge a Menedemo perché egli lo segua o sia seguìto da lui, richiamando l'utilità della discussione dei principali temi trattati –, in un passo cospicuo dell'*In Lysim*[293], mai finora correttamente interpretato – purtroppo la traduzione dell'Isnardi è fuorviante[294] – e, a torto, solo a mala pena accennato dalla Concolino, Colote, partendo da *Lys.* 209 *d*, rappresenta a tinte vivaci il paradossale dogma di Zenone del sapiente – cuoco di lenticchie, condiviso da Menedemo con una *nuance*: si tratta di una cattiva δόξα o di un cattivo δοξαζόμενον, contro cui Colote si

289. T VII, p. 11 c, 5-9.
290. Così supplisco e interpungo in vece di ἔστ[αι ἀπορ]ήσι.
291. Cf. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, cit., p. 68.
292. Concolino, art. cit., p. 66.
293. T 16, p. 12 a-c: nell'ed. Giannantoni è il fr. 2 di Menedemo.
294. M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, cit., p. 582 s.

scaglia sottintendendo il modello del σοφός o φρόνιμος ἀνήρ epicureo che solo può garantire una vita bella, priva di afflizioni. E qui Colote sviluppando il paradosso stoico-cinico, che non può perciò stesso appartenere all'Eretriese, fino alla volgare immagine di Diogene che lava la verdura[295] – rappresenta, con estrema abilità letteraria e raffinata ironia, il sapiente stoico-cinico quale cuoco che sa non solo cuocere le lenticchie, ma accendere il fuoco: un Maison senza Tettix, ovvero un cuoco a tempo pieno. Chi avrebbe potuto attaccare Menedemo come stolto e vano se non gli Epicurei? E che cosa può significare la ἡδονή affidata da Zenone alle lenticchie se non il rovesciamento dell'autentica ἡδονή di Epicuro?

Ecco la mia interpretazione del passo coloteo:

> « Passeggiano nel Portico Dipinto e dicono che non eliminava Menedemo il dire che egli era sciocco, privo di senno, di poco conto e vano. La tesi virtuosistica di Zenone (ἃ δ' ὁ Ζήνων εὐημερεῖ) – secondo cui l'uomo prudente (φρόνιμος), fra le altre cose che sa fare, sa giocare a palla e sa cuocere le lenticchie – è sostenuta, sì per Apollo, anche da Menedemo con una differenza: Menedemo dice che l'uomo sapiente (σοφός) non saprebbe cuocere lenticchie tali che, una volta ingoiate, siano in grado di procurare piacere (ἡδονή) al gusto di chi le ingoia. Dunque, per questo riguardo neppure Menedemo opinava bene (καλῶς ἐδόξαζεν). Ma tu, forse, o Menedemo, non opinavi così?[296] Tu non presumevi ancora una volta che l'uomo prudente (φρόνιμος), una volta ingoiate le lenticchie, avrebbe trascorso una vita senza afflizioni (ἀλύπως) e bene (εὖ), secondo la sua disposizione. Ma perché dobbiamo supporre che le lenticchie ...?[297] Zenone asserisce che il sapiente fa le lenticchie in modo da soddisfare del tutto il gusto, Menedemo no: ma questo, non significa che entrambi non opinassero in modo simile (ὁμοίως ἐδόξαζον). Anzi mi meraviglio – se posso argomentare piuttosto volgarmente (φορτικώτερον) – che entrambi, supponendo che i sapienti sanno cuocere le lenticchie, non avessero opinato che avrebbero saputo anche lavarle e

295. D.L. VI 58; cf. anche D.L. II 68.
296. Interpunzione mia.
297. Possibile senso del testo perduto (una linea e mezzo): «possano produrre una vita felice».

ammucchiare pezzi di carbone[298] e, insomma, sottoporsi ad altri servizi ... »

Ritengo perciò col Crönert che il Menedemo combattuto da Colote è il cinico Menedemo che, per Colote, non è il visionario di Ippoboto, ma il servo sciocco degli Stoici: Colote colpisce un aspetto particolare – caduco e fragile – della concezione doxastica del sapiente cinico – stoico: l'aspetto culinario – cuoco perfetto o imperfetto, ma cuoco –, da commedia, non da filosofia.

## VI. POLISTRATO FRA SCETTICI E CINICI

Anche Polistrato difende il λόγος e il λογισμός epicurei contro le κεναὶ δόξαι dei Cinici relative ad alcuni concetti fondamentali ed alcuni procedimenti argomentativi. I termini del problema Polistrato–Cinismo non sono eludibili né sono congetturali: si tratta di determinare il ruolo della presenza del Cinismo, la misura del contatto, polemica e recezione, della Scuola cinica, perché i Cinici sono espressamente nominati da Polistrato e anche definiti e saldamente considerati come una αἵρεσις. L'atteggiamento a me pare diverso da quello di Metrodoro, non personalizzato e tuttavia evidente, connivente se non omogeneo con Colote. Che il libro di Polistrato conservato nel *PHerc.* 336/1150 *De contemptu*[299] che meglio conosciamo, sia di generale impostazione antiscettica[300] è un fatto tanto indubitabile quanto l'altro che la polemica condotta da Polistrato è diretta contro altri filosofi e, in particolare, contro i Cinici. Nella difesa dei φανερά ovvero dell'ἐναργές, dell'evidenza delle sensazioni come criterio gnoseologico, nell'attacco all'ἀβλεφία, al non saper vedere esattamente, al mero ἐξετάζειν o ζητεῖν senza fini conoscitivi e etici, nella difesa dell'esistenza dei "relativi" (πρός τι), nella condanna anche antimegarica degli eccessi sillogistici e deduttivi, nella ripulsa del "nichilismo etico" e dell'immobilismo pratico è difficile non scorgere le linee maestre del discorso logico di Polistrato. Che dietro gli Scettici Polistrato collochi anche i

298. τἀνθράκιον: il diminutivo è un indizio dell' *Umgangssprache*, una concessione allo 'stile diatribico'.

299. Cf. Polistrato, *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, ed., trad. e comm. a cura di G. Indelli, coll. «La Scuola di Epicuro» 2, Napoli, 1978.

300. Cf. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, cit., p. 102-106.

Cinici possiamo già indicare nell'attacco ridicolizzante che tende ad affermare senza ambiguità la *physiologia* o *aitiologia* come unica possibile via della ricerca della verità, della autentica libertà dall'ignoranza e dall'inganno. La difesa della *physis* non chiude la via anticinica della difesa della validità delle convenzioni comuni, delle credenze. Afferma il falso – secondo Polistrato – chi dice che i valori e le qualità comunemente ammesse non esistono: i valori relativi esistono accanto ai valori assoluti (καθ' αὑτά). Polistrato che combatte l'inconoscibilità delle cose e l'inattività è antiscettico, ma quando bandisce ogni irrazionale spavalderia nella teoresi e nella pratica per conseguire la vera dottrina, la vera utilità e la vera gioia di vita, è anche anticinico. L'anelito polemico è solidale con la vivacità stilistica e tuttavia non possiamo definire il *De contemptu* una predica cinica. Ritengo, peraltro, che almeno in questo testo non ci sia la possibilità concreta di indicare negli Stoici – come ha fatto cursoriamente il Barigazzi[301] e sistematicamente l'Indelli, il più recente e benemerito editore del *PHerc.* 336/1150 – un altro obbiettivo polemico di Polistrato.

Prima di additare le tracce concrete di Cinismo voglio ribadire il fondamento teoretico antiscettico del libro che è la lotta all'indistinzione delle nozioni e all'incoerenza della vita pratica e l'appello all'ἐπιμαρτύρησις e la fiducia certa, salda e incrollabile nell'evidenza sensibile, ma anche richiamare che Polistrato denuncia contemporaneamente l'ἀναισχυντεῖν e il μάχεσθαι τοῖς φαινομένοις[302].

Neppure l'altro libro *De philosophia I* (*PHerc.* 1520), i cui miserabili resti furono riproposti dal Capasso nel 1976[303], sottrae Polistrato al rapporto col Cinismo. Bisogna anzi dire che la cattiva lettura del Crönert[304] τῶι Βίωνι, debellata da Christ-Schmid[305] e dal Vogliano[306] prima che dal Capasso, ebbe un effetto nefasto sul Philippson che si

301. A. Barigazzi, *Actes du VIII^e Congrès Budé*, Paris, 1969, p. 286-293.

302. Polystr., *De contemptu* XXV 7.

303. M. Capasso, «L'opera polistratea Sulla filosofia», *CErc* 6, 1976, p. 81-84.

304. Non sono in discussione le grandi benemerenze acquisite dal Crönert anche per Polistrato nel *Kolotes und Menedemos* (1906).

305. Christ-Schmid-Stählin, *GgL*, München, 1920, I 2, p. 87.

306. A. Vogliano, «Per una testimonianza di Bione», *Boll. Filol. Class.* 32, 1926, p. 170.

sentì più munito nel vedere in Bione – oltre che in Telete e Stilpone – l'avversario principale di Polistrato[307].

Devo dire però che, ripristinata la corretta lettura τῶι βίωι, il tono anticinico del passo non è eliminato, perché rimane affidato al verbo ὀσφρήσονται "annuseranno", "fiuteranno": chi è che può annusare se non il cane? E Polistrato dice appunto che i Cinici commettono l'errore di adoperarsi per tutto, eccetto che per le cose veramente utili alla vita, non sapendo applicare il sano criterio dell'utilità: καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἰτίας περὶ πάντα μᾶλλον ἢ τὰ χρησιμώτατα τῶι βίωι ὀσφρήσονται[308].

Bione non è citato, ma il colorito è bioneo e il Philippson può aver ragione a sostenere che l'impronta letteraria del *De contemptu* è cinica o cinicizzante.

Il fatto che il I libro *De philosophia* sia un protrettico, un invito alla filosofia per difendere la verità contro l'errore nell'orma della tradizione inaugurata da Aristotele contro Epicuro, non impedisce di cogliere una traccia anticinica nella polemica contro la comune malattia dell'ignoranza (τὸ καθόλου κοινὸν ἁπάσης ἀνοίας νόσημα)[309], contro coloro che non sanno distinguere, ma agiscono e parlano a caso (οὐκ ἐπικρίνοντες, ἀλλ' εἰκῆι καὶ ποιοῦντες καὶ λέγοντες)[310] e contro l'inutile indaffararsi (κενὴ σπουδή)[311].

Ma, come accennavo, nel libro *De contemptu* le tracce anticiniche sono più consistenti: anche l'Indelli, convinto e tenace sostenitore del fondamento antiscettico del libro, riconosce che l'antidogmatismo e l'antitradizionalismo dei Cinici non lasciarono inerte Polistrato[312].

307. L'articolo meritorio di R. Philippson, «Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung» (1909) è ora nel vol. *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, 1983, p. 4-26. Cf. H. Diels, nell' ed. del I Περὶ θεῶν di Filodemo (1916), p. 63-66. La tesi del Philippson è stata confusamente ripresa da M. Isnardi, *Riv. crit. st. filos.* 38, 1983, p. 196-200: *contra*, Giannantoni, *Atti XVII Congr. Papirologia* II, Napoli, 1984, p. 522, n. 39.

308. Polystr., *De philosophia I*, col. IV.

309. Polystr., *De philosophia I*, col. I. Cf. Dudley, *A History of Cynicism*, p. 107.

310. *Ibid.*, col. II.

311. *Ibid.*, col. I.

312. *De contemptu*, p. 72.

Bene ha fatto il Giannantoni a riproporre la rivisitazione dei passi polistratei anticinici[313] sulla scorta del Philippson[314].

Dal mio canto vorrei, per brevità, focalizzare il problema su tre punti.

*Primo*: qual è il significato dell'aggiunta del secondo titolo nella *subscriptio* del *PHerc.* 336/1150: Πολυστράτου Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, οἱ δ' ἐπιγράφουσιν Πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυνομένους τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαζομένων? Se intendiamo correttamente, la variazione del titolo è limitata a Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως con Πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυνομένους: rimangono comuni alle due formulazioni i δοξαζόμενα dei πολλοί. Non si tratta di un semplice chiarimento, ma di una precisazione sulla comune base dell'irrazionalismo (ἀλόγου – ἀλόγως). Il Philippson osserva giustamente: θρασύνεσθαι τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαζομένων è "das eigentliche Kennzeichen der Kynischen Schule".[315] Chi ha aggiunto si rendeva conto che la καταφρόνησις era meno caratterizzante di καταθρασύνεσθαι. Anche l'Epicureo può, a sua volta, καταφρονεῖν e γελᾶν, s'intende ἀληθινῶς, non ἀλόγως[316], ma θρασύνεσθαι mai.

*Secondo*: nel *De contemptu* non ricorre il verbo καταθρασύνεσθαι, ma ben sette volte θρασύνεσθαι. L'arroganza presa di mira è legata a fatti o comportamenti audaci o convinzioni non coerenti con la sapienza epicurea: il Cinico, preda di paura o pentimenti, s'invischia nella superstizione; trasgredisce le convenzioni vigenti o ritiene assurde le credenze comunemente accettate; è schiavo delle false opinioni e del caso; segue la stoltezza dei più accettando tradizioni errate e cade vittima di turbamenti e desideri; insomma, il θρασύνεσθαι è fonte di disgrazie. Al falso sapiente cinico Polistrato oppone il vero sapiente epicureo libero, possessore di dogmi sicuri, veramente privo di turbamenti e angosce:

> *XI 25–XII 4*: «Ma tu vedrai che coloro che fanno siffatte discussioni cadono effettivamente nella superstizione e se insolentendo (θρασυνόμενοι) osano fare un'azione in modo conforme al loro ragionamento (κατὰ τὸν αὑτῶν λόγον), si invischiano in pentimenti e paure».

313. *SSR* V B 511.
314. Cf. *SSR* IV, p. 535.
315. Art. cit., p. 500 = *Studien*, p. 17.
316. *De contemptu* XXX 10 s., XXXIII 7.

*XIX 21–XX 3*: « Anche azioni virtuose risultano spesso svantaggiose sia – in quel che abbiamo già detto – da parte di uomini molto insolenti (πολλὰ θρασυνομένων) o vanamente (κενῶς) ancora superstiziosi sia – nel resto – da parte di uomini che agiscono secondo il loro modo di vita (κατὰ τὸν βίον) e fanno molti e vari errori».

*XXII 28–XXIII 11*: «Da tali e simili ragionamenti risulteranno insolenti (θρασυνόμενοι) alcuni che guardano dall'alto e trasgrediscono spesso le convenzioni generalmente accettate (τὰ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις νομιζόμενα) guadagnando la giusta ricompensa ... e suscitano il sospetto (ὑποψία) degli uomini».

*XXVIII 16-23*: «E pensa quale eccesso di stoltezza (ἄνοια) sia il fatto che essi insolentiscono (θρασύνεσθαι) e incitano altri a non far nulla ancora con fiducia, dal momento che sono assurde per loro le credenze convenzionali (τούτων ἀτόπων νομιζομένων)».

*XXIX 19–XXX 7*: «La verità non farà insolentire sconvenientemente (θρασύνεσθαι παρὰ τὸ προσῆκον) né consentirà che vi sia chi, asservito a vuote opinioni (κεναὶ δόξαι) degli uomini, cada di nuovo nella superstizione e schiavo (δοῦλος) di ogni cosa e sbigottito per ciò che gli càpiti né farà che vi sia chi, invischiato in altri vizi, segua chi professa sciocche opinioni (ἀβέλτεραι δόξαι) e si accodi alla stoltezza (ἄνοια) dei più, ma sia veramente senza tumulti (ἀθόρυβος) e senza timori (ἀδεής) in ogni circostanza».

*XXX 23-26* e *XXXI 2-18*: «Nessuno potrebbe degnamente passare in rassegna le difficoltà presenti alle loro false opinioni ... e quanto miserevole sia cadere negli errori predetti insolentendo contro ragione (θρασυνόμενοι ἀλόγως) e vivere asserviti alle opinioni tramandate alla cieca (ταῖς παραδεδομέναις εἰκῆι δόξαις δουλεύοντας), coinvolti in molti turbamenti e desideri derivanti dagli errori e aspiranti senza logica (ἀλόγως) a molte cose, con esiti infelici e pentimenti in ogni circostanza».

*XXXII 26–XXXIII 2*: «Tu troverai che l'insolentire irrazionalmente (ἀλόγως θρασύνεσθαι) su queste credenze produce grandissime disgrazie, come fu detto».

*Terzo*: l'ἀπάθεια dei Cinici, diversa da quella degli Stoici, non è un'invenzione di Polistrato. L'ἀπάθεια di Socrate fu emulata da

Antistene[317] il quale anticipò l'ἀπάθεια di Diogene[318]: dopo il Rist[319], la Goulet-Cazé[320] ha sottolineato il radicalismo dell'*adiaphoria* cinica "assoluta assenza di emozioni" rispetto alla discriminazione dell'ἀπάθεια stoica. Essa è la qualità che indica l'insensibilità dei Cinici ai valori relativi, alle credenze popolari, alle convenzioni, è affine al θρασύνεσθαι e all'ἀναίδεια. I loro discorsi non perseguono l'ἀταραξία, ma cercano di catturare il favore del vicino e questo mostra – insieme ad altri – la scuola di quelli che si denominarono impassibili e cinici, ὡς δηλοῦσιν οἵ τε προειρημένοι καὶ ἡ τῶν ἀπαθεῖς καὶ κυνικοὺς αὐτοὺς προσαγορευσάντων αἵρεσις[321]. Sono parole "importanti", come dice il Philippson[322]: che οἱ προειρημένοι preannuncino i Cinici e designino altri avversari non si può dire con certezza. In tutta la parte superstite nessun nome è citato, neppure della parte epicurea. Che Polistrato abbia svolto polemica contro la stoltezza, la vanità, l'impudicizia, l'ignoranza della setta cinica è al di sopra di ogni dubbio. Credo però che i Cinici né siano l'obbiettivo teoretico di Polistrato né vadano confusi e assorbiti nello scetticismo[323], né identificati, come vuole il Philippson, con Bione e Telete in compagnia di Stilpone. La polemica polistratea, come quella di Colote, è contro il Cinismo antistenico, reso popolare e, forse, anche pericoloso da Diogene. La lotta a quel Cinismo è analoga alla lotta alla tradizione mitologica e poetica[324]. Polistrato combatte l'adeguazione cinica del mondo umano a quello animale, cui aveva portato "il vivere secondo natura"[325]. Polistrato dimostra infondata la concordanza di uomini e animali e la ridicolizza: gli animali che non partecipano del nostro λογισμός non sanno servirsi di segni o presagi o del bello o del turpe che non possono essere compresi da loro, né sono in grado di evitare danni e pericoli. Ma Polistrato attacca la tesi di fondo che le cre-

317. D.L. VI 2.
318. D.L. VI 15.
319. J.M. Rist, «The Stoic Concept of Detachment» nel vol. *The Stoics*, Berkeley, 1978, p. 259-272.
320. *L'ascèse cynique*, p. 41 s.
321. *De contemptu* XXI 6-10.
322. Art. cit., p. 495 = *Studien*, p. 12.
323. Parlò stranamente di uno *scepticisme cynique* V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, 1977, p. 175-187.
324. *De contemptu* XV 8-10.
325. Già bene vide H. Diels, *Philodemos Über die Götter Erstes Buch*, Berlin, 1916, p. 63 s., 72.

denze degli uomini siano false e bisogni rifiutarle perché né per gli uomini né per gli animali il bello e il turpe hanno lo stesso valore[326]. Polistrato combatte la indiscriminatezza della posizione negativa dei Cinici, anticonformisti ciechi e pregiudizievoli. La stessa *parrhesia* dei Cinici non ha valore per Polistrato, se non è sostenuta dall'ἀληθὴς φιλοσοφία[327].

Ma va pur detto che Polistrato in certa misura cinicizza, anche se il suo libro è un'argomentazione logica, di parte epicurea. Egli però non si rivolge né agli amici e compagni di filosofia né agli avversari: il suo destinatario è, *sic et simpliciter*, l'uomo: ὦ ἄνθρωπε[328], segno di una solidarietà interiore e sofferta, sostenuta dalla φρόνησις e dalla φυσιολογία. L'originalità del libro è costituita dal fatto che la rigorosa dimostrazione sull'ἐνάργεια delle sensazioni con le implicazioni etiche non sia disgiunta dalla parenesi che coerisce con l'autore del *Protrettico*. Polistrato che vuole curare le malattie morali coi rimedi della filosofia non è alieno dalla metafora medica[329] comune a Epicuro e a Diogene e l'adozione di termini efficaci e suggestivi come δοξοκοπία e ῥησιχοπεῖν[330] è un tributo all'affabulazione cinica. Il Philippson ha il merito di avere sottolineato l'uso di stilemi e di artifici formali, anche la colorazione retorica, il ritmo, la scelta e la disposizione delle parole, l'eufonia che mostrano "la tendenza alla simmetria".[331] Il modello cinico non è ignorato: è superato. Polistrato come scrittore filosofico ha una fisionomia propria, che non si lascia comprendere come diatribica, nel senso del benemerito Wilke. [332]

## VII. DEMETRIO LACONE E IL CINISMO

Bione di Boristene ha un ruolo non marginale nella storia del contatto dell'epicureismo col Cinismo. Non potrò mai accettare l'audace

326. *De contemptu* XXII 19-27.
327. *De contemptu* XVII 1.
328. *De contemptu* XXVII 1.
329. M. Gigante, *CErc* 5, 1975, p. 55.
330. *De contemptu* XXI 3 e XIII 28. Per i δοξοκόποι ἄνθρωποι cf. Philod., *Oec.* XXII 24 s.
331. Art. cit., p. 506 = *Studien*, p. 23.
332. Nell'edizione teubneriana del 1905, *Polystrati Epicurei libellus*.

suggerimento di Hermann Usener: lo stesso Epicuro "Bionis Borysthenitae lepores et colores ... in usum suum vertisse"[333].

Ma due preziose testimonianze del *PHerc.* 1055 – che tratta di teologia – mostrano che anche Demetrio Lacone, considerato da Sesto Empirico "insigne rappresentante della scuola epicurea"[334] e fiorito nell'ultimo venticinquennio del II sec. a. C., non ignorò il Cinismo né gli fu pregiudizievolmente ostile, anche se il Kindstrand, il più recente editore dei *Frammenti* di Bione[335], nell'orma dell'Usener, ripete il luogo comune di un'avversione degli Epicurei a Bione. Il terreno fu sgombrato dal Westman[336] che mostrò che nel passo plutarcheo dell'*Adversus Colotem* 1126 *a* non è Colote, ma Plutarco ad attaccare Bione. Demetrio senza slanci, ma inaugurando una maniera che vedremo approfondita da Filodemo, pur consapevole del giudizio di Teofrasto, non rinuncia a prenderlo in considerazione: Bione non è un filosofo coerente perché ignora la φυσιολογία, ignora la ricerca epicurea delle cause, come mostra una sua argomentazione, ma può costituire un buon termine di confronto e avere una sua credibilità.

Scrive Demetrio:[337]

> . . . πιθανὸν οὖν | ἐστιν ὡσὰν Βίωνος τοῦ | κατὰ Θεόφραστον[338] πρώ|του φιλοσοφίαν ἀνθι|νοῖς κοσμήσαντος, ἀσύνθετον δὲ τἀκολούθου διὰ τὴν τῆς φύσεως τῶν ὄντων ἀγνωσίαν. τὸ μὲν γὰρ ἐπιχεί|ρημα τοῦτο· "πᾶν γένος ζ[ώιων φαμὲν ἰδί]αν ἔχει[ν | τὴν] μορ[φὴν ἐν τῶι ἰδίωι γένει".

Il senso del passo è: Bione, che, secondo Teofrasto, fu il primo a vestire la filosofia di abiti variopinti, cortigianeschi, può anche essere credibile, degno di fede, ma è privo di rigorose connessioni logiche,

333. Usener, *Epicurea*, p. 402.

334. Sext. Emp., *M.* VIII 348: τῶν κατὰ τὴν Ἐπικούρειον αἵρεσιν ἐπιφανῶν = Dem. Lac. T. 7 Gigante nel vol. *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, ed., tr. e comm. a cura di E. Puglia, coll. «La Scuola di Epicuro» 8, Napoli, 1988.

335. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala, 1976, su cui M. Gigante, *RAAN* 53, 1978, p. 3-16.

336. R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Colotem" als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors, 1955.

337. *PHerc.* 1055, col. 18, 1-13 De Falco = Bione T 13 e F 26 A Kindstrand.

338. Eratostene secondo D.L. IV 52.

perché non è epicureo. Lo dimostra la sua argomentazione: «Ogni genere di animali diciamo che ha una propria forma nel proprio genere.»

Nell'altro luogo dello stesso papiro *Sugli dèi* Demetrio ritorna sull'ἐπιχείρημα bioneo, sul suo ragionamento (λόγος) e lo postilla cercando di integrarlo nel proprio sistema dottrinario: «Ogni genere di animali ha forma propria nel proprio genere, certamente, ma non assolutamente, affinché si verifichino le stesse cose sia nel mondo sensibile sia negli dèi che contempliamo col *logos*: la visione particolare del mondo fenomenico dev'essere posta in relazione con il mondo divino. Occorre una visione universale dove trovi la precisa e chiara collocazione il mondo dell'esperienza sensibile accanto alle nozioni non concepibili se non col *logos*, con la mente[339]:

> Τοῦτον ἐχόντων | τὸν τρόπον ἐπὶ τοῦ λόγου τοῦ Βιωνήου τοῦ|το μὲν θήσω, διότι γένος ἕκαστον ζώιων | ἰδίαν ἔχει μορφὴν ἐν | τῶι ἰδίωι γένει, πάν|τως δ', οὐ καθάπαξ, ἵνα | ταὐτὰ συνβαίνηι καὶ ἐν | τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν | τοῖς λόγωι θεωρητοῖς ...

Possiamo, credo, asserire che Demetrio nell'àmbito del processo conoscitivo del divino e della individuazione delle particolarità, in polemica con Stoici e Peripatetici[340], poteva trovare qualche puntello in Bione, un "cinico", come si sa, del tutto particolare[341].

## VIII. FILODEMO E IL CINISMO

### 1. *Tradizione biochriografica*

Il rapporto dell'Epicureismo col Cinismo si fa più fitto e completo per il tramite di Filodemo, grazie ai papiri ercolanesi, e anche più affascinante perché riguarda tutt'intera la personalità dell'insigne epicureo di Gadara, filosofo, scrittore, storico del pensiero.

339. *PHerc.* 1055, col. 22, 1-12 De Falco: F 26 B Kindstrand.

340. Cf. E. Renna, «Nuove letture nel PHerc. 1055 (Libro incerto di Demetrio Lacone)», *CErc* 12, 1982, p. 43-50; «Per la teologia epicurea in Demetrio», *ibid.* 13, 1983, p. 25-28.

341. M. Gigante-G. Indelli, «Bione e l'Epicureismo», *CErc* 8, 1978, p. 124 s.

Le tracce relative alla biografia e alle chrie di Diogene nell'opera di Filodemo sono scarse: possiamo comprendere che spesso gli editori si sono aggrappati a qualche lettera superstite per dar corpo alla presenza del Cane per eccellenza. Nel libro socratico, i cui miseri frustuli sono conservati nei *PHerc.* 495 e 558, è emerso, incompleto, il nome Διο[γένης[342] e, forse, un accenno al raddoppio del mantello[343]. Non sappiamo con certezza se il libro filodemeo Περὶ Σωκράτους o Περὶ τῆς Σωκράτους αἱρέσεως – che suscitò l'entusiasmo del Crönert[344] facesse parte della sua *Storia dei filosofi*[345]. Ma a questa appartiene certamente la *Storia degli Stoici* (*PHerc* 1018): in un luogo[346] è quasi certamente menzionata la schiavitù di Diogene, in un altro[347], secondo il Dorandi[348], si fa riferimento alle Πολιτεῖαι di Diogene e di Zenone atetizzate e derise dagli Stoici recenti, di cui Filodemo puntualmente discorre nel libro *Sugli Stoici*: di questo parlerò alla fine della relazione.

Che nel *PHerc.* 1004 – uno dei numerosi papiri *Della retorica* – ci fosse una accenno alla bisaccia (πήρα) di Diogene parve al Sudhaus[349], ma fu drasticamente escluso dal Crönert[350], dopo che l'Arnim vi aveva individuato un [ἐ]πη[ρεασ]μός di Diogene di Babilonia[351]. Filodemo nella *Morte*[352] trasmette la chria o l'αἶνος che, misurata da ogni parte, la via che conduce all'Ade è eguale: formulata da Anassagora[353] fu

342. *PHerc.* 495, pezzo 8.

343. *PHerc.* 558, pezzo 12. Cf. R. Giannattasio Andria, «Diogene Cinico nei papiri ercolanesi», *CErc* 10, 1980, p. 129-151.

344. W. Crönert, «Herculanensische Bruchstücke einer Geschichte des Sokrates und seiner Schule», *RhM* 57, 1902, p. 285-300 (= *Studi Ercolanesi*, tr. di E. Livrea, Collana di Filologia Classica diretta da M. Gigante, IV, Napoli, 1975, p. 135-154). Cf. L. Baldassarri, *CErc* 6, 1976, p. 77-80; I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri*, II. *La biografia dei filosofi*, Roma, 1980, p. 16 s., 181 s., 184 e 257.

345. Cf. T. Dorandi, «La Rassegna dei filosofi di Filodemo», *RAAN* 55, 1980, p. 44-46; «Filodemo storico del pensiero antico», in *ANRW* II 36, 4, Berlin, 1990, p. 2407-2423.

346. *PHerc.* 1018, col. XII 3-11.

347. *PHerc.* 1018, col. IV.

348. T. Dorandi, « Due note ercolanesi», *Zeitschrift f. Papyrologie und Epigraphik* 45, 1982, p. 47-50.

349. Philod., *Volumina Rhetorica* I, Lipsiae, 1892, p. 353 Sudhaus.

350. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, cit., p. 189.

351. *SVF* III, p. 239.

352. *PHerc.* 1050, col. XXVII 13 s.

353. D.L. II 11.

attribuita a Aristippo da Bione[354] e ritorna in un epigramma di Arcesilao[355]. Purtroppo nel *PHerc.* 1050, dopo la citazione τὸ παντα-χόθεν ἴσην εἶναι τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Ἄιδου[356], non possiamo decidere con sicurezza se supplire κατ[ὰ | Διογ]ένην come propose il Mekler[357], seguìto da Diels-Vogliano[358], o un aggettivo κάρ[ιτ]ενήν "e diritta" col Crönert[359], seguìto dal Bassi[360] o κάτ[ενήν col Kuiper[361].

2. *Contro Diogene cinico e Zenone stoico*

Nel libro *Degli Stoici* (*PHerc.* 155 e 339) Diogene campeggia, alla fine dello scritto, insieme con Zenone di Cizio, da un punto di vista molto particolare. In questo libro, che oggi conosciamo meglio grazie all'impegno accanito del Dorandi[362], Filodemo ribadisce contro Ippoboto la solidarietà del pensiero cinico con il dogmatismo stoico, difende la scuola epicurea dagli assalti stoici e da una non precisabile δυσφημοσύνη[363] "dolorosissima", ci introduce in un dibattito interno della scuola stoica su un'opera politica capitale di Zenone, contrappone alla divisione di pareri di Stoici antichi e moderni la compattezza della posizione epicurea, mette di fronte a Zenone, contaminato di false credenze ciniche, Epicuro campione di purezza morale, associa nell'ἀπάθεια[364] Cinici e Stoici, difende la teoria e la pratica della ἡδονή nel suo genuino valore, esaspera fino all'ironia il tono polemico. Ma il *De Stoicis* – libro antistoico e anticinico – non è solo polemico: è un contributo storiografico alla visione unitaria di Cinismo e Stoicismo e all'interpretazione di Filodemo che esercita la sua critica con la metodologia scrupolosa del filologo: se Demetrio Lacone discusse problemi del

354. *Teletis Reliquiae*, p. 29, 13 s. Hense.
355. D.L. IV 31: *Anth. Plan.* II 382. Cf. M. Gigante, «Poesia e critica letteraria in Arcesilao», in *Ricerche Barbagallo* I, Napoli, 1970, p. 436 s.
356. *SSR* V B 86 s.
357. Nell' ed. del *De morte*, 1885.
358. Ed. ms. in mio possesso.
359. *Kolotes und Menedemos*, cit., p. 189.
360. D. Bassi, *Herculanensium Voluminum Collectio Tertia*, I, 1914.
361. *Philodemus Over den dood*, door T. Kuiper, Amsterdam, 1925.
362. T. Dorandi, «Filodemo. Gli Stoici (*PHerc.* 155 e 339)», *CErc* 12, 1972, p. 91-133: *SSR* V B 126.
363. Col. XXII 8.
364. Col. XVII 9.

testo sacro di Epicuro scrisse Epicuro ἐξαίρεσις o ὑπεξαίρεσις ?[365] – Filodemo affronta questioni di autenticità e attribuzione, pratica cioè una filologia filosofica, una tecnica al servizio delle idee. A mio parere, il *De Stoicis*, come il *De Epicuro*, è un *pendant* alla sua *Storia dei filosofi*. Che la sua dimostrazione sfoci nel paradosso e si appoggi all'autorità stoica di Antipatro di Tarso è un fatto che dimostra la sua personalità umorosa e spregiudicata, che non è stata ancora del tutto decifrata.

Per dare spessore alla polemica antidiogeniana Filodemo si occupa prima della *Politeia* di Zenone: egli mostra l'inconsistenza critica delle argomentazioni degli Stoici recenti, secondo i quali le ἁμαρτάδες, gli errori[366], sono dovuti all'inesperienza del giovane autore. Zenone, controbatte Filodemo, avrebbe potuto riscattarsi dagli errori, progredendo e emendando o eliminando l'originaria disposizione: ma Zenone, ammiratore di Antistene e Diogene rimane nell'errore[367]. Mente chi cerca di sostenere che Zenone non è l'autore della *Politeia* come mente chi l'attribuisce alla ἀκοσμία τῆς πρότερον αἱρέσεως[368], al disordine della fase precedente – vale a dire cinica – della Scuola. Nella produzione giovanile di Epicuro, che gli Stoici traggono in campo, non v'è traccia dell'αἰσχρόν e dell'ἀσεβές di cui è piena la *Politeia*[369], che Zenone consapevolmente ha adattata ai luoghi e ai tempi in cui viveva[370]. Ma, in realtà, secondo Filodemo, Zenone fu un legislatore, un νομοθέτης, per i morti, e trascurò i vivi: tanto empie sono le sue ὑποθέσεις, le sue prescrizioni[371]. Zenone è il corifeo, l'archegeta di tutti gli Stoici[372]: né la presunta ascendenza socratica della Scuola né il dissenso di un Posidonio tolgono valore all'universalità stoica della posizione di Zenone, la cui *Repubblica* è conseguente al *telos* della dottrina[373]. Se non fosse diventato sapiente Zenone, l'errore non sarebbe stato biasimato: ma egli è ritenuto un uomo grande e,

365. *PHerc.* 1012, col. XXXVIII. Cf. Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, ed. cit., p. 166 e 245 s.
366. Col. IX 3.
367. Col. IX 20 s.
368. Col. X 18 ss.
369. Col. XI 4-12.
370. Col. XII 4-9.
371. Col. XII 9-14.
372. Col. XIV 21 s.
373. Col. XIV 12-15.

comunque, anche se non sapiente è il fondatore dell'ἀγωγή[374]: i suoi αἰσχρὰ δόγματα sono propri di tutta la scuola, τῆς αἱρέσεως ἴδια[375]. Gli Stoici non possono limitare la giustificazione a qualche particolare come il διαμηρίζειν: le sconcezze da giustificare sarebbero troppe[376].

Poiché il modello dell'empio e vergognoso progetto politico di Zenone fu la *Politeia* del cinico Diogene, alcuni Stoici, contemporanei di Filodemo, cercarono di inficiarne l'autenticità, per poter stabilire l'ascendenza socratica della Scuola stoica. La confutazione di Filodemo è originale e brillante: per l'autenticità della *Repubblica* diogeniana basta entrare in una biblioteca, consultare lo schedario, i πίνακες, e leggere i libri (αἵ τ' ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων αἵ τε βυβλιοθῆκαι): se prendiamo fra le mani il libro Περὶ στολῆς (*Del modo di vestire*) dello stoico Cleante vi troviamo la menzione, la lode e l'esposizione generale e particolare della Πολιτεία di Diogene[377]. E, per quanto riguarda Crisippo, l'utilizzazione stoica della *Politeia* di Diogene è ancor meglio documentabile. Se apriamo i libri di Crisippo Περὶ πόλεως καὶ νόμου e le Πολιτεῖαι, possiamo leggervi che Diogene – naturalmente nella *Politeia* – parlava dell'inutilità delle armi, dell'ἀχρηστία τῶν ὅπλων[378]. Se apriamo il libro crisippeo Περὶ τῶν μὴ δι' αὑτὰ αἱρετῶν – *Sui beni che non sono di per sé preferibili* – o il I libro dell'opera Πρὸς τοὺς ἄλλως νοοῦντας τὴν φρόνησιν – *A coloro che hanno una diversa idea della prudenza* – c'imbattiamo nella legge decretata da Diogene, "gli astragali devono avere corso legale": una legge, che, insieme alle empietà (τὰ δυσσεβῆ), Crisippo riporta anche nel libro *Della vita secondo natura* dichiarando il suo consenso (συγκατατίθεται). Ma l'*anagraphé* non è finita. Crisippo nel IV libro *Del bello e del piacere* (Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς) cita e espone la *Politeia* di Diogene: e all'ἔπαινος di Cleante[379] corrispondono gli ἐγκώμια di Crisippo[380]. E, infine, nel terzo libro Περὶ δικαιοσύνης Crisippo

374. Col. XIV 16-24.
375. Col. XV 1.
376. Col. XV 4-9.
377. Col. XV 12-20.
378. Col. XV 21-XVI 16.
379. Col. XV 23: (Κλεάνθης) ἐπαινεῖ.
380. Col. XVI 19.

riferisce il δόγμα di Diogene sull'antropofagia e, nel VII libro Περὶ καθήκοντος, *De officiis*, si occupa ancora della *Politeia*[381].

Se il valore esemplare della *Politeia* diogeniana per il pensiero stoico è così mostrata da Filodemo – testi e schede alla mano – la genuinità della *Politeia* di Diogene – contro chi vorrebbe attribuirla ad un anonimo ribaldo – è difesa da Filodemo con un argomento di critica interna: la maggior parte degli ἀρέσκοντα – val quanto dire τὰ αἰσχρὰ καὶ ἀνόσια come l'incesto e l'antropofagia, – si ritrova anche nelle tragedie di Diogene: nell'*Atreo*[382], nell'*Edipo* e nel *Filisco*[383].

E, d'altra parte, Antipatro di Tarso – lo stoico che vedremo alleato di Filodemo contro i Peripatetici nell'*Ira* – nel libro Κατὰ τῶν αἱρέσεων, *Contro le sette filosofiche*, mette, l'una accanto all'altra, le *Politeiai* di Zenone e di Diogene ponendo in evidenza la comune dottrina e rimanendo sbalordito dinanzi alla loro ἀπάθεια[384]. Sul piano teorico e pratico, i due indirizzi procedono di pari passo: la coerenza della concezione diogeniana si riflette nell'accordo stoico.

Le pagine finali del *De Stoicis* con la "trascrizione" dei "bei dogmi" di Zenone e Diogene, di codesti παναγεῖς "santissimi" o "maledetti"[385] possono far digrignare il naso per quanto riguarda la lealtà del contenuto – e certo non si tratta di una meccanica παραγραφή –, ma sono deliziose ed efficaci, concluse da un ἀπροσδόκητον di gusto ellenistico. Chi sono i cittadini immaginati da Zenone e Diogene se non dei fanciullini, dei giovanetti impazziti e travestiti da cani? Manichini, forse più che uomini: parlano senza veli né limiti, si masturbano in piazza sotto l'usbergo del mantello doppio, esercitano la pederastia col consenso o con la forza né sono da meno nell'incesto – sorelle, madri, fratelli, figli, parenti –. Le donne vadano a caccia dell'uomo in privato o in pubblico; i mariti ricorrano alle serve; le spose abbandonino i mariti, le donne vestano come gli uomini, frequentino, nude, stadi e palestre e si allenino con i maschi nudi: gli uomini siano parricidi, diffidino dell'amicizia né credano al bello e al giusto né secondo le convenzioni né secondo natura. E poiché non possono riconoscersi in

381. Col. XVI 16-29.
382. Ossia nel *Tieste*, cf. D.L. VI 73 e la mia interpretazione del ragionamento di Diogene, in *SIFC* 34, 1962, p. 130-136.
383. Col. XVI 30-XVII 4.
384. Col. XVII 4-10.
385. Coll. XVIII-XX.

nessuna città e in nessuna legge – e qui viene fuori Filodemo *graeculus*, greco in Italia –, agli Stoici non rimane che rifiutare Atene e la Grecia e trasferirsi (μετοικίζειν) nella "nostra" Campania o nell'Etruria di una volta o nella Sardegna o nella Persia o nella Tauride: insomma, lasciare la civiltà per la barbarie, la ἐξημερωμένη ἐν τοῖς νῦν χρόνοις ἀναστροφή – la vita civilizzata moderna – per i primitivi, per i nati dalla terra (γηγενεῖς)[386]. La conclusione è anche stilisticamente adeguata al tono vario dello scritto – argomentativo, polemico, ironico –: Filodemo ha difeso la Scuola epicurea dalla calunnia degli avversari rosi dalla follia, mentre gli Epicurei da tempo hanno conquistato la purezza nell'udito e nella mente, non cedendo né al dolore dell'insulto[387] né alla vana e presuntuosa immaginazione di un modello politico irrealizzabile[388].

Nella storia del rapporto epicureo col Cinismo il *De Stoicis* di Filodemo – di cui è stato sospettato[389] che abbiamo la stesura provvisoria (*PHerc.* 339) e il prodotto definitivo (*PHerc.* 155) – occupa un posto singolare: fra i vari indizi e i segni del suo straordinario valore[390], a me piace insistere sulla metodologia applicata dal filosofo epicureo, sulla strumentazione filologica in funzione del pensiero, sul ricorso alle biblioteche[391].

### 3. *Filodemo e Bione*

I conti di Filodemo con Bione di Boristene sono diversi, meno schematici e non rigidamente ortodossi. Filodemo non deve esorcizzare il Cinismo ad ogni costo e in ogni caso. Lo esorcizza, come or ora abbiamo visto, sul piano dell'ideologia politica o, come già vide il Diels, sul piano teologico – Filodemo contraddice la beatitudine attribuita dai Cinici alle bestie sul duplice falso fondamento che hanno un basso

386. Col. XXI 7-16.
387. Col. XXII.
388. Variamente definito dagli interpreti moderni, come ha ricordato T. Dorandi nella sua comunicazione, ora in questo volume.
389. Cf. G. Cavallo, *Libri scritture scribi a Ercolano*, Napoli, 1983, p. 62.
390. Rilevati e riproposti da T. Dorandi già nella citata edizione. Si aggiunga J. Mansfeld, *Elenchos* 7, 1986, cit., p. 348-351.
391. Filodemo è contemporaneo di Diodoro Siculo, "l'historien irremplaçable qui à l'aube de l'ère chrétienne a collecté, dans les archives, les bibliothèques": cf. Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque Historique, Livres I et II* par M. Casevitz. Préface de P. Vidal-Naquet, Paris, 1991, p. 1.

profilo di vita (ταλαιπωρία) e non hanno un'idea degli dèi (μηδὲ γεινώσκειν θεούς)[392] – ma d'altra parte scrive libri l'*Ira*, la *Libertà di parola*, la *Morte* – che non sono diatribici nel senso del Philippson[393], ma non rigettano quanto della diatriba – citazioni poetiche, esempi, idiotismi popolareggianti – possa giovare sia all'impianto stilistico sia al progetto di consolidare ed estendere la conoscenza del sistema epicureo sia all'edificazione di un'etica al servizio della coscienza, di una dottrina che liberi l'anima dai vizi – l'avidità, l'invidia, la calunnia, l'adulazione – e dalle affezioni portatrici di angosce e turbamenti. Filodemo non rinunzia alla chria o all'*exemplum*, ma sussume un evento o un atteggiamento nella credenza teoretica del sistema. Questo segna anche la differenza di ciò che la chria cinica diventò in un Dione Crisostomo che utilizzò "leggende diogeniane"[394]. Nello sviluppo della Scuola epicurea l'innovazione e l'adattamento non contraddicono alla fedeltà alle origini: le esperienze filosofiche e letterarie che sullo scenario ellenistico si sono succedute da Epicuro a Filodemo non hanno lasciato immune il filosofo epicureo in Italia[395]. Così Bione, cinico impuro, σοφιστὴς ποικίλος lascia un'orma manifesta o segreta nell'opera di Filodemo: forse *Bionei semones* possono essere considerati alcuni libri filodemei a maggior diritto che alcune satire oraziane.

Bione compare nella *Storia degli Accademici*[396] come allievo di Crantore. Non ostante il ribadito parere contrario del Kindstrand,[397] continuo a credere che in un papiro della *Retorica*[398] Filodemo contrappone all'esempio di Manes schiavo di Diogene che zappa e vive in campagna i due sapienti Fenice di Colofone e Bione di Boristene che vivono agitati come flutti in un mare tempestoso – ἐπικυματίζεσθαι –: è vero, non c'è il nome, ma c'è l'etnico: chi può essere ὁ Βορυσθενείτης, se non Bione?

392. H. Diels, *Philodemos Über die Götter* I, cit., p. 26 e 72 s.

393. Rinvio alla voce *Philodemos* in *RE* XIX 2, 1938, 2444-2482, riprodotta ora nel volume dei suoi scritti progettato da W. Schmid e eseguito da C.-J. Classen, già citato.

394. Dopo Christ, cf. M. Szarmach, *Dion z Prusy*, Torun, 1979, p. 21.

395. Per uno sguardo d'assieme cf. M. Gigante, *Filodemo in Italia*, Firenze, 1990.

396. *PHerc.* 1021, col. S 30-38.

397. J.F. Kindstrand, «A supposed testimony to Bion of Borysthenes», *Class. Quart.* 35, 1985, p. 527 s.

398. *PHerc.* 382: Philod., *Volumina Rhetorica* II, p. 55 Sudhaus.

Nel *PHerc.* 223, un papiro *Dell'adulazione* andato perduto di cui restano i disegni che Indelli ed io ristudiammo nel 1978[399], leggiamo nel fr. 7 che Filodemo preferisce a Teofrasto, suo προηγούμενος, l'insegnamento di Bione che si propone di delineare[400]: τὰ τοῦ Βίωνος[401] αἱρούμενοι λέγειν ὑπογράφομεν.

Ma nell'*Ira* (*PHerc.* 182), che dopo il Wilke possiamo ora leggere nell'ottima edizione dell'Indelli[402], Filodemo cita Bione insieme con Crisippo fra le fonti utilizzate. L'*Ira* di Filodemo è insieme all'*Economico*, alla *Libertà di parola* e alla *Morte* uno dei libri più belli che consente una caratterizzazione dello scrittore epicureo: afferriamo talvolta la precedente esperienza di poeta epigrammatico e lettore di poeti – da Omero a Menandro –, ma anche una capacità di rappresentazione che non può non apparire talvolta cinicizzante. Ma tali impronte si trasformano in elementi d'alto valore letterario e quasi rivivono una nuova vita: insomma, passiamo dalla diàtriba all'operetta morale, dalla materia all'arte, dalla predica all'*hypomnema*. E poi, l'armamentario diatribico è posto al servizio della filosofia epicurea, esposta per quanto riguarda la teoria epicurea dell'ira nell'orma dei *katheghemones*[403]: anche il sapiente potrà adirarsi con moderazione, l'ira è un *pathos*, causa di tutti i mali, ma non indispensabile come pretendevano i Peripatetici, tuttavia suscettibile di rimedi. Ed è lo σπουδαῖος ο σοφὸς ἀνήρ epicureo che si fa maestro guaritore ed educatore e buon medico e abbiamo visto che la metafora medica ha anche una matrice cinica. D'altra parte, anche Diogene, se prestiamo fede all'Apostata Giuliano[404], aveva prescritto di dominare il θυμός, vale a dire l'ira o l'irascibilità[405] insieme alla ἡδονή e di deporre le vane opinioni. E la

399. M. Gigante-G. Indelli, «Bione e l'Epicureismo», *CErc* 8, 1978, p. 124-131.

400. *PHerc.* 223, fr. 7, l. 14 s.: T 26 Kindstrand.

401. *Sc.* ἀρέσκοντα *vel* δόγματα. Altri crede che l'ἐκεῖνος sia Aristone di Ceo sulla scorta del Crönert: cf. M. Lancia, «Aristone di Ceo e Bione di Boristene», *Elenchos* 1, 1980, sp. p. 289-291.

402. Filodemo, *L' ira*, ed., trad. e comm. a cura di G. Indelli, coll. «La Scuola di Epicuro» 5, Napoli, 1988.

403. Col. XLVI.

404. *SSR* V B 408.

405. Iulian., *Or.* IX, 15 *c*: θυμοῦ κρείττονα γενέσθαι. Il Prato intende θυμός "passione": Giuliano Imperatore *Contro i Cinici ignoranti*, ed. Prato-Micalella cit., p. 41, ma cf. F. Becchi, «La nozione di ὀργή e di ἀοργησία in Aristotele e Plutarco», *Prometheus* 16, 1990, p. 65-87.

falsa opinione dell'ira combattuta da Filodemo è una ψευδοδοξία[406] ovvero la κενοδοξία, come diceva Epicuro. Solo la *physiologia* epicurea può guarire dalle ψευδεῖς δόξαι[407]. È difficile rintracciare tutti i colori bionei, ma alcuni motivi – l'ira come pazzia o passione amorosa – sono svolti non secondo il severo metodo filosofico, il λόγος ἐπιλογιστικός[408] o il συζητητικὸς τρόπος[409], ma con moduli e termini dell'*Umgangssprache*. Il tema "mali del corpo – mali dell'anima", l'analogia dell'ira con l'epilessia e, soprattutto, il paragone degli irati con le bestie[410] non sono estranei al Cinismo. Sul piano linguistico, certo κύντατος è termine d'ascendenza omerica che Timone affibbiò a Epicuro[411], ma il pensiero va al Cinismo quando Filodemo (VI 26 s.) usa τὸ κύντατον[412] per la definizione dell'avversario che condanna il biasimo dell'ira[413]. Il punto capitale del rapporto Filodemo – Bione sull'ira è il seguente[414]:

> διὰ μὲν δὴ τοιούτων, ὅἵτι ληρῶδές ἐστι τὸ ψέγειν ἐγχεχείρηκεν, ἀδολέσχως δὲ καὶ καθάπερ εἴωθεν. εἰ μὲν οὖν ἐπετίμα τοῖς | ψέγουσι μόνον, ἄλλο | δὲ μηδὲ ἓν ποιοῦσιν | ἢ βαιόν, ὡς Βίων ἐν τῶι | Περὶ τῆς ὀργῆς καὶ Χρύσιππος ἐν τ[ῶ]ι Περὶ παθῶν θεραπευ[τι]κῶι, κἂν | μετρίως ἴστατο. νῦν | δὲ τ[ὸ] καθόλ[ο]υ, τὰ παρακολουθοῦν[τ]α κακά, | τιθέναι πρὸ ὀμμάτων | καταγέλαστ[ο]ν εἶναι | καὶ ληρῶδες ὑπολαμβάνων αὐ[τός ἐστι ληρώ]δης καὶ κα[ταγέλαστος ...
>
> «Che l'avversario (Peripatetico) abbia tentato di dimostrare che il mero biasimo sia cosa da poco l'ha dimostrato però, come è solito, anche in modo ciarlatanesco. Avrebbe dato un saggio di equilibrio, se dunque avesse rimproverato quelli che biasimano solo e non fanno null'altro che poco: è il caso di Bione nel libro *Dell'ira*

406. Col. VI 14.
407. Col. XXXVII 40.
408. Col. XLIV 39.
409. Col. XIX 26.
410. Col. XVIII 24-34, XXVII 30-32.
411. D.L. X 3: Timon fr. 51 Diels. Cf. M. Di Marco, «Riflessi della polemica antiepicurea nei "Silli" di Timone, 2: Epicuro, il porco e l'insaziabile ventre», *Elenchos* 4, 1983, p. 58-91, sp. 67-69.
412. Col. VI 26 s.
413. Indelli, ed. cit., p. 153.
414. Col. I 8-27: T 10 e 25 Kindstrand.

e di Crisippo nel suo *Terapeutico delle passioni*. Ma diventa egli stesso uomo dappoco e ridicolo se suppone che sia ridicolo e da poco porre innanzi agli occhi una teoria generale dell' ira, vale a dire i mali che conseguono all'ira ».

Filodemo accetta il rilievo sul semplice φόγος, sulla semplice denunzia dell'ira, ma sposta la polemica sul Peripatetico. Se Bione rimprovera tra il serio e il faceto e limita il suo cómpito ad un particolare, l'avversario Peripatetico non deve eccepire sull'esauriente ricerca epicurea. Che sotto tale ricerca si annidi un Bione segreto fu intuito da Hense, il celebre editore di Telete[415], indicato dal Crönert[416] e confermato dal Wilke[417].

I passi che secondo questi dotti "odorano di Bione" o "dove Bione ci prende per mano" sono:

*VIII 21-32*: Filodemo elenca i sintomi dell'ira: «escandescenza, gonfiore, irritazione, sdegno, forte desiderio di vendicarsi ... e tormentosa angoscia» e ci rappresenta l'irato che minaccia «di cingersi degli intestini di chi gli ha provocato dolore o addirittura di farne a pezzi le carni crude».

*XV 9-12*: Filodemo sviluppa il motivo che il pentimento può portare al suicidio e ci rappresenta un mercante fenicio tormentato dalla perdita di un centesimo in una maniera che al Sauppe pareva aristonea[418]. Ecco il passo: «Poco dopo si pentono di quel che hanno fatto e sùbito si siedono strappandosi i capelli e piangendo per il loro comportamento furioso e talvolta si ammazzano. L'ira costringe il mercante fenicio che, per la perdita di un centesimo, si tormenta fino al punto di soffocare dicendo "tu cammini a bocca aperta e non badi a te stesso", a contare spesso una per una le monete sulla nave e, andando alla ricerca di un solo tetradramma, a gettare tutto a mare».

*XVII 18-23*: Filodemo per dimostrare la meschinità dell'ira ci rappresenta gli adirati che «tramano con sdegno uccisioni per mosche e zanzare e le minacciano e le colpiscono come se fossero disprezzati da quelle».

415. *Teletis Reliquiae* ed. O. Hense, II ed. Tübingen, 1909; rist. Hildesheim, 1969, p. LXXII.
416. *Kolotes und Menedemos*, cit., p. 89 s.
417. Philod., *De ira* ed. C. Wilke, Lipsiae, 1914, p. LIV.
418. Cf. Indelli, ed. cit., p. 171-174.

*XVIII 24-34*: Filodemo pone a confronto nondimeno «i cani da caccia che non fuggono se un cane da guardia abbaia loro contro e gli dèi dei poeti che poco manca si adirino anche con le scrofe».

*XXI 23-32*: Filodemo svolge il motivo che bisogna evitare di incontrarsi con gli adirati, fuggirli come una cagna che abbia appena partorito (un confronto d'ascendenza omerica che bene s'ambienta nel modulo cinico che non pone un discrimine netto tra mondo animale e mondo umano), dovunque: nella bottega del barbiere o del profumiere, in un convito o a teatro.

Per il *De morte*, il Crönert indicava come bionea la presenza del motivo di chi si allontana dalla vita soddisfatto e orgoglioso[419]. A me capitò di mostrare[420] che Filodemo riprese nello stesso libro[421] da Cercida il motivo dell'avido sciocco che non dispera dell'immortalità e si sente soffocare per la perdita di due centesimi o del potente che non si rassegna a chiudere gli occhi e si affligge e si lamenta[422] o degli uomini sepolcri di grasso o sepolcri *tout court* pronti per il sepolcro[423] e da Fenice il motivo dei ricchi stolti che pongono fondamenta di case lussuose[424].

Questi rilievi non sono i soli che si possono fare, ma sono sufficienti a mostrare l'interazione della diatriba cinica – in prosa e in versi – col neoepicureismo di Filodemo, dopo Lucrezio per il cui rapporto con la diatriba rinvio a un bel libro di Barbara Price Wallach[425] e prima di Orazio. Filodemo adatta motivi maturati in ambienti cinici, contestatari o missionari, e tempera l'ortodossia della dottrina sviluppando pensieri popolari, se non universali, mostrando concretezza e realismo e mediando alla società romana temi e motivi che rendevano ancora più accessibile e gradevole l'argomentazione filosofica. Filodemo

419. *PHerc. 1050*, col. XVIII.
420. M. Gigante, *Ricerche filodemee*, II ed. Napoli, 1983, p. 235-243.
421. *PHerc.* 1050, col. XXXVIII.
422. *PHerc.* 1050, col. XXXVII 3-5.
423. *PHerc.* 1050, col. XXXVIII 14 s.
424. *PHerc.* 1050, col. XXXVIII 37 ss.
425. B. Price Wallach, *Lucretius and the diatribe against the fear of death De r. n. III 830-1094*, Leiden, 1976.

attualizzava la dottrina epicurea, l'avvicinava dal cielo della speculazione alla terra della pratica in uno spirito che, se non è socratico, è emulo di Socrate e così mostrava che l'esigenza di partecipare all'uomo il messaggio della sapienza pratica ha una radice che non è cinica, ma non è difforme dal Cinismo e non contrasta con l'Epicureismo.

CLAIRE MUCKENSTURM

# LES GYMNOSOPHISTES ÉTAIENT-ILS DES CYNIQUES MODÈLES ?

Les cyniques ont été explicitement assimilés aux gymnosophistes dans deux textes de l'époque impériale.

Dans le *De morte Peregrini*[1], Lucien compare le suicide par le feu du cynique Pérégrinos Protée à celui du sage indien Calanos, tel que l'avait relaté Onésicrite, l'historien compagnon d'Alexandre[2]. Cette assimilation est limitée : elle ne concerne qu'un unique incident de la vie d'un seul individu.

Deux siècles après Lucien, Prudence assimile de façon plus générale les cyniques aux gymnosophistes. Dans l'*Hamartigenia*, long poème théologique sur l'origine du mal, il dénonce entre autres fauteurs de troubles « une secte méprisable (qui) brandit la massue d'Hercule et fait étalage de ville en ville de ses gymnosophistes »[3]. La référence à la massue d'Héraclès, « patron » des cyniques, nous indique que les gymnosophistes sont ici l'équivalent des cyniques.

Ces deux citations ne sont pas les seuls éléments qui suggèrent des analogies entre les cyniques et les gymnosophistes. De fait, un tiers des textes grecs ou latins qui, de Strabon à Pallade, mettent en scène des gymnosophistes ont des sources cyniques. Il est donc tentant de penser que dans ces textes d'inspiration cynique, les gymnosophistes sont plutôt des cyniques déguisés que d'authentiques sages indiens.

1. Lucien, *De morte Peregrini* 25.
2. Cf. P. Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris, 1976, p. 100-102.
3. Prudence, *Hamartigenia*, v. 402 et 403.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 225-239.

Pour vérifier cette hypothèse et évaluer cette image des gymnosophistes, il nous paraît nécessaire de rechercher dans un premier temps les points de contact entre la description cynique des sages de l'Inde ancienne et ce que nous savons d'eux par les textes hindous. Il conviendra ensuite de comparer l'image des gymnosophistes à celle, plus globale, des sages cyniques et de déterminer ainsi sa fonction.

Nous connaissons les sages de l'Inde ancienne par les *Upaniṣad*, commentaires philosophiques qui font partie des védas, en particulier la *Chāndogya-Upaniṣad*, la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* et les *Upaniṣad* du yoga.

Ces textes nous amènent à distinguer deux catégories de sages, les brahmanes et les renonçants. Les uns comme les autres pensent que leur mode de vie leur permettra d'obtenir la délivrance et de se fondre dans l'absolu. Mais les premiers ne vivent en marge de la société que de façon temporaire, tandis que les seconds s'en excluent définitivement[4].

Les brahmanes constituent la caste la plus élevée de la société indienne. Leur vie est essentiellement tournée vers la connaissance des textes révélés : ils sont les garants de l'orthodoxie des sacrifices et de la permanence de l'ordre social qui leur est liée. Leur connaissance des normes du comportement humain, en particulier de celui des princes, fait que tout roi indien a un ministre brahmane. Ce qui a le plus retenu l'attention des Grecs, c'est la formation des brahmanes : elle consiste en une longue période d'études et d'ascèse en marge de la société. Chaque *guru* brahmane réunit chaque jour une quinzaine d'étudiants pour leur faire mémoriser les *Veda*. La durée des études est en principe de douze ans pour chaque *Veda*. Durant cette période, les étudiants brahmanes habitent dans des huttes circulaires à l'orée des forêts. Ils sont vêtus de peaux de bêtes ou de jupes en fibre d'écorce. Ils mendient leur nourriture et celle de leur *guru*, ne mangent ni viande ni miel, ne font que deux repas par jour et s'abstiennent souvent de sel et d'épices[5]. Leurs études terminées, les brahmanes peuvent rentrer dans leur village, fonder un foyer et engendrer des fils.

Les renonçants, au contraire, mènent toute leur vie en dehors de tout groupe social. Leur renoncement est un renoncement à l'action, qui

4. Cf. M. Biardeau, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1981, p. 32-37.

5. Cf. J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960.

doit leur permettre d'échapper au cycle des réincarnations. Pour ce faire, ils se retirent dans la forêt ou errent d'un lieu saint à l'autre. Les renonçants n'ont pour tout bien qu'un bâton, un pagne et un pot à eau. On distingue parmi eux diverses catégories, selon leur pratique plus ou moins poussée de l'ascèse[6].

Les *digambara* (littéralement «ceux qui sont vêtus d'espace») qui n'ont pas même de vêtement et vont nus sont les plus ascétiques. Quelle que soit la catégorie à laquelle ils appartiennent, les renonçants se livrent à des exercices de yoga qui les entraînent à diriger leurs sens, à unifier leur pensée puis à perdre leur individualité. Les *sannyāsin* ont donc une relation moins essentielle que les brahmanes à la révélation : le rôle de leur *guru* ne consiste pas tant à transmettre un enseignement révélé qu'à guider leurs efforts dans l'apprentissage des techniques de concentration.

Ces sages de l'Inde ancienne, comparons-les aux gymnosophistes que nous décrivent les textes grecs ou latins d'inspiration cynique. La source la plus ancienne est le récit d'une rencontre entre le cynique Onésicrite et des sages indiens de Taxila, lors de la campagne d'Alexandre en Inde. On connaît ce récit à la fois par la citation qu'en donne Strabon au livre XV de sa *Géographie*, consacré à l'Inde[7] et par un résumé de Plutarque dans la *Vie d'Alexandre*[8]. Ce témoignage d'Onésicrite a aussi servi de source à un récit plus tardif dans lequel il ne joue plus qu'un rôle effacé d'intermédiaire entre Alexandre et les sages indiens. Ce récit subsiste d'une part sous la forme anonyme et fragmentaire d'un papyrus du II^e^ siècle de notre ère, le papyrus de Genève n° 271[9], et d'autre part sous une forme amplifiée et christianisée dans la seconde partie de la *Lettre sur les brahmanes* de Pallade[10], évêque de Bithynie au début du V^e^ siècle.

Nous avons par ailleurs d'autres textes qui ne se réfèrent pas explicitement à une source cynique, mais qui ont été perçus comme tels.

6. Cf. J. Varenne, *Sept Upanishads*, Paris, 1981, p. 87-88
7. Strabon XV 1, 63-65.
8. Plutarque, *Vit. Alex.* 65.
9. Cf. V. Martin, «Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev., inv. 271», *MH* 16, 1959, p. 77-115. Voir aussi W.H. Willis et K. Maresch, «The encounter of Alexander with the Brahmans: new fragments of the cynic diatribe, P. Genev. inv. 271», *ZPE* 74, 1988, p. 59-83.
10. Cf. W. Berghoff (édit.), *Palladius : de gentibus Indiae et Bragmanibus*, B.K. phil. 24, 1967.

C'est le cas des lettres fictives envoyées par des sages indiens à Alexandre, notamment celles de la *Collatio Alexandri et Dindimi*[11], rédigées en latin au début du IV^e^ siècle de notre ère.

C'est aussi le cas de la célèbre confrontation d'Alexandre avec dix sages indiens, dont la version la plus ancienne nous est donnée par le papyrus de Berlin 13044[12], qui date du I^er^ siècle avant Jésus-Christ: on y voit Alexandre convoquer dix sages indiens qu'il interroge à tour de rôle. Celui qui répondra le plus mal mourra le premier. Le dixième doit juger de la qualité des réponses des neuf autres. Or il le fait si habilement qu'Alexandre leur laisse à tous la vie sauve.

Ce récit a été repris par Plutarque[13], Clément d'Alexandrie[14], et, dans un registre moins dramatique par le Pseudo-Callisthène[15] et Jules Valère[16].

Quels que soient le genre littéraire et l'époque auxquels ils appartiennent, ces textes d'inspiration cynique représentent toujours les sages indiens comme une catégorie unifiée, mais ils le font sous des noms divers. Onésicrite, tel que le citent Strabon et Plutarque, parle des sophistes de l'Inde. Le Papyrus de Genève, la *Collatio* et la *Lettre* de Pallade emploient le terme exotique de «brahmanes»[17]. Quant au néologisme γυμνοσοφιστής, il se trouve attesté pour la première fois dans le papyrus de Berlin, mais tous nos textes font de la nudité la caractéristique essentielle des sages de l'Inde. Cela ne contredit pas les données des textes hindous, mais comme en grec et en latin, les adjectifs γυμνός et *nudus* sont ambigus et peuvent désigner aussi bien la nudité complète que des soldats armés à la légère, il est difficile de savoir si la nudité de nos gymnosophistes correspond à celle des *digambara*, des autres renonçants ou des brahmanes.

11. Cf. B. Kübler (édit.), *Alexandri Magni, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta collatio*, Leipzig, 1888.

12. U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, *SAWB* 1923, p. 150-183.

13. Plutarque, *Vit. Alex.* 64.

14. Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI 4, 38.

15. Le Pseudo-Callisthène, *Histor. Alex. Magni rec. vet.* III 6, 1-16.

16. Jules Valère, *Res gestae Alexandri Macedonis* III 11 et 12.

17. Sous la forme βραχμᾶναι dans le P. Genev., *bragmani* dans la *Collatio*, βραχμᾶνες chez Pallade.

Le fait que chez Strabon[18] et Plutarque[19], le sage Calanos invite son interlocuteur Onésicrite à enlever ses bottes, son chapeau, sa chlamyde, voire son χιτών, peut nous faire supposer que ce sage était entièrement nu. Les brahmanes de la *Collatio* et de la *Lettre* de Pallade sont pour leur part vêtus de pagnes végétaux qui rappellent les jupes d'écorce des étudiants brahmanes, mais contrairement à ces derniers, ils refusent systématiquement tout vêtement d'origine animale.

Le second trait qui caractérise les gymnosophistes, c'est leur éloignement de la cité. Dans le récit d'Onésicrite que cite Strabon, les quinze sages qu'il a rencontrés passaient leurs journées à vingt stades de Taxila, s'entraînant à rester immobiles sous le soleil. Mais ils rentraient en ville le soir, allaient sur les places publiques où ils se faisaient offrir des fruits et des onctions d'huile.

Il leur arrivait aussi de s'inviter à dîner chez des gens riches. On peut voir dans ces pratiques un écho de la mendicité des sages de l'Inde ancienne, écho certes lointain et déformé : un brahmane n'accepterait jamais des dons qui proviendraient de mains impures, et s'il s'oint d'huile, c'est précisément pour se purifier de tout contact impur. En revanche, un renonçant accepte les vivres qu'on lui offre, mais sans pénétrer à l'intérieur des maisons[20].

Dans les textes plus tardifs, les gymnosophistes refusent tout lien avec la cité. Ils vivent en autarcie dans une forêt généreuse qui leur fournit des légumes, des fruits et de l'eau fraîche[21]. On peut voir ici un écho des pratiques végétariennes des sages hindous, en particulier de celles des renonçants qui vivaient parfois de cueillette. Mais contrairement aux gymnosophistes, les renonçants ne vivaient pas en autarcie totale. Dans la forêt, les gymnosophistes n'ont jamais de maison construite en dur. Dans le *Roman d'Alexandre*, ils habitent des καλύβαι[22] qui peuvent rappeler les huttes des étudiants brahmanes. Dans la *Collatio*, ils se contentent d'abris naturels tels que des grottes, des cavernes ou des terriers[23], tandis que dans le papyrus de Genève et la lettre de

18. Strabon, XV 1, 64.

19. Plutarque, *Vit. Alex.* 65, 2.

20. Je remercie les professeurs C. Malamoud et M. Hulin de leurs précieuses indications sur les sages de l'Inde ancienne.

21. Cf. P. Genev. col. V et Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 7.

22. Le Pseudo-Callisthène, *Histor. Alex. Magni rec. vet.* III 5, 1.

23. *Collatio*, p. 173.

Pallade, ils vivent entièrement en plein air[24] : il est peu probable que les sages de l'Inde ancienne aient jamais atteint un tel degré de sauvagerie.

Qu'il s'agisse d'habitat, de vêtement ou de nourriture, le mode de vie des gymnosophistes traduit leur refus de la civilisation. Dans la citation de Strabon, Onésicrite affirme en effet que le sage indien Mandanis reprochait aux sages grecs de « mettre la loi avant la nature », ce qui suppose implicitement des sages indiens qui eux mettent la nature avant la loi. Mais il faut remarquer que cette opposition entre la nature et la loi est purement grecque et ne correspond pas à la sagesse des brahmanes et des renonçants. Ceux-ci ne parlent pas de nature, mais de matière, *prakṛti* ou d'ordre universel, *dharma*.

Ainsi, même si, dans le détail, la description que donne Onésicrite paraît plus précise et plus proche de la réalité indienne que les autres textes de notre corpus, il n'en reste pas moins que c'est en recourant à une antithèse grecque qu'il définit les principes de vie des gymnosophistes. On peut donc penser que les éléments empruntés à la réalité indienne ont été réinterprétés dans un cadre de pensée grecque.

On sait qu'Onésicrite s'intéressait à la doctrine des cyniques ; il est probable qu'il leur a emprunté le cadre de sa réinterprétation[25]. C'est en tout cas ce qu'ont compris Plutarque et Strabon qui nous précisent qu'Onésicrite avait été l'élève de Diogène, justement au moment de rapporter son entretien avec les sages indiens[26].

Dans les textes plus tardifs, Onésicrite joue un rôle de plus en plus discret, jusqu'à disparaître totalement. Mais cet effacement n'entraîne pas la disparition de la coloration cynique de l'anecdote. Onésicrite est en effet remplacé par Alexandre ; on retrouve par là même un schéma typique de la diatribe cynique, c'est-à-dire la confrontation entre un roi tout-puissant et un sage dénué de tout bien. C'est d'ailleurs ce que suggère la composition même d'un passage de l'*Anabase*[27]. Arrien intercale en effet une allusion à la célèbre rencontre d'Alexandre et de Diogène à Corinthe entre deux récits de rencontre du même Alexandre avec les sages indiens.

24. Cf. P. Genev. col. VIII et Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 43.

25. Cf. Truesdell S. Brown, *Onesicritus. A study in Hellenistic historiography*, Berkeley, 1949, p. 24-53.

26. Cf. Strabon XV 1, 65 et Plutarque, *Vit. Alex.* 65, 2.

27. Arrien, *Anabase* VII 1, 4 à VII 2, 4.

Les textes de notre corpus sont donc cyniques à la fois par leur source et leur cadre. Il reste à savoir s'ils le sont aussi par leur thématique. Pour ce faire, il convient de nous interroger sur les rapports entre les sages cyniques et les gymnosophistes.

D'Onésicrite à Pallade, la doctrine des gymnosophistes présente de nombreux points de convergence avec celle des cyniques.

Dans le récit d'Onésicrite que cite Strabon, Mandanis définit la sagesse des gymnosophistes comme une ascèse[28]. Ils entendent à la fois suivre la nature dans leur façon de se nourrir et de se vêtir et s'entraîner au πόνος en restant immobiles sous le soleil ou en s'allongeant sur des pierres. Cette évocation est en parfaite conformité avec l'idéal des cyniques[29]. En effet, ceux-ci ne se contentent pas de prendre la nature pour norme, mais ils s'imposent aussi des πόνοι supplémentaires : il suffit de citer l'exemple de Diogène qui se roulait dans le sable brûlant ou embrassait des statues couvertes de neige[30]. Selon Mandanis, un tel entraînement a pour effet de supprimer toute sensation de plaisir ou de douleur et d'augmenter la vigueur intellectuelle des gymnosophistes. On pourrait rapprocher cette explication de la critique par les cyniques d'une vie dans la mollesse qui a des conséquences dommageables pour la santé de l'esprit[31].

Mais quand il s'agit de définir la finalité sociale d'un tel entraînement, les gymnosophistes adoptent un point de vue contraire à celui des cyniques. Ces derniers considèrent en effet que leur mode de vie leur permet de prendre leurs distances par rapport à la société et de porter sur elle un regard critique. Dans le récit d'Onésicrite que cite Strabon, les gymnosophistes choisissent au contraire de mettre au service de la société leur vigueur intellectuelle : τά γε σώματα ἀσκοῦσι πρὸς πόνον, ἵν' αἱ γνῶμαι ῥωννύοιντο, ἀφ' ὧν καὶ στάσεις παύοιεν καὶ σύμβουλοι πᾶσιν ἀγαθῶν παρεῖεν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ, « ils entraînent leur corps à la peine pour que leurs pensées acquièrent de la force, et grâce à ces pensées, ils mettaient fin aux révoltes, et en tant que conseil-

28. Strabon XV 1, 65.

29. Cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986.

30. Cf. Diogène Laërce VI 34.

31. Cf. Dion de Pruse VI 11 : ἄπονοι δὲ καὶ ἀργοὶ τὰ σώματα, κραιπάλης δὲ καὶ λήθης τὰς ψυχὰς γέμοντες, « ils ne fournissent pas d'efforts corporels ni d'activité et leurs âmes sont remplies de lourdeur et d'oubli ».

lers du bien, venaient en aide à tous, aussi bien dans les affaires publiques que privées »[32].

Dans les textes plus tardifs, le mode de vie des gymnosophistes se caractérise comme chez Onésicrite par la recherche du πόνος et le refus du plaisir et de la douleur. Mais il devient aussi un moyen de dénoncer les tares de la civilisation et illustre par là quelques-uns des thèmes fondamentaux de la pensée cynique.

Quand ils exposent à Alexandre leur mode de vie, les brahmanes du papyrus de Genève et de la lettre de Pallade insistent sur leur mépris de la richesse. L'or leur apparaît comme un bien inutile parce qu'il est incapable de satisfaire immédiatement des besoins aussi vitaux que la faim ou la soif. De plus, il est dangereux, parce qu'il suscite un désir artificiel, celui de s'enrichir. Les brahmanes expliquent en effet à Alexandre que tout désir naturel cesse quand on l'assouvit, mais que l'amour des richesses est insatiable parce que contraire à la nature[33].

Ils ajoutent à l'intention d'Alexandre qu'en raison de son insatiabilité, cet amour des richesses est particulièrement dangereux chez le tyran, car il l'incite à étendre sans cesse le domaine de ses conquêtes «en massacrant les peuples et en répandant le sang des nations »[34].

La dénonciation de la guerre de conquête se fait ici en des termes très proches de ceux qu'emploie Antisthène[35] dans le *Banquet* de Xénophon : « il y a des tyrans qui tuent des foules et plus souvent encore réduisent des cités complètes en esclavage par amour de la richesse »[36].

S'il a des conséquences gravissimes dans le cas du tyran, l'amour des richesses est également néfaste chez le simple particulier, car il fait naître en lui le goût du luxe. Aussi les gymnosophistes et les cyniques dénoncent-ils les mêmes signes extérieurs de richesse : maisons confortables, vêtements d'étoffes précieuses et banquets où abondent des mets rares et des préparations culinaires très élaborées. Mais les raisons pour lesquelles les gymnosophistes condamnent le luxe sont-elles identiques à celles des sages cyniques ?

Quand ils dénoncent le luxe, les gymnosophistes condamnent parfois ses conséquences néfastes pour la société : les brahmanes de Pallade font

32. Strabon XV 1, 65.
33. Cf. P. Genev. col. I et Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 10.
34. Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 21 ; cf. aussi P. Genev. col. IV.
35. Souvent considéré comme le fondateur du mouvement cynique.
36. Xénophon, *Le Banquet* IV 36.

remarquer qu'en augmentant le nombre de leurs propriétés, les gens riches privent les pauvres de territoire[37]. Le luxe est donc générateur d'injustice sociale. D'autre part, il ne sert jamais qu'à manifester de façon arbitraire des distinctions sociales. Les brahmanes de Pallade ne comprennent pas pourquoi certains notables de l'Empire s'enorgueillissent de simples bandes de pourpre, alors qu'en Inde, les esclaves sont entièrement vêtus de pourpre[38]. Le héros du *Dialogue sur le Cynique* attribué à Lucien critique, lui, un luxe qui établit des distinctions arbitraires et masque les vraies différences. Le cynique indique en effet à son interlocuteur Lycinus que le port d'étoffes délicates accentue les clivages entre riches bien habillés et pauvres loqueteux, mais qu'il ne permet pas de distinguer les gens de bien élégants de débauchés tout aussi élégants : « on ne saurait vous distinguer des débauchés par la couleur de vos habits, par la délicatesse et le nombre de vos tuniques (...), par vos escarpins, le raffinement de votre coiffure ou vos parfums »[39].

Les gymnosophistes et les cyniques condamnent donc le luxe d'un point de vue social. Mais ils le font aussi et surtout du point de vue de la nature. Les gymnosophistes constatent que les pratiques visant à améliorer le bien-être des gens riches les éloignent de la nature et affaiblissent par là leur santé. A vivre dans des demeures bien chauffées, les gens aisés deviennent incapables de résister au froid. A force de se gaver dans les banquets, ils tombent malades. Selon les brahmanes de Pallade, τέλος γὰρ ἀμέτρου κόρου βάσανος σώματος, καὶ οὐχ ὑγεία, « le résultat d'une réplétion immodérée, c'est la torture du corps et non la santé »[40].

Cette idée de la nocivité du luxe se retrouve chez les cyniques, associée il est vrai à une affirmation de son inutilité. Selon le cynique du Pseudo-Lucien, « les habits chatoyants de couleurs n'en sont pas plus chauds, les palais rutilants d'or n'offrent pas un abri plus sûr, les coupes d'argent ou d'or ne rehaussent pas le goût des boissons, les lits d'ivoire ne procurent pas un sommeil plus doux et (...) les mets variés préparés avec soin n'en sont pas plus nourrissants. Ils abîment plutôt le corps et y

37. Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 48.
38. Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 44.
39. Le Pseudo-Lucien, *De Cynico* 17.
40. Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 49.

suscitent toutes sortes de maladies»[41]. Le cynique juge donc les créations de la civilisation en fonction de leur finalité; un habit doit être chaud, une maison doit protéger, un aliment doit nourrir. Aussi tout raffinement supplémentaire est-il perçu comme superflu et dangereux.

Les gymnosophistes et les cyniques condamnent donc les effets funestes du luxe sur la santé des individus. Mais il y a plus grave: le luxe aboutit à une perversion globale de l'ordre naturel.

Les gymnosophistes reprochent en effet aux amateurs de luxe de ne plus respecter certaines catégories naturelles fondamentales. Ainsi, les brahmanes de la *Collatio* reprochent aux amateurs de marinas de confondre la terre et la mer: *fundamenta non jacimus in profundo, nec vi nostra vetus oceani possessio mutilatur ut ibi cubicula nobis sint aprica, ubi fuerat quondam procellosa navigatio*, «nous ne jetons pas de fondations dans la mer, nous ne réduisons pas par notre violence le domaine antique de l'océan pour établir des chambres ensoleillées là où l'on naviguait autrefois dans les tempêtes»[42]. De leur côté, les brahmanes du papyrus de Genève et ceux de Pallade vilipendent les hommes élégants parce qu'au lieu de conserver la place d'homme qui leur est assignée par la nature, ils s'assimilent à des êtres qui appartiennent à des catégories inférieures: les délicats vêtements dont se vêtent les épicuriens les assimilent à des femmes[43], et les habits de soie rendent leurs propriétaires «semblables à des vers à soie»[44].

Ces mêmes brahmanes reprochent d'autre part aux amateurs de banquets ivrognes et boulimiques de ne pas respecter au sein de leur propre corps le bon ordre des fonctions naturelles, mais d'en provoquer l'inversion: ἀκούομεν ὅτι πολλὰ φαγόντες, ὅταν μὴ κατισχύητε ῥῖψαι, ἃ ἐχωρήσατε ἐξεμεῖτε, τὴν φύσιν στρέφοντες, κάτωθεν μὲν πίνετε κενούμενοι, ἄνωθεν δὲ ἀποπατεῖτε, «nous savons qu'après avoir beaucoup mangé, quand vous n'avez pas la force de vous arrêter, vous vomissez ce que vous contenez en bouleversant la nature: vous buvez par le bas quand vous vous videz et vous déféquez par le haut»[45].

Les gymnosophistes considèrent donc que les amateurs de luxe méprisent l'ordre sacré de la nature, aussi bien dans leur environnement

41. Le Pseudo-Lucien, *Cyn.* 9.
42. *Collatio* 173.
43. Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 53.
44. Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 8.
45. P. Genev. col. X.

qu'en eux-mêmes. Cette idée d'une atteinte sacrilège à l'ordre de la nature est également exprimée par le cynique du Pseudo-Lucien, quand il dénonce l'exploitation du murex à des fins autres qu'alimentaires : « Et ces hommes qui, non contents d'employer à leur subsistance la chair des animaux, travaillent encore à en tirer des couleurs, comme le font par exemple les teinturiers en pourpre, n'abusent-ils pas de la nature, ne changent-ils pas l'ordre établi par les dieux ? »[46].

On voit que, malgré certaines divergences de détail, les arguments dont se servent les gymnosophistes pour dénoncer le luxe sont analogues à ceux des cyniques.

A l'injustice et aux comportements déviants qu'engendre la richesse, les gymnosophistes opposent comme les cyniques la simplicité de leur mode de vie. Mais leur façon de se loger, de se vêtir et de se nourrir n'est pas exactement la même que celle des cyniques.

En matière d'habitat, les gymnosophistes refusent comme les cyniques la conception traditionnelle de l'ἑστία qui associe un foyer à une maison. Mais tandis que les cyniques s'installent occasionnellement dans des bâtiments publics tels que les temples, les bains, les portiques ou les gymnases[47], les gymnosophistes s'opposent à toute construction en dur et vivent en plein air dans une nature qu'ils assimilent à une gigantesque maison. « Pour moi, – dit Dandamis dans le papyrus de Genève et la lettre de Pallade – le ciel est un toit, la terre un lit, les fleuves des serviteurs, les forêts une table »[48].

Sur le plan vestimentaire, les gymnosophistes et les cyniques s'opposent aux tissus de luxe et aux accessoires superflus comme un χιτών ou des sandales ; mais les cyniques revêtent le τρίβων de laine grossière, alors que les gymnosophistes ont pour seul vêtement un pagne végétal : les brahmanes du papyrus de Genève et de Pallade sont vêtus de feuilles ; ceux de la *Collatio* « enveloppent leur corps dans un vêtement de papyrus ou, pour dire plus vrai, de pudeur », c'est-à-dire qu'ils restent nus : *membra papyri tegmine vel, quod est verius, pudore velantur*[49].

En ce qui concerne la nourriture, les gymnosophistes sont, comme les cyniques, des partisans de la frugalité. Ils ne mangent et ne boivent

46. Le Pseudo-Lucien, *Cyn.* 11.
47. Cf. Dion de Pruse IV 13 et VI 14 ; Télès IV d et Diogène Laërce VI 23.
48. P. Genev. col. V. et Pallade, *de gent. Ind. et Bragm.* II 24.
49. *Collatio*, p. 174.

que pour apaiser leur faim et leur soif et ont même l'habitude de faire durer ces désirs naturels, afin d'intensifier le plaisir qu'ils éprouvent au moment de boire et de manger. Dans le papyrus de Genève, Dandamis affirme que « la soif rend l'eau du fleuve plus douce que le miel et qu'elle est une servante perpétuelle de (son) plaisir »[50].

Tout se passe comme si Dandamis mettait en pratique la leçon du cynique Favorinus d'Arles : « cultive la faim et la soif de façon à manger et boire avec goût »[51]. Le comportement alimentaire des gymnosophistes n'est cependant pas calqué sur celui des cyniques. Les gymnosophistes ne se nourrissent en effet que de végétaux crus. Ils prennent pour modèles des herbivores, « les taureaux, les chevaux et les biches qui ont une vigueur appréciable et des muscles solidement fixés parce qu'ils se nourrissent de plantes et boivent de l'eau »[52]. Contrairement à Diogène, qui revendiquait le droit de manger de la viande crue comme les chiens, les gymnosophistes voient dans les carnassiers des antimodèles : Dandamis refuse de manger de la viande « comme les lions » et considère que l'alimentation carnée risque de provoquer une contagion de la férocité. Dandamis accuse en effet ses interlocuteurs grecs de « respirer des passions de fauves, quand ils se gorgent de chairs d'animaux »[53].

On observe donc un certain nombre de différences entre le régime des gymnosophistes et celui des cyniques. Ces différences s'expliquent par le fait que les gymnosophistes n'attribuent par à leur mode de vie la même finalité que les cyniques.

Ces derniers voient en effet dans leur mode de vie un moyen de mettre en cause l'organisation de la cité. Quand il revendique le droit à l'omophagie, voire à l'anthropophagie, Diogène veut avant tout souligner le caractère arbitraire et relatif du νόμος. Selon Diogène Laërce, « il ne voyait rien de déplacé à manger la chair de quelque animal, pas plus qu'il ne trouvait d'impiété particulière à dévorer de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes de certains peuples étrangers »[54]. D'autre part, si les cyniques revêtent une tenue analogue à celle des mendiants et des esclaves, c'est pour contester la hiérarchie sociale

50. P. Genev. col. VII.
51. Stobée, *Anth.* IV 8, 32.
52. Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 45.
53. *Ibidem.*
54. Diogène Laërce VI 73.

fondée sur la richesse. Le cynique du Pseudo-Lucien fait du τρίβων l'uniforme des gens de bien ; il y voit un signe de reconnaissance grâce auquel il peut choisir pour amis des gens qui ne s'en tiennent pas aux apparences : « ce τρίβων dont vous vous moquez, mes cheveux longs et tout mon extérieur me permettent de vivre en paix, faisant ce qui me plaît et choisissant les amis que je veux »[55].

Enfin, quand les cyniques s'installent dans des monuments publics, et quand ils vont jusqu'à prétendre comme Diogène que les Athéniens ont édifié le portique de Zeus pour qu'il puisse y séjourner[56], ils abolissent la distinction public-privé et font servir à leur usage personnel un monument public qu'ils détournent de sa fonction.

Les cyniques contestent donc les institutions qui sont le fondement de la cité, mais ils le font à l'intérieur de la cité même.

Les gymnosophistes, au contraire, fuient la cité, car elle leur apparaît comme le lieu privilégié de l'ἀδικία. Dans la lettre de Pallade, Dandamis définit en effet la cité comme « le lieu de rassemblement des brigands et le terrain de tous les vices »[57]. Cette définition rappelle les propos du Diogène de Dion de Pruse : « les hommes se rassemblent à l'intérieur des cités pour échapper aux méfaits des gens du dehors ; mais aussitôt, ils se font du tort les uns aux autres et commettent les plus graves forfaits, comme s'ils s'étaient assemblés à cet effet »[58]. Mais tandis que Diogène critique la perversion de la πόλις qui initialement s'était formée pour échapper à l'ἀδικία, les gymnosophistes pensent qu'en tant que communauté humaine, la πόλις engendre nécessairement l'ἀδικία.

Pour échapper aux méfaits de la vie en société, les gymnosophistes éliminent les besoins qui la rendent nécessaire et vivent dans l'autarcie la plus complète. Ainsi, s'ils refusent de porter le τρίβων, c'est pour éviter de dépendre de toute une série d'artisans : « si vous voulez des manteaux – dit Dandamis dans le papyrus de Genève – vous avez besoin de bien des gens, du berger, du tisserand, du cardeur »[59]. Contrairement au mythe de Protagoras où la τέχνη apparaît comme le complément indispensable de la φύσις et permet seule aux hommes de

55. Le Pseudo-Lucien, *Cyn.* 19.
56. Diogène Laërce VI 23.
57. Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 43.
58. Dion de Pruse VI 25.
59. P. Genev. col. XI.

survivre, les gymnosophistes pensent que la τέχνη est l'adversaire d'une φύσις qu'elle contribue à détruire. Aussi condamnent-ils trois techniques qui portent atteinte à la nature en la transformant : la cuisson des aliments, l'agriculture et la construction de maisons.

Alors que Diogène prend plaisir à manger des galettes de céréales[60], Dandamis refuse, dans le papyrus de Genève et la lettre de Pallade, les pains que lui offre Alexandre : « si les pains étaient comestibles, pourquoi les as-tu cuits sur le feu ? Je ne mange pas les aliments du feu »[61].

Les brahmanes de la *Collatio* s'opposent à toutes les techniques qui détruisent la nature. Ils considèrent le labourage comme une agression qui nuit à la beauté et à l'harmonie de la nature : *nefas est apud nos juga montium vulnerare dentibus vel camporum nitorem rugare vomeribus aut gementibus tauris stridentia plaustra subjungere*, « il est interdit chez nous de blesser avec le soc le sommet des montagnes, de rider la beauté des plaines avec les charrues ou d'atteler des taureaux mugissants à des chariots grinçants »[62].

Les brahmanes de la *Collatio* refusent aussi la construction en dur : « nous ne désagrégeons pas les pierres par le feu pour construire des maisons, ni à l'inverse ne remodelons dans les fours de l'argile pétrie pour en faire des pierres, ni ne durcissons les moellons en ajoutant du sable transporté par mer. Au contraire, nous habitons à l'aise des abris creusés dans le sol ou des grottes des montagnes ». Ce qui est dénoncé ici, c'est la transformation de la nature (*soluimus, reformamus, jacimus*) à laquelle on oppose une utilisation rationnelle de ce que la nature fournit d'elle-même. D'où la conclusion qui exprime la supériorité de la nature : *tutius nos defendit ab imbre spelunca quam tegula*, « la caverne nous défend mieux de la pluie que la tuile »[63].

L'attitude des gymnosophistes est donc plus radicale que celle des cyniques. Ceux-ci, tout en critiquant la civilisation, lui font nombre de concessions puisqu'ils vivent dans les villes, portent des vêtements et mangent d'ordinaire une nourriture élaborée. Au contraire, les gymnosophistes refusent globalement la civilisation. Aussi incarnent-ils à la perfection l'idéal cynique d'une vie autarcique et conforme à la nature.

60. Dion de Pruse VI 12.
61. P. Genev. fin col. VII–début col. VIII et Pallade *de gent. Ind. et Bragm.* II 38.
62. *Collatio* 172.
63. *Collatio* 173.

Ainsi, un événement fortuit, la rencontre d'Onésicrite et de sages indiens à Taxila en 326 avant notre ère, a servi de point de départ à une *interpretatio graeca* qui a transformé les sages indiens en cyniques modèles, en prenant appui sur un certain nombre d'éléments communs. Il serait intéressant de prolonger cette étude en comparant les textes cyniques sur les gymnosophistes d'une part aux autres textes grecs ou latins qui mettent en scène des sages indiens et d'autre part à tous les textes anciens qui utilisent l'image d'un étranger radicalement autre pour critiquer les valeurs du monde gréco-latin.

MIRIAM T. GRIFFIN

# LE MOUVEMENT CYNIQUE ET LES ROMAINS : ATTRACTION ET RÉPULSION

Lorsqu'on essaie de rejoindre les faits relatifs aux cyniques de l'époque romaine on rencontre des problèmes à la fois différents de ceux qui ressortent lorsqu'on étudie l'histoire de cette secte à une époque antérieure, et qui pourtant leur sont comparables. Alors qu'il ne reste aucune œuvre d'auteur cynique datant des origines du mouvement, nous possédons, pour le premier siècle de notre ère, Dion Chrysostome, mais ses titres de créance en tant que philosophe sont souvent difficiles à établir. A cela s'ajoutent des descriptions de cyniques, provenant d'auteurs de comédies, de mimes et de satires, mais ces descriptions sont suspectes : sont-elles seulement des caricatures, ou bien de simples modèles littéraires grecs, plutôt que de véritables imitations de la réalité ? Enfin, des auteurs stoïciens nous ont laissé des descriptions de maîtres cyniques, mais, comme Margarethe Billerbeck l'a démontré, ces auteurs tendent à nous en donner une image plus décente et plus convenable que ne l'était la réalité[1].

Heureusement pour moi, mon but n'est pas de révéler les faits exacts relatifs aux maîtres cyniques et à leur enseignement, mais de discuter les attitudes des contemporains à l'égard du cynisme, ce qui est une tâche plus facile, car tout le monde s'accorde pour penser que même au premier et au deuxième siècles avant Jésus-Christ, au moment

1. M. Billerbeck. *Epiktet von Kynismus*, Leiden, 1978 ; *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979. M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2720-2833, donne la documentation pour la période impériale, y compris les maigres témoignages des historiens.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., p. 241-258.

où il est douteux qu'il y ait eu des cyniques à Rome[2], on s'y faisait néanmoins une image du philosophe cynique. Cette image reposait sur le modèle de Diogène et exprimait certaines attitudes à l'égard du mouvement. Par exemple, non seulement Varron a appelé ses satires *Ménippées*, donnant à certaines d'entre elles des titres comme Ἱπποκύων ou Ὑδροκύων, mais Cicéron, dans les *Academica*, lui prête la pensée que ces satires ont des idées philosophiques reconnaissables dont certaines relèvent probablement du cynisme : cette étiquette leur sera appliquée par des auteurs d'une époque ultérieure (Aulu-Gelle, *Noctes Atticae* II 18, 7; XIII 31, 1). En outre, dans l'œuvre *De Philosophia* où 288 écoles philosophiques sont classées en fonction de leur τέλος, Varron inclut le cynisme, non pas en tant qu'αἵρεσις ou école de pensée, mais comme mode de vie (Augustin, *C.D.* XIX 1, 2-3). Inversement, l'auteur de mimes, Laberius, tout en associant cette école de pensée aux latrines, lui confère le titre de *Cynica haeresis* (*Compitalia*, frag. 3 Ribbeck).

Envisager le cynisme à travers des attitudes extérieures au mouvement peut, accessoirement, offrir l'avantage de résoudre ou de clarifier quelques conflits qui ont été relevés à propos de l'identité de certains philosophes ou de certaines idées philosophiques. Ces conflits, bien entendu, peuvent être plus *in verbo quam in re*. Ceci nous amène au premier de trois cas difficiles que nous utiliserons comme point de départ de notre enquête :

1. Entre les années 46 et 44 avant J.-C., Cicéron a écrit à son ami l'épicurien Papirius Paetus une lettre (*Fam.* IX 22 = SB 189) que Shackleton Bailey décrit, à juste titre, comme un jeu d'esprit. Piqué par un mot obscène contenu dans la lettre de Paetus, Cicéron se met à discourir sur la *libertas loquendi* consistant à appeler un chat un chat. Il donne l'argument stoïcien contre l'emploi de l'euphémisme : cet usage, dit-il, sous-entend que nous ne trouvons pas honteuse la chose *(res)* qu'il désigne, et il est absurde de tenir pour honteuse la désignation d'une chose qui ne l'est pas. Bien que tout d'abord Cicéron attribue cette idée à Zénon de Citium (utilisant le *passé* dans sa phrase), il poursuit en l'attribuant aux *Stoici : Placet Stoicis* (1) *et habes scholam stoicam* (4) avec l'emploi du *présent*. Il illustre naturellement cette idée à l'aide d'exemples latins, et nous ne pouvons pas être sûrs qu'ils soient

2. Pour un résumé des principales données du problème et des avis divergents, voir J. Moles, « "Honestius quam ambitiosius"? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in his Fellow Men », *JHS* 103, 1983, p. 120-123.

tirés de lui-même, plutôt que de ses contemporains stoïciens. D'autre part, dans l'ouvrage *De Officiis*, écrit à la même époque ou quelques années plus tard, Cicéron écrit : « Il ne faut pas vraiment écouter ceux qui *sont* des cyniques, ou quelques stoïciens qui *furent* presque des cyniques (*nec audiendi* sunt *Cynici, aut si qui* fuerunt *Stoici paene Cynici*). Ils critiquent et se moquent sous prétexte que nous disons infâmantes dans les mots des choses qui ne sont pas honteuses, et que, celles qui le sont, nous les appelons par leurs noms » (I 128). Ceci se situe dans sa discussion du *decorum*, le πρέπον de Panétius.

Nous avons là une opposition d'idées intéressante. Qu'il ait eu, ou non, connaissance de stoïciens contemporains affirmant cette opposition à l'euphémisme, Cicéron la considère comme caractéristique de la *schola stoica* dans une lettre adressée à un épicurien, écrite non pas du point de vue stoïcien, mais de celui de sa propre *Academica nostra* [*Fam.* IX 22, 1 cf. 4 : *ego servo et servabo (sic enim adsuevi) Platonis verecundiam*]. Toutefois, dans le *De Officiis* où il adopte le point de vue stoïcien et se trouve probablement en accord avec Panétius, Cicéron attribue cette opinion aux cyniques ou aux premiers stoïciens, faisant allusion en particulier à Zénon dont la *Politeia* « avait été écrite sur la queue du chien ». Philodème nous indique que les stoïciens de son époque tentaient d'excuser cet ouvrage, ou même d'en nier l'authenticité : Chrysippe ne se faisait aucun doute sur l'identité de l'auteur et admirait même le livre[3]. On pourrait supposer que certains stoïciens ou leurs partisans imputaient aux cyniques (ou à l'influence cynique sur leurs fondateurs) les idées embarrassantes contenues dans l'héritage stoïcien, et que d'autre part les critiques du Portique identifiaient ces mêmes idées comme appartenant sans conteste au stoïcisme.

Autre point intéressant, commun aux deux extraits de Cicéron : les remarques qu'il fait dans sa lettre s'accordent avec la réaction typiquement romaine de pruderie face aux obscénités de langage et même aux associations accidentelles de syllabes[4]. Dans le *De Officiis*, tout en suivant les idées de Panétius, Cicéron se les approprie avec enthousiasme et peut fort bien aller même au delà. La nature elle-même, dit-il, en cachant certaines parties du corps, nous montre que l'acte de ces

3. Philodème, *De Stoicis*, col. IX, X ; Diogène Laërce VII 34, cf. VII 187.

4. Cicéron, *Orat.* 154 ; cf. Quintilien VIII 3, 44-47 et Fr. Ritter, « Übertriebene Scheu der Römer vor gewissen Ausdrücken und Wortverbindung », *Rhein. Mus.* 3, 1835, p. 569-580.

fonctions, en public, ne manque pas d'impudence, et il y a indécence aussi à en parler (I 127)[5]. Il donne ensuite, comme exemple de cette *verecundia*, la coutume romaine (différente en Grèce) qui interdit aux fils adultes de prendre le bain avec leur père et aux gendres avec leur beau-père (I 129)[6]. Le désaveu de l'ἀναιδεία, caractéristique du cynisme, est ici renforcé par la pruderie romaine et le respect des conventions sociales.

Enfin, de ce premier cas émerge un troisième point dont nous devrons tenir compte ultérieurement. Dans son *De Officiis*, après avoir poursuivi sa discussion très détaillée sur le terme *decorum*, esquissant des règles sur la politesse de la conversation, sur la convenance des maisons et considérant, pour finir, les coutumes et pratiques civiques (*mos et consuetudo civilis*) comme le guide adéquat en matière de relations sociales (I 148), Cicéron ajoute que Socrate et Aristippe peuvent être excusés de s'être dérobés aux usages, car ils jouissaient de la licence accordée aux hommes grands et divins. La *Cynicorum ratio*, cependant, doit être rejetée en tant qu'opposée à la *verecundia*. Cette concession faite à Socrate, grand modèle des stoïciens, et à son disciple Aristippe (l'homme que Diogène a nommé « le chien royal »)[7], annonce les portraits idéalisés de cyniques qui surgiront plus tard dans l'enseignement stoïcien. Ainsi Épictète dira (*Ench.* 15) que nous devons attendre patiemment le mariage, la fortune et le pouvoir (clairement l'idée stoïcienne canonique de l'ἀδιαφορία), mais il dit aussi que refuser ces biens, même lorsqu'ils sont à notre portée, nous fait non seulement partager le festin des dieux, mais accéder à leur pouvoir. Épictète place au rang des dieux Diogène et Héraclite, tout comme Cicéron le fait pour Socrate et Aristippe.

2. Le second cas que nous voulons envisager date également de la fin de la République. Favonius, sénateur romain qui parvint au moins au rang de préteur, était étroitement associé à Caton le Jeune (Plutarque, *Cato Minor* 46). Dans les *Annales* de Tacite (XVI 22), un dénonciateur qui attaque le stoïcien Thrasea Paetus, accuse le Portique *(ista secta)* d'avoir produit les Tubéron et les Favonius, germes de sédition au sein de la République ; il s'en prend également à leurs disciples qui

5. Cf. le point de vue de Zénon, selon lequel aucune partie du corps ne doit être entièrement couverte (Diogène Laërce VII 33 ; Philodème, *De Stoicis*, col. XVIII).

6. Cf. Plutarque, *Cat. Mai.* 20.

7. Diogène Laërce II 66 ; cf. Horace, *Epist.* I 17, 13.

brandissent la liberté pour renverser l'empire. Cicéron confirme l'appartenance stoïcienne de Q. Aelius Tubéron (*Brutus* 117), mais aucune autre source (pas même Plutarque) n'attribue une secte à Favonius. Plutarque, quant à lui, fait mention de sa disposition philosophique (*Brutus* 12, 3; 34, 2; 34, 4), le montre en train de collaborer au programme austère institué par Caton pour ses jeux aediciliens (*Cato Minor* 46), et indique que le tempérament de Favonius le conduisait à outrer la παρρησία de Caton pour en faire de l'ἀκαιρία, de l'αὐθαδεία et de l'ὕβρις (*Pompeius* 60; *Brutus* 34, 5). Plutarque, dans sa *Vie de Brutus* nomme cette conduite «cynique», et Brutus lui-même y est présenté en train de blâmer Favonius en utilisant les termes de ἁπλόκυνα et ψευδόκυνα (ou peut-être ψευδοκάτωνα). Geiger a démontré qu'il est impossible d'accorder les témoignages opposés de Tacite et de Plutarque, chacun étant tendancieux et sans doute peu digne de confiance[8]. Mais si Favonius fut réellement stoïcien, il est possible que se soit son respect à l'égard des stoïciens, ses «adversaires privilégiés»[9], et son estime pour Caton[10], l'un des rares Romains qu'il honore du nom de «philosophe»[11], qui aient incité Plutarque à employer le terme insultant de «cynique» pour qualifier la conduite répréhensible de cet admirateur de Caton. Il se conformait ainsi à l'attitude du sujet de sa biographie: Brutus, en effet, révérait Caton et était disciple d'Antiochus, lui-même un sympathisant du Portique, comme le savait Plutarque (*Cicero* 4, 2; *Lucullus* 42, 3-4)[12]. Brutus, tout comme son biographe, était penétré d'une longue tradition grecque selon laquelle la grossièreté de conduite sert de critère pour distinguer le cynique du stoïcien. Ceci explique la plaisanterie de Lucien à propos du philosophe stoïcien Thesmopolis qui, souillé par un caniche, reçoit de la part d'un rival qui s'adresse à sa protectrice, l'insulte suivante: «Notre stoïcien est devenu désormais un cynique» (*Merc. Cond.* 33-34). De

8. J. Geiger, «M. Favonius: Three Notes», *Rivista storica dell'antichità* 4, 1974 p. 161-170. Je ne suis pas convaincue par Moles, *JHS* 103, 1983, p. 121, n. 129.

9. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, p. 531.

10. *Ibid.*, p. 173-175.

11. S. Swain, «Hellenic Culture and Roman Heroes of Plutarch», *JHS* 110, 1990, p. 134.

12. Swain note (*ibid.*, p. 134, n. 71) pourtant que les sympathies stoïciennes d'Antiochus ne sont pas mentionnées par Plutarque dans sa *Vie de Brutus*, où l'accent est mis sur le platonisme de Brutus, qui sert d'ailleurs de base à la comparaison entre Brutus et Dion (*Dion* 1).

même se trouve clarifié le vers de Juvénal (13, 133) selon lequel les doctrines des stoïciens ne diffèrent de celles des cyniques que par l'habit (*Stoica dogmata... a cynicis tunica distantia*).

Ce qui est intéressant concernant l'opinion de Plutarque sur Favonius, c'est qu'il considère l'attitude relâchée et même comique de ce dernier comme une preuve de ce que Favonius n'attachait aucune valeur à son titre de sénateur romain (*Brutus* 34, 3). Bien que la conduite «cynique» de Favonius désarme Cassius et ses comparses en les faisant rire, Plutarque indique clairement que pour les sympathisants de Caton et du Portique le comportement cynique en général (ou, du moins, l'idée que les gens se faisaient de ce comportement) ne convenait guère à un Romain de la classe sociale de Favonius. Cette attitude est conforme à celle de Sénèque, sénateur romain, qui explique à son correspondant Lucilius (*Ep.* 29, 3) que prêcher à tout venant sans être écouté, à la manière de Diogène et d'autres cyniques usant de leur *libertas promiscua* (leur franchise sans bornes) rabaisse l'*auctoritas* d'un grand homme.

3. Notre troisième cas nous amène au Principat et au début des années 70 de notre ère. En 75 l'historien Dion Cassius (dont on a conservé des extraits) rapporte des attaques lancées verbalement à Tite, fils de Vespasien, à propos de sa liaison avec la princesse juive Bérénice venue à Rome avec son frère Hérode Agrippa (LXVI 15, 5). Deux cyniques, Diogène et Héras, qui prononcèrent des harangues publiques à ce sujet furent punis. Ceux-ci seraient revenus à Rome, se soustrayant à l'interdit frappant les philosophes, décrété plusieurs années auparavant. Dans sa discussion à propos de cet interdit (que l'on peut dater entre les années 71 et 75 : LXVI 13-14), Dion nous informe que Mucianus s'attaquait à ceux qui, influencés par les principes stoïciens, enseignaient publiquement des doctrines inopportunes, en utilisant la philosophie comme prétexte. Parmi eux se trouvait Démétrius le Cynique. Dion poursuit en indiquant les accusations lancées par Mucianus contre les stoïciens qu'il qualifie de va-nu-pieds, de barbus, portant le τριβώνιον rejeté en arrière (probablement pour dénuder leurs épaules), prétendant posséder la vertu et lançant des insultes à la tête de tout le monde. C'est à cette époque que Vespasien bannit de Rome tous les philosophes excepté Musonius Rufus, et traite l'insolent Démétrius de «chien qui aboie» (LXVI 13, 3 ; cf. Suétone, *Vespasien* 13). L'un des philosophes associés à ce dernier, qui portait le nom d'Hostilianus, pourrait être le

stoïcien C. Tutilianus Hostilianus[13]; Helvidius Priscus, que Dion décrit à juste titre comme stoïcien plus haut dans son récit, se trouve ici associé aux diatribes de Mucianus pour avoir également insulté Vespasien et ses amis, et dénoncé la monarchie (LXVI 12, 12).

Il n'est pas facile de démêler les faits historiques à la base de cet épisode. L'hostilité d'Helvidius à l'égard de Vespasien même avant le retour à Rome du nouveau Princeps à l'automne 70, est notée dans les *Histoires* de Tacite; Épictète relate une confrontation entre les deux hommes qui pourrait dater de l'époque de la censure de Vespasien dans les années 73-74. Les descriptions que nous donnent ces deux auteurs de la conduite d'Helvidius rendent invraisemblable l'hypothèse que celui-ci soit un Républicain en train d'attaquer la monarchie sous l'influence des cyniques. Le témoignage apporté par Dion est hostile et tendancieux. Il est évident que le compte rendu de Mucianus nous offre une description de l'apparence et du comportement traditionnels du cynique; il va même jusqu'à dire que Démétrius le *Cynique* agit selon des principes *stoïciens*. En effet, comme nous l'avons observé, Dion sous-entend que les philosophes cyniques Diogène et Héras furent frappés par l'interdit résultant directement des griefs de Mucianus contre les « stoïciens ». Il est évident que le Mucianus que nous décrit Dion n'avait aucun désir de nous dire la verité sur l'appartenance philosophique de ceux auxquels il s'attaque. Il se peut que Dion soit véridique sur ce point, car la préoccupation de Mucianus était certainement d'étouffer les critiques du régime, provenant en particulier de sénateurs comme Helvidius Priscus. Il aurait été prêt, tout comme Cossutianus Capito et Éprius Marcellus sous Néron[14], à fausser les préceptes stoïciens et les attitudes de ces sénateurs. Dans ce but, non seulement les stoïciens authentiques, tels qu'Helvidius Priscus, sont accusés de conduite conventionnellement cynique, mais les philosophes séditieux (qu'ils soient stoïciens, cyniques ou un peu des deux) le sont de même, tout en étant appelés « stoïciens ».

Le châtiment infligé à Helvidius Priscus représentait un problème embarrassant pour le Princeps, qui professait avoir des alliés et même

13. *CIL* VI 9785; *PIR*$^2$ H 222. F. Bücheler, qui a proposé l'identification (« Prosopographica », *Rhein. Mus.* 63, 1908, p. 194 = *Kl. Schr.* III, p. 387), cite à ce propos Pline le Jeune, *Ep.* VI 32, 1, où Pline mentionne un certain Tutilius comme grand-père d'une jeune fille en âge de se marier, et laisse entendre qu'il était partisan de la *continentia*.

14. Tacite, *Ann.* XVI 22; 28.

des parents dans la soi-disant Opposition Philosophique sous le règne de Néron[15]. Vespasien en effet avait exempté Musonius Rufus de l'exil imposé aux philosophes, après l'avoir autorisé, dans la première année de son règne, à se venger de l'ami stoïcien de Barea Soranus, lequel avait porté témoignage contre lui[16]. Le ton de la justification personnelle perce dans le récit de Suétone décrivant la tentative de dernière minute faite par Vespasien pour sauver Helvidius (*Vespasien* 15); la forme employée pour cette justification apparaît dans le récit de Dion (LXVI 12, 3) où il est dit qu'Helvidius visait à imiter son beau-père Thraséa Paetus, mais était loin de parvenir à son excellence de conduite. Ce contraste entérine la ligne traditionnelle de séparation entre un cynique et un stoïcien : la παρρησία d'Helvidius était ἄκαιρος, et représentait donc une offense à la vertu stoïcienne d'εὐκαιρία[17]; Helvidius faisait usage de l'insulte, haranguait la foule, refusait de respecter l'autorité (LXVI 12, 1; 2-3). Donc une fois encore, les ennemis des stoïciens – ou plus exactement, dans ce cas, d'un stoïcien particulier – les confondaient délibérément avec les cyniques et sous-entendaient qu'une telle conduite était malséante pour un sénateur romain.

Il n'est pas surprenant de constater que toutes ces confusions relatives à l'identité cynique se rapportent au Portique, étant données les origines historiques du mouvement, et les preuves que le Portique continuait à penser qu'une κοινωνία existait entre les deux écoles : chacune d'entre elles considérait toujours Socrate comme un modèle prédominant, ainsi que l'a montré Long[18]. Selon Diogène Laërce (VII 3), c'était précisément à cause de son aversion spontanée pour l'ἀναισχυντία des cyniques (élément essentiel dans les exemples précités) que Zénon fut en désaccord avec son maître, le cynique Cratès[19]. Quelles qu'aient pu être les difficultés rencontrées par le Portique face à l'adhésion cynique à l'idée d'opposition entre la nature et les conventions sociales, cette idée s'est trouvée, à mon sens, grandement renforcée par

15. Tacite, *Hist.* IV 7.

16. Dion Cassius LXVI 13, 2; Tacite, *Ann.* XVI 32; *Hist.* IV 10; 40.

17. Cicéron, *Off.* I 142.

18. Diogène Laërce VI 104; A. A. Long, « Socrates in Hellenistic Philosophy », *CQ* 38, 1988, p. 150-171.

19. Zénon percevait aussi que pour donner un contenu à la vie selon la vertu et selon la nature, préconisée par les cyniques, il devait fonder sa morale sur des idées métaphysiques à propos de la nature de l'univers et de la nature de l'homme. Voir J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1962, chap. 4.

les contacts avec Rome. Ce n'est pas un accident si le désaveu par le Portique de la *Politeia* de Zénon est attesté pour la première fois à l'époque de Philodème. L'obsession des Romains pour la *gravitas* et pour le *decorum*, et l'énergie avec laquelle Cicéron s'efforce de rattacher ces notions au stoïcisme, ont déjà été soulignées. Sénèque (dans son *Ep.* 5, 2), tout comme Musonius Rufus (VI) insiste sur l'idée que le philosophe ne doit pas chercher à mener une vie hors de la norme. Même Horace, qui souvent présente des *Stoici rustici* à barbe et bâton, pratiquant un franc-parler admirable (*Sat.* II 3; II 7), fait la distinction entre le *sordidus victus* du cynique et le *tenuis victus* du sage stoïcien (*Sat.* II 2, 53-69); il critique également l'incapacité du cynique à s'adapter aux circonstances (*Ep.* I 17, 13 sqq.) et sa tendance à être cause de scandales.

Les Romains avaient aussi contre le cynisme d'autres objections dont les stoïciens de l'époque avaient à tenir compte, en particulier le mépris de la réputation, lié au mépris cynique des conventions sociales[20]. Les stoïciens eux-mêmes n'étaient pas d'accord quand il fallait décider si la bonne réputation (εὐδοξία) avait une valeur morale quelconque, même comme préférable[21], et Cicéron lui-même était prêt à reconnaître que seule la gloire authentique, fermement fondée sur la vertu et accordée aux hommes de bien, était digne de poursuite (*Off.* II 43). Mais le choix que fait Cicéron du mot *honestum*, étymologiquement associé à *honor*, révèle un postulat qu'il rend explicite dans le premier des *Paradoxa Stoicorum*. Dans ce texte, après avoir dit que nos ancêtres s'accordaient pour penser que seul est bon *quod rectum et honestum et cum virtute est*, Cicéron énumère les hauts faits de ces héros romains et démontre que pour eux le seul but valable était la recherche de ce qui est digne de louange et de renommée (*quod laudabile esset et praeclarum*). Les Romains ne pouvaient pas accepter l'idée que la conduite d'un individu n'ait aucun rapport avec l'approbation des autres.

Le problème se trouvait aggravé par l'arrogance et l'exhibitionnisme des cyniques qui, selon leurs détracteurs, indiquaient en eux ce même τῦφος, cette même vanité qu'ils prétendaient mépriser[22]. A l'époque romaine, les sources parlent de leur κενοδοξία, de leur

20. Diogène Laërce VI 72; 85; 104.
21. Cicéron, *Fin.* III 56-57.
22. Diogène Laërce VI 7-8; 86.

ἐπίδειξις et de leur τῦφος[23]. Cet exhibitionnisme peut avoir eu pour but d'enseigner le défi qu'il faut lancer aux valeurs conventionnelles en outrageant la bienséance en public, ce qui inclut, paradoxalement, la défense de ce qui n'est pas défendable[24]. Dans ce cas, Tacite (*Histoires* IV 40) peut avoir été injuste en critiquant Démétrius d'avoir agi *ambitiosius quam honestius*, tout en prétendant être un cynique, au moment où il prit la défense du stoïcien Egnatius Celer, l'ami déloyal soudoyé pour témoigner contre Barea Soranus (*Ann.* VI 32; *Hist.* IV 10). Il est possible que Démétrius ait cru agir vertueusement en acceptant de prendre la défense d'un coupable. Même le stoïcien Thrasea Paetus pensait qu'il faut accepter de plaider des *causae destitutae* (causes rejetées par tous) en vue de révéler ses qualités de *constantia* et d'*humanitas*[25]. Mais même dans le cas où Démétrius aurait réellement agi pour des motifs vertueux, il faut considérer comme plausible l'affirmation de Tacite, qui prétend ici donner la réaction des contemporains de Démétrius; en effet il ne fut certainement pas le seul à juger hypocrite une telle conduite de la part d'un cynique, car elle révélait ce même désir de gloire (reposant dans ce cas sur la virtuosité oratoire) que les cyniques faisaient profession de mépriser[26]. Sénèque, en tant que stoïcien, critique la poursuite de la *gloria egestatis* (*Ben.* II 17, 2) propre aux cyniques, et rejette expressément le genre d'ambition perverse qui entraîne les philosophes à exhiber leur *incompta frugalitas* (*Ep.* 5, 1-5).

Les Romains avaient une autre objection contre le cynisme: l'importance attribuée à l'autonomie, associée au mépris des conventions sociales incitait le cynique à s'écarter de la vie ordinaire en société, et à plus forte raison de l'activité politique[27]. Même si l'on arrive à regarder la tendance cynique à prêcher comme une vocation sociale, celle-ci

23. Lucien, *Peregr.* 4, 34, cf. 38, 42; *Demon.* 48, 13; *Reviv.* 30, cf. *Vit. Auct.* 11.

24. Moles, *JHS* 103, 1983, p. 103-120.

25. Pline le Jeune, *Ep.* VI 29, 1-2. Pour *constantia*, cf. *Ep.* V, 13, 2. Évidemment Pline ne croyait pas que Thraséa Paetus recommandait d'entreprendre ces procès pour acquérir de la gloire (comme Cicéron, *Off.* II 51, cf. Plutarque, *Cic.* 3, 5), puisque lui-même se réfère un peu plus bas à une catégorie de procès qui eux conféreraient *gloria et fama*, dont il est loin de condamner la poursuite (*Ep.* VI 29, 3).

26. Ainsi Lucien, *Vit. Auct.* 11, fait dire à Diogène que la route cynique est un court chemin vers la renommée (au lieu d'être un court chemin vers la vertu, selon le slogan cynique traditionnel). Voir Goulet-Cazé, *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2767. Cf. Galien, *De peccatorum dignotione* 3, t. V, p. 71 Kühn: σύντομον ἐπ' ἀλαζονείας ὁδόν.

27. Diogène Laërce VI 29; 72; Lucien, *Vit. Auct.* 9; Cicéron, *Fin.* III 68.

serait en dernière instance incompatible avec une carrière d'homme d'État. En fait, une telle carrière serait considérée comme inconvenante pour ceux qui adhéraient trop rigidement aux principes stoïciens[28].

En revanche, il y a un autre aspect, un aspect plus positif, dans cette question de l'influence du milieu romain sur l'attitude du Portique envers son héritage cynique. Il est bien connu que les Romains ressentaient une affinité avec l'enseignement moral stoïcien qui, à leurs yeux, inculquait des valeurs proches des valeurs romaines traditionnelles; toutefois ils considéraient comme un modèle d'instruction plus convaincant les exemples donnés par les *maiores*, qui surtout auraient su prouver – mieux que n'importe quel philosophe stoïcien – qu'ils savaient mettre la théorie en pratique[29]. Il est significatif que Quintus Sextius, fondateur de la seule école de philosophie qui s'est développée à Rome, soit, qu'il le veuille ou non, décrit par Sénèque comme un stoïcien (*Ep.* 64, 2: *licet neget, Stoicus*). Posidonius découvre en P. Cornelius Scipio Nasica Serapio, consul de l'an 111 avant Jésus-Christ, le mélange harmonieux d'un Romain et d'un stoïcien (*FGrHist* 87, fr. 112, 8); ce même mélange, Tacite le trouve (par l'intermédiaire de Tigellin) en Rubellius Plautus, tout en éprouvant moins de sympathie à son égard: *veterum Romanorum imitamenta, adsumpta etiam Stoicorum adrogantia* (*Annales* XIV 57).

Il n'empêche que, mise à part l'impudeur indigne des cyniques, des obstacles demeuraient dans l'établissement d'une harmonie entre la tradition romaine et la tradition stoïcienne. Les sources romaines font ressortir au moins deux autres réserves à l'égard du stoïcisme:

1. Son intellectualisme. Les stoïciens mettaient l'accent sur la cohérence de toutes leurs doctrines, de sorte que la morale ne pouvait pas être appréhendée sans la métaphysique ni la logique. De plus, leur attitude à l'égard des passions leur faisait préférer le recours à la raison par des preuves logiques, à l'emploi de l'art oratoire propre à exciter les passions. Pour les membres de la classe gouvernante romaine, qui se considéraient comme des hommes d'action ayant mieux à faire que de théoriser, l'exercice de la rhétorique jouait un rôle essentiel dans la préparation à la vie politique. La logique pointilleuse et les incompétences oratoires des stoïciens étaient fréquemment critiquées à l'époque

28. Cicéron, *Mur.* 60-67; Sénèque, *Clem.* II 5, 2, cf. Plutarque, *Cat. Min.* 30, 6.
29. Cicéron, *Tusc.* I 2; *Fin.* III 67.

romaine[30]. Épictète, tout comme son maître Musonius Rufus, croyait en l'importance de la logique (I 7; I 17) lorsqu'elle est convenablement utilisée au service de la morale (II 21, 21-22; II 23, 46), et non comme un moyen de parader (I 26; II 19, 9-10).

2. La seconde réserve concerne le *sapiens* utilisé comme modèle de conduite. Aux yeux des Romains, la référence au *sapiens* était à la fois utopique et excessivement abstraite, car les stoïciens avaient tendance à dire que le *sapiens* n'avait jamais existé. Les Romains préféraient l'enseignement de la morale qui reposait sur des *exempla*, fournis en abondance par leur histoire. Lorsque Quintilien écrivait: « la supériorité grecque en préceptes moraux est égalée par la prééminence romaine en modèles de conduite, ce qui est plus grand » (XII 2, 30), il faisait évidemment une observation sur la supériorité romaine en matière de comportement moral, mais il reflétait aussi une attitude pédagogique: les *exempla* tirés de la réalité montraient ce qu'il est bon de faire, mais prouvaient aussi que cela pouvait réellement être fait. En écrivant le *De Officiis*, son manuel de morale pratique (*Off.* I 4; III 15), Cicéron non seulement a choisi comme précepteur Panétius qui s'était intéressé à l'*imperfectus* (Sénèque, *Ep.* 116, 5), mais dans le Livre III, ne se reposant plus sur Panétius, il a poussé plus avant en choisissant pour modèle M. Atilius Regulus, un *exemplum* réel et non une abstraction: cela illustre une attitude typiquement romaine.

Il est intéressant de voir l'image du philosophe idéal que se fait un Romain éduqué, appartenant à la classe dirigeante, au cours du premier siècle de notre ère. Pline (*Ep.* I 10) nous offre le panégyrique du philosophe Euphratès, disciple de Musonius Rufus. Homme de belle apparence, barbu certes, mais de façon élégante, il ne réprimande point, mais perfectionne et instruit: *insectatur vitia, non homines*[31]. Marié, avec des enfants, gendre accepté d'un homme de rang social élevé, il est clairement à l'aise dans la haute société. Il ne méprise pas le service public. Dépourvu des défauts traditionnels du cynique (du moins d'un point de vue romain) tout comme des imperfections traditionnelles du stoïcien, il est éloquent, au point de rivaliser avec le divin Platon, et il

30. Par exemple Cicéron, *Paradoxa Stoicorum* 2-3; *Tusc.* III 13; *Fin.* IV 3 sqq.: Sénèque, *Ben.* I 4; *Ep.* 82, 8-9; 113, 1; 123, 15-16; Lucien, *Vit. Auct.* 20; 23; *Reviv.* 45.

31. Épictète (IV 8, 21) souligne le fait qu'Euphratès repoussait l'accoutrement ostentatoire des philosophes.

enseigne de facon réaliste en tenant compte des obligations dc chacun. Pline le présente comme un *exemplum*, un *sapiens* vivant.

Une forte dosc dc cynisme «comme il faut» pouvait aider le Portique à vaincre les obstacles qui l'empêchaient d'être accepté à Rome. L'école cynique qui se préoccupait surtout dc morale pratique, était célèbre pour sa négligence, voire son mépris, des deux autres branches de la philosophie, la logique et la physique[32]. Alors que les stoïciens pouvaient revendiquer un lien entre leur préoccupation de logique et le goût qu'avait Socrate pour les définitions[33], alors qu'ils acceptaient l'idée socratique que la connaissance représente la base de l'action morale, les cyniques, eux, se voulaient les authentiques héritiers de Socrate dans l'importance qu'il attribuait à la conduite humaine comme étant le véritable objet de la philosophie[34]. Épictète conserve un intérêt pour la logique dans la mesure où elle est utile, ce qui représente une adaptation de l'attitude stoïcienne en direction du cynisme. Sénèque lui-même, qui soutient que des questions telles que la peur de la mort ne peuvent être résolues à l'aide de syllogismes (*Ep.* 82, 19-24), indique expressément la couleur cynique de son anti-intellectualisme dans *De Beneficiis* (VII 1, 4-5; VII 8, 2), lorsqu'il place de telles remarques dans la bouche du cynique Démétrius.

En effet, les cyniques revendiquaient une forme particulière d'éloquence. Leur façon directe de parler, faisant usage du ridicule et de la métaphore, plaisait au goût inné des Romains pour la satire : on le voit dans les satires ménippéennes de Varron et de Sénèque, de même que leur plaisait la satire horacienne où entre l'«esprit de Bion». Plus tard, Apulée associe explicitement la satire à Cratès (*Florida* 20). Sénèque, qui admirait l'éloquence de Démétrius le Cynique se composa un style philosophique fortement marqué par toutes ces caractéristiques. Musonius Rufus, Épictète et même Marc-Aurèle révèlent, en grec, les mêmes tendances[35].

En suivant la démarche cynique, les stoïciens pouvaient également satisfaire la préférence romaine pour les *exempla*. Le cynisme avait si

32. Diogène Laërce VI 103; Galien, *De peccatorum dignotione* 3, t. V, p. 71 Kühn; Apulée, *Apol.* 39; Lucien, *Vit. Auct.* 11.

33. Épictète, I 17, 4.

34. Diogène Laërce VI 103; Long, *CQ* 38, 1988, p. 164.

35. See R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius : A Study*, Oxford, 1989, p. 21-39; 143-155.

peu de bases théoriques que, ainsi que nous l'avons dit, il pouvait être considéré comme un mode de vie plutôt qu'une école de pensée. Ce qui, pour eux, remplaçait la doctrine, c'était précisément les *exempla*, à commencer par Antisthène qui se fait l'émule de l'ἰσχύς socratique[36]. Diogène, que Platon traitait de « Socrate devenu fou »[37], et son disciple Cratès, que Zénon devait suivre en tant qu'égal de Socrate[38], devinrent eux-mêmes des *exempla*. L'enseignement des cyniques prit en grande partie la forme d'anecdotes relatives à leurs héros. Le *Peregrinus* de Lucien représente une merveilleuse satire de la méthode pédagogique des cyniques au moyen d'exemples.

C'est dans cet esprit que les stoïciens romains ont adopté pour modèles de conduite, en même temps que le *sapiens*, Socrate et Diogène et, dans le cas de Sénèque, Démétrius le Cynique. Dans leurs écrits les héros-philosophes romains jouent également un rôle important, en particulier Caton chez Sénèque, Helvidius chez Épictète et Marc-Aurèle. Les *Méditations* de Marc-Aurèle montrent à quel point un stoïcien romain croyait en l'efficacité essentielle des exemples réels dans l'instruction morale. Là, écrivant pour son propre bien, il commence par établir une liste de ses amis vivants ou morts dont il pouvait tirer leçon : le plus important est Antonin le Pieux, son parent adoptif et prédécesseur impérial.

Il existe d'autres éléments hérités du cynisme, qui pouvaient également aider les stoïciens à s'acclimater à Rome. Dudley suggère que la tradition indigène de l'*antiqua virtus* a contribué à l'éclipse partielle du cynisme au cours du second et du premier siècles avant notre ère, en rendant cette école caduque. Mais la forme d'austérité pratiquée par les cyniques, adoptée et adaptée par les stoïciens, pouvait représenter un avantage. Un trait important de ressemblance entre la tradition romaine et la tradition cynique est la valeur qu'ils accordent à l'entraînement physique pour développer l'endurance sur tous les plans. Depuis Caton l'Ancien jusqu'à Auguste, les Romains ont exprimé leur conviction que l'éducation physique était importante pour les jeunes[39]. Cicéron, avec des allusions appropriées à l'entraînement spartiate fort estimé des

36. Diogène Laërce VI 2; 11.
37. Diogène Laërce VI 54.
38. Diogene Laërce VII 2.
39. D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, London, 1937, p. 119; Plutarque, *Cat. Mai.* 4, 1-3; 20, 4; 12; Suétone, *Aug.* 64, 2-3.

cyniques[40], et aux *exempla* romains, soutient qu'elle contribue à l'éducation morale (*Tusc.* II 35). Comme Marie-Odile Goulet-Cazé l'a démontré, les stoïciens de l'époque romaine ont essayé de préserver quelques éléments de l'ἄσκησις physique des cyniques, à côté de leur notion d'ascèse spirituelle traditionnellement préconisée par leur école de pensée et dont Épictète continue à souligner l'importance : Sénèque conseille des périodes d'ascétisme (*Ep.* 18, 5-13) ; Musonius Rufus attribue une valeur positive au πόνος, et insiste sur la nécessité d'un entraînement continu, pour le corps comme pour l'esprit[41]. L'approbation que cette attitude reçut à Rome peut se mesurer par les louanges que Pline le Jeune décerne à Artémidore, autre disciple de Musonius Rufus (son gendre en fait), pour son endurance physique et sa sobriété (*Ep.* III 11, 6)[42].

Un autre trait de ressemblance important entre les deux perspectives était évidemment la valeur accordée à la frugalité et même à la pauvreté qui, pour les Romains, avaient joué un rôle essentiel dans les exploits de leurs ancêtres. On pourrait cependant croire que les stoïciens, capables d'emprunter à leur propre tradition ininterrompue, n'avaient nul besoin d'un influx de cynisme. Cicéron fit certainement un ample usage des *exempla* romains en reprenant les paradoxes stoïciens dans ses grands discours oratoires : ces *exempla* sont particulièrement mis en évidence dans son traitement des premier, second et troisième paradoxes où il nie la valeur de la richesse et du plaisir. En développant le troisième paradoxe « seul l'homme sage est riche », Cicéron a pu largement utiliser le contraste entre le présent et les modèles sacrés de l'histoire romaine. Posidonius avait clairement appris, par ses amis romains, à admirer et à célébrer la résistance du corps, l'austérité du régime alimentaire et la frugalité de vie des Anciens de Rome (Athénée VI, 273-275*a* = fr. 265-267 Edelstein-Kidd) ; de même Apulée établit clairement un parallèle entre la moralité ancestrale et celle préconisée par la *Stoa*, dans son éloge du gouverneur d'Afrique Claudius Maximus, *vir austerae sectae tamque diutinae militiae*, pour son aversion à l'égard du luxe (*Apol.* 19 ; *PIR*$^2$ C 933-934).

40. Diogène Laërce VI 27 ; 59, cf. VII 172 (Cléanthe, un type de stoïcien ascétique).

41. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 10, Paris, 1986, p. 172-191.

42. Cf. aussi les austérités de Marc-Aurèle, *Hist. Aug., Marc.* 2, 6 ; cf. *Med.* I 6.

Toutefois l'attitude romaine face à l'enseignement stoïcien de l'austérité était complexe. Certes Cicéron appelait les paradoxes stoïciens *maxime Socratica longeque verissima*, mais il disait aussi qu'il était difficile de les rendre acceptables au grand public tant ils étaient contraires à l'opinion courante, argument qu'il avait déjà utilisé pour discréditer Caton dans le *Pro Murena*. En outre, aucun aspect de l'enseignement stoïcien ne l'exposait autant que celui-là à l'accusation d'être hypocrite. C'est le cynisme qui permit aux stoïciens d'adopter essentiellement un système de morale à deux niveaux.

Les stoïciens avaient adopté la notion cynique selon laquelle seule la vertu est bonne, tout en s'accommodant de valeurs plus courantes contenues dans l'idée d'ἀδιαφορία. Carnéade avait attaqué cette doctrine de l'indifférence comme étant une simple astuce verbale pour éviter d'appeler bon ce que les hommes ordinaires entendaient comme les bonnes choses de ce monde. Ce n'était cependant pas un simple problème théorique. Cette attitude présentait des difficultés dans la pratique de l'instruction morale. Dans le *De Officiis*, Cicéron déclare suivre les stoïciens parce que leur conception est *splendidius* (III 20), plus noble que celle des péripatéticiens qui reconnaissaient d'autres biens que la vertu ; mais la discussion que fait Cicéron ici des obligations et des choix de l'homme ordinaire semble fort éloignée de l'austère moralité du *sapiens*. Comme nous l'avons vu, il était, dans cette œuvre, hostile à l'impudeur des cyniques, mais conscient de la licence due aux hommes exceptionnels pour leur permettre de se soustraire aux conventions sociales. En fin de compte, c'est en acceptant le mode de vie cynique comme une option à l'intérieur de la doctrine stoïcienne que les stoïciens de l'époque romaine ont pu maintenir la rigueur et la noblesse de leurs doctrines sans sacrifier le réalisme et l'esprit pratique.

La conception que nous trouvons dans le *De Officiis* peut avoir été influencée par Panétius. On attribue à son contemporain, le philosophe stoïcien Apollodore de Séleucie la définition du cynisme comme étant un court chemin vers la vertu (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός)[43]. Le célèbre passage du *De Finibus* de Cicéron (III 68) révèle qu'à son époque le Portique se demandait s'il existait des circonstances où le mode de vie cynique convenait au *sapiens*. A la même période Arius Didyme a tenté de donner une réponse, en suggérant que si le *sapiens* est parvenu à la

43. Diogène Laërce VII 121.

vertu par ce court chemin, alors il lui faut conserver ce mode de vie (qui inclut l'abandon des obligations sociales comme le mariage et la vie politique), mais s'il a déjà obtenu la sagesse il ne doit pas commencer à se conduire ainsi (Stob. II 7, 118, p. 114, 24 Wachsmuth).

On dit que Diogène se comparait au maître de chorale qui rehausse un peu la note pour être sûr que les chanteurs soient dans le ton[44]. Sénèque rend justice à cette idée en décrivant le choix offert par les deux philosophies: «vaincre la nature humaine selon stoïciens ou la dépasser selon les cyniques» (*hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere*). Pour Sénèque, Diogène (tout comme Socrate) était un homme d'une vertu exceptionnelle (*Ben.* V 4, 3-4; V 6) qui se révélait capable de supporter les pires tribulations imposées par la nature (*Ep.* 90, 14), et qui, en se dépouillant de tous les avantages de la fortune, se rendait aussi indépendant et par conséquent aussi heureux que les dieux (*Tranq.* 8, 3-5). Mais il poursuit en disant: «puisque nous ne possédons pas une telle force de caractère, nous devrions au moins réduire nos possessions pour être moins exposés aux revers de fortune» et il recommande finalement de pratiquer la *parsimonia* des *maiores*, mais non la véritable *paupertas* (*Tranq.* 8, 9–9, 2). Sénèque avait aussi, parmi ses contemporains, un cynique qui lui servait d'*exemplum* (*Ben.* VII 8, 3): Démétrius le Cynique, *non praeceptor veri sed testis* (*Ep.* 20, 9), qui lui permet de démontrer combien il est facile de mépriser les richesses (*Ep.* 62, 3). Mais bien que Démétrius puisse être *seminudus* ou *nudus*, Sénèque ne se sent pas obligé d'abandonner ses vêtements ou sa fortune pour trouver la même attitude de détachement. Sénèque se sent également libre de dire que la leçon enseignée par Démétrius est «non de condamner la richesse mais de la laisser aux autres».

L'évolution se poursuit avec Épictète qui a pour but de décrire le cynique idéal, précisant quels éléments du cynisme pouvaient être sanctionnés par le Portique. Les études de M. Billerbeck sur Démétrius le Cynique et sur le cynique idéal selon Épictète montrent comment l'effronterie et l'impudeur ont été rejetées, tandis qu'ont été retenues ces qualités dont nous venons de montrer qu'elles étaient favorables dans le contexte romain: l'instruction pratique par *exempla*, l'éloquence, l'endurance physique, l'austérité. Il en résulte un idéal clairement admirable du point de vue romain, d'autant plus que le rôle de ce

44. Diogène Laërce VI 35.

maître des hommes reste pour Épictète (III 22; IV 8, 30-43) ce qu'il était pour Sénèque, une source d'inspiration plutôt qu'un modèle à imiter.

Je suis consciente de ne pas avoir contribué à trouver une réponse à la question brûlante : le cynisme à l'époque romaine a-t-il eu une existence indépendante tout en étant une option à l'intérieur du stoïcisme ? J'espère cependant avoir expliqué pourquoi les stoïciens de cette époque l'ont adopté en tant qu'option avec un tel enthousiasme. Le nouvel idéal cynique épuré a aidé le stoïcisme à rejeter les points inacceptables de son héritage historique (cynique et stoïcien) et à exploiter les idées cyniques qui plaisaient aux Romains. Dans un monde qui était sous la domination de Rome, la valeur de cet idéal est attestée par le fait que d'autres hommes, généralement prompts à critiquer l'ignorance et la grossièreté des cyniques, tout en n'étant pas eux-mêmes stoïciens, l'ont adopté. C'est ainsi que nous le trouvons loué et favorisé par Lucien dans le *Démonax*, par Apulée dans l'*Apologie* (22, 15 sqq.) et plus tard, dans les discours de l'empereur Julien[45].

Enfin on peut soutenir aussi qu'un tel idéal élevé et austère a permis au Portique, au début du Principat, époque où il était le plus populaire, de résoudre le problème qui confronte toute croyance au moment où elle s'identifie à l'ordre établi : comment peut-on éviter d'en faire le simple porte-parole des valeurs et des pratiques courantes ? Tout comme il a existé une mission pour les prophètes que les prêtres juifs n'ont pas su remplir, une mission pour les ascètes et les mystiques, que la hiérarchie catholique au temps de l'Empire chrétien n'a également pas su remplir, de même la veine cynique du stoïcisme a permis à cette croyance de préserver son rôle critique en tant que conscience de la société.

45. Les platoniciens, comme les stoïciens, désapprouvaient la saleté, la grossièreté et le manque de culture des cyniques. Voir Goulet-Cazé, *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2813-2816.

JOHN MOLES

# LE COSMOPOLITISME CYNIQUE[1]

Comment interpréter le cynisme ? D'après le règlement du colloque, « le matériau exige à la fois une enquête philologique très précise pour rendre compte des fragments et des témoignages, et une approche philosophique rigoureuse pour déterminer l'originalité exacte de la démarche cynique ». Il va sans dire que cette méthode traditionnelle a sa place, mais, à notre avis, ce qui importe surtout, c'est de pénétrer l'esprit des formules cyniques, formules provocatrices, paradoxales, ludiques.

La pensée cynique est à la fois facile et difficile à interpréter. Les premiers cyniques, Diogène et Cratès, étaient bien entendu très habiles, mais ils ont rejeté la subtilité intellectuelle en faveur de la simplicité et ils ont exprimé cette simplicité sous des formes paradoxales et ludiques qui paraissaient souvent stupides, mais qui ne l'étaient pas. Leur but était de secouer les préjugés de leurs auditeurs. Les soi-disant philosophes et sophistes se sentaient particulièrement visés. Comme le dit

1. Nous sommes très sensible à l'honneur que le comité scientifique nous a fait en nous invitant à participer au colloque du C.N.R.S. sur le cynisme ancien et ses prolongements. Nous remercions en particulier Marie-Odile Goulet-Cazé et Margarethe Billerbeck de toutes leurs gentillesses. Ce texte est en grande partie la conférence que nous avons prononcée le 23 juillet 1991, mais il a été un peu modifié et développé pour la présente publication. La traduction de la présente étude et de la conférence originelle repose sur les versions préparées par notre père et par notre ami Damien Nelis, à qui nous sommes très reconnaissant. Nous espérons que nos lecteurs français nous pardonneront les outrages que nous avons fait subir à leur belle langue. Enfin, nous remercions chaleureusement Malcolm Schofield de nous avoir libéralement communiqué, avant sa publication, une copie dactylographiée de son livre très important *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 259-280.

saint Paul[2] : « si quelqu'un parmi vous pense être sage du point de vue de ce monde, qu'il devienne fou afin d'être réellement sage ». Beaucoup de savants modernes sont donc trop intelligents pour interpréter le cynisme avec justesse. Et puisque le défi des cyniques est moral aussi bien qu'intellectuel, les savants modernes qui interprètent mal le cosmopolitisme cynique sont du point de vue cynique non seulement ἀμαθεῖς, mais aussi πονηροί.

Par conséquent, celui qui essaie d'interpréter le cosmopolitisme cynique ne doit pas se décourager s'il n'est pas philosophe. En effet, c'est un véritable avantage de ne pas l'être, pourvu qu'on respecte la nature extrêmement radicale de la pensée cynique et qu'on apprécie sa qualité ludique, sans oublier que dans le cynisme, à cause du concept de σπουδαιογέλοιον, on peut toujours dégager un méta-sens[3].

Notre étude repose sur les cinq présuppositions suivantes. *Primo*, puisque la philosophie cynique est fondamentalement simple, il y a un point au-delà duquel elle ne va pas. *Secondo*, puisque les témoignages sont tellement lacunaires, il arrive un point où il faut employer le principe du *ben trovato*. *Tertio*, il existe cependant un point au-delà duquel notre reconstruction de la philosophie cynique ne peut pas aller. Notre reconstruction du cosmopolitisme cynique sera inévitablement un μῦθος plutôt qu'un λόγος. *Quarto*, le dit rapporté par Diogène Laërce VI 63 et la pensée exposée dans Diogène Laërce VI 72 sont tous les deux authentiques[4]. *Quinto*, l'attribution de formules presque identiques à

2. *I Cor.* 3, 18-19.

3. Sur ce point (la σπουδή implicite dans le cynisme) nous nous trouvons en désaccord avec l'étude par ailleurs excellente de R. Bracht Branham dans ce volume. Sur le σπουδαιογέλοιον cynique, voir par exemple J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary*, coll. « Acta Universitatis Upsaliensis : Studia Graeca Upsaliensia » 11, Uppsala, 1976, p. 47-48.

4. Nous ne sommes pas d'accord avec les arguments de M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, p. 141-145, contre l'authenticité de Diogène Laërce VI 72. Nos raisons générales sont implicites dans notre étude dans son ensemble, mais une raison qui nous paraît à peu près décisive en elle-même est le jeu de mots sur προκοσμήματα et κόσμῳ. En fait nombreux sont les témoignages qui lient le cosmopolitisme à Diogène. A titre d'exemples, voir Dion Chrysostome IV 13 : fr. V B 582 Giannantoni ; Épictète III 22, 45-48 : fr. V B 263 G. ; Épictète III 24, 64-66 : fr. V B 290 G. ; Plutarque, *De fortuna Alexandri* 10, 332 *b-c* : fr. V B 31 G. ; Lucien, *Vitarum auctio* 8 : fr. V B 80 G. ; Julien, *Discours* VI, 201 *c* : fr. V B 264 G. ; Julien, *Discours* VII, 238 *b-c* : fr. V B 332 G. ; Maxime de Tyr XXXVI 5 : fr. V B 299 G. Nombreux

Socrate et à d'autres philosophes antérieurs à Diogène manque de vraisemblance[5].

A l'encontre de la critique ancienne, le consensus de ces dernières années a été que le cosmopolitisme cynique, du moins en ce qui concerne Diogène et les premiers cyniques, est purement négatif[6]. Donc lorsque Diogène a dit κοσμοπολίτης εἰμι et qu'il a écrit μόνην... ὀρθὴν πολιτείαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ, il ne voulait pas dire autre chose que ce qu'il a exprimé ailleurs dans les vers tragiques:

> ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,
> πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν[7]:

il n'avait pas de πόλις et rejetait la πόλις comme παρὰ φύσιν.

En combattant cette opinion courante, nous voudrions nous appuyer, comme Diogène lui-même, sur la sagesse de jadis, et non sur la sophistique des savants de nos jours; comme lui, nous tenons à falsifier la monnaie courante. Nous en appelons à une anecdote sur Diogène

aussi sont les passages qui témoignent du cosmopolitisme cynique en général; voir par exemple Diogène Laërce VI 93: fr. V H 31 G. (Cratès); Diogène Laërce VI 98: fr. V H 80 G. (Cratès); Plutarque, *De fortuna Alexandri* 6, 329*a-d* (discuté ci-dessous); Télès, fr. III, p. 21, 1–22, 7 Hense = Stobée III 40, 18, p. 738 Hense; (Pseudo-) Héraclite, *Lettres* V 2; IX 2, 4, 7; *Anthologie Palatine* VII 417 (Méléagre); Maxime de Tyr XXXVI 4; Julien, *Discours* VI, 201*c*; Pseudo-Lucien, *Cynicus* 15.

5. Pour Socrate, voir Cicéron, *Tusculanes* V 108; Musonius, p. 42, 1-2 Hense = Stobée III 40, 9, p. 749 Hense; Épictète I 9, 1; Plutarque, *De exilio* 6, 600*f*-601*a*; pour d'autres, voir par exemple Diogène Laërce II 7 (Anaxagore); Démocrite, fr. 247 DK.

6. Voir par exemple les discussions, tout à fait caractéristiques, de G. Giannantoni (édit.), *Socraticorum Reliquiae*, t. III, Roma, 1985, p. 483-492, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1990, p. 537-547; M.-O. Goulet-Cazé, «Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le cynique. A propos de Diogène Laërce VI 72», *Rheinisches Museum* 125, 1982, p. 229-231 (à noter sa conclusion: «par conséquent, un cosmopolitisme négatif»; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, p. 144-145. Très peu nombreux sont les savants qui croient à un cosmopolitisme cynique positif, par exemple: M.H. Fisch, *AJPh* 58, 1937, p. 144; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, 1948, p. 138-152, et en particulier p. 141-143; M. Buora, *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di scienze morali, lettere ed arti* 132, 1973-1974, p. 247; R. Giannattasio Andria, *Cronache Ercolanesi* 10, 1980, p. 148.

7. Diogène Laërce VI 38: fr. V B 263 Giannantoni.

que raconte Dion Chrysostome[8]. L'anecdote, typiquement cynique, choque et instruit à la fois. Οἱ πολλοί et οἱ σοφισταί méprisent la doctrine de Diogène comme κόπρος, mais en fait les σοφισταί ne comprennent pas les δόξαι de Diogène, bien que ses δόξαι soient sur le point de les engouffrer, et c'est leur fausse δόξα qui est le κόπρος πολλῶν ἐτῶν. Nous espérons que notre étude sera le vrai κόπρος, le κόπρος authentique de Diogène, le chien savant. Sans doute quelques-uns de nos lecteurs la tiendront pour du κόπρος pur et simple.

Pour commencer, est-il concevable que le cosmopolitisme cynique soit négatif au point de rejeter la πόλις ? Les vers tragiques déjà cités, le slogan sur la falsification de la monnaie, quantité de fragments et de témoignages[9] étayent la thèse que Diogène et Cratès et les cyniques en général considéraient la πόλις comme παρὰ φύσιν. Il est vrai que dans le cas de Diogène le passage controversé en Diogène Laërce VI 72 pose un problème, mais nous estimons que ceux qui ne veulent pas prendre ce passage pour argent comptant ont certainement raison[10].

Il est vrai aussi que les cyniques habitaient d'ordinaire les villes et en utilisaient les avantages, y compris l'occasion de mendier. Mais le

8. Dion Chrysostome VIII 35-36 : fr. V B 584 Giannantoni : ἵνα μὴ δοκῇ σεμνὰ μόνον καὶ μεγάλα ἔργα διαπράττεσθαι, τὴν κόπρον ἀπελθὼν τὴν κειμένην παρ' Αὐγέᾳ, πολύ τι χρῆμα πολλῶν ἐτῶν, ἐκείνην ἐξεφόρει καὶ ἐκάθαιρεν. ἡγεῖτο γὰρ οὐκ ἧττον αὐτῷ διαμαχητέον εἶναι καὶ πολεμητέον πρὸς τὴν δόξαν ἢ τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς κακούργους. (36) Ταῦτα δὲ λέγοντος τοῦ Διογένους, περιίσταντο πολλοὶ καὶ πάνυ ἡδέως ἠκροῶντο τῶν λόγων. ἐννοήσας δὲ οἶμαι τὸ τοῦ Ἡρακλέους, τοὺς μὲν λόγους ἀφῆκε, χαμαὶ δὲ καθεζόμενος ἐποίει τι τῶν ἀδόξων. εὐθὺς οὖν οἱ πολλοὶ κατεφρόνουν αὐτοῦ καὶ μαίνεσθαι ἔφασαν, καὶ πάλιν ἐθορύβουν σοφισταί, καθάπερ ἐν τέλματι βάτραχοι τὸν ὕδρον οὐχ ὁρῶντες.

9. Voir par exemple Diogène Laërce VI 20 : fr. V B 2 Giannantoni ; Diogène Laërce VI 29 : fr. V B 297 G. ; Épictète III 22, 45-47 ; 24, 65-66 ; Diogène Laërce VI 85 : fr. V H 70 G. (la *Pera* de Cratès) ; Diogène Laërce VI 93 : fr. V H 31 G. ; Dion Chrysostome VI 25, 28 : fr. V B 583 G. ; Philodème, *De Stoicis*, *PHerc.* 339, X 4-6 Crönert = XX 3-4 Dorandi ; Lucien, *Vitarum auctio* 9 ; Maxime de Tyr XXXVI 5 ; Pseudo-Héraclite, *Lettre* V 2.

10. περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος. Peu importe que l'on suive M.-O. Goulet-Cazé, *Rheinisches Museum* 125, 1982, p. 214-240, qui décèle dans ce témoignage l'influence stoïcienne, ou M. Schofield, qui décèle une note sarcastique dans le mot ἀστεῖος. L'important est qu'on refuse de prendre ce passage au pied de la lettre.

principe χρῶ τοῖς παροῦσι permet un certain relativisme moral[11] (citons l'hypocrisie de marxistes occidentaux) et en quelque sorte le rôle missionnaire des cyniques (dont nous reparlerons) exigeait leur présence dans la ville[12]. Dans cette perspective, l'hostilité des cyniques envers la ville n'est pas fondamentalement compromise par leur comportement.

Une autre difficulté est posée par l'existence d'une tradition apparemment cynique qui est moins hostile à la πόλις et au pouvoir politique en général. Antisthène a comparé la πόλις au feu – on s'en approche de trop près et on se brûle, on s'en éloigne et on gèle[13] – tout en élaborant des théories sur la royauté. Onésicrite a accompagné Alexandre et a fait son éloge[14]. Bion était philosophe à la cour d'Antigone Gonatas, à qui il a dit : ἄρχεις καλῶς, utilisant ainsi une doctrine πρόσωπον qui autorise un relativisme moral considérable[15]. La doctrine philosophique de Télès était encore plus relâchée. Cercidas était πολιτικός et νομοθέτης. Dion Chrysostome a exposé des doctrines cyniques à l'intention d'un empereur romain[16], et ainsi de suite.

Il faut certainement distinguer l'attitude d'Antisthène et de ses pareils de celle, plus radicale, de Diogène et de Cratès. Faut-il croire qu'Antisthène et ses pareils n'étaient pas de vrais cyniques ou bien qu'ils représentaient une forme moins stricte de cynisme, tout en restant pourtant des cyniques ? La question pourrait en fin de compte n'inté-

11. Voir par exemple Télès, fr. II, p. 6, 5–8, 5 Hense ; Bion, fr. XVI a et XVII Kindstrand, avec le commentaire de J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 218-219.

12. Voir par exemple E. Weber, *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 10, 1887, p. 126 ; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, t. II, Berlin, 1893, p. 24 ; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 230.

13. Stobée IV 4, 28 : fr. V A 70 Giannantoni (l'attribution de ce témoignage à Diogène est à rejeter).

14. Voir en général T.S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley-Los Angeles, 1949 (rp. New York, 1974) et nos remarques dans *JHS* 103, 1983, p. 109.

15. Voir Télès, fr. II, p. 5, 1 - 6, 1 Hense = Bion, fr. 16 A Kindstrand et nos propres remarques dans F. Cairns (édit.), *Papers of the Liverpool International Latin Seminar : Fifth volume 1985*, Liverpool, 1986, p. 43 et 58, n. 60.

16. Voir nos remarques dans *Classical Antiquity* 2[.2], 1983, p. 268-269, n. 65, et notre étude « The Kingship Orations of Dio Chrysostom », dans F. Cairns et M. Heath (édit.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar. Sixth volume 1990*, Leeds, 1990, p. 297-375, en particulier p. 303, 309-311, 319-324.

resser que la sémantique et ne pas présenter beaucoup d'importance pour notre étude[17]. Il est certain que le cynisme de Diogène et de Cratès, le cynisme le plus typique, a rejeté la πόλις.

Mais cela ne rend pas leur cosmopolitisme purement négatif. Il a aussi des implications positives, et nous en donnons cinq «preuves»:

La première. Diogène n'a pas dit ἄπολις εἰμι et il n'a pas écrit οὐδεμία πολιτεία ὀρθή ἐστιν: ses formulations étaient formellement positives, un facteur auquel il faut accorder toute son importance, vu qu'il aurait pu répondre ἄπολις εἰμί, comme il l'a fait en d'autres occasions. Si en 1992, quand on vous demande: êtes-vous Français ou Allemand? vous répondez: Je suis Européen, votre réponse implique à la fois le rejet d'un nationalisme restrictif et une loyauté plus large.

La deuxième. Les sentiments de Diogène ne doivent pas être interprétés dans le vide, mais plutôt dans le cadre d'une tradition plus large où la πόλις, la πατρίς (et tout cela) est rejetée ou réévaluée en faveur d'un idéal internationaliste ou cosmopolite. Étant donné que les divers sentiments d'Héraclite, Euripide, Antiphon, Hippias, Alcidamas et d'autres ont une valeur positive[18], une interprétation restrictive et négative des formules parallèles chez Diogène est injustifiable.

La troisième. Les sentiments de Diogène ne font pas seulement partie d'une tradition: on doit aussi prendre en compte la rivalité philosophique qui opposait Diogène et Aristippe. Il faut en effet considérer

17. En fait, nous sommes en accord avec la thèse de G. Giannantoni (voir son étude dans le présent volume) selon laquelle Antisthène ne fut pas fondateur du cynisme. Il faut cependant, à notre avis, modifier légèrement cette conclusion, comme nous l'avons écrit dans *JHS* 103, 1983, p. 104, n. 8: «The ancient tradition that Diogenes was Antisthenes' pupil was effectively refuted by Dudley... but Antisthenic influence upon Diogenes has been widely accepted, and is patent (cf. esp. Xen. *Smp* iv 34 ff.)».

18. Voir par exemple Héraclite, fr. 114 DK; Euripide, fr. 777, 902, 1047; Antiphon, fr. 44 DK; Hippias, dans Platon, *Protagoras* 337*c-d*; Alcidamas dans Aristote, *Rhét.* 1373*b* 18-18*a*; Platon, *Theaet.* 173*e* 1 - 174*a* 1; Aristote, *E.N.* 1155*a* 21; voir aussi Démocrite, fr. 247 DK; Thucydide II 24, 3; *Trag. fr. adesp.* 318; Aristophane, *Plut.* 1151 et Stobée III 40, 2a; Lysias XXXI 6. Cf. par exemple I. Lana, «Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo», *Rivista di filologia e istruzione classica* 29, 1951, p. 193-216, et 317-338; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, p. 26-29, 35-45, 58-59; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, t. III, part. 1, Cambridge, 1969 = *The Sophists*, Cambridge, 1971, p. 152-163; H. Schulz-Falkenthal, *WZ Halle* 28, 1979, p. 29-32; G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, p. 154-159.

cette opposition comme historique, du moins en ce qui concerne un certain rapport entre leurs systèmes philosophiques et le fait que Diogène a certainement critiqué Aristippe[19].

On a noté un rapport entre les sentiments de Diogène et ceux que Xénophon prête à Aristippe. Leur rivalité indique assurément des rapports directs, comme l'a deviné Plutarque[20]. Aristippe maintient sa liberté en ne s'enfermant pas dans une πολιτεία, qui lui paraît παρὰ φύσιν, et en gardant son statut de ξένος partout, c'est-à-dire partout sur la terre, parmi tous les hommes. Comme Aristippe, Diogène maintient sa liberté en rejetant la πόλις, qui lui paraît παρὰ φύσιν, mais, tandis qu'Aristippe est ξένος, Diogène est πολίτης, et, tandis qu'Aristippe évolue ἐν ἀνθρώποις, Diogène évolue ἐν κόσμῳ. L'attitude de Diogène est beaucoup plus positive que celle d'Aristippe : Diogène substitue le positif et l'engagé (πολίτης, πολιτεία) au négatif et au désengagé, et il étend sa sphère d'activité au-delà du monde des hommes. Évidemment, Diogène l'emporte sur Aristippe dans ce débat. Enfin, le rapport entre les sentiments de Diogène et ceux d'Aristippe suffit en lui-même à prouver que les sentiments de Diogène ont un contenu positif.

La quatrième. Considérons maintenant la forme précise de ces sentiments. Ce sont des paradoxes provocateurs qui nous défient de trouver une signification quelconque dans des absurdités. Comment un πολίτης,

19. Sur le problème des rapports entre Aristippe et Diogène consulter O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilia*, Basel, 1956, p. 36; G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Firenze, 1958, p. 47-49, 83-84; E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden, 1961, p. 72; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, t. III, Cambridge, 1969, p. 492; G. Steiner, *CJ* 72, 1976, p. 36-46, R.F. Hock, *GRBS* 17, 1976, p. 41-53, repris dans M. Billerbeck (édit.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam, 1991, p. 259-271; G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, Roma, 1985, p. 138-140, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1990, p. 151-153; et nos propres remarques dans F. Cairns (édit.), *Papers of the Liverpool International Latin Seminar : Fifth volume 1985*, Liverpool, 1986, p. 43-48.

20. Xénophon, *Memorabilia* II 1, 12-13 : Ἀλλ' εἰ μέν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὥσπερ οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας ἡ ὁδὸς αὕτη φέρει, οὕτως μηδὲ δι' ἀνθρώπων, ἴσως ἄν τι λέγοις· εἰ μέντοι ἐν ἀνθρώποις ὢν μήτε ἄρχειν ἀξιώσεις μήτε ἄρχεσθαι μηδὲ τοὺς ἄρχοντας ἐκὼν θεραπεύσεις, οἶμαι σε ὁρᾶν, ὡς ἐπίστανται οἱ κρείττονες τοὺς ἥττονας καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ κλαίοντας καθίσταντες δούλοις χρῆσθαι... (13) Ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Il est significatif que Plutarque, *De exilio* 5, 601 *a*, utilise le mot ἐνέκλεισεν à propos du « cosmopolitisme » de Socrate.

membre d'un groupe aussi petit qu'une πόλις, peut-il être un πολίτης du κόσμος, le plus grand organisme qu'on puisse imaginer? Comment la seule vraie πολιτεία, cette unique petite entité, peut-elle s'étendre à tout le κόσμος? C'est la dernière παραχάραξις du πολιτικὸν νόμισμα[21]. Comme dans d'autres formules cyniques célèbres, le défi de trouver une signification quelconque s'exprime en termes d'une opposition entre des contraires. Les réponses suggérées par la plupart des savants modernes, c'est-à-dire «je ne suis citoyen d'aucune πόλις et «il n'y a pas de vraie πολιτεία», sont d'une part d'une banalité insupportable et d'autre part ne tiennent pas compte de ces oppositions.

La cinquième. Ces sentiments sont paradoxaux dans un autre sens. Ils semblent contredire les doctrines cyniques elles-mêmes. Comment le cynique, critique sévère de la πόλις, peut-il être un πολίτης? Comment ce sauvage peut-il recommander le κόσμος politique[22]? Comment l'ἀπράγμων par excellence peut-il être engagé? Comment celui qui méprise la cosmologie[23] peut-il embrasser le κόσμος? Ces paradoxes aussi appellent des réponses substantielles.

Voilà nos cinq preuves. Nous pensons qu'elles démontrent, individuellement et cumulativement, que les sentiments de Diogène doivent forcément avoir un contenu positif. Mais ce contenu, elles ne l'éclaircissent pas encore.

Rappelons-nous d'abord en quoi consiste le κόσμος: la terre et le ciel; sur la terre, il y a la nature animée et la nature inanimée; la nature animée comprend les êtres humains et les animaux; les êtres humains comprennent les cyniques et les non-cyniques, les Grecs et les Barbares, les hommes et les femmes; le ciel contient les corps célestes et les dieux qui les habitent.

Le cosmopolitisme cynique a de nombreux aspects positifs, aspects qui ont rapport à chacun de ces constituants du κόσμος.

21. Pour cette formulation du grand slogan cynique, voir Diogène Laërce VI 20: fr. V B 2 Giannantoni.

22. Pour ce concept, voir J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982, p. 493, et aussi *LSJ* s.v. κόσμος, I. 4, iii.

23. Voir par exemple Diogène Laërce VI 28: fr. V B 374 Giannantoni; VI 39: fr. V B 371 G.; VI 73: fr. V B 370 G.; VI 103: fr. V A 135 G.; Stobée II 1, 11 = Bion, fr. 6 Kindstrand et J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 192-193, 198-199; Stobée II 1, 11 (Démonax); sur ce point la position d'Onésicrite dans Strabon XV 1, 65, est tout à fait hétérodoxe.

Le premier: le cynique, ses vertus et sa manière de vivre. Le cosmopolitisme cynique se rattache à l'ἐλευθερία à cause du lien que l'on peut établir avec le concept de ξενία d'Aristippe, conçu pour assurer son ἐλευθερία personnelle, et parce que la πόλις, avec toutes ses obligations concomitantes, est également un obstacle à la véritable ἐλευθερία cynique. Il se rattache aussi à l'ἀρετή cynique, état défini comme κατὰ φύσιν ζῆν, parce que la πόλις est παρὰ φύσιν. Ce lien est implicite chez Diogène Laërce VI 72, où εὐγενείας, δόξας, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα se lient à la κακία, où la μόνη ὀρθὴ πολιτεία ἡ ἐν κόσμῳ se lie, en contraste implicite, à l'ἀρετή, et où aussi, comme nous l'avons déjà noté, le faux κόσμος de ce monde contraste avec le vrai κόσμος de la πολιτεία cynique. Bien entendu, l'ἐλευθερία et l'ἀρετή cyniques ont des aspects négatifs: la liberté implique en partie la liberté d'être dégagé des choses, y compris la πόλις, mais ils ne sont pas seulement négatifs: la liberté d'être dégagé du superflu est une condition préalable de la liberté positive.

Puisque le rejet de la πόλις facilite l'ἐλευθερία et l'ἀρετή, par une réévaluation typiquement cynique, πατρίς, πάτρα, πόλις, πολιτεία (et ainsi de suite) deviennent des métaphores pour la vie cynique elle-même[24]. C'est-à-dire que la πολιτεία cynique, l'État cynique, n'est rien d'autre qu'un état moral. Et puisque ni la πόλις ni les distinctions raciales n'ont de sens pour les cyniques, il est souvent affirmé qu'on peut vivre la vie cynique n'importe où sur la terre et que «la terre entière» est la maison du cynique[25]. Positif ou négatif? Certains savants modernes soutiennent que dire «Je suis partout chez moi» équivaut à dire «je suis partout un étranger». Cela n'est vrai que si on prête à l'expression «chez moi» un sens étroit, mais la vérité est que le cynique exprime à la terre entière une allégeance positive. Remarquons en passant que cette allégeance à la terre entière est parfois associée à une allégeance à l'humanité entière[26].

24. Voir par exemple Diogène Laërce VI 85 (la *Pera* de Cratès): fr. V H 70 Giannantoni; VI 93: fr. V H 31 G.; Épictète III 22, 84-85.

25. Voir par exemple Diogène Laërce VI 98: fr. V H 80 Giannantoni; Bion, fr. 17, 8-9 Kindstrand = Télès, fr. II, p. 7, 5-6 Hense (ap. Stobée III 1, 98); Pseudo-Anacharsis, *Lettre* V 3; Dion Chrysostome IV 13; Épictète III 24, 66; Maxime de Tyr XXXVI; Pseudo-Lucien, *Cynicus* 15.

26. Voir par exemple Dion Chrysostome IV 13; Épictète III 24, 64-66: ce sont là bien sûr des témoignages postérieurs, mais ils sont fidèles, comme nous le verrons, au véritable esprit cynique.

Le deuxième: le monde naturel. Le cosmopolitisme cynique implique une attitude positive à l'égard du monde naturel et de toutes ses richesses (l'eau, l'ail, les lupins etc.), par opposition au monde de la πόλις[27]. Cette attitude positive peut s'étendre jusqu'aux corps célestes dans la mesure où ceux-ci touchent la vie cynique sur terre (rappelons-nous le plaisir éprouvé par Diogène à s'étendre au soleil). Il est vrai que l'attitude cynique envers le monde naturel est moins lyrique, moins développée, moins intégrée à un système global, que ne les sont les attitudes épicurienne ou stoïcienne correspondantes. Elle reste néanmoins une attitude positive.

Le troisième: le cosmopolitisme cynique implique une attitude positive envers les animaux, par contraste avec celle de la plupart de philosophes grecs. Comme le montre le fait qu'ils acceptaient volontiers le terme abusif de «chiens», les cyniques prônaient les animaux comme modèles de la vraie vie κατὰ φύσιν. Bien entendu, les cyniques en général mangeaient des animaux[28], mais ceux-ci pouvaient aussi manger des êtres humains et c'est un fait notoire que Diogène était prêt à envisager l'anthropophagie[29]. Cette réciprocité alimentaire était soutenue par la théorie de la parenté du genre humain et des animaux[30] et même par la théorie physique d'Anaxagore selon laquelle il y a en tout une parcelle de tout, ainsi que par la théorie des pores d'Empédocle[31]. Il

27. Voir par exemple Diogène Laërce VI 44: fr. V B 332 Giannantoni; VI 85 (la *Pera* de Cratès): fr. V H 70 G.; VI 98: fr. V H 80 G; Bion, fr. 17, 7-9 Kindstrand = Stobée III 1, 98 = Télès, fr. II, p. 7, 4-6 Hense; Dion Chrysostome VI, 12-13; 25; 30: fr. V B 583 G.; Strabon XV 1, 64 = Onésicrite, *FGrHist* 134 F 17, cf. Plutarque, *De fortuna Alexandri* 10, 332*b*; Maxime de Tyr XXXVI; Pseudo-Lucien, *Cynicus* 15.

28. Diogène Laërce VI 34; 73; 76; 77: fr. V B 93 Giannantoni; Julien, *Discours* VI, 190*c*-193*c*; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 215; pour la nourriture cynique en général, voir par exemple A.O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, rp. New York, 1965, p. 133-134; R. Vischer, *Das einfache Leben*, Göttingen, 1965, p. 75-83.

29. Voir par exemple Diogène Laërce VI 73: fr. V B 132 Giannantoni; Philodème, *De Stoicis*, *PHerc.* 339, X 4-6 Crönert = XX 1-3 Dorandi.

30. Diogène Laërce VI 79: fr. V B 101 Giannantoni.

31. Voir Diogène Laërce VI 73: fr. V B 132 Giannantoni; cf. les discussions de D.R. Dudley, *A History of Cynicism*, London, 1937, rp. Hildesheim, 1967, p. 30; Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, p. 143-144; Brown, *Onesicritus*, p. 37; Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, p. 429-431, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1991, p. 479-481.

semble que l'on approche ici de l'idée, aux conséquences très importantes, que l'univers est un organisme physique unifié. Il est vrai aussi que l'homme, ou plutôt l'homme idéal, se distingue par sa possession du λόγος[32] et qu'à cet égard il diffère des animaux. Il faut ainsi reconnaître l'existence d'une attitude double : les hommes et les animaux sont à la fois apparentés et non-apparentés, mais il faut estimer leur parenté à sa juste valeur.

Le quatrième : le cosmopolitisme cynique a des implications en ce qui concerne les relations du cynique avec ses pairs. Les cyniques reconnaissent la parenté ou la communauté des sages[33]. Rappelons-nous par exemple la doctrine selon laquelle ὁ σοφὸς φίλος τῷ ὁμοίῳ[34], le syllogisme célèbre de Diogène (τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν[35]), l'ὁμόνοια qui, selon Plutarque, était la base de la πολιτεία de Diogène[36], la prétention de Cratès d'être Διογένους πολίτης[37]. Cette parenté dépasse les barrières conventionnelles entre les hommes et les femmes (citons les relations entre Cratès et Hipparchia[38]) et entre les races humaines (rappelons-nous par exemple les relations entre Diogène et les Gymnosophistes que décrit Onésicrite[39]).

32. Voir par exemple Diogène Laërce VI 24 : fr. V B 303 Giannantoni ; VI 73.

33. Cela est admis par quelques savants, par exemple Dudley, *A History of Cynicism*, p. 35-36 ; Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, p. 110 ; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 62-63 ; Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, p. 490, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1991, p. 545 ; voir aussi notre discussion dans *JHS* 103, 1983, p. 109-111.

34. Diogène Laërce VI 105 : fr. V A 99 Giannantoni.

35. Diogène Laërce VI 37 : fr. V B 353 Giannantoni.

36. Plutarque, *Vie de Lycurgue* 31, 2. Nous ne suivons pas les arguments de D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, p. 201-202, qui reconnaît dans ce passage une référence à Diogène le stoïcien.

37. Diogène Laërce VI 93 : fr. V H 31 Giannatoni.

38. Pour le sexe dans le cynisme voir par exemple Diogène Laërce VI 72 : fr. V H 353 Giannantoni ; Dion Chrysostome VI 19-20 ; la discussion de Rist, *Stoic Philosophy*, p. 59-62, nous semble très convaincante, malgré le jugement de Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, p. 482 qui estime que « non sembra necessario... contestare il carattere genuino et originario della misoginia di Diogene » ; cf. aussi *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1991, p. 534. Voir aussi notre article « The Woman and the River : Diogenes' Apophthegm from Herculanum and some Popular Misconceptions about Cynicism », *Apeiron* 17, 1983, p. 125-130.

39. Strabon XV 1, 64-65 = *FGrHist* 134 F 17.

Le cinquième : le cosmopolitisme cynique a des implications en ce qui concerne les relations des cyniques avec les dieux. Étant donné que les antinomies de la pensée de Diogène, ses liens avec la pensée d'Aristippe et l'usage linguistique des Grecs du IV^e^ siècle garantissent au mot κόσμος son sens plein d'« univers », l'affirmation de Diogène implique certainement une prise de position vis-à-vis du ciel. Comme nous l'avons déjà indiqué, les corps célestes influencent la vie κατὰ φύσιν sur la terre. Mais il faut aussi considérer la position des cyniques vis-à-vis des dieux. Ici nous nous ingérons dans un domaine dangereux et férocement contesté par les savants modernes[40].

Les dieux, bienfaiteurs de l'homme[41], fournissent un paradigme pour l'indépendance cynique[42], le cynique lui-même est semblable aux dieux[43], ami des dieux[44], leur messager, leur agent[45], et, en étant ἀγαθὸς δαίμων[46], il est lui-même presque divin. Rappelons-nous aussi que Diogène était διογενής et οὐράνιος κύων[47]. Cette φιλία et cette ὁμοιότης entre les cyniques et les dieux doivent impliquer que le κόσμος est la patrie commune des dieux et des sages et cette implication est confirmée en grande partie par le syllogisme de Diogène déjà men-

40. Voir en particulier l'étude de Marie-Odile Goulet-Cazé dans le présent volume : « Les premiers cyniques et la religion », étude riche et stimulante, dont nous ne pouvons malheureusement pas accepter les conclusions principales.

41. Voir par exemple Diogène Laërce VI 44 : fr. V B 322 Giannantoni ; Dion Chrysostome, *Discours* VI 25 ; Pseudo-Lucien, *Cynicus* 7 ; 11 ; 18.

42. Voir par exemple Diogène Laërce VI 51 : fr. V B 354 Giannantoni ; Diogène Laërce VI 104 ; Dion Chrysostome, *Discours* VI 31 : fr. V B 583 G. ; Pseudo-Cratès, *Lettre* XVI ; Pseudo-Lucien, *Cynicus* 12.

43. Voir par exemple Diogène Laërce VI 51 : fr. V B 354 Giannantoni ; Diogène Laërce VI 104, 105 ; Aristote, *Politique* I 2, 1253*a* 26-29.

44. Voir par exemple Diogène Laërce VI 37, 72 : fr. V B 353 Giannantoni.

45. Voir par exemple Strabon XV 1, 63-64 = *FGrHist* 134 F 17, cf. Plutarque, *Vie d'Alexandre* 65, 2 ; Diogène Laërce VI 102 : fr. V N 1 Giannantoni ; Dion Chrysostome I 58 ; XXXII 12 et 21 ; Épictète III 22, 2 ; 23, 53, 69 ; Pseudo-Héraclite, *Lettre* IX 3 ; voir aussi les discussions de M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, 1978, p. 78 ; A. Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e^ série, 39, 1953, p. 166-186.

46. Diogène Laërce VI 74 : fr. V B 70 Giannantoni ; Apulée, *Florida* 22 : fr. V H 18 G. ; Julien, *Discours* VI, 200*b* ; Lucien, *Démonax* 63.

47. Voir par exemple Cercidas *ap.* Diogène Laërce VI 76 : fr. V B 97 Giannantoni ; Pseudo-Diogène, *Lettre* VII 1 ; d'autres témoignages et une riche bibliographie se trouvent dans J.F. Kindstrand, *Eranos* 82, 1984, p. 161.

tionné. Remarquons en passant qu'il y a des fragments cyniques indiquant que tout est plein de la divinité – affirmation s'accordant avec les théories physiques déjà évoquées[48] – et que les hommes en général sont dotés par les dieux de νοῦς[49] ou de λόγος[50] ou de γνώμη[51]. Les implications possibles de ces deux positions sont évidemment d'une grande portée : elles semblent affaiblir les distinctions ordinaires entre l'animé et l'inanimé, entre les dieux et les hommes.

Le sixième : le cosmopolitisme cynique a des implications pour les cyniques et l'humanité dans son ensemble[52]. Le cynisme se présente à nous comme une philosophie missionnaire ; par la conduite exhibitionniste qui le caractérise le cynique offre aux autres hommes un modèle à imiter[53] ou une démonstration de la fausseté de leurs propres valeurs. Dans des anecdotes et des descriptions littéraires innombrables on le voit essayer avec énergie de convertir ses congénères (soit un ou deux

48. Voir Diogène Laërce VI 37 : fr. V B 344 Giannantoni ; Diogène Laërce VI 73 : fr. V B 132 G.

49. Voir par exemple Dion Chrysostome X 27-28 : fr. V B 586 Giannantoni ; Pseudo-Diogène, Lettre IX 3.

50. Voir par exemple Diogène Laërce VI 24 : fr. V B 303 Giannantoni ; Diogène Laërce VI 73 : fr. V B 132 G.

51. Voir par exemple Maxime de Tyr XXXVI 1, cf. Strabon XV 1, 65 = *FGrHist* 134 F 17 ; voir aussi le concept du « dieu à l'intérieur », par exemple chez Dion Chrysostome IV 139 (cf. sur ce passage Moles, *Classical Antiquity* 2[.2], 1983, p. 259-260) ; *PGenev.* inv. 271, II 45-46.

52. Nous reprenons ici quelques arguments de notre article « Honestius quam ambitiosius ? An Exploration of the Cynic's Attitude to Moral Corruption in his Fellow men », *JHS* 103, 1983, p. 103-123, en particulier p. 111-118, avec quelques modifications et aussi (nous l'espérons) quelques améliorations.

53. Voir par exemple Diogène Laërce VI 78 = *Anthologie Palatine* XVI 334 : fr. V B 108 Giannantoni ; Sénèque, *Epist.* XX 9 ; *De beneficiis* VII 8, 3 ; Épictète III 22, 46, 86, 88 ; III 24, 112 ; Julien, *Discours* VI, 187*c*, 201*c* ; *THW* 4, 1942, *s.v.* μάρτυς, p. 477-520 (H. Strathmann) ; Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5e série, 39, 1953, p. 166-186 ; Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, p. 78, 107 ; Kindstrand, *Philologus* 124, 1980, p. 90 ; rappelons-nous aussi le παράδειγμα très important de Socrate : voir Platon, *Apol.* 23*a* 12. Bien entendu on peut critiquer le comportement des cyniques à cet égard comme τῦφος/*ambitio* etc. : voir par exemple Diogène Laërce VI 26 : fr. V B 55 G. ; Épictète III 22, 50-51 ; IV 8, 34 ; Tacite, *Histoires* IV 40, 3 ; Sénèque, *Epist.* V 2-4 ; VII 9 ; Lucien, *Vitarum auctio* 10-11.

individus, soit de vastes foules dans les villes[54]) à la vie cynique selon la vertu. Il est souvent suivi de ses disciples[55]. Il jouit d'une vaste gamme de titres: κατάσκοπος, ἐπίσκοπος, εὐεργέτης, παιδαγωγός, διδάσκαλος, ἄρχων, ἰατρός, σωφρονιστής, νουθετητής, διαλλακτής, ἀγαθὸς δαίμων, σώζειν, ὠφέλειν (et ainsi de suite)[56], qui impliquent un rôle didactique et apostolique vis-à-vis des autres, rôle qui semble témoigner d'une φιλανθρωπία profonde[57]. Ces aspects apparemment altruistes de la conduite du cynique ne sont pas à écarter comme des broderies inspirées par le caractère plus humain de Cratès. Ils sont tous, ou presque tous, attestés pour Diogène lui-même, quelques-uns pour son prédécesseur Antisthène. Il semble donc qu'ils faisaient partie intégrante du cynisme.

Cela veut-il dire que le cynique reconnaît sa parenté avec les hommes en général? Cette conclusion présente, bien entendu, des difficultés, difficultés que bon nombre de savants estiment si grandes qu'elles vicient la conclusion, du moins en ce qui concerne le cynisme de Diogène, ou bien qu'elles rendent la position cynique incohérente. Que dire des critiques et des injures que lance le cynique à l'humanité en général – injures qui caractérisent le cynisme de Diogène, mais qui sont loin d'être absentes du genre de cynisme – unanimement réputé plus modéré – de Cratès? Que dire de la façon apparemment dédaigneuse dont le cynique divise l'humanité en une poignée de sages et la masse des sots et des aliénés? Que dire de l'apparent élitisme qui

54. Voir par exemple Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 138; *Philologus* 124, 1980, p. 90.

55. Cela dépend bien sûr souvent du sens prêté au mot «disciple»; sur ce sujet voir en général H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 37-43; Dudley, *A History of Cynicism*, p. 37-38; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 10-11; *Philologus* 124, 1980, p. 90; Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, 1985, p. 205-208; 435-439; 504-508; M.-O. Goulet-Cazé, «Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6, 95», *Hermes* 114, 1986, p. 247-252.

56. On trouvera une documentation représentative de ces différents concepts dans *JHS* 103, 1983, p. 112. Pour les concepts centraux et fondamentaux de κατάσκοπος et ἐπίσκοπος, voir en particulier E. Norden, «Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie», *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 19, 1893, p. 365-462, et Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, p. 457-458, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, p. 507-508.

57. Voir en particulier Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, p. 61, 247; Moles, *JHS* 103, 1983, p. 112-114.

s'exprime dans la doctrine ὁ σοφὸς φίλος τῷ ὁμοίῳ[58] ? Et si le cynique est entièrement indépendant et n'entre dans les affaires des autres que de son propre choix, comme par exemple dans la sphère des rapports sexuels où la masturbation et l'amour libre sont également permis, pourquoi s'occuperait-il de l'état moral des autres ? Il est vrai que les cyniques semblent reconnaître certaines vertus (par exemple la δικαιοσύνη[59]) qui entraînent des rapports vertueux avec d'autres personnes, mais pour le cynisme de telles vertus sont marginales. Il est vrai aussi que des méfaits envers d'autres peuvent évidemment faire partie de la κακία, mais la vertu cynique – la vie κατὰ φύσιν dans le sens le plus primitiviste, une constante ἄσκησις à l'égard des κατὰ φύσιν πόνοι[60] – peut assurément être une activité en grande mesure indépendante.

A notre avis, ces difficultés ont été exagérées. La critique sévère – voire les injures – dirigée à l'endroit des ignorants n'est pas incompatible avec un dessein didactique. Diogène et Cratès l'ont même affirmé explicitement[61]. Le conflit apparent entre une philanthropie et un élitisme se retrouve de la même façon dans le stoïcisme et on peut le résoudre par l'hypothèse soit de niveaux différents de réalité, soit d'une distinction entre le réel et le potentiel ou l'idéal.

Il est vrai qu'en fait il y a un grand abîme entre le sage et la majorité, victime de l'illusion, et que celui-là seul est un être humain dans toute l'acception du terme[62]. Et pourtant la κακία provient de l'ignorance et l'ἀρετή du savoir[63]. La vertu cynique est facile[64] et représente en effet l'état naturel des hommes, et tous les hommes sans exception sont dotés de νοῦς, λόγος ou γνώμη. Par ailleurs, plusieurs des barrières qui séparent les hommes sont démolies par le fait que le cynique

58. Diogène Laërce VI 105.

59. Voir par exemple Diogène Laërce VI 16 : fr. V A 41 Giannantoni ; VI 12 : fr. V A 134 G. ; VI 5 : fr. V A 176 G. ; Cratès fr. 10 D = fr. 1 Diehl = fr. V H 85 Giannantoni ; Bion, fr. 17, 7 Kindstrand = Télès, fr. II, p. 7, 3 Hense ; Kindstrand, Bion of Borysthenes, p. 214-215.

60. Voir surtout le remarquable ouvrage de M.-O. Goulet-Cazé déjà cité : *L'ascèse cynique*, Paris, 1986.

61. Stobée III 13, 44 : fr. V B 149 Giannantoni ; Cratès, fr. 10 D = fr. I Diehl = fr. V H 84 Giannantoni.

62. Voir par exemple Diogène Laërce VI 41 : fr. V B 272 Giannantoni ; VI 60 : fr. V B 273 G.

63. Voir par exemple Diogène Laërce VI 105.

64. Voir par exemple Diogène Laërce VI 70 : fr. V B 291 Giannantoni.

rejette la famille et toutes les distinctions fondées sur le sexe, la naissance, le rang, la race ou l'éducation. Par conséquent, on peut regarder même les masses imbéciles comme des êtres humains potentiels. Autrement dit, les autres hommes sont pour le cynique à la fois φίλοι et non-φίλοι. Rappelons-nous la double attitude du cynique envers les animaux. Évidemment cette complexité d'attitude, fondée sur différentes perceptions de ressemblance et de différence, fait partie intégrante de la pensée grecque, comme Claude Lévi-Strauss et d'autres grands structuralistes français nous l'ont démontré (à nous, ou du moins à quelques-uns d'entre nous). Par conséquent l'abîme entre le cynique et les êtres ordinaires, tout en étant immense, n'est pas infranchissable. Il est, bien entendu, moins grand pour des cyniques comme Cratès qui, nous dit-on, tenait la σοφία parfaite pour impossible[65].

C'est ce lien potentiel d'humanité entre le cynique et les masses qui explique plusieurs des rôles les plus caractéristiques du cynique. Il est διδάσκαλος parce que c'est l'application fructueuse des doctrines cyniques qui anéantira l'abîme qui s'étend entre les deux groupes. S'il n'en est pas ainsi, à quoi bon l'enseignement cynique ? Il est κατάσκοπος parce qu'est lui qui recherche la vérité et la rapporte aux hommes. Il est διαλλακτής parce qu'il réconcilie les hommes, et, si notre analyse est bonne, il doit être aussi διαλλακτής parce qu'il réconcilie les hommes et les dieux. Il est ἀγαθὸς δαίμων parce qu'il est médiateur entre les hommes et les dieux.

Ainsi quand Épictète décrit Diogène comme θεοῖς φίλος, comme φιλάνθρωπος, qui aime toute l'humanité[66], ce n'est pas là une vue tardive, propagandiste, stoïcisante, mais un concept intégral du cynisme dès ses commencements. Il faut bien concéder que pour mettre en relief la profonde φιλανθρωπία de Diogène Épictète, de façon peu plausible, lui attribue les qualités de douceur de Cratès, mais la distinction entre la méthode d'enseignement de Diogène et celle de Cratès concerne les moyens et non la fin[67]. Il faut aussi concéder l'existence d'une tendance

65. Voir Diogène Laërce VI 89 : fr. V H 36 Giannantoni, avec notre discussion dans *JHS* 103, 1983, p. 110, n. 56.

66. Voir Épictète III 24, 64 ; fr. V B 290 Giannantoni.

67. Voir notre discussion dans *JHS* 103, 1983, p. 112-113.

véritablement misanthrope, mais celle-ci ne fait pas partie intégrante du cynisme et elle ne fut jamais plus qu'une tendance secondaire[68].

Il y a d'autres facteurs qui appuient notre thèse selon laquelle les cyniques reconnaissaient au moins la possibilité d'une commune humanité : des dits de Diogène et Démonax[69] ; l'apologie de l'anthropophagie que fait Diogène, qui n'invoque pas, comme on aurait pu s'y attendre, les différences entre les cyniques et leurs congénères, mais leur identité essentielle[70] ; l'habitude des cyniques d'en apppeler aux mœurs des pays étrangers[71] ; l'idée que tous les hommes sont dotés de λόγος ; le mythe du cynique anti-Prométhée qui remonte à Diogène lui-même et qui regarde les hommes comme une unité avant le surgissement du vice[72].

Malgré les arguments de certains savants, nous continuons à croire que le célèbre passage du *De fortuna Alexandri* de Plutarque nous révèle de nombreux détails sur l'attitude du cynique envers les autres hommes et sur le cosmopolitisme cynique en général[73]. Dans ce passage,

68. Voir par exemple Pseudo-Héraclite, *Lettre* IV 2 ; V 3 ; VII *passim* ; Pseudo-Diogène, *Lettre* XXVIII, XLI ; Pline, *N.H.* VII 19, 79-80 ; G.A. Gerhard, « Zur Legende vom Kyniker Diogenes », *Archiv für Religionswissenschaft* 15, 1912, p. 89-106, repris dans M. Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, p. 89-106, notamment p. 94-95.

69. Voir Diogène Laërce VI 56 : fr. V B 189 Giannantoni ; Lucien, *Démonax* 21 (avec notre discussion dans *JHS* 103, 1983, p. 113).

70. Voir Diogène Laërce VI 73 : fr. V B 132 Giannantoni.

71. Voir par exemple Diogène Laërce VI 73 : fr. V B 132 Giannantoni ; voir les discussions de E. Weber, *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 10, 1887, p. 117-133 ; Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, t. III, p. 467, et *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. IV, Napoli, 1990, p. 518.

72. Voir par exemple Diogène Laërce VI 44 : Strabon XV 1, 64 : *FGrHist* 134 F 17 ; Dion Chrysostome VI 22-25 ; Pseudo-Diogène, *Lettre* XXXII 3 ; Maxime de Tyr XXXVI ; Brown, *Onesicritus*, p. 149, n. 152 ; Moles, *JHS* 103, 1983, p. 116 ; Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 59-60.

73. Plutarque, *De fortuna Alexandri* 6, 329*a-d* : Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη Πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μήδε κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νομῷ κοινῷ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραφεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν. οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος, καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελούμενος τοῖς δ' ὡς ζῴοις ἢ φυτοῖς προσφερόμενος, πολέμων

Plutarque développe la thèse d'Onésicrite, qui présentait Alexandre comme un philosophe en action, et oppose les propositions purement théoriques de Zénon aux exploits réels d'Alexandre. Zénon a écrit sa *République* «sur la queue du chien» au temps de sa jeunesse, lorsqu'il était encore un disciple de Cratès[74] et beaucoup des éléments cyniques de cet ouvrage sont communément admis comme authentiques.

Comme Diogène, Zénon rejette les δῆμοι et les πόλεις existants, bien que les stoïciens postérieurs n'aient pas partagé ces vues. L'idéal de Zénon est πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος καὶ κόσμος. Diogène lui-même était κοσμοπολίτης et, selon nous, regardait tous les hommes comme ses φίλοι en puissance et par conséquent comme des πολίτας τοῦ κόσμου en puissance, comme il l'était lui-même. La seule divergence d'opinion apparente entre les deux philosophes est l'importance que Zénon attache au νόμος, mais cela n'a rien à faire avec les νόμοι existants que méprisaient les cyniques. C'est le φύσει νόμος ou λόγος qui interpénètre le κόσμος et qui en conséquence peut être compatible avec le principe cynique κατὰ φύσιν ζῆν. Nous reviendrons sur ce point.

πολλῶν καὶ φυγῶν ἐνέπλησε καὶ στάσεων ὑπούλων τὴν ἡγεμονίαν· ἀλλὰ κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων νομίζων, οὓς τῷ λόγῳ μὴ συνῆγε τοῖς ὅπλοις βιαζόμενος, εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκὼν τὰ πανταχόθεν, ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μείξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἤθη καὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς διαίτας, πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας, ἀκρόπολιν δὲ καὶ φρουρὰν τὸ στρατόπεδον, συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθούς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς· τὸ δ' Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι μηδὲ πέλτῃ μηδ' ἀκινάκῃ μηδὲ κάνδυϊ διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι· κοινὰς δ' ἐσθῆτας ἡγεῖσθαι καὶ τραπέζας καὶ γάμους καὶ διαίτας, δι' αἵματος καὶ τέκνων ἀνακερανυμένους. Il va de soi que ce passage a fait l'objet de nombreuses discussions et qu'on est parvenu à des résultats très variés. Citons par exemple M.H. Fisch, *AJP* 58, 1937, p. 66-69, 137-138; W.W. Tarn, *AJP* 60, 1939, p. 65-69; id., *Alexander the Great*, t. II, Cambridge, 1948, p. 417-424; H.C. Baldry, *JHS* 79, 1959, p. 12-13; id., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, p. 159-160; O. Murray, *CR* 16, 1966, p. 369; Rist, *Stoic Philosophy*, p. 64-65; A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli, 1980, p. 254; Moles, *JHS* 103, 1983, p. 115-116 et notes 95-98 (qui expose déjà les principales lignes de notre interprétation); A.A. Long et D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, t. I, p. 429-430 (67 A), 435; A. Erskine, *The Hellenistic Stoa*, London, 1990, p. 20; Schofield, *The Stoic Idea of the City*, appendix A, p. 104-111.

74. La date postérieure proposée par Erskine, *The Hellenistic Stoa*, p. 9-15, se heurte aux témoignages anciens: à notre avis, on ne peut les écarter à la légère.

Par contraste avec Zénon, Alexandre a traduit les idéaux philosophiques dans la réalité. D'après lui, son rôle serait celui d'un κοινὸς θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων. Comme le cynique, il est envoyé par les dieux, comme le cynique il est gouverneur des hommes, comme le cynique il est gouverneur de tous les hommes, comme le cynique il est conciliateur et (notons la présence de cette idée chez Onésicrite[75]) conciliateur non seulement des hommes mais aussi de τὰ ὅλα, c'est-à-dire de tout ce qui existe – la terre entière, le κόσμος, les hommes et les dieux.

Ce passage démontre aussi la classification double des êtres humains que nous avons soutenue; à un certain niveau, pour Zénon πάντες ἄνθρωποι sont δημόται καὶ πολῖται et pour Alexandre tous les hommes devraient considérer τὴν οἰκουμένην comme leur πατρίδα; néanmois, à un autre niveau, Zénon exclut de sa πολιτεία les méchants[76] et pour Alexandre l'humanité se divise entre les bons, qui sont parents, et les méchants, qui n'ont aucune parenté avec les bons. Cette classification double est aussi bien évidente dans un autre texte cynique, Pseudo-Héraclite, *Ep.* IX 2, où κόσμου πολιτεία est défini par ἀρετή ou κακία, et pourtant le κόσμος est κοινὸν πάντων χωρίον[77].

Venons-en à notre conclusion: le cynique proclame son allégeance au κόσμος. Il peut mener une vie honnête n'importe où: la terre entière lui sert de chez-soi. Il maintient une attitude positive face au monde naturel et au monde animal. Il est lui-même semblable aux dieux. Il reconnaît sa parenté véritable avec les autres sages et sa parenté potentielle avec les hommes en général qu'il cherche à convertir. Il est médiateur entre les hommes et les dieux et cette médiation est une partie importante de son activité pédagogique.

Prévenons maintenant d'éventuelles objections. Ce modèle n'est-il pas plus stoïcien que cynique? Non, tout au contraire. Le stoïcisme est le cynisme, enrichi bien entendu de nombreux raffinements. Est-il anachronique de supposer un tel modèle de cosmopolitisme cynique avant Alexandre le Grand, lequel, selon certains savants, fut le premier

75. Voir Strabon XV 1, 65.

76. Voir Diogène Laërce VII 32-33.

77. ἀνὴρ δὲ Ἐφέσιος, εἰ ἀγαθός, κόσμου πολίτης. τοῦτο γὰρ κοινὸν παντῶν ἐστὶ χωρίον, ἐν ᾧ νόμος ἐστὶν οὐ γράμμα, ἀλλὰ θεός, καὶ ὁ παραβαίνων ἃ χρὴ ἀσεβήσει· μᾶλλον δὲ οὐδὲ παραβήσεται, εἰ παραβὰς οὐ λήσεται (éd. H.W. Attridge).

à donner de la substance à l'idée d'une unité du genre humain ? Non, le sens de l'unité de l'humanité a été exprimé déjà par Antiphon et Alcidamas, pour ne rien dire d'Homère et d'Hérodote, et la thèse de Plutarque dans le *De fortuna Alexandri* s'effondrerait si c'était Alexandre qui avait été l'initiateur de telles idées.

Ce modèle ne dépend-il pas de théories physiques que les cyniques ne pouvaient accepter, vu leur rejet de la physique ? Il y a deux réponses possibles à cette question. *Primo :* avec logique ou sans logique, Diogène a quelquefois invoqué des théories physiques. *Secondo :* bien que les théories d'Anaxagore et d'Empédocle contribuent à donner de la cohérence au modèle, elles n'y sont pas indispensables. L'essentiel d'un tel modèle remonte à Homère et des modèles semblables ont été développés par certains pré-socratiques dont les explications physiques auraient pu être écartées par des philosophes non intellectuels tels que les cyniques.

Enfin, que peut-on dire de l'importance, de l'originalité, et de l'influence du cosmopolitisme cynique ? La notion éclaire la situation du cynique dans l'univers et ses relations avec la nature inanimée, les animaux, ses congénères, et les dieux. Elle nous offre aussi une réponse partielle à la question : pourquoi le cynique, malgré son souci d'indépendance, s'occupe-t-il du standing moral d'autrui ? En tant que κοσμοπολίτης, il reconnaît bien sa parenté potentielle avec les autres et il a par conséquent une certaine obligation à les aider.

Il est nécessaire de formuler soigneusement toute revendication en ce qui concerne l'originalité du cosmopolitisme cynique. Son élément le plus distinctif, à savoir l'interprétation primitiviste du principe κατὰ φύσιν ζῆν, a des parallèles au V^e^ siècle, bien qu'en général ces parallèles dissocient l'animalisme et la philanthropie[78] ; encore une fois Antisthène servit sans doute d'intermédiaire. On a cependant le droit d'attribuer à Diogène l'invention du mot κοσμοπολίτης, mot qui en soi marque une étape importante dans l'histoire des idées, aussi bien que l'expression de ses sentiments cosmopolites avec la combinaison de virtuosité verbale et d'exposition saisissante si caractéristique de ce grand philosophe.

78. Voir par exemple Lovejoy-Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 112-116 ; T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London, 1951/1967, p. 48, n. 4 ; Guthrie, *History of Greek Philosophy*, t. III, part 1 = *The Sophists*, p. 104 et n. 4 ; p. 114, n. 4 ; R. Seaford, *Euripides : Cyclops*, Oxford, 1984, p. 52-55.

D'après nous, le cosmopolitisme cynique a influencé le cosmopolitisme stoïcien beaucoup plus qu'on ne le reconnaît aujourd'hui. Les cyniques n'ont pas légué aux stoïciens un concept purement négatif auquel ceux-ci auraient ajouté une valeur positive : nous dirions plutôt que le cosmopolitisme cynique contenait déjà toutes les qualités positives essentielles que les stoïciens ont dotées d'une exposition plus étendue et plus élaborée et qu'ils ont intégrées dans une physique approfondie.

Reste un dernier problème : le degré précis de convergence entre le cosmopolitisme cynique et le cosmopolitisme stoïcien. Le rejet cynique de la πόλις s'oppose à l'orthodoxie stoïcienne qui enseignait que la πόλις avait une certaine valeur en tant qu'analogue imparfait de la véritable κοσμόπολις. Jusqu'à quel point peut-on réconcilier les interprétations cynique et stoïcienne du principe κατὰ φύσιν ζῆν ? Le primitivisme et l'animalisme demeurent des stratégies à la disposition du stoïcisme à n'importe quelle époque, bien qu'ils aient été rejetés par certains stoïciens, du moins sous leurs formes les plus extrêmes. Certains savants modernes, notamment Höistad, ont vu dans le cosmopolitisme cynique essentiellement la même fusion de φύσις et de νόμος et λόγος transcendantaux qui se trouve dans le stoïcisme[79]. On peut alors lier le passage cité du *De fortuna Alexandri* à certains passages de Philon et d'autres auteurs. Dans cette perspective, les interprétations cynique et stoïcienne du κατὰ φύσιν ζῆν sont presque identiques. L'analyse de Höistad, bien qu'imparfaite dans le détail[80], n'est pas de fait totalement viciée.

Notre propre vue est assez différente. Les cyniques et les stoïciens partageaient des opinions qui auraient pu les amener les uns et les autres à la même conclusion, à savoir que κατὰ φύσιν ζῆν signifiait vivre en accord avec tout l'ordre naturel dans son inspiration divine. En réalité, les cyniques donnaient du poids au primitivisme animal et à l'indépendance individuelle, puisque ces idées contribuaient à la simplicité et aux attraits de leur message. Quoi de plus naturel que de vivre la vie des

79. Voir par exemple Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, p. 138-142 ; R. Anastasi, « Diog. Laert. VI 72 », dans *Studi in onore di Quintino Cataudella*, Catania, 1972, t. II, p. 367-370 ; M. Buora, « L'incontro tra Alessandro e Diogene : tradizione e significato », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, Classe di scienze morali, lettere ed arti, 132, 1973-1974, p. 247.

80. Par exemple, quand il accepte l'authenticité du syllogisme sur νόμος en Diogène Laërce VI 72.

animaux, quoi de plus réconfortant que la conviction que l'indépendance mène au bonheur?

Du point de vue pratique, la πολιτεία cynique était-elle une réalité, une utopie, un idéal, ou bien une communauté de philosophes? En pratiquant leur interprétation animalistique du κατὰ φύσιν ζῆν, les cyniques divergeaient de leurs prédécesseurs primitivistes du V^e^ siècle. En pratiquant leur cosmopolitisme, ils divergeaient aussi de leurs prédécesseurs cosmopolites. La πολιτεία ἐν κόσμῳ est déjà une réalité pour les cyniques eux-mêmes, et ils essayent de la transformer en réalité pour les autres, qui sont συμπολῖται τοῦ κόσμου en puissance. Après tout, à l'époque de Kronos, la πολιτεία ἐν κόσμῳ était déjà devenue une réalité pour tous les hommes. D'une façon bizarre, la πολιτεία de Diogène était la plus pratique, la plus universaliste et, disons-le carrément, la plus noble de toutes les πολιτεῖαι philosophiques – voire même de toutes les πολιτεῖαι politiques – de l'antiquité.

Il reste une tension entre la simplicité de la vie primitiviste et l'indépendance cynique d'une part et les implications du cosmopolitisme cynique d'autre part. A notre avis, Julien l'apprécie avec justesse: le τέλος de Diogène et de Cratès était leur propre εὐδαιμονία, mais ils aidaient aussi les autres en tant que leurs συμπολιτευομένους[81]. En tout cas, cette tension ne nous autorise pas à nier la valeur positive du cosmopolitisme cynique. Cette valeur, nous espérons l'avoir établie contre l'opinion courante.

81. Julien, *Discours* VI, 201 c: Καὶ οὐ τοῦτο [ὠφελεῖν ἄλλους] ἦν τὸ προηγούμενον αὐτοῖς [Diogène et Cratès] τέλος· ἀλλ', ὅπερ ἔφην, ἐσκόπουν ὅπως αὐτοὶ μὲν εὐδαιμονήσωσιν, ἔμελε δὲ αὐτοῖς τῶν ἄλλων τοσοῦτον ὅσον ξυνίεσαν οἰκεῖα φύσει κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον τὸν ἄνθρωπον εἶναι. καὶ τοὺς συμπολιτευομένους ὠφέλησαν οὐ τοῖς παραδείγμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς λόγοις.

F. GERALD DOWNING

# CYNICS AND EARLY CHRISTIANITY

The Judaism from which Christianity sprung was very varied, as was Christianity, too, almost from its inception[1]. It used to be commonplace to talk in terms of just two forms of Christianity, one closely linked with Jerusalem and Judaism, the other focussed on Paul, and more or less radically «hellenized». These days much finer distinctions are maintained, between the early Christian communities in Judaea, in Galilee, in Syria, Achaea, Macedonia, Rome, Alexandria..., as well as between divergent communities evidenced from the gospels of Mark, Matthew, and John, in addition to the writings of Paul and his later followers. Such communities seem to have been variously influenced by different strands of Judaism and of the wider Greco-Roman world, as well as taking on board more or less of the traditions of the teaching of Jesus of Nazareth. And among all these varied influences on early Christianity historians are once again willing to discern the likely impact of Cynicism (as their predecessors did earlier this century)[2].

We are offered varying lists of varying lengths of characteristics shared by Cynics and Christians (or, better, «some Christians»; and some Cynics: they, too, differed among themselves). But both were radical critics of established attitudes and customs; both were opposed

1. For example, J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, 1977, XVIII-470 p.; J. Neusner, W.S. Green, E. Frerichs (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987, XVI-299 p.

2. For example, S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London, 1904, ch. II, p. 334-383; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle*, Paris, 1934, p. 83-87.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 281-304.

to the popular Greco-Roman cults. Members of both groups dressed very simply, with a single cloak, carrying no money, barefoot, depending on others for food and shelter. Both could take as their model the care-free life of animals:

> Why not consider the beasts and the birds, and see how much more painlessly they live than humans do, how much more pleasantly and healthily. They are stronger, and each lives the longest possible span for their kind – despite lacking hands or human intelligence... They have one enormous advantage to counterbalance any ills they may suffer – they are free of property.

Such are the sentiments ascribed to Diogenes the Cynic by Dio of Prusa, around 100 CE, in his tenth discourse.

> Consider the ravens - they don't sow or reap, they've neither store-houses nor barns; yet God feeds them... and which of you can add a cubit to his span of life by worrying about it?

So speaks Jesus of Nazareth in Luke's Gospel (XII 24-25). For Cynics and for some Christians, to be poor, to lack any possessions, was a necessary condition for happiness, blessedness. Such Christians (though not all) enjoined an itinerant life-style, abandonning home and family. Detached from any civil community, they were free to address the world at large, women and slaves included, at streetcorners and in the market-places, as well as in any homes to which they could gain entry. Nonconformists, despising wealth and contemptuous, too, of the wealthy and the powerful themselves, they expected to meet hatred, insults and blows, deliberately courting antagonism by their words and their behaviour. Yet they intended themselves to remain calm, refusing any retaliation, friends to all, physicians for others' moral and social and cultural ills.

It is important to stress again that such generalisations fail to capture the considerable diversity among both movements, to which attention has already been drawn. However, there is plenty of evidence to support the validity of such sketches for many of the individuals and groups in question[3].

3. F.G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and other radical Preachers in first century Tradition*, Sheffield, 1988, XVI-232 p. This present article is an outline

Furthermore, it seems clear that all the early pagan observers from whom we have any detailed reactions seem to have interpreted Christianity as a kind of Cynicism. Lucian of Samosata recounts how Peregrinus was acclaimed by his fellow citizens as «the one true disciple of Diogenes and Crates» at the same time as he was accepted by a Christian group as «the new Socrates»[4]. Justin claimed that the Cynic philosopher, Crescens, was attacking him for fear that otherwise he might be taken for a Christian himself[5]. Aelius Aristides maintained that Cynics in their way of life «closely resembled that impious lot from Palestine», almost certainly the Christians[6]. Galen describes Christians and Cynics in very similar terms, as people who achieve a philosophic ascetic discipline without any true philosophic basis[7]. And when Celsus chided Christians for addressing young people, slaves, idiots in public places, Origen took it for granted that he was identifying Christians as Cynics[8]. Further still, it is probably along these lines that we should interpret the accusations so widespread in the second and third centuries that Christians were incestuous cannibals: they were taken to be following all too faithfully the «naturalist» theories of Diogenes[9].

What did Christians themselves think about it all? Gilles Dorival gives us in this collection a very clear account of Christian responses to Cynicism, favourable and unfavourable – pro and con sometimes from the same author. Dorival distinguishes four main themes which attract adverse criticism: Cynic «indifference», «uselessness», «hypocrisy and perversion», and «vain-glory»: in effect, reproducing the standard image of Cynicism deployed by its pagan detractors. But Dorival also draws our attention to an unexpected discovery: Christian critics of

sketch of my *Cynics and Christian Origins*, to be published by T. & T. Clark, Edinburgh, 1992.

4. Lucian of Samosata, *The Death of Peregrinus* 11-16.

5. Justin, *Apology* II 3.

6. P. Aelius Aristides, *Or.* III «To Plato. In Defence of the Four», 666-671, in C.A. Behr, *P. Aelius Aristides, The Complete Works*, Vol. I: *Orations I-XVI*, Leiden, 1986, p. 275.

7. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, London, 1949, p. 15; D.G. Kühn, *Medicorum Graecorum Opera quae extant: Claudii Galieni* V, Leipzig, 1823, p. 71.

8. Origen, *Contra Celsum* III 50.

9. F.G. Downing, «Cynics and Christians, Oedipus and Thyestes», forthcoming, *Journal of Ecclesiastical History*, 1993.

Cynicism «font du cynisme l'adversaire grec par excellence ... (quand ils) veulent s'en prendre à la philosophie grecque, ce sont les cyniques qu'ils attaquent»[10]. He suggests three conclusions: the critique which makes «paradoxalement du cynisme l'essence de l'hellénisme... correspond à une volonté de marquer la nouveauté radicale du christianisme. Plus sensible à la continuité entre l'hellénisme et le christianisme, d'autres Pères ont une image positive du cynisme, qu'ils voient soit comme un allié dans leurs combats contre le paganisme, soit même une préparation, une esquisse, de la vie chrétienne... Enfin, une troisième attitude... une hésitation... un embarras.» But how is this ambiguity to be explained? There were two distinct contemporary forms of Cynicism, Dorival asserts. One had a quite distinct end, *telos*, in view, a way of life absolutely incompatible with Christianity. The other came down to a life-style that was compatible with all kinds of other serious aims, *teloi*: Stoic, Platonist – or even Christian. And yet, despite this Cynicism's adaptibility, and despite all the instances of positive Christian responses, actual examples of Cynic Christians or Christian Cynics are, he insists, very rare[11].

It is a sensitive and attractive reconstruction. Nonetheless, I suggest a different approach, starting with some rather different questions, and leading to a reconstruction in which Cynicism plays a much more important role in early Christianity.

However open Christianity was to various cultural influences, when it came to membership the Christians made exclusive demands. We should not expect a combined membership of a Christian and a Cynic group to be rare. It would more likely seem impossible. It is not at all surprising that we find only three apparent exceptions, Peregrinus in the second century, Heraklas in the third, and Maximus Hero in the fourth[12]. But, of course, neither do we find Christians claiming also to be Stoics or Platonists, and at the same time acknowledged as such by pagans and fellow Christians. Yet we do clearly discern the influence of

10. G. Dorival, «L'Image des cyniques chez les Pères grecs», in the Actes du colloque, p. 431–432. I am very grateful to him for letting me have a copy of this article of his, as well as his «Cyniques et chrétiens aux temps des Pères grecs», forthcoming, *Les Mélanges M. Spanneut*.

11. G. Dorival, «L'image...», p. 442–443.

12. Peregrinus, below, p. 286; Heraklas and Maximus Hero, below, p. 301–302.

both the Porch and the Academy on primitive Christianity[13]. The influence of Cynicism operated in the same way, although very likely earlier and more pervasively.

So we find similar (and similarly varying) tensions between approval and disapproval, praise and denunciation when early Christians discuss Judaism, Stoicism and Platonism, as when they consider Cynicism. And, as Dorival rightly points out, even early fathers who are most hostile to Cynicism take it as the leading pagan philosophy. Cynicism as a sect seems to have been for the early Christians both a model and an ally, while also a most important rival, having too much in common with the newer movement to be other than disturbing. Yet even where Cynics themselves were unwelcome competitors for allegiance, Cynicism as a package of ideas and practices, above all as enshrining ethical ideals, was for many Christians a quite indispensable resource in the working out of their own radical approach to life. And this may even have been the case in the time of Jesus of Nazareth himself.

It is important now to discuss a little more fully the problem of defining Cynicism in the imperial age. One way is to attempt to discern its «essence», very likely its original essence, perhaps its distinctive *telos*[14]. And such an essence, such a *telos* might well turn out to appear absent from, even incompatible with forms of early Christianity. However, for our period it is much more fruitful to consider Cynicism as a «family» with a number of varying members and to see Christianity in the same way[15].

There is in fact no single «essence» common to all contemporary Cynics that could then distinguish them clearly from all Christians. When we consider distinctive marks that have been suggested, we find time and again Cynics who lack them, or who display other characteristics shared by at least some Christians. For example, Gerd Theissen

13. For example, M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 476; A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Munich, 1973, XXIV-548 p.

14. G. Dorival, «L'Image des Cyniques chez les Pères grecs», p. 443; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, 1986, p. 28-42.

15. «Family resemblances» is a term suggested by the Austrian philosopher L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, p. 32-34; cf. F.G. Downing, «Games, Families, Public and Religion», *Philosophy* 47, 1972, p. 38-54.

has suggested that Christians who followed the rules for itinerant missionaries attributed to Jesus in the Gospels were deliberately distinguishing themselves from Cynics, by refusing to carry a satchel, refusing to beg openly, and (in Matthew) refusing to carry a staff[16]. But Cynics differed among themselves on these points. Not all begged publicly – some relied, as did the Christians, on offers of hospitality from sympathisers; and not all Cynics seem to have carried a staff; and so on. There was no uniform to wear, even if many looked alike; but they were still Cynics, and recognised and acknowledged as such[17]. A Christian missionary who kept faithfully to Jesus' commands could be certain that he would most likely be taken for some kind of Cynic.

Cynics disagreed among themselves. Peregrinus rebuked Demonax for not being serious enough, he was not really living the Cynic «dog's life». Demonax riposted, «And you're not living a human life»[18]. We find a radical plebeian Cynicism evidenced in the Cynic Epistles, vehemently opposed to any softer, gentler Cynicism, seen as hedonist[19]. On the other hand, Epictetus and (much later) Julian picture for us just such an idealised, religious and altogether «friendlier» but in no way hedonistic Cynicism[20]. It is likely that Musonius, and Epictetus himself, had practised such a Cynicism (whether or not they accepted the name). But, in addition, Epictetus, Lucian, Aristides, and Julian describe for us a popular, self-indulgent and quite inauthentic Cynicism. Whether and to what extent such a characterisation was justified it is hard to tell: we

16. G. Theissen, «Wanderradicalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum», *ZTK* 70, 1973, p. 245-271.

17. Cynics who seem not to have gone begging: Pseudo-Diogenes, *Epistle* 36, 4-5; 38, 4: fr. V B 566, 27-47 Giannantoni, fr. V B 568, 27-34 G.; Pseudo-Crates 18: fr. V H 105 G.; Dio of Prusa, in Philostratus, *Lives of the Sophists* 488 (neither Dio himself nor his Diogenes go begging in Dio's Discourses); Simon the Shoemaker, in the Cynic *Socratic Epistles;* Lucian, *Toxaris* 31, and his *Demonax*. No staff: Diogenes himself, in Diogenes Laertius VI 23: fr. V B 174 G.; Dio of Prusa, when he describes himself as a Cynic makes no reference to a staff: XXXIII 14, LXXII 2; Musonius (in Cynic vein) XIX.

18. Lucian, *Demonax* 21.

19. A.J. Malherbe, «Self-definition among Epicureans and Cynics» in B.F. Meyer and E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-definition*, London, 1982, p. 46-59; M.-O. Goulet-Cazé, «Le Cynisme à l'époque impériale», *ANRW* II 36, 4, p. 2759-2763.

20. M. Billerbeck, «Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien», in these Actes du colloque, p. 319-338.

could well be meeting the normal attitude of the cultured to the pretensions of the uneducated. However, some Cynics clearly were highly literate: the gentle Demonax, according to Lucian, and the much more radical Oenomaus, from the fragments of his work preserved by Eusebius[21]. Most Cynics (including these latter two) were opposed to civic and popular cults, and Diogenes is often presented as an atheist; but others, including Peregrinus, and the Cynic of pseudo-Lucian, appear quite devout[22].

In one strand of the tradition Diogenes appears settled either in Athens or in Corinth; in others, he is a wanderer. Most Cynic anecdotes place their protagonists in towns; but some accounts are situated in the countryside[23]. In late antiquity there seem to have been solitary Cynics (perhaps with occasional disciples); but also others who lived in community[24].

In effect, neither in ideas expressed nor in practices adopted do we find any distinctive «essence» of Cynicism in our period. Even the vocabulary, the «slogans» such as *parrhésia, apatheia, anaideia, autarkeia*, even «Cynic» itself, are absent from many documents widely accepted as Cynic[25]. It is true that we still find references today to «the Cynic diatribe», which might be thought to display a common inventory of Cynic *topoi*, but evidence for such an imagined Cynic rhetorical *genre* has not been forthcoming[26].

21. J. Hammerstaedt, «Le cynisme littéraire à l'époque impériale», in these Actes du colloque, p. 399-418.

22. M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», p. 2781-2788; A.J. Malherbe, «Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The Divinisation of the Wise Man», *JAC* 21, 1978, p. 42-64.

23. Itinerant, M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», p. 2731-2734; in the countryside, Dio himself, as a Cynic, I 51; on Diogenes, VI 6, 13, 60; VIII 24-30; Lucian mentions one Sostratus, a Cynic who lived in the country, *Demonax* 1; and it is in the country that Aulus Gellius finds Peregrinus, *Attic Nights* XII 11; cf. also pseudo-Diogenes 34, 3: fr. V B 564, 21-22 Giannantoni.

24. M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», p. 2736-2738.

25. We find lists that vary considerably among modern authors; even if we make a composite list on the basis of their suggestions, many items, even most of them, are missing from *The Cynic Epistles*, from those *Discourses* of Dio of Prusa that are widely taken as Cynic, and from most of the *chreiai* in Diogenes Laertius; etc.

26. Most recently, P.P. Fuentes González, *Las Diatribas de Teles: Estudio introductorio y Comentario de los Textos conservados*, doctoral thesis in the University of Granada, 1990, ch. 1, «Historia critica del Concepto 'Diatriba'», p. 1-111.

There was no one feature, no particular cluster of features necessary to gain recognition as a Cynic. It was only necessary to display a smaller or larger collection of the «family features» – such as the tally of possible common Christian and Cynic characteristics listed earlier – for such recognition to be likely to be forthcoming.

It is true that some Cynics held some beliefs that it would be hard to imagine a sincere Christian accepting: for instance, the idea that incest and cannibalism were «natural» and so acceptable; and we have no evidence to the contrary (save perhaps from Epiphanius' Phibionites)[27]. But such ideas are not proposed, either, in the Cynic Epistles, nor even in Lucian's attacks on plebeian Cynics. We do note that Peregrinus is said by Lucian to have been expelled from his Christian group for eating forbidden food (meat offered in pagan sacrifice, perhaps); but then again, such a restriction was not universal among early Christians, many of whom held «all foods clean»[28]. Some Cynics rejected suicide; some Christians allowed it (and Tertullian expressed his admiration here for Peregrinus[29]. Some Cynics claimed a total *autarkeia*, while others felt beholden to God or Gods (and even Paul could claim such a qualified *autarkeia*)[30].

In the face of all this variety we have to allow that for contemporaries, whether Cynic or far from any such allegiance, Cynicism was a family whose members shared very differently in a pool of quite varied, even conflicting characteristics. And so someone could appear to be a Cynic even if at the same time clearly tinged with Stoicism, even primarily a Stoic; or, of course, a Christian[31].

One important corollary of this reconstruction is an acceptance of evidence for the Cynic family of ideas and practices from the accounts of those very much on the border lines of the movement, such as

27. Epiphanius, *Panarion* XXVI 4-5.

28. Lucian, *Peregrinus* 16; cf. *Mark* VII 19, *Acts* X 15, *1 Cor.* VIII; for an opposing view, *Revelation* II 14.

29. The Donatists seem to have accepted suicide: W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, London, 1984, p. 574; Tertullian on Peregrinus, *Ad martyras* 4; and some of the Desert Fathers, perhaps.

30. *Phil.* IV 11.

31. G. Dorival, «L'Image des Cyniques chez les Pères grecs», p. 443.

Seneca, Musonius, Epictetus, Dio of Prusa, Maximus of Tyre, and Julian; along with the more obvious data provided by Diogenes Laertius, the Cynic Epistles, the Cynic pieces of Lucian, pseudo-Lucian *The Cynic*, and Oenomaus; together with references in Cicero, Horace, Philo, Plutarch, Galen, Aristides, and others.

Furthermore, it should be clear from the foregoing that this variegated Cynicism was to be found at all social levels, even if mostly among the mass of ordinary people – which was also the context of most if not all early Christians. And although most of our sources are provided by aristocratic authors, the oral culture in which they shared was widely dispersed, particularly in the towns and their hinterlands[32].

The earliest source of Christian ideas that seems to be available to us is the hypothetical document « Q », as used independently by Luke and by Matthew. It contains a lot of material whose origins are primarily Jewish, from among the canonical prophets in particular. But this material constitutes at most a quarter, perhaps only an eighth of the whole document[33]. The remainder resembles most closely Cynic asceticism. We have already alluded to the ravens in *Luke* XII 24-25, and the rules for itinerants. The story of Jesus' temptations quotes the Jewish scriptures, but it looks most like tales of Herakles in the desert; and at stake are three of Cynicism's major issues: vain-glory, wealth and the power that accompanies it, and bodily needs (as many early Christian commentators recognised)[34]. Neither glory nor power nor in fact wealth are classed as evils in ancient Jewish tradition.

For the prophets and for the Torah « honest » wealth is a sign of divine favour; for the Jewish wisdom tradition, wealth is certainly something good. Jesus in Q (as also in Mark) requires his followers to renounce all property, precisely as did most Cynics. Both must then

32. On the social levels of the Cynics, M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », p. 2734-2736; on the oral culture of late antiquity, F.G. Downing, « A bas les aristos: The Relevance of higher Literature for the Understanding of the earliest Christian Writings », *Novum Testamentum* 30, 1988, p. 213-230

33. On « Q » in contemporary debate, cf. F.G. Downing, « Quite like Q. A Genre for Q: The 'Lives' of Cynic Philosophers », *Biblica*, 69, 1988, p. 196-225; but also the reply of C.M. Tuckett, « A Cynic Q? », *Biblica* 70, 1989, p. 349-376.

34. Fame, greed, pleasure: cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 18-19, together with the notes. Cf. A.J. Malherbe, « Herakles », *RAC* XIV, 1988, p. 569-570.

obviously depend on others for food and shelter, offered or begged for[35].

We noted earlier the common impulse of Christians and Cynics to accept hurt without retaliating. «Someone asked Diogenes, 'How shall I defend myself against my enemy?' 'By being good and kind to him,' replied Diogenes.[36]» «Love your enemies, do good to those who hate you, bless those who curse you...» says Jesus in *Luke* (VI 27-28). Although no Cynics seem to have used Jesus' word 'hypocrite', like him they opposed all hypocrisy. «Don't stand in judgment, and you'll not stand in the dock yourself... Why take note of the speck in your brother's eye, but ignore the log in your own?» says Jesus (*Luke* VI 38, 42). «When the Athenians do philosophy your way,» writes Diogenes in a pseudonymous letter, «they are like people promising to cure others of ills they've not managed to cure themselves of.»[37]

Jesus offered his followers a hard life, with no ease, no soft clothes, no bed, no house, no family, no attention even to funeral rites: just like many a Cynic. «A Cynic has to say, 'I've no property, no house, no wife nor children, not even a straw mattress or a shirt or a cooking-pot,»' insists Epictetus[38]. «Leave the dead to bury their own dead,» says Jesus (*Luke* IX 60). «The stink will get me buried,» jokes Demonax[39].

Jesus speaks of God as a kindly parent. Similar sentiments can be ascribed to Diogenes: «I roam the wide world, a free man under Father Zeus, afraid of none of the great lords»; and Epictetus' idealised Cynicism also acknowledges Zeus as a caring father[40]. Epictetus mentions, too, that the Cynics he disparages expect to share now in a kingdom, and Lucian terms it «the kingdom of Cronos»; so Jesus, also,

35. Jesus' disciples were to stay with those who first offered them hospitality; some Cynics also relied on what was offered to them, rather than begging: cf. n. 17 above.

36. *Gnomologium vaticanum* 187, in L. Paquet, *Les cyniques grecs*[2], Ottawa, 1988, n. 183, p. 93; not included, it seems, in Giannantoni. Many more similar maxims in F.G. Downing, *Christ and the Cynics*, p. 23-25.

37. Pseudo-Diogenes, *Letter* 50: fr. V B 580, 11-12 Giannantoni.

38. Epictetus IV 8, 31.

39. *Luke* IX 60; Lucian, *Demonax* 66.

40. Pseudo-Diogenes, *Letter* 34, 3: fr. V B 564, 21-22 Giannantoni; Epictetus III 24, 16 etc.

speaks from time to time in Q of a kingdom available and to come[41]. For sure we can discern differences between these realms. But one prepared for each, one adapted to the demands of each in much the same way, with a very similar ascetic discipline, behaving as though this *basileia* were already in force.

Jesus does not have much to say directly about himself in Q. He is a son who knows his divine Father well, a claim made for the righteous by some Jewish wisdom writers; but also by Epictetus' Cynic Odysseus[42]. At one point in Q Jesus announces that he expects to be the decisive witness at the future judgment; in the Cynic Epistles both Diogenes and Heraclitus make similar claims[43]. Even some terminology and some ideas that are often supposed distinctive of one can be found in the traditions of both.

Perhaps the most outstanding difference remaining concerns issues of health. Q refers three times to miraculous healings (and these wonders are still more important in Mark, Matthew, Luke and John)[44]. No one expects sceptical and self-sufficient Cynics to perform miracles. Yet physical well-being as such has considerable importance for many Cynics[45]. We have noted that in the imperial age there were pious Cynics; such Cynics, claiming as any Cynic might a share of what belonged to the Gods could just possibly have expected to be able to secure healing[46]. In fact Heraclitus is made to promise that he will heal himself in imitation of God[47].

In this essay I am presenting only a small selection of the available evidence for similarities between Cynics and early Christians. There are

41. Epictetus IV 8, 34; cf. III 22, 79; Lucian, *Fugitivi* 17; cf. 12, *tyrannida*; in Q, there are eight references to « the kingdom of God ».

42. Jesus ben Sirach IV 10, *Sap. Sol.* II 13; *Taan.* III 8, *bTaan.* 24b; and Epictetus III 24, 16, Pseudo-Diogenes, *Letter* 34, 3: fr. V B 564, 21-22 Giannantoni (again).

43. *Luke* XII 8-9; Pseudo-Diogenes, *Letter* 39, 2-3: fr. V B 569, 12-29 Giannantoni; Pseudo-Heraclitus, *Letter* 5, 2; cf. 9, 2-3.

44. Q: *Luke* VII 1-10, 22, XI 14-20; Matt. Mark and John, *passim*.

45. Diogenes Laertius VI 70; cf. 28, 30; Pseudo-Crates, *Letter* 20: fr. V H 107, 5-10 Giannantoni; Pseudo-Heraclitus, *Letter* 5, 1; Epictetus I 24, 8, of Diogenes; one might note the *thérapeuomenoi* in Lucian, *Fugitivi* 12.

46. L. Vaage, *Q: The Ethos and Ethics of an itinerant Intelligence*, doctoral thesis, Claremont (California), 1987, p. 135-139.

47. Pseudo-Heraclitus, *Letter* 5, 1, again.

many more, for Q, for Mark, for material peculiar to Matthew, and for the Epistle of James. I have set them out in detail elsewhere[48].

Such common motifs are very much rarer in Paul. If Paul has any positive links with Greek philosophy it is with Stoicism[49]. But among his opponents on various occasions there certainly seem to have been Christians with Cynic tendencies, such as those in Corinth who boasted of their freedom, and the kingdom they had already inherited[50]. Writing to Christians in Thessalonica, Paul distances himself from the Cynics while using quite a number of Cynic turns of phrase, and rebukes those who have adopted a Cynic rejection of paid work[51].

It is a fact that one does not find the words 'Cynic' or 'Cynicism' in the earliest Christian writings available to us. There are just a few instances where references to «dogs» could be taken to denote Cynics, but only in one case (*Mark* VII 24-30) does this seem at all arguable. However, as we have already explained, these words, along with many other «slogan» words are missing from much material that is widely accepted as Cynic[52].

Ought one then seriously to consider the possibility that a Galilaean peasant such as Jesus of Nazareth could have been some kind of Cynic, or come under some kind of Cynic influence? There certainly does seem to have been a strong Cynic tradition at Gadara: Menippus, Meleager, and Oenomaus. Nazareth was only a few kilometers from Sepphoris, Herod Antipas' new capital, being built during Jesus' childhood; and Sepphoris was on the main route between Gadara (thirty-five kilometers distant) and the sea at Ptolemais. As has been pointed out, many Cynics in the imperial period were wanderers, content to travel through the countryside. And peasants in the hinterland of any large town, despite likely hostility, were subject to cultural influences at large there, in markets and streets and even the theatres[53].

48. F.G. Downing, *Christ and the Cynics*.

49. Cf. *Rom.* I 20, II 14-15, *Phil.* IV 11; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen, 1989, p. 451, «Stoa, *passim*».

50. *I Cor.* X 29, IV 8; S. Vollenweider, *Freiheit...*, Register, s.v. «Kynismus».

51. A.J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia, 1987, p. 18-19, 99-101.

52. Below, p. 302-303.

53. Cf. F.G. Downing, «A bas les aristos», p. 223; I noted with pleasure M. Hengel, *The «Hellenization» of Judaea in the First century after Christ*, London, 1989, p. 44: «Why should not the craftsman Jesus, who grew up in the

Whether through Cynic influence or by pure coincidence the fact is that there are many resemblances between the teaching ascribed to Jesus and our variegated popular Cynicism. And this Cynic character of Jesus' teaching seems to have been widely recognised by Christians in the following centuries: the ascetic ethic of each had much in common with the other.

It is my conviction that this reconstruction of mine affords a coherent interpretation – the most coherent interpretation – of all the available evidence. It makes better sense to suppose that Christianity was influenced by some kind of genuine Cynicism from the start, than to imagine a chain of coincidences: Jesus coinciding with popular Cynicism, many of his first disciples happening (unlike Paul) to show no unease with such fortuitous resemblances; and later followers happening to understand the tradition as deliberately Cynic in its direction. For sure, coincidences do happen, and no reconstruction in ancient history can be proved beyond dispute. All remains hypothetical; only this hypothesis of mine integrates the evidence comprehensively, and one cannot expect more than that.

So, it remains to consider the views of a selection of the theologians of the ensuing centuries. Is it true that they see the tradition of Jesus' teaching as continuous with Cynicism? We noted above, with Gilles Dorival, that some early Christian « fathers » could be harshly critical of « pagan » Cynic rivals. Among these critics Tatian is one of the most frequently cited, impugning Diogenes « parading the independence his jar gave him, taken with a colic through eating raw squid, and dying of gluttony. »[54] So it is particularly significant when we find Tatian himself claiming:

> I have no wish to rule, I've no plans to become rich, I refuse any military command, I detest promiscuity, I arrange no money-making sea-trips, I don't contend for honours, I dismiss any craze for fame, I despise death, I'm superior to every kind of illness, and pain has no effect on me. If I'm a slave, I cope; if I stay free, I make no fuss about it. I see the same sun shines for everyone, the

neighbourhood of Sepphoris, have made contact with Cynic itinerant preachers... only recently has this somewhat neglected point been investigated more thoroughly in various studies by F.G. Downing. »

54. Tatian, *Discourse to the Greeks* 2.

> same death threatens everyone, whether they get pleasure out of life, or nothing at all. The rich rely on the same harvests as the poor, and the wealthiest and the beggars' lives share the same boundaries. The rich in fact lack all kinds of «necessities», for all the splendid impression they create. The poor, and those with very moderate wants – wanting only what they really need – get it much more easily. How can Fate make your nights sleepless with greed for money? How can Fate make you grab in all directions, die all sorts of deaths before your time?[55]

Most of this is readily parallelled in Pseudo-Lucian, *The Cynic*, in particular, but also in other Cynic sources, including Lucian's Menippaean pieces; and, of course, in Epictetus' sketch of the ideal Cynic. Although some of the ideas here are also to be found among Stoics (the indifference to slavery, the mastery of ill-health) yet a distinctively Cynic emphasis is clearly and more widely apparent: the rejection of positions of authority and of wealth and of honours, none of which are matters of «indifference» let alone «preferable», as among Stoics. Also distinctive from Stoicism is, of course, the explicit disdain for «Fate» (which Tatian has previously expressed at greater length)[56].

But it is also noteworthy that there is no obvious allusion here to canonical scripture. Even the reference to «one sun for all» is closer to Seneca's impersonal formula than to the most nearly similar verse in Matthew[57]. Admitted, there are also some phrases a little reminiscent of Paul, «die to the world... live to God»; but the new pattern of life is articulated in predominantly Cynic terms[58].

So it is neither «surprising» nor «ironical» that the author (Hippolytus?) of the *Elenchos* wrote that «Tatian lived a totally Cynic life»[59].

I believe I have found similar clear, frequent and positive Cynic echoes among all the Apologists, even though they assail pagan

55. Tatian, *Discourse to the Greeks* 11.
56. Tatian, *Discourse to the Greeks* 8-10.
57. Seneca, *De beneficiis* IV 26, 1; *Matt.* V 45.
58. *Gal.* VI 14, *Rom.* VI 11, are similar but not identical.
59. *Elenchos* X 18, cited by G. Dorival, with his own comments, «L'image des cyniques», p. 425-426.

Cynicism; and there is more again in *The Sentences of Sextus*, the *Shepherd* of Hermas, and the pseudo-Clementine literature.

The example of Tertullian is also striking, especially in the light of Claude Rambaux's study, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*[60]. Rambaux's aim is to show the extent of pagan, Jewish and earlier Christian influence on Tertullian, and the extent of his originality. And time and again ideas designated «original» by contrast with the other sources surveyed, turn out to be Cynic (a tradition Rambaux very often ignores), and Cynic where that contrasts with the Stoic views most often thought to predominate in Tertullian[61]. Tertullian would forbid any fellow Christian from holding any public office. Rambaux supposes that he could be aligning himself with either Cynic or Epicurean policy[62]. But Tertullian shows no sign of proposing an Epicurean retreat; his way is to confront society head-on, deliberately provocative in his *pallium*. And in discussing the latter he cites Cynic examples, seemingly fully aware that he will himself be taken for a Cynic of sorts[63].

Tertullian refuses «glory»[64]. Rambaux contrasts this with the carefully nuanced views of many philosophers, without considering the Cynics, for whom «glory», «fame», is quite simply one of humanity's major ills[65]. (We have already noted that the lure of glory finds little space in New Testament writings.)

Every Christian should steer clear of wealth, property, money[66]. Rambaux displays a clear preference for Seneca's attitude: the strong-minded can safely make use of wealth without being dominated by it. By contrast, Tertullian's position is «more radical» than that of Jesus[67]. In fact it would be truer to say that Tertullian and Jesus – and the Cynics – are here again in agreement. This Cynic attitude to wealth ran the risk among early Christians of being interpreted as Marcionite, as a

60. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, 1979, p. 518.

61. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, *passim*.

62. Tertullian, *De idolatria* 17-18; C. Rambaux, *Tertullien*, p. 145.

63. Tertullian, *De pallio* 146-147.

64. Tertullian, *Apologeticum* 49, *De cultu feminarum* 2, 9.

65. Rambaux, *Tertullien*, p. 147-152; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 18-19, on glory as a Cynic theme.

66. E.g., Tertullian, *De ieiunio* 6, *De patientia* 7.

67. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 163; p. 153-157.

rejection of the good gifts of the Creator. So Tertullian allows that riches are God-given, can be useful – but makes it clear that this is purely a theoretical concession. In practice wealth is a curse, and only the poor are blessed[68].

Rambaux[69] rightly points out that in his strictures on «pleasure» Tertullian has little basis in the New Testament, but much among competing contemporary philosophies, where again the most strident are the Cynics; and the link is again clear in Tertullian's emphatic condemnation of theatrical entertainments, gladiatorial shows, and athletics in particular[70].

Again much more extreme than the New Testament authors, Tertullian is all but in love with fasting. Rambaux does here refer to the Cynics, but prefers here to make a link with Neopythagoreanism, a strange conclusion when Tertullian proposes no special vegetarian diet[71].

Rambaux notes again that Tertullian goes beyond the general witness of the New Testament as usually interpreted in refusing both war and capital punishment, and reprimands his subject for concerning himself more with these external expressions of hatred rather than with their internal motivation. Both positions can best be seen as Cynic, where Cynics are clearly to be contrasted with Stoics[72]. And when Tertullian praises patience, it is the Cynic standard the Christian should aim to excel[73].

Tertullian has a wide and explicit awareness of Cynic tradition. He criticises Cynicism from time to time, but much more often expresses an open admiration for it, and makes full use of its ascetic tradition. Luxurious clothing is contrary to nature, and effeminate. Animals offer

68. Tertullian, *Adversus Marcionem* 4, 15.

69. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 170-179

70. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 179-187; On the shows, Lucian, *Demonax* 57; on athletes, D.L. VI 27; 49: fr. V B 446, 448 Giannantoni, and fr. V B 446-454 G.; Pseudo-Diogenes, *Letter* 31: fr. V B 561 G.; Dio, *Discourse* 8 & 9.

71. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 187-203; cf. D.L. VI 104; Pseudo-Crates, *Letter* 11: fr. V H 98 Giannantoni; Tertullian, *De ieiunio* 15-16, makes no suggestion, and mentions no accusation of Pythagorism, and refuses any exclusively vegetarian diet.

72. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 266-272; cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 57-76.

73. Tertullian, *De patientia* 2.

us a better example. He rails against royalty, chosing a frequent Cynic target, Sardanapulus. And Diogenes, he says, would have dropped both Empedocles and his bronze sandals, into a sewer. It is obviously far better to walk bare-foot, as Anacharsis insisted. We would do well to emulate Crates by wearing a doubled *pallium*, a clear sign (as with the Cynics) of having espoused a practical philosophy[74].

Tertullian's deliberate and often explicit choice of many elements of Cynicism contrasts strikingly with his puritanic *gravitas*, but also with his main theological stance, based as Rambaux shows it to be, in fear, in *Metus dei*. Tertullian sees himself as the slave or soldier of God, not as a Cynic (or Christian) friend of God[75]. Though his patience should outshine that of any Cynic, it is a compliant subjection to God, rather than a Cynic self-sufficiency. There could have been no motivation here to adopt or impose, let alone openly claim Cynic models had they been in any way foreign to the North African Christian tradition Tertullian inherited. Had these elements of Cynicism been other than integral to the faith presented to him, we would certainly have expected his quite unCynic inner drives to have refused them consideration. The Christianity to which he had been converted must have reached him already complete with the Cynic stance to which he witnesses.

Similar clear traces of a Cynic Christianity appear in the writings of other early fathers of the North African Church, Minucius Felix, Cyprian, Arnobius, Augustine, even though the latter adopted increasingly Stoic views in opposition to Pelagius. The Pelagian treatise *De divitiis*, along with other Pelagian works contain still more signs of a Christian Cynicism.

Moving on to Egypt, and to Alexandria, we find further evidence in Clement. Clement is often quoted for his reassurance to prosperous Christians that Jesus' command to a wealthy enquirer, «Go, sell everything and give it to the poor, and come and follow me» was not meant

74. Tertullian, *De pallio* 2-5, and *Apologeticum* 46; Dio VI 26-34; Pseudo-Diogenes, *Letter* 7: fr. V B 537 Giannantoni; Pseudo-Crates, *Letter* 29: fr. V H 116 G. Going bare-foot, Pseudo-Lucian, *The Cynic* 3-4, 14-16; Musonius 19; Dio VI 15; D.L. VI 31; D.L. VI 34: fr. V B 176 G. The folded *pallium*, Pseudo-Diogenes, *Letter* 15: fr. V B 545 G.; Pseudo-Crates, *Letter* 13, 16, 23: fr. V H 100, 103, 110 G.

75. C. Rambaux, *Tertullien*, p. 67-107; cf. e.g., Tertullian, *Adversus Marcionem* 2, 11.

to be taken literally[76]. What is to be thrown away is not our riches, but our false opinions concerning them; and the example of Crates is specifically rejected; if he gave his wealth to the poor, it was only to impress public opinion[77]. Clement's ethical reflection is by and large Stoic (and his theology platonising). But it is also clear that he confronted fellow Christians who interpreted Jesus' teaching along much more radically Cynic lines, very likely with explicit reference to the Cynic tales of Crates and of Diogenes, for they themselves clearly read the *chreia* as a command to «throw away» and «abandon» property owned. Clement claims that they «arbitrarily» *(procheiros)* imposed these on the text, it is not his reading of their interpretation[78].

And in fact Clement elsewhere refuses to countenance the allegorising away of the idea of dispossession[79]. And, despite his Stoic leanings, he himself displays Cynic tendencies, (as, of course, many Stoics themselves did). So, for instance, a learner must start with ascetic training, rather than (as with the Stoics) attaining first a firm grasp of theory. You must first learn to walk, sit, sleep correctly (as Diogenes had insisted)[80]. So he insists:

> If you steer entirely clear of all the luxuries on offer, then, instead, you can have a frugal and disciplined training. You'll accept voluntary hardships *(ponoi)* as training exercises, and so you'll be ready when the involuntary ones come along[81].

We may compare:

> Whether toil is classed as something to be chosen or something to be avoided, continue to toil away, in order that you may not toil. For by not toiling, toil is not avoided; on the contrary, it is even pursued[82].

76. Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur?*

77. *Quis dives salvetur?* XI 2, 4.

78. *Quis dives salvetur?* XI 2, 4, *procheiros*.

79. *Stromata* IV, VI, 29, 1-4.

80. D.L. VI 31, 35-36, 75-76; L. Paquet, *Les cyniques grecs*, p. 96, 205-210; Pseudo-Diogenes, *Letters* 29-31: fr. V B 559-561 Giannantoni.

81. Clement, *Paidagogos* III, VIII, 41, 1.

82. Pseudo-Crates, *Letter* 4: fr. V H 91 Giannantoni; cf. *id.*, *Letter* 15: fr. V H 102 G.; Pseudo-Diogenes, *Letter* 12: fr. V B 542 G.; Musonius 4; M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 182-190.

The Christian Scriptures, Clement assures us, detail the «short cut» *(suntomos hodos)* to happiness, just as was promised for Cynic ascesis[83].

We find a great many passages where Clement closely resembles Musonius, either quoting him from memory, or a very similar text; but this is most often in passages where Musonius is closest to *The Cynic* of pseudo-Lucian. Clothes are acceptable, but only for essential protection – but feet are strong enough for us to go bare-foot[84]. *The Cynic* and Clement share a strong objection to mining for luxuries, and a conviction that what God has made common for all should not be monopolised by a minority[85].

Clement explicitly cites Crates' refusal to be enslaved by wealth or by pleasure, and Antisthenes in support of a strict *ascesis*, and for his rejection of sexual and other pleasure-seeking; and Diogenes, too[86]. At the conclusion of the *Protreptikos*: «If friends have everything in common, and someone is a friend of God by the mediation of the Word, then he possesses everything, for everything belongs to God», a version of a saying constantly ascribed to Diogenes[87]. And, furthermore, «virtue» is the same for women as for men, and both should wear the same kind of clothes – a distinctive and shocking Cynic proposal in this period[88].

83. Clement, *Paidagogos* I 3, 9, 4; *Protreptique* VIII 77, 1; *Stromata* I, XXIV, 160, 4–161, 3; M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, p. 22-28.

84. Clement, *Paidagogos* II, XI-XII (II, X-XI), 102, 3–117, 4, with Pseudo-Lucian, *The Cynic* 3-4, 14-16; Musonius 19; Dio VI 15; D.L. VI 31, VI 34; fr. V B 176 Giannantoni.

85. Clement, *Paidagogos* II, III, 35, 1–39, 4, and II, XII, 120, 4; Pseudo-Lucian, *The Cynic* 8-9.

86. Clement, *Stromata* II, XX, 107, 2-3, 121, 1-2.

87. Clement, *Protreptikos* XII 123, 3; cf. *Paidagogos* II, XII, 120, 4; D.L. VI 72; cf. Pseudo-Crates, *Letter* 26, 27: fr. V H 113, 114 Giannantoni.

88. Clement, *Paidagogos* I, IV, 10, 1–11, 2; cf. *Stromata* IV, I, 1, 1; IV, VIII, 56, 1–69, 4; cf. D.L. VI 12; Pseudo-Crates, *Letter* 29: fr. V H 116 Giannantoni (etc.); and on clothing, cf. *Paidagogos* II, XI, 106, 4–107, 1, and Philodemos in W. Crönert, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophie- und Literaturgeschichte*, coll. «Studien zur Palaeographie und Papyruskunde» 6, Leipzig, 1906 p. 53-65; cf. also Lucian, *Fugitivi* 27, the *andriké* woman Cynic.

Christian society is specifically to be modelled on Crates' « City of Pera », banishing fool, parasite, glutton and lecher[89]. In objecting to homosexual or heterosexual seduction Clement is very close to Diogenes, as well as explicitly quoting him against male « effeminacy » in dress and demeanour; and he has the same objection to shaven male legs as had been expressed by Demonax and other Cynics[90], the same admiration for the example of male animals as Pseudo-Lucian *The Cynic*[91], and a similar admiration for barbarian simplicity as announced by many Cynics[92].

Even his frequent insistence that we are to be like God in doing good, while it has plenty of Christian scriptural basis, is usually allowed to stand as self-evident, and, as such, echoes Cynic theology, where « good people are images of the Gods »[93]. And for his negative, critical theology, he has recourse to Cynic tradition, citing the Cynic hero Anacharsis' violent rejection of the cult of Cybele, a cult mocked by Antisthenes, as also Heraclitus scorned that of Dionysus, and the use of idols[94].

Against any Stoic determinism Clement insists on human freedom to choose: « Application to the training of ourselves and subjection to the commandments is in our power. »[95] In similar vein he makes fun of the pagan oracles, in much the same way as the Cynic Oenomaus had done (and perhaps in dependence on him)[96], and also quotes both Diogenes'

89. Clement, *Paidagogos* II, X, 93, 4; cf. *Stromata* II, XX, 121, 1-2: fr. V H 71 Giannantoni; D.L. VI 85: fr. V H 70 G.

90. Clement, *Paidagogos* III, III 16, 1-2; D.L. VI 74, cf. 66; and Epictetus III 22, 10, Lucian, *Demonax* 50.

91. Clement, *Paidagogos* III, III, 18; Pseudo-Lucian, *The Cynic* 14; Epictetus I 16, 13-14.

92. Clement, *Paidagogos* III, III, 21, 2; cf. *The Epistles of Pseudo-Anacharsis*; Pseudo-Diogenes, *Letter* 28, 8: fr. V B 558, 59-69 Giannantoni; and C.P Jones, « Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus », in the Actes du colloque, p. 305-317.

93. Clement, *Paidagogos* I, II, 4, 2, *Stromata* II, XIX, 97, 1; D.L. VI 51.

94. Clement, *Protreptikos* II 22, 1; 24, 1; 34, 5; IV 50, 4; VII 75, 3; cf. A.J. Malherbe, « Pseudo Heraclitus »; and H.W. Attridge, *First-century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, Missoula (Montana), 1976, X-92 p.

95. Clement, *Stromata* II, XV, 62, 4; cf. IV, XXIV, 153, 1.

96. Cf. J. Hammerstaedt, « Der Kyniker Oenomaus von Gadara », *ANRW* II 36, 4, p. 2839-2841.

and Bion's derision of those who attempt to foretell the future on the basis of the unexpected behaviour of animals[97].

It is worth pointing out that most of the Cynic-sounding ideas to be found in Clement occur where he is addressing fellow Christians. They are not part of an apologetic adopted just to impress outsiders. Clement's own emphasis over all is clearly more «gnostic» than Cynic. It is all the more certain that the Cynic strands we find in his writing must come from the wider tradition of the Alexandrian church, and must have been firmly rooted there.

Clear signs of this Cynic interpretation of the Christian ethic are apparent in Origen, again, despite his «gnostic» intellectualism. He too, rebukes those who wish to suppress the literal meaning of Jesus' command to the rich young man to sell all he had and give the proceeds to the poor – and clinches the point with the example of Crates the Cynic from Thebes; elsewhere he announces his admiration for Diogenes[98]. He is entirely content to accept Celsus' implied aligning of Christians with Cynics[99]. He portrays Jesus in Cynic colours, even making him out to have practised begging[100].

Athanasius displays little of this tradition; but to make up for that, there is much more to be found in the traditions around Antony, Pachomius, and other Desert Fathers. To be sure, their purpose, their *telos* was the vision of God and assimilation to God. But their practice, the greater part of their daily activity, closely resembles that of many Cynics. The signs of progress they looked for, the criteria for an effective *askésis*, and its verbal articulation, are very much along the same lines.

Furthermore, we have available accounts of two eminent Alexandrian Christians who were openly and avowedly Cynic: Heraklas, rival to Origen, and Maximus Hero, rival to Gregory Nazianzus[101]. In addi-

97. Clement, *Stromata* VII, IV, 24, 1; 25, 1.

98. Origen, *Contra Celsum* II 41; cf. G. Dorival, «L'image des cyniques», p. 440, n. 103.

99. Origen, *Contra Celsum* III 50; G. Dorival, *ibidem*.

100. Origen, *Contra Celsum* I 55.

101. Heraklas, in Eusebius *Historia ecclesiastica* VI 3, 2; cf. J. W. Trigg, *Origen*, Atlanta, 1983, p. 139; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1963, p. 121-134. Maximus Hero, Gregory Nazianzus, *Discourse* 25, 26, and *De vita sua* II 1; J. Mossay, *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, coll. «Sources chrétiennes» 284, Paris, 1981, p. 120-141.

tion there are many more echoes of and resemblances to Cynicism in the pages of the Cappadocian Fathers, of John Chrysostom, and other Greek Christian writers of the early centuries. As did their predecessors, they criticise aspects of Cynicism and particular Cynics, while still making full use of *chreiai*, maxims, examples and above all the ascetic ethic drawn from Cynic tradition.

To round off this sketch of Christian origins and Cynicism, it is worth reviewing briefly early interpretations of the story of the Syro-Phoenician woman, as related in *Matthew* XV 21-28 (*Mark* VII 24-31) She asks Jesus to exorcise her daughter; he responds with « It is not right to take the children's bread and throw it to the dogs »; and she ripostes, « But the dogs eat the crumbs that fall from their master's table. »

John Chrysostom discusses this passage frequently, at the greatest length in his *Homily* 52 on Matthew[102]. He emphasises the fact that it is a woman who makes the request, contrasting her both with the father who asks for his son's healing at *John* IV 46-54, and with the male disciples. He notes the « shamelessness » of the woman's approach to Jesus, her *anaideia*. « What's this, woman, greater boldness *(parrhésia)* than the male disciples? » Although he then has her demur a little, she goes on to admit, "I do offer my entreaty shamelessly: he will validate *(aidesthésetai)* my boldness. » She is not indignant at the suggestion that she is a bitch. She responds as a philosopher, « *hé guné philosophei* », displaying her *karteria*, her self-control in the face of insult (as Cynics claimed to do). Jesus had deliberately allowed her to display her excellence, *areté*, her insight, *sunésis*, her effective strength, *eutonia*, *so* she might win her crown: all Cynic *topoi*. While elsewhere Chrysostom is very negatively critical of Cynics, and of women, too[103], here he freely acknowledges the virtue, excellence, of a woman, not just

102. John Chrysostom, *Homilies on Matthew* 52, *PG* LVIII, col. 518-521; cf. *Homily* XXIII, *PG* LVII, col. 307; *Homilies on the Statues* XVII, *PG* XLIX, col. 173-174; and *Homilies on Genesis* (16), *Homily* 38, *PG* LIII; he refers frequently to this passage of Matthew, in similar terms.

103. John Chrysostom's mysogynism, see e.g., *De sacerdotio* 6, 8, *PG* XLVIII, col. 686; E. A. Clark, « Theory and Practice in late ancient Asceticism. Jerome, Chrysostom and Augustine », *Journal of Feminist Studies in Religion* 5, 1989, p. 25-46.

equal to but surpassing that of her male contemporaries: the woman is presented as an idealised female Cynic philosopher.

Can we take that as an at all plausible interpretation of the story in Matthew, and the earlier version in Mark? On reflection it does seem that in late antiquity where there is talk of throwing food to a human as to dogs, the human is most often a Cynic; and where someone agrees to be considered as a dog, that person is invariably a Cynic[104].

Origen agrees in reading the narrative in the light of Cynic tradition: it is «shamelessness», *anaideia* that warrants the epithet «dog», and the woman is reproached as such, yet without indignant response[105]. The Syrian author Ephraim also notes that the woman is not ashamed when addressed so, and adds as a gloss the comment found in some Cynic texts, that dogs can be affectionate and faithful[106]. The pseudo-Clementine Romances make the woman, named Justa, a devotee of ascetic philosophy, inclined to Cynicism if not herself a Cynic[107].

And already in Mark's Gospel, and in the life of Jesus himself, the foregoing seems to me to afford the most plausible interpretation of the pericope. Admittedly, it is not certain; but it is the most plausible. The woman approaches Jesus with a Cynic boldness, which Jesus recognises. He teases her, finds himself defeated by her reply, and grants her request – the miraculous healing of her daughter. Well, such a reading of the tale may at least prove intriguing.

Even if the woman is still not to be enrolled among first century Cynics, we must surely conclude on the basis of the evidence briefly surveyed here, and presented more fully elsewhere, that a great many ideas and practices that sound and look very Cynic are deeply rooted in Christianity from its very earliest days. And most Christian theologians of the early centuries, Tatian and later Chrysostom from Syria, Tertullian from North Africa, Clement from Egypt, Gregory from Cappadocia, and many others from all round the Mediterranean,

104. Cf. my paper, «The Woman from Syrophoenicia and her Doggedness», in G. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition*, Toronto-Lampeter, 1992, forthcoming: see D.L. VI 33, 40, 45, 46, 55, 60, 61; Pseudo-Diogenes, *Letter* 2; 7, 1; 28; 44; Pseudo-Crates, *Letter* 16; 21; 28; 29; 33; Epictetus I 22, 69, III 22, 80; Dio IV 95; VIII 11, 17; IX 3, 7, 9; Athenaeus, *Deipnosophists* III, 96*f*-97*a*, VI, 270*c-d*; cf. also Giannantoni V B 143-151.

105. Origen, *Commentary on Matthew* XI 16-17, *PG* XIII, col. 960-965.

106. Ephraim Syrus, *Commentary on Matthew* 12, 13.

107. *Homilies* 2, 19-20; 5, 8; *Recognitions* 7, 32.

including those who attack pagan Cynicism from time to time, clearly recognised that these ideas and practices were either Cynic or very like Cynicism, and along these lines explained them, commended them, and themselves engaged in them.

CHRISTOPHER P. JONES

# CYNISME ET SAGESSE BARBARE : LE CAS DE PÉRÉGRINUS PROTEUS

Parmi les personnalités les plus bizarres du cynisme, à travers toute sa longue histoire, on s'accordera à compter Pérégrinus de Parion, surnommé Proteus. Né vers l'an 100 de notre ère dans une famille aisée de la ville, il se convertit au christianisme lors d'un séjour en Palestine ; de chrétien, il devint cynique ; enfin, à l'instar des sages indiens, il se jeta sur un bûcher après les Jeux Olympiques de l'an 165[1]. Comme on le sait, l'expression « sagesse barbare » paraît avoir été inventée précisément à cette époque par des auteurs chrétiens, Tatien et après lui Clément d'Alexandrie, pour désigner le judaïsme en premier lieu et ensuite la nouvelle foi[2]. Ici on examinera la vie de Pérégrinus à la lumière des courants religieux et intellectuels du deuxième siècle de notre ère ; à cette fin on posera trois questions qui relèvent des relations entre cynisme et « sagesse barbare », à savoir :

1. Je tiens à remercier Marie-Françoise Baslez de ses efforts pour corriger le français de ces pages. Dans le texte, les chiffres entre parenthèses désignent les paragraphes de Lucien, *De morte Peregrini* ; dans les notes, l'abréviation « Jones, *Lucian* » désigne C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), 1986 ; de même « Labriolle, *Réaction* » désigne P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, 8e éd., Paris, 1942. Sur Pérégrinus voir en dernier lieu M.J. Edwards, *Historia* 38, 1969, p. 89-98 ; M.-O. Goulet-Cazé dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 4, Berlin, 1990, p. 2764-2767.

2. A.M. Malingrey, *Philosophia*, coll. « Études et Commentaires » 40, Paris, 1961, p. 119-120, 146, 148-49.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 305-317.

(1) Dans la phase chrétienne de Pérégrinus, peut-on parler d'un rapprochement entre christianisme et cynisme ?

(2) Dans la phase cynique de sa carrière, quel poids donner à des éléments brahmanes dans le récit de Lucien de Samosate, qui constitue notre source principale ?

(3) Dans cette même phase, peut-on parler encore une fois d'un rapprochement entre cynisme et christianisme ?

Pour aborder le problème par son commencement, nous avons des données éparses sur Pérégrinus dans des sources païennes et chrétiennes : Aulu-Gelle, Ammien, Tatien, Athénagore. Il resterait quand même énigmatique, comme ces personnages auxquels l'Encyclopédie Pauly-Wissowa consacre un article d'une dizaine de lignes (songeons par exemple à son maître Agathoboulos), si ce n'était l'opuscule de son adversaire opiniâtre, le satiriste Lucien de Samosate, qui nous a été conservé. En même temps, l'ouvrage de Lucien, bien qu'il nous soit indispensable, ne se lit pas, ne veut pas être lu, comme un récit objectif et désintéressé de la vie de son héros ; il est plutôt une caricature, une pasquinade, visant à présenter la vie et surtout la mort du Cynique comme une recherche inlassable de la notoriété : le mot clé, c'est *kenodoxia*, « la vanité ».

Parcourons brièvement la carrière de Pérégrinus, telle que nous la raconte Lucien, en ayant à l'esprit le parti pris de l'auteur et en tâchant d'interpréter ses renseignements à la lumière d'autres écrivains et de l'histoire sociale et intellectuelle du temps. Parion, la ville natale de Pérégrinus, était une colonie romaine située sur la rive droite de l'Hellespont, dans la province d'Asie. Le *cognomen* romain du philosophe le signale déjà comme issu de la société coloniale et privilégiée de la ville. Plus tard, selon Lucien, il fit cadeau de ses biens patrimoniaux à ses concitoyens, mais il voulut ensuite les reprendre, et l'affaire dut être réglée par un appel des deux parties à l'empereur (15-16). Cet imbroglio, quelle qu'en soit l'explication réelle, nous en dit beaucoup plus sur la richesse de Pérégrinus que l'évaluation monétaire faite par Lucien : c'est un détail à retenir lorsque nous lisons sa vie de prisonnier chrétien et de mendiant cynique.

A en croire Lucien, la carrière de Pérégrinus est marquée par trois grands voyages, *apodemiai*. Le satiriste les explique tous comme la conséquence de l'avidité et de l'impudence de Pérégrinus. Ici encore il est permis d'avoir des doutes ; on songera plutôt aux voyages de décou-

verte intellectuelle qu'avaient effectués des penseurs grecs, ou simplement une riche élite, dès l'époque archaïque : à l'époque romaine, rappelons par exemple un entretien philosophique à Delphes, raconté par Plutarque, où se rejoignirent un homme de Tarse revenant de l'Angleterre et un Lacédémonien qui avait voyagé loin dans la Mer Rouge[3]. Pérégrinus, lui, aurait commencé en étranglant son vieux père, parce qu'il ne voulait plus attendre la mort du vieillard (10) : ici encore on se méfiera de cette allégation, qui compte parmi les plus banales de l'invective antique. Obligé de quitter sa patrie, il entama alors le premier de ses grands voyages, au cours duquel il séjourna en Palestine, et ce fut à cette époque que, pour reprendre la phrase ironique de Lucien, il apprit « la sagesse merveilleuse des chrétiens » (11). Jusqu'à ce moment, nous ne savons rien de la position philosophique de Pérégrinus : nous pouvons seulement déduire qu'il se convertit du paganisme, pris dans le sens le plus large du terme, au christianisme. C'est dans cette phase que commence sa carrière connue d'écrivain et d'intellectuel, car on peut accepter l'information que nous donne Lucien de l'activité littéraire de Pérégrinus chrétien, « il interpréta et expliqua certains des livres (des chrétiens) et en composa beaucoup lui-même » (11) : il suffit de penser aux personnalités éminentes du christianisme de l'époque qui sont des convertis du paganisme tels que Pantainos, le maître de Clément d'Alexandrie, et les apologistes Justin et Tatien.

En raison de ses activités chrétiennes, Pérégrinus se retrouva en prison, où selon Lucien il vivait à l'aise grâce à la charité de chrétiens naïfs ; en plus, ceux-ci qualifièrent de « nouveau Socrate » leur héros emprisonné (12). Pour Labriolle, qui reconnaît d'ailleurs la réputation favorable de Socrate parmi les chrétiens, cette phrase de Lucien est une « fausse note »[4]. Pour ce qui est de la forme exacte de la phrase, Labriolle peut avoir raison, mais rien n'empêche que les chrétiens aient pu comparer Pérégrinus avec Socrate dans des acclamations ou des écrits, et c'est cela qui compte. En même temps, on n'en déduira pas un mélange ou une fusion du cynisme et du christianisme, du moins pas à ce moment de la carrière de Pérégrinus.

Enfin, accusé d'être chrétien, il comparut devant le gouverneur de Syrie, qui le renvoya libre, au dire de Lucien, après avoir constaté sa

3. Plutarque, *De def. orac.* 410*a*.
4. Labriolle, *Réaction*, p. 105.

folie et son désir de mourir pour la gloire (14). On pense par exemple au gouverneur d'Asie qui libéra des chrétiens assoiffés du martyre en disant, « Pauvres diables, si vous voulez mourir, vous avez des précipices et des cordes »[5]. Pérégrinus revint dans sa ville natale, et il se déroula alors un événement capital pour le sujet qui nous intéresse. Comme l'accusation d'avoir assassiné son père était encore d'une actualité brûlante, le philosophe « entra à l'assemblée des Pariens avec *maintenant* les cheveux longs, un manteau sale, une besace au dos, un bâton à la main; or, s'étant montré dans cet état, il leur dit qu'il leur faisait cadeau des biens que lui avait laissés son père regretté, afin qu'ils soient tous du domaine publique. Entendant cela, le peuple... l'acclama comme le seul philosophe, le seul à aimer sa patrie, le seul imitateur de Diogène et de Cratès » (15).

Selon toute apparence, la chose est claire. Pérégrinus s'habille à la façon cynique classique; il imite le geste de renonciation bien connu de Cratès; on le compare avec Diogène et avec Cratès. Le problème, c'est que Lucien ne nous a rien dit jusqu'ici de l'abandon par Pérégrinus du christianisme ni de sa conversion au cynisme; cela n'aurait eu lieu que plus tard, lors de son deuxième voyage. Labriolle, par une formulation qui nous occupera dans la suite, en conclut à un « passage facile » de Pérégrinus entre les deux étapes spirituelles: « Ne voit-on pas Lucien de Samosate promener son Pérégrinus du cynisme au christianisme, comme si le passage de l'un à l'autre eût été chose toute facile? »[6] Certes, cette conversion ne survint sans doute pas du jour au lendemain, mais faut-il déduire des indications du satiriste que celui-ci, par une scrupulosité biographique, a voulu situer Pérégrinus précisément à mi-chemin entre les deux positions? Certains, comme Jacob Bernays par exemple[7], ont vu dans ce passage un imbroglio voulu et malicieux: l'apostasie de Pérégrinus avait déjà eu lieu, peut-être avant son retour à Parion, mais, pour étayer son accusation de parricide, l'auteur veut suggérer que son héros fit cadeau de son héritage à la seule fin d'échapper à la colère de ses concitoyens. Selon Lucien, l'apostasie de Pérégrinus ne survint que plus tard, lorsqu'on le vit consommer des viandes défendues aux chrétiens, sans doute des viandes offertes dans un sacri-

5. Tertullien, *Scap.* 5, 1.
6. Labriolle, *Réaction*, p. 85.
7. J. Bernays, *Lukian und die Kyniker*, Berlin, 1879.

fice païen : il peut bien entendu s'agir encore d'une invention malicieuse.

Revenons-en à la thèse de Labriolle, à savoir que la conversion de Pérégrinus du christianisme au cynisme était une « promenade, » une « chose toute facile. » C'est en partant d'un passage du rhéteur Aelius Aristide que Labriolle est arrivé à cette formulation, et ce passage vaut qu'on l'examine de plus près. Aristide lance une longue série de griefs contre des pseudo-philosophes qu'il ne nomme pas, mais qui se laissent identifier assez facilement comme Cyniques[8]. Ceux-ci ressemblent aux « impies qui sont en Palestine » en ce sens que, « parmi ceux-ci aussi, c'est un signe de leur impiété qu'ils ne reconnaissent pas les êtres supérieurs. »[9] Quant aux « impies qui sont en Palestine, » Labriolle a bien vu qu'il s'agit des Chrétiens et non pas des Juifs, comme l'ont soutenu certains[10]. Les « êtres supérieurs, » οἱ κρείττονες, Labriolle a entendu par eux non pas les dieux mais les mortels : d'autres ont entendu les dieux, pour la bonne raison que l'athéisme compte parmi les griefs les plus souvent lancés contre les chrétiens, et que dans ce passage même Aristide accuse les Cyniques de « déshonorer les dieux »[11]. Ce passage, donc, ne témoigne pas d'une sorte de synthèse ou d'assimilation de Cyniques et de Chrétiens ; aussi ne peut-il servir de base à l'interprétation que fait Labriolle de la conversion de Pérégrinus.

En effet, au temps même de Pérégrinus et d'Aelius Aristide, on voit des Cyniques jouer un rôle actif dans la persécution des Chrétiens[12]. Le cas le mieux connu est celui du martyr Justin, qui s'en prend à un Cynique nommé Crescens dans un passage de sa seconde *Apologie*[13]. « Moi-même donc, je m'attends à ce qu'un de ceux-ci [c'est-à-dire, des païens anti-chrétiens] conspire contre moi et me fasse crucifier, peut-être Crescens l'amateur du bruit (φιλόψοφος) et de la vantardise ; car

8. Aelius Aristide, Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων 663-685, II, p. 397-410 éd. Dindorf = I, 3, p. 511-520 éd. Behr.

9. Aristide 671, p. 402 Dindorf = p. 515 Behr.

10. Labriolle, *Réaction*, p. 83 ; dans le même sens, C. A. Behr, *Aelius Aristides : The complete works* I, Leiden, 1986, p. 476, n. 722, p. 477, n. 745. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* II, Jerusalem, 1980, p. 217-220, préfère entendre Aristide comme visant les Juifs de Palestine.

11. Section 672, p. 404 Dindorf = p. 515 Behr.

12. Pour la question des relations entre Chrétiens et Cyniques dans l'Église ancienne, on lira l'étude de G. Dorival dans ce volume, p. 419-443.

13. Justin, *II Apol.* 3 ; cf. Dorival, p. 421-422.

on ne l'appellera pas philosophe, lui qui, malgré son ignorance totale, nous dénonce publiquement comme étant des chrétiens athées et impies, agissant ainsi pour plaire à la foule égarée. S'il s'en prend à nous sans avoir connaissance des doctrines du Christ, il est tout à fait méchant et bien pire que les non-philosophes, qui s'abstiennent souvent de parler et de témoigner faussement là où ils ne savent rien. Ou bien, s'il en a connaissance, et n'en a pas compris la grandeur, ou si, l'ayant compris, il se comporte ainsi par peur d'être soupçonné d'en être lui-même, il est d'autant plus vil et méchant qu'il s'avère sujet à la vanité et à la peur déraisonnables comme s'il était un non-philosophe... Mais il est impossible à un Cynique, qui néglige la fin comme indifférente, de connaître le bien sauf l'indifférence.» On sait en effet que la prédiction de Justin s'avéra exacte, et que le Cynique Crescens finit par le faire condamner à mort[14].

La controverse entre Justin et Crescens était donc ouverte, publique, et celui-ci en conclut qu'un Cynique du genre de Crescens ne pouvait comprendre le christianisme. Certes, il suppose que Crescens l'a peut-être bien compris sans vouloir l'avouer: mais il ne s'ensuit pas que les deux doctrines étaient proches; simplement, aux yeux de Justin, il était impensable que quelqu'un pût connaître l'enseignement du Christ sans en être convaincu. Dans le cas de Pérégrinus, on peut tirer une conclusion qui n'est pas si loin, après tout, de ce que nous dit Lucien: son adoption du christianisme et ensuite du cynisme ne saurait être qualifiée de «promenade.» Ce que les deux doctrines ont en commun avant tout, c'est l'abnégation, la renonciation aux biens de ce monde, et c'est déjà un trait remarquable qu'un riche Grec du genre de Pérégrinus ait pu faire un tel geste. Hormis cela, il n'est rien dans le christianisme de Pérégrinus qu'on puisse qualifier de cynique, et on verra qu'il n'est rien, dans son cynisme, qui relève du christianisme.

Pour passer à la phase cynique de la carrière de Pérégrinus, on a vu que sa conversion au cynisme est à placer, selon toute probabilité, avant sa parution devant l'assemblée parienne. Le début formel, si l'on veut, de sa phase cynique est lié apparement par le satiriste avec ce qu'il appelle son troisième voyage; celui-ci l'amena «auprès d'Agathoboulos en Égypte, où il commenca son entraînement dans cette discipline merveilleuse, se faisant raser la moitié de la tête, etc...» (17): l'expression

14. Tatien, *Orat. ad Gr.* 19; Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV 16, 7-9.

τὴν θαυμαστὴν ἄσκησιν nous rappelle une expression analogue appliquée aux chrétiens, τὴν θαυμαστὴν σοφίαν (11). Agathoboulos était le maître d'un autre Cynique dépeint par Lucien, avec beaucoup plus de sympathie cependant, Démonax de Chypre[15]. Par « Égypte » Lucien doit désigner Alexandrie, un des hauts lieux du cynisme, et c'est un détail sur lequel nous reviendrons.

Ce qui intéresse le plus Lucien dans la phase cynique de Pérégrinus, c'est son autodafé, son immolation après les Jeux Olympiques de l'an 165. Certes, dans la vie d'un Cynique le suicide n'a rien de remarquable : qu'on se rappelle la mort de Diogène. Mais ce qui nous étonne dans le cas de Pérégrinus, ce n'est pas seulement la mort par le feu mais aussi les préparatifs et la propagande qui l'ont précédée. A en croire Lucien, Pérégrinus en avait fait la première annonce quatre ans auparavant, aux Olympiques de 161 (20) ; à ceux de 165, le maître et ses disciples se sont livrés à beaucoup de publicité ; il semble qu'il ait choisi ses nouveaux noms, Proteus et Phoenix, pour évoquer la mort par le feu. Tout cela dépasse de loin ce que nous attendons d'un philosophe cynique au sens normal[16].

Dans ce geste du Cynique, Lucien n'hésite pas à voir l'influence des brahmanes indiens (25, 39). Lui-même cite l'exemple, connu de tous, du brahmane Calanos, lequel s'est immolé près de Suse en 324 après s'être attaché à l'entourage d'Alexandre (25)[17]. Pourtant, le satiriste n'en parle qu'à propos de l'extrême fin de la vie de son héros, des derniers jours à Olympie. En outre, même si l'on accorde un poids réel à cette influence indienne, il faut en même temps se rappeler son aspect littéraire, autrement dit l'aspect grec. Lucien cite déjà la description du suicide de Calanos faite par l'historien cynique d'Alexandre, Onésicrite[18]. Celui-ci, comme nous le savons par le long résumé que fait Strabon de sa rencontre avec les gymnosophistes indiens[19], s'est représenté dans son histoire comme disciple de Diogène ; il leur cita les maximes de Pythagore, de Socrate, et de son maître Diogène ; parmi les

15. Lucien, *Dem.* 3. Pour Agathoboulos, Jones, *Lucian*, p. 91, avec références.

16. Pour la datation, Jones, *Lucian*, p. 124-25.

17. H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* II, München, 1926, p. 187-188 ; J. A. Hamilton, *Plutarch. Alexander : A commentary*, Oxford, 1969, p. 192-193.

18. Lucien, sect. 25 = *FGrHist* 134 F 18.

19. Strabon XV 1, 63-65 = *FGrHist* 134 F 17 a, notamment sect. 65.

doctrines des sages indiens, il releva que « si l'un d'entre eux se soupçonnait d'avoir une maladie corporelle, il mettait fin à sa vie par le feu ; après avoir élevé un bûcher, s'être frotté d'huile et s'être assis sur le bûcher, il donnait l'ordre de l'allumer et s'immolait sans se mouvoir »[20]. Le même Onésicrite assista à la mort de Calanos, et au dire de Lucien l'événement se déroula d'une façon tout à fait différente de l'immolation grandiose et tragique de Pérégrinus ; le sage indien se tint immobile à côté du bûcher en flammes, après quoi il y monta et s'y coucha – pas d'invocations des esprits paternels et maternels, pas de saut dans les flammes ni de mort instantanée (25)[21]. En cela on entrevoit une malice de Lucien, car une autre tradition, celle de Charès de Mytilène, montrait Calanos se jetant sur le bûcher[22].

Pour ce qui est des influences brahmanes sur Pérégrinus, elles constituent un élément difficile à apprécier, mais peut-être mineur. Certes, il se peut que Pérégrinus ait subi quelque influence du brahmanisme de son époque. Après tout, il avait fait ses études de cynisme dans la ville d'Alexandrie, et entre celle-ci et l'Inde il y avait des contacts incessants : Lucien par exemple nous en parle dans un autre ouvrage[23]. En plus, pour mesurer l'élément d'exotisme dans la pensée de Pérégrinus, il faut prendre en compte l'optique de son biographe, féru de littérature classique : le satiriste a pu faire de Pérégrinus un personnage plus hellénisé et plus dépendant des modèles classiques qu'il ne l'était en vérité.

Avec ces réserves, regardons de plus près ce que Lucien nous dit des influences subies par Pérégrinus. En premier lieu, ce sont celles des héros ou des demi-dieux du panthéon grec : surtout celle du « saint » des Cyniques, Héraclès, mort sur le bûcher, mais aussi d'Asclépios, tué selon Pindare par un coup de foudre, et de Dionysos, dont la mère mourut, elle aussi, du feu de Zeus (4). Il y a un exemple plus proche dans le temps, celui du philosophe sicilien Empédocle *(ib.)*. Celui-ci

20. Strabon XV 1, 65 = *FGrHist* 134 F 17, p. 729, 23-26.

21. Le passage est malentendu, je crois, par certains (mais non par A.M. Harmon dans la traduction Loeb) : par la phrase ὡς Ὀνησίκριτος... φησί Lucien cite Onésicrite comme témoin pour, et non pas contre, l'impassibilité des brahmanes en face de la mort. Sur tout cela, voir maintenant M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986, p. 79-82.

22. ῥίψας ἑαυτὸν εἰς πυράν, Athénée X, 437 *a* = *FGrHist* 125 F 19.

23. *Alex.* 44. Cf. Jones, *Lucian*, p. 57.

annonça à l'avance sa mort et sa divinisation – « je vous serai un dieu immortel et non plus un mortel » – et il se jeta dans le cratère de l'Etna. Nous savons par Philostrate combien l'exemple du philosophe sicilien pesait sur Apollonius de Tyane, ou du moins sur son biographe[24] : on s'imagine donc facilement une pareille influence sur Pérégrinus.

Un autre cas de suicide par le feu est cité non par Lucien mais par un contemporain, Pausanias le Périégète. Celui-ci parle d'un athlète, Timanthès de Cléônai, qui, après sa retraite, se maintenait en forme en tendant chaque jour un arc énorme. Quand il se trouva incapable d'en faire davantage, il alluma un bûcher et s'y jeta. Le Périégète fait observer : « De tels gestes, qu'ils aient déjà été posés chez les hommes ou qu'ils le soient dans les temps à venir, on peut, du moins à mon avis, les attribuer davantage à la folie qu'au courage. » Beaucoup y ont vu une allusion à Pérégrinus : il ne s'ensuit pas que Pérégrinus y ait songé lui-même, mais c'est un exemple de plus du suicide par le feu dans un contexte purement grec[25].

Donc, pour ce qui est de l'autodestruction de Pérégrinus, on peut croire avoir suffisamment de modèles dans la tradition grecque, y compris la tradition cynique au sujet des brahmanes. Venons-en à une autre « sagesse barbare, » celle du christianisme. On a parfois cherché, dans le portrait tracé par Lucien, des traits qui révéleraient l'influence de la phase chrétienne de Pérégrinus. Que le Pérégrinus historique ait retenu des marques de sa phase chrétienne, on le conçoit facilement, mais dans la tradition écrite on en cherche en vain une indication nette. Surtout, on pourrait soupçonner l'influence du christianisme dans la justification que donne Pérégrinus de sa mission finale. Selon Lucien, en s'immolant à Olympie, le sage prétendait agir pour le bien des hommes, pour leur apprendre à mépriser la mort et à supporter le mal (23, cf. 33). Mais lui-même invoque Héraclès comme exemple, ce qui s'explique très bien par le fait que ce héros est en même temps le « saint » cynique, le fils de Zeus, et le fondateur des Jeux Olympiques. Quant au Cynique comme exemple pour l'instruction de l'humanité, on peut citer le portrait que fait Épictète du Cynique véritable : « il doit se rendre compte qu'il est un messager (ἄγγελος) envoyé par Zeus aux hommes

24. Philostrate, *Vit. Apoll.* I 1, VI 5, VIII 7, 6; 7, 8.

25. Pausanias VI 8, 4; cf. Ch. Habicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, 1985, p. 11.

pour les instruire sur le bien et le mal... La mort ? Qu'elle vienne quand il lui plaît, la mort du tout ou d'une partie »[26].

En revanche, il est des aspects du comportement du Cynique qui peuvent paraître peu favorables à la thèse d'une influence chrétienne. Pour ce qui est du suicide, il est superflu de s'y attarder, tant est connue l'opposition totale du christianisme à cette forme de mort, dérivée du précepte de l'*Exode*, « Tu ne tueras pas » (*Exod.* XX 13). A l'époque même de Pérégrinus il se développait une controverse dans l'Église sur le martyre provoqué et sur la fuite en temps de persécution. L'Église de Smyrne, racontant le martyre de Saint Polycarpe, dit que le vieillard s'était retiré dans les montagnes avant d'être arrêté ; au contraire, un certain Quintus qui, comme d'autres, s'était dénoncé volontairement, manifesta de la lâcheté dès l'apparition des bêtes. « Voilà pourquoi, frères, nous ne louons pas ceux qui se dénoncent, parce que c'est contraire à ce qu'apprend l'Évangile »[27].

Pour ce qui est de la mort par le feu, il faut se rappeler moins le martyre de Polycarpe et des autres qu'un propos de Saint Paul brillamment discuté par Franz Josef Dölger[28]. C'est une phrase de la première lettre aux Corinthiens (*I Cor.* 13, 3) : « et même si je fais cadeau de tous mes biens jusqu'au dernier morceau, et même si je livre mon corps pour qu'on me brûle, si pourtant je n'ai pas d'amour, je n'en retire aucun profit ». Dölger expliqua la phrase par l'admiration des Anciens pour l'immolation de soi des brahmanes, de Didon, et d'autres, et par le zèle du martyre (« Martyrium-Enthusiasmus ») qui animait certains des premiers chrétiens. Tertullien dans son opuscule contre Praxéas cite les mêmes paroles de l'Apôtre pour condamner les prétentions de son adversaire : « même s'il avait livré son corps pour être brûlé, il n'aurait rien fait d'utile, n'ayant pas l'amour de Dieu, dont il méprisait les grâces »[29].

Dans cet ordre d'idées, un détail mérite d'être relevé dans le récit du lendemain de la mort du Cynique. Lucien raconte qu'au retour de la

26. Arrien, *Diss. Epict.* III 22, 23 ; 22, 21.

27. *Mart. Polyc.* 4 (*Acts of the Christian Martyrs*, éd. Musurillo, p. 4). L'Évangile : *Matth.* 10, 23.

28. F.J. Dölger, « Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyrium-Enthusiasmus », *Antike und Christentum* 1, Münster in Westfalen, 1929, p. 254-270.

29. Tertullien, *Adv. Prax.* 1 (CSEL 47, 228, 3-5).

scène de l'immolation, il rencontra un vieillard qui venait juste, disait-il, de voir le maître «habillé de blanc... se promenant joyeux dans la Colonnade des Sept Voix, couronné d'olivier sauvage» (40): cette couronne est bien connue comme la récompense traditionnelle des Jeux Olympiques[30]. On dirait peut-être un écho de la transfiguration de Jésus ou des vingt-quatre Anciens de l'*Apocalypse*, «habillés de blanc et portant des couronnes d'or» (*Apoc.* 4, 4). Pourtant, il faut se garder d'une illusion d'optique: ce qui importe, c'est de savoir si un tel détail est spécifiquement chrétien. En premier lieu, l'apparition d'un mort est chose tout à fait différente de la résurrection corporelle; en outre, il existait depuis longtemps dans la tradition païenne une conception du revenant annonçant son héroïsation ou sa divinisation, conception que nous connaissons principalement par l'apothéose des empereurs romains. Selon Plutarque, par exemple, un certain Julius Proculus rencontra le roi Romulus après sa disparition miraculeuse: il était «plus beau et plus grand qu'il ne l'avait jamais été auparavant, et paré d'armes brillantes comme le feu»; il ordonna à Proculus «de se réjouir et d'annoncer aux Romains qu'il leur serait un génie secourable» (δαίμων εὐμενής)[31].

De plus, les Cyniques s'étaient servis depuis longtemps de l'athlétisme pour illustrer leur pensée. On disait, par exemple, que Diogène se para de la couronne de pin lors d'une célébration des Jeux Isthmiques; les Corinthiens lui ordonnèrent de la déposer parce qu'il n'était pas vainqueur; il leur répondit qu'il avait vaincu des adversaires véritables, la pauvreté, la fuite, etc.[32]. Les Jeux Olympiques, eux, comptaient comme le plus glorieux des concours anciens; ainsi, en s'adressant au jeune Cynique, Épictète lui dit, «Vois-tu comment te soumettre à une telle épreuve? Prends un miroir, regarde tes épaules, juge tes reins, tes flancs. Tu vas te faire enregistrer aux Olympiques, mon ami, non pas à tel concours insignifiant et pitoyable»[33]. La couronne de Pérégrinus héroïsé s'explique donc par une tradition purement grecque. Mort lors des Jeux Olympiques, le grand concours de Zeus, il y gagna la couronne spirituelle, symbole de la victoire véritable.

30. E.g. L. Robert, *Hellenica* 7, Paris, 1949, p. 95-96.
31. Plutarque, *Rom.* 28, 1; 28, 3 (trad. Flacelière).
32. Dion Chrysostome IX 10-12.
33. Arrien, *Diss. Epict.* III 22, 51-52; cf Horace, *Epistulae* I 1, 49-51.

Pour terminer cet exposé, essayons de situer le cynisme de Pérégrinus dans un cadre un peu plus large, en évoquant à ses côtés quelques personnages de l'hellénisme contemporain ou plus tardif. Pensons d'abord à son exact contemporain, le Cynique Oenomaos de Gadara[34]. Il est permis de voir en Oenomaos ce qu'on peut regarder comme le contre-modèle exact de Pérégrinus, ce qui est un indice net de la gamme très variée d'opinions qu'englobait le cynisme de l'époque. Des extraits conservés par Eusèbe donnent une idée des railleries impitoyables par lesquelles il s'attaqua aux oracles d'Apollon; selon l'empereur Julien, il blasphémait les dieux, méprisant à la fois tout ce qu'il y a de divin et d'humain[35]. Rien de tout cela dans le comportement de Pérégrinus; certes, si l'on en croit Lucien, ses disciples le comparaient à Zeus, au Soleil, à Asclépios, Dionysos, ou Héraclès (4, 24, 29), non pour rabaisser ceux-ci mais pour exalter leur maître. La critique acerbe dirigée par Oenomaos contre les dieux helléniques constituait aux yeux de Julien un attentat contre l'hellénisme lui-même; on peut dire de Pérégrinus que, malgré son nom et ses origines italiques, il se situait dans une tradition de piété tout à fait grecque.

Se situer dans une telle tradition ne signifiait pas du tout s'enfermer dans le cercle des dieux olympiques; on sait l'intérêt que des Grecs comme Hérodote avaient porté à la sagesse et aux dieux étrangers. Parmi les contemporains de Pérégrinus, on songera moins à un Cynique comme Oenomaos qu'aux explorateurs de la pensée exotique tels Numénios d'Apamée. Celui-ci regarde d'un œil moqueur les faiblesses et les querelles des philosophes grecs: en même temps, pour confirmer les doctrines des meilleurs d'entre eux, de Platon et de Pythagore, il veut «en appeler aux peuples de renom, alléguer leurs initiatives, leurs dogmes, les fondations cultuelles qu'ils accomplissent d'accord avec Platon, tout ce qu'ont établi les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens» (trad. des Places)[36].

34. Sur Oenomaos, voir maintenant J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, coll. «Beiträge zur klassischen Philologie» 188, Frankfurt am Main, 1988; du même auteur, «Der Kyniker Oenomaos von Gadara», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 4, Berlin, 1990, p. 2834-2865.

35. Eusèbe, *Praep. Evang.* V 19-36, VI 7 = fr. 1-16 Hammerstaedt; Julien, *Or.* VII, 211 *a*, IX [VI], 199 *a*.

36. Eusèbe, *Praep. Evang.* IX 7, 1 = Numénios d'Apamée, éd. des Places, fr. 1 a.

Une dernière comparaison. Pour marquer l'affinité entre cynisme et christianisme, Labriolle allégua un personnage extraordinaire du quatrième siècle, Héron alias Maxime d'Alexandrie, Cynique qui réussit à se faire installer comme évêque de Constantinople en l'an 380[37]. Même dans cette personnalité troublante de l'antiquité tardive, on peut difficilement voir un compromis entre paganisme et christianisme, d'une synthèse de Zeus ou d'Héraclès avec Dieu le Père ou le Christ. Maxime était chrétien, issu d'une famille de martyrs chrétiens; ce qu'il avait de cynique, c'était son comportement, ses attaques violentes contre l'hérésie, et aussi son apparence, cheveux longs, etc. Certes, il reste un phénomène remarquable dans l'évolution du cynisme; on dirait que celui-ci s'est vidé de tout son contenu idéologique grec, et qu'il n'en reste que l'apparence physique comme une armature encore intacte.

Revenons en terminant aux trois questions que nous avons posées dès le commencement. Pour la phase chrétienne de la carrière de Pérégrinus, on ne trouve pas de rapprochement avec le cynisme; on ne peut alléguer en ce sens qu'une indication inexacte de Lucien qu'on attribuera volontiers à son désir de brouiller la vérité. Quant à la phase cynique, celle-ci se situe dans la tradition grecque du cynisme et dans la tradition grecque d'intérêt pour la sagesse barbare; on expliquera l'intérêt que portait Pérégrinus aux brahmanes indiens surtout en alléguant la tradition cynique écrite, en premier lieu Onésicrite. Pour ce qui est du christianisme, sur le plan de la pensée morale ou religieuse ici encore on ne trouve rien qu'on puisse qualifier d'affinité ou de syncrétisme. Personnage singulier et trouble, sans aucun doute, et en cela on peut bien le comparer avec Maxime le « Cynique » chrétien; mais dans la partie majeure de son activité, et dans son influence ultérieure, Pérégrinus s'avère un personnage fidèle aux traditions purement païennes.

37. Labriolle, *Réaction*, p. 86. Sur Héron-Maxime, voir M.M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn, 1960, p. 119-121; J. Mossay et G. Lafontaine, *Grégoire de Nazianze, Discours 24 - 26*, coll. *SC* 284, Paris, 1981, p. 120-141; G. Dorival dans ce volume, p. 441-442.

MARGARETHE BILLERBECK

# LE CYNISME IDÉALISÉ D'ÉPICTÈTE A JULIEN

## I

Dans l'histoire du cynisme ancien l'image de Diogène et de ses successeurs a subi des interprétations bien divergentes. Tandis que les anecdotes et les chries, à savoir la plus ancienne couche de la tradition cynique, présentent le 'chien' manifestant le franc-parler et l'autarcie[1], l'empereur Julien, pour ne mentionner que l'antipode le plus prononcé, défend un cynisme sublime, de coloris religieux. L'homme de Sinope devient un paradigme d'une philosophie divine et universelle dont le fondement delphique du « connais-toi toi-même » se réalise moins dans un système de doctrines (λόγοι) que dans les actes (ἔργα)[2].

Cette conception du cynisme, certes, est une construction tardive et, comme il faudra le montrer, traduit un phénomène de syncrétisme. Quant à la tendance à idéaliser le portrait du fondateur en l'expurgeant

1. La littérature sur cet aspect de la tradition cynique est abondante. Qu'il suffise ici de renvoyer à K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, coll. « Philologus Suppl. » 18, 2, Leipzig, 1926, spécialt. p. 1-63 ; G. Rudberg, « Zur Diogenes-Tradition », *SO* 14, 1935, p. 22-43 ; *Id.*, « Zum Diogenes-Typus », *SO* 15, 1936, p. 1-18. Ces deux articles ont été réimprimés dans M. Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*, coll. « Bochumer Studien zur Philosophie » 15, Amsterdam, 1991, p. 107-143 ; voir aussi *ibid.* p. 11-12. Sont importants G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, coll. « Elenchos » 18, Napoli, 1990, t. IV, p. 413-441, et surtout M.-O. Goulet-Cazé, « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques », *ANRW* II 36, 6, Berlin, 1992, p. 3880-4048, spécialt. p. 3978-3997.

2. Julien, *Or.* IX 5, 184 *c* ; 8, 187 *d* ; 9, 188 *c* et 189 *a* Rochefort.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 319-338.

de tout trait choquant et offensif, elle remonte plus haut dans l'histoire des Cyniques, notamment à l'époque où les Stoïciens, face à la question de leur origine et de leur orientation, devaient s'accommoder de leur héritage diogénien.

Bien que dans cet exposé nous nous bornions à tracer l'image idéalisée du cynisme d'Épictète à Julien, il ne sera pas inutile d'évoquer en peu de mots les premières tentatives pour faire respecter un mouvement qui semblait s'opposer à toute école philosophique et ne rencontrer que du mépris. Le prodrome d'une idéalisation, comme l'a suggéré M.-O. Goulet-Cazé dans son analyse compétente et détaillée du livre VI de Diogène Laërce[3], pourrait être décelé dans les *Méliambes* de Cercidas dont Diogène Laërce se sert quand il énumère les multiples versions concernant la fin du Sinopéen[4]. Mort par asphyxie, constate Cercidas, il est monté au ciel, car il était vraiment Diogène, fils de Zeus et Chien céleste[5]. Nous sommes, évidemment, en pleine poésie et le jeu de mots sur 'Diogénès' fait tout honneur au goût hellénistique. Néanmoins, la tendance à l'idéalisation paraît confirmée par la *'Lettre'* pseudépigraphe 7, 1, où Diogène reprend le terme de «chien du ciel» (κύων ὁ οὐρανοῦ) pour préconiser le caractère divin de sa mission parmi les hommes.

Que l'expurgation de l'héritage diogénien ait fait partie du programme de Panétius ressort du premier livre du *De officiis*. Visant les Stoïciens cynicisants (128 *Stoici paene Cynici)*, Cicéron non seulement leur reproche le manque de décorum, mais rejette la doctrine des Cyniques tout entière, car elle s'oppose à la délicatesse morale (148 *Cynicorum vero ratio tota est eicienda: est enim inimica verecundiae*)[6].

3. Goulet-Cazé (*supra*, n. 1), p. 3913–3914.

4. D.L. VI 76-77 (= fr. 1, p. 202 Powell = fr. 54 Livrea). Voir E. Livrea, «La morte di Diogene cinico», *Filologia e Forme litterarie*. Studi offerti a F. Della Corte, Urbino, 1987, t. I, p. 427-433.

5. Cercidas, fr. 1, 7-8 Powell Ζανὸς γόνος ἦς γὰρ ἀλαθέως Ἰούράνιός τε κύων. Voir von Fritz (*supra*, n. 1), p. 40; F. Williams, «Two notes on Cercidas of Megalopolis», dans *Apophoreta Philologica* (Mélanges M. Fernández-Galiano) = *Estudios Clásicos* 26, n° 87, 1984, p. 354-357; Giannantoni (*supra*, n. 1), t. IV, p. 493, n. 9. Pour la notion de 'chien céleste' cf. *A.P.* VII 64, 4 et XI 158, 6 (Antip. Thess.) avec la note de A.S.F. Gow–D.L. Page, *The Garland of Philip*, Cambridge, 1968, t. II, p. 98.

6. Voir M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, coll. «Philosophia Antiqua» 36, Leiden, 1979, p. 3-4; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* II 36,

Dans le troisième livre du *De finibus*, le refus est moins net et reflète le manque de consensus qui régnait parmi les membres de l'école stoïcienne vis-à-vis de leurs précurseurs[7]. Amenés à se demander si le sage doit faire le chien, les uns (dont Apollodore de Séleucie se fit le porte-parole, D.L. VII 121 [= *SVF* III, p. 261, 20], cf. aussi Arius Didyme, *ap.* Stob. II 7, 11[s], p. 114, 24 W.[8]) maintiennent que le σοφός décidera lui-même s'il y a lieu pour lui de suivre la règle des Cyniques et leur mode de vie; selon les autres, il ne devrait pas le faire du tout. En effet, le penchant manifesté par certains Stoïciens rigoureux à l'endroit du raccourci cynique vers la vertu est un problème dont Sénèque, deux siècles plus tard, fera état dans la 5[e] Lettre à Lucilius ainsi que dans le portrait de Démétrius. Comme nous l'avons montré ailleurs, Sénèque loue son ami cynique pour son austérité, son indépendance et surtout pour la fidélité à ses principes. Toutefois, quand il le présente comme cheval de bataille d'un rigorisme stoïcien, l'image idéalisée de ce sage demande que son caractère de Cynique provocant, tel qu'il se dégage des témoignages autres que celui de Sénèque, soit atténué et réduit à des traits honorables[9].

## II

A en juger d'après les sources dont nous disposons, Épictète dans sa diatribe programmatique III 22 (Περὶ κυνισμοῦ) – et son abrégé en IV 8, 30-43 – fut le premier à tracer les contours cohérents de la profession de Cynique et à décrire ses obligations[10]. Façonné sur les modèles d'Héraclès, de Socrate, de Diogène et de Cratès, le portrait du bon

4, Berlin, 1990, p. 2750; M. Griffin, «Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion», dans ce même volume, *supra*, p. 242-244.

7. *De fin.* III 68 *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.*

8. Voir M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 10, Paris, 1986, p. 22-24.

9. Voir Billerbeck (*supra*, n. 6), spécialt. p. 15-16 et 54-56; *Ead.*, «La réception du cynisme à Rome», *AC* 51, 1982, p. 151-173 (version anglaise dans Billerbeck [*supra*, n. 1], p. 147-166); Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2730-2731 et 2768-2773.

10. Voir M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, hrsg. und übersetzt mit einem Kommentar, coll. «Philosophia Antiqua» 34, Leiden, 1978; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2773-2776.

Cynique se compose de deux parties. Dans un premier temps Épictète traite de la formation du Cynique (§§ 13-22). Appelé par Dieu, l'adepte du vrai cynisme subira une conversion totale et se libérera de toute opinion erronée. Contrairement aux faux Cyniques qui cachent leurs vices derrière des outrances et une autarcie ostentatoire, le véritable adhérent de Diogène doit s'abriter derrière sa réserve (αἰδώς, § 15; IV 8, 33) – à savoir une qualité dont l'absence était considérée comme la caractéristique des Cyniques[11].

La seconde et la plus grande moitié de la diatribe est consacrée à la mission du Cynique parmi les hommes et peut être divisée en trois sections (a) son message, (b) sa vie dans la communauté humaine et (c) sa personnalité. Il importe de noter que la doctrine du messager de Zeus, telle qu'elle est ébauchée dans les §§ 23-44 (et résumée dans les §§ 30-32 de la diatribe IV 8), ne révèle rien qui pourrait être qualifié d'exclusivement cynique. Plus précisément, c'est l'exemple de Socrate que le Cynique est invité à suivre quand il doit montrer aux hommes comment, au sujet des biens et des maux, ils sont entièrement dans l'erreur et où il faudrait chercher ce qui leur est favorable et ce qui leur est hostile. Le motif du Cynique qui s'adresse à son public du haut de la scène tragique (§ 26) est emprunté au dialogue du *Clitophon* et souligne donc la tradition socratique du passage[12]. N'oublions pas que Dion Chrysostome lui aussi use de cette tradition dans le Discours XIII *Sur l'Exil* quand il attribue à Socrate une prosopopée cynicisante[13].

Quant à la personnalité du Cynique idéal tel qu'il se présente dans la partie finale de la diatribe (§§ 90-106), Épictète se sert du matériel

11. Cf. Lucien, *Vit. auct.* 10; sur la notion d'αἰδώς chez Épictète, voir Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 67-68.

12. Pseudo-Platon, *Clit.* 407 *a*; voir M. Kokolakis, *The dramatic simile of life*, Athènes, 1960, p. 12.

13. *Or.* XIII 14-28. Tandis que H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 255-260, tout en admettant l'affinité du Σωκρατικὸς λόγος avec le *Clitophon*, nie qu'il y ait un rapport direct entre les deux discours, P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978, p. 253, n. 3, suppose «che Dione abbia liberamente rielaborato il *Clitofonte* ..., ne piú ne meno di quello che ha fatto Epitteto nell'analogo passo». Le passage du *Clit.* 407 *a-e* servait aussi de modèle pour Pseudo-Plutarque, *De lib. educ.* 4 *e*, et Thémistius, *Or.* XXVI, 320 *d*.

anecdotique sur le Sinopéen. Non content de le dégager de toute pointe répugnante, il lui prête aussi des traits philanthropiques de Cratès[14].

Le long passage central sur la vie du cynique en communauté (§§ 45-89) est principalement fondé sur des anecdotes et des chries et vise à démontrer le caractère exceptionnel de cette vocation. Car, tandis que le credo de la frugalité et de la vertu mise à l'épreuve s'harmonise parfaitement avec le stoïcisme, il s'avère, face au canon des devoirs civiques, plus difficile de défendre l'autarcie diogénienne. La négation de l'amitié, du mariage, de la procréation et de l'engagement politique[15] doit être réinterprétée en termes positifs en sorte que – dans le contexte romain surtout – il n'y reste pas le moindre soupçon d'attitude subversive. Le cynique idéal ne se dérobe donc pas aux obligations sociales parce qu'il les méprise; au contraire, il y renonce pour se mettre au service de tous (§§ 69. 81. 85). Sa mission est divine, sa tâche universelle – c'est en effet une vocation qui suit ses propres normes. En transposant la profession de Cynique dans la sphère religieuse et en lui attribuant un statut d'exception, Épictète non seulement parvient à sublimer l'hypothèque de la filiation Diogène–Cratès–Zénon, mais il lui enlève son actualité. Car ce n'est plus au sage de décider quelle orientation il va prendre et s'il fera le chien; c'est Zeus, s'il y a lieu, qui l'appellera à l'imitation de Diogène (§§ 1. 53. 56) et à sa fonction de messager (ἄγγελος, §§ 23. 38. 69), d'éclaireur (κατάσκοπος, §§ 38. 69)[16], de témoin (μάρτυς, § 88)[17] et de héraut des dieux (κῆρυξ τῶν θεῶν, § 69)[18].

14. Cf. aussi *Diatr.* III 24, 64-65; voir Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 7.

15. Cf. Lucien, *Vit. auct.* 9 γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος, καὶ πάντα σοι ταῦτα λῆρος ἔσται.... 10 μόνος καὶ ἀκοινώνητος εἶναι θέλε μὴ φίλον, μὴ ξένον προσιέμενος. Maxime de Tyr, *Or.* XXXVI 5 *b* Hobein οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος, οὐχ ὑπὸ παιδοτροφίας ἀγχόμενος, οὐχ ὑπὸ γάμου καθειργμένος. Voir Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 128, 131, 145.

16. Sur la notion de κατάσκοπος, voir Ed. Norden, « Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie », *Jbb. für class. Philologie*, Suppl. 19, 1893, p. 377-382; Giannantoni (*supra*, n. 1), t. IV, p. 507-508, émet pourtant quelques réserves; voir aussi F. Decleva Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, 1977, p. 111-112.

17. Sur la notion de μάρτυς, voir A. Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *BAB* sér. V 39, 1953, p. 166-186.

18. Voir Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 6-9; *Ead.* (*supra*, n. 9), p. 168-173; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2775-2776. Cette ligne d'interprétation (Cynique 'stoïcisé')

## III

Comparées à Épictète et à ses tendances stoïcisantes dans l'image du cynique idéalisé, les *'Lettres'* attribuées à Diogène et à Cratès se nourrissent de la vulgate des anecdotes et offrent un éventail des sujets les plus connus, à savoir: l'ascèse, l'autarcie, la frugalité, l'estime pour le *ponos* et le mépris du plaisir. Peu importe, pour le moment, le problème de la datation ainsi que la question des auteurs différents[19]. Aussi ne voudrais-je pas entrer dans une discussion sur l'évaluation négative d'Ulysse dans la 19^e *'Lettre'* de Cratès qui contraste nettement avec le portrait élogieux, de tradition antisthénique, que Diogène en donne dans la *'Lettre'* 7, 2 adressée à son père[20]. En général, le cynisme tel qu'il se dégage des deux corpus épistolographiques ne laisse percevoir ni changement d'orientation ni rupture conceptuelle. Antisthène est évoqué comme le maître de Diogène (Pseudo-Diogène 28, 8; 30; 34, 1; 37, 6; Pseudo-Cratès 6), mais c'est celui-ci qui passe pour le réalisateur de la courte voie (Pseudo-Diogène 30)[21]. En effet, la façon de pratiquer la philosophie inaugurée par Antisthène, c'est Diogène qui l'a portée à sa perfection (Pseudo-Cratès 6). La vie cynique apparaît comme quelque chose d'exceptionnel (Pseudo-Diogène 41) et se fonde sur la concordance (l'ἀκολουθία) des paroles avec les actes (Pseudo-Diogène 15). Nous nous dispensons ici de faire l'inventaire des éléments cyniques – travail dont V.E. Emeljanow, pour les *'Lettres'* de Diogène, s'est

avait aussi été suivie par G. Calogero, « Cinismo e stoicismo in Epitteto » (1933), art. repris dans *Scritti minori di filosofia antica*, coll. « Elenchos » 10, Napoli, 1984, p. 395-408, et par R. Laurenti, « Il 'filosofo ideale' secondo Epitteto », *Giornale di Metafisica* 17, 1962, p. 501-513.

19. Pour une introduction à la problématique des *'Lettres'*, voir A.J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, coll. « Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study » 12, Missoula (Mont.), 1977, p. 10-21; l'étude de base pour les *'Lettres'* de Diogène reste V.E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes*, Diss. Stanford Univ., 1968 [microfilm]. Toujours important pour la question de datation et d'auteurs, W. Capelle, *De Cynicorum Epistulis*, Diss. Göttingen, 1896; voir aussi Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2743-2745, et Giannantoni (*supra*, n. 1), IV, p. 551-553.

20. Sur ce problème, voir surtout Norden (*supra*, n. 16), p. 394-395. Sur la figure d'Ulysse dans la tradition antisthénienne, voir R. Höistad, *Cynic hero and Cynic king. Studies in the Cynic conception of man*, Uppsala, 1948, p. 94-102; F. Decleva Caizzi (*supra*, n. 16), p. 102-103; A. Brancacci, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, coll. « Elenchos » 20, Napoli, 1990, p. 45-55, 83, 115-116, 157, n. 19.

21. Voir V. Emeljanow, « A note on the Cynic short cut to happiness », *Mnemosyne* sér. IV 18, 1965, p. 182-184.

acquitté avec beaucoup de mérite[22]. Plus importantes, pour notre enquête sur l'image du cynisme idéalisé, s'avèrent les *'Lettres'* attribuées à Cratès[23]. Souvent référence est faite à Diogène, et sa philosophie est recommandée d'un ton apologétique. Il n'y a pas de honte, écrit l'auteur des *'Lettres'* 16, 21 et 23, ni à être appelé chien ni à prendre le tribôn et la besace qui sont « les armes des dieux »[24]. Le manteau de Diogène, il est vrai, n'a pas bonne réputation (ainsi l'ouverture de la *'Lettre'* 13), mais comparé aux habits fins et élégants, il est sûr.

Notons aussi qu'une attention particulière est prêtée au thème de la mendicité. Le Diogène mendiant est une figure familière des anecdotes (D. L. VI 26. 49. 56. 57. 59. 67)[25] et peut donc être interprété comme une composante ancienne de la tradition cynique[26]. Pratiqué de préférence par les faux successeurs du Sinopéen (comme nous le montrent bien les satires de Lucien[27]), ce trait est supprimé dans la Diatribe III 22 d'Épictète ainsi que par Sénèque qui souligne que Démétrius refusait de mendier[28]. Plus proches, quant à elles, du matériel anecdotique mais s'abstenant de positions extrêmes, les *'Lettres'* des Cyniques visent au compromis. Diogène, dans la 10e *'Lettre'*, encourage Métroclès à demander aux gens ce dont il aura besoin, car les sages, dit-il en s'autorisant de Socrate, ne font pas les mendiants, mais ils redemandent ce qui leur appartient[29]. Cette réévaluation de la mendicité cynique apparaît trois fois dans les *'Lettres'* de Cratès qui d'ailleurs se sert du motif six fois en tout[30].

22. Voir, *supra*, n. 19.

23. Pour une étude de ces *'Lettres'* l'article de A. Olivieri, « Le epistole del Pseudo-Cratete », *RFIC* 27, 1899, p. 406-421, reste fondamental.

24. Pseudo-Cratès, *Ep.* 16 τὰ θεῶν ὅπλα. Cf. aussi *Ep.* 23 τὰ Διογένεια ὅπλα.

25. Cf. aussi Diogène V B 247-263 G.

26. Sur la polémique anticynique des Épicuriens οὐδὲ κυνιεῖν... οὐδὲ πτωχεύσειν, voir M. Gigante, « Cinismo e Epicureismo », dans ce même volume, *supra*, p. 169–175.

27. Cf. spécialt. *Fug.* 14 et 17; *Pisc.* 35.

28. *Vit. beat.* 18, 3; voir Billerbeck (*supra*, n. 6), p. 29-31.

29. Pseudo-Diogène, *Ep.* 10, 2 Σωκράτης δὲ ἔλεγε μὴ αἰτεῖν τοὺς σπουδαίους, ἀλλὰ ἀπαιτεῖν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ πάντα ὡς καὶ τῶν θεῶν. Voir Emeljanow (*supra*, 19), p. 29-30, 64 et 112.

30. Pseudo-Cratès, *Ep.* 2; 26; 27; cf. aussi 17; 22; 36. Olivieri (*supra*, n. 23), p. 417.

L'attitude négative que Diogène manifestait à l'égard de la vie conjugale et de la progéniture est bien attestée par les anecdotes et se reflète dans la *'Lettre'* 47[31]. Si ce point de vue s'avère quelque peu modifié dans les *'Lettres'* de Cratès, c'est parce que celui-ci s'adresse à son épouse Hipparchia. Outre des encouragements à continuer la vie cynique (*Ep.* 28-32), il lui adresse des félicitations, dans la *'Lettre'* 33, pour son accouchement expéditif et facile. Emeljanow avait certainement raison quand, traitant de la position diogénienne, il insistait sur le fait que la liaison entre Cratès et Hipparchia était toujours considérée comme exceptionnelle et ne pourrait mettre en cause la négation cynique du mariage[32]. Néanmoins, les conseils pratiques donnés au § 2 de la lettre susmentionnée ne semblent pas exclure la perspective d'un foyer cynique[33]. Le nouveau-né sera baigné dans l'eau froide, emmailloté d'un tribôn et nourri d'un peu de lait. Il sera mis dans une carapace de tortue qui le protégera contre les maladies infantiles. Et quand il grandira, la mère l'habillera de l'accoutrement cynique. Ce programme pédagogique comme tel semble insignifiant, mais mis en rapport avec Épictète III 22, il prend le poids d'un motif. De fait, il répond aux conditions qu'Épictète avait formulées pour l'adepte du cynisme qui envisage de prendre femme. Dans l'état actuel des choses le cynique renoncera au mariage, car au lieu de s'adonner aux tâches publiques et universelles il risquerait de chauffer l'eau du bain pour le nouveau-né et de soigner sa femme dans les couches (§ 71). Dans une cité de sages, cependant, rien n'empêcherait que le cynique se marie et ait des enfants. Sa femme, en effet, sera un autre lui-même, et les enfants seront élevés de la même manière (§ 68)[34].

L'observation de liens thématiques entre Épictète et le corpus pseudépigraphe ne nous permet de tirer des conclusions ni quant à la datation des *'Lettres'* ni quant à la provenance de leurs auteurs. En revanche, les quelques exemples que nous venons de discuter confirment

31. Cf. D.L. VI 29. 54. 72, et *supra*, note 15; voir Emeljanow (*supra*, n. 19), p. 67-70, et aussi Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 130-131.

32. Emeljanow (*supra*, n. 19), p. 70; cf. Épictète, *Diatr.* III 22, 76.

33. Pseudo-Cratès, *Ep.* 33, 2 ἔστω οὖν λουτρὸν μὲν ψυχρόν, σπάργανα δὲ τρίβων, τροφὴ δὲ γάλακτος ὅσον γε μὴ ἐς κόρον, βαυκαλήσεις δὲ ἐν ὀστρακίῳ χελώνης· τοῦτο γάρ φασι καὶ πρὸς νοσήματα παιδικὰ διαφέρειν. ἐπειδὰν δὲ ἐς τὸ λαλεῖν ἢ περιπατεῖν ἔλθῃ, κοσμήσασα αὐτὸ... βακτηρίᾳ καὶ τρίβωνι καὶ πήρᾳ. Voir Olivieri, (*supra*, n. 23), p. 418.

34. Épictète, *Diatr.* III 22, 67-76; voir Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 130-140.

la tendance des *'Lettres'* à faire accepter le cynisme comme philosophie, plus spécifiquement comme raccourci vers la vertu et comme mode de vie. De là le ton légèrement apologétique, soit dans la formule de réconfort μὴ ἀνιῶ: «ne sois pas affligé de me voir en Cynique...»)[35], soit dans celle de censure ἕως ἂν φοβῇ: «aussi longtemps que tu redoutes d'être appelé 'chien'...»)[36]. Enrobé en forme de billet ou de lettre, le message de Diogène et de Cratès se montre occasionnel et – contrasté par exemple avec les *Epistulae* de Sénèque – manque de systématique. S'orientant plutôt vers les anecdotes et leur force d'expression, les *'Lettres'* servent de *vade-mecum* cynique pour tout propos.

## IV

Dans l'histoire du cynisme impérial l'interprétation de Dion Chrysostome et de ses Discours diogéniens (y compris le IV^e^ *Sur la Royauté*) a suscité beaucoup de controverses[37]. Tandis que les adhérents de la 'Quellenforschung' les considèrent comme un précieux témoignage de la pensée antisthénienne et de la plus ancienne tradition cynique, John Moles, Christopher Jones et, dans une nouvelle optique, Aldo Brancacci également, préfèrent y voir une pose philosophique du sophiste qui fait du Sinopéen le porte-parole de ses propres convictions[38]. En effet, Dion cherche à se poser en Ulysse[39], Socrate[40]

35. Pseudo-Diogène, *Ep.* 7, 1; 34, 1.

36. Pseudo-Cratès, *Ep.* 21; 23; cf. aussi 16.

37. Pour l'état de la question, voir Desideri (*supra*, n. 13), p. 537-547; Giannantoni (*supra*, n. 1), IV, p. 553-559; Billerbeck (*supra*, n. 1), p. 19.

38. J. Moles, «The career and conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, 1978, p. 96-100; *Id.*, «The date and purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom», *ClAnt* 2, 1983, p. 251-278. Le plaidoyer pour une lecture cynique du I^er^ discours *Sur la Royauté* s'avère pourtant moins concluant, «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», *Papers of the Leeds International Latin Seminar* VI, Leeds 1990, p. 297-375, spécialt. 305-337. C.P. Jones, *The Roman world of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.), 1978, p. 46-50. A. Brancacci, «Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1, 1980, p. 92-122; *Id.*, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, coll. «Elenchos» 11, Napoli, 1985, p. 50-62. Dans un article antérieur, «Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo», dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche* (*supra*, n. 16), p. 141-171, l'auteur se montrait plutôt favorable à la 'Quellenforschung'. En réaction surtout contre E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, coll. «Leipziger Studien zur classischen Philologie» 10,

ou Diogène quand, selon l'occasion et les circonstances, il véhicule son message[41]. S'était-il effectivement converti au cynisme pendant les années d'exil? Le problème est fort épineux et ne saurait guère être tranché[42]. Il importe pourtant de constater que dans le discours *Aux Alexandrins* le sophiste attaque violemment les Cyniques contemporains qui par leur ignorance et leur comportement offensif nuisent à l'autorité de la philosophie (XXXII 9). De même dans la *Seconde Tarsienne* il se plaint de ce qu'il risque, en raison de son apparence, d'être pris pour un faux Cynique (XXXIV 2)[43]. Quel fut donc l'apport – s'il y en a un – des *Diogéniques* pour combattre cette mauvaise réputation et pour faire respecter la pose du 'chien'? Le Discours VI met en évidence l'autarcie du Cynique, sa faculté d'adaptation et son indépendance à l'égard du pouvoir. Par ce dernier point il s'apparente au IV^e^ discours *Sur la Royauté* où Dion, exploitant le franc-parler du Sinopéen vis-à-vis d'Alexandre le Grand, fait ses réserves sur le régime de Trajan[44]. Les Discours IX *Sur les Jeux Isthmiques* et X *Sur l'Esclavage et les Oracles* sont consacrés à des positions cyniques bien définies tout en gardant un caractère occasionnel. Dans le discours VIII finalement l'amalgame des sujets évoqués – à savoir: la comparaison du Cynique avec un médecin, l'ascèse, la lutte contre le plaisir et le modèle d'Héraclès – semble l'emporter sur la *persona* de Diogène, bien que le programme de la diatribe reste dans l'imprécis[45]. Ces discours, comme

Leipzig, 1887, p. 77-268, K. Hahn avait déjà suggéré cette ligne d'interprétation, *De Dionis Chrysostomi orationibus, quae inscribuntur Diogenes* (VI, VIII, IX, X), [Diss. Göttingen, 1895], Homburg, 1896; voir aussi von Fritz (*supra*, n. 1), p. 82-83.

39. Voir Desideri (*supra*, n. 13), p. 174-175, n. 2, et 261-262; Moles, «Career and conversion» (*supra*, n. 38), p. 97.

40. Voir Desideri (*supra*, n. 13), p. 298, 449, n. 51.

41. Sur les *Diogéniques* en général, voir von Arnim (*supra*, n. 13), p. 260-267. Sur Dion Chrysostome posant en Diogène, voir l'étude détaillée de F. Jouan, «Le Diogène de Dion Chrysostome», dans ce même volume, *infra*, p. 381–397.

42. Voir Moles, «Career and conversion» (*supra*, n. 38), p. 93-96; *Id.*, «Dio Chrysostom: exile, Tarsus, Nero and Domitian», *LCM* 8, 1983, p. 130-134. Restent très sceptiques Desideri (*supra*, n. 13), p. 200-201, et Jones (*supra*, n. 38), p. 49-50.

43. Sur la polémique de Dion contre ces Cyniques, voir Desideri (*supra*, n. 13), p. 150-151.

44. Voir Moles, «Date and purpose» (*supra*, n. 38).

45. Sur la composition du Discours VIII et la provenance des différents éléments, voir Hahn (*supra*, n. 38), p. 38-49. M. Capone Ciollaro, *Dione Crisostomo: sulla virtù (or. 8)*, Napoli, 1983, p. 9-16.

M. Szarmach l'a bien montré[46], puisent dans la Légende diogénienne ; mais, contrairement aux *'Lettres'* des Cyniques, Dion ne tend ni à la propagande ni à la conversion à la vie de chien[47]. La tendance à l'idéalisation passe presque inaperçue et réside seulement dans le fait que Diogène, comme Ulysse et Socrate, sert de *persona* d'autorité. Nullement intéressé à opposer les faux cyniques au portrait idéalisé de leur fondateur, le sophiste se pose en philosophe admiré pour son autarcie et son franc-parler[48].

## V

Dans la rétrospective littéraire du cynisme à l'époque impériale peu de distance sépare la pose sophistique que l'on rencontre dans les Discours diogéniens de l'éloge de la vie cynique tel qu'il apparaît dans la tradition rhétorique. En effet, le Discours VI de Dion Chrysostome a été revendiqué comme modèle non seulement pour le *Kynikos* attribué à Lucien[49] mais aussi pour le Discours XXXVI de Maxime de Tyr[50]. Les deux ouvrages révèlent une certaine affinité et s'offrent donc à une comparaison. Dans les deux cas les auteurs appliquent la figure de la *synkrisis* dont d'ailleurs se servait aussi Dion de Pruse quand il opposait le tyran victime de la peur à Diogène qui ne connaît ni menace ni crainte[51].

46. « Les discours diogéniens de Dion de Pruse », *Eos* 65, 1977, p. 77-90.

47. Cela n'exclut pourtant pas que sur le plan thématique et stylistique les Discours diogéniens aient influencé les *'Lettres'* ; voir Brancacci, *Rhetorike philosophousa* (*supra*, n. 38), p. 61-62. Hahn (*supra*, n. 38), p. 27-31 et 33, présume une source commune.

48. Voir Jouan (*supra*, n. 41), p. 381–397.

49. Voir R. Helm, art. « Lukianos », *RE* XIII 2, 1927, col. 1734 ; selon Hahn (*supra*, n. 38), p. 31-33, la ressemblance dérive de l'usage d'une source commune ; cf. aussi *supra*, note 47. Sur les problèmes de datation, voir Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2743, n. 168.

50. Voir R. Hobein, *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae*, Diss. Göttingen, 1895, p. 92-93, et plus généralement, Brancacci, *Rhetorike philosophousa* (*supra*, n. 38), p. 58-60. Pour une brève discussion du Discours XXXVI, voir M. Szarmach, *Maximos von Tyros. Eine literarische Monographie*, Torun, 1985, p. 39-41 ; *Id.*, « Wie Maximus von Tyrus den Kynismus und den Epikureismus interpretiert », *WZRostock* 34, 1985, p. 59-60.

51. Sur la figure de la *synkrisis*, voir M.T. Luzzatto, *Tragedie greca e cultura ellenistica : L'or. LII di Dione di Prusa*, coll. « Opuscula philologa » 4, Bologna,

Le préambule de Maxime, avec le contraste qu'il établit entre l'âge d'or et celui de fer, s'avère très élaboré (§§ 1-2). Il est suivi d'une seconde *synkrisis* qui oppose la vie de débauché et une conduite selon les bonnes mœurs (§§ 3-4). Révérence faite à la culture littéraire de son public, Maxime, en troisième lieu, introduit la figure du Sinopéen qui, de toute évidence, menait une vie parfaitement heureuse (§ 5). L'éloge du régime cynique s'applique à l'autarcie, à la liberté absolue de toute obligation sociale[52] et est exprimé par une série de négations, «sans crainte du tyran», «sans contrainte de la loi», «sans engagement politique», «sans obligations de nourrir des enfants», «sans être lié par le mariage», etc.[53] En plus, Diogène se moque des gens qui endossent de tels soucis[54] et se rendent esclaves de toutes sortes de maîtres (l'anaphore du terme δοῦλος au § 6 souligne cette idée). Le panégyrique de la vie cynique est avant tout de caractère rhétorique et rappelle le langage du cynisme ancien. Fier d'être «sans patrie» (ἄπολις), «sans maison» (ἄοικος), «sans foyer» (ἀνέστιος), «sans esclave» (ἄδουλος), et «sans possession» (ἀκτήμων), le Diogène des anecdotes se vante de son autarcie et de son ἀπάθεια totale[55]. Tandis que le Cynique idéalisé d'Épictète renonce à tout statut social en vue de son engagement universel[56], Diogène, tel qu'il est stylisé dans l'ἐγκώμιον de Maxime de Tyr, se contente de faire parade de son indépendance et de sa supériorité en laquelle même Socrate ne fut son égal (§ 6).

Dans le *Kynikos* de Pseudo-Lucien la *synkrisis* entre la vie indépendante des Cyniques et celle des autres, troublée par l'angoisse et les opinions erronées, est moins explicite que chez Maxime de Tyr[57].

1983, p. 33-37; toujours utile, F. Focke, «Synkrisis», *Hermes* 58, 1923, p. 327-368, spécialt. 328-339.

52. *Or.* XXXVI 5 *b* Hobein τὰς περιστάσεις πάσας ἀπεδύσατο, καὶ τῶν δεσμῶν ἐξέλυσεν αὑτόν.

53. *Or.* XXXVI 5 *b* Hobein οὐ τύραννον δεδιώς, οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος, οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος, οὐχ ὑπὸ παιδοτροφίας ἀγχόμενος, οὐχ ὑπὸ γάμου καθειργμένος.

54. *Or.* XXXVI 5 *c* Hobein τούτων ἁπάντων τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων κατεγέλα.

55. Cf. Diogène V B 263 G.; Épictète, *Diatr.* III 22, 45. 47; IV 8, 31. Giannantoni (*supra*, n. 1), IV, p. 544-545, à juste titre souligne le sens négatif de ces qualificatifs; voir aussi Billerbeck (*supra*, n. 10), p. 9, et Goulet-Cazé (*supra*, n. 8), p. 20, n. 10; 56-57.

56. Voir *supra*, p. 323.

57. Pseudo-Lucien, *Cyn.* 8-20.

L'éloge porte sur l'accoutrement, essentiellement le tribôn, et s'inscrit dans la tradition sophistique plutôt que philosophique[58]. Référence est faite aux modèles mythologiques (surtout à Héraclès) et aux comparaisons avec les animaux, mais au lieu de brosser un portrait cohérent du Cynique, l'auteur vise à embellir son exposé. Le dialogue, il est vrai, peut être rapproché des *'Lettres'* des Cyniques[59]; il nous paraît pourtant difficile d'y découvrir, comme M.-O. Goulet-Cazé l'a suggéré[60], le même zèle de propagande cynique que dans le corpus pseudépigraphe. La pose du sophiste qui défend le cynisme ne saurait remplacer l'esprit missionnaire de l'adhérent.

## VI

L'attitude de l'auteur paraît tout à fait changée et engagée quand nous nous tournons vers 'La vie de Démonax'[61]. Plein d'admiration pour son maître et son mode de vie (§ 1), Lucien recommande ce philosophe, le meilleur de tous, à l'imitation des jeunes (§ 2). Quelles furent donc sa conviction et ses qualités? Éclectique dans son orientation philosophique[62] et favorable à une éducation générale (§ 4), il se consacrait sans réserve à la liberté et au franc-parler[63], et pratiquait l'ascèse et l'autarcie. Il paraissait vouloir imiter le Sinopéen par son costume et la simplicté de sa vie, mais, s'abstenant de toute excentricité, il menait le même genre de vie que tout le monde et s'engageait dans les

58. Voir R. Helm, «Lucian und die Philosophenschulen», *NJbb. für das klass. Altertum* 9, 1902, p. 360-361.

59. Voir Hahn (*supra*, n. 38), p. 33-34.

60. Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2744.

61. Voir K. Funk, *Untersuchungen über die Lucianische Vita Demonactis*, coll. «Philologus Suppl.» 10, 1907, p. 559-674; H. Cancik, «Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians 'Demonax'», dans H. Cancik (édit.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, coll. «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 33, Tübingen, 1984, p. 115-130; C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), 1986, p. 90-100; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2763-2764.

62. *Dem.* 5 φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμόμενος, ἀλλὰ πολλὰς ἐς ταὐτὸ καταμίξας οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρεν· ἔφκει δὲ τῷ Σωκράτει μᾶλλον ᾠκειῶσθαι.

63. *Dem.* 3 ὅλον δὲ παραδοὺς ἑαυτὸν ἐλευθερίᾳ καὶ παρρησίᾳ.

affaires politiques[64]. Connu pour son caractère paisible et philanthropique, il se fit beaucoup d'amis. Le caractère de sa philosophie est décrit comme doux, civilisé et serein[65], et le portrait de Démonax tel qu'il se dégage des anecdotes et des apophtegmes, évoque la figure de Cratès[66]. Il importe pourtant de noter que Lucien s'abstient de faire cette comparaison et se montre soucieux de présenter son maître comme éclectique. Vénérant Socrate, admirant Diogène et aimant Aristippe (§ 62), cet homme cultivé mais déterminé, sociable mais ferme, aspirait à un équilibre philosophique que le cynisme seul avec ses exigences radicales ne pouvait lui garantir[67]. De même qu'il renonçait à l'ironie socratique en faveur du charme attique (§ 6), de même il remplace l'agressivité cynique par la sociabilité (§ 7).

Dans 'La vie de Démonax', comme dans les Discours diogéniens de Dion, le cynisme se recommande par l'idée de l'autarcie et du franc-parler – des qualités qui le rendent compatible avec les conceptions de Socrate. Les traits cyniques de Démonax restent pourtant discrets et sont portés à l'abri du ridicule et de la satire. L'imitation de Diogène, telle que Lucien l'esquisse dans le portrait de son maître philosophe, s'avère donc atténuée et, comparée avec son original, même altérée. Tourné en philosophie respectable par le truchement de l'éclectisme, le cynisme de Démonax, tout comme son socratisme, peut servir de modèle aux jeunes[68].

64. *Dem.* 5 τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ῥαστώνῃ τὸν Σινωπέα ζηλοῦν ἔδοξεν, οὐ παραχαράττων τὰ εἰς τὴν δίαιταν, ὡς θαυμάζοιτο καὶ ἀποβλέποιτο ὑπὸ τῶν ἐντυγχανόντων, ἀλλ' ὁμοδίαιτος ἅπασι καὶ πεζὸς ὢν καὶ οὐδ' ἐπ' ὀλίγον τύφῳ κάτοχος συνῆν καὶ ξυνεπολιτεύετο.

65. *Dem.* 9 τοιοῦτός τις ἦν ὁ τρόπος τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ, πρᾶος καὶ ἥμερος καὶ φαιδρός.

66. Voir Funk (*supra*, n. 61), p. 619-620.

67. Malgré son éclectisme, D. Sedley, « Philosophical allegiance in the Greco-Roman world », dans M. Griffin et J. Barnes (édit.), *Philosophia Togata*. Essays on Philosophy and Roman Society, Oxford, 1989, p. 119, n. 48, le considère comme « a committed Socratic of some kind »; mais voir les réserves de Funk (*supra*, n. 61), p. 595-596.

68. Sur le portrait de Démonax comme philosophe idéal et son rapprochement avec Épictète, *Diatr.* III 22, voir Funk (*supra*, n. 61), p. 668-672.

## VII

Le dernier auteur à traiter dans notre enquête sur l'image idéalisée du Cynique est l'Empereur Julien. Ennemi de la mollesse (τρυφή), il aimait poser en homme rustre et atrabilaire (tel dans le *Misopogon* en opposition avec les Antiochéens[69]) et se déclarait l'austère produit de l'éducation que lui avait dispensée son précepteur scythe Mardonius[70]. Le caractère d'ascète ressort aussi du portrait que brosse de lui Ammien Marcellin où, parmi les vertus cardinales, la *temperantia* l'emporte sur les autres qualités. La conduite ascétique, précise l'historien, ne se limitait pas à sa fonction de chef d'armée mais faisait partie de sa vie tout entière qui penchait vers la philosophie[71].

En effet, cette austérité s'accorde parfaitement avec le comportement du bon Cynique tel que Julien l'esquisse dans le Discours VII *'Contre Héracleios'* : « Il fuit les nourritures superflues et se refuse aux plaisirs de l'amour. ... La voilà, 'la voie la plus courte'! On doit en effet complètement sortir de soi, en se reconnaissant comme un être divin et en fixant infatigablement et immuablement son entendement sur les pensées divines, impollues et pures. Au reste, on doit totalement négliger le corps et... le tenir pour plus vil que des ordures ... »[72]. La conception du corps comme ordure (κόπριον) comporte un coloris néoplatonicien, comparable à celui du Discours IX *'Contre les Cyniques ignorants'*, où les véritables successeurs de Diogène paraissent souscrire au dogme de la suprématie de l'âme sur le corps[73]. Il importe de noter dans ce contexte que le mépris du corporel peut aussi être dépisté dans les *'Pensées'* de Marc Aurèle[74] qui sert de grand modèle d'ascèse pour

69. Voir M. Billerbeck, « L'empereur bourru : Julien et le 'Dyscolos' de Ménandre », dans G. Hering (édit.), *Festschrift Pavlos Tzermias*, Wien, à paraître (voir le résumé dans *REL* 69, 1991, p. 17-18).

70. *Mis.* 20, 351 *a* - 24, 353 *d* ; sur Mardonius et son origine gothe, voir P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism, an intellectual biography*, Oxford, 1981, p. 14-21.

71. XXV 4, 4 *namque in pace victus eius mensarumque tenuitas erat recte noscentibus admiranda velut ad pallium mox reversuri.*

72. *Or.* VII 20, 226 *a* et 226 *b-c* ; trad. Rochefort.

73. *Or.* IX 11, 190 *b* ; voir aussi 16, 198 *b* Rochefort.

74. Cf. par exemple III 3, 6 ; IV 41 ; VII 68, 1 ; VIII 37, 2 ; X 38 ; voir Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt, 6e éd., 1963, III 2, p. 259-261 ; R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius : a study*, Oxford, 1989, p. 239-244. Sur Marc Aurèle comme précurseur de

Julien[75]. Certes, le Stoïcien Épictète également parle du corps comme σωμάτιον, πηλός et νεκρόν[76]; mais contrairement à Ed. Zeller qui voulait y découvrir une influence platonicienne[77], A. Bonhöffer avec raison fit remarquer que c'est l'idée du corps comme chose indifférente (ἀδιάφορον) qui entraîne cette dépréciation[78]. Signalons en plus que la doctrine cynique de l'ascèse porte sur le corps aussi bien que sur l'âme[79].

L'intérêt de Julien pour le véritable cynisme et l'attaque qu'il lançait contre les faux Cyniques de son temps se manifestent dans deux discours composés à Constantinople au cours de l'année 362. Ces œuvres semblent avoir été suscitées par les activités populistes et subversives de cette faune philosophique dont l'Empereur avait toute raison de redouter l'influence parmi les soldats et les couches sociales inférieures. Les gens parcourent l'empire, mettent le trouble dans le camp et portent la confusion dans les institutions communes[80]. Julien les compare aux moines nomades et les appelle ἀποταχτῖται – terme sans doute injurieux vu l'invective dont Julien accable les Renonciateurs[81]. Ce rapprochement entre les Cyniques et les ascètes monastiques ne se révèle d'ailleurs pas une innovation, il s'inscrit dans une tradition bien établie[82]. Dans les *'Actes de Philippe'*, par exemple, l'accoutrement de renonciateur (σχῆμα ἀποταχτικοῦ) fait que l'on prenait Philippe pour un philosophe[83]; pour la *'Vie de Sérapion'* dans l'*Histoire Lausiaque*

conceptions néoplatoniciennes, voir aussi H.R. Neuenschwander, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, coll. «Noctes Romanae» 3, Bern, 1951, p. 28-33.

75. *Caes.* 17, 317 *c*; 34, 334 *a*; cf. aussi Eutrope, *Brev.* X 16, 3.

76. Cf. par exemple I 1, 11; 13, 5; II 19, 27; III 10, 15; 22, 41; IV 11, 27.

77. Zeller (*supra*, n. 74), p. 258-259.

78. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 [rp. Stuttgart-Bad Canstatt 1968], p. 33-36. Pour plus de précisions, voir A. Jagu, «La morale d'Épictète et le christianisme», *ANRW* II 36, 3, Berlin, 1989, p. 2169-2171.

79. Voir Goulet-Cazé (*supra*, n. 8), spécialt. p. 210-222.

80. *Or.* VII 5, 210 *b-c*; 18, 224 *a-d* Rochefort.

81. *Or.* VII 18, 224 *a* Rochefort.

82. G. Dorival. «Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs», dans ce même volume, *infra*, p. 419-443. Sur les rapprochements entre l'ascèse païenne et l'ascèse monastique au IVe siècle, voir aussi J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire*, Oxford, 1972, p. 234-239; Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2788-2795, et voir *infra*, note 87.

83. *A. Phil.* 6, p. 4, 4 Lipsius-Bonnet.

de Palladius et le genre littéraire de l'arétologie chrétienne. R. Reitzenstein a mis en évidence les liens avec la Légende diogénienne[84]. Chez Julien pourtant, comme chez Libanius[85] et Eunape[86], le ton devient irrité quand ces auteurs se déchaînent contre les moines nomades et leur reprochent le manque de cohérence entre leurs paroles et leurs actes.

En dépit des noms que Julien évoque dans le discours contre Héracleios, il est difficile de se faire une idée claire sur l'identité des Cyniques dénoncés. S'agirait-il d'éléments chrétiens ?[87] Comme il ressort des écrits de Grégoire de Nazianze, dont R. Asmus a dûment relevé la sympathie pour l'ascèse cynique[88], le rigorisme de Diogène et de Cratès faisait l'objet de critique puisqu'il aurait visé à l'exhibition et à la recherche de la gloire (φιλοδοξία)[89]. Signalons que le Discours IX *'Contre les Cyniques ignorants'* était provoqué par un Cynique qui attribuait à la vaine gloire la mort de Diogène survenue après la consommation d'un poulpe[90]. Il est vrai que le reproche de la κενοδοξία et du τῦφος sert de topos dans la polémique des écoles philosophiques et, plus significatif encore, il fut exploité par Lucien quand il

84. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Darmstadt, 3e éd., 1974, spécialt. 64-74.

85. *Or.* II 32; XXX 8. 31. 48; voir A.J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 235 et 237-239.

86. *VS* VI 11, 6 Giangrande.

87. Que la conciliation du christianisme avec le cynisme n'ait pas été exclue se manifeste dans la figure de Maxime-Héron; voir Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2792. Sur les Cyniques chrétiens, voir P. Courcelle, «La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'Antiquité», *Journal des Savants*, 1980, p. 94-98, et, plus généralement, Norden (*supra*, n. 16), p. 395-410. Voir aussi Dorival (*supra*, n. 82), p. 432-442.

88. R. Asmus, «Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus», *ThSk* 67, 1894, p. 314-339 (réimpr. dans Billerbeck [*supra*, n. 1], p. 185-205); pour un abrégé très utile, voir B. Wyss, art. «Gregor II (Gregor von Nazianz)», *RAC* XII, 1983, col. 822-824. Goulet-Cazé (*supra*, n. 6), p. 2791-2793.

89. *Or.* IV 72 (Cratès) πομπεύει τὴν ἐλευθερίαν τῷ κηρύγματι ὡς ἄν τις οὐ φιλόσοφος μᾶλλον ἢ φιλόδοξος. *Or.* XXV 7 ταῦτα τῆς Ἀντισθένους ἀλαζονείας καὶ τῆς Διογένους ὠμοφαγίας (Goulet-Cazé, ὀψοφαγίας mss.) καὶ τῆς Κράτητος κοινογαμίας. *De virt.* 270 (*PG* 37, col. 699) πλεῖον γὰρ ἦν ἔνδειξις ἢ καλοῦ πόθος.

90. *Or.* IX 1, 180 *d*-181 *a* Rochefort.

ridiculise les suicides d'Empédocle et de Pérégrinus[91]. La concordance de témoignages chez Grégoire et Julien porte toutefois à croire que les réserves à l'ascèse ostentatoire de Diogène étaient une attitude acquise parmi les Cyniques chrétiens.

L'attaque du Discours IX doit beaucoup aux satires de Lucien, mais contrairement au sophiste, Julien ne se limite pas à l'invective. Usant des faux Cyniques comme contraste et arrière-fond, il dresse un programme du cynisme idéalisé[92]. En voici l'idée-force : tout homme qui veut s'engager dans l'imitation de Diogène doit faire preuve d'autarcie et d'apathie avant de s'exposer à la foule et à la τρυφή. Ne pourra se servir du franc-parler ni censurer les faiblesses des autres celui qui au préalable est incapable de se maîtriser et de faire un effort sur soi-même. Imiter le Sinopéen dans ses actes provocants et démasquer la vanité d'autrui ne convient qu'à celui qui s'est distingué par la docilité (εὐμάθεια), une vivacité d'esprit (ἀγχίνοια), l'indépendance (ἐλευθερία), l'autarcie (αὐτάρκεια), la justice (δικαιοσύνη), la tempérance (σωφροσύνη), la révérence (εὐλάβεια), la gratitude (χάρις) et son attention à ne rien faire au hasard, ni en vain, ni contrairement à la raison, puisque ce sont là les caractères de la philosophie de Diogène[93].

Le cynisme, selon Julien, se présente comme philosophie universelle et prend appui sur le γνῶθι σαυτόν[94]. Par conséquent, son fondateur n'est ni Antisthène ni Diogène, mais le dieu de la vérité, Apollon lui-même. Au lieu de suivre des études particulières, il suffit de s'exercer

91. Lucien, *Peregr.* 1; 2; 4; *DMort.* 6, 4. Pour la critique du τῦφος d'une ascète chrétienne, cf. Palladius, *Hist. Laus.* 37, 16. Sur la notion de l'orgueil, voir F. Decleva Caizzi, «Τῦφος. Contributo alla storia di un concetto», *Sandalion* 3, 1980, p. 53-66 (réimpr. dans Billerbeck [*supra*, n. 1], p. 273-285).

92. Les rapports thématiques avec la Diatribe III 22 d'Épictète sont frappants, mais ne permettent pas de conclure que le Stoïcien a servi de modèle direct : *Or.* IX 18, 200 *b* Rochefort 'l'adepte Cynique' (≈ Épict., *Diatr.* III 22, 1); 200 *c* 'examen de conscience et conversion' (≈ § 13); 200 *d* 'comparaison avec le taureau, entraînement' (≈ §§ 6.99; 51-52); 200 *d* 'l'accoutrement cynique ne suffit pas'(≈ §§ 10-12.50); 201 *a* 'les attributs de la philosophie cynique sont la raison et la règle de vie' (≈ § 19); 201 *a* 'le franc-parler' (≈ §§ 90-96); 201 *b* 'être sans crainte' (≈ § 49); 201 *b-c* 'la philanthropie' (≈ §§ 72.81-82); 201 *c* 'la vie heureuse du Cynique' (≈ §§ 45-48.61.87); 201 *d* 'le cynisme se fonde sur la raison droite et l'intelligence' (≈ §§ 19-20.103-104).

93. *Or.* IX 19, 202 *a*.

94. Voir *supra*, note 2.

dans la vertu et de fuir le mal[95]. Dans cette optique syncrétiste, l'ancien antagonisme entre Platon et Diogène se réduit à une différence: celui-là cherchait à réaliser son programme par les paroles (λόγοι), tandis que celui-ci poursuivait son but par les actes (ἔργα)[96]. Le vrai Cynique ne se laissera point influencer par les opinions d'autrui, mais soumettra tout à l'épreuve des faits. Ce n'était donc pas par κενοδοξία que Diogène mangea un poulpe, mais par souci de vérifier si la consommation de la chaire crue ne s'avérait pas une opinion erronée, puisque manger de la viande cuite est considéré comme approprié[97]. Cette explication est un tour de force qui sert à mettre Diogène à l'abri de toute critique. Le programme cynique de Julien correspond à son penchant personnel pour l'austérité et, comme le *Misopogon*, paraît s'inscrire dans une vision réformiste[98]. Confronté à l'ascèse monastique et aux mouvements rigoristes chrétiens, l'Empereur inspiré par l'*hellénismos* cherche à établir un contrepoids. Comparable au modèle du clergé que Julien évoque quand il rappelle ses prêtres au culte des temples et à la philanthropie[99], la figure de l'anachorète de la Thébaïde semble avoir prêté les contours au portrait du philosophe saint.

## VIII

Concluons: Après avoir tracé à grands traits l'image idéalisée du cynisme d'Épictète à Julien, nous constatons que ce sont l'indépendance et le franc-parler qui recommandent l'imitation de Diogène. Bien que son portrait se fonde essentiellement sur les anecdotes et les chries, la caractéristique la plus remarquable des anciens Cyniques, à savoir l'impudence (ἀναίδεια), tend à être supprimée.

95. *Or.* IX 8, 187 *c* et *d*.

96. *Or.* IX 9, 189 *a*.

97. *Or.* IX 11, 191 *b*-193 *c*.

98. Sur le caractère didactique du discours (cf. 2, 181 *d*-182 *a*; 20, 203 *c*), voir C. Prato et D. Micalella, *Giuliano imperatore, Contro i Cinici ignoranti*. Ed. critica, trad. e commento, coll. « Studi e Testi latini e greci » 4, Lecce, 1988, p. XXIX-XXXII.

99. Cf. Julien, *Epist.* 89 *b* Bidez; Grégoire de Nazianze, *Or.* IV 111-112, et voir A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian*, coll. « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft » 19, Basel, 1988, p. 367-378. Plus généralement sur ce sujet, l'ouvrage de J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, coll. « Klassisch-Philologische Studien » 21, Wiesbaden, 1960, reste fondamental.

Dans l'idéalisation de la vie cynique nous pouvons distinguer une tradition littéraire ou rhétorique, et une tradition philosophique. S'inscrivent dans la tradition rhétorique le XXXVI[e] discours de Maxime de Tyr et le *Kynikos* de Pseudo-Lucien où chaque fois l'ἐγκώμιον de la vie cynique résulte d'une *synkrisis*. Cette tradition sophistique fait place à un engagement plus personnel chez Dion Chrysostome qui dans les Discours diogéniens (y compris le IV[e] *Sur la Royauté*) use du Sinopéen comme *persona* d'autorité et comme porte-parole de son propre message. Le modèle de Diogène et de Cratès est aussi mis en évidence dans les *'Lettres'* des Cyniques qui servent la propagande de la vie de 'chien'. Imitant l'encouragement et l'enseignement occasionnel des anciens Cyniques, elles manquent toutefois de systématique. Dans *'La vie de Démonax'* qui se situe entre la tradition littéraire et la tradition philosophique, Lucien s'efforce de brosser de son maître un portrait de philosophe pratiquant l'ascèse cynique. Par le truchement de l'éclectisme l'imitation de Diogène est tournée en philosophie respectable qui s'harmonise parfaitement avec la doctrine de Socrate et celle d'Aristippe. L'idéalisation du cynisme dans cette tradition reste fragmentaire et ne révèle aucune ligne de développement. Selon les besoins et les occasions les auteurs tendent à idéaliser des traits individuels quand ils présentent Diogène ou Cratès comme modèle d'une vie indépendante et par conséquent heureuse.

Dans la tradition philosophique, en revanche, le cynisme idéalisé se présente comme le concept d'une philosophie pratique et un programme de directives. Épictète et, dans son sillage, l'Empereur Julien dressent un modèle de Diogène qui dénonce le comportement des faux Cyniques et se recommande par le refus du compromis. Les deux auteurs sont connus pour leur penchant vers l'austérité et leur engagement religieux. Tandis qu'Épictète interprète la profession de Cynique comme une vocation qui, dégageant le philosophe des obligations sociales, l'appelle au service de tous, Julien vise surtout à défendre le rigorisme de Diogène et à l'opposer à l'ascèse chrétienne. En insistant sur la maîtrise de soi et sur la concordance des principes avec les actes, qu'ils conçoivent comme des idées-forces du cynisme, le stoïcien aussi bien que le néoplatonicien s'approprient la figure du Cynique et se servent de Diogène et de Cratès pour énoncer leur propre message.

JEAN BOUFFARTIGUE

# LE CYNISME DANS LE CURSUS PHILOSOPHIQUE AU IVe SIÈCLE

## Le témoignage de l'Empereur Julien

L'empereur Julien est un des témoins majeurs de l'histoire du cynisme ancien, parce qu'il a consacré deux discours, l'un en partie, l'autre en totalité, à la question du cynisme : le *Contre Héracleios* et le *Contre les Chiens ignorants*[1]. Là se trouve rassemblée la totalité des propos laissés par Julien sur le cynisme, sa nature et ses valeurs. Sur cette forme de philosophie qui, dans ces deux discours, paraît l'inspirer et l'engager si fortement, Julien est muet dans le reste de son œuvre, si l'on excepte une mention de Diogène et deux mentions d'Antisthène[2].

1. Ces deux discours sont édités par G. Rochefort dans *L'Empereur Julien, Œuvres Complètes*, t. II, 1, *CUF*, Paris, 1963, p. 32-90 et p. 133-173. Les titres adoptés par cet éditeur sont respectivement *Contre Héracleios le cynique* et *Contre les cyniques ignorants*. Les titres donnés par les manuscrits sont Πρὸς Ἡρακλεῖον κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον καὶ εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν, et Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας. Le contenu des deux discours est étudié par J.M. Alonso-Nuñez, « L'empereur Julien et les Cyniques », *Les Études Classiques* 52, 1984, p. 254-259, qui y voit l'expression d'un désir de régénérer la société romaine en la purgeant de l'athéisme et des ferments de désorganisation sociale.

2. *Lettre à Thémistios* 4, 256 *d* : « Pour la solidité du bonheur on ne saurait s'en remettre à la Fortune, à moins que l'on veuille parler [...] de l'homme de Diogène, « Sans cité, sans maison et privé de patrie », qui n'a rien que la Fortune puisse favoriser ou au contraire mener à l'échec ». *Lettre à Saloustios* 1, 241 *b* : « Même sans avoir

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 339-358.

Le *Contre Héracleios* se présente comme une réponse au discours d'un cynique d'une certaine notoriété[3] qui avait traité sous la forme d'une fable allégorique un sujet touchant d'une part à la religion, d'autre part à la personne même de Julien. En fait, des thèmes nombreux et divers s'y entrelacent, dont on ne retiendra ici que les principaux :

1) une condamnation du cynisme tel qu'il était conçu et pratiqué par Héracleios et par les cyniques de son espèce ;

2) une étude du mythe sous ses aspects philosophiques et rhétoriques et sous ses différentes catégories, celles du mythe poétique, du mythe philosophique, et de la fable ou apologue ;

3) la question de savoir à quelles parties de la philosophie conviennent l'interprétation et la rédaction des mythes ;

4) une exégèse des mythes d'Héraclès et de Dionysos ;

5) un exemple de mythe rédigé par Julien sur un sujet qui n'est autre que sa propre vie ;

6) une définition de la philosophie et des parties qui la constituent ;

7) des informations sur la nature du cynisme authentique ;

8) une condamnation de la doctrine de la « courte voie », σύντομος ὁδός, qui fondait la prétention de certains cyniques à se dispenser de l'instruction générale, instruction que Julien désigne ailleurs sous la formule ἐγκύκλια μαθήματα[4] et qu'il évoque ici en affirmant qu'il a lui-même « parcouru l'éducation circulaire » : τὴν κύκλῳ [ἀγωγὴν] πορευθέντες[5].

Le *Contre les Chiens ignorants* se présente comme une réponse à un cynique anonyme qui avait repris un sujet maintes fois exploité en

la force d'Antisthène et de Socrate, [...] il est possible ainsi, dans les épreuves, de prendre le parti de la mesure ». *Ibid.* 10, 264 *c* : « [Je mets au crédit de Socrate] le courage d'Antisthène. »

3. Il est mentionné par Eunape non seulement à propos de ses démêlés avec Julien (fr. 25, 3 Blockley), mais également à propos d'une rencontre avec l'usurpateur Procope (fr. 34, 3 Blockley).

4. *Lettre* 89, p. 163, 15 Bidez.

5. *Contre Héracl.* 23, 235 *d*.

tentant de démontrer que Diogène s'était rendu coupable de vaine gloire. Les thèmes principaux en sont les suivants :

1) une histoire du cynisme et de ses origines divines ;

2) une tentative d'exposé formel de la philosophie cynique et de ses parties ;

3) une défense de Diogène contre les accusations injustes dont il est victime ;

4) une description du cynisme authentique en contraste avec l'image dégradée qu'en répandent la plupart des cyniques contemporains de Julien.

Ce dernier discours possède une unité qui le laisse facilement ranger dans la catégorie des ouvrages que l'Antiquité a désignés sous le titre de Περὶ κυνισμοῦ. Il n'en est pas de même pour le *Contre Héracleios*, où le bariolage des thèmes est déconcertant. L'un et l'autre, toutefois, ont un point commun : Julien y réactive avec une certaine jubilation les merveilleux moments de ses classes de philosophie.

Un de ces moments fut apparemment celui de l'étude du cynisme ; Julien déclare que le cynisme lui a été enseigné par ses professeurs :

> Exposons publiquement ce que nous avons appris de nos maîtres [τῶν διδασκάλων] au sujet des cyniques[6].

Cette phrase exprime-t-elle bien la réalité ? Ou plutôt, veut-elle bien dire ce que nous pensons comprendre, à savoir que Julien a appris le cynisme à l'école ? Pour s'en assurer, il faut tenter de repérer, dans la masse chatoyante des informations et opinions énoncées par Julien à propos du cynisme, celles qui ont des chances de procéder d'un enseignement formel.

C'est par exemple le cas de l'histoire de la philosophie cynique telle qu'elle est exposée dans le *Contre les Chiens ignorants*[7]. Cette histoire écartait la généalogie courante jalonnée par Socrate, Antisthène, Diogène et Cratès. Elle renvoyait dos à dos les tenants de la fondation du mouvement par Antisthène et les tenants du rôle fondateur de Diogène. Elle s'appuyait pour cela sur une formule d'Œnomaos de Gadara :

6. *Contre les Chiens* 2, 181 *d*.
7. *Ibid.* 8, 187 *c* – 188 *b*.

> Il n'est pas facile de trouver le fondateur auquel il faut rapporter l'origine de cette philosophie, même si d'aucuns supposent qu'elle se rattache à Antisthène ou à Diogène. En tout cas Œnomaos dit avec raison, semble-t-il, que « le cynisme n'est ni l'antisthénisme ni le diogénisme »[8].

Il est certain que cette double dénégation était assortie chez Œnomaos d'une proposition positive énonçant ce qu'était le cynisme. On peut supposer qu'elle faisait valoir que le cynisme était tout autre chose qu'un corps de doctrine figé, et que chaque cynique, en quelque sorte, contribuait à fonder le mouvement[9]. Dans la théorie développée par Julien, en tout cas, la contre-partie positive, bien différente sans doute de celle que proposait Œnomaos, ne manque pas. Elle est même surabondante car, dans un premier temps, ce fondateur du cynisme qui n'est ni Antisthène ni Diogène est désigné comme étant Héraclès, selon, dit Julien, les déclarations des cyniques les plus distingués. Mais, dans un second temps, la responsabilité ultime de la fondation du cynisme est attribuée à l'Apollon delphique. Cette fois, c'est Jamblique qui est invoqué comme garant, mais il y a là certainement un abus, car si l'on veut restituer à partir de ce texte la véritable pensée de Jamblique, on est amené à conclure que ce dernier avait désigné Apollon comme le fondateur, ἀρχηγέτης, de la philosophie en général et non de la philosophie cynique en particulier.

Immédiatement après avoir proclamé le rôle fondateur d'Apollon, Julien ajoute : « Nous connaissons maintenant le fondateur, mais nous connaissons aussi les coryphées, qui sont Antisthène, Diogène et Cratès[10] ». On notera que le *Contre les Chiens ignorants* est le seul écrit de Julien où Antisthène se voie rattaché au mouvement cynique[11] ; partout ailleurs Antisthène, une fois appelé « le Socratique », apparaît situé à l'écart du mouvement et rapproché plutôt de Xénophon et de Platon[12]. Et, en dehors de cette unique formule, le cynisme ancien décrit par

8. *Ibid.* 8, 187 *b-c*.

9. Voir J. Hammerstaedt, « Der Kyniker Oenomaos von Gadara », *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2834-2865, notamment 2850-2851.

10. *Contre les Chiens* 8, 188 *b*.

11. Voir encore *Contre les Chiens* 1, 181 *b*.

12. *Lettre à Salloustios* 1, 241 *b* ; *Lettre à Thémistios* 10, 264 *c* ; *Contre Héracl.* 4, 209 *a* ; 10, 215 *c* ; 11, 216 *d*.

Julien n'est animé que par un « coryphée », qui est Diogène, ou par un couple de « coryphées », Diogène et Cratès.

Un autre élément de savoir apparemment scolaire est la réfutation d'un ouvrage sur le cynisme que l'école fréquentée par Julien jugeait hérétique. L'entreprise commence par une dénonciation virulente du cynisme illustré par Œnomaos dans certains de ses écrits :

> [Le cynisme] est-il vraiment une sorte de déraison, une vie indigne d'un homme, voire une disposition bestiale de l'âme qui considère qu'il n'existe rien de beau, rien de digne, rien de bon ? Car c'est ce qu'Œnomaos donnerait à beaucoup l'occasion de supposer. Si tu avais pris la peine de t'en faire une idée, tu l'aurais clairement constaté à la lecture du *De la bouche même du chien* [Κυνὸς αὐτοφωνία], du *Contre les Oracles* [Κατὰ τῶν χρηστηρίων], et en fait de tous les ouvrages qu'a écrits ce monsieur[13].

Les écrits présentés ici sous les titres *De la bouche même du Chien* et *Contre les Oracles* semblent bien être respectivement celui que la *Souda* désigne sous le titre *Sur le Cynisme* (Περὶ κυνισμοῦ), et celui qu'Eusèbe de Césarée nomme *Les Charlatans démasqués* (Γοήτων φώρα). Julien poursuit ainsi :

> Le fait est que toute révérence envers les dieux est abolie, que toute sagesse humaine est discréditée, qu'on voit fouler aux pieds non seulement la loi qui définit le beau et le juste, mais aussi celles qui ont été comme inscrites par les dieux dans nos âmes, et par l'effet desquelles nous sommes tous, sans qu'on nous l'ait appris, persuadés qu'il existe un principe divin et que nous devons regarder vers lui, et, disons, tendre vers lui tous nos efforts en disposant nos âmes par rapport à lui comme, disons, les voyants par rapport à la lumière. Si cela doit, en plus, mener au rejet de la seconde loi, par nature sacrée et divine, qui nous ordonne de nous abstenir partout et toujours de ce qui nous est étranger, qui nous interdit de tout confondre indistinctement dans nos paroles, dans nos actes et même dans les activités secrètes de nos âmes, et qui nous guide ainsi vers la plus parfaite justice, n'est-ce pas là un crime digne du barathre ?

13. *Contre Héracl.* 5, 209*a-b*.

Ce développement quelque peu confus est facile à suivre en son début. Selon Julien, Œnomaos tente de ruiner premièrement la religion, deuxièmement la philosophie, ce qui correspond, dans un ordre inverse, aux sujets des deux ouvrages nommés juste auparavant. Mais en troisième lieu Œnomaos est accusé de vouloir ruiner la loi dans toutes ses formes et à tous ses niveaux d'application. Le texte de Julien produit alors une excroissance qui est une condamnation de la réflexion d'Œnomaos sur la loi. Cette réflexion se voit ainsi offrir un statut privilégié alors que les attaques du cynique contre les oracles et sa présentation jugée scandaleuse du cynisme restent sans réfutation. Chaque élément de cette expansion textuelle est motivé par l'histoire de la pensée antique sur la notion de loi. Il serait trop long ici de le montrer dans le détail, et l'on doit se borner à indiquer que la matière de ce développement est constituée de quatre strates : les doctrines et opinions remises en cause par Œnomaos, les arguments de ce dernier, la réfutation qui les condamne, et les contributions de Julien lui-même. Or la troisième strate présente un caractère néoplatonicien particulièrement net : en fait foi une comparaison avec la *Lettre à Marcella* de Porphyre, où se trouve exposée une doctrine des trois lois, dont l'une est inscrite dans l'âme et inculque la notion de Dieu pendant que la lumière de l'intellect guide l'âme vers la vérité[14]. Ce passage du *Contre Héracleios* représente les débris d'une argumentation néoplatonicienne dirigée contre Œnomaos et sa critique de la notion de loi. L'évocation de cette critique a fait surgir sous la plume de Julien un écheveau d'arguments qu'il a dévidé tant bien que mal. Le résultat souffre, nous l'avons dit, d'une certaine confusion, car l'argumentation que Julien a tenté de reproduire ne figurait sans doute dans aucun livre. Elle ne subsistait que dans la mémoire de l'empereur ou dans quelques notes personnelles, recueillies à l'audition d'un professeur néoplatonicien. Reste le problème de savoir à quelle occasion Œnomaos avait pu développer sa critique de la loi. On est tenté de penser qu'elle figurait dans l'ouvrage que la *Souda* lui attribue sous le titre *La République* (Πολιτεία)[15]. Ainsi la religion, la philosophie et la loi seraient-elles les trois victimes du *Contre les Oracles*, du *De la bouche même du Chien*, et «des autres ouvrages». Mais on ne saurait exclure la possibilité que la critique de la

14. Porphyre, *Lettre à Marcella* 25-27.
15. Voir J. Hammerstaedt, *op. cit.*, p. 2852.

loi ait été développée dans le *De la bouche même du Chien*. Si c'est le cas, elle devait en constituer l'ouverture : une réfutation détaillée et complète de l'ouvrage étant exclue, Julien s'est contenté, conformément à un trait de la culture de son époque qui privilégie les commencements, de reproduire la réfutation du premier chapitre.

Une autre construction théorique vise à intégrer, dans un système de valeurs privilégiant la connaissance, la critique de la polymathie opérée sans relâche par le cynisme, et notamment la doctrine de la « courte voie ». Les cyniques, et pas seulement les cyniques dévoyés, prétendaient suivre la voie la plus courte vers la vertu et, pour cela, se jugeaient dispensés de suivre le cycle des enseignements préparatoires, de l'ἐγκύκλιος παιδεία[16]. Or Julien dispose d'une théorie permettant de ménager à la fois la valeur de la courte voie et celle des études encyclopédiques. En rassemblant trois passages de ses discours relatifs au cynisme, on peut la reconstituer de la manière suivante.

La courte voie est effectivement un chemin possible vers ce qui constitue la fin de la philosophie. En effet, le principe de la vie philosophique est la connaissance de soi-même, et la fin en est la ressemblance avec la divinité. Or ce principe et cette fin ne font qu'un, de sorte que lorsqu'on est au point de départ, on est déjà au point d'arrivée. Il y a là une surenchère par rapport à l'ambition cynique : la voie n'est plus seulement courte, mais réduite à une longueur zéro. Néanmoins – et ici l'argumentation, telle qu'elle est reproduite par Julien, se montre imprécise – un parcours doit être effectué, parcours difficile que tout le monde n'est pas capable d'accomplir, et surtout pas les mauvais cyniques qui se vantent de pouvoir le faire.

> Ils disent qu'ils prennent la voie la plus courte [τὴν σύντομον ὁδόν] et la plus vigoureuse vers la vertu. Que n'avez-vous pris la plus longue ! Votre parcours en eût été plus facile. Ne savez-vous pas que les raccourcis [αἱ σύντομοι] sont pleins de difficultés ? Voyez l'exemple des routes : celui qui eût été capable de prendre un raccourci parcourt plus facilement un chemin qui passe par tout le cycle [τὴν κύκλῳ] ; inversement, celui qui a parcouru ce cycle [ὁ

16. Voir, parmi les trémoignages anciens, Diogène Laërce VI 103-104 ; Pseudo-Cratès, *Lettre* 16 (fr. 103 Giannantoni). Voir aussi H. Niehues-Proebsting, « Der kurze Weg. Nietzsches Zynismus », *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 1980, p. 103-122, notamment 104-106.

> κύκλῳ πορευθείς] ne prendra sûrement plus le raccourci. Il en est de même en philosophie; la fin et le principe n'y font qu'un [τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία]: c'est se connaître soi-même et se rendre semblable aux dieux; le principe est de se connaître soi-même, et la fin est la similitude avec les êtres supérieurs[17].

Pour saisir la signification exacte de la comparaison avec les routes, il faut prendre conscience de ce que Julien s'implique personnellement dans la controverse. Il est lui-même un de ces hommes qui, capables de prendre le raccourci, ont néanmoins choisi la voie circulaire:

> J'ai recueilli le fruit de la bonne éducation, car je n'ai pas pris la voie la plus courte, comme tu prétends l'avoir fait, mais celle qui parcourt tout le cycle[18].

Cette interprétation nouvelle de la doctrine de la courte voie permet de la maintenir au crédit des valeureux cyniques qui l'ont promue, sans dévaloriser pour autant les études encyclopédiques. Elle reconnaît que ces dernières ne sont pas indispensables aux esprits les plus vigoureux, mais elle leur conserve toute leur valeur. Pour les esprits vigoureux, il y a simplement une question de choix de parcours: les deux choix possibles sont bons. Reste l'incohérence de la prétendue difficulté d'un parcours dépourvu de longueur. Cette incohérence est un effet de l'emploi polémique que Julien assigne à la théorie de ses maîtres. Dans l'enseignement de ces derniers, il semble bien que la difficulté, cause de l'échec des cyniques indignes, résidait dans l'accès au point de départ même de la philosophie, la connaissance de soi. Car le « Connais-toi toi-même » était devenu, dans l'école fréquentée par Julien, un programme encyclo-pédique. Il invitait l'homme à se découvrir âme se servant d'un corps, puis à connaître la nature de l'âme et ses facultés, puis à étudier la nature du corps et les arts qui, comme la médecine et l'agriculture, concourent au maintien de ce dernier, enfin, revenant à l'âme, à apprendre tous les arts qui la touchent de près ou de loin[19]. Autrement dit, se connaître soi-même, c'était parcourir toute l'étendue du savoir, et la courte voie bien conçue ne se distinguait plus de la voie circulaire.

17. *Contre Héracl.* 19, 225 *c-d.*
18. *Ibid.* 23, 235 *c-d.*
19. *Contre les Chiens* 4, 183 *a-d.*

Une présentation entièrement favorable du cynisme devait corriger les fâcheux effets produits par certains éléments du corpus constitué par l'ensemble des productions intellectuelles des maîtres du cynisme. Les aspects scandaleux de leur comportement ne posaient apparemment aucun problème, et Julien y fait des allusions décentes, mais dégagées de toute gêne[20]. En revanche, tout comme il fallait régler la question du rejet des études, il fallait lever l'hypothèque des tragédies attribuées à Diogène. Julien reconnaît que ces tragédies sont ignobles, mais propose, d'une manière éclatée entre les deux discours, deux solutions qui semblent porter la marque d'un souvenir scolaire, celui d'un enseignement par question et solution, la question étant: « Pourquoi Diogène a-t-il écrit des œuvres aussi choquantes ? ». Apparemment, une première solution consistait à récuser l'authenticité des tragédies, et à les attribuer à Philiscos d'Égine, qui aurait voulu discréditer Diogène en signant de son nom des tragédies immorales[21]. Cette solution ne faisait que repousser le problème parce que Philiscos était lui-même un cynique, qui plus est disciple de Diogène[22]. La seconde solution, tout aussi médiocre que la première, consistait à admettre qu'un sage a bien le droit de plaisanter[23].

Mais l'indice le plus intéressant d'un effet scolaire est sûrement la façon dont le cynisme est élevé au rang de philosophie comme les autres.

> Le cynisme est une forme de philosophie [εἶδός τι φιλοσοφίας], non la plus basse ni la plus méprisable, mais la rivale des meilleures[24].

Le syntagme « philosophie cynique », κυνικὴ φιλοσοφία, revient à plusieurs reprises sous la plume de Julien. Ni l'expression ni l'idée ne sont nouvelles. Cependant, on attribuerait volontiers à un professeur néoplatonicien provisoirement professeur de cynisme l'idée, bien soulignée par Julien, que toutes les philosophies se valent, ou plutôt qu'il n'y

20. *Ibid.* 19, 201*d* et 202*b-c*.
21. *Contre Héracl.* 8, 212*a*. Cette attribution est déjà connue de Diogène Laërce VI 73 et 80.
22. *Contre Héracl.* 6, 210*c-d*.
23. *Contre les Chiens* 7, 186*c*.
24. *Ibid.* 2, 182*c*.

a qu'une philosophie à laquelle on parvient par des routes diverses[25]. Mais la tentative de hisser la philosophie cynique au rang des philosophies excellentes est encore plus apparente si l'on compare les propos de Julien avec ceux de Diogène Laërce. Au moment où celui-ci prend le parti de ceux qui soutiennent que le cynisme est bien une école philosophique, une αἵρεσις, il ajoute qu'à la différence des autres philosophies le cynisme n'est pas constitué de plusieurs parties, puisqu'il rejette la logique et la physique pour ne plus conserver que l'éthique[26]. Or Julien est décidé à faire admettre, fidèle sans doute aux leçons de ses maîtres, que la philosophie cynique comprend, comme toutes les autres, plusieurs parties. Et il annonce son intention de traiter des «parties de la philosophie cynique», τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας τῆς κυνικῆς[27].

Aussitôt, il affirme que la philosophie cynique est bipartite, διμέρης. Ainsi voit-on la philosophie cynique se couler dans le moule épistémologique qui prévalait à l'époque de Julien. L'empereur avait appris que la philosophie se divise d'abord en deux parties principales, la théorétique (θεωρηματική) et la pratique (πρακτική). Cette division fondamentale est donc déclarée reconnue par le cynisme comme elle est reconnue, ajoute Julien, par Aristote et par Platon[28]. Et Julien poursuit par une formule obscure à la première lecture, mais qui s'éclaire dans le cadre de la tentative qu'il défend:

> S'ils ont glissé de la physique à la théorie, cela n'affecte en rien mon propos [Εἰ δὲ τῆς φυσικῆς πρὸς τὴν θεωρίαν ἐξέκλιναν, οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὸν λόγον].

Il était en effet impossible de prétendre que le cynisme possédait une physique. Mais le dessein des maîtres de Julien était favorisé par l'équivalence qu'ils reconnaissaient entre deux nomenclatures des parties principales de la philosophie, tantôt appelées physique et éthique, tantôt théorétique et pratique. Il suffisait donc d'admettre que la θεωρία dont parle ici Julien était équivalente à la physique pour réfuter la réserve exprimée par Diogène Laërce sur le caractère complet de la philosophie cynique.

25. *Ibid.*, 5, 184*c*; 6, 185*c*, 186*a*.
26. Diogène Laërce VI 103.
27. *Contre les Chiens* 10, 190*a*.
28. *Ibid.* 11, 190*a*.

Qu'en était-il, en réalité, de la présentation de la philosophie cynique faite par les professeurs de Julien ? Comportait-elle vraiment un chapitre « théorétique » et un chapitre « pratique » ? Le contenu d'un éventuel chapitre « théorétique » est proprement inconcevable et les discours de Julien n'en portent pas la moindre trace. Il y a tout lieu de supposer que la théorétique cynique était un cadre vide, ou plutôt artificiellement comblé par quelques vagues considérations dont Julien n'a rien retenu. Le fond de l'enseignement était constitué par une revue des valeurs éthiques du cynisme, que les discours de Julien proclament avec conviction. Ces valeurs sont la piété[29], la rationalité[30], la soumission des désirs à la raison[31], l'ascétisme et la frugalité[32], la liberté par rapport aux jugements des hommes et à l'opinion[33], la vie selon la nature, τὸ ζῆν κατὰ φύσιν[34], et enfin la simplicité même de la philosophie cynique, que Julien qualifie de « commune » (κοινή), de « toute naturelle (φυσικωτάτη) et ne nécessitant aucune étude technique » (δεομένη οὔθ' ἡστινοσοῦν πραγματείας)[35].

Les deux discours de Julien relatifs au cynisme offrent encore quelques indices d'une réception scolaire, des indices non plus directs, mais indirects, dans la mesure où le savoir de Julien sur le cynisme est étroitement entrelacé à des savoirs dont nous sommes certains par ailleurs que l'enseignement philosophique de la fin de l'Antiquité les a dispensés.

Ainsi les deux discours contiennent-ils des traces d'une étude d'un commentaire des *Vers d'Or* pythagoriciens, à savoir l'évocation du grand serment pythagoricien comportant la mention de la Tétractys[36], une citation d'Empédocle relative à « ceux qui errent dans la prairie de l'égarement »[37], l'idée de la domination exercée sur le ventre[38], celle

29. *Contre Héracl.* 8, 212*b*; 9, 213*a*-214*b*; 25, 238*b*; 238*d*–239*a-b*; *Contre les Chiens* 17, 199*a*.
30. *Contre les Chiens* 11, 190*b* et 191*b*; 12, 192*c*; 19, 202*a*.
31. *Ibid.* 17, 199*c*; 18, 199*d*.
32. *Contre Héracl.* 20, 226*a-b*; *Contre les Chiens* 20, 203*a*.
33. *Contre Héracl.* 4, 208*d*; 7, 211*b-c*; *Contre les Chiens* 15, 195*c* et 196*d*.
34. *Contre les Chiens* 13, 193*d*.
35. *Ibid.* 8, 187*a*.
36. *Ibid.* 15, 196*c*; cf. *Vers d'Or*, v. 47.
37. *Contre Héracl.* 20, 225*d*-226*b*; cf. Hiéroclès, *Commentaire des Vers d'Or*, p. 98, 17 Koehler.
38. *Contre les Chiens* 15, 196*c*; cf. *Vers d'Or*, v. 10.

aussi du passage de la servitude à la maîtrise qui mène l'homme à une condition divine[39]. On a établi que l'usage s'était instauré, au plus tard à partir du Ve siècle, d'ouvrir le cursus philosophique par un cycle propédeutique comportant la lecture commentée de textes simples comme les *Vers d'Or* pythagoriciens[40]. La lecture des discours de Julien sur le cynisme laisse penser que cet usage était au moins ébauché dès le IVe siècle.

D'autre part, le discours *Contre les Chiens ignorants*, qui est le plus riche de toute l'œuvre de Julien en informations sur le cynisme, est aussi le plus riche en informations sur la doctrine stoïcienne. Cette richesse est toute relative : il s'agit de quelques éléments, ou plutôt de quelques bribes de doctrine recueillies sauf exception parmi les plus célèbres des opinions stoïciennes. On n'en retire pas l'impression que le cynisme de Julien est un cynisme particulièrement stoïcisant, mais plutôt que son enseignement a voisiné avec un enseignement rapide des rudiments du stoïcisme.

Enfin, dans les deux discours, mais surtout dans le *Contre Héracleios*, Julien se montre très préoccupé des définitions de la philosophie et de sa division systématique en différentes parties. On trouve dans divers passages une très nette préfiguration du cours d'introduction à la philosophie qui transparaît dans les commentaires néoplatoniciens de l'*Isagogé* de Porphyre (commentaires d'Ammonios, d'Élias, de David et du pseudo-Élias[41]). Apparemment, les maîtres de Julien n'avaient pas encore articulé ce cours théorique sur les éléments de la philosophie au commentaire de l'*Isagogé*, ouvrage que Julien paraît ignorer totalement. Mais leur enseignement jalonnait une longue histoire pédagogique qui avait commencé à se dessiner avec le *Didaskalikos* d'Alcinoos et son introduction à la philosophie de Platon[42].

39. *Ibid.* (avec l'allusion au nectar) ; cf. *Vers d'Or*, v. 46 et 71.

40. Voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, p. 160-164 ; L.G. Westerink, « Proclus commentateur des *Vers d'Or* », dans *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, p. 61-78.

41. Comparer *Contre Héracl.* 10, 215*c*–216*b* ; *Contre les Chiens* 3, 183*a* ; 10, 189*c-d* avec Ammonios, *Comm. Isag.*, p. 2-35 Busse ; Élias, *Comm. Isag.*, p. 8-37 Busse ; David, *Proleg.*, p. 23-48 Busse ; Pseudo-Élias, *Comm. Isag.*, p. 10-17 Westerink.

42. Aux passages de Julien mentionnés dans la note précédente, comparer encore Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* 3-4 Whittaker-Louis.

D'une façon générale, les deux discours de Julien relatifs au cynisme sont lourdement imprégnés de souvenirs scolaires, y compris du souvenir de certaines argumentations dont Julien rappelle qu'il les a lui-même développées contre des thèses soutenues par ses condisciples[43]. Le *Contre Héracleios*, en particulier, est une véritable avalanche de questions de cours. Nous avons la chance d'y retrouver çà et là le reflet fidèle de certains manuels ou livres du maître que la tradition nous a conservés. C'est le cas pour les prolégomènes à la philosophie qui viennent d'être évoqués, et c'est également le cas pour une théorie rhétorique de la pensée et de l'expression inspirée d'Hermogène, mais apparemment retravaillée dans une perspective philosophique[44]. Il paraît naturel de considérer que les éléments les plus formalisés de la théorie de Julien sur le cynisme proviennent eux aussi de l'appareil scolaire.

Un certain nombre de questions restent néanmoins posées. Pour commencer, il est difficile d'imaginer que les maîtres de Julien ne se sont pas appuyés, dans leur enseignement du cynisme, sur une sorte de texte fondateur. Or ce texte est introuvable. Certes, les deux discours charrient nombre d'informations qui remontent à des biographies de Diogène et à des recueils de chries diogéniennes. Mais si l'on cherche un texte fondateur, ce n'est pas dans ce type d'ouvrage que l'on pourra le trouver. Julien a également eu accès à la *Vie de Cratès* rédigée par Plutarque[45]. Cette biographie contenait apparem-ment des citations assez longues des œuvres poétiques de Cratès, et Julien y fait une référence explicite[46]. La lecture de ces biographies, ou de quelques éléments de ces biographies, a sans doute été proposée à Julien dans le cadre d'un cours sur le cynisme. Mais on reste à la recherche d'un véritable Περὶ κυνισμοῦ susceptible de fournir à l'étudiant en philosophie un texte édifiant et capable d'ordonner et de fixer certaines idées-forces.

43. *Contre Héracl.* 14, 219*a-b*: «J'en ai entendu beaucoup soutenir que Dionysos était un homme [...]. "Mes pauvres amis, leur dis-je, ne comprenez-vous pas que le mythe nous propose une énigme limpide, quand il évoque une naissance [à la fois hors du commun et maintenue dans les limites de la nature humaine] ?"»

44. Comparer *Contre Héracl.* 13, 218*b-d* et Hermogène, Περὶ ἰδεῶν λόγου 2, p. 218-250 Rabe. L'apport philosophique réside en particulier dans l'introduction de la figure de l'«incongru», ἀπεμφαῖνον, concept ignoré d'Hermogène mais connu de Chrysippe (*SVF* II, p. 51, 5) de Sextus Empiricus (*Hypot.* III 112) et de Proclos (*Commentaire de la République* I, 44, 14).

45. N° 37 du Catalogue de Lamprias.

46. *Contre les Chiens* 17, 200*b*.

Peut-on envisager que cette œuvre soit un discours de Dion Chrysostome, le *Discours* IV en particulier, auquel on a plusieurs fois songé ? Le fait que Dion et Julien rapportent sur Diogène plusieurs anecdotes identiques n'est sûrement pas un indice convaincant. Mais Julien invoque le nom de Dion[47]. Curieusement, cependant, c'est pour mettre à son crédit une information que Dion n'a jamais fournie, à savoir que Diogène a invité Alexandre à venir le voir à Olympie. Julien commet là une inexactitude, mais il montre, en mentionnant le nom de Dion – ce qui, vis-à-vis d'un écrivain non classique, est de sa part un hommage appuyé –, que ses maîtres ont manifesté de l'estime pour Dion Chrysostome. Pour autant, aucun discours de Dion ne saurait répondre à lui seul du savoir et des convictions cyniques de Julien.

De véritables Περὶ κυνισμοῦ n'ont pas manqué dans les siècles précédant Julien, mais ils n'ont pas été conservés, à l'exception d'un seul, celui d'Épictète[48]. Or bien des rapprochements sont possibles entre le texte d'Épictète et celui de Julien. On trouve par exemple de part et d'autre la même notion de la conversion à soi-même, ἐπιστροφή[49], la citation du même vers tragique[50], le même accent mis sur le Γνῶθι σεαυτόν[51], l'évocation d'Héraclès comme modèle cynique[52], l'idée que la vie cynique est favorable à la vigueur du corps[53], ou encore la métaphore du taureau chef du troupeau[54]. En outre, entre la leçon d'Épictète et le *Contre les Chiens ignorants*, la situation de discours est identique : Épictète et Julien s'adressent, dans une intention pédagogique, à un destinataire tenté par la philosophie cynique. Mais il manque les signes d'une dépendance textuelle de Julien par rapport à Épictète, et d'autre part les informations transmises par Julien débordent de beaucoup le contenu de la leçon du stoïcien.

47. *Contre Héracl.* 8, 212*c*.

48. Épictète, III 22. L'édition séparée de ce texte par M. Billerbeck (*Epiktet, Vom Kynismus*, coll. « Philosophia Antiqua », Leiden, 1978) est une entreprise pleinement justifiée.

49. *Contre Héracl.* 20, 225*d* : cf. Épict., III 22, 39.

50. *Contre les Chiens* 14, 195*b* : cf. Épict., III 22, 41.

51. *Contre Héracl.* 7, 211*b-c* ; *Contre les Chiens* 4, 183*a-d* etc. : cf. Épict., III 22, 53.

52. *Contre les Chiens* 8, 187*c* : cf. Épict., III 22, 57.

53. *Contre les Chiens* 14, 194*d*–195*a* : cf. Épict., III 22, 87-88.

54. *Contre les Chiens* 18, 200*d* : cf. Épict., III 22, 99.

En fait Julien lui-même nous décourage de pousser plus loin cette recherche du texte fondateur. Il déplore sans ambiguïté l'absence de ce type de texte dans la tradition du cynisme. Il ne pouvait ignorer l'existence des Περὶ κυνισμοῦ, mais ces textes avaient probablement à ses yeux – ou aux yeux de ses maîtres – le défaut de ne pas avoir été écrits par les «coryphées» du cynisme :

> Si ces grands hommes avaient rédigé leurs écrits dans un esprit de sérieux et n'en avaient pas fait une sorte de jeu, alors on pourrait entreprendre de confronter à ces textes les conceptions que nous avons en la matière. Et ainsi de deux choses l'une [? : τὸ ἐναντίον δέ; lire τῶν ἐναντίων δέ ?] : si nos idées se révélaient conformes à celles des anciens, il ne faudrait pas venir nous accuser de faux témoignages ; dans le cas contraire, il faudrait interdire l'expression publique de ces idées. Mais de tels écrits n'existent pas[55].

L'enseignement prodigué à Julien sur le cynisme paraît donc avoir eu ceci d'original qu'il ne s'appuyait pas sur un texte précis et unique. C'est peut-être une des raisons qui ont fait que cette tentative pédagogique a fait long feu. Car, en dépit d'une sorte d'intérêt récurrent pour le cynisme qui se manifeste parfois dans certains secteurs de la tradition néoplatonicienne[56], il est clair qu'aucune école n'a suivi l'exemple que les maîtres de Julien paraissent bien avoir proposé.

Il est temps de se demander si l'on peut identifier ces maîtres. Julien a fréquenté deux écoles de philosophie, celle de Pergame, où il a été l'élève de Chrysanthe de Sardes et d'Eusèbe de Myndos, et celle d'Éphèse, où il fut l'élève de Maxime, mais également de Chrysanthe, qui avait quitté Pergame pour Éphèse. Est-ce à Pergame ou à Éphèse qu'il a appris le cynisme ? Pour répondre à cette question, un seul indice peut être pris en considération. Il s'agit d'un passage d'une lettre écrite par Julien à Maxime d'Éphèse, la *Lettre* 26. Julien raconte comment,

55. *Contre les Chiens* 7, 186*b*. Le sens de ce passage a été bien saisi par les auteurs de la récente édition du discours (*Giuliano Imperatore, Contro i Cinici ignoranti*, ed. cr., trad. e comm., a cura di C. Prato e D. Micalella, Lecce, 1978), qui n'ont cependant pas résolu le problème de l'interprétation de la formule τὸ ἐναντίον δέ (lire τῶν ἐναντίων δέ ?).

56. Voir M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2720-2833, notamment p. 2814-2816.

alors qu'il se trouvait en Gaule, très exactement à Besançon, il fut victime d'une illusion décevante :

> Près de cette ville arriva à ma rencontre un cynique [κυνικός τις ἀνήρ] portant le manteau et le bâton. A le voir de loin, je m'imaginai que cela ne pouvait être que toi. Quand j'arrivai plus près, je crus qu'il venait certainement de ta part. Il s'avéra en fait qu'il s'agissait bien d'un ami, mais inférieur de beaucoup à celui que mes espérances attendaient[57].

Quel est ici le rapport entre le langage de Julien et la réalité objective ? Ce texte ne saurait prouver à lui seul que Maxime portait habituellement l'uniforme cynique. Il montre bien au contraire que Maxime d'Éphèse en costume cynique est en l'occurrence une illusion d'optique ou un fantasme. Mais, circonstance saisissante, nous avons sur le vêtement de Maxime deux témoignages rigoureusement contradictoires : l'autre témoignage est celui d'Eunape, selon qui, à la Cour de Constantinople où il résidait auprès de Julien, Maxime se parait d'une tenue trop luxueuse pour un philosophe[58]. Quelle que soit par ailleurs la possibilité pour un philosophe de changer de costume selon les circonstances ou les époques de sa vie, une contradiction aussi parfaite dans les témoignages ne peut que traduire l'existence d'une controverse sur l'authenticité du cynisme de Maxime. Ce qui signifie que cette authenticité a été admise et soutenue par certains. C'est le cas de Julien : par la forme qu'il donne à son petit récit, il pense plaire à Maxime et donner de lui une image convenable. Observons en outre les phases de ce récit. Le passant s'approchant, Julien est obligé de constater qu'il n'a pas le visage de Maxime. Reste devant lui un homme en costume de cynique ; le texte alors ne permet pas de savoir si Julien commet une nouvelle erreur d'identification ou une conclusion hâtive : ou bien il croit reconnaître un personnage lié à Maxime, ou bien, ne reconnaissant personne, il veut croire malgré tout qu'il s'agit d'un proche du philosophe : dans tous les cas, le costume cynique est traité ici comme une marque de l'appartenance à l'école de Maxime, car qui, dans ce costume de philosophe, pourrait venir de la part du maître si ce n'est un de ses collaborateurs ou un de ses élèves ? Si, à l'école de Maxime d'Éphèse,

57. *Lettre* 26, p. 53, 6-11.

58. Στολὴν ἁβροτέραν ἢ κατὰ φιλόσοφον περιχεόμενος, Eunape, *V. Phil.* VII 4, 2 Giangrande. Je dois cette observation à Monique Alexandre.

on s'habillait ou prétendait s'habiller en cynique, il est fort possible qu'on s'y soit aussi intéressé à la philosophie cynique. Le maître de Julien en la matière pourrait bien avoir été Maxime d'Éphèse.

Resterait enfin à déterminer à quel niveau du cursus philosophique Maxime d'Éphèse, si c'est bien lui, avait compté installer l'enseignement du cynisme. Seules les traces indirectes peuvent être interrogées à ce sujet. Si l'on met en vedette l'intrication du savoir de Julien sur le cynisme avec son savoir sur les *Vers d'Or* pythagoriciens et avec son savoir sur le stoïcisme, on sera tenté de penser que l'enseignement du cynisme se situait dans le cycle propédeutique, durant lequel l'étudiant était amené à la réflexion morale et à la connaissance des différentes écoles philosophiques. Si l'on souligne l'intrication du même savoir avec les questions de définition et de division systématique de la philosophie, qui faisaient l'objet du cycle introductif – ou pour mieux dire « isagogique » –, alors on peut imaginer que le cours sur le cynisme précédait immédiatement le cours d'introduction, et on est ainsi ramené à l'hypothèse précédente, ou bien qu'il le suivait immédiatement, et dans ce cas on doit conclure que le cynisme était conçu comme participant de la philosophie authentique et que ses valeurs étaient pleinement assumées par l'école.

Pour y voir plus clair, il faudrait d'abord avoir une idée précise sur la nature du cursus philosophique suivi par Julien dans son cycle supérieur, c'est-à-dire postérieur au cycle introductif. Or nos données sont contradictoires. Les unes laisseraient volontiers penser que Julien a connu un enseignement dans lequel la progression s'opérait selon les parties de la philosophie. Ainsi, on le voit déplorer de ne pas avoir suivi des cours de politique[59], et laisser entendre au contraire qu'il a suivi des cours de ce qu'il appelle télestique, ou mystique, ou philosophie mystagogique[60]. Les autres suggéreraient plutôt que, dans le cycle supérieur de l'enseignement philosophique qu'il a reçu, Julien s'est élevé de texte en texte en passant par l'étude d'Aristote d'abord, puis de Platon, puis des *Oracles Chaldaïques*. Notamment cette phrase, qu'on lit dans son discours sur la *Mère des Dieux*:

59. *Lettre à Thémistios* 12, 266*d*.
60. *Contre Héracl.* 11, 216*b*; 17, 222*d*.

> Je considère que les thèses d'Aristote sont insuffisantes si on ne les rattache pas à celles de Platon, et l'ensemble aux oracles rendus par les dieux[61].

On rapprochera de cette phrase celle qui a été citée plus haut et qui affirme que la philosophie cynique est bipartite tout comme celles d'Aristote et de Platon[62], Aristote étant encore désigné avant Platon, ce qui n'est pas sans importance.

On note enfin que, dans les premiers chapitres du *Contre les Chiens ignorants*, l'histoire de la philosophie cynique s'inscrit de manière cohérente dans l'histoire de la philosophie en général. Commençant par évoquer les définitions de la philosophie, Julien n'en retient que trois:

- la philosophie est l'art des arts et la science des sciences;
- la philosophie est l'assimulation à Dieu dans la mesure du possible;
- la philosophie est l'application du « Connais-toi toi-même »[63].

Par la suite, oubliant rapidement la première de ces définitions, Julien décrit une philosophie bipolaire qui tient tout entière entre le « Connais-toi toi-même » et le principe d'assimilation à Dieu, successivement expliqués et commentés[64]. On se rappelle qu'en un autre passage il avait défini ces deux règles comme le principe et la fin, l'alpha et l'oméga, pourrait-on dire, de la philosophie[65]. Après avoir produit les exemples de différentes écoles philosophiques confirmant cette bipolarité, il en arrive au cynisme. Il en fait d'abord l'historique de la façon que l'on a vue, puis insiste sur la fonction majeure qu'y remplit le « Connais-toi toi-même ». Il n'est dès lors plus question de l'assimilation à Dieu, le second principe directeur étant remplacé par un autre commandement delphique: « Frappe ta propre monnaie »[66]. On ne saurait accuser les maîtres de Julien d'avoir privé le cynisme d'un des piliers de la philosophie, l'assimilation à Dieu, puisqu'ils ont pris soin de préciser que les deux règles n'en faisaient qu'une. Toutefois, ils paraissent bien

61. *Mère des Dieux* 3, 162 *c-d*.
62. *Contre les Chiens* 11, 190 *a*: voir *supra* p. 348.
63. *Ibid.* 3, 183 *a*. Les deux premières de ces définitions se retrouvent dans la liste canonique de six définitions fournie par les commentaires de l'*Isagogé*, mais pas la troisième.
64. *Ibid.* 4 et 5.
65. *Contre Héracl.* 19, 225 *c-d*: voir *supra* p. 345–346.
66. *Contre les Chiens* 8, 187 *d* - 188 *c*.

avoir jugé que le cynisme offrait, aux premiers stades du progrès philosophique, la meilleure école d'application de la première règle. La philosophie cynique devenait ainsi une philosophie de vérité au même titre que celle d'Aristote, celle de Platon, et celle des *Oracles Chaldaïques*. Elle constituait le premier palier du cycle supérieur du cursus philosophique.

Pour terminer, on se demandera pourquoi l'œuvre de Julien reste muette sur le cynisme en dehors de nos deux discours. Durant le printemps 362, Julien a publié à Constantinople trois discours, successivement le *Contre Héracleios*, la *Mère des Dieux*, et le *Contre les Chiens ignorants*. Tout se passe comme si, à ce moment de sa vie et de son règne, il avait voulu prendre rang parmi les intellectuels non point philosophes – il récuse constamment ce titre[67] – mais parmi les intellectuels formés en matière de philosophie. Dans les trois discours, il fournit les preuves indiscutables qu'il a suivi un enseignement philosophique.

Dans le discours sur la *Mère des Dieux*, le contenu révélé de cet enseignement n'est pas le même que dans les deux autres. Le savoir qui s'y manifeste est une compétence en matière de théorie cosmologique néoplatonicienne ainsi qu'une connaissance des *Oracles Chaldaïques*. Les trois discours, cependant, tendent à poser Julien à la fois comme un intellectuel informé en philosophie et comme un empereur dont les sujets n'ont pas à redouter qu'il oublie ses devoirs d'État au profit de vaines spéculations. Il proclame que le vrai cynisme convient à l'homme qui veut à la fois diriger les armées et philosopher, στρατηγεῖν καὶ φιλοσοφεῖν[68]. Dans la *Mère des Dieux*, il montre, à la fin du discours, combien il peut être bénéfique pour le peuple romain d'avoir à sa tête un empereur dévot d'une grande divinité et initié aux pratiques théurgiques. Dans le *Contre les Chiens ignorants*, enfin, il insiste sur le fait que la philosophie cynique est une philosophie simple, non scolastique, et parfaitement adaptée au type d'homme qu'il représente et qu'il appelle «hommes d'État et d'érudition», πολιτικοὶ καὶ πολυπράγμονες[69].

Cette configuration est hautement significative. Il est clair que, dans le programme philosophique, deux matières ont enthousiasmé Julien

67. *Contre Héracl.* 23, 235*a* et *c*; *Éloge d'Eusébie* 13, 120*b*.
68. *Contre Héracl.* 7, 211*b*.
69. *Contre les Chiens* 20, 203*b*.

aux dépens de toutes les autres : la philosophie cynique avec sa simplicité, sa rationalité et sa piété d'une part, la philosophie mystagogique d'autre part, qui lui dispensait sans lui demander un trop grand effort intellectuel la révélation des vérités suprêmes. Or, qu'il soit formé au cynisme ou à la mystagogie, l'empereur n'en est que meilleur empereur. Un certain souci de propagande explique ainsi, en partie, la promotion du cynisme à laquelle Julien s'est appliqué pendant quelques mois.

SIMONE FOLLET

# LES CYNIQUES DANS LA POÉSIE ÉPIGRAMMATIQUE A L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Si l'on excepte quelques grandes figures – Demetrius, Oenomaos, Peregrinus Protée –, le cynisme de l'époque impériale paraît assez mal connu[1]. Les épigrammes retrouvées sur la pierre en différentes régions du monde hellénophone ou rassemblées dans les grandes collections byzantines, *Anthologie Palatine* et *Anthologie de Planude* surtout[2], peuvent apporter quelques informations concrètes sur certains cyniques ou sur les différentes tendances du mouvement cynique, mais, en l'absence de recueils complets et commentés tels que ceux de P. A. Hansen[3] pour la période archaïque et classique, d'A. S. F. Gow et D. L.

1. H. B. Gottschalk, « Currents of philosophical thought in the first two centuries A. D. », *Dodoni* 16, 3, 1987, p. 87 : « The philosophy of the first two centuries A.D. is a neglected subject ». Voir cependant D. R. Dudley, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.*, London, 1937, p. 117-201 ; M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW*, II 36, 4, 1990, p. 5-77 ; J. Hahn, *Der Philosoph in der Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1989, p. 172-181 ; M. Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », *L'Antiquité classique* 51, 1982, p. 151-173.

2. L'édition de la C.U.F., commencée par P. Waltz en 1928, est encore inachevée. Voir l'édition H. Beckby, avec traduction allemande, 4 vol., München, 1957-1958. L'index, *s. v.* « Kyniker », permet de retrouver les épigrammes relatives aux cyniques. Voir aussi F. J. Brecht, « Motiv- und Typen-Geschichte des griechischen Spottepigramms », *Philologus Suppl.* 22, 2, 1930, p. 18-27.

3. P. A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca*, coll. « Texte und Kommentare » 12, Berlin, 1983 ; *Carmina epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr.*, même coll., 15, Berlin-New York, 1989.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 359-380.

Page[4] pour l'époque hellénistique et le début de l'Empire, ces textes sont souvent difficiles à rassembler et à interpréter. Il n'existe aucun corpus des inscriptions relatives aux philosophes[5], ni même de liste complète[6]. Nous avons pu consulter la liste préliminaire établie par R. Goulet pour son *Dictionnaire des philosophes antiques* et les notices rédigées par B. Puech, après dépouillement des principaux recueils d'inscriptions, pour le tome I (lettre A), Paris, 1989, et le tome II (lettres B à D), sous presse, mais nous ne nous flattons pas d'avoir réuni un corpus complet. Néanmoins une relecture critique de ces documents nous a paru présenter un intérêt méthodologique, conduire à certains résultats dans le domaine prosopographique, éclairer ou préciser sur quelques points le tableau d'ensemble du cynisme à l'époque impériale.

*L'hommage rendu aux grands ancêtres*

Un des traits souvent soulignés de la littérature grecque sous l'Empire est son enracinement dans le passé, que les auteurs rendent hommage aux grands hommes de la Grèce classique ou imitent les œuvres antiques en d'infinies variations. On n'est pas surpris de trouver des épigrammes en l'honneur des fondateurs, Antisthène et Diogène, dans l'abondante collection de *testimonia* publiée par G. Giannantoni[7].

Diogène Laërce qui, on le sait, avait composé dans sa jeunesse des épigrammes de mètres variés sur les philosophes, et notamment sur leur

4. A.S.F. Gow–D.L. Page, *The Greek Anthology*, I. *Hellenistic Epigrams*, 2 vol., Cambridge, 1965; *The Garland of Philip, and some contemporary epigrams*, 2 vol., Cambridge, 1968; D.L. Page, *Further Greek epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and other sources, not included in "Hellenistic Epigrams" or "The Garland of Philip"*, Cambridge, 1981.

5. Nous avons en projet, T. Dorandi, B. Puech et moi, un corpus des inscriptions relatives aux philosophes, en liaison avec l'équipe de R. Goulet.

6. Des cyniques connus par les inscriptions sont cités par A. Calderini, « Di alcune arti liberali in documenti dell'Egitto greco-romano, 1. Φιλόσοφοι », dans *Studi in onore di Enrico Paoli*, Firenze, 1955, p. 153-155; M.N. Tod, « Sidelights on Greek philosophers », *Journal of Hellenic studies* 77, 1957, p. 132-141. On peut utiliser aussi le « Répertoire des philosophes cyniques connus » de M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 10, Paris, 1986, p. 231-248.

7. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*[2], coll. « Elenchos » 18, 4 vol., Napoli, 1990, t. II, p. 137-225 (Antisthène) et 227-509 (Diogène).

mort, citées dans ses *Vies de philosophes*[8], en a écrit une pour Antisthène (*A.P.* VII 115 = D.L. VI 19 = V A 38 G.), d'interprétation délicate.

«Τὸν βίον ἦσθα κύων, Ἀντίσθενες, ὧδε πεφυκὼς
ὥστε δακεῖν κραδίην ῥήμασιν, οὐ στόμασιν.
Ἀλλ' ἔθανες φθισικός,» τάχ' ἐρεῖ τις ἴσως. – «Τί δὲ τοῦτο;
Πάντως εἰς Ἀΐδην δεῖ τιν' ὁδηγὸν ἔχειν.»

«De ton vivant tu étais un chien, Antisthène,
Né pour mordre le cœur avec des mots au lieu de crocs[9];
Mais tu es mort de consomption», va-t-on peut-être te dire. –
[«Qu'importe!
Il faut bien que l'on ait un guide pour l'Hadès.»

Refusant de corriger, v. 3, φθισικός en φυσικῶς (A.M. Desrousseaux) et d'ajouter, v. 4, une idée de chien qui n'est pas dans le texte (A. Dain, H. Beckby), nous pensons que l'attaque du τις anonyme repose sur l'idée que sa mort n'est pas digne de sa vie. C'est naturellement Antisthène qui écarte l'objection, avec une brusquerie hautaine qui est bien dans son caractère[10].

A la fin du IV^e^ siècle, c'est sous la forme d'une énigme bilingue qu'Ausone évoque Antisthène, disciple d'Héraclès et maître de Diogène (*App. Cougny* V 49 = V A 40 G.).

Discipulus melior nulli meliorve magister,
εἰς ἀρετὴν συνέβη καὶ κυνικὴν σοφίην.

8. Sur ces épigrammes, voir A. Kolar, «De quibusdam carminibus in Diogenis Laertii vitis», *Eunomia* 3, 1959, p. 59-67; G. Morelli, «Sugli epigrammi di Diogene Laerzio», *Giornale italiano di filologia* 23, 1971, p. 121-140; J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic background*, coll. «Hermes-Einzelschriften» 40, Wiesbaden, 1978, p. 49-50; M. Gigante, «Diogene Laerzio: da poeta a prosatore», *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, Roma, 1986, t. I, p. 245-248; *Id.*, «Biografia e dossografia in Diogene Laerzio», dans *Diogene Laerzio storico del pensiero antico* = *Elenchos* 7, 1986, p. 34-44.

9. Nous empruntons à A. Dain l'antithèse «mots»/«crocs» (C.U.F., t. IV, p. 105).

10. Les éditeurs et commentateurs sont en désaccord sur la coupe et la répartition des répliques. Il nous paraît peu probable qu'il y ait plusieurs répliques à auteur non désigné avant une réplique introduite par τις. Le seul personnage qu'il est inutile de nommer est Antisthène, clairement désigné au v. 1.

Dicere me novit verum, qui novit utrumque,
καὶ θεὸν Ἀλκεΐδην καὶ κύνα Διογένην.

« Personne n'a eu meilleur disciple ou meilleur maître,
Parvenu à la vertu et à la sagesse cynique.
Il reconnaît que je dis vrai, celui qui connaît à la fois
Et le divin Alcide et le chien Diogène. »

Ces jeux littéraires apportent peu à la renommée d'Antisthène ou à notre connaissance du cynisme.

Diogène Laërce avait aussi composé un distique sur la mort de Diogène[11], remarquable par le sens nouveau donné à ὀδάξ et un emploi massif de procéleusmatiques (*A. P.* VII 116 = D. L. VI 79 = V B 108 G.).

Διόγενες, ἄγε λέγε τίς ἔλαβέ σε μόρος
ἐς Ἄϊδος; – Ἔλαβέ με κυνὸς ἄγριον ὀδάξ.

« Allons ! Dis-moi, Diogène, quel destin t'a emporté
Dans l'Hadès ? » – « Ce qui m'a emporté, c'est la dent féroce
[d'un chien. »

Dans l'ensemble, Diogène Laërce paraît peu inspiré par le cynisme, si l'on compare ces deux épigrammes à celles, plus nombreuses, qu'il consacre à d'autres philosophes ou à la riche tradition, chries et épigrammes, développée dès le IVe siècle à la mémoire de Diogène. L'épigramme dialoguée inscrite à Corinthe sur son tombeau, accompagnée de la représentation d'un chien, citée par Pausanias (II 2, 4) et Diogène Laërce (VI 78), même si, contrairement à ce qu'ont cru H. Häusle et P. A. Hansen[12], elle n'est pas préservée sur pierre[13], doit être ancienne.

11. Pour les différents récits de la mort de Diogène, voir K. von Fritz, « Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope », *Philologus Suppl.* 18, 2, 1926, p. 29-33.

12. H. Häusle, *Sag mir, o Hund – wo der Hund begraben liegt. Das Grabepigramm für Diogenes von Sinope. Eine komparative literarisch-epigraphische Studie zu Epigrammen auf theriophore Namenträger*, coll. « Spudasmata » 44, Hildesheim, 1989, p. 22-31 ; P. A. Hansen, « Diogenes the Cynic at Venice », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 82, 1990, p. 198-200.

13. L'inscription copiée par J. Spon et G. Wheler à Venise (*Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, Fait aux années 1675 & 1676*, La Haye, 1724, t. I, p. 45 et 278-279) et conservée au Musée de Vérone est un faux, comme l'a rappelé G. Petzl, « Der begrabene Hund und andere Veroneser Fälschungen », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 84, 1990, p. 79-80 (voir *Bull. épigr.* 1991, n° 31). Voir

Ensuite (ἔπειτα), dit Diogène Laërce, on lui éleva aussi des statues dans sa patrie, Sinope, l'une notamment, en bronze, accompagnée d'une épigramme. Voici ces deux premiers textes, sans doute postérieurs de très peu à la mort de Diogène (*A. P.* VII 64 = V B 110 G.; *A. Plan.* 334 = *ibid.* G.).

Εἰπέ, κύον, τίνος ἀνδρὸς ἐφεστὼς σῆμα φυλάσσεις;
– Τοῦ Κυνός. – Ἀλλὰ τίς ἦν οὗτος ἀνὴρ ὁ Κύων;
– Διογένης. – Γένος εἰπέ. – Σινωπεύς. – Ὃς πίθον ᾤκει;
– Καὶ μάλα. Νῦν δὲ θανὼν ἀστέρας οἶκον ἔχει.

« Dis-moi, chien, quel est l'homme dont, dressé, tu gardes le [monument ? »
« – Le Chien. » – « Mais quel homme était-il, ce Chien ? »
– « Diogène. » – « Dis-moi sa race. » – « De Sinope. » – « Celui qui [habitait une jarre ? »
– « Oui, c'est lui. Mais maintenant, mort, il a les astres pour [demeure. »

Γηράσκει καὶ χαλκὸς ὑπὸ χρόνου, ἀλλὰ σὸν οὔτι
κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ·
μοῦνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
θνατοῖς καὶ ζωᾶς οἶμον ἐλαφροτάταν.

« Même le bronze subit le vieillissement du temps,
Mais ta gloire, Diogène, l'éternité ne la détruira point.
Car toi seul as montré aux mortels la gloire d'une vie
Autonome et le sentier de l'existence le plus facile à [parcourir.[14] »

Cet hommage officiel n'est pas banal, non plus que le dialogue précédent, plein de vivacité, qui fixe les premiers traits de la légende de Diogène. Philiscos d'Égine, poète ami et disciple de Diogène, est peut-être l'auteur de l'épigramme de Sinope ; cette hypothèse expliquerait qu'elle soit citée dans une notice de la *Souda* consacrée à Philiscos[15].

S. Maffei, *Museum Veronese*, Vérone, 1749, p. LXVIII, 1 ; T. Ritti, *Iscrizioni e rilievi greci nel Museo Maffeiano di Verona*, coll. « Collezioni e Musei archeologici del Veneto » 21, Roma, 1981, n° 100*, p. 165.

14. Trad. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 39.

15. Ed. A. Adler, Φ 359 et 362, t. IV, p. 725-726.

Dès le début du III[e] siècle, dans ses *Méliambes*, Cercidas de Mégalopolis[16] célébrait Diogène, οὐράνιος κύων («chien céleste»), et Léonidas de Tarente[17], dans quatre distiques inspirés (*A.P.* VII 67 = V B 114 G.), évoquait son arrivée chez les morts:

Ἀΐδεω λυπηρὲ διήκονε, τοῦτ' Ἀχέροντος
ὕδωρ ὃς πλώεις πορθμίδι κυανέῃ,
δέξαι μ', εἰ καί σοι μέγα βρίθεται ὀκρυόεσσα
βᾶρις ἀποφθιμένων, τὸν κύνα Διογένην.
Ὄλπη μοι καὶ πήρη ἐφόλκια καὶ τὸ παλαιὸν
ἔσθος χὠ φθιμένους ναυστολέων ὀβολός.
Πάνθ' ὅσα κήν ζωοῖς ἐπεπάμεθα, ταῦτα παρ' Ἄιδαν
ἔρχομ' ἔχων· λείπω δ' οὐδὲν ὑπ' ἠελίῳ.

«Triste serviteur de l'Hadès, qui sur cette eau de l'Achéron
Navigues avec ta barque sombre,
Même si ta barge glacée est lourdement chargée de morts,
Accueille-moi, moi le chien Diogène.
J'ai pour bagages une fiole, une besace, ce vieux vêtement
Et l'obole qui assure le passage des morts.
Tout ce que, dans le monde des vivants, nous possédions, tout cela
Je l'emporte avec moi chez Hadès: je ne laisse rien sous le soleil.»

Nous retrouvons ces divers éléments, sous des formes variées, à la fin de la République et au début de l'Empire. La diffusion de la *Couronne* de Méléagre semble avoir donné une nouvelle impulsion à la poésie épigrammatique relative à Diogène. Un des poètes nommés Archias, sans doute dans la première moitié du I[er] siècle avant J.-C., transpose le poème de Léonidas de Tarente, dont il conserve à la fois le rythme et les thèmes (*A.P.* VII 68 = V B 115 G.).

Ἄϊδος ὦ νεκυηγέ, κεχαρμένε δάκρυσι πάντων,
ὃς βαθὺ πορθμεύεις τοῦτ' Ἀχέροντος ὕδωρ,
εἰ καί σοι βέβριθεν ὑπ' εἰδώλοισι καμόντων
ὁλκάς, μὴ προλίπῃς Διογένη με κύνα.

16. V B 97 G., t. II, p. 272-273.

17. Voir les éditions de J. Geffcken, «Leonidas von Tarent», *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, Suppl.* 23, 1897, p. 1-164; A.S.F. Gow–D.L. Page, *Hellenistic Epigrams*, t. I, p. 107-139; t. II, p. 307-398.

Ὄλπην καὶ σκίπωνα φέρω καὶ δίπλοον εἷμα
καὶ πήρην καὶ σοὶ ναυτιλίης ὀβολόν.
Καὶ ζωὸς τάδε μοῦνον, ἃ καὶ νέκυς ὧδε κομίζω,
εἶχον· ὑπ' ἠελίου δ' οὔ τι λέλοιπα φάει.

« Passeur des morts de l'Hadès, heureux des larmes de tous,
Qui traverses cette eau profonde de l'Achéron,
Même s'il ploie sous les ombres des trépassés,
Ton vaisseau, ne me laisse pas là, moi Diogène le chien.
J'emporte une fiole, un bâton, un double vêtement,
Une besace et, pour toi, l'obole du passage.
Vivant, déjà, je possédais seulement ce que, mort, j'apporte ici :
Sous la lumière du soleil je n'ai rien laissé. »

Honestus de Corinthe, sous Auguste[18], condense l'idée en deux distiques (*A.P.* VII 66 = V B 113 G.).

Βάκτρον καὶ πήρη καὶ διπλόον εἷμα σοφοῖο
Διογένευς βιότου φόρτος ὁ κουφότατος.
Πάντα φέρω πορθμῆϊ· λέλοιπα γὰρ οὐδὲν ὑπὲρ γῆς.
Ἀλλά, κύον, σαίνοις, Κέρβερε, τόν με κύνα.

« Un bâton, une besace, un manteau double
Sont le fardeau très léger de la vie du sage Diogène.
J'apporte tout au nocher; je ne laisse rien sur la terre.
Allons, chien Cerbère, fais-moi fête, à moi le chien ! »

Deux épigrammes d'auteur inconnu manifestent un effort fait pour renouveler le thème de l'arrivée chez Hadès. Le distique *A.P.* VII 63 = V B 109 G. joue sur une simple analogie phonétique, intraduisible en français; il semble que le mot entraîne l'idée.

Τὸν κύνα Διογένη, νεκυοστόλε, δέξο με, πορθμεῦ,
γυμνώσαντα βίου παντὸς ἐπισκύνιον.

« Moi qui suis le chien Diogène, accepte-moi, nocher qui fais passer [les morts :
J'ai dépouillé la superbe de toute vie. »

18. La découverte du monument des Muses, à Thespies, a permis de dater sûrement ce poète : voir P. Jamot, *Bulletin de Correspondance hellénique* 26, 1902, p. 129-160; A. Plassart, même revue, 50, 1926, p. 448-451; L. Robert, *Hellenica* 6, 1946 , p. 13-14; J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique* 1955, n° 119.

Originale aussi est *A. P.* IX 145 = V B 116 G., sorte de chrie versifiée, mettant en présence, anachroniquement, Diogène et Crésus.

Ἐλθὼν εἰς Ἀΐδην, ὅτε δὴ σοφὸν ἤνυσε γῆρας,
Διογένης ὁ κύων Κροῖσον ἰδὼν ἐγέλα,
καὶ στρώσας ὁ γέρων τὸ τριβώνιον ἐγγὺς ἐκείνου,
τοῦ πολὺν ἐκ ποταμοῦ χρυσὸν ἀφυσσαμένου,
εἶπεν· « Ἐμοὶ καὶ νῦν πλείων τόπος· ὅσσα γὰρ εἶχον
πάντα φέρω σὺν ἐμοί, Κροῖσε, σὺ δ' οὐδὲν ἔχεις. »

Arrivé chez Hadès, au terme d'une sage vieillesse,
Diogène le chien, apercevant Crésus, se mit à rire.
Lui, le vieillard, étendit son modeste manteau auprès de l'homme [illustre,
Qui avait retiré du fleuve une telle quantité d'or,
Et dit : « C'est moi, maintenant encore, qui ai la plus grande place ; [car tout ce que j'avais,
Je l'emporte avec moi, Crésus, alors que toi tu n'as rien. »

Antiphile de Byzance, sous Néron[19], évoque encore avec une grâce nostalgique la vie dépouillée de Diogène (*A. Plan.* 333 = V B 156 G.).

Ἡ πήρη καὶ χλαῖνα καὶ ὕδατι πιληθεῖσα
μᾶζα καὶ ἡ πρὸ ποδῶν ῥάβδος ἐρειδομένη
καὶ δέπας ἐκ κεράμοιο σοφῷ κυνὶ μέτρα βίοιο
ἄρκια. Κἠν τούτοις ἦν τι περισσότερον·
κοίλαις γὰρ πόμα χερσὶν ἰδὼν ἀρύοντα βοώτην
εἶπε· « Τί καὶ σὲ μάτην, ὄστρακον, ἠχθοφόρουν; »

La besace, un manteau de laine, une galette
Pétrie à l'eau, ce bâton appuyé devant les pieds,
Une coupe de terre cuite, ces modestes instruments suffisaient à la vie
Du sage chien. Pourtant, l'un d'eux encore était superflu.
Lorsqu'il aperçut un bouvier puisant de quoi boire au creux de ses [mains,
Il dit : « Pourquoi donc, ô tesson, m'étais-je encore chargé de toi en [vain ? »

19. Sur ce poète, voir notamment L. Robert, « Un voyage d'Antiphilos de Byzance *Anthologie Palatine X, 17*. Géographie antique et byzantine », *Journal des savants*, 1979, p. 257-294, 5 fig. (repris dans *OMS* VII, Amsterdam, 1990, p. 427-464).

Mais, dès l'époque d'Auguste[20], on trouve aussi, chez Antipater de Thessalonique, une inspiration plus mordante: il s'appuie sur l'exemple de Diogène pour attaquer les cyniques de son temps. Voici d'abord une épitaphe fictive pour le tombeau de Diogène (*A. P.* VII 65 = V B 112 G.).

Διογένευς τόδε σῆμα, σοφοῦ κυνός, ὅς ποτε θυμῷ
ἄρσενι γυμνήτην ἐξεπόνει βίοτον,
ᾧ μία τις πήρα, μία διπλοΐς, εἷς ἅμ' ἐφοίτα
σκίπων, αὐτάρκους ὅπλα σαοφροσύνας.
Ἀλλὰ τάφου τοῦδ' ἐκτὸς ἴτ', ἄφρονες, ὡς ὁ Σινωπεὺς
ἐχθαίρει φαῦλον πάντα καὶ εἰν Ἀΐδῃ.

« Voici le monument de Diogène, le sage chien, qui jadis,
D'un cœur mâle, s'entraînait à vivre armé à la légère:
Une seule besace, un seul manteau double, un seul bâton
Accompagnant ses pas, armes d'une sagesse autonome.
Allons, quittez ce tombeau, hommes sans esprit, car l'homme de [Sinope
Exècre tout médiocre, même dans l'Hadès! »

L'insistance de l'anaphore μία... μία... εἷς... au v. 3, comme le geste final, soulignent l'intention polémique; l'auteur prête à Diogène, dont l'image idéalisée éclairait les premiers distiques, ses propres sentiments envers les insensés ou les médiocres qui l'entourent (les deux adjectifs recouvrant le domaine intellectuel et le domaine moral).

Plus violente est l'invective d'*A. P.* XI 158 = V B 98 G., même si nous ignorons qui est exactement visé; la distance entre passé et présent s'agrandit, l'image du cynique contemporain devient caricature cruelle.

Αἰάζει πήρη τε καὶ Ἡράκλειον ἄριστον,
βριθὺ Σινωπίτου Διογένευς ῥόπαλον,
καὶ τὸ χύδην ῥυπόεντι πίνῳ πεπαλαγμένον ἔσθος
διπλάδιον, κρυερῶν ἀντίπαλον νιφάδων,
ὅττι τεοῖς ὤμοισι μιαίνεται· ἦ γὰρ ὁ μέν που
οὐράνιος, σὺ δ' ἔφυς οὐν σποδιῇσι κύων.
Ἀλλὰ μέθες, μέθες ὅπλα τὰ μὴ σέθεν· ἄλλο λεόντων,
ἄλλο γενειητῶν ἔργον ὄρωρε τράγων.

20. Date: entre –20 et +20 selon A. S. F. Gow, « Antipater of Thessalonica. Notes and queries », *Classical Review* 16, 1966, p. 5-9.

« Elle gémit, la besace, et la belle arme d'Héraclès[21],
La lourde massue de Diogène de Sinope,
Ainsi que le vêtement double, tout maculé de crasse gluante,
Qui affronte les neiges glacées[22];
C'est que, sur tes épaules à toi, ils sont souillés. Oui, Diogène
Était, lui, sans doute, un chien céleste; toi, un chien couché
[dans la cendre.
Allons, lâche ces armes qui ne sont pas à toi, lâche-les!
Une chose est de voir les lions à l'œuvre, autre chose est de voir
[grandir des boucs barbus! »

Plusieurs expressions traduisent la répulsion violente d'Antipater; la noble image du cynique est pervertie et souillée. La violence du ton constitue encore un vibrant hommage à un Diogène idéal[23], mais donne une triste idée des cyniques contemporains, que nous allons maintenant considérer plus en détail.

*Personalia*

Des épigrammes nous livrent les noms de quelques cyniques. Pour l'interprétation, il faut les classer en épitaphes, actes d'adoration ou proscynèmes, poèmes satiriques. Nous n'avons conservé, semble-t-il, qu'une seule épitaphe métrique, à Sinope, dont le texte présente encore quelques difficultés (W. Peek, *GVI*, 1837). Nous ne signalons dans l'apparat critique que les points restés douteux.

21. La correction d'A.S.F. Gow, *art. cit.*, p. 11, ἁρίστου pour ἄριστον, v. 1, nous paraît inutile.

22. Sur le costume cynique, voir J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909, p. 53-151; M.-O. Goulet-Cazé, *ANRW* II 36, 4, 1990, p. 2738-2746; G. Giannantoni, *op. cit.*, t. IV, p. 499-505; B.R. Voss, « Die Keule der Kyniker », *Hermes* 95, 1967, p. 124-125; P. Courcelle, « La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'Antiquité », *Journal des savants*, 1980, p. 85-101. Je remercie vivement M. G. Dorival, qui m'a fourni d'intéressants détails sur les mots qui désignent la « bourse » des cyniques.

23. Le -ογένη [φι]λόσοφο[ν] honoré à Sinope par les habitants de [Thémi]scyre[s] peut être le célèbre Diogène, même si l'inscription, par son écriture, est de date tardive; mais, comme ni le nom ni l'appartenance philosophique du personnage honoré ne sont assurés, on ne peut presser davantage ce document (voir l'édition de L. Moretti, « Epigraphica 21. Su una iscrizione di Sinope », *Rivista italiana di filologia classica* 109, 1981, p. 257-260, repris dans *Fra epigrafia e storia. Scritti scelti*, Roma, 1991, p. 379-382).

[Ο]ὗτός τ[οι] λ[ίθος] ἀνδρὸς ὃν αὖ σοφίης ὑποφήτην
[ἥ]δ' ἀνέφυσε πόλις [Τάρσ]ος, Περσῆος Ὅμηρον.
- [Τ]οὔνεκά οἱ πτερόν [ἐ]στιν ἐπώνυμον ἄὐσον [ἡ]μ[ῖν].
- Οὕνεκα καὶ πτερὸν ἦγε δι' ἠέρος Ἑλλάδος ἀ(ρθε)[ίς].
Οὗτος καὶ πρ[ο]πετὴ[ς] Περσεὺς κυνικῆς ἐπινοίης,
ὅττι φέρεν κίβισιν, βάκτρῳ (δ') ἅρπην ἰσόμοιρον.

L. 1 : λ[ίθος] ou [τ]ά[φος]. L. 2 : OC Robinson Müller, OΓ Peek, [Τάρσ]ος Wilamowitz, [τάρσ]ογ Peek. L. 4 fin : ΑΓΟC ou ΑΓΟΙ, ἄ[ρθη] Geffcken, ἀ(ρθε)[ίς] Peek. L. 5 : On penserait à πρ[ο]π[άτωρ] ou πρ[ό]π[ολος], mais le premier ne peut s'appliquer au second Persée et le second est en désaccord avec ce qu'a lu Peek. L. 7-9 : Nous n'avons pas cité les restes inintelligibles des trois lignes encore visibles partiellement.

« Voici la stèle d'un homme, prophète de sagesse qu'à son tour
Notre Tarse (= Sinope) a vu grandir, un Homère fils de Persée.
– Pourquoi porte-t-il ce nom de l'aile ? Dis-le nous.
– Parce qu'il a aussi dirigé son aile en s'élevant à travers l'air de [l'Hellade.
Ce Persée était aussi un maître de la pensée cynique,
Parce qu'il portait le havresac[24] et, pour équivalent du bâton, la [faucille. »

Selon cette interprétation, le cynique défunt se nommait Persée, fils de Persée, de Sinope (la nouvelle Tarse[25]) et il était poète (un nouvel Homère). Son identité est présentée sous forme énigmatique aux v. 1-2 (« homme de cette Tarse-ci, fils de Persée, nouvel Homère ») et plus clairement au v. 5 (« ce Persée »). La comparaison entre le nouveau héros et l'ancien est assez recherchée. Le mot ἐπίνοια n'est pas usuel pour indiquer l'appartenance à un courant philosophique ; il doit impliquer une part d'invention, comme προπέτης « qui vole à l'avant », « qui montre la voie ».

Plus abondante est la série des proscynèmes, au IV^e^ siècle de notre ère semble-t-il, attestant la présence de nombreux touristes dans la

24. Le mot κίβισις est le mot qui désigne habituellement le sac de Persée : voir les exemples cités dans L.S.J. et dans le *Thesaurus* d'Irvine.

25. Rien n'oblige à supposer, avec Wilamowitz, que l'inscription vient de Tarse.

Vallée des Rois, près de Thèbes d'Égypte, y compris des philosophes cyniques.

J. Baillet[26] avait cru trouver la trace d'un certain κύων Δημήτριος saluant les nymphes de la rive escarpée du Nil, mais G. Seure[27] et E. Bernand[28] ont écarté cette lecture : la pierre porte ἀχέων Δημήτριος.

En revanche, un certain Ouranios (bien nommé, comme l'οὐράνιος κύων Diogène de Sinope) a visité les Syringes de Thèbes et le colosse de Memnon, laissant ce proscynème (Baillet, n° 562 ; Bernand, n° 141) :

Θηβαίας σύριγγας ἐγὼ καὶ Μέμνονα σεμνὸν
θ[α]ύμασα [τ]ῆς τέχνης Οὐράνιος κυνικός.

« Les Syringes thébaines et le vénérable Memnon,
Moi, Ouranios, philosophe cynique, je les ai admirés pour leur [art. »

J. Baillet et G. Seure avaient cru trouver deux philosophes, dont au moins un cynique qu'on pourrait appeler « le grincheux », dans les deux proscynèmes *Syringes* 1381 et 1519 :

Βῆσα κυνικὸς ἐθαύμασεν, κακῇ ἡμέρᾳ ὤν,
Βησαρίων κάθαρμα[29] εὐ[τύχει] (ou -ῶς]) Baillet

ou :

Βησαρίων κατόρθωσε εὐ[τυχῶς] Seure (« lecture sûre »).

« Bèsa le cynique a admiré, se trouvant dans un mauvais jour.
Bèsarion a rectifié (?), heureusement. »

Βησαρίων φιλ[όσοφος].

Bèsarion a été tenu pour un philosophe, cynique ou non. Mais la restitution n'est pas sûre.

26. J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes*, coll. « Mémoires de l'I.F.A.O. » 42, Le Caire, 1926, n° 319, p. 76.

27. G. Seure, « Les impromptus touristiques aux tombeaux des rois », *Revue des études anciennes* 29, 1927, p. 372-374.

28. E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon » 98, Paris, 1969, n° 138, p. 531-532 et pl. XCIV.

29. Dans ce contexte, κάθαρμα ne pouvait être qu'une injure. Mais le mot a été éliminé par la nouvelle lecture de G. Seure.

Ces témoignages, malgré certaines hypothèses hasardeuses[30], suffisent à prouver que des philosophes cyniques ont participé au grand mouvement touristique qui a conduit de nombreux voyageurs cultivés à visiter les Syringes de Thèbes au Bas-Empire[31].

Plus riche est la catégorie des épigrammes satiriques, plus délicate à interpréter aussi pour qui s'intéresse à la prosopographie.

Deux épigrammes de Lucillius, *A. P.* XI 153 et 154, visent apparemment les cyniques Ménestratos et Hermodotos.

Εἶναι μὲν κυνικόν σε, Μενέστρατε, κάνυπόδητον
καὶ ῥιγοῦν οὐδεὶς ἀντιλέγει καθόλου·
ἂν δὲ παραρπάξῃς ἄρτους καὶ κλάσματ' ἀναιδῶς,
κἀγὼ ῥάβδον ἔχω, καὶ σὲ λέγουσι κύνα.

«Que tu sois un cynique, Ménestratos, un va-nu-pieds
Transi de froid, personne absolument ne s'y oppose;
Mais si tu chapardes en plus des bouts de pain impudemment,
Moi aussi j'ai un bâton, et on dit que tu es un chien...»

Πᾶς ὃς ἂν ᾖ πτωχὸς καὶ ἀγράμματος οὐκέτ' ἀλήθει,
ὡς τὸ πρίν, οὐδ' αἴρει φορτία μισθαρίου·
ἀλλὰ τρέφει πώγωνα καὶ ἐκ τριόδου ξύλον ἄρας
τῆς ἀρετῆς εἶναί φησιν ὁ πρωτοκύων.
Ἑρμοδότου τόδε δόγμα τὸ πάνσοφον· εἴ τις ἀχαλκεῖ,
μηκέτι πεινάτω θεὶς τὸ χιτωνάριον.

«Quiconque est pauvre et illettré ne tourne plus la meule
Comme jadis, il ne porte plus de fardeaux pour un maigre [salaire;
Il laisse pousser sa barbe et, dès le carrefour, en levant son bâton,
Affirme qu'il est, lui, le premier chien de la vertu.
Voici le décret très sage d'Hermodotos: quiconque est sans le sou
N'a qu'à déposer sa misérable tunique, et il n'aura plus faim.»

30. J. Baillet, *op. cit.*, n° 1825, proposait aussi de restituer κ[ύων?] après le nom Δομ(τιο[ς]. Cette restitution très hasardeuse est écartée avec raison par B. Puech, *Dictionnaire des philosophes antiques* (éd. R. Goulet), *s.v.*

31. Si l'on tient compte des inscriptions en vers et en prose, les cyniques sont les plus nombreux en Égypte après les platoniciens: E. Bernand, *op. cit.*, p. LVIII-LIX.

En étudiant la série des épigrammes sur les athlètes, L. Robert[32] a montré que Lucillius forgeait des noms imaginaires, expressifs ou banals, choisis pour leur effet comique. En interprétant *A. P.* XI 154, M. Gigante[33] a souligné que le nom Hermodotos renforçait l'allitération du v. 5. Ni Ménestratos ni Hermodotos ne sont des personnages réels.

Le distique *A. P.* VII 134, épitaphe parodique du cynique Gorgias[34], est d'auteur inconnu, mais ressemble beaucoup aux œuvres de Lucillius par les procédés employés : allitération en gutturales, jeu de mots, effets de surprise, hyperbole.

Ἐνθάδε Γοργίου ἡ κεφαλὴ[35] κυνικοῦ κατάκειμαι,
οὐκέτι χρεμπτομένη οὔτ' ἀπομυσσομένη.

« C'est ici que je repose, moi la tête de Gorgias le cynique ;
Pour toujours j'ai cessé... de cracher et de me moucher. »

Gorgias, nom noble et respecté du père de la rhétorique d'apparat, évoquant aussi par ses sonorités celui de monstres comme Gorgo ou la Gorgone, pourrait bien être un nom imaginaire attribué à ce représentant de l'espèce des cyniques répugnants.

Deux épigrammes visant le cynique Socharès, *A. P.* VI 293 et 298, ont été classées, en raison de leur forme, parmi les dédicaces, mais sont incontestablement satiriques.

Ὁ σκίπων καὶ ταῦτα τὰ βλαυτία, πότνια Κύπρι,
ἄγκειται κυνικοῦ σκῦλ' ἀπὸ Σωχάρεος,
ὅλπη τε ῥυπόεσσα πολυτρήτοιό τε πήρας
λείψανον, ἀρχαίης πληθόμενον σοφίης.

32. « Les épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes. Parodie et réalités », *L'épigramme grecque*, coll. « Entretiens de la Fondation Hardt » 14, Vandœuvres-Genève, 1968, p. 179-295. Sur *A. P.* XI 155, voir p. 207-208.

33. M. Gigante, « Il decreto di Ermodoto », *Maia* 22, 1970, p. 48-50, montre, par rapprochement avec des textes d'inspiration cynique, que « déposer sa tunique » signifie « mourir ».

34. Le lemme de A, εἰς Γοργίαν, a été complété par τὸν ῥήτορα, ce qui a fait classer l'épigramme dans le groupe de celles qui concernent des orateurs.

35. La leçon de Planude, qui donne un hiatus expressif et un vers holodactyle renforçant l'effet parodique, nous paraît préférable à celle de P, Γοργίου, ou aux corrections de Scaliger ou de Stadtmüller, Γοργίεω ou Γοργείη.

Σοὶ δὲ Ῥόδων ὁ καλός, τὸν πάνσοφον ἡνίκα πρέσβυν
ἤγρευσεν στρεπτόν[36], θήκατ' ἐπὶ προθύροις.

« Ce bâton et ces chaussons, vénérable Cypris,
Te sont dédiés, butin conquis sur le cynique Socharès,
Avec la fiole crasseuse et le reste d'une besace
Toute trouée, remplie d'une sagesse antique.
Le beau Rhodon les a déposés sur ton seuil, après avoir
Capturé dans ses rets le très sage vieillard. »

Πήρην κἀδέψητον ἀπεσκληρυμμένον αἰγὸς
στέρφος καὶ βάκτρον τοῦτό γ' ὁδοιπορικόν
κώλπαν ἀστλέγγιστον ἀχάλκωτόν τε κυνοῦχον
καὶ πῖλον κεφαλᾶς οὐ λασίας σκέπανον·
ταῦτα καταφθιμένοιο μυρικίνεον περὶ θάμνον
σκῦλ' ἀπὸ Σωχάρεος Λιμὸς ἀνεκρέμασεν.

« Une besace, une peau de chèvre non tannée, toute durcie,
Et ce bâton de voyageur,
Une fiole, sans strigile, une bourse, sans un sou,
Un bonnet qui abritait une tête au poil éclairci :
Maintenant qu'il est mort, sur ce buisson de tamaris,
Voilà les dépouilles de Socharès que la Faim y a suspendues. »

Ces deux poèmes, transmis sous le nom de Léonidas, sans précision, sont généralement attribués à Léonidas de Tarente (première moitié du III[e] siècle av. J.-C.) plutôt qu'à son quasi-homonyme, Léonidès d'Alexandrie (époque de Néron), pour deux raisons : ils appartiendraient à une série continue d'épigrammes hellénistiques recueillies dans la *Couronne* de Méléagre ; Léonidès d'Alexandrie aurait composé seulement des poèmes de deux ou quatre vers, ce qu'indiqueraient ses poèmes programmatiques (*A. P.* VI 327, 328, 329, IX 322 et 356). En fait, P. Waltz[37] a émis des doutes sur l'homogénéité de la série considérée des poèmes du livre VI. A. S. F. Gow et D. L. Page[38] admettent que des poèmes de l'Alexandrin peuvent se trouver dans ceux qui ont été

36. Correction d'A.-M. Desrousseaux, pour στρεπτοῖς des manuscrits. D'autres – par exemple H. Beckby – préfèrent la correction de Saumaise, στεπτοῖς.

37. C.U.F., t. III, Notice, p. 26 et n. 3.

38. *Hellenistic epigrams*, t. II, p. 309.

transmis seulement sous le nom Λεωνίδου. Léonidas de Tarente[39] est peu porté à la satire, alors que son quasi-homonyme a écrit des pièces variées, y compris satiriques[40]. Plusieurs commentateurs, par exemple M. Gigante[41], dans son étude des rapports de Léonidas de Tarente avec le cynisme, ont remarqué que, par le ton, ces poèmes étaient proches de ceux du I^er^ siècle de notre ère. Le fait que Léonidès a composé un livre de distiques et un de tétrastiques et que des groupes de poèmes empruntés à ces livres ont été recueillis dans nos anthologies ne prouve pas qu'il n'a jamais écrit de poèmes plus longs. On pourrait retrouver les isopsèphies qui sont sa marque propre[42] dans les deux poèmes cités, au prix de corrections acceptables ou souhaitables[43]. L'attribution de ces poèmes à Léonidès doit donc au moins être tenue pour possible. Le cynique Socharès[44] serait alors à dater du I^er^ siècle de notre ère ou, plus probablement peut-être si l'on considère le nom parlant « Rhodon », ne serait qu'un personnage imaginaire.

Bien que leurs auteurs soient l'un inconnu, l'autre mal daté, les épigrammes *A. P.* XI 223 et 329 nous amènent sur un terrain plus

39. Sur les 103 épigrammes attribuées à Léonidas de Tarente dans D.L. Page, *Epigrammata Graeca*, coll. « Oxford classical texts », Oxford, 1975, p. 137-172, aucune ne provient d'*A. P.* XI.

40. Voir D.L. Page, *Further Greek epigrams*, p. 508.

41. M. Gigante, *L'edera di Leonida*, Napoli, 1971, p. 45-51.

42. Voir surtout G. Setti, « Leonida Alessandrino », *RFIC* 22, 1894, p. 321-347 ; E. Piccolomini, « Di Leonida Alessandrino, de' suoi epigrammi e della isopsefia », *Rendic. della Accad. dei Lincei, Cl. di scienze morali, storiche e filologiche*, 1894, p. 357-381 ; K. Radinger, « Zur griechischen Anthologie. 1. Leonidas von Alexandrien », *Rhein. Mus.* 58, 1903, p. 294-302 ; G. Polara, « Gli isopsefi », *Vichiana* 11, 1982, p. 242-253, et l'édition citée n. 40, p. 503-541.

43. On obtient une isopsèphie parfaite (3298) entre les pentamètres du premier et du troisième distique en adoptant au v. 2 la leçon Σαχάρεος de la *Souda* (déformation « populaire » du nom ?), en supprimant le - ν d'ἤγρευσεν, superflu devant στρεπτόν, et en adoptant la correction d'A.-M. Desrousseaux, στρεπτόν, qui donne un sens satisfaisant. Dans *A. P.* VI 298, on obtient 3676 pour le v. 2 en écrivant γ' ὁδοιπόρινον, plus proche de la leçon des manuscrits que les corrections adoptées d'ordinaire, et 3674 pour le v. 6 en écrivant Λοιμός, possible aussi pour le sens et souvent confondu avec Λιμός dans les manuscrits.

44. Le nom a été rétabli de façon sûre par Meineke, les mots présentant une coupe erronée dans P. Ce nom est bien attesté dès l'époque classique, à Athènes par exemple.

solide. La première est attribuée à Méléagre, mais on a depuis longtemps démontré la fausseté de cette attribution[45].

Εἰ βινεῖ Φαβορῖνος ἀπιστεῖς· μηκέτ' ἀπίστει·
αὐτός μοι βινεῖν εἶπ' ἰδίῳ στόματι.

« Tu doutes que Favorinus fasse l'amour ? Ne doute plus !
Il m'a dit lui-même qu'il le faisait, de sa propre bouche. »

Le philosophe et sophiste Favorinus d'Arles, raillé par Polémon de Smyrne[46], Démonax[47] et d'autres[48] pour son anomalie sexuelle[49], dont il plaisantait lui-même à l'occasion[50], est certainement le personnage visé[51] par l'épigrammatiste, qui pourrait être Nicarque ou, de préférence, Ammien de Smyrne[52]. On s'étonne de ne pas trouver ce distique dans les nombreux *testimonia* sur Favorinus rassemblés par E. Mensching[53] ou A. Barigazzi[54].

45. Voir H. Ouvré, *Méléagre de Gadara*, Paris, 1894, p. 25 ; A.S.F. Gow et D.L. Page, *Hellenistic epigrams*, t. II, p. 593.

46. Philostrate, *V. Soph.* I 25, 9 ; R. Förster (édit.), *Scriptores physiognomici Graeci*, t. I, p. 160-165.

47. Voir Lucien, *Démonax* 12-13.

48. Selon Lucien, *Eun.* 7, l'« eunuque celte » était raillé par les stoiciens et les cyniques.

49. Voir H.J. Mason, « Favorinus' disorder ; Reifenstein's syndrome in Antiquity », *Janus* 66, 1979, p. 1-13.

50. Dans Philostrate, *V. Soph.* I 8, 2, il évoque les trois paradoxes de sa vie, notamment le fait d'être jugé pour adultère, lui, un eunuque.

51. P. Wolters, « De Constantini Cephalae anthologia », *Rhein. Mus.* 58, 1903, p. 102 n. 1, a rapproché le texte de Philostrate et reconnu le sophiste d'Arles. Pour l'adaptation du nom au mètre, voir la graphie Στοϊχῶν dans *A.P.* IX 496, v. 1, de l'épigrammatiste Athénaios. L'épigramme est bien interprétée par D. Bain, « Six Greek verbs of sexual congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἴφω, λαικάζω) », *Class. Quart.* 41, 1991, p. 54-62.

52. L'obscénité du poème a fait songer à Nicarque. Mais le distique voisine avec des épigrammes d'Ammien de Smyrne (*A.P.* XI 221, 226-231), poète qui pratiquait volontiers l'attaque personnelle et a pu attaquer un homme de lettres particulièrement choyé à Éphèse.

53. E. Mensching, *Favorin von Arelate*, coll. « Texte und Kommentare » 3, Berlin, 1963, p. 1-7.

54. A. Barigazzi, *Favorino di Arelate. Opere*. Introduzione, testo critico e commento, Firenze, 1966, p. 87-135.

*A.P.* XI 329 appartient à une série (*A.P.* XI 328-332) d'épigrammes de Nicarque, poète d'époque flavienne[55], imitant Lucillius[56] et imité par Martial[57].

Δημῶναξ, μὴ πάντα κάτω βλέπε, μηδὲ χαρίζου
τῇ γλώσσῃ· δεινὴν χοῖρος ἄκανθαν ἔχει.
Καὶ συζῇς ἡμῖν, ἐν Φοινίκῃ δὲ καθεύδεις,
κοὐκ ὢν ἐκ Σεμέλης μηροτραφὴς γέγονας.

« Démonax, ne garde pas sans cesse les yeux baissés, et n'aie pas [trop de complaisances
Avec ta langue : ce pourceau-là possède de terribles épines !
Certes tu vis avec nous, mais c'est en Phénicie que tu dors :
Tu n'es pas fils de Sémélè, et pourtant te voilà nourrisson de la [cuisse ! »

Les éditeurs ont bien expliqué le double sens de la plupart des expressions, que la traduction ne peut rendre : les yeux baissés, signe de modestie mais aussi d'obsession sexuelle ; le χοῖρος, organe sexuel féminin ; la Phénicie, symbole de τρυφή et de perversions sexuelles, y compris la fellation, qui peut justifier l'expression « nourri dans la cuisse » et l'allusion à Sémélè. Plus intéressant est le portrait qui a pu servir de point de départ : celui d'un jeune homme bien élevé, aux yeux baissés, selon le modèle de l'ancienne éducation attique prisé d'Aristophane[58] à l'empereur Julien[59] ; à l'éloquence séduisante, enclin à parler πρὸς χάριν ; raffiné, ami du plaisir, dont la Phénicie est le symbole ; enfin, sans doute, nourri d'Homère (Ὁμηροτραφής = ὁ μηροτραφής), comme le Choirilos visé dans *A.P.* XI 218, de thématique analogue, raillé, *in fine*, comme Ὁμηρικός = ὁ μηρικός. Ce portrait évoque celui

55. V. Longo, *L'epigramma scoptico greco*, Genova, 1967, p. 78 : « Di Nicarco non sappiamo assolutamente nulla » ; R. Keydell, *Der kleine Pauly*, t. IV, 1972, col. 100 : « Lebte wohl in der 2. H. des 1. Jh. n. Chr. ». Sur *A.P.* XI 329, outre les éditions, voir E. Degani, « Anth. Pal. XI 329 », *Philologus* 107, 1963, p. 151-153.

56. J. Geffcken, « Nikarchos » 5, *RE* XVII 1, 1936, col. 278-280.

57. Voir W. Burnikel, *Untersuchungen zur Struktur des Witzepigramms bei Lukillios und Martial*, coll. « Palingenesia » 15, Wiesbaden, 1980, p. 110-116, qui étudie trois épigrammes imitées dans ses livres III, IX et XI, publiés à raison d'un par an à partir de 85/6.

58. Aristophane, *Nuées*, 961-1014.

59. Julien, *Misopogon*, 351 *a*.

du maître de Lucien, Démonax, Chypriote[60] d'une famille riche et influente (§ 3), disciple d'Agathoboulos, Démétrios, Épictète et Timocrate *(ibid.)*, vénérant Socrate, admirant Diogène et aimant Aristippe (§ 62), « non pas venu à la philosophie avec des pieds non lavés, comme on dit, mais nourri de poètes qu'il savait presque tous par cœur, entraîné à l'éloquence avant d'être voué à la philosophie (§ 5), citant à tout propos un vers d'Homère (§ 60), imitant l'aisance (ῥᾳστώνη) de Diogène de Sinope (§ 6), plein de grâce attique dans ses entretiens (§ 6), toujours aimable et ami de tous, bref toujours accompagné des Grâces et d'Aphrodite, dans toutes ses actions et ses paroles, avec, selon le mot du comique, la Persuasion installée sur ses lèvres (§10). R.B. Branham[61] a aussi remarqué qu'une bonne part de son humour est verbale et repose sur des jeux de mots. Ce jeune homme séduisant, mais plein de contradictions, a bien pu être la cible de l'épigrammatiste Nicarque à la fin du I^er^ siècle puisque, devenu presque centenaire (§ 63), il a dû mourir vers 170[62].

Favorinus et Démonax ne sont pas de purs cyniques : très éloignés des mendiants chapardeurs, parasites et mal soignés, ils représentent un

60. Sans doute de Salamine, car il doit être parent de l'homonyme mort en mer à vingt-huit ans, dont on a retrouvé près de ce site la stèle et l'épigramme (W. Peek, *GVI* 1833 ; J. Pouilloux, P. Roesch, J. Marcillet-Jaubert, *Salamine de Chypre*, XIII 2, Paris, 1987, n° 191, p. 74), datée du II^e^ s. av. J.-C. (Peek) ou du I^er^ ap. (Kaibel, *Epigr. Gr.* 256). Pour les v. 3-4, nous adoptons la ponctuation de Ph. Le Bas (VII, 2761), seule compatible avec le pluriel ἐμπορίαις (que Peek traduit inexactement « nun auf Handelsfahrt » dans ses *Gr. Epigr.*, Berlin, 1960, n° 425, p. 243, et les derniers éditeurs par « le commerce ») :

Δημῶναξ, Σαλαμὶς ὃν ἐθρέψατο παῖδα φέριστον
ἐμπορίαις, πικρὸν δ' εἰς Ἀχέροντ' ἔμολεν.

Le grand commerce maritime devait être une des sources de la fortune de la famille. L'épigramme est déjà rapprochée par C.P. Jones, *Culture and society in Lucian*, Cambridge, Mass.-London, 1986, p. 92, n. 16. Pour l'ensemble des *testimonia* sur Démonax, voir surtout K. Funk, « Untersuchungen über die lucianische Vita Demonactis », *Philologus Suppl.* 10, 1907, p. 647-659.

61. R.B. Branham, *Unruly eloquence : Lucian and the comedy of traditions*, Cambridge (Mass.)-London, 1989, p. 61, remarque que l'humour est souvent verbal dans *Démonax* et renvoie aux chapitres 15, 17, 19, 21, 29, 30, 31, 47-49, 54, 56.

62. D.R. Dudley, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.*, London 1937, p. 159 n. 1, le fait vivre d'environ 70 à 170. Selon Lucien, *Démonax* 57, il aurait critiqué, comme Dion Chrysostome XXXI 121, ou Apollonios de Tyane (Philostrate, *V. Ap.* IV 22), l'introduction de spectacles de gladiateurs à Athènes qui doit avoir eu lieu au plus tard sous Domitien. Voir aussi la note suivante.

cynisme éclectique[63], souriant, compatible avec la culture et la fortune, susceptible d'être admis dans la bonne société[64].

*Principaux aspects du cynisme*

En confrontant les images de cyniques présentées par les épigrammes déjà citées avec celles qui visent les cyniques en général ou un représentant typique de cette secte, on peut dégager rapidement quelques aspects du mouvement cynique sous l'Empire.

Dès l'époque d'Auguste apparaît une image très négative. Selon Antipater de Thessalonique, Diogène chasserait de son tombeau des gens qui sont aussi nuls intellectuellement que moralement (*A.P.* VII 652). Lucillius attaque le vaurien chapardeur, qu'il faut chasser à coups de bâton comme un chien, et l'illettré impécunieux qui se fait passer pour philosophe (*A.P.* XI 153, 154). Le terme de «chien» devient surtout injurieux, chez Antipater par exemple (*A.P.* XI 158, v. 6). Lucillius ou Ammien raille le barbu endurant, en fait adonné à la luxure (*A.P.* XI 155), Ammien, l'homme dépourvu d'idées qui croit que la barbe suffit à faire de lui un philosophe (*A.P.* XI 156). L'opposition entre la prétention à la vertu et une vie dissolue était déjà soulignée par Léonidès d'Alexandrie (*A.P.* VI 293). Lucien, à son tour, montre comment l'arrivée d'un plat savoureux a raison de la tempérance du cynique (*A.P.* XI 410).

63. Sur les positions philosophiques nuancées de Favorinus, qui avait été disciple de Dion Chrysostome et de Démétrius le cynique, voir A. Barigazzi, *ed. cit.*, p. 21-26; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, coll. «Hypomnemata» 56, Göttingen, 1978, p. 280-293; pour Démonax, voir Lucien, *Dém.* 62, où il déclare respecter Socrate, admirer Diogène et aimer Aristippe; K. Funk, *op. cit.*, p. 648; C. P. Jones, *op. cit.*, p. 92.

64. *A.P.* XI 330 – juste après celle qui vise Démonax – pourrait viser, comme on l'a supposé, Démétrius le cynique: doué (οὐκ ἀφυής), il aurait connu une certaine ascension sociale (cf. l'escalier qui le rend inaccessible) et aurait une vie mondaine (cf. le dîner auquel il a convié un ami); l'expression familière «tenir la queue d'un âne» pourrait évoquer la prédication populaire des cyniques et le désir d'immortalité son ambition philosophique. La question sur le moyen de parvenir chez Hadès pourrait indiquer qu'un homme assez âgé est visé, ce qui conviendrait chronologiquement. Mais le nom Démétrius est trop banal pour qu'une telle hypothèse puisse être prouvée. Sur Démétrius, voir surtout J.F. Kindstrand, «Demetrius the Cynic», *Philologus* 124, 1980, p. 83-98; M. Billerbeck, *Demetrios der Kyniker*, coll. «Philosophia antiqua» 36, Leiden, 1979.

« Du cynique porteur de barbe, mendiant armé d'un bâton,
Nous avons dans un dîner vu la profonde sagesse.
De lupins, de radis, tout d'abord il s'abstint :
La vertu, affirmait-il, ne doit pas être esclave du ventre.
Mais quand parut à ses yeux une vulve de truie neigeuse,
Bien ferme, qui vite escamota sa sage intention,
Il en demanda, contre toute attente, et la dévora, vraiment,
Et il affirma que la vulve ne faisait aucun tort à la vertu.[65] »

Il faut noter cependant que la barbe – qui nourrit plus de poux que d'idées, selon Ammien –, la gourmandise, la paillardise, le désaccord entre les principes et la conduite, ne sont pas propres aux cyniques ; le distique *A. P.* XI 430, de Lucien, doit viser plutôt un platonicien :

Εἰ τὸ τρέφειν πώγωνα δοκεῖς σοφίαν περιποιεῖν,
καὶ τράγος εὐπώγων αἶψ' ὅλος ἐστὶ Πλάτων.

« Si faire pousser une barbe est pour toi le moyen d'acquérir
[la sagesse,
Un bouc bien barbu aussi devient soudain un parfait Platon. »

L'éloge du πόνος apparaît aussi dans des épitaphes plutôt platoniciennes ou pythagoriciennes, à en juger, par exemple, par les noms de deux morts, Dialogos[66] et Pythagore[67].

A côté des barbus crasseux apparaissent au contraire, au IIe siècle, des cyniques raffinés et amateurs de beau langage – souvent en fait éclectiques comme Favorinus ou Démonax. Ammien raille ceux qui sont contaminés par l'atticisme antiquisant et usent d'un langage suranné (*A. P.* XI 157).

65. Le modèle pourrait être le philosophe cynique Crescens qui, selon Georges le Syncelle (p. 429 Mosshammer), provoqua la mort du philosophe chrétien Justin (en 165 ap. J.-C.) après avoir été convaincu par lui de « gourmandise cynique » (λιχνότητα κυνικήν). Pour les autres *testimonia*, voir M.-O. Goulet-Cazé, *ANRW* II 36, 4, p. 2796-2798, notamment le texte de la *Souda* cité p. 2797, n. 502.

66. W. Peek, *GVI* 1971. Voir aussi le commentaire de G. Kaibel, *Epigr. Gr.* 104.

67. W. Peek, *GVI* 1805 (Philadelphie de Lydie, Ier s. ap. J.-C.), avec les commentaires d'A. Brinkmann, « Ein Denkmal des Neupythagorismus », *Rhein. Mus.* 66, 1911, p. 616-625, et F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 422-428 et pl. XLIII, 3.

«Ὠγαθέ» καὶ «μῶν οὖν» καὶ «ποῖ δὴ καὶ πόθεν, ὦ τᾶν»,
καὶ «θαμά» καὶ «φέρε δή» καὶ «κομιδῇ» καὶ «ἴθι»,
καὶ στόλιον, μάλιον, πωγώνιον, ὤμιον ἔξω,
ἐκ τούτων ἡ νῦν εὐδοκιμεῖ σοφία.

«Mon bon», «n'est-ce donc pas», «où vas-tu, d'où viens-tu, [mon cher»,
«Maintes fois», «allons donc», «tout à fait», «Va»,
Petite robe, petits cheveux, petite barbe, petite épaule nue,
Voilà ce qui fait le renom de la sagesse d'aujourd'hui.

Le lemme indique que l'épigramme est dirigée εἰς τοὺς βρενθυομένους διὰ τῶνδε τῶν λέξεων καὶ σοφιστιῶντας[68] (σοφισίωντας P, σοφίζοντας Aubreton).

Le v. 3 peut faire penser aux cyniques, mais ils sont loin d'être les seuls à être affectés par les modes archaïsantes de l'époque d'Hadrien et d'Antonin.

Accentuation des courants, l'un populaire et mendiant, l'autre, cultivé et se rapprochant du platonisme, du pythagorisme ou du stoïcisme, contamination par la sophistique et ses modes, écart souvent entre doctrine et mode de vie, tels sont quelques-uns des traits du cynisme d'époque impériale que soulignent nos épigrammes.

L'étude de ce petit corpus de textes poétiques ne bouleverse pas radicalement l'image du cynisme que fournissent d'autres sources. Elle met cependant bien en lumière la fascination exercée par Diogène; les confusions qui peuvent s'établir entre mendiants impudents ou parasites et philosophes authentiques; la réaction de certains cyniques modérés qui combinent volontiers plusieurs doctrines, s'insèrent dans la haute société et ne se refusent pas tous les plaisirs de la chair ou de l'esprit; enfin les difficultés d'interprétation de ces textes pour une étude prosopographique (établissement des textes, identification de l'épigrammatiste ou de sa victime, datation...). Bien qu'ils appartiennent à un genre mineur, ces poèmes, pour qui sait goûter le détail concret, ne sauraient être entièrement négligés.

68. Le verbe que nous proposons de rétablir ici, au prix d'une correction paléographiquement très légère, appartiendrait à une formation claire de verbes désignant des maladies ou des états pathologiques; cf. ἰλιγγιάω-ῶ «avoir le vertige», ἰκτεριάω-ῶ «avoir la jaunisse» etc.

FRANÇOIS JOUAN

# LE DIOGÈNE DE DION CHRYSOSTOME

En préambule, je voudrais expliquer en quelques mots l'intrusion dans ces débats sur le cynisme à l'époque impériale d'un spécialiste des légendes épiques et de la tragédie grecque. En préparant dans les années 60 ma thèse principale sur les légendes troyennes dans le théâtre d'Euripide, je cherchais pour ma thèse complémentaire une édition de texte qui ne m'éloignât pas trop de mon domaine. Le *Troïcos Logos* (Discours XI) de Dion Chrysostome, dont le sous-titre est « Que Troie n'a pas été prise », m'apparut tout à fait adapté à mon dessein[1]. Je me mis donc au travail, avec une idée de départ simpliste suggérée par le *Dion* de Synésius[2] : puisque ce discours était un jeu littéraire, un *paignion* illustrant l'exercice d'école de l'*anaskeuè*, il était nécessairement antérieur à l'exil de Dion, donc à sa conversion de la rhétorique à la philosophie. Mais il ne me fallut pas longtemps pour me convaincre que cette œuvre était toute nourrie de réflexions de caractère philosophique, et plus précisément cynique, la meilleure preuve en étant qu'une des maximes contenues dans le prologue se retrouvait dans l'*Anthologie* de Stobée, attribuée à Diogène lui-même[3] ! Au reste, la manière dont Dion traitait la légende de la guerre de Troie n'était pas sans rapports avec les pratiques irrévérencieuses d'interprétation des mythes de Diogène, en particulier dans ses tragédies, et d'autres auteurs cyniques.

1. *Dion Chrysostome, Discours Troyen (XI) : Qu'Ilion n'a pas été prise*. Édition traduction, commentaire par F. Jouan, Thèse complémentaire, Paris, 1960, 2 vol., 343 p. en partie doubles (exemplaires ronéotés).

2. Synes., *Dio* 1, 9-12.

3. Dion XI, 1, 6 – 2, 3 = Stob. IV, p. 243 Mein. Pour d'autres exemples, voir G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, III, Roma, 1985, p. 497-498.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 381-397.

Par la suite, tout en consacrant l'essentiel de mes recherches à la poésie grecque, d'Homère à Ménandre, je n'ai cessé de m'intéresser au cynisme et à Dion, avec une petite équipe qui prépare l'édition « Budé » de cet auteur. Dans le tome premier figureront, outre le *Troïcos*, entre autres, le Discours IV *sur la Royauté* et les *Diogéniques* VI, VIII, IX et X, discours qui forment le sujet de cet exposé. Il va de soi que la tâche de l'éditeur n'est pas pensable sans une large information sur l'histoire du cynisme, du temps des fondateurs à cette fin du premier siècle de notre ère où Dion compose ses *Diogéniques*. Aux ouvrages classiques, tant sur Dion que sur le cynisme[4], se sont ajoutés depuis une quinzaine d'années des travaux essentiels, dont plusieurs des auteurs sont parmi nous[5]. Je n'ai donc pas la prétention de vous apporter du nouveau dans le domaine de la doctrine et des idées. J'ai voulu simplement, à propos des *Diogéniques*, tenter de répondre à deux questions, celles du *comment* et du *pourquoi* : comment Dion a-t-il présenté à ses auditeurs la figure du fondateur du cynisme ? Et pourquoi a-t-il jugé nécessaire de prendre comme intermédiaire et porte-parole le philosophe de Sinope pour présenter sa prédication morale ?

On sait comment la vie de Dion, qui avait commencé sous la forme d'une brillante carrière de rhéteur, se produisant dans les grandes villes de l'Empire et bien en cour à Rome, fut coupée net par une sévère épreuve : compromis dans la chute d'un familier de Domitien, il fut exilé par l'Empereur en 82. Interdit de séjour en Italie et dans sa

4. Sur Dion, l'ouvrage d'H. von Arnim, *Leben und Werke der Dio von Prusa*, Berlin, 1898, même s'il appelle maintenant force rectifications, reste fondamental. Sur le cynisme, voir D.R. Dudley, *A history of Cynicism*, London, 1937 (réimp. New-York, 1980) ; R. Hoïstad, *Cynic hero and cynic king*, Uppsala, 1948.

5. Parmi les travaux plus récents sur Dion, nous ne citerons que quelques études utiles pour notre sujet : M. Szarmach, « Les discours diogéniques de Dion de Pruse », *Eos* 65, 1977, p. 77-90 ; A. Brancacci, « Le orazione diogeniane di Dione Crisostomo », dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filologia ellenistica*, Roma, 1977, p. 141-171 ; *id.*, « Tradizioni cinici e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione Crisostomo », *Elenchos* 1, 1980, p. 92-122 ; J.L. Moles, « The career and conversion of Dio Chrysostom », *JHS* 98, 1978, p. 79-100 ; G. Bowersock, « Dio of Prusa », dans *The Cambridge History of classical Literature*, I, p. 669-672 ; 869-870 ; K. Blomqvist, *Myth and moral message in Dio Chrysostom*, Lund, 1989 ; P. Desideri, *Dione di Prusa : un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978 ; C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.)-London, 1978.

province natale de Bithynie, il se fit oublier du pouvoir en menant pendant quinze ans à travers l'Empire une existence solitaire, difficile et secrète, assurant sa subsistance au moyen d'humbles besognes manuelles. La mort de Domitien en 96 lui permit de rentrer en grâce et sa familiarité avec l'empereur Trajan lui rendit un crédit dont il usa en faveur de sa ville de Pruse et d'autres cités d'Asie Mineure. Mais ces quatorze ans d'exil l'avaient profondément marqué, physiquement et moralement, et les préoccupations philosophiques et éthiques n'ont cessé d'imprégner ses discours d'après l'exil.

Est-ce à dire, comme l'affirmait Synésius, que le choc de l'exil avait mué brusquement le pur rhéteur qu'était Dion jusque-là en un philosophe tout entier voué à la prédication morale ? Depuis longtemps, cette vue simpliste a été sensiblement nuancée, car on a montré que plusieurs des discours antérieurs à l'exil témoignent déja de solides notions philosophiques[6]. Selon certains critiques, ce serait le cas du *Troïcos*, que je placerais cependant, en accord avec J.-F. Kindstrand[7], plus tard dans la vie de Dion (après 100).

Ce qui est certain en tout cas, c'est que le traumatisme du bannissement, précipitant Dion, qui appartenait à l'aristocratie de sa petite ville, d'une vie aisée et heureuse dans l'anonymat (ἀδοξία) et le dénuement (ἀπορία), fut pour lui l'occasion d'un profond examen de conscience, dont il donna plus tard un compte rendu – peut-être enjolivé par le souvenir – au début de son *Discours sur l'Exil* (XIII)[8]. Il y a tout lieu de penser que dans ses premières années d'errance, la révolte – même s'il s'efforçait de la dominer – contre l'injustice dont il avait été victime, l'a jeté dans le parti philosophique le plus extrême de rupture avec l'ordre social, le cynisme. Mais non pas un cynisme de type populaire, représenté par des orateurs de carrefour qui ne se recommandaient ni par l'élévation de la pensée ni par la dignité des mœurs (cf. XXXII 9-10), mais l'authentique et intransigeant cynisme des fondateurs, le couple

6. Voir en particulier sur ce point les ouvrages de P. Desideri et C.P. Jones et l'article de J.L. Moles.

7. *Homer in der Zweiten Sophistik*, coll. « Studia Graeca Upsaliensia » 7, Uppsala, 1973, p. 161-162; voir aussi notre Introduction au *Troïcos*, p. 5-14. C.P. Jones, *op. cit.*, p. 17-18 et 134, propose plutôt la période 71-80.

8. Voir P. Desideri, *op. cit.*, p. 196-199; J.L. Moles, *op. cit.*, p. 96-100; K. Blomqvist, *op. cit.*, p. 223-227, et notre article, « Les récits de voyage de Dion Chrysostome : réalité et fiction », à paraître dans les *Actes* du Colloque « L'avènement de l'autobiographie dans le monde gréco-romain » (ENS, juin 1990).

« inégal » Antisthène et Diogène, le disciple surpassant à ses yeux de très loin le maître (VIII 1-3). La plupart des critiques admettent que les quatre *Diogéniques* ont été composées pendant cette période de l'exil[9]. La vraisemblance penche pour une période haute de composition (même si la publication a dû être plus tardive) : cela, à la fois du fait de la vivacité de la révolte de l'orateur et parce que derrière les fortes attaques de Dion/Diogène contre les tyrans et leurs excès, on discerne une polémique contre le « mauvais souverain », Domitien. Quatorze ans est une très longue période, et tout porte à croire que la révolte de Dion s'est progressivement atténuée. Une doctrine plus compatible avec l'ordre social, c'est-à-dire plus proche du stoïcisme, l'a peu à peu emporté dans le cœur du philosophe. Ceci n'empêche pas que des maximes cyniques continuent à apparaître çà et là dans les discours d'après l'exil et que Diogène soit encore l'orateur du Discours IV, *Sur la Royauté*, qui doit dater des toutes premières années du second siècle[10]. Pour témoigner de ce changement, on peut encore citer le *Discours Olympique* (XII), des mêmes années[11], avec sa magnifique profession de foi dans la grandeur de Zeus et sa bienveillance, très éloignée de l'idéologie cynique[12], et rappeler le rôle que Dion a été fier d'assumer de conseiller de Trajan, d'évergète de Pruse et de mentor des cités d'Asie.

Les quatre *Diogéniques* conservées (elles étaient sans doute plus nombreuses à l'origine) portent respectivement pour sous-titres (attribués aux éditeurs anciens) : VI, *Diogène ou Sur la Tyrannie* ; VIII : *Sur*

9. C'était déjà l'avis de von Arnim, *op. cit.*, p. 260-67, confirmé par les minutieuses analyses de A. Brancacci (1980), p. 98-122, et accepté par la plupart des critiques récents. Cependant, C.P. Jones, *op. cit.*, p. 122 et 136, penche pour les années 100 (ou plus tard).

10. Voir le point de la question par J. Moles, « The date and purpose of the Fourth Kingship oration of Dio Chrysostom », *Class. Ant.* 2, 1983, p. 251-278. Moles souligne, après Arnim, Dudley, Desideri, les parentés de thème avec les *Diogéniques* et considère l'année 100 comme la date la plus vraisemblable ; cf. aussi C.P. Jones, *op. cit.*, p. 49-50 et 136. Arnim proposait 104, mais Hoïstad, *op. cit.*, p. 219-220, la période de l'exil.

11. Cf. C.P. Jones, *op. cit.*, p. 53 et 135. J.L. Moles (1978), p. 96-97.

12. XII 73-83. Sur ce discours, voir notre communication « Les Grecs devant la statue de Zeus d'Olympie », à paraître dans les *Actes* du colloque « Expérience religieuse et expérience esthétique » (Louvain-Liège, mars 1990), qui seront publiés dans la collection « Homo Religiosus ».

*la Vertu* ; IX, *Discours Isthmique* ; X, *Sur les Serviteurs*. Diogène est encore le sujet, et en partie l'orateur du dernier des quatre Discours sur la Royauté (IV). C'est donc la personnalité de Diogène et sa doctrine qui assurent l'unité de ces cinq discours, assortis de nombreux thèmes communs[13]. Par exemple, l'idéal cynique de vie est défini à travers le discours IV dans le cadre de la formation du bon souverain, et la contre-épreuve est donnée dans la seconde partie du discours (36-59) par la peinture des malheurs du tyran. L'unité de temps et de lieu des discours VIII et IX (le jardin du Cranéion à l'époque des jeux Isthmiques) entraîne une unité de sujet et permet de présenter le sage cynique comme le véritable athlète victorieux, éclipsant la vaine gloire des vainqueurs des épreuves sportives[14]. Le discours X présente deux thèmes particuliers : l'inutilité des serviteurs et le peu de profit de la consultation des oracles. Mais l'un et l'autre sont rattachés à certains principes généraux du cynisme exposés dans la première partie du discours VIII et dans le discours IX, comme l'autosuffisance du sage ou la nécessité de suivre les lois naturelles à l'exemple des animaux. De toute manière, en bon pédagogue, Dion/Diogène pratique délibérément la reprise des mêmes idées, et parfois des mêmes formulations. On notera par exemple que le passage du discours X sur la langue des dieux et la langue des hommes selon Homère (23) se retrouve, presque dans les mêmes termes, à travers chacune des deux recensions du *Discours Troyen*[15].

Durant l'intervalle de quatre siècles qui sépare Diogène de Dion, s'était peu à peu élaborée la légende qui avait conféré au philosophe sa figure originale parmi les fondateurs d'écoles. D'abord alimentée par les témoignages des contemporains et les œuvres mêmes de Diogène, elle avait été amplifiée par les générations suivantes. Dion reconnaît du reste ailleurs que, des dits de Diogène qui sont colportés par la foule (οἱ πολλοί), « les uns, il les a prononcés lui-même, d'autres aussi ont été

13. Étude détaillée de ces reprises de thèmes dans A. Brancacci (1977), p. 156-169. Pour les Discours VIII et IX, on consultera le commentaire des deux éditions de M. Capone Ciollario, *Dione Crisostomo Sulla Virtú (or. 8)*, coll. « Koinônia » 8, Napoli, 1983, et *Dione Crisostomo Diogene o Discorso Istmico (or. 9)*, coll. « Koinônia » 13, Napoli, 1987.

14. Rapprochements entre VIII et IX : A. Brancacci (1980), p. 120-122 ; M. Capone Ciollario (1987), p. 12-14.

15. XI 22-23. Sur les « doublets » dans le texte transmis du *Troïcos*, voir l'introduction de notre édition, p. 26-36, et le commentaire *ad loc.*

composés par des tiers» (LXXII 11). Une abondante production de *chries* a nourri aussi bien les Pseudo-*Lettres* de Diogène et la doxographie de Diogène Laërce – et les recoupements entre ces deux œuvres et nos *Diogéniques* sont nombreux[16] – que des traditions littéraires auxquelles puisent un Épictète, un Lucien, un Julien, et bien sûr Dion lui-même.

C'est cette figure de philosophe non-conformiste que Dion entend présenter à son auditoire. A vrai dire, il s'agit d'une figure purement intellectuelle. Dion ne dit rien de son physique, mis à part le regard torve qu'il jette sur Alexandre[17]. Il n'y a rien non plus de significatif sur son vêtement. La couleur locale «asiatique» se réduit dans les propos qui lui sont prêtés à deux minces allusions, l'une à l'amertume du miel pontique (IX 6), l'autre à la pratique culinaire des riverains du Pont de faire fondre la graisse de dauphin (VIII 14).

La clé de la personnalité du philosophe semble être en quelque sorte la culture du paradoxe. Car chaque fois que Diogène se trouve privé d'un des avantages essentiels au bonheur du vulgaire, il accède par là-même à un bonheur d'essence supérieure. Diogène est-il chassé de sa patrie de Sinope, perdant ainsi un des biens les plus précieux pour un Grec, l'appartenance à une cité, avec les droits civiques qu'elle implique? C'est pour y gagner une indépendance qui lui permet de se consacrer entièrement à la philosophie (IV 6; 8; VI 60). Dépourvu de domicile fixe, il partage son temps, suivant les saisons, entre Athènes et Corinthe, et compare ainsi son existence à celle du roi de Perse, qui séjourne en hiver à Babylone et à Suse, et en été à Ecbatane (VI 1). Et encore a-t-il sur ce dernier l'avantage de n'avoir qu'un bref chemin à parcourir entre ses deux villégiatures (VI 6). Sans maison, il vit sainement en plein air (VIII 4), mais s'il veut se loger, il utilise dans chaque ville «les édifices les plus beaux et les plus salubres, les sanctuaires et les gymnases» (VI 14; cf. VI 13). Même détachement en ce qui concerne les besoins de la vie quotidienne: à quoi bon les vins coûteux, quand chaque source fournit son eau (VI 13) et les mets abondants qui ruinent les forces et troublent le sommeil (VIII 13), quand on peut cueillir sa nourriture au bord des chemins? (VI 62) A quoi bon le luxe

16. Cf. G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 495 sqq.; A. Brancacci (1977), p. 164-166; pour les *Lettres*, la communication de M. Billerbeck dans le présent volume.

17. IV 14: ἀνέβλεψε πρὸς αὐτὸν γοργόν, ὥσπερ οἱ λέοντες; cf. encore VIII 12: ὑποβλέψας.

du vêtement, qui affaiblit le corps : un seul habit suffit, hiver comme été (VI 14), et on peut se passer de chaussures, qui gênent plus qu'elles n'aident à la marche (X 8).

Le résultat est que Diogène, qui a l'air d'un mendiant, est en réalité un roi (IX 9), car il se suffit en tout à lui-même (c'est un des aspects de l'αὐταρκεία)[18] et n'a besoin de ménager personne. Cette absence de crainte le rend supérieur même au roi de Perse (VIII 35-39). Mais c'est surtout dans la longue entrevue de Diogène et d'Alexandre qu'éclate la supériorité du philosophe-mendiant sur le jeune souverain de Macédoine, le futur maître du monde. Dans la version de l'épisode que présente le discours IV, la fameuse réplique de Diogène – « ôte-toi de mon soleil » – n'est presque rappelée que pour mémoire (14). L'essentiel est ailleurs : dans le fait que tout au long de la scène, Diogène tient la place du maître, et Alexandre, avec toute sa puissance, est devant lui comme un petit garçon. Jaloux de la liberté et de la popularité du philosophe (11), c'est lui qui a désiré cet entretien (12 ; 18). Diogène se paie le luxe de le traiter de bâtard, mais si adroitement qu'Alexandre y voit un compliment (19-20). Au terme d'un long dialogue par lequel il a sondé le souverain qui lui demandait « comment on peut devenir le meilleur des rois » (24), fustigeant son ambition avec intrépidité (60), Diogène conclut : « Ne va pas, malheureux (ματαῖε), entreprendre de régner avant d'être devenu sage. Jusque-là, mieux vaut ne pas donner d'ordres à autrui, mais vivre dans la solitude, vêtu d'une tunique de berger ! » (70).

Si la grandeur royale ne trouve pas grâce à ses yeux, que dire des vanités fondées sur de simples supériorités sociales : Diogène méprisait, nous dit Dion, « ceux qui prennent de grands airs et s'enorgueillissent de leur richesse, de leur naissance ou de quelque autre avantage » (IX 8). Parmi ces avantages, il y a l'art de la parole. Or notre Diogène n'a pas de mots assez durs pour les « stupides sophistes », « qui veulent en imposer et croient en savoir plus que les autres » (VI 21 ; cf. X 32). Ce sont en fait des ignorants et des charlatans (ἀλαζόνες, IV 33). Jaloux les uns des autres (VIII 9), ils sont tous incapables d'instruire leurs disciples, parce qu'ils ne peuvent que « divaguer dans leurs discours » (πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις, IV 33 et 37). D'une manière générale,

18. Sur les différentes valeurs du mot, voir G. Giannantoni, p. 470-471 ; A. Brancacci (1980), p. 116.

Diogène s'en prend à tous ceux qui attirent les gens autour d'eux par un vain fracas : écrivains et poètes qui déclament leurs œuvres en public (VIII 9), joueurs de flûte, maîtres des choeurs (IV 31). Dans la même catégorie, il range les hommes politiques (δημαγωγοί, IV 131-32).

Parmi les hommes admirés et chéris du bon peuple, il y a aussi les athlètes, et l'on sait quel prestige obtenaient en particulier les vainqueurs des jeux panhelléniques[19]. Fausse gloire, là encore, comme le démontre le Diogène de l'*Isthmicos*. Celui qui est digne de la couronne de pin, c'est le sage, qui tient tête à des adversaires bien plus redoutables que les compétiteurs des jeux : la pauvreté, l'exil, le discrédit, les passions, le plaisir (IX 10-11). En revanche, Diogène tourne en ridicule le vainqueur de la course du stade, dont le mérite est d'avoir seulement couru un peu plus vite que ses adversaires (14-19). Et par dérision, il couronne un cheval qui, par ses ruades, a mis en fuite un de ses congénères (22).

Dernier objet de ses sarcasmes : tous ceux qui prétendent, en faisant appel aux dieux, protéger et prolonger la vie des hommes : les devins, les prêtres sacrificateurs (VI 24), et surtout les desservants des oracles, ces guides divins de la conduite humaine précieux entre tous pour les Grecs. Diogène consacre une bonne partie du discours X à convaincre son interlocuteur que les risques sont tels de se méprendre sur le sens d'un oracle qu'il est prudent de s'abstenir. Si l'on est sensé, conclut-il, il vaut mieux mener sa vie sans recourir aux oracles (X 28).

Après ce jeu de massacre et en contrepartie de toutes ces négations, quels exemples Diogène propose-t-il à ceux qui aspirent à la sagesse ? Nouveau paradoxe : les modèles à suivre sont ceux des animaux[20]. Ils sont moins tourmentés, plus heureux et plus vigoureux que les hommes, parce qu'ils n'ont rien à eux (X 16). Les poissons sont plus raisonnables qu'eux pour les plaisirs d'Aphrodite (VI 18) ; les coqs, les chiens et les ânes ignorent les préjugés sur l'inceste qui ont causé les malheurs d'Œdipe (X 30) ; beaucoup l'emportent sur les humains, les uns en courant, les autres en volant (IX 18). Les oiseaux migrateurs, les cerfs, les lièvres savent mieux organiser leur vie en tenant compte des saisons, et les animaux vivent en proportion plus longtemps et en meilleure

19. Sur le prestige persistant des athlètes aux I^er^ et II^e^ s., voir M. Capone Ciollario (1987), p. 22.

20. Principales références commentées par G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 467-468. Sur le thème du chien, *ibid.*, p. 441-444.

santé que les hommes (VI 22-23). L'homme ne peut donc tirer de cette confrontation que des leçons d'humilité (IX 20-21).

Mais un des plus grands intérêts de ce portrait réside dans ce qui manque ici des traits traditionnels de la saga de Diogène. Par exemple, rien n'est dit du fameux «tonneau» (ou *pithos*). Le philosophe ne mendie pas, ne dérobe pas sa nourriture sur les autels, ne mange pas de viande crue. Bien sûr, il se masturbe en public, invoquant Hermès comme le πρῶτος εὑρετής de cette pratique (VI 17) et il se soulage sur le sol devant ses auditeurs – encore, là, Dion ne manque-t-il pas de dire que c'est en souvenir du κόπρος des écuries d'Augias (VIII 36). Ces deux détails sont, si je puis dire, une signature, sans laquelle le portrait de l'homme de Sinope serait affadi, mais Dion n'en réduit pas moins au strict minimum les détails choquants pour un public de son temps. Et ils ne sont choquants que pour ceux qui n'ont pas compris qu'ils illustrent toujours le même principe fondamental: vivre selon la nature.

Sans doute, Dion constate-t-il que la rudesse de ton de Diogène, ses plaisanteries caustiques et son comportement aberrant révulsent une partie de ses auditeurs: «Certains, dit-il, le tenaient pour fou, beaucoup le méprisant comme un pauvre hère et un bon à rien, d'aucuns l'injuriaient, d'autres entreprenaient de s'attaquer à lui en jetant des os à ses pieds comme à un chien, ou en l'approchant pour le tirer par son manteau, beaucoup ne le laissaient pas parler et s'emportaient contre lui» (IX 8-9). En revanche, Dion dit ailleurs que «tel qu'il était, tous les Grecs le connaissaient et l'admiraient» (IV 7). Certains le considéraient même comme le plus sage des hommes (IX 7). Aux jeux Isthmiques, les visiteurs venus de toutes les régions de la Grèce se pressaient autour de lui «pour pouvoir dire à d'autres qu'ils l'avaient vu et pour s'améliorer eux-mêmes» (IX 5).

La variété des procédés stylistiques par lesquels Dion présente son héros est à la mesure des multiples facettes du personnage. Tantôt, comme au début du discours VIII, Dion adopte le style du biographe pour relater les rapports de Diogène avec les disciples de Socrate et Antisthène. Plus loin dans le même discours (8-21), une longue séquence de propos de Diogène sur des sujets variés évoque une série de *chries* que Dion aurait enchaînées dans un discours suivi. L'entrevue entre Alexandre et Diogène fait l'objet d'un récit qui occupe près des deux-tiers du discours IV. Mais à la fin du paragraphe 82, l'auteur donne directement la parole à celui-ci avec une formule qui souligne

qu'il va s'agir cette fois d'un discours suivi de grand style[21]. Au contraire, dans le discours X (17-20), Diogène se livre avec son interlocuteur à un long échange dialectique que n'aurait peut-être pas désavoué Socrate, s'il n'avait, par sa longueur même, pris une allure quelque peu caricaturale ! Dion prête à son maître de très fines analyses psychologiques, comme dans son discours à Alexandre les portraits successifs de l'avare (91-98), de l'homme de plaisir au milieu de ses orgies (109-115) et de l'ambitieux (126). Très subtile aussi est la présentation de la manière dont le plaisir s'attaque à l'homme de jour et de nuit pour miner sa résistance (VIII 21-23). On trouve encore de brillantes descriptions rhétoriques, comme le tableau des malheurs qui de toutes parts fondent sur le tyran (VI 35-49) ou, dans un autre genre, la peinture du grouillement des sophistes et de leurs disciples, des déclamateurs et des poètes, qui se pressent autour du temple de Poséidon de l'Isthme à l'occasion des grands jeux (VIII 9).

Si l'on entre dans le détail de l'expression, on note le foisonnement des comparaisons et des métaphores, qui prêtent par avance à Diogène des traits de la diatribe. Dans un passage plein de verve du discours VIII où le philosophe décrit la lutte de l'homme contre les passions dans les termes sportifs du combat de boxe, au cours duquel la victoire revient à celui qui sait prendre l'initiative (προλαβεῖν τὸν ἀνταγωνιστήν), il ajoute coup sur coup des comparaisons avec le feu qu'il faut étouffer dès sa naissance, avec les enfants qui soufflent pour éteindre la flamme et avec les pancratiastes qui assomment leurs adversaires (17-19). Nous passerons sur les métaphores récurrentes du philosophe-médecin ou du philosophe-chien de garde[22], que l'appellation de la secte rend presque obligatoire. Diogène ne recule pas non plus devant l'utilisation philosophique du jeu sur le sens des mots. Ainsi, dans le discours X, le philosophe joue continuellement de l'ambiguïté du verbe χρῆσθαι, employé en grec avec trois valeurs différentes : χρῆσθαι θεῷ, *obtenir une réponse du dieu, consulter l'oracle ;* χρῆσθαι ἀνθρώπῳ, *avoir des relations ou commerce avec un homme ;* χρῆσθαι πράγματι, *se servir d'une chose, en tirer parti.*

Dernier procédé, à la fois littéraire et philosophique : l'utilisation des mythes, à titre d'*exempla*, procédé fort ancien, mais renouvelé par

21. μάλα ὑψηλῶς καὶ ἀδεῶς τὸν ἕξης διεπέραινε λόγον.
22. G. Giannantoni, *op. cit.*, respectivement p. 458 et 443.

des méthodes d'exégèse originales, voire déroutantes. Passe encore qu'Icare ou Ixion soient donnés comme des types d'ambitieux punis (IV 120-22; 130-31) ou que Tantale aux Enfers offre l'image du tyran menacé par les épées qui l'entourent (VI 54). Mais plus étrange est la double exégèse du mythe de Prométhée: d'une part, il avait été puni par Zeus parce que, en fournissant le feu aux hommes, «point de départ et origine de la mollessse et du luxe», il les avait pervertis (VI 26). Ailleurs, le Titan est présenté comme une sorte de sophiste «dont le foie alternativement se gonflait quand on le louait et se déprimait quand on le blâmait», et qu'Héraclès, en lui faisant peur, guérit de ses fantasmes (VIII 33)[23]. Toute la fin du discours VIII (30-35) renferme une série d'interprétations du caractère et des exploits d'Héraclès, modèle mythique de sagesse pour les cyniques, relatifs à Diomède de Thrace, Busiris, l'Amazone, Géryon, les pommes des Hespérides, les écuries d'Augias, le bûcher de l'Oeta, aussi pittoresques qu'inattendues, mais toujours riches d'enseignements moraux[24].

Sous des apparences plaisantes, cette présentation du philosophe de Sinope est mise tout entière au service de sa doctrine. Dion fait entendre que les violences de Diogène, ses foucades, ses grossièretés mêmes n'ont pour but que de débarrasser ses auditeurs des préjugés imprimés en eux par la société, pour les conduire à un nouveau mode de vie et de pensée qui peut se résumer par la devise: «vivre en conformité avec la nature» (κατὰ φύσιν ζῆν)[25], une devise valable peut-être plus encore pour le siècle de Dion que pour celui de Diogène, et tout aussi bien pour notre époque. N'est-ce pas en fait la devise de nos écologistes? L'ascèse physique est pour Diogène la condition de l'élévation morale, qui conduit à la fois à la vertu et à une forme de bonheur non frelaté.

Tel est, pour l'essentiel, le Diogène de Dion. Il est hors de question d'aborder ici le scabreux problème des rapports du Diogène historique, si mal connu, et de l'image que nous en livre Dion, problème encore plus incertain que celui des rapports du Socrate «historique» et du Socrate de Platon ou de Xénophon. Je voudrais seulement tenter de

23. Sur ce passage, voir M. Szarmach, *op. cit.*, p. 83-85.

24. Sur les rapports de cette exégèse des mythes avec les interprétations de Diogène, voir A. Brancacci (1977), p. 167-69.

25. Une analyse détaillée des motifs cyniques, en particulier pour VI 8-34, est donnée par A. Brancacci (1977), p. 164-67.

comprendre pourquoi Dion s'est dissimulé derrière Diogène pour présenter une doctrine que visiblement il fait sienne à ce moment de sa vie.

Une première hypothèse serait celle de la précaution politique, dans une période dangereuse pour tous les philosophes et où lui-même avait à redouter celui qu'il dépeint comme «l'homme le plus puissant et le plus terrible, celui que les Grecs et les Barbares appelaient Maître et Dieu[26], et qui était en fait un démon de méchanceté» (XLV 1). L'explication n'est pas à rejeter, mais elle semble un peu courte. Nous avons noté le souci de se démarquer du cynisme vulgaire et de remonter aux sources. Les excentricités du personnage s'étaient effacées en regard du fait que Diogène à l'époque de Dion était tenu comme le fondateur d'une des grandes écoles philosophiques héritières de Socrate, d'où un réel prestige. Celui-ci a pu être accru par une tendance générale à l'aube de la seconde sophistique, celle de chercher des modèles de pensée et de style dans la belle époque du classicisme, aux V^e^ et IV^e^ siècles. On sait comment Dion lui-même présente Xénophon comme le modèle à suivre pour former son style (XVIII), tandis que dans l'ordre esthétique il célèbre les grands artistes de cette époque, de Phidias à Zeuxis (XX 45)[27].

Mais l'essentiel, à mon sens, n'est pas là. Il est dans le sentiment qu'éprouve Dion à ce moment de sa vie d'être en parfaite harmonie avec la personne et les idées de Diogène, au point de vouloir même lui ressembler extérieurement en se laissant pousser barbe et cheveux et en prenant le *tribônion* et le gros bâton. Tous deux sont des non-conformistes, des esprits libres et indépendants, des philosophes enjoués, volontiers adeptes du *spoudaiogéloion*. On trouve les mêmes affinités dans les modes d'expression, au moins tels qu'ils ressortent des témoignages anciens sur Diogène: style simple et direct, mais aussi vif et varié, abondance d'images et d'exemples tirés de la vie quotidienne, exégèse ingénieuse des mythes.

Une différence majeure réside cependant dans le degré d'originalité et de vigueur d'esprit des deux hommes. Car Dion semble avoir toujours eu besoin de marcher à l'ombre d'un modèle intellectuel. A cette époque c'est Diogène, plus tard ce sera Socrate. Et aussi de mettre sa

26. Domitien était le premier empereur qui avait été «apothéosé» de son vivant.
27. Voir notre communication citée *supra* n. 12.

conduite sous le patronage de grandes figures de la mythologie, revues par les philosophes, comme Héraclès et Ulysse. Ce besoin d'admiration, ainsi qu'on l'a bien montré[28], conduit Dion à vouloir retrouver dans sa propre existence le reflet des événements de la vie de ses modèles. Ainsi, comme Diogène, il a été banni de sa patrie et obligé d'errer en terre étrangère; comme Diogène, il a suivi le conseil de l'oracle de Delphes de s'adonner à la prédication morale[29]. Lui aussi, comme nous l'apprend le discours XIII, au hasard de ses déplacements il s'est adressé aux passants qu'il croisait (à l'instar du Diogène du discours X) ou à de petits groupes d'auditeurs (à l'instar de celui-ci en VIII et IX).

Seulement, s'il a mis ses pas dans ceux de Diogène, c'est quatre siècles plus tard, dans un contexte politique et social complètement différent. Quel abîme, entre la Grèce du IV^e^ siècle, avec ses cités encore peu peuplées et gardant jalousement leurs particularismes, des sociétés aux mœurs encore patriarcales, telles que les illustrent les comédies de Ménandre, et cet immense empire unifié, qui s'étend des rives de l'Atlantique à la mer Noire, avec son incroyable brassage de populations d'origines diverses, un centralisme politique qui n'exclut pas une rapide circulation des idées à travers les provinces, un cosmopolitisme, en somme, mais très différent de celui de Diogène! Même si la nature humaine n'avait pas changé, l'état de la société nécessitait un large *aggiornamento* des idées de Diogène. C'est à quoi, plus ou moins consciemment, s'emploie Dion.

Reste enfin que la situation des deux hommes est plus semblable en apparence qu'en réalité. Prenons le cas de l'exil: en IV 6, Alexandre serait venu voir le philosophe pour apprendre «comment il avait supporté son exil» (ὅπως διήνεγκε τὴν φυγήν); c'est l'expression même qu'emploie Dion devant ses compatriotes: τὴν μὲν φυγὴν ὅπως διήνεγκα, (XLV 1). Mais pour Diogène, l'exil ne fut qu'une péripétie, en définitive heureuse. Pour Dion au contraire, c'est un état transitoire, un *ponos* contre lequel il doit lutter, avec l'espoir de rentrer un jour dans sa patrie (VI 40). Autre exemple: il fait dire à Diogène: «Pour moi, je vais à pieds où je veux, de nuit; de jour aussi, je marche, tout seul, et je suis sûr que je pourrais traverser une armée, sans héraut, et

28. Cet aspect de la personnalité de Dion a été très justement mis en évidence par John Moles (1978), p. 96-100.

29. Mais comme Diogène encore (IV 14) en refusant d'enrôler des disciples.

même passer parmi les brigands» (VI 60). Cela s'applique mieux à Dion qu'à Diogène, dont il est dit qu'il ne voyageait guère qu'entre Athènes et Corinthe, un trajet qu'il pouvait accomplir facilement en deux jours (VI 1; cf. IV 8). Par deux fois, Dion associe à l'exil, non seulement la faim et la pauvreté, mais aussi la perte de réputation, l'*adoxia*, mot auquel il donne un sens différent de celui des cyniques, qui est le *mépris de l'opinion*. Il y ajoute du reste l'*atimia*, c'est-à-dire proprement la perte des droits civiques: on sent là le malheur propre au notable tombé dans l'anonymat de la foule.

Parfois encore les paroles prêtées à Diogène renvoient aux actes et aux écrits de Dion lui-même. Quand Diogène parle de traverser une armée, on pense à l'épisode raconté par Philostrate[30] où, vers la fin de son exil, Dion se trouva à point nommé dans un camp romain de Moesie pour y apaiser un début de révolte. En IV 93, Diogène fait référence au *Libycos Mythos*, qui est le sujet et le titre du discours V de Dion. Parmi les gens qui viennent entendre Diogène au Cranéion de tous les coins du monde grec, on est surpris de voir mentionner des Borysthénites, habitants de la lointaine colonie des bords de la mer Noire que visita Dion et à laquelle il a consacré un de ses discours (XXXVI). Je suis moins sûr que la référence à l'humilité de certains travaux d'Héraclès, comme le nettoyage des écuries d'Augias, rappelle les modestes tâches que Dion, selon Philostrate, dut pratiquer pendant son exil, «plantant, bêchant, transportant de l'eau pour les bains et les jardins et accomplissant pour se nourrir d'autres travaux du même genre».

Dans l'ordre des idées, on notera que pour Diogène, la liberté n'a de prix que selon l'usage qu'on en fait, tandis que pour Dion, *éleuthéria* et *parrhèsia* sont des valeurs absolues qui conditionnent le bonheur (VI 34). L'*eudaimonia* comme aboutissement semble du reste beaucoup plus présente dans l'esprit de Dion. Celle-ci s'atteint à travers la lutte contre les *ponoi* physiques et moraux, mais pour le philosophe de Pruse, cette lutte est *déjà* un bonheur. » Le γενναῖος ἀνήρ, fait-il dire à Diogène, considère les *ponoi* comme ses plus grands adversaires, mais il se plaît (φιλεῖ) à combattre sans cesse contre eux, de jour et de nuit, en vue du bonheur et de la vertu pour toute la durée de la vie» (VIII 15). C'est donc une sorte de sport, ou même un jeu, «comme celui que jouent les enfants avec leurs osselets et leurs balles colorées» (VIII 16).

30. Philostr., *Vit. Soph.* I 7.

Autres valeurs importantes pour Dion, la bienveillance et l'amitié (εὔνοια καὶ φιλία, VI 58), biens dont est privé le tyran, mais dont le sage, selon Diogène, n'a pas besoin[31]. Dion, lui, a compté au contraire au nombre de ses épreuves pendant l'exil le manque d'amis (XXXIII 14 et XLVII 23), et aussi le manque de serviteurs (XL 2). Ceci s'oppose au thème du discours X, *Sur l'esclavage*. On racontait que Diogène avait eu un esclave, qui prit la fuite et que le philosophe se refusa à poursuivre[32]. Dion transpose cette situation à un passant que rencontre le philosophe. Au terme d'une argumentation serrée, Diogène convainc le quidam, non seulement de renoncer à poursuivre le fugitif, mais même de se passer désormais d'esclave (X 1-16). Les divers arguments mis en œuvre, que nous ne pouvons ici détailler, témoignent en tout cas d'un état de la réflexion sur l'esclavage qui semble anachronique par rapport à l'époque de Diogène, mais qui reflète les débats que nous connaissons bien au temps de Dion.

La coupure la plus marquée entre Diogène et Dion réside dans leur attitude à l'égard de la politique. Je ne peux entrer dans le problème si controversé de la *Politeia* de Diogène et de son authenticité[33]. Ce qui ressort en tout cas des témoignages sur l'attitude du philosophe, c'est la condamnation absolue des *dèmagôgoi* de son temps et le refus de tous les systèmes politiques existants. Tout au plus pouvait-il suggérer des réformes assez radicales pour paraître utopiques. Les attaques de Diogène contre les tyrans du IV^e^ siècle – et peut-être contre les rois de Perse – n'ont pas été perdues pour Dion, qui a dissimulé derrière cet écran ses attaques contre Domitien. Bien des détails le prouvent. Ainsi, en IV 96, ce portrait savoureux du mauvais souverain : « D'apparence insignifiante, servile, toujours sur le qui-vive, ne souriant jamais, toujours en train d'insulter ou de combattre quelqu'un, tout à fait semblable par le ton et les manières à un *pornoboscos*, impudent et obséquieux, revêtu d'un vêtement bigarré, ornement d'une de ses hétaïres, un esprit laid et vulgaire, attaché à insulter et à humilier ses amis et compagnons, ou plutôt ses esclaves et ses serviteurs, qu'il les trouve sous l'habit d'un simple particulier ou sous celui d'un roi. » Dans le Discours VIII, la mythologie est mise à contribution, et Domitien reparaît sous les masques de Diomède de Thrace ou de Géryon. La brillante

31. Sur ces divers points, voir les précisions de A. Brancacci (1980), p. 111-117.
32. Cf. G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 454-455.
33. *Ibid.*, p. 416, et l'exposé de T. Dorandi dans ce volume.

description des malheurs du tyran, dans le Discours VI, doit sans doute beaucoup à l'*Hiéron* de Xénophon ou à un ouvrage analogue, mais il est significatif que ce tyran soit parfois appelé μόναρχος (VI 39 et 59) et qu'il règne «sur de nombreuses cités et de nombreux peuples et des territoires à l'infini» (56). Comme il s'est emparé injustement du pouvoir, il passe son temps dans une crainte perpétuelle des complots qui empoisonne sa vie (50-54). Le trait semble bien viser encore Domitien, et au-delà de lui tout le système impérial, en un temps où l'assassinat est en passe de s'établir comme moyen de succession.

Mais Dion a consacré quatre de ses discours plus particulièrement à définir le bon roi et les conditions de l'exercice d'un pouvoir légitime, et sur ce point encore il est bien de son temps. Aussi son porte-parole, le Diogène du Discours IV, évite-t-il de condamner la royauté comme telle. Il admet devant Alexandre que la noblesse d'origine – celle des «fils de Zeus» homériques – n'a besoin que d'un minimum de *paideia* bien orientée pour produire des rois dignes de ce nom (31-32), et il ne désespère pas qu'Alexandre lui-même, s'il suit ses conseils et se guérit de ses défauts de jeunesse, ne parvienne à cet état. A côté des mauvais chefs, il reconnaît qu'il existe «des stratèges, des éducateurs et des hommes politiques» valables (132). Dans ce discours, l'anecdote de Diogène et d'Alexandre n'est qu'un point de départ, ou un prétexte: c'est bien Trajan et ses campagnes orientales qui sont visés par les propos du philosophe. Que ce discours ait été prononcé devant Trajan lui-même, à titre de mise en garde, ou à titre de critique devant un autre auditoire[34], Dion, sous le masque de Diogène, se donne le rôle de conseiller du prince pour lui proposer l'image du *basileus* idéal, «berger de son peuple». Nous sommes bien loin des sarcasmes habituels du Sinopéen à l'égard des puissants.

En matière religieuse enfin[35], on est tenté de croire que la méfiance manifestée à l'égard des oracles par le Diogène du Discours X a un fondement historique, car la référence à des légendes comme celles d'Œdipe et d'Oreste rappelle la manière dont il en avait parlé dans ses tragédies. En revanche, la pieuse invocation qui clôt le Discours IV n'est pas du tout de la même veine (139).

34. J. Moles (1983) a soumis à un examen serré les différentes thèses et s'est prononcé pour la première solution.

35. Voir dans ce volume la communication de M.-O. Goulet-Cazé.

Au terme de cette rapide évocation de la figure de Diogène dans l'œuvre de Dion, je me limiterai à trois remarques. La première est que les *Diogéniques* se situent dans un courant de pensée attaché à restituer au fondateur de la secte les principes essentiels d'une doctrine qui avait connu au cours des siècles d'étranges écarts et force mutations. Ceci explique le grand nombre de points communs entre ces discours, les *Lettres* attribuées à Diogène, les propos d'Épictète et la doxographie de Diogène Laërce, en attendant les discours de Lucien et de Julien. La seconde est que néanmoins la valeur historique des *Diogéniques* paraît faible : d'une part à cause de l'enchevêtrement de sources de valeur inégale, mais surtout parce que Dion a voulu offrir avec son Diogène un modèle philosophique et moral acceptable pour ses auditeurs, un modèle certes ennobli par la distance, mais au fond très proche de lui-même. Enfin, en contribuant pour une bonne part à réhabiliter, grâce à ce retour aux sources, une doctrine discréditée par la médiocrité de ceux qui s'en réclamaient, Dion, dans cette fin du I^er^ siècle, a pu propager dans les milieux cultivés l'idée que ce cynisme épuré constituait une doctrine aussi avouable que celle des autres grandes sectes philosophiques.

JÜRGEN HAMMERSTAEDT

# LE CYNISME LITTÉRAIRE A L'ÉPOQUE IMPÉRIALE[1]

Jusqu'à présent le cynisme littéraire à l'époque impériale n'a guère été pris en considération. Pourtant on peut le regarder comme une tentative pour présenter à un public lettré, de manière agréable, la position du cynisme vis-à-vis des questions philosophiques importantes à cette époque. Après une brève réflexion sur le développement du cynisme à l'époque impériale auquel cette tentavive devait mettre un terme, nous porterons notre attention sur son créateur, le Cynique Oenomaus de Gadara et le renouvellement littéraire du cynisme qu'il a

1. M. le Professeur R. Kassel a lu mon manuscrit et m'a donné des conseils très utiles. Mon épouse, dott. T. Polacco, mon collègue H.-G. Brakmann, du Dölger-Institut de l'Université de Bonn, et Madame R. Véricel ont contrôlé avec attention et beaucoup amélioré la traduction en français dans les phases différentes de son élaboration. Je les remercie tous de tout cœur.

*Abréviations :* Bernays = J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Berlin, 1897; Bruns = I. Bruns, « Lucian und Oenomaus », *RhM* 44, 1889, p. 374-396; Goulet-Cazé, *ANRW* = M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », dans W. Haase (édit.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 2720-2833; Hall = J. A. Hall, *Lucian's satire*, Diss. Cambridge, 1967, imprimé 1981; Hammerstaedt, *ANRW* = J. Hammerstaedt, « Der Kyniker Oenomaus von Gadara », dans W. Haase (édit.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 2834-2865; Hammerstaedt, *Orakelkritik* = *Id.*, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt am Main, 1988; Helm = R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin, 1906; Jones = C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.)-London, 1986; Luz, *Anecdote* = M. Luz, « Oenomaus and Talmudic Anecdote », *JournStudJud* 23, 1992, p. 42-60.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 399-418.

suscité. Ensuite nous examinerons l'influence de cette tentative sur le cynisme et la littérature.

*Le cynisme à l'époque impériale ne s'adressait pas aux lettrés*

L'image du Cynique, comme on le sait, était caractérisée par la saleté physique, une conduite éhontée et des manières impolies. Toutefois, certains Cyniques du Bas-Empire semblent avoir tellement exagéré qu'on ne croyait plus au sérieux et à la véracité de leurs intentions. Comparés à ce qu'on racontait de leurs modèles Diogène, Cratès et Antisthène ou même Héraclès, souvent présenté comme le premier Cynique, ils offraient un spectacle repoussant. La description des hordes de Cyniques à Alexandrie par Dion Chrysostome peut servir d'exemple (*Or.* 15, 10 Arn.):

> « Il y a dans la cité une foule non négligeable de ceux qu'on appelle Cyniques et, comme pour n'importe quelle autre affaire, il y en a une moisson; ce sont des gens qui, à vrai dire, ne sont mêlés à rien de faux ni de bas, mais ils ont besoin de nourriture. Aux carrefours, dans les rues étroites et aux portes des temples, ils mendient, trompent les jeunes enfants, les marins et la foule de cette sorte, prononçant d'une seule haleine plaisanteries, babillages sans fin et ces réponses que l'on fait sur l'agora. »[2]

Ces successeurs de Diogène n'étaient pas dignes d'être considérés comme des philosophes. Le cynisme offrait à des gens qui avaient une position sociale médiocre l'opportunité de réussir plus mal que bien, comme on voit dans l'épigramme amusante de Lucillius sur Hermodote, le soi-disant Cynique (*A. P.* XI 154):

> « Pour quiconque est un mendiant analphabète, inutile de moudre le grain comme avant et de porter de lourds fardeaux en échange d'un maigre salaire! On se laisse pousser la barbe, on prend le bâton aux carrefours et on dit qu'on est le premier chien de

2. Trad. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2737 sq.

la vertu. Telle est l'opinion hautement sage d'Hermodote. Si l'on est sans le sou, il suffit d'enlever sa petite tunique et finie la faim ! »[3]

Dans cette épigramme satirique, et dans le témoignage précédent, on doit naturellement compter sur des exagérations déformantes. Bien sûr, ces descriptions ne cadrent pas avec tous les Cyniques à l'époque impériale. Pourtant, on peut remarquer aussi par les témoignages d'Épictète, de Lucien et de l'empereur Julien, malgré leur partialité[4], que le nombre des Cyniques qui profanaient leur accoutrement devait être considérable[5]. Le Talmud de Jérusalem laisse entrevoir que ces Cyniques dépravés ne manquèrent pas d'impressionner les civilisations voisines. Il cite les signes caractéristiques du *kinukos* dans un débat juridique sur les marques distinctives de la démence[6].

Évidemment, il y avait des Cyniques honnêtes comme Démonax et Saloustios. Les descriptions de leur manière de vivre par Lucien et Damascius montrent que leur bonne intention ne peut pas être mise en doute. Sénèque[7] regarde Démétrius, critiqué par Tacite, comme un représentant sérieux du cynisme, et Aulu-Gelle pour sa part décrit même Pérégrinus, que Lucien invectiva avec tant d'amertume, comme *virum gravem et constantem*[8]. Contrairement à la faune des Cyniques décrite ci-dessus, qui se présentaient souvent en hordes et n'étaient pas perçus par leur contemporains comme des individus[9], ces Cyniques plus honnêtes étaient capables d'influencer leurs voisins par l'exemple de leur manière stricte de vivre et par leurs admonitions. De cette façon ils méritaient cette estime qui s'adressait probablement plus à leur présentation personnelle qu'à leur cynisme.

3. Trad. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2735 (légèrement modifiée). A propos de la signification du motif de la tunique cf. M. Gigante, *L'ultima tunica*, 2e éd. Napoli, 1988, 45-47.

4. M.-O. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2743 rappelle « que les témoignages les plus importants que nous possédions sur le cynisme de cette époque, Lucien, Épictète, Julien, lui sont défavorables. » A propos de témoignages contradictoires sur le même Cynique chez des auteurs divers cf. *ib.*, p. 2760. Il sera certes nécessaire de revenir sur l'attitude de Lucien.

5. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2768.

6. S. M. Luz, « A description of the Greek Cynic in the Jerusalem Talmud », *JSJ* 20, 1989, p. 49-60.

7. Cf. M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, 1979.

8. XII 11, 1.

9. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2736 sq.

Bien sûr, il n'était pas facile de se faire reconnaître comme philosophe au Bas-Empire par une conduite cynique. Le cynisme était trop marqué par l'influence de ses fondateurs, Diogène et Cratès, malgré lla portée modeste de leurs écrits[10]. Leur importance réelle consistait dans l'exemple de leur vie, illustré par d'innombrables anecdotes, qui, à vrai dire, étaient des produits de l'invention[11]. Un rôle important pour la transmission des modèles cyniques d'un Diogène et d'un Cratès était joué par les histoires biographiques[12]. Une mise au point ultérieure fut effectuée par le recours à la figure d'Héraclès qui fut considéré et imité par quelques-uns comme le premier Cynique. En conséquence, le cynisme de l'époque impériale s'orientait surtout vers l'imitation d'anciens personnages exemplaires dans la vie quotidienne; il n'aspirait pas à des innovations doctrinales[13]. Qui voulait influencer son entourage dans des intentions éducatives, pouvait compléter son comportement par de simples harangues occasionnelles, dont la plupart n'étaient pas dignes d'être publiées[14]. Pour cette raison les témoignages sur les Cyniques de l'époque impériale se limitent à des informations sur leur vie. Il n'y a pas beaucoup de preuves d'interventions efficaces du cynisme à l'époque impériale dans les débats qui eurent lieu entre les écoles philosophiques les plus importantes. Cela résulte du fait que les opinions, exprimées

10. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2726.

11. Il suffit de se rappeller l'histoire très populaire de la rencontre d'Alexandre le Grand avec Diogène, démasquée comme une falsification par E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike*, 4e éd. par J. Stroux, Stuttgart, 1943, 118 sq.

12. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2726 sq.

13. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2762 sq. Ceci a déjà été souligné par Bernays, p. 25, qui aux pages suivantes offre une description brillante du cynisme à l'époque impériale.

14. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2804. S'il est vrai qu'un fragment d'une diatribe, conservé par Stobée, (présenté et traité chez Billerbeck, *Demetrius*, p. 57-60) provient du Cynique Démétrius (le contenu et la forme de ce texte sont compatibles avec ce qu'on sait de Démétrius), il pourrait s'agir de la mise par écrit d'un de ses discours par un auditeur (Billerbeck, *ib.*, p. 60). Jones, p. 91 n'exclut pas que certaines citations de Démonax (rassemblées par K. Funk, «Untersuchungen über die lucianische Vita Demonactis», *Philologus Suppl.* 10, 1907, p. 659-668) proviennent d'œuvres écrites rédigées par lui-même. Lucien raconte que Pérégrinus aurait rédigé plusieurs écrits quand il était en rapport avec les chrétiens (*Peregr.* 11), deux discours adressés aux Grecs à Olympie (20) et des lettres adressées à la fin de sa vie aux cités les plus importantes avec des dispositions, des avertissements et des lois (41; à propos de ses activités littéraires, cf. Jones p. 131).

seulement oralement, avaient rarement une permanence durable[15]. De plus, l'absence de présentations suffisamment élaborées du point de vue cynique autorisait les écrivains non cyniques, à altérer le personnage de Diogène et le cynisme selon leur conviction philosophique personnelle[16].

Parce qu'on avait déjà constaté la maigre substance philosophique du cynisme dans l'Antiquité, la question de savoir si ce mouvement devait être considéré comme une école philosophique ou seulement comme une manière de vivre[17], prêtait à discussion.

*Le renouvellement du cynisme littéraire par Oenomaus*

Telle était la situation du cynisme du Bas-Empire, quand Oenomaus de Gadara rédigeait ses écrits au IIe s. Il fut l'auteur d'environ quarante pages qui nous sont restées du seul livre cynique de l'époque impériale qui avait des prétentions littéraires : *Les Charlatans démasqués*, un débat fictif avec le dieu des oracles, Apollon[18]. Oenomaus démasquait les oracles delphiques, montrant que des clients ingénus étaient trompés par des soi-disants prophètes, et il prouvait que la prévision de l'avenir, présumée par des écoles philosophiques, ne pouvait pas exister. Le livre présentait aussi le point de vue cynique sur le problème de la crédibilité de la divination. A ce propos, il y avait déjà eu des discussions dans la philosophie hellénistique et chez les Romains[19]. Aux Ier et IIe s. c'était encore une question importante qui occupait même Plutarque, Maxime de Tyr, Dion Chrysostome et Lucien. Oenomaus entra aussi dans les

15. Il arrive que nous apprenions, par certains auteurs non cyniques, le contenu de quelque discours cynique, par exemple celui d'une conférence de Pérégrinus chez Aulu-Gelle XII 11, 2-6. La brève apparition d'un personnage cynique, appelé Didyme Planétiade par Plutarque, dans la discussion sur la diminution de l'activité des oracles dans *Def. orac.* 413*a-b* contient une partie de ce qu'un cynique de cette époque pouvait dire à propos d'un tel thème (Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2856; à propos de la représentation partiale de Plutarque cf. *ib.*, p. 2862). Bien que certains discours tenus devant des dignitaires respectables et même devant l'empereur eussent une importance politique (cf. Bernays, p. 27 sq.), leur pensée et leur élaboration n'ont pas été de longue durée.

16. A propos de sa représentation chez Sénèque, Épictète et Julien, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *ANRW*, p. 2768-2681.

17. Cf. D.L. VI 103, I 19-20, M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986, p. 219, n. 66.

18. Édit. et comm. par Hammerstaedt, *Orakelkritik*.

19. Il y en a beaucoup dans l'œuvre de Cicéron *De divinatione*.

détails d'une autre question philosophique centrale, la discussion sur le *Fatum*, le destin.

Au centre de ces considérations se trouvaient, naturellement, les oracles delphiques, cités en grand nombre par Oenomaus. Leur texte et leur situation historique faisaient partie du savoir des Grecs lettrés. Cela est confirmé par Eusèbe de Césarée dans son introduction aux extraits de la critique des oracles d'Oenomaus. Sa *Préparation évangélique* (V 18, 1) nous a transmis ce qui reste de l'œuvre d'Oenomaus[20]. A côté des oracles, Oenomaus cite Homère, Hésiode, et aussi Démocrite, Platon et les Stoïciens[21]. Quelques citations sont faites comme des allusions que le lecteur lettré était naturellement à même de comprendre.

La critique des oracles d'Oenomaus, cela se comprend, ne visait pas seulement les prophètes frauduleux de l'oracle delphique, mais aussi les clients crédules[22]. Au lieu de se présenter auprès d'un oracle et d'insulter les prophètes et les clients en personne, comme le voulait une pratique cynique éprouvée, Oenomaus choisit l'oracle delphique, apprécié depuis des siècles, et s'adressa au dieu même des oracles, Apollon; il démasquait sa tromperie par un examen des oracles connus. Son œuvre[23] prouve que personnellement il n'a jamais été à Delphes. Il est vrai que le dieu, ou plutôt ses prophètes[24] et les destinataires[25] des oracles historiques cités sont aussi maltraités dans son livre qu'ils auraient pu craindre de l'être s'ils avaient rencontré personnellement un Cynique. Oenomaus, qui démasquait les activités frauduleuses de certains prophètes, a probablement causé aussi du dommage aux pseudo-prophètes contemporains. Néanmoins, son œuvre n'insulte pas de manière arrogante des lecteurs qui éventuellement avaient consulté un oracle. Au contraire, Oenomaus amuse ses lecteurs en racontant comment une fois lui-même tomba dans le piège de l'oracle de Claros et ne fut dégoûté de l'ambiguïté et de l'obscurité des sentences qu'après la troisième

20. A propos de la tradition des fragments d'Oenomaus, cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2843 sq.

21. Catalogue chez Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 321 sq.

22. Explicitement dans Oenom. fr. 11 A 16 sq. Hammerstaedt.

23. Oenom. fr. 15, 17.

24. Pour conclure son traité (fr. 16, 229-231), Oenomaus va jusqu'à menacer d'une correction.

25. Ils sont réprimandés comme βλᾶκες chez Oenom. fr. 8, 9; 11 B 39. Dans le fr. 11 C 40-42 Oenomaus recommande de les corriger, cf. encore fr. 4, 46 sq.; 7, 39.

consultation[26]. C'est un trait sympathique d'Oenomaus de ne pas s'épargner soi-même, alors qu'il ridiculisait les oracles et leurs clients. Il nous fait rire quand il avoue que lui – comme un Cynique véritable – interprétait le jardin d'Héraclès que l'oracle lui avait promis comme une allusion à la vie cynique et qu'il fut bien consterné quand plus tard il apprit que l'oracle avait fait la même promesse à un commerçant, qui espérait des profits bien profanes. Une considération plus approfondie[27] montre que la critique des oracles était entièrement influencée sans aucun doute par la doctrine cynique. Néanmoins Oenomaus ne suivait pas méticuleusement l'exemple de Diogène qui était imité par les Cyniques de l'époque impériale. Ses paroles à la fin de sa critique des oracles[28] nous font conclure qu'il ne portait pas toujours le bâton qui faisait partie intégrante à cette époque de l'uniforme des Cyniques.

Les titres de ses autres œuvres, aujourd'hui presque totalement perdues, témoignent d'une attention au public lettré identique à celle qui apparaît dans sa critique des oracles. L'intérêt d'Oenomaus de Gadara pour la poésie est révélé par son écrit *Sur la philosophie selon Homère*[29] et par la composition de tragédies[30] qui déplurent fort à l'empereur Julien. Il est frappant de constater que Diogène[31] déjà avait écrit non seulement des tragédies, mais aussi une *Politeia*[32]. Le fait qu'Oenomaus soit entré dans une compétition littéraire avec le fondateur du cynisme[33] démontre qu'il avait tout à fait conscience du fait qu'il renouvelait le cynisme de l'époque impériale. Dans un écrit sur Cratès, Diogène et les autres[34], il fait des réflexions sur le cynisme ancien. D'autre part, son œuvre qui avait pour titre *La voix même du*

26. Oenom. fr. 14-15. A cette occasion il s'insulte lui-même comme βάκηλος ! (fr. 14, 8).

27. Cf. les parallèles évoqués par Hammerstaedt dans le commentaire.

28. Oenom. fr. 16, 230 sq., cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2843.

29. Cf. Hammerstaedt 48 sq., complété dans *ANRW*, p. 2851 sq.

30. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 50-53.

31. Cf. les catalogues de ses œuvres (V B 117 G.) et les restes de sa *Politeia* (V B 125 sq. G.) et de ses tragédies (V B 128-135 G.; *TrGF* 88). Il y a aussi des fragments de tragédies de Cratès (V H 78-83; *TrGF* 90).

32. Cf. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 49 sq., complété dans *id.*, *ANRW*, p. 2852.

33. Il semble avoir considéré Diogène et non Antisthène, comme le fondateur du cynisme, si on en juge par le sommaire d'une de ses œuvres: « autour de Cratès, Diogène et les autres », cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2851, n. 153.

34. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2851.

*chien*[35], servit probablement à la diffusion de sa propre idée du cynisme. La seule phrase conservée en dehors de la critique des oracles pourrait provenir de cette œuvre. Elle dit: «Le cynisme n'est ni un Antisthénisme ni un Diogénisme»[36]. Évidemment, il s'agissait de savoir, qui des deux philosophes avait créé le cynisme[37]. Apparemment, Oenomaus refuse de regarder le cynisme comme une philosophie qui serait formée exclusivement par l'un ou l'autre des personnages mentionnés. Cette opinion conviendrait à la manière du cynisme qu'Oenomaus cultivait dans ses témoignages littéraires conservés. Il n'y traite pas les exemples des Cyniques anciens, sur lesquels le public devrait s'orienter, mais son cynisme réfléchit sur les questions qui étaient importantes à cette époque. En fait, dans les parties conservées de son œuvre, Oenomaus ne fait pas appel à Diogène ou à Cratès, alors qu'une fois[38] il fait l'éloge d'un conseil de Socrate.

La forme littéraire de la critique des oracles d'Oenomaus est remarquable. L'auteur a choisi une situation qui n'est pas du tout quotidienne: un débat avec Apollon, le dieu des oracles. Les parties conservées de l'œuvre ne dévoilent pas en quelles circonstances Oenomaus a eu l'occasion de s'adresser au dieu. Puisque la conclusion ne contient aucune indication sur le contexte du dialogue, on peut supposer que les parties perdues ne fournissaient pas non plus de détails à ce sujet. Sans doute Oenomaus pouvait-il interpeller le dieu, dont il ne devait guère admettre l'existence, partout. Naturellement, Apollon ne répond pas aux questions embarrassantes d'Oenomaus, ce qui lui aurait donné beaucoup de peine, en raison des preuves, avancées par Oenomaus, qui démasquaient son comportement. Oenomaus donne ces preuves en s'appuyant sur une analyse des oracles d'Apollon. La poésie des vers des oracles d'Apollon, qui sont souvent en relation syntactique avec la prose des argumentations d'Oenomaus qui les entourent[39], et les

35. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2850 sq.

36. Oenom. fr. 17.

37. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2850 sq. et n. 152.

38. Oenom. fr. 11 A 17-29.

39. Pour exemple Oenom. fr. 1, 7-10; 3, 1-8; 5, 8-12, cf. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 63. A cause de l'appartenance de l'hexamètre delphique dans Oenom. fr. 1, 8 au contexte syntactique précédent, le vers commence avec σοι sans accent. G. Liberman a critiqué l'accentuation dans son compte rendu (*REG* 104, 1991, p. 305) sans tenir compte du contexte, dans lequel se trouve cet hexamètre chez Oenomaus.

citations des vers poétiques ainsi que leurs parodies composées quelquefois par Oenomaus constituent un style varié et divertissant. Après tout, Oenomaus a eu le mérite de présenter des questions philosophiques difficiles de manière à ce que les lecteurs les comprennent facilement; le plaisir de la lecture rendait l'écrit agréable même pour ceux qui ne le lisaient pas comme une œuvre philosophique, mais comme de la littérature. On doit probablement attribuer surtout à l'insouciance et à la vigueur cyniques, le fait que cet écrit, qui s'adressait sans doute à un public lettré, n'ait pas un caractère académique et anémique.

*Les traditions du cynisme ancien et moyen qui influençaient Oenomaus*

Il serait faux de penser que ce cynisme littéraire d'Oenomaus était une invention qui n'avait pas d'antécédents. De même que les opinions pour lesquelles se bat Oenomaus suivent une tradition provenant probablement du cynisme le plus ancien[40], de même ses formes littéraires, pour autant qu'on les reconnaît dans la liste de ses œuvres et dans ses fragments, existaient déjà dans le cynisme ancien. La compétition qu'il cherchait avec Diogène en composant sa *Politeia* et ses tragédies a déjà été mentionnée[41]. Dans sa critique des oracles Oenomaus montre une prédilection pour des parodies amusantes de vers oraculaires connus[42]. C'est dans les poésies de Cratès[43] qu'Oenomaus pouvait trouver le modèle le plus important du traitement parodiste de poésies célèbres, très en vogue parmi les Cyniques[44].

40. Cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2862.

41. Sur des relations ultérieures entre les tragédies de Diogène et d'Oenomaus on ne peut que faire des suppositions. Si Oenomaus dans ses tragédies – de la même façon que dans sa critique des oracles (fr. 16, 136-165) – s'est inspiré de quelques tragédies classiques et s'il a proposé une succession différente de leur action, développée selon ses propres convictions philosophiques (à propos de ces suppositions cf. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 52), il y a des parallèles (figurant dans le commentaire à propos d'Oenom. fr. 16, 138 sq. et 139 sq.) avec un passage probablement influencé par la tragédie *Œdipe* attribuée à Diogène (V B 117 G.) chez D. Chr., *Or.* 9, 29 sq. Arn. (V B 586 G.), cf. A. Brancacci dans *Scuole Socratiche minori e filosofia ellenistica*, a c. di G. Giannantoni, Bologna, 1977, p. 168 sq.

42. Hammerstaedt à propos d'Oenom. fr. 2, 33 sq.

43. Les modèles des parodies de Cratès figurent dans l'*apparatus* du *SH* 347, 349, 351. Apul., *Apol.* 22, nous informe que Cratès a exalté la besace dans une poésie (*SH* 351) *flexis ad hoc Homericis versibus, quibus ille Cretam insulam nobilitat.*

44. Cf. Wachsmuth, *Sillographorum Graecorum Reliquiae*, Leipzig, 1885, 69-77; G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig, 1909, p. 232, n. 8; p. 233, n. 3.

Toutefois, les parties restantes de la critique des oracles d'Oenomaus semblent influencées spécialement par un Cynique plus ancien, compatriote d'Oenomaus: Ménippe de Gadara[45]. De ses œuvres ne restent que deux citations très brèves[46]. Néanmoins, l'influence qu'il a exercée sur des auteurs comme Varron et Lucien nous permet de reconnaître en gros les caractéristiques des œuvres de Ménippe, notamment la forme de ses écrits qui résulte d'un mélange de vers et de prose[47] et qui accorde beaucoup de place à la parodie de vers poétiques. Parmi les motifs ménippéens qui ont exercé la plus grande influence se trouvaient l'ascension au ciel[48] et la descente aux enfers[49] du protagoniste, qui

45. Bruns, p. 388, a déjà supposé que les modèles utilisés par Oenomaus pourraient remonter à l'époque de Ménippe.

46. Ath. XIV, 629*f*; 664*e*. Helm a attribué plusieurs traits, voire des détails, de l'œuvre de Lucien aux œuvres perdues de Ménippe, en faisant fréquemment des comparaisons avec les adaptations de Ménippe par Varron, Horace, Sénèque et Pétrone. Naturellement, beaucoup de ses observations restent hypothétiques, par exemple sa tentative de reconstruire la descente aux enfers et l'ascension au ciel (*id.*, p. 346), mais, grâce aux études de Helm et même si nombre de points de détail restent incertains, on peut se faire une idée approximative de l'œuvre de Ménippe, qui était fortement influencée par la comédie (*id.*, p. 341, 344) et dominée par des motifs fantastiques.

47. Cf. Luc., *Bis acc.* 33, D.R. Dudley, *A history of Cynicism*, London, 1937, p. 73 sq. Le mélange de différents mètres dans les satires de Varron est mentionné par Cic., *Ac.* I 9 (Hirzel, *Dialog* I, p. 384, n. 1, probablement à juste titre, a mis son témoignage en rapport avec Ménippe), chez qui Varron avait antérieurement parlé de ses premières œuvres, *quae Menippum imitati, non interpretati, quadam hilaritate conspersimus, quo facilius minus docti intellegerent, iucunditate quadam ad legendum invitati* (*Ac.* I 8), et par Quint., *Inst.* X 1, 95. Cf. aussi [Prob.] *ad Virg. ecl.* 6, 31 (Servius, ed. Thilo/Hagen III 2, p. 336, 22-24) *Varro qui sit Menippeus non a magistro, cuius aetas longe praecesserat, nominatus, sed a societate ingenii, quod is quoque omnigeno carmine saturas suas expoliverat.* Que Lucien, selon son propre témoignage (*Bis acc.* 33), doive en effet à Ménippe l'idée de mélanger vers et prose dans des écrits amusants, mais non pas l'introduction de la comédie dans le dialogue (contre cette dernière opinion s'était déjà prononcé B. McCarthy, «Lucian and Menippus», *YCIS* 4, 1934, p. 3), a été démontré par M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 387, n. 48. Cf. aussi Hall, p. 66, n. 2 et 67 sq. son analyse de *Bis acc.* 33.

48. Le titre de l'*Icaroménippe* de Lucien permet de penser que Ménippe a décrit une ascension au ciel (cf. Hall, p. 130 sq.) similaire (Helm, p. 81 sq.), laquelle pourrait aussi avoir influencé l'*Apocoloquintose* de Sénèque (des ressemblances entre l'écrit de Lucien et l'écrit de Sénèque sont indiquées par Helm, p. 107). J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées III*, Rome, 1975, p. 451 s'est opposé à la supposition de Helm, p. 108 sq., selon laquelle l'ascension au ciel aurait été déjà utilisée par Varron dans les

réussit ici à avoir un échange avec les dieux[50] et les morts, et à assister à des débats judiciaires[51]. Nous trouvons des motifs analogues dans la critique des oracles d'Oenomaus, où Apollon est accusé par l'auteur même, comme s'il s'agissait d'un débat judiciaire[52]. La narration que fait Oenomaus de sa consultation de l'oracle de Claros rappelle la consultation de Tirésias par Ménippe aux enfers chez Lucien[53]. Le mélange de vers et de prose chez Oenomaus peut s'expliquer facilement, par le fait que l'objet de sa recherche était constitué par les oracles. Cependant Oenomaus ne mettait pas seulement cette occasion à profit pour insérer ses propres parodies d'oracles, mais il mélangeait aussi, comme il a déjà été dit[54], les vers avec ses propres structures syntactiques.

Malgré les nombreux traits communs entre la critique des oracles d'Oenomaus et ce que nous pouvons reconnaître de la création littéraire de Ménippe notamment dans l'œuvre de Lucien, on doit constater une différence importante. Il est vrai que la disposition et le façonnement de l'écrit d'Oenomaus étaient influencés par Ménippe, mais son œuvre ne contient pas cette exubérance fantastique que nous trouvons dans les écrits de Lucien imités de Ménippe. Dans ses *Charlatans démasqués*, Oenomaus renonce complètement à l'action[55]. Il ne faut pas non plus chercher dans sa *Politeia* ou dans l'écrit *Sur la philosophie selon*

*Endymiones* (fr. 101-108 Astbury), en mettant en doute l'existence de l'ascension au ciel ménippéenne.

49. De la *Necyia* ménippéenne (cf. aussi Hall, p. 128-130) semble être inspirée la *Necyomanteia* (avec Ménippe comme personnage principal) de Lucien (Helm, p. 18 sq.). Helm, p. 19 sq. a soupçonné que l'œuvre varronienne περὶ ἐξαγωγῆς (fr. 405-410 Astbury) et Hor., *sat.* II 5 en dépendaient aussi. Une descente aux enfers se produit aussi pour Claude dans l'*Apocoloquintose* de Sénèque.

50. Cf. Helm, p. 346.

51. Cf. Helm, p. 347.

52. Le caractère de l'œuvre, et même son titre Γοήτων φώρα, font penser à une instruction judiciaire. Dans fr. 6, 2 sq. et 15 deux oracles delphiques sont présentés comme s'il s'agissait de pièces à conviction dans un procès.

53. Luc., *Nec.* 6, cf. Hammerstaedt, p. 229 (à propos d'Oenom. fr. 14).

54. Cf. ci-dessus n. 39 (par exemple Oenom. fr. 1, 7-10; 3, 1-8; 5, 8-12, cf. Hammerstaedt, p. 63.)

55. Les coups de bâton restent à l'état de menace à la conclusion de l'instruction (fr. 16, 229 sq.) et ne sont pas vraiment donnés.

*Homère*[56] une action qui pourrait être comparée avec les idées amusantes de Ménippe. Oenomaus n'aurait pu les imiter que dans ses tragédies, qui, toutefois, suivaient plutôt celles de Diogène. Malgré sa grande variété et son esprit, Oenomaus ne perd jamais de vue son intention de montrer l'absurdité de la croyance aux oracles. Dans l'œuvre de Ménippe le caractère facétieux semble avoir supprimé parfois l'intention philosophique[57], si bien que sa littérature fut imitée par plusieurs auteurs non philosophiques. D'autre part, Oenomaus ridiculisait les opinions philosophiques attaquées. Les imaginations facétieuses lui permettaient surtout de démontrer l'absurdité de convictions fausses et de proposer ses recherches sous une forme plaisante[58]. La causticité de ses argumentations fut regardée par Eusèbe[59] comme « âpreté cynique ». En conséquence, s'il est vrai qu'Oenomaus fut inspiré par Ménippe, il savait utiliser cette inspiration à des fins très personnelles.

Oenomaus n'est pas le seul Cynique influencé par Ménippe. Méléagre, de Gadara, a cultivé la caractéristique littéraire de Ménippe dans ses « Charites »[60], que lui-même définissait comme ménippéennes[61]. Comme Ménippe[62], avec lequel il fut comparé par Diogène Laërce[63], il écrivit un « Banquet »[64]. Si l'épigramme, attribuée dans l'Anthologie Palatine[65] à un certain Oenomaus, malgré les objections qui ont été

56. En tout cas, il ne serait pas étonnant qu'Oenomaus eût mélangé aussi dans cet écrit de la prose et des vers.

57. D'autre part, Dudley 70 sq. a rappelé le témoignage de Varron (fr. 516 Astbury: *Menippus ille, nobilis quidem canis)* et la caractérisation de Ménippe chez Strabon XVI 2, 29 p. 759 comme σπουδογέλοιος contre l'allégation par D.L. VI 99 que les écrits de Ménippe ne contiennent rien de sérieux. Il a été observé dans l'antiquité que c'était aussi le propre de la littérature des Cyniques anciens que de poursuivre des intentions philosophiques en utilisant le ridicule. Démétrius, *Eloc.* 259 (V H 70 G.), va jusqu'à parler d'un κυνικὸς τρόπος, expliqué par les exemples d'un poème de Cratès (*SH* 351) et des sentences de Diogène, qui est caractérisé par une ἐκ παιδιᾶς παραμεμιγμένης δεινότης ἐμφαινομένη τις. Pour le κυνικὸς τρόπος, cf. aussi *Eloc.* 170 (V H 66 G.).

58. R. Hirzel, *Der Dialog* II, Leipzig, 1895, p. 261 a observé à juste titre qu'Oenomaus n'a pas imité la bouffonnerie de Ménippe, mais il en a à tort contesté le comique.

59. *P.E.* V 21, 6 (κυνικὴ πικρία).

60. Titre attesté pour Méléagre in Ath. IV, 157*b*.

61. *A.P.* VII 417, 4; 418, 5, cf. 421, 14.

62. Son *Banquet* est attesté in Ath. XIV, 629*f*.

63. VI 99.

64. Ath. XI, 502*c*.

65. IX 749, cf. Th. Saarmann, *De Oenomao Gadareno*, Leipzig, 1887, p. 14.

faites[66], provenait de notre Cynique, il se serait également occupé du genre si parfaitement cultivé par son célèbre compatriote et compagnon en philosophie.

La patrie de l'écrivain cynique Ménippe, de son imitateur et futur auteur d'épigrammes Méléagre, et de l'auteur d'épigrammes et épicurien Philodème est sans doute digne de la qualification «chrestomusia», attestée par une inscription[67]. Méléagre révèle sa fierté à l'égard de la bonne instruction qu'il a reçue dans cette ville environnée par les Syriens, quand il caractérise Gadara dans une épigramme[68] comme «ville attique située au milieu des Assyriens». Méléagre semble avoir eu conscience des inspirations culturelles qui s'offraient en raison de la situation de Gadara dans une région principalement occupée par des Syriens, ce que montre la salutation en Grec, araméen et phénicien dans sa propre épigramme funéraire[69]. Il s'appelle même un Syrien[70].

Puisque Oenomaus vient lui aussi de Gadara, il est probable qu'il fut formé dans cette culture gadarienne[71], dans laquelle ses compatriotes célèbres jouaient un rôle important[72]. La ressemblance du titre de son écrit *Sur la philosophie selon Homère* avec celui du livre *Sur le bon roi selon Homère* de Philodème est étonnante[73]. L'écrit d'Oenomaus étant perdu, cette référence à Philodème reste incertaine. Du reste, il y a des

66. D.L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge, 1981, p. 73, a remarqué que l'auteur d'épigrammes Oenomaus doit avoir vécu au plus tard dans la première moitié du I^er^ s. av. J.-C. Sinon il serait en dehors du cadre temporel des auteurs des épigrammes voisines.

67. Édit. par Ch. Clermont-Ganneau, *Études d'Archéologie orientale*, II, Paris, 1897, p. 141-143; cf. P. Perdrizet, *RevArch* 35, 1899, p. 49 sq.; à propos de la signification de Gadara pour la littérature, cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969, p. 153-158.

68. *A.P.* VII 417, 2.

69. *A.P.* VII 419, cf. aussi M. Luz, «Salam, Meleager!», *SIFC* 81, 1988, p. 222-231.

70. *A.P.* VII 417, 5.

71. Luz, *Anecdote*, p. 46 et n. 10, a proposé de regarder la critique des oracles d'Oenomaus comme «the culmination of a local, Gadarene, Cynic tradition both in style and material».

72. Strabon XVI 2, 29 p. 759, savait que Ménippe, Méléagre et Philodème provenaient de Gadara. Par conséquent, on ne doit pas croire qu'il aient été oubliés dans leur patrie.

73. Περὶ τῆς καθ' Ὁμηρον φιλοσοφίας et Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως (*Filodemo, Il buon re secondo Omero*, ed., trad. e comm. a c. di T. Dorandi, Napoli, 1982), cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2851.

signes[74] qu'Oenomaus, qui était un Cynique à l'esprit ouvert, appréciait comme Méléagre la variété culturelle de sa patrie et s'intéressait aux civilisations qui environnaient Gadara.

Le Talmud raconte des anecdotes sur les relations du philosophe païen « Abnimos » avec les Juifs[75]. Il n'est pas impossible qu'« Abnimos » ne soit qu'une transcription du nom Oinomaos[76] d'autant plus que la patrie et la prospérité probable d'Oenomaus dans le premier quart du II[e] s. correspondent à ceux d'Abnimos[77]. Les mots d'Abnimos qui apparaissent dans ces anecdotes sont probablement inventés[78], mais ces narrations se sont formées au plus tôt sous l'impression efficace de la personnalité d'un philosophe de la secte cynique[79]. Il conviendrait bien à la manière du cynisme d'Oenomaus que les anecdotes d'Abnimos ne contiennent aucun des traits de la figure dégénérée du *kinukos* décrite dans d'autres parties du Talmud[80].

*L'influence d'Oenomaus sur le cynisme*

Nous ne possédons aucun témoignage de l'époque d'Oenomaus qui fasse mention de son nom. Il n'y a aucun indice d'une influence de sa

74. Il faut corriger l'affirmation de G. Liberman (cf. n. 39), p. 304, que j'« accepte » la datation du II[e] s. et l'identification avec Abnimos. Dans mon *Orakelkritik*, p. 18 et 28, j'ai parlé de cette datation et, p. 17, de cette amitié comme de faits probables (« wahrscheinlich », cf. le compte rendu exact de mon texte allemand chez O. Ballériaux, *Antiquité Classique* 59, 1990, p. 340).

75. A ce propos ultérieurement Luz, *Anecdote*.

76. M. Luz, « Abnimos, Nimos and Oenomaus: A note », *JewQuartRev* 77, 1986/7, p. 191-195. Très intéressante, l'explication proposée par le professeur J. Kleener chez O. Ballériaux (cf. n. 74), p. 340 sq., qu'Abnimos, juif de Gadara, pourrait avoir hellénisé son nom et choisi le célèbre nom d'Oinomaos.

77. Ceci a été souligné par S.J. Bastomsky, « Abnimos and Oenomaus: A question of identity », *Apeiron* 8, 1974, p. 57.

78. C'est pourquoi Luz, *Anecdote*, p. 52, a renoncé à faire des suppositions sur la vie d'Oenomaus à travers une identification totale du personnage anecdotique d'Abnimos avec le Cynique.

79. Luz, *Anecdote*, p. 64-66. Il ne serait pas nécessaire de souligner qu'Oenomaus pour les Juifs pouvait seulement être célèbre en tant que personnage, pas en tant qu'auteur grec, si G. Liberman (cf. n. 39), p. 305, n'avait pas cru que les relations supposées entre Oenomaus et les Juifs pouvaient être une meilleure explication de l'existence de la critique des oracles d'Oenomaus à Césarée que mes conjectures dans *Orakelkritik*, p. 27. Est-ce qu'il croit vraiment que les Juifs ont acheté et puis donné à Eusèbe des livres grecs?

80. Luz, *Anecdote*, p. 59. Voir *supra*, p. 401.

manière littéraire cynique sur ses compagnons philosophiques contemporains. En outre, nous ne connaissons aucun autre Cynique du IIe s., dont le cynisme ressemblait à celui d'Oenomaus[81]. Toutefois, il y a des signes que son œuvre, avant d'être citée longuement par Eusèbe de Césarée à peu près 200 ans après sa composition, était connue par deux autres auteurs ecclésiastiques : Clément d'Alexandrie et Origène[82]. Mais le nom d'Oenomaus réapparaît seulement en 362 dans une situation qui démontre l'importance de cette variante du cynisme. Dans deux discours contre des Cyniques contemporains[83], l'empereur Julien mentionne des œuvres d'Oenomaus[84] et en donne une citation littérale[85]. Selon Julien les œuvres d'Oenomaus donnaient à la plupart des gens l'impression que le cynisme était une démence, qu'il n'etait pas une manière humaine de vivre, mais une constitution bestiale de l'âme, qui ne regardait rien comme beau, comme honnête, comme bon[86]. A ce cynisme, soutenu par Oenomaus, Julien opposait son idéal de Diogène[87]. Oenomaus donc ne s'en tirait pas à son avantage chez Julien. Mais même pour Julien il n'était pas sans importance pour le cynisme. Sinon, il ne serait pas la seule autorité cynique de l'époque impériale que Julien ait citée à côté des Cyniques anciens, Diogène et Cratès[88].

Les paroles de Julien ne disent pas explicitement jusqu'à quel point les Cyniques attaqués s'appuyaient sur Oenomaus[89]. Mais la façon dont

81. Les discours et les lettres de Pérégrinus, attestés par Lucien, sont trop liés à des occasions réelles pour être comparés avec la littérature d'Oenomaus.

82. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2839-2842. Plus tard, il semble avoir été utilisé par Jean Chrysostome, *id.* p. 2862-2864.

83. Jul. *Or.* 7 (printemps 362 : « Contre le Cynique Héracleios ») et 6 (juin 362 : « Contre les Cyniques incultes »).

84. *Or.* 7, 209*a-b* « La voix même du chien » et « Les charlatans démasqués » ; *Or.* 7, 210*d* (=*TrGF* 188 T1) ses tragédies.

85. *Or.* 6, 187*c* Julien cite Oenom. fr. 17 (probablement de « La voix même du chien », cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2850).

86. Jul., *Or.* 7, 209*a*.

87. Jul., *Or.* 6, 199*a*, cf. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 32.

88. Cf. Hammerstaedt, *Orakelkritik*, p. 32.

89. Les paroles adressées dans *Or.* 7, 209 *a-b* au Cynique Héracleios (νῦν δὲ ἐκεῖνό μοι πρὸς τῶν Μουσῶν φράσον ὑπὲρ τοῦ Κυνισμοῦ, πότερον ἀπόνοιά τίς ἐστι καὶ βίος οὐκ ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θηριώδης ψυχῆς διάθεσις οὐθὲν καλόν, οὐθὲν σπουδαῖον οὐδὲ ἀγαθὸν νομιζούσης; δοίη γὰρ ἂν ὑπολαβεῖν πολλοῖς περὶ αὐτοῦ ταῦτα Οἰνόμαος· εἴ τί σοι τοῦ ταῦτα γοῦν ἐπελθεῖν ἐμέλησεν, ἐπέγνως ἂν σαφῶς ἐν τῇ τοῦ κυνὸς αὐτοφωνίᾳ καὶ τῷ κατὰ τῶν χρηστηρίων καὶ πᾶσιν ἁπλῶς οἷς ἔγραφεν ὁ ἀνήρ) ne montrent pas que celui-ci s'est intéressé aux œuvres

il est mentionné dans les discours montre qu'Oenomaus était un écrivain cynique qui n'avait pas besoin d'être présenté au public. Dans deux passages du discours «Contre les Cyniques incultes» Oenomaus est introduit si immédiatement qu'il semble que le Cynique anonyme[90] attaqué dans ce discours se soit référé à Oenomaus[91]. Cette supposition est confirmée par les deux reproches que Julien faisait immédiatement dans l'exorde de son discours. Bien que Cynique, ce personnage anonyme reprochait à Diogène son amour de la vaine gloire et le fait qu'il n'avait pas voulu se laver avec de l'eau froide[92]. Par la suite, Julien explique que ce Cynique égyptien[93] avait tourné en ridicule Diogène pour avoir mangé un poulpe cru[94]. Il avait dit que Diogène avait expié sa stupidité et son amour de la vaine gloire en mourant comme si la nourriture qu'il avait absorbée était de la ciguë[95]. Plus bas, il ressort des paroles de Julien que le Cynique attaqué, qui avait l'apparence d'un Cynique typique avec des cheveux longs et le manteau du philosophe[96], se considérait meilleur que les Cyniques contemporains dégénérés et, en polémisant avec eux, regardait Diogène comme pitoyable[97].

d'Oenomaus (cf. la traduction par R. Asmus, *Kaiser Julians philosophische Werke*, Leipzig, 1908, p. 92), mais qu'il n'a pas réfléchi à la forme du cynisme pratiqué par Oenomaus (cf. les traductions par W.C. Wright, *The Work of the Emperor Julian*, t. II, London/Cambridge (Mass.), 1949, p. 85 et G. Rochefort, *L'empereur Julien*, t. II 1, Paris 1963, p. 50). D'autre part, on ne peut pas tirer du texte de *Or.* 7, 211 *a* (εἰ μὲν ἐκ τούτων τις ἀξιοῖ τὸν κυνισμὸν ὁποῖός τίς ἐστιν ἡμῖν ἐπιδεῖξαι, βλασφημῶν τοὺς θεούς, ὑλακτῶν πρὸς ἅπαντας, ὅπερ ἔφην ἀρχόμενος, ἴτω, χαίρετω, γῆν πρὸ γῆς ὅποι βούλοιτο), dans lequel Julien, comme il l'a déjà fait auparavant (au début de son discours 204 *a* avec ὑλακτοῦντος et 204 *c* avec τῶν θεῶν βλασφημουμένων), caractérise le comportement d'Héracleios, une référence réelle d'Héracleios au contenu des tragédies (indiquées par ἐκ τούτων).

90. Cf. à ce propos *Giuliano Imperatore contro i Cinici ignoranti*, ed. critica, trad. comm. a c. di C. Prato e D. Micalella, Lecce, 1988, p. 55.

91. Cf. Hammerstaedt, *ANRW*, p. 2864.

92. Jul., *Or.* 6, 180 *d* ἀνὴρ κυνικὸς Διογένη φησὶ κενόδοξον καὶ ψυχρολουτεῖν οὐ βούλεται. Le reproche de la κενοδοξία fait à Diogène est exposé de nouveau *Or.* 6, 190 *c* et 192 c.

93. Jul., *Or.* 6, 192 d.

94. Le mot κωμωιδεῖν, utilisé dans ce contexte, est repris en *Or.* 6, 203 *b* et, avec διακωμωιδεῖν, en 203 *a*.

95. Jul., *Or.* 6, 181 *a*.

96. Jul., *Or.* 6, 191 *c-d*.

97. Jul., *Or.* 6, 202 *c-d* ἀλλ' οἱ νῦν τοῦ Διογένους ζηλωταὶ τὸ ῥᾴστον καὶ κουφότατον ἑλόμενοι τὸ κρεῖττον οὐκ εἶδον· σύ τε ἐκείνων εἶναι σεμνότερος

Les traits de ce Cynique que Julien nous montre conviennent à la variante du cynisme représentée par Oenomaus, qui est cité dans ce contexte. Ce Cynique, comme Oenomaus, n'a pas accepté Diogène comme modèle exclusif pour sa philosophie. Il méprisait les Cyniques qui s'aventuraient à ressembler au personnage de Diogène. Puisque Julien lui reproche de ne pas vouloir se laver avec de l'eau froide, c'est que son cynisme ne se réalisait pas principalement par l'ascèse physique, mais dans le monde des livres: il semble que Julien se soit même attendu à ce que ce Cynique ait l'intention d'écrire sur des questions de la philosophie cynique[98].

Le Cynique Héracleios lui aussi a exprimé ses opinions dans une forme qui est impensable sans une formulation écrite[99]. Il composa une conférence[100] prononcée en présence de l'empereur, qui incita celui-ci à écrire son discours contre Héracleios. Julien s'était irrité surtout parce qu'Héracleios, au lieu des hommes auxquels il s'adressait, avait en réalité introduit Phaeton, Pan et même Zeus dans sa conférence[101]. Julien regardait les Cyniques anciens comme religieux[102], tandis que les pensées d'Héracleios sur les dieux lui semblaient blasphématoires[103]. A son avis, elles provenaient d'une interprétation mauvaise du cynisme comme une démence et une constitution bestiale de l'âme[104], qu'il attribuait aussi à Oenomaus. En conséquence, indépendamment de sa proclamation du cynisme au moyen d'une forme littéraire, ces convictions placent Héracleios aux côtés d'Oenomaus.

Dans ses discours, Julien ne révèle pas seulement le fait que le cynisme littéraire pratiqué par Oenomaus a eu des successeurs cyniques encore beaucoup plus tard. Nous y voyons aussi que le cynisme litté-

ἐθέλων ἀπεπλανήθης τοσοῦτον τῆς Διογένους προαιρέσεως, ὥστε αὐτὸν ἐλεεινὸν ἐνόμισας.

98. Jul., *Or.* 6, 200*a* εἰ χρή σοι περὶ τούτων γράφειν.

99. Jul., *Or.* 7, 208*c* mentionne comme une partie de l'élaboration des mythes inventés par Héracleios le λογογραφεῖν. Jul., *Or.* 7, 224*d* raconte aussi que les Cyniques amis d'Héracleios ont porté des livres à la cour et qu'ils ont fait des efforts pour les faire arriver chez l'empereur lui-même (βιβλία δόντες καὶ ταῦτα προσαχθῆναι προσλιπαρήσαντες).

100. La situation est décrite par Julien au début de *Or.* 7, 204*a-c*.

101. Jul., *Or.* 7, 208*a-b*.

102. Cf. Goulet-Cazé, *ANRW* II 36, 4, 2778 sq.

103. Jul., *Or.* 204*d* τῶν θεῶν βλασφημουμένων; 213*d* Julien parle de Cratès qui révère les dieux comme οὐχὶ... ὡς σὺ (*sc.* Héracleios) βλασφημῶν.

104. Jul., *Or.* 7, 209*a-b*.

raire d'Oenomaus a apporté une contribution importante à la cohérence de sa secte et pour la survivance d'une philosophie cynique originale. Les œuvres d'Oenomaus apparaissent chez Julien comme le seul témoignage de littérature cynique que Julien ne pouvait ni expliquer selon sa propre interprétation du cynisme, ni suspecter d'être contrefaites. L'authenticité des tragédies de Diogène, au contraire, Julien pouvait au moins la mettre en doute[105], ou supposer que Diogène, s'il les avait réellement composées, ne les prenait pas au sérieux[106]. Mais, aux œuvres d'Oenomaus de Gadara et à sa représentation du cynisme, Julien ne pouvait opposer que son refus le plus absolu. Il ne pouvait pas nier qu'elles propageaient un cynisme différent de celui qu'il favorisait lui-même.

*Quelques suppositions concernant l'influence littéraire d'Oenomaus*

Nous avons constaté que le cynisme littéraire d'Oenomaus a eu une certaine importance pour le cynisme, ce qui nous laisse présumer qu'il était connu aussi des écrivains qui prêtaient leur attention au cynisme. Le premier d'entre eux est, sans doute, Lucien. S'il est vrai que celui-ci s'attaquait au cynisme dégénéré de son temps et se moquait amèrement de Pérégrinus, d'un autre côté il faisait l'éloge de Démonax et montrait sa sympathie pour les Cyniques anciens, Antisthène, Diogène, Cratès et Ménippe, en leur donnant souvent des rôles dans lesquels ils pouvaient se présenter à leur avantage comme des Cyniques véritables[107]. Quand Lucien introduisit le dialogue philosophique dans la satire, il s'appuya, selon son propre témoignage[108], sur Ménippe. A côté du mélange de prose et de vers, on trouve dans l'œuvre de Lucien des motifs ménippéens[109]. En outre, Bruns a constaté beaucoup de ressemblances entre des parties de la critique des oracles d'Oenomaus[110] et l'écrit « Iuppiter confutatus » de Lucien. Dans le dialogue de Lucien un personnage au nom significatif « Cyniscus » met Zeus dans l'embarras en lui demandant

105. Jul., *Or.* 7, 210*c* et *Or.* 6, 186*c*.

106. Jul., *Or.* 6, 186*c*.

107. A propos de la présentation bienveillante des Cyniques anciens et de Ménippe, cf. R. Helm, « Lucian und die Philosophenschulen », *NJA* 9, 1902, p. 358 sq.

108. *Bis acc.* 33, cf. *Pisc.* 26, cf. ci-dessus n. 47.

109. La tentative la plus globale d'attribuer des éléments de la littérature de Lucien à Ménippe a été faite par Helm.

110. Oenom. fr. 16.

de fournir des renseignements satisfaisants sur le rôle imparti à lui-même et aux autres dieux, vu que toutes les choses sont déterminées par le destin et les Moires. Oenomaus, à la fin de sa critique des oracles, a démontré d'une façon similaire que la divination d'Apollon était incompatible avec la prédestination du destin[111]. Il y a d'autres affinités outre celles observées par Bruns. Elles regardent une partie antérieure de la critique des oracles[112]. Ici Oenomaus mentionne les mêmes motifs que Lucien pour l'oracle qui fut donné à Crésus[113]. Tandis que l'argumentation d'Oenomaus semble se fonder sur une connaissance directe de la narration chez Hérodote[114], on ne doit pas faire cette supposition dans le cas de Lucien. Bien que les caractéristiques de l'écrit de Lucien soient explicables par l'hypothèse que Lucien se fondait sur Oenomaus, les affinités concernant le contenu entre Lucien et Oenomaus pourraient résulter d'un recours à une source commune, qui pourrait tirer son origine de Ménippe lui-même[115]. Mais comment expliquer le renoncement inhabituel chez Lucien à une élaboration scénique de son dialogue[116]? Comment expliquer la concentration exclusive sur l'argument traité? Bien que nous devions déduire la caractéristique ménippéenne principalement de l'œuvre de Lucien, une telle limitation aux seuls arguments, présentés malgré tout avec de l'insouciance cynique, mais sans la mise en scène fantastique habituelle, ne semble pas correspondre au style de Ménippe[117]. Il est difficile de résister à la tentation de considérer le Cyniscus du *Iuppiter confutatus*, que Lucien présentait aussi avec sympathie dans le *Cataplus*[118], comme un personnage

111. Bruns, p. 386 sq.
112. Oenom. fr. 5, 24-29.
113. *Iupp. conf.* 14.
114. Hammerstaedt 157.
115. Bruns, p. 388. Jones, p. 41 s'est opposé à cette thèse, parce qu'il préférait attribuer les arguments utilisés dans *Iupp. conf.* aux Épicuriens. Toutefois, l'affirmation de Bernays, p. 47, que Cyniscus avait beaucoup de traits épicuriens, a déjà été réfutée de manière persuasive par Bruns, p. 395. Hall, p. 184, n. 36 a aussi mis en doute le fait que le *Iupp. conf.* de Lucien soit composé selon le modèle d'Oenomaus, mais elle supposait que l'examen des oracles par Lucien dans *Alex.* 53 sq. avait été influencé par la consultation personnelle de l'oracle de Claros décrite par Oenomaus (fr. 14 sq.).
116. Cf. Bruns, p. 381 sq.
117. Il se manifeste clairement dans la composition du « Banquet ».
118. Cf. R. Helm (cf. n. 107), p. 359: « Doch nicht nur die alten Häupter der Schule erhalten so ein deutliches Lob, auch die gesamte Sekte in ihrem unbekannten Vertreter Kyniskos in der Niederfahrt. »

influencé par l'exemple du Cynique Oenomaus. Le fait qu'Oenomaus adresse la parole directement au dieu des oracles et aux prophètes pourrait avoir incité Lucien à donner une voix aussi à l'adversaire divin et à créer le dialogue satirique.

Par une rencontre avec l'œuvre du Gadarien Oenomaus Lucien pourrait avoir eu accès à la tradition locale cynique de Gadara, et, en même temps, à Ménippe, qui était bien oublié chez les Grecs, mais qui a tant influencé la production littéraire de Lucien. En fait, Lucien, comme Méléagre dans ses épigrammes, se présentait justement – si l'on regarde les passages où se manifestent les particularités de sa création littéraire[119] – comme un Syrien qui introduisait irrespectueusement dans le dialogue philosophique solennel des arguments de la comédie et de la satire. Est-ce Oenomaus qui fraya un chemin à la tradition cynique gadarienne fondée par Ménippe dans l'œuvre de Lucien et, ainsi, dans la littérature universelle ?

119. *Bis acc.* 14, 25-34, *Pisc.* 19. Jones, p. 7, signale d'autres passages et donne des indications qui suggèrent de façon plausible que le syriaque était la langue maternelle de Lucien.

GILLES DORIVAL

# L'IMAGE DES CYNIQUES CHEZ LES PÈRES GRECS

*1 Règnes* 25, 2-43, raconte l'histoire de Nabal. Nabal habite le désert de Maan, non loin du Carmel. Il a pour femme Abigaia, que la Bible hébraïque appelle Abigal ou Abigaïl. Il est riche en troupeaux d'ovins. Mais il est, nous dit le texte de la Septante, «un homme dur et mauvais» (*1 Règnes* 25, 3). Lorsque David, qui avait protégé ses bergers, lui demande un service, il refuse. A son insu, sa femme Abigaia se rend auprès de David et lui offre des présents. David, qui avait envisagé de punir Nabal de mort, décide de l'épargner. Abigaia rend compte de sa démarche à son mari: il en meurt. David épouse Abigaia. Or, au v. 3, il est dit que «l'homme était Cynique (κυνικός)». Toutefois il n'est pas sûr que la Septante donne au mot grec le sens technique de Cynique; on peut comprendre: «l'homme avait un comportement de chien». Le texte hébreu correspondant est difficile, puisqu'il consiste en un *ketib*, c'est-à-dire un texte écrit, et un *qerê*, autrement dit un texte lu différent du texte écrit: le *ketib* est «comme son cœur» et le *qerê* «Calébite»; on note que la Septante dépend probablement d'un troisième texte hébreu, qui avait le mot *kéléb*, «chien», mot proche paléographiquement du *qerê* du texte massorétique. Il n'est donc pas sûr que la Bible grecque fasse allusion aux Cyniques. Mais, pour ses lecteurs grecs, il en va autrement; en effet, à la fin du premier siècle de notre ère, Flavius Josèphe, dans le commentaire qu'il donne du passage, comprend que Nabal a vécu conformément à l'ascèse cynique (ἐκ κυνικῆς

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 419-443.

ἀσκήσεως)[1]. Il a donc une image très négative de l'ascèse cynique, qu'il met en rapport avec la dureté et la méchanceté de Nabal.

L'image du cynisme est-elle meilleure dans le Nouveau Testament[2] ? Selon *Matthieu* 10, 9-10, le missionnaire de Jésus n'a ni besace (πήρα), ni bâton (ῥάβδος), ni deux tuniques, ni sandales. Le portrait que trace *Luc* 9, 3 et 10, 4 ajoute qu'il n'a pas de bourse. *Marc* 6, 8-9, est un peu moins rigoureux : il autorise le bâton et les sandales. Ainsi, par opposition au prédicateur cynique, le missionnaire chrétien part sans besace. On admet que ces textes établissent une différenciation consciente entre le missionnaire chrétien et le prédicateur cynique. Les spécialistes du Nouveau Testament ajoutent d'autres éléments qui opposent chrétiens et Cyniques : par exemple, les missionnaires chrétiens ne mendient pas[3]. Les évangélistes ont donc une image relativement critique des Cyniques. On peut en dire autant de Paul, dont une partie de la correspondance est en réaction contre les idées cyniques[4].

Les Pères grecs ont-ils, à l'égard du cynisme, la même attitude que Flavius Josèphe et les auteurs du Nouveau Testament ? En fait leur attitude est plus contrastée qu'on ne le croit souvent. Certes la dénonciation du cynisme est bien représentée. Mais il arrive qu'ils fassent l'éloge des Cyniques. Et parfois ils hésitent entre la dénonciation et la louange.

## I. LA DÉNONCIATION DU CYNISME

### 1. *L'indifférence cynique*

Vers 153-155, à Rome, dans la *Seconde Apologie* en faveur des chrétiens adressée au sénat de Rome, Justin ne raconte pas seulement ses

1. *Antiquités juives* V 296.

2. Je n'entre pas dans le débat sur l'influence du cynisme sur les écrits du Nouveau Testament. Je me contente de renvoyer à F.G. Downing, *Jesus and the Threat of Freedom*, London, 1987, et *Christ and the Cynics*, Sheffield, 1988, dont les thèses sont discutées par C.M. Tuckett, « A Cynic Q? », *Biblica* 70, 1989, p. 349-376. Le héros de G. Theissen, *L'ombre du Galiléen*, Paris, 1988, p. 183-199, doit rédiger un rapport sur Jésus à l'intention des autorités romaines ; il a l'idée de le comparer aux philosophes itinérants de l'école cynique ; il énumère les points de ressemblance entre les deux doctrines : pas de famille, pas de profession, pas de richesse, amour du prochain et des ennemis, etc. Mais l'auteur du rapport a conscience de l'inadéquation de ses propos : Jésus est aussi un prophète.

3. C.M. Tuckett, art. cité.

4. A.J. Malherbe, *Paul and the Thessalonicians*, Philadelphia, 1987.

démêlés avec le cynique Crescens: il porte aussi un jugement sur la doctrine cynique[5]. Selon Justin, Crescens ne met pas en pratique, dans ses rapports avec les chrétiens, la parole de Socrate: «Mais un homme ne doit pas être honoré plus que la vérité»[6]. Et Justin d'ajouter: «Or il est impossible à un Cynique, qui néglige la fin comme indifférente, de connaître le bien sauf l'indifférence»[7]. Depuis J.C.T. Otto, en 1842, les éditeurs ont corrigé ce texte et comprennent: «Il est impossible à un cynique, qui propose comme fin l'indifférent, de connaître le bien en dehors de l'indifférence»[8]. Faut-il penser que Justin définit le cynisme comme la philosophie dont la fin spécifique, le télos, est l'indifférence, ce qui, à ses yeux, entraîne l'impossibilité de connaître le bien? Il s'agit là en fait de la doctrine du Stoïcien Ariston, qui, il est vrai, passait pour être proche des Cyniques[9]. Pour mon compte, je préfère en rester au texte des manuscrits: pour Justin, comme pour Varron et d'autres, le cynisme n'a pas de télos spécifique[10]; selon lui, la raison en est la doctrine cynique de l'indifférence; et les conséquences de cette doctrine sont que le cynisme, n'admettant, dans le domaine des conduites, que l'indifférence, ne peut accéder à la connaissance du bien. Quoi qu'il en soit de ces deux interprétations, il est clair que Justin met au cœur de sa polémique contre le cynisme la notion d'indifférence.

On retrouve la même critique de l'indifférence cynique chez Théophile d'Antioche. Dans le livre III de son *A Autolycos*, composé dans les années 180, il repousse les accusations des païens contre la moralité chrétienne. Les enseignements de Jésus sur l'amour des ennemis, la modestie, le respect des autorités, etc., suffisent à les réfuter: «Ainsi donc, examine si les chrétiens qui sont à cette école peuvent vivre dans l'indifférence et s'impliquer dans des unions illicites, ou encore, ce qui est le plus athée de tous les comportements, toucher à des chairs humaines»[11]. La référence à l'anthropophagie, dont on sait que Diogène la tolérait[12], permet d'affirmer qu'ici Théophile vise la doctrine cynique.

5. A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, Paris, 1987.
6. Platon, *République* X, 595*c*.
7. *Seconde Apologie* 3, 7.
8. La correction consiste à remplacer προεμένῳ par προθεμένῳ.
9. Voir Diogène Laërce VI 105 et VII 160-164.
10. Voir M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986, p. 28-31.
11. *A Autolycos* III 15.
12. Diogène Laërce VI 73.

Mais il dénonce aussi très probablement le Portique, puisque, comme il l'écrit dans un passage un peu antérieur, les livres de Zénon, de Diogène et de Cléanthe enseignent l'anthropophagie[13]. Or on sait la place qu'occupe la notion d'indifférence dans le stoïcisme. Il est donc probable que Théophile veut faire ici d'une pierre deux coups. Il réunit dans la même critique Cyniques et Stoïciens. Ce qu'il condamne avant tout, c'est l'indifférence dans le domaine éthique[14].

2. *L'inutilité cynique*

Chez le même Théophile d'Antioche apparaît un autre argument: celui de l'inutilité cynique. Au début du livre III de l'*A Autolycos*, le propos de Théophile est de dénoncer les écrivains païens. Il aurait fallu qu'ils fussent eux-mêmes témoins de ce qu'ils affirment, ou qu'ils fussent exactement instruits par des gens qui l'aient vu. Or ce n'est pas le cas. Dès lors: «En quoi donc est-il utile qu'Homère ait composé la guerre d'Ilion?». A quoi bon les écrits d'Hésiode, Orphée, Aratos, Euripide, Sophocle, Hérodote, Thucydide, Pythagore, Diogène, Épicure, Empédocle, Socrate, Platon? Voici ce que Théophile dit à propos de Diogène: «En quoi la philosophie cynique a-t-elle été utile à Diogène?» Toute la pensée contenue dans les écrits des Grecs est inutile, et inutile parce qu'athée[15].

A la fin du IV^e^ siècle, la critique que Jean Chrysostome fait du cynisme est en continuité avec celle de Théophile: elle insiste sur l'inutilité cynique, tout en reprenant, de manière plus discrète, le thème de l'indifférence. Dans l'*Homélie 10 sur Matthieu*, Jean Chrysostome fait l'éloge de l'ascétisme de Jean-Baptiste, auquel il oppose l'impudence cynique (ἀναισχυντία) et la démesure des philosophes païens (ἀμετρία); il trace un parallèle rapide avec Diogène: «Quelle utilité y a-t-il donc à s'enfermer dans une jarre et à mener ensuite une vie ainsi

13. Théophile d'Antioche, *A Autolycos* III 5.

14. En revanche, il n'y a pas de critique de l'indifférence cynique chez Athénagore d'Athènes, *Supplique au sujet des chrétiens*, coll. «Sources chrétiennes» 3, Paris, 1943, p. 159 n. 1, et A. Wartelle, *op. cit.*, p. 303. Certes on trouve les mots ἀδιάφορος et ἀδιαφόρως, mais ils sont employés dans un sens autre, que l'étude du contexte permet de déterminer. Athénagore veut répondre aux accusations portées contre les chrétiens de se livrer à des repas de Thyeste et à des incestes. Ce sont ces incestes qui sont qualifiés d'indifférents: indifférents aux liens de parenté.

15. *A Autolycos* III 2.

déréglée ?[16] » Ce thème de l'inutilité de la philosophie se retrouve dans l'*Homélie 35 sur I Corinthiens*. Jean Chrysostome établit d'abord un rapprochement entre les Apôtres et les philosophes[17]. Les Apôtres étaient au service des pauvres, à qui ils distribuaient tout ce qu'ils recevaient. Rien de tel chez les philosophes : l'un jetait à la mer ses biens sans aucun profit, l'autre abandonnait en pâturage des terres. On note que Jean Chrysostome attribue à deux philosophes distincts une conduite qui a été le fait du seul Cratès[18]. Selon lui, la philosophie cynique se caractérise par la vaine gloire (κενοδοξία), l'ambition (φιλοτιμία), l'orgueil (δόξα). Il établit ensuite un parallèle entre le philosophe de Sinope et Paul. Diogène est vêtu de haillons et habite dans une jarre sans aucune utilité, simplement pour provoquer l'étonnement ; Paul est correctement vêtu et habite une maison ; le premier mène une vie déréglée (ἀσελγῶς), il a la folie de la gloire ; le second ne recherche que la vertu.

Toutefois, c'est dans son *Discours sur Babylas* que Jean Chrysostome dénonce le plus vigoureusement le cynisme[19]. Composé en 378 ou 379 en l'honneur du martyr Babylas, ce discours attaque, dans ses paragraphes 45-49, Diogène considéré comme le plus représentatif des philosophes grecs. Lui régler son compte, c'est régler leur compte à tous les philosophes. Le point de départ de Jean Chrysostome consiste à refuser de rapprocher Babylas de Diogène : Babylas n'a pas pris une jarre pour habitation et ne s'est pas vêtu de guenilles. En fait, toute la conduite de Diogène le révèle « ignoble, absurde, excessif » (αἰσχρός, ἄτοπος, περιττός). Et d'abord son franc-parler (παρρησία) à l'égard d'Alexandre est sans profit (κέρδος) et extravagant (τερατώδης) : « L'homme de bien doit tout faire en vue de l'intérêt commun (πρὸς τὸ κοινωφελές) et réformer la vie des autres (τῶν ἄλλων βίον κατορθοῦν). Or, en réclamant qu'on ne lui fasse pas d'ombre, quelle cité, quelle maison, quel homme, quelle femme a-t-il sauvés ? ». Sans doute Diogène a-t-il vécu dans la chasteté (σωφροσύνη) et la maîtrise de soi (ἐγκράτεια), mais cette chasteté, il l'a observée au prix d'une conduite honteuse (αἰσχύνη). Jean Chrysostome songe-t-il aux provocations de

16. *Homélie 10 sur Matthieu* 4.
17. *Homélie 35 sur I Corinthiens* 4.
18. Voir Diogène Laërce VI 87.
19. *Discours sur Babylas*, éd. M.A. Schatkin, C. Blanc, B. Grillet, coll. « Sources chrétiennes » 362, Paris, 1990.

Diogène ou à sa pratique de la masturbation ?[20] Enfin il est particulièrement scandalisé par le fait que Diogène disait qu'il était indifférent (ἀδιάφορον) de goûter de la chair humaine.

### 3. *L'hypocrisie et la perversion cyniques*

Remontons dans le temps, de deux siècles, à l'élève de Justin, Tatien, qui a écrit son *Discours aux Grecs* vers 171[21]. Il se livre à une attaque en règle contre « les plus sérieux des philosophes » païens, taxés de jactance (ἀλαζονεία). Le premier qu'il dénonce est Diogène : « Lui qui se vantait de son autarcie par la jactance de sa jarre fut pris d'une colique pour avoir mangé cru un poulpe et mourut à cause de son intempérance »[22]. Un peu plus loin, il s'en prend à Cratès, dont il met en cause la kynogamie, et à tous ses semblables qu'il caractérise par la glossomanie pleine d'orgueil[23]. Dans la suite de son discours, il entreprend de dénoncer l'hypocrisie des philosophes, qui prétendent mépriser la mort et exercer l'autarcie, alors qu'ils touchent de l'argent de l'empereur. C'est alors l'exemple de Crescens qui vient sous sa plume : « Il surpassait tout le monde par sa pédérastie et donnait tous ses soins à l'amour de l'argent. D'autre part, lui qui méprisait ainsi la mort craignait lui-même tellement la mort qu'il mit tout son soin à nous précipiter, Justin et moi, dans la mort, comme si elle était un mal »[24]. On retrouve un peu plus loin la même dénonciation de l'hypocrisie philosophique, et singulièrement cynique : « Qu'accomplissent donc de grand et d'extraordinaire vos philosophes ? En effet, ils laissent une de leurs épaules à découvert, ils portent une abondante chevelure, ils laissent croître leur barbe, ils produisent des ongles de fauve et, tout en affirmant qu'ils n'ont besoin de rien, en fait, à l'exemple de Protée, ils ont recours au corroyeur pour la besace, au tisserand pour le vêtement et pour le bâton au bûcheron, pour leur gloutonnerie au riche et au cuisinier. Ô homme qui jalouses le chien, tu ne connais pas Dieu et tu es

20. Voir Diogène Laërce VI 47 et 69. Le cynique du Pseudo-Lucien, 10, fait sans doute allusion à la masturbation qui permet de calmer le désir sans tomber dans la débauche.

21. A. Puech, *Recherche sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903, p. 96-97.

22. *Discours aux Grecs* 2.

23. *Discours aux Grecs* 3.

24. *Discours aux Grecs* 19.

passé à l'imitation des êtres sans raison. Toi qui as crié en public et obtenu la confiance, tu es ton propre vengeur et, si l'on ne te donne rien, tu injuries, et philosopher est pour toi l'art d'acquérir »[25]. Dans ce texte, qui s'en prend au Cynique Pérégrinos surnommé Protée, de nouveau, les Cyniques constituent les philosophes par excellence; les décrire et les dénoncer, c'est, pour Tatien, décrire et dénoncer la philosophie toute entière. Certes tout n'est pas que dénonciation chez Tatien. Il y a même une description relativement acceptable du cynisme: l'accoutrement cynique, sa recherche de l'autarcie, sa volonté de propagande, son mépris de la mort, des richesses, de la politesse et des conventions, sa fascination pour le monde animal. Mais, ce qui frappe le lecteur de Tatien, c'est l'aspect caricatural de sa critique. Elle aboutit notamment à mettre au cœur du cynisme l'orgueil, le τῦφος, ce qui est tout de même un peu surprenant: le cynisme peut être défini comme une lutte de tous les jours contre le tuphos; Antisthène disait que le but de la vie était l'absence d'orgueil (ἀτυφία). Tatien transforme le cynisme en le contraire de ce qu'il est. Faut-il pour autant parler de malhonnêteté intellectuelle? Le terme de procès d'intention est plus approprié: pour Tatien, les Cyniques font le contraire de ce qu'ils disent; ce sont des hypocrites.

Le même reproche d'hypocrisie figure dans les *Actes du martyr Apollos* (ou Apollonios)[26]. Lors du procès d'Apollos, qui a lieu vers 180-185, un philosophe cynique intervient dans l'interrogatoire, pour conseiller à Apollos de cesser d'insulter le magistrat. La réplique d'Apollos consiste à souligner l'aveuglement et l'hypocrisie du Cynique anonyme[27].

Par une sorte d'ironie de l'histoire, Tatien, le pourfendeur des Cyniques, à son tour, a été assimilé aux Cyniques. Dans le premier tiers du IIIe siècle, l'auteur de l'*Élenchos* écrit ceci: « Tatien pratique une vie complètement cynique et n'est pratiquement en rien en désaccord avec Marcion en ce qui concerne les blasphèmes et les législations sur les

25. *Discours aux Grecs* 25. Le texte est difficile et a reçu des traductions différentes.

26. *Acts of the Christian Martyrs*, éd. H. Musurillo, Oxford, 1972, n° 7. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* V 21, appelle Apollos Apollonios.

27. *Acts of Apollonius* 33-34, p. 98, 22-27.

mariages »[28]. Un passage tiré du même ouvrage permet d'éclairer cette citation : « Marcion ne veut pas que la chair ressuscite. D'autre part, en disant que le mariage est corruption, il entraîne ses élèves dans une vie complètement cynique »[29]. Ainsi, pour l'auteur de l'*Élenchos*, ce qui constitue la vie cynique, c'est le refus du mariage. Toutefois, dans sa description de la secte encratite dont le fondateur est Tatien, il élargit un peu cette définition : « D'autres qui s'appellent eux-mêmes Encratites ont les mêmes opinions que l'Église sur Dieu et le Christ, mais, en ce qui concerne la conduite, se comportent vaniteusement, en pensant qu'ils se glorifient eux-mêmes par des nourritures, en s'abstenant d'êtres animés, en buvant de l'eau, en interdisant le mariage et en s'appliquant de manière austère aux autres domaines de la vie. De pareils individus sont regardés plutôt comme des Cyniques que comme des chrétiens, car ils ne s'appliquent pas aux paroles dites autrefois par l'apôtre Paul (en *I Timothée* 4, 1-5) »[30]. Ainsi, pour l'auteur du texte, la vie cynique se caractérise non seulement par le refus du mariage, mais encore par le végétarisme et l'interdiction du vin. Que penser de cette description ? A s'en tenir au cynisme ancien, elle apparaît largement inexacte : Diogène refuse le mariage, certes, mais c'est pour prôner la liberté sexuelle, et non l'abstinence[31]. Il mange de la viande et du poisson. Et il boit du vin, même s'il est capable de se contenter d'eau[32]. Cratès, lui, ne boit que de l'eau[33]. Mais, à l'époque impériale, un cynisme proche de celui que décrit l'auteur de l'*Élenchos* paraît attesté. Par exemple, Démonax refuse de se marier, et on ne lui connaît pas d'aventures[34]. En revanche, il mange du poisson[35]. Mais le Cynique du Pseudo-Lucien ne boit que de l'eau ; peut-être s'abstient-il de viande[36].

28. *Élenchos* X 18. L'auteur de l'*Élenchos* est traditionnellement Hippolyte de Rome. Mais P. Nautin, *Hippolyte et Josippe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, 1947, l'attribue à Josippe. Cette attribution n'a pas fait l'unanimité. Voilà pourquoi il est prudent d'employer la formule : l'auteur de l'*Élenchos*.

29. *Élenchos* X 19.

30. *Élenchos* VIII 20.

31. Diogène Laërce VI 72.

32. Diogène Laërce VI 34 ; 54 ; 73.

33. Diogène Laërce VI 90.

34. Lucien, *Démonax* 55.

35. Lucien, *Démonax* 35.

36. Pseudo-Lucien, *Le Cynique* 5 (sur l'eau) ; 11 (qui semble contenir une condamnation de la consommation de viande).

Pour éclairer ces textes, il faut encore dire ceci : la thèse de l'auteur de l'*Élenchos* est que chaque hérésie est le produit de l'introduction, au sein de la vérité chrétienne, d'une philosophie païenne déterminée. Le marcionisme et l'encratisme de Tatien résultent de la corruption du christianisme par le cynisme. Le cynisme apparaît ainsi comme un agent de perversion de l'orthodoxie.

Les thèmes de l'hypocrisie et de la perversion cynique se lisent aussi chez Jean Chrysostome. Le premier apparaît par exemple dans le traité *Sur la virginité*, lorsque Jean Chrysostome exprime l'idée que « nous jugerons le philosophe non d'après la chevelure, ni d'après le bâton, ni d'après l'*exômis*, mais d'après les mœurs et l'âme »[37]. Quant au second, on le repère dans l'*Homélie 5 sur Tite* : Jean Chrysostome explique qu'il n'y avait rien de pire que la férocité de l'homme avant la venue de Jésus : guerres, adultères, meurtres, vols, pédérastie, représentations théâtrales, spectacles, incestes, étaient la règle ; quant à la communauté des femmes, les responsables en étaient Platon, « le débauché » et « le proxénète », et les philosophes en manteau et longue barbe[38].

Théodoret de Cyr, qui est mort vers 466, offre la même thématique dans son apologie du christianisme intitulée *Thérapeutique des maladies helléniques*. Il fait de nombreuses références au cynisme[39], dont il dénonce dans le même mouvement l'hypocrisie et la perversion : « Diogène de Sinope, qui avait bénéficié de l'enseignement d'Antisthène, fut en paroles un fervent défenseur de la philosophie, mais il devint l'esclave du plaisir. Il entretenait en public des filles de joie et donnait à ceux qui le voyaient un lamentable exemple (κάκιστον παράδειγμα). (...) Il se livrait sans pudeur à ses rapports intimes »[40]. De même, Cratès « avait l'habitude de dire que la faim est le remède de désirs sensuels, ou du moins leur lacet. Mais dans un sursaut de passion il

37. Jean Chrysostome, *Sur la virginité*, éd. B. Grillet-H. Musurillo, coll. « Sources chrétiennes » 125, Paris, 1966, 7, 1. L'*exômis* est le vêtement à une manche que portent les Cyniques selon Sextus Empiricus, *Questions Pyrrhoniennes* I 153.

38. Jean Chrysostome, *Homélie 5 sur Tite* 4, *PG* 62, 694.

39. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique*, éd. P. Canivet, coll. « Sources chrétiennes » 57, Paris, 1958, I 24 et 50 (les Grecs sont les élèves des Barbares, quand ils ne sont pas barbares eux-mêmes, comme Diogène) ; IV 12 (Cratès fut le maître de Zénon) ; VI 19 (bon mot de Bion connu par Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, IV, 24, 5) ; VI 20 (bons mots de Diogène connus par *Stromates* VII, IV, 26, 1 et 25, 1) ; XII 47 (condamnation du plaisir par Antisthène comme en *Stromates* II, XX, 121, 1)

40. *Thérapeutique* XII 48.

s'unit publiquement à Hipparchie de Maronée et consomma ses noces de chien dans le Pœcile, après avoir envoyé promener ses principes sublimes »[41].

4. *La vaine gloire cynique*

Une autre dimension de la critique du cynisme figurait chez Tatien et dans l'*Homélie 35 sur I Corinthiens* de Jean Chrysostome : le cynisme est caractérisé par la jactance, la vaine gloire, l'ambition, l'orgueil. Jean Chrysostome revient sur ce thème dans d'autres œuvres : ainsi dans une de ses *Catéchèses baptismales*, dans l'*Homélie 4 sur le changement des noms*, dans le *Discours à une jeune veuve*[42].

Des auteurs du V^e^ siècle attestent également cette thématique. Dans le *Prologue* de son *Histoire Lausiaque*, écrite vers 420, l'hagiographe Palladios écrit ceci : « Boire du vin avec raison vaut mieux que de boire de l'eau avec orgueil. Regarde avec moi ceux qui boivent du vin avec raison : ce sont de saints hommes ; et ceux qui boivent de l'eau sans raison : ce ne sont que des profanes humains. Ne critique plus, ni ne loue la matière, mais proclame heureuse ou malheureuse l'opinion (γνώμη) de ceux qui se servent de la matière bien ou mal »[43]. Palladios illustre son propos par des exemples : Joseph a bu du vin chez les Égyptiens ; Pythagore, Diogène et Platon, ainsi que les Manichéens et les aspirants philosophes, étaient des buveurs d'eau : « Ils en sont venus à un tel degré de vaine gloire (κουφοδοξία, mot-à-mot gloire légère) par leur intempérance qu'ils ont ignoré Dieu et ont adoré des idoles ». Et Palladios de conclure : « Ce n'est pas la nourriture qui est conforme à la vérité, ni l'abstention de nourriture, mais la foi qui s'étend aux actes avec l'amour ». Les conduites ascétiques des Grecs, et singulièrement de Diogène, sont caractérisées par la vaine gloire dans la mesure où elles sont coupées de la vérité. Ce n'est pas la conduite qui fait la sainteté, c'est l'opinion qui inspire cette conduite, c'est la foi et l'amour. Il y a

41. *Thérapeutique* XII 49.

42. Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* VIII 6, éd. A. Wenger, coll. « Sources chrétiennes » 50, Paris, 3^e^ éd., 1985 ; *Homélie 4 sur le changement des noms* 5, *PG* 51, 152 D ; *Discours à une jeune veuve*, coll. « Sources chrétiennes » 138, Paris, 1968, 6 : des païens ont recherché la pauvreté pour obtenir la gloire, comme Épaminondas, Socrate, Aristide, Diogène, Cratès ; les autres païens, voyant la gloire qui résultait de la pauvreté, sont devenus leurs émules.

43. Palladios, *Histoire Lausiaque*, *Prologue* 10-11.

ici une volonté de rupture avec l'hellénisme : même les comportements louables des Grecs ne valent rien, puisqu'ils ne sont pas référés à la foi et à l'amour.

Une même volonté de rupture est attestée dans le *Traité ascétique* de Nil d'Ancyre, au premier tiers du V^e^ siècle. Nil inaugure son propos en opposant les philosophes grecs et juifs aux vrais philosophes que sont les ascètes. Les philosophes grecs, privés de la vraie philosophie, « ont fait étalage de leur activité de philosophes dans le manteau, la barbe et le bâton, mais ont suivi le corps et ont servi les plaisirs comme des maîtres, esclaves qu'ils étaient du ventre ; ils ont accueilli les plaisirs du bas-ventre comme une œuvre de la nature ; ils ont obéi à la colère, se sont passionnés pour la gloire ; ils se sont précipités vers les tables brillantes avec avidité à la manière des chiots »[44]. On retrouve ici deux idées que nous avons déjà vues dans d'autres textes : les Cyniques sont les philosophes par excellence ; et ce sont des hypocrites. C'est la suite du traité qui est la plus intéressante. Nil explique qu'il y avait trois catégories de philosophes grecs : ceux qui ne s'occupaient pas de l'action ; ceux qui avaient entrepris de parler sur Dieu ; et les philosophes qu'il appelle « pratiques » : « ils étaient pires que les autres, car ils ont donné tout le soin de leur pratique aux gloires et aux louanges ; car les malheureux en général n'agissaient en vue de rien d'autre que l'ostentation et l'amour de la gloire ; ils recevaient un pauvre et maigre salaire en échange d'une telle misère ; car se taire continuellement, se nourrir d'herbe, couvrir son corps de haillons loqueteux et vivre en s'enfermant dans une jarre, sans attendre aucune récompense après la mort, est au-delà de toute folie : cette conduite consistait à supprimer en même temps que la vie les prix de la vertu, à se proposer un combat privé du moment des couronnes, une lutte continuellement privée de récompenses, des arènes n'ayant rien de plus que les sueurs »[45]. Le thème de la vaine gloire cynique est ici particulièrement intéressant : elle ne consiste pas seulement à se glorifier de choses vaines, ce qui est le sens le plus commun de l'expression, mais elle contient aussi l'idée d'une glorification pour rien, sans perspective ; sans l'espérance chrétienne, l'ascèse n'est rien d'autre qu'une ostentation et une folie ; seul le christianisme lui donne du sens. Chez Palladios, ce sens résultait de la foi et de

44. *Traité ascétique* 1, *PG* 79, 720 AB.
45. *Traité ascétique* 2, *PG* 79, 720 B-721 A.

l'amour chrétiens; chez Nil, il résulte de l'espérance. Mais c'est au fond la même idée dans les deux cas.

Théodoret de Cyr dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* combine les thèmes de l'hypocrisie cynique, de la vaine gloire cynique et de la vérité unique du christianisme. Selon lui, dans le *Théétète*, « Platon a dépeint, non la manière de vivre des philosophes païens, mais celle des chrétiens : aucun philosophe païen n'a vécu comme il le décrit, Socrate pas plus qu'un autre. Ce sont les chrétiens qui se sont retirés des villes, sur les montagnes, dans le désert, sans femmes, ni enfants, ni richesses. (...) Ce n'est pas du tout comme chez Antisthène, Diogène ou Cratès, pour la vaine gloire, mais c'est vraiment pour le bien en tant que tel qu'ils font ce qu'ils font ». A la différence des Cyniques, les chrétiens agissent pour le bien véritable[46]. Eux seuls possèdent le sens des conduites.

### 5. *Une image traditionnelle, injuste et paradoxale*

L'image que les Pères grecs se font du cynisme recoupe largement les critiques portées par les païens : Lucien s'en prend à l'indifférence cynique quand il blâme Pérégrinos de se livrer à la masturbation en public et d'accomplir ainsi ce qui est appelé indifférent[47]. On trouve une critique du même ordre chez Porphyre : « La même erreur a également conduit certains Cyniques à penser qu'ils pouvaient tout se permettre après s'être étroitement enchaînés au responsable de leurs fautes, qu'ils ont coutume d'appeler chose indifférente »[48]. Un autre aspect de la critique des Pères se lit chez les païens : l'empereur Julien reproche à ses adversaires cyniques d'être pervers et hypocrites ; ils poussent à l'amour de la richesse, ils servent leur ventre, « ils sont esclaves des parties honteuses et du ventre » ; et ils prennent soin d'accomplir tout cela dans l'obscurité[49]. Enfin, les païens dénoncent la vaine gloire cynique : ainsi Lucien souligne la κενοδοξία de Pérégrinos[50]. En fin de

46. *Thérapeutique* XII 31-32.

47. *Sur la mort de Pérégrinos* 17.

48. *De l'abstinence*, éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, *CUF*, Paris, 1977, I 42, 5 (et note p. 101).

49. *Contre les Cyniques ignorants* 16, 198*b-c*.

50. *Sur la mort de Pérégrinos* 4 (Théagène proteste contre l'accusation de vaine gloire que vaut à Pérégrinos son projet de mourir par le feu) et 25 (Théagène a comparé Pérégrinos aux Brahmanes, qui sont des fous et des gens épris de vaine gloire).

compte, l'originalité de la critique des Pères paraît se limiter à la dénonciation de l'inutilité cynique : il est vrai que ce thème est proche de celui de la vaine gloire.

On peut trouver injuste l'image que les Pères donnent ainsi du cynisme, et même on peut la trouver de plus en plus injuste au fur et à mesure que l'on a progressé dans l'analyse de la thématique. Ce qui est dit de l'indifférence cynique relève simplement de l'à peu-près. En effet, la critique de Justin, Théophile et Jean Chrysostome repose sur l'idée suivante : dès lors que, dans le domaine des conduites, tout est indifférent, l'indifférence coupe l'homme du bien et l'entraîne à des comportements immoraux ; or, dans le cynisme, est en réalité indifférent ce qui est entre le bien et le mal et non, comme le prétendent nos auteurs, ce qui relève des conduites ; ainsi les Pères prennent appui sur une notion qui figure effectivement dans le cynisme, mais ils en généralisent la portée et ils déduisent de cette généralisation des conséquences effectivement inacceptables. Mais, lorsqu'on passe au thème de l'inutilité cynique, on quitte l'à-peu-près pour entrer dans le domaine de la pure polémique ; il s'agit d'affirmer que seul le saint homme chrétien est utile à l'humanité et que les Cyniques passés et présents ne servent à rien ; mais les publics qui écoutaient et accueillaient les Cyniques étaient sûrement convaincus du contraire. Le thème de l'hypocrisie cynique relève également de la polémique sans nuance ; en outre il repose sur un procès d'intention, qui consiste à prêter aux Cyniques la volonté de faire le contraire de ce qu'ils disent. Le thème de la perversion cynique, quant à lui, relève de la caricature outrancière : du cynisme, on ne retient que quelques traits caractéristiques, dont la pertinence n'est pas toujours établie (refus du mariage, végétarisme et abstention de vin) ; il y a en outre une sorte de confusionnisme intellectuel à assimiler une hérésie du II^e^ siècle de notre ère à une philosophie apparue six siècles auparavant. Enfin le thème de la vaine gloire cynique repose sur l'idée que le cœur du cynisme est l'orgueil : ce qui est une contre-vérité. Cependant ce jugement de valeur doit être tempéré par le fait que, dans leur critique du cynisme, les Pères ne font en gros que reprendre les thèmes de la tradition païenne.

Toutefois, il est un domaine où la critique patristique n'emboîte pas le pas de ses devanciers. C'est lorsqu'elle fait du cynisme l'adversaire grec par excellence. En effet, lorsque Jean Chrysostome, Nil, Palladios, Tatien, veulent s'en prendre à la philosophie grecque, ce sont les

Cyniques qu'ils attaquent. Chez les Pères, la dénonciation de l'hellénisme dans le domaine des comportements est fondamentalement celle du cynisme. Cette assimilation du cynisme à l'hellénisme aurait profondément choqué l'empereur Julien; plus exactement, tout en considèrant que le cynisme ancien faisait partie de la meilleure tradition hellénique, il reprochait aux Cyniques de son temps, qu'il traitait de faux Cyniques, d'être en rupture avec la tradition de l'hellénisme; il les comparait sur ce point aux Galiléens, c'est-à-dire aux chrétiens[51]. Quant à l'historien actuel du cynisme, il ne peut trouver que paradoxale cette assimilation du cynisme à l'hellénisme. En effet, au sein de la tradition grecque, le cynisme se caractérise par ses aspects marginaux et contestataires. Il occupe une place à part dans le champ philosophique grec. Pour les Pères, au contraire, le cynisme est en quelque sorte l'essence, la vérité, de l'hellénisme; et, à ce titre, c'est le repoussoir par excellence.

Le point de vue des Pères peut toutefois se comprendre. L'ascèse chrétienne peut être définie comme la recherche d'une autarcie limitée. Autarcie, dans la mesure où le chrétien s'efforce de ne plus dépendre du monde extérieur, des besoins du corps et de l'âme, des plaisirs, de la richesse. Mais autarcie limitée, car le chrétien, au terme de l'ascèse, vit pour et par Dieu, reconnaît sa dépendance essentielle. Au contraire, l'ascèse cynique, si proche de la conduite chrétienne à bien des égards, débouche sur une autarcie à peu près absolue: le Cynique ne dépend plus que de lui-même, sans référence à la divinité. C'est en ce sens que le cynisme a pu passer, aux yeux des Pères, pour l'adversaire hellénique par excellence: l'autarcie cynique atteint le christianisme dans ses convictions les plus profondes[52].

## II. L'ÉLOGE DU CYNISME

### 1. *Le cynisme allié du christianisme*

Je commencerai par un auteur qui, certes, écrit en latin, mais qui est féru de culture grecque: Tertullien. Dans son traité *Sur le manteau*, écrit peut-être vers 210, il se justifie de porter à la place de la toge le manteau des philosophes[53]. Il cite avec éloge la fermeté de caractère

51. *Contre Héracleios le Cynique* 18, 224 *a-b*.
52. Je dois ce paragraphe à des observations de Richard Goulet.
53. Tertullien, *De Pallio*, éd. V. Bulhart, *CSEL* 76, Wien, 1957.

*(constantia)* cynique en 4, 5; et il approuve l'aboiement de Diogène en 4, 7. Cette attitude peut surprendre de la part d'un écrivain qui n'a cessé de pourfendre la philosophie et dont on attendrait qu'il fasse partie des dénonciateurs du cynisme. Mais il faut bien comprendre que, ce que Tertullien apprécie dans le cynisme, c'est le fait qu'il s'en prenne aux grands de ce monde et aux soi-disant philosophes. Les Cyniques sont les frères en dénonciation de Tertullien.

Toutefois le cas le plus frappant d'utilisation du cynisme par un Père de l'Église est celui d'Eusèbe de Césarée. Aux livres V et VI de la *Préparation Évangélique*, composée dans les années 312-322, il cite longuement les *Charlatans démasqués* d'Oinomaos de Gadara[54]. Cette œuvre doit probablement être identifiée avec le traité *Contre les oracles* du même auteur, dont parle l'empereur Julien[55]. Eusèbe utilise le traité d'Oinomaos à l'appui de sa polémique contre les oracles et contre le fatalisme. Il apprécie l'argumentation vigoureuse d'Oinomaos[56], dont il loue la liberté de parole (παρρησία) et l'âpreté cynique (κυνικὴ πικρία)[57]. Voici les points de la démonstration d'Oinomaos qui retiennent particulièrement l'attention d'Eusèbe : les oracles sont ambigus, et cette ambiguïté (ἀμφιβολία) a été responsable de nombreuses morts[58]; les oracles sont dus, non à un démon ou à un dieu, mais « aux fraudes et astuces de magiciens, fabriquées pour tromper les foules »[59]; les oracles ne savent rien et cachent leur ignorance sous l'obscurité du manque de clarté (ἀσάφεια)[60]; les oracles ne sont rien d'autre qu'une

54. Le titre grec est *Γοήτων φώρα*, qui peut avoir deux sens : soit le vol, l'escroquerie, des magiciens; soit l'action de démasquer les magiciens, les magiciens pris sur le fait. La traduction des fragments cités par Eusèbe occupe les pages 239 à 270 de L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, 2e éd., 1988. Sur Oinomaos voir J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, coll. « Beiträge zur klassischen Philologie » 188, Frankfurt am Main, 1988 (Textausgabe und Kommentar), ainsi que *id.*, « Der Kyniker Oenomaus von Gadara », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II : Principat, Band 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 2834-2865.

55. Julien, *Contre Héracleios le Cynique* 5, 209 *b*.

56. *Préparation Évangélique*, éd. É. des Places, coll. « Sources chrétiennes » 266, Paris, 1980, V 18, 6.

57. V 21, 6.

58. V 19, 4.

59. V 21, 6.

60. V 22, 7.

« tromperie hellénique » (ἑλληνικὴ ἀπάτη)[61]; les oracles se caractérisent par la débilité (τὸ ἀδρανές) et ne contiennent rien de vrai et d'inspiré; ils sont même remplis de perversité (τὸ κακότροπον), puisqu'ils incitent les consultants à se faire la guerre[62]; les oracles ne s'intéressent pas aux choses sérieuses et sont trop humains[63]; ils exaltent à tort les poètes[64], déifient les pugilistes et les athlètes[65], flattent les tyrans[66], font adorer la matière inanimée[67].

Lorsqu'il traite, au livre VI, de la question de la fatalité, Eusèbe utilise de nouveau Oinomaos, dont il vante l'ardeur juvénile (νεανικὸν φρόνημα)[68]. Il donne un long extrait de son traité, dans lequel Oinomaos défend le libre-arbitre et la responsabilité humaine contre les oracles et la chaîne de la nécessité. Chaque homme est maître de sa volonté (βούλησις) et est doté d'un élan propre (ὁρμὴ ἰδία)[69].

Plusieurs savants se sont étonnés qu'Eusèbe ait pris un athée comme allié et qu'il n'ait pas vu que l'argumentation d'Oinomaos valait également contre les oracles chrétiens, c'est-à-dire les prophéties, et contre la providence chrétienne[70]. Je ne suis pas sûr que cette réaction soit justifiée. En effet la doctrine de la liberté d'Eusèbe lui permettait sûrement, à ses yeux du moins, de concilier providence et liberté, prophéties et liberté. Elle se résume dans le concept de synergie, Dieu et l'homme collaborant au salut de l'humanité.

Cette remarque faite, l'utilisation d'Oinomaos par Eusèbe est avant tout d'ordre polémique: il s'agit de retourner contre l'hellénisme ses propres armes, de dénoncer l'hellénisme par le truchement de l'hellénisme lui-même. Pour Eusèbe, Oinomaos est surtout un allié dans la forteresse ennemie.

61. V 23, 7.
62. V 26, 4.
63. V 29-30.
64. V 32, 2.
65. V 34, 1.
66. V 34, 17.
67. V 36.
68. VI 6, 74.
69. VI 7, 25 et 34.
70. Voir les témoignages cités par É. des Places, *op. cit.*, p. 10-11.

2. *Le cynisme prépare le christianisme*

Chez les auteurs que nous allons examiner maintenant, le regard porté sur le cynisme est plus positif: le cynisme est vu comme une préparation, une esquisse, du christianisme. Il a une valeur en soi. Pour Clément d'Alexandrie, les Cyniques témoignent de valeurs authentiquement chrétiennes[71]. Tout d'abord, dans la mesure où « les Grecs ont recueilli quelques étincelles du Logos divin et énoncé quelques vérités »[72], ils ont parfois dit vrai dans le domaine de la doctrine sur Dieu: Antisthène a eu raison de dire que « Dieu ne ressemblait à rien »[73]; car, ce faisant, il a paraphrasé *Isaïe* 40, 25 et 46, 5: « A qui m'avez-vous assimilé? » (c'est le Seigneur qui parle)[74]; sa critique des prêtres de Cybèle est justifiée[75]; Diogène et Bion se sont moqués avec raison des hommes qui veulent voir dans le comportement des animaux des signes divins[76]; les mêmes ont su critiquer la religion païenne[77]. En second lieu, les Cyniques ont une doctrine éthique parfois acceptable: Antisthène a mis en valeur le rôle indispensable de l'ascétisme, lorsqu'il a critiqué les plaisirs d'Aphrodite, lorsqu'il a défini l'amour comme « un vice de la nature » et lorsqu'il a dit préférer la folie au plaisir[78]; Diogène a su reprendre, en bon pédagogue, un de ces hommes qui s'avilissent en s'embellissant[79]; dans une de ses tragédies, il a parlé contre la vie sensuelle avec des mots qui, certes, font rougir, mais qui

71. Il existe chez Clément d'Alexandrie des références au cynisme d'ordre doxographique, sans jugement de valeur bien net sur les doctrines énoncées: *Stromates* I, XV, 63, 3 (Antisthène, élève de Socrate, devint cynique; Cratès fut l'élève de Polémon); II, XXI, 130, 7 (selon Antisthène, le *télos* est l'absence d'orgueil (ἀτυφία); IV, XIX (Hipparchie, femme de Cratès, accomplit les noces de chien); VII, IV, 12, 5 (à propos de la question de savoir si le chien est un être vivant, Clément demande de quel chien l'on parle: du chien terrestre, du chien de mer, de Diogène et de ses semblables ?)

72. *Protreptique* VII 74, 7. Il y a, en *Stromates* I, XV, 66, 1, une vue plus polémique: la philosophie grecque doit presque tout aux Barbares; Antisthène était phrygien.

73. *Protreptique* VI 71, 2; Clément estime qu'il ne s'agit pas là d'une idée cynique, mais socratique.

74. *Stromates* V, XIV, 108, 4.

75. *Protreptique* VII 75, 3.

76. *Stromates* VII, IV, 24, 5 (Bion); 25, 1 (Diogène).

77. *Protreptique* IV 56, 1 (Bion); *Stromates* VII, IV, 26, 1 (Diogène).

78. *Stromates* II, XX, 107, 2 -3; 121, 1.

79. *Pédagogue* III, III, 16, 1.

sont mérités par les voluptueux[80]; Cratès a lui aussi défendu l'asc en dénonçant l'esclavage qu'entraînent les richesses et les plaisirs[8

Je passe maintenant au célèbre traité de Basile de Césarée *manière de tirer profit des lettres helléniques*. Il ne faut pas cher, comme le font trop souvent les lecteurs, de la Renaissance jours, un traité sur l'utilité de l'étude des classiques païens. S'adr de jeunes chrétiens en cours d'études, Basile les met en garde elles. Il attire leur attention sur le danger que présentent les classiques. Pour en triompher, il leur recommande de discerner dans les lettres grecques, peut constituer une préparation utile à chrétienne. Il faut opérer parmi elles un tri sévère et ne retenir exemples de vertus conformes à l'Évangile. Diogène est cit propos: il refusait les soins excessifs apportés au corps; et il man du mépris (ὑπεροψία) pour les choses humaines, pour les ric Cette conduite lui vaut l'admiration de Basile[82].

Un autre Père admire la vertu cynique de pauvreté: l'aut traité *Sur la pauvreté* attribué à Nil d'Ancyre. Comme le texte qu allons voir insiste sur les éléments de continuité entre cynis christianisme, alors que le *Traité ascétique* dont il a été question plus haut met l'accent sur la rupture, je suis tenté de parle Pseudo-Nil, tout en signalant que la question de l'authentici œuvres de Nil mériterait une étude approfondie[83]. Voici le texte: «Et, parmi les philosophes grecs, beaucoup ont fait montre d'une pauvreté si grande qu'ils vivaient sans toit à la manière des chiens et qu'ils se nourrissaient de ce qu'ils trouvaient à l'occasion; ils agissaient ainsi pour éviter que l'examen des choses vaines ne vienne occuper leur pure faculté de compéhension, toutes les fois qu'ils seraient troublés par des soucis d'ordre pratique. Par exemple, un des leurs, qui ne possédait rien d'autre qu'une tasse dont il se servait à la fois pour la nourriture et la boisson, vit des jeunes bergers qui portaient à leur bouche de l'eau de source au moyen du creux de leurs paumes; il jeta sa tasse et dit: "Mes enfants, j'ai appris ce qui m'avait échappé jusqu'à présent, j'ai appris la pauvreté parfaite". Et il reconnut avec noblesse que ce qui lui manquait

80. *Stromates* II, XX, 119, 6

81. *Stromates* II, XX, 121, 1-2. Voir aussi *Pédagogue* II, X.

82. N.G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London, 1975, IX 15-17 et 112-115.

83. Le Περὶ ἀκτημοσύνης est édité en *PG* 79, 968-1060.

pour atteindre le sommet de la philosophie, il en était redevable aux jeunes gens. Ainsi, son but était sans doute de déposer le corps et, si c'était possible, de se dépouiller en même temps de tout souci de la vie, et de vivre, l'âme nue, sans les excréments charnels, pour le désir de la philosophie qui veut insatiablement »[84]. L'anecdote que raconte le Pseudo-Nil rappelle un passage de Diogène Laërce[85], mais les circonstances et les propos mêmes de Diogène sont différents. Diogène est ici une sorte de saint païen, qui est proposé comme modèle à des lecteurs chrétiens[86].

### 3. *Un éloge indirect du cynisme : l'utilisation des procédés de la diatribe cynique par les Pères*

De nombreux travaux ont mis en valeur l'influence de la diatribe cynico-stoïcienne sur la diatribe chrétienne, attestée aussi bien dans les écrits du Nouveau Testament que chez les Pères de l'Église[87]. Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome ont été étudiés de ce point de vue[88]. En général, on a souligné que les Pères dépendaient plus des Stoïciens que des Cyniques : ils évitent les thèmes diatribiques proprement cyniques, comme l'apologie du paradoxe, la recommandation du suicide, l'éloge de la débauche, de l'inceste et de l'anthropophagie[89]. Il est vrai que ces thèmes ne se trouvent pas chez les Pères. Mais l'influence de traits cyniques est tout à fait réelle chez eux. Je vou-

84. *Sur la pauvreté* 39, *PG* 79, 1017 *a-b*. Le texte n'est probablement pas bien établi. La traduction est donnée sous toutes réserves.

85. Diogène Laërce VI 37. L'anecdote de Diogène Laërce est attestée par d'autres témoignages réunis par G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, 1990, vol. II, p. 303 numéro 158. G. Giannantoni ne signale pas le Pseudo-Nil, dont le récit est pourtant original.

86. D'autres textes favorables au cynisme pourraient encore être cités : la *Collatio Alexandri et Dindimi* (fin du IVe siècle ; en latin) ou la *Lettre sur les Brahmanes* du Pseudo-Palladios (Ve siècle). Ils sont étudiés par C. Muckensturm dans une communication présentée à notre colloque.

87. Voir la bonne mise au point de H.-I. Marrou, « La Diatribe chrétienne », dans Id., *Patristique et humanisme*, Paris, 1976, p. 267-277.

88. H.-I. Marrou, *art. cit.*, p. 271-272 (Clément d'Alexandrie) et p. 274 (Jean Chrysostome) ; J.R. Asmus, « Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus », *Theologische Studien und Kritiken* 67, 1894, p. 314-339.

89. H.-I. Marrou, *art. cit.*, p. 275 ; P. Boulhol, *Le Complexe de Melchisédech. Famille et sainteté dans l'hagiographie antique, des origines au VIe siècle*, thèse dactylographiée soutenue à l'Université de Paris IV, 1990, p. 311-315.

drais prendre deux exemples. Le premier est fourni par Basile de Césarée. Voici comment il décrit le martyr Gordios, qui est venu proclamer sa foi en plein théâtre : « Aussitôt donc il tourna l'attention des spectateurs vers un spectacle qui était extraordinaire : c'était un homme d'aspect sauvage ; à cause de son séjour prolongé dans les montagnes, il avait la tête malpropre ; sa barbe était fournie, son vêtement sale, son corps tout entier squelettique ; il portait un bâton ; il était muni d'une besace »[90]. On croirait un philosophe cynique venu haranguer les foules !

Le prédicateur Astérios d'Amasée, qui est mort vers 410, fournira le second exemple[91]. Voici comment, dans son *Homélie 3*, il décrit le prophète Élisée : « C'était le prophète Élisée, un homme sans possession (ἀκτήμων) parmi les matières terrestres et qui surabondait de la richesse incorporelle ; un philosophe né de laboureurs, sans maison (ἄοικος), sans foyer (ἀνέστιος), avec un seul vêtement ; il avait hérité récemment, mais il prit comme héritage une mélote bon marché et un cadeau invisible tombé du char de feu »[92]. Certains détails du texte s'expliquent par l'Ancien Testament : d'après *3 Règnes* 19, 19, Élisée était laboureur ; la mélote est celle que lui jette Élie au même verset et dont il hérite en *4 Règnes* 2, 13-14 ; le cadeau invisible tombé du char est l'esprit d'Élie que le prophète lui transmet après sa montée au ciel dans le char de feu (*4 Règnes* 2, 9-15). Mais d'autres traits du texte renvoient au cynisme : Diogène ne possèdait qu'un seul manteau[93]. il se décrit lui-même comme un homme « sans cité, sans maison (ἄοικος), privé de patrie »[94] ; le cynique d'Épictète est à la fois « sans maison (ἄοικος), sans cité, sans possession (ἀκτήμων), sans esclave »[95] ; on retrouve deux des termes d'Astérios ; Dion Chrysostome parle de son

90. *Homélie sur Gordios martyr* 4, *PG* 31, 497 *c*. Dans sa *Lettre 2 à son ami Grégoire* (§ 6), éd. Y. Courtonne, vol. I, Paris, 1957, Basile décrit la tenue que doit revêtir le moine en des termes qui rappellent l'accoutrement cynique.

91. Asterius of Amasea, *Homelies I-XIV, Text, Introduction and Notes*, éd. C. Datema, Leiden, 1970.

92. *Homélie 3*, 15, 2.

93. Diogène Laërce VI 22.

94. Diogène Laërce VI 38.

95. Épictète, *Entretiens* III 22, 47. Voir l'édition de M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, Leiden, 1978, p. 22-24 et 107-109. Dans l'entretien *Sur la propreté* IV 11, 23, le vrai philosophe déclare qu'il est sans maison (ἄοικος), sans cité, exilé et sans foyer (ἀνέστιος).

exil en disant qu'il était « sans maison (ἄοικος) et sans foyer (ἀνέστιος) »[96].

Cependant, on remarque que, dans le texte d'Astérios où Élisée apparaît comme un autre Diogène, aucune indication ne renvoie explicitement au cynisme ; le mot de « philosophe » lui-même ne doit pas entraîner du côté de la philosophie païenne : dans les années 400, il désigne chez les Pères le véritable chrétien. On peut faire la même remarque à propos de Basile de Césarée : les emprunts patristiques à la rhétorique cynique sont à la fois réels et masqués. Cette attitude ambiguë correspond en fait à un embarras patristique dans l'appréciation du cynisme. C'est ce point que je voudrais analyser maintenant.

## III — HÉSITATIONS

### 1. *Contradictions patristiques*

D'abord, on remarque que les auteurs les plus virulents à l'égard des Cyniques manifestent parfois de la sympathie à son égard. C'est le cas de Jean Chrysostome dans son traité *Contre les détracteurs de la vie monastique*. Diogène de Sinope constitue un exemple de pauvreté volontaire digne d'être admiré : il n'a pas voulu de l'argent offert par Alexandre[97] ; à Philippe qui conduisait l'armée macédonienne contre les Perses et qui lui demandait s'il avait besoin de quelque chose, il a répondu par la négative ; ainsi Diogène, qui vivait en haillons, était plus riche que les rois de la terre[98].

Inversement, des auteurs favorables au cynisme le critiquent parfois. Par exemple, Clément d'Alexandrie attaque la vaine gloire cynique dans le *Pédagogue*[99].

96. Dion Chrysostome, *Discours 40 prononcé dans sa patrie au sujet de l'entente avec Apamée* 2.

97. *Contre les détracteurs de la vie monastique* II 4, *PG* 47, 337. L'anecdote est racontée par Diogène Laërce VI 38.

98. *Contre les détracteurs de la vie monastique* II 6, *PG* 47, 339. Diogène Laërce VI 43 raconte une anecdote qui présente des différences avec celle de Jean Chrysostome : la scène se passe à Chéronée, il n'est pas question des Perses, Diogène a été fait prisonnier, le roi lui demande qui il est ; Diogène répond qu'il est un espion de son insatiabilité.

99. *Pédagogue* II, IX, 78, 1.

Un bon exemple de ces contradictions patristiques est constitué par Origène, dans la première moitié du III[e] siècle. Dans le passage de l'*Homélie 4 sur l'Exode* où il commente les dix plaies d'Égypte, il compare le quatrième fléau de la mouche à chien (κυνόμυια) « à la secte des Cyniques qui, en plus des autres perversités de leur tromperie, vont jusqu'à proclamer comme souverain bien la volupté et le plaisir »[100]. Ce jugement, qui est à la fois polémique et erroné, est contrebalancé par ce qu'Origène dit dans d'autres œuvres. Dans le *Commentaire sur Matthieu*, il affirme que la sagesse grecque contient des anecdotes qui rappellent ce que Jésus a dit au jeune homme riche : pour être libre, pour donner un exemple de vie pauvre et pour être heureux, Cratès a donné toute sa fortune aux Thébains : Origène conclut de cet exemple que la sagesse grecque est capable de libérer l'âme humaine[101]. Dans le *Contre Celse*, il reconnaît la fermeté (εὐτονία) d'Antisthène, Cratès et Diogène devant les dangers et la mort ; toutefois il juge que, par rapport à celle des prophètes, elle est une plaisanterie (παίγνιον)[102]. Plus positivement, il reconnaît la liberté du genre de vie de Cratès, que ce dernier sut acquérir en donnant aux Thébains sa fortune ; et il considère que l'extraordinaire pauvreté (ὑπερβάλλουσα εὐτέλεια) de Diogène, qui habitait une jarre, lui a valu de vivre dans le bien[103]. Un cynique anonyme est défini dans un autre passage comme « celui qui aima la pauvreté » ; Origène considère qu'il donne le modèle d'une vie heureuse (παράδειγμα εὐδαίμονος βίου) et il le loue d'avoir montré que la pauvreté la plus totale n'empêche pas le bonheur[104]. Dans un autre passage, Origène veut répondre à Celse qui dénonce les propagandistes chrétiens : ils s'adressent, non à des hommes prudents, mais à des jeunes

100. *Homélie 4 sur l'Exode* 6, éd. M. Borret, coll. « Sources chrétiennes » 321, Paris, 1985. Les *Homélies sur l'Exode* sont connues seulement par la traduction latine de Rufin.

101. *Commentaire sur Matthieu* XV 15. Origène attribue à Cratès le propos suivant : « Aujourd'hui Cratès libère Cratès », qui ne paraît pas connu sous cette forme exacte dans les éditions actuelles de Cratès.

102. *Contre Celse* VII 7.

103. *Contre Celse* II 41. M. Borret, coll. « Sources chrétiennes » 132, Paris, 1967, traduit : « exagération de pauvreté », ce qui n'est pas impossible, mais douteux.

104. *Contre Celse* VI 28. M. Borret, coll. « Sources chrétiennes » 147, Paris, 1969, p. 250 note 1, considère, en s'appuyant sur le *Commentaire sur Matthieu* XV 15, que le Cynique anonyme est Cratès ; mais la confrontation avec *Contre Celse* II 41 va plutôt dans le sens de Diogène.

gens, à des esclaves, à des insensés; Origène réplique en disant que les chrétiens ne font pas autre chose que les Cyniques, qui « s'entretenaient en public avec tous les passants » et qui s'adressaient « aux simples particuliers »[105]. Ainsi le même Origène dénonce le cynisme, mais voit en lui une force de libération de l'âme humaine et a le sentiment qu'il existe une certaine connivence entre le cynisme et le christianisme.

2. *Embarras*

Grégoire de Nazianze manifeste à l'égard du cynisme moins des contradictions que de l'embarras. Dans son *Discours 25 Sur le philosophe Héron*[106], il commence par reconnaître au cynisme des valeurs: la simplicité (τὸ ἁπέριττον) et le cosmopolitisme[107]. Mais par la suite il rejette l'athéisme (τὸ ἄθεον) et l'arrogance (αὐθάδεια) du cynisme[108]; et il dénonce la jactance d'Antisthène (ἀλαζονεία), la gourmandise de Diogène (ὀψοφαγία), le mariage en public de Cratès (κοινογαμία)[109]. En fait tout ce discours, qui date du début de 380, fait l'éloge du cynique chrétien Héron avec lequel il se brouillera un peu plus tard et qu'il dénoncera vigoureusement dans le *Discours 26*, ainsi que dans d'autres œuvres. Or, il loue Héron d'avoir répudié l'impudence (ἀναισχυντία), la gloutonnerie (γαστρίμαργον) et l'aboiement (ὑλακή) des Cyniques[110]. Mais cette critique assez dure est tempérée par le fait que, pour lui, il est possible d'être à la fois un cynique et un chrétien, d'être un cynique chrétien. Car Héron a su tourner les défauts des Cyniques en qualités chrétiennes: franchise (παρρησία), insouciance spirituelle (ἐφήμερον), garde du bien (φυλακὴ τοῦ καλοῦ). Le bon chien qu'est Héron manifeste sa vigilance; il réserve ses manifestations de contentement à ce qui est familier à la vertu et ses aboiements à ce

105. *Contre Celse* III 50.

106. Ou Éron, si l'on suit la suggestion de J. Mossay et G. Lafontaine dans Grégoire de Nazianze, *Discours 24-26*, coll. « Sources chrétiennes » 284, Paris, 1981, p. 122-125.

107. *Discours 25*, 2-3.

108. *Discours 25*, 6.

109. *Discours 25*, 7. Il faut peut-être corriger ὀψοφαγία en ὠμοφαγία, consommation de chair crue. Voir M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 2720-2833, en particulier p. 2793, n. 477.

110. *Discours 25*, 2.

qui lui est étranger[111]. En fin de compte, la position de Grégoire à l'égard du cynisme est ambiguë : un bon exemple est ce qu'il dit de l'accoutrement cynique ; il le définit d'abord comme étranger au christianisme (ἀλλότριον σχῆμα), avant d'atténuer son affirmation : « Peut-être pas si étranger que cela », et il invoque deux arguments : tout d'abord les nazirs de l'Ancien Testament, qui tenaient le fer à l'écart de leur chevelure et qui consacraient leur tête à Dieu ; ensuite les anges, que l'on représente avec un vêtement blanc et lumineux[112]. On remarquera au passage que ce dernier rapprochement n'a de sens que si le manteau porté par Héron était blanc, comme celui des platoniciens d'Alexandrie dont parle Synésios, et non pas sombre, comme celui des moines d'Égypte et de Syrie[113].

## CONCLUSIONS

Ainsi, l'image du cynisme chez les Pères grecs apparaît comme diversifiée. La dénonciation du cynisme est l'attitude la mieux représentée. Elle repose sur la critique de l'indifférence, de l'inutilité, de l'hypocrisie, de la perversion et de la vaine gloire cyniques. Elle est polémique et de l'ordre de la caricature. Faisant paradoxalement du cynisme l'essence de l'hellénisme, elle correspond à une volonté de marquer la nouveauté radicale du christianisme et son incompatibilité avec l'hellénisme. Plus sensibles à la continuité entre l'hellénisme et le christianisme, d'autres Pères ont une image positive du cynisme, qu'ils voient soit comme un allié dans leur combat contre le paganisme soit même comme une préparation, une esquisse, de la vie chrétienne. Et il y a une récupération par les Pères du mode d'écriture cynique : bel exemple d'éloge dissimulé ! Enfin, une troisième attitude fait en quelque sorte la synthèse entre les deux premières : elle se traduit par une hési-

111. *Discours 25*, 2. La traduction française (« aboiement », « garde ») rend mal le jeu de mots grec entre ὑλακή et φυλακή.

112. *Discours 25*, 2. La traduction de J. Mossay me paraît faire contresens (« pas si étranger que cela, puisque la chevelure des naziréens et la consécration de la tête, dont Héron a toujours tenu le fer à l'écart, sont aussi comme une loi des sanctuaires »). Je comprends : « pas si étranger que cela, puisque la chevelure et la consécration de la tête sont le fait des naziréens, dont la loi écarte le fer, – comme s'ils étaient des autels », avec une référence à la loi énoncée par *Nombres* 6, 1-12.

113. Synésios, *Lettre 154 A la philosophe*, éd. K. Treu, p. 52, 4-6 (= *PG* 66, 1553-1557, où il s'agit de la lettre 153).

tation à l'égard du cynisme; les Pères se contredisent; les plus virulents ont parfois une appréciation positive; les plus élogieux tombent quelquefois dans la dénonciation; finalement le cynisme suscite l'embarras des Pères grecs.

Pourquoi ces attitudes différentes? Je ne peux ici qu'esquisser l'explication que je développe dans une autre contribution[114]. A l'époque impériale, les relations entre Cyniques et chrétiens sont marquées tantôt par l'agressivité, tantôt par la sympathie. C'est qu'il y a en réalité deux cynismes: le premier, qui est aussi le plus répandu, se définit à la fois par un but spécifique, un télos qui lui est propre, et par un mode de vie; ce cynisme est absolument incompatible avec le christianisme. L'autre cynisme n'a pas de télos propre; il se réduit à un genre de vie et, par conséquent, est compatible avec les autres télos philosophiques et avec le télos chrétien, qui consiste à s'assimiler à Dieu par l'imitation de Jésus-Christ. En ce sens, un Cynique peut être stoïcien, platonicien, aristotélicien, chrétien. Cependant, pour être chrétien, il faut encore qu'il appartienne à un courant du cynisme favorable à l'ascétisme, hostile au suicide et ayant une conception élevée de la divinité. Toutes ces conditions ne sont que rarement remplies: voilà pourquoi les exemples de Cyniques chrétiens ou de chrétiens cyniques ne sont pas nombreux.

114. G. Dorival, «Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs», *Mélanges M. Spanneut* (à paraître).

R. BRACHT BRANHAM

# DIOGENES' RHETORIC AND THE *INVENTION* OF CYNICISM

> Cynicism is the only form in which common souls come close to honesty; and the higher man must prick up his ears at every cynicism, whether coarse or refined, and congratulate himself whenever a buffoon without shame or a scientific satyr speaks out in his presence.
>
> Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, II 26.

> How, I ask you, can you consistently admire both Diogenes and Daedalus? Which of these two seems a wise man – the one who invented the saw, or the one who, on seeing a boy drink water from the hollow of his hand promptly took his cup from his knapsack and broke it, upbraiding himself with these words: 'How foolish I was to carry around superfluous baggage all this time' and then curled himself up in his barrel and fell asleep.
>
> Seneca, *Epistulae* 90, 14.

> The Cynics attacked and ridiculed religion, philosophy, science, art, literature, love, friendship, good manners, loyalty to parents and even athletics, – everything which tended to embellish and enrich human life, to give it significance and to make it worth living. The callous amoralism expressed by the word "cynicism" reflects the impression made by them upon their contemporaries.
>
> F. Sayre, *The Greek Cynics* (Baltimore, 1949).

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 445-473.

In his influential study of the ancient Cynics, *A History of Cynicism*, D.R. Dudley[1] prefaces his account with a list of what he concludes are the three primary features of the Cynic movement in antiquity:

1) the vagrant Cynic life.
2) the assault on all established values.
3) a body of literary genres.

While Dudley concedes that these three features are «separable», they seem to be reducible to two more basic categories, the expression of an ideology and its practice; but given the intensely pragmatic nature of Cynicism as an ideology, theory and practice, or discourse and experience, seem in fact to resist segregation even more stubbornly than usual. Where does the theory of Diogenes end and the life begin? It is true of course that the figure of Diogenes and the body of genres invented by the Cynics outlive the movement that generated them. But this only suggests that the rhetorical or literary dimension may have been more fundamental to Cynicism than to the other philosophical schools that left no such legacy. In fact, no other philosophical movement in antiquity had such far reaching consequences for the institution of literature or extended its influence so far beyond the domain of written discourse. But what features of Cynicism as an ideology or a *modus vivendi* made it at once the most literarily inventive philosophical movement as well as the only one to attract a significant following among the illiterate majority?[2] As an approach to my main topic – the *invention* of Cynicism – I would like to sketch the rhetorical and literary dimensions of early Cynicism. Then, to support my claims for the

1. D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth Century A.D.*, London, 1937, p. XI-XII.

2. Dudley, *A History of Cynicism*: «By the early years of the second century [A.D.] the Cynics were numerous at Rome, and even more so in Alexandria... we hear of Cynics in all parts of the Eastern provinces – they were numerous in Asia and Syria; Athens and Corinth; they were familiar in Epirus and Thrace; even in the remoter parts of Pontus and Moesia the inhabitants know that a man in a beggar's dress might be a "philosopher"» (p. 143).

rhetorical origins of Cynicism, I will specify those features of Diogenes' own performance that constitute it as a distinctive rhetoric unlike any other developed in antiquity.

When we think of Cynicism we probably don't immediately associate it with either the theory or the practice of rhetoric. After all, weren't the Cynics the bluntest and least cultured of the philosophical schools – assuming they can even be called a school? One thinks of Antisthenes: «*Aretê* («excellence») is a matter of acts (*erga*), not of words *(logoi)* or learning *(mathêmata)*» (Diogenes Laertius VI 11). Or Crates: «Do not shun practicing Cynicism, but avoid discoursing, for the long road to happiness is through discourses, but that through the daily practice of deeds is the short way» (*Epistle* 21)[3]. And didn't the Cynics teach orally rather than with treatises or formal lectures that might give more scope to the practice of rhetoric and the arts of literacy? In general, their emphasis on practice over theory and deeds over words seems alien to rhetoric. But we need to remember that in an oral culture «great words» no less than «great deeds» were seen as a form of action[4], and Cynicism remained the most orally oriented of all the ancient philosophical traditions[5]. Yet if we go back to the fourth century B.C. we find that the legendary founders of the movement were invariably associated with a wide range of literary activities and often had close links with the formal study of rhetoric as well. If we take as examples the figures Lucian (second century A.D.) regarded as canonical – Antisthenes, Diogenes, Crates, and Menippus – we notice that every one is a major literary figure with the possible exception of

3. Cited by F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948, p. 7.

4. See W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, 1987, chap. 3; R.P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the 'Iliad'*, Ithaca, 1989.

5. Diogenes' paradoxical stance as an author is the subject of one *chreia*: «When Hegesias asked to borrow one of his writings (*suggrammata*) Diogenes said, "You're a fool, Hegesias; you wouldn't choose painted figs over real (*alêthinas*) ones, but you're overlooking the real discipline (*askêsis hê alêthinê*) in your eagerness for a written version"» (*gegrammenê*: D.L. VI 48). This *chreia* could be taken two ways: 1) as the *chreia* tradition (originally oral) affirming itself against other written accounts by or of Diogenes; or 2) as Diogenes taking a quasi-Socratic stance in favor of actual practice (*askêsis*) over the «written word». For Diogenes' «works», see note 6. For the essentially oral character of ancient rhetoric, see Ong, *Orality and Literacy*, p. 109.

Diogenes himself[6]. Antisthenes, of course, is not technically a Cynic[7], but he was appropriated by the tradition and hence is significant here as part of its self-description. (Neither Diogenes Laertius, nor Lucian hesitate to group him with Diogenes and company.) It is an interesting fact, therefore, that he is said to have been a student of Gorgias – as well as of Socrates – and that among his many writings he is credited with works on such «rhetorical» topics as «style and expression,» «dialectic,» «eristic,» «forensic oratory» and «sophists» as well as numerous works on literary topics drawn from myth. Such a range of interests is not at all atypical of the early Cynics. Nor is it confined to a few major figures. A minor author such as Zoilus of Amphipolis, also active in the fourth century, was known in antiquity as «a Cynic rhetorician and satirist» (*kuôn rhetorikos kai psogeros*: Aelian, *V.H.* XI 10). He was famous for the bite of his attacks on Isocrates, Plato, and Homer and was dubbed «Homeromastix.» Aristotle evidently took him seriously enough to write a reply to his work on Homer. Dionysius of Halicarnassus (*Pomp.* 1) refers favorably to his critique of Plato. In addition to works of praise and blame, Zoilus wrote a technical treatise on the rhetorical figures in which he offered one of the earliest formal definitions of the term *skhêma* as «to feign one thing and mean another» (cf. Quintillian IX 1, 14). Zoilus was a student of the Athenian rhetorician Polycrates, another pupil of Gorgias, who wrote encomia of Busiris and Clytemnestra and an indictment of Socrates. Zoilus was the teacher of Anaximenes of Lampascus, who wrote histories, and who may have been the author of the *Rhetorica ad Alexan-*

6. In antiquity Diogenes was alleged to be the author of numerous books. Diogenes Laertius attributes dialogues, tragedies, *chreiai* and epistles to him but also reports that Satyrus, the peripatetic biographer (third century B.C.), and Sosicrates, an historian and biographer (second century B.C.), deny that he left anything in writing (D.L. VI 80). On the other hand, several later authors refer to his works by title including a *Republic*. For a careful assessment of the evidence for Diogenes' literary activity, see M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce* VI 70-71, Paris, 1986, p. 85-90; G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. IV, p. 461-484. If Diogenes did write books, they would in all likelihood have been parodies and satires directed against the most influential poets and philosophers, not philosophical works like those of Plato, Aristotle, or the Stoics. Compare, for example, Diogenes' interpretation of Prometheus and Oedipus in Dio, *Or.* VI 5-29; *Or.* X 29-30.

7. See Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Naples, 1990, vol. IV, p. 223-233.

*drum* (cf. Quintillian III 4, 9). Other than Crates the only Cynic roughly contemporary with Diogenes some of whose work survives is Onesicritus of Astypalaea[8]. He evidently wrote an account of Alexander modeled on Xenophon's *Cyropaedeia*, in which the gumnosophists («naked sages») of India are found to resemble model Cynics!

Even if we exclude prototypical or minor figures such as Antisthenes or Zoilus we find a remarkable variety of literary activity ascribed to the early Cynics. Certainly no other philosophical «school» engaged in such diverse and original forms of literary production. While most philosophical writing was limited to a relatively small number of familiar forms such as dialogues, symposia, epistles, memoirs, lectures, and treatises, the Cynics struck out in new directions both by transforming the traditional material of myth in burlesques and parodies and by renovating traditional forms such as the proverb (or *gnomê*), to which they gave a Cynic stamp that would remain a permanent feature of aphoristic writing. But they didn't stop there; they also developed new or marginal forms in both prose and verse as well as the peculiarly Cynic mixture of the two associated with Menippus (and Lucian). Thus we find Cynics like Crates and Menippus turning low or extra-literary genres such as the will or the diary into full scale literary productions with satiric motives, or using an established form like the epistle in novel ways, e.g., by addressing it to a god. The diatribe, often associated with Bion of Borysthenes[9], is another good example of a form, which was certainly extra-literary or oral in the classical period, that the Cynics established as a distinctive part of their own literary repertoire. It is precisely this expansion of the domain of literature through the transformation of oral, quotidian, and utilitarian forms of discourse, that makes the Cynic impact on literary culture truly significant. It is not simply a matter of introducing new styles or Cynic themes or of adapting Socratic forms to new purposes, but rather of opening up whole new areas of literary activity and using these new forms as a way of critiquing the conventional genres of writing and thinking enshrined in the more established classical kinds rooted in the old oral culture. The map of Greek literature simply wasn't the same after the Cynics. Nor were their innovations confined to prose: Cynics

8. Cf. T.S. Brown, *Onesicritus*, Berkeley, 1949.
9. See J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976.

wrote in iambics, elegiacs, and hexameters; and Cercidas invented a new meter, the meliambus, to write a political poem from a Cynic perspective. Other meters were put to novel use such as the iambics of Crates' *Diary*, a form which one might have expected to be cast in prose.

Of course except for Cercidas' poem almost all these multifarious works (and many others I haven't mentioned) are lost or survive only in meagre fragments. Otherwise their importance would be self-evident[10]. As a result, the most complete picture we have of the rhetoric of an early Cynic is that preserved in the anecdotal (or *chreia*) traditions about Diogenes[11]. While their historical value is notoriously difficult to assess[12], they give us an invaluable picture of Diogenes as the Cynic and related doxographic traditions conceived him. It is of course primarily through these anecdotal traditions that Diogenes survived to enter into European literature through the works of Lucian and later writers. As he is represented here, he is already «a deeply novelized figure,» as Bakhtin observes, by which he means not just that Diogenes is a storied figure, like a character in a novel, with his tub, his cloak folded double, his broken bowl, knapsack and lentils – all those trappings that became the defining attributes of the Cynic as a type and that

10. For the literary consequences of Cynicism: see H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munich, 1979; M.-O. Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* II 36, 4, Berlin, 1990, p. 2724-2727; R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence : Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass., 1989, chap. 1; M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, trans. Emerson, Holquist, Austin, 1983, chap. 2; *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. C. Emerson, Minneapolis, 1987, chap. 4.

11. The practice of collecting anecdotes about philosophers can be traced back to Metrocles, a «teacher» of Menippus, if not to Theophrastus; while this practice was not confined to Cynics, it was one at which they excelled and which served admirably to propagate their philosophy in a culture which remained predominantly oral. The anecdotes lend themselves to the process of re-telling and elaboration characteristic of an oral tradition. They are as portable and memorable as jokes. By the time of Diogenes Laertius the re-telling of anecdotes (*chreiai*) in written form had long been a basic part of the curriculum in rhetoric. For the *chreia* tradition, see *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1: *The Progymnasmata*, ed. F. Hock, E.N. O'Neil, Atlanta, 1986; J.F. Kindstrand, «Diogenes Laertius and the 'Chreia' Tradition», *Elenchos* 7, 1986, p. 214-243; Branham, *Unruly Eloquence*, p. 234-235, n. 72.

12. Cf. J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», *Elenchos* 7, 1986, p. 296-382. Cf. K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, coll. «Philologus» Suppl. XVIII 2, 1926.

cluster around him giving his image some of the circumstantial detail of daily life; rather Bakhtin means something much more fundamental, namely, that Diogenes is, in his terms, a «dialogical» figure – «a hero of improvisation not of tradition» – one who refuses «to be incarnated in the flesh of existing sociohistorical categories» and who takes the «ideological and linguistic initiative to change the nature of his own image.» In choosing to reject the socially produced categories by which his contemporaries organized their lives, Diogenes made of himself «an object of experimentation and representation»[13]. The incongruity this refusal of social typing produces is the source of the characteristically Cynic style of humor that makes Diogenes an inherently comic figure continually at odds – often physically – with the social world around him.

The Diogenes of tradition is of course perfectly aware of his status as a contrarian. Once when trying to enter a theater just as everyone else was leaving Diogenes was asked why he was doing this. He replied matter-of-factly: «This is what I practice doing *(epitêdeuô)* all my life» (D.L. VI 64). This moment of comic self-dramatization is typical of the way Diogenes is shown in the *chreia* tradition as going against the grain in a self-conscious and deliberately rhetorical fashion[14]. What I would like to examine now are some of the characteristic strategies by which he pursued this unlikely path and thereby suggest how inextricably Diogenes' rhetoric and the Cynic *bios* («way of life») are intertwined.

*The Rhetoric of Diogenes*

It is impossible to read through the collection of over one-hundred-and-fifty sayings in Diogenes Laertius' *Lives and Opinions of Famous Philosophers* (third century A.D.) that purport to represent the actual words of Diogenes without being struck by the Cynic's rhetorical cunning. Indeed, Diogenes Laertius remarks that Diogenes' persuasive powers *(peithô)* were so great that no one could withstand him in argument (D.L. VI 74-75). Of this main group of anecdotes which cite Diogenes words verbatim almost one in six depend for their effect on

13. Bakhtin, *Dialogical Imagination*, p. 37-38.

14. Cf. Sayre, *The Greek Cynics*, citing D.L. VI 64: «These acts may have been the exhibitionism of an egotist or attempts to attract attention and give him an opportunity to solicit contributions» (p. 58).

some kind of pun or wordplay including some of the most famous (e.g., D.L. VI 24, 32, 33, 35, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 62, 66, 68). Many others depend on quotations and parodies of the poets. The remaining *chreiai* that simply paraphrase Diogenes or describe a significant act (rather than quote him), are no less rhetorical in character. Ancient rhetorical theory recognized of course that *chreiai* could pivot on significant deeds as effectively as on words. The picture that emerges from Diogenes Laertius jumbled, repetitious collection is of one whose philosophy grew out of a continual process of *ad hoc* improvisation including even what came to be regarded as its most fundamental tenets. In short, the *chreia* tradition suggests that Diogenes most brilliant invention was not a set of doctrines, let alone a method, but himself – a concrete yet malleable demonstration of a *modus dicendi*, a way of adapting verbally to (usually hostile) circumstances. It is this process of invention, this applied rhetoric, that constitutes the Cynic's discourse, a process in which strategies of survival and rhetorical strategies repeatedly converge and coalesce.

Of course Cynicism differs from all the other ancient philosophical movements – except for Pyrrhonism which it antedates – precisely in its rejection of high theory. It is based on a few simple principles or axioms rather than a systematic body of abstract argument, which the Cynics disdained as irrelevant to practice if not simply absurd. The Cynic view is brought out clearly in a series of imagined confrontations between Plato and Diogenes. It is significant that Plato occurs far more frequently than any other philosopher in the anecdotes about Diogenes. The tradition designates him, the paradigmatic metaphysician and plutocrat, as a kind of antitype to the Cynic. As such he is a useful tool for defining the Cynic stance by contrast and juxtaposition. Once, after the father of metaphysics had expounded his theory of forms using neologisms such as «tablehood» and «cuphood,» Diogenes responded: «Plato, table and cup I see but your 'tablehood' and 'cuphood' – no way» (*oudamôs* D.L. VI 53). This story resembles the occasion when Plato deployed his vaunted method of collection and division to define man as «a featherless biped» and Diogenes produced a plucked chicken as a counter-example saying, «Here is Plato's man!» (VI 40). Elsewhere, he dismisses Plato's lectures (*diatribê*) as a waste of time (*katatribê*: D.L. VI 24); ridicules the philosopher for paying court to the tyrant Dionysius (D.L. VI 58); for his aristocratic generosity (in

sending him a whole jar of figs when he had asked for a few), and for the vanity of his expensive possessions (D.L. VI 26). A pivotal theme emerges from this group of anecdotes: The Cynic's distrust of abstract argument is merely the other side of his belief that the test of truth is less a matter of logical finesse than of the philosopher's ability to practice persuasively what he teaches. Plato stands condemned on both counts[15].

If Plato's paradigm is that of philosophy as *theoria* and the philosopher as a spectator of time and eternity, uniquely able to rise above time and chance, Diogenes' is just the opposite – the philosopher of contingency, of life in the barrel, of adapting to the données of existence, of «minimal living» as Dudley puts it. On this view philosophy is not an escape from but a dialogue with the contingencies that shape the material conditions of existence. Hence the centrality of the body to Diogenes' way of practicing philosophy, which we will come to in a moment. Unlike the metaphysicians of the day, Plato being the prime example, Diogenes was content to derive his thinking directly from his social – or, in his case, anti-social – practice without grounding it in a metaphysical domain remote from experience. This lack of interest in foundations is another significant similarity between Diogenes' practice and that of rhetoricians.

Diogenes would have agreed with John Dewey: «the truth is what pays» – if we take this to mean «the truth is what works». This pragmatic stance, which implies that argument is effective only in a highly specific context and valuable like an action primarily for its effects, is distinctly rhetorical in its assumptions. Rhetoricians like Isocrates also

15. The famous exchange with Alexander is the political counterpart to the confrontation with Plato. The moral: Diogenes needs nothing of either *(autarkeia)* and is willing to tell the truth *(parrhêsia)* even to the «great king». Hence when Alexander says, «Ask me for anything you want», Diogenes replies, «Step out of my light» (D.L. VI 38). On another occasion, Alexander is supposed to have said, «Had I not been Alexander, I would have liked to be Diogenes» (D.L. VI 32; cf. VI 60). Legend has it that Diogenes died in Corinth the same day Alexander died in Babylon (D.L. VI 79). Other potentates were less magnanimous: Perdiccas, Alexander's successor, threatened to put Diogenes to death if he did not come to him. Diogenes replied: «That's no great accomplishment; a beetle or tarantula could do the same» (D.L. VI 44). Perdiccas' response is not reported. For Diogenes and autocrats, see Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*, p. 87-109; Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. II, p. 237-250. For Diogenes and Plato, *ibid.*, p. 251-256.

shunned theory as remote from the exigencies of moral experience. They had as little use as Diogenes for astronomy and geometry. It is because Diogenes refused to take seriously the theoretical debates that raged in the academies of his day – as his repeated mockery of Plato shows – that the place of Cynicism in the history of philosophy has always been so marginal. For Hegel there was «nothing particular to say of the Cynics, for they possess but little Philosophy, and they did not bring what they had into a scientific system»[16]. Their appeal has often seemed to be as much rhetorical (or literary) as philosophical or «scientific». But this may be a way of describing the source of Cynicism's peculiar authority and resilience rather than its methodological deficiencies.

Now if a rhetorician operates by exploring «the available means of persuasion in a particular situation, [trying] them on and as they begin to suit him [becoming] them»[17], as a contemporary rhetorician puts it paraphrasing Aristotle, then Diogenes' performance can usefully be analyzed under the rubric of rhetorical «improvisation» or «invention». For example, when his exile brought him to Athens, Diogenes had originally tried to arrange for a cottage to live in, as anyone else might have. It is only when the cottage fails to materialize that he improvises the idea of living in a *pithos* («large wine-jar»), like a dog (D. L. VI 23). By devising this practical response to a particular contingency Diogenes takes a large step toward becoming the kind of person who can adapt to almost anything, even to ways of life considered beneath the dignity of his species. In retrospect this was one of the founding acts of Cynicism, an expression through action of an attitude toward conventional culture (*nomos*) that would become fundamental as Diogenes' thought and life evolved. Thus the ideology of Cynicism originates as the set of rhetorical strategies Diogenes invented to make persuasive sense of such «minimal living,» so at odds not only with the traditional aristocratic notions of a desirable life, but

16. *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E.S. Haldane, F.H. Simson, London, 1983, vol. I, p. 479. Hegel continues: «their tenets were raised into a system by the Stoics». For a concise account of modern scholarship on the Cynics, see M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, 1991, p. 1-28.

17. S. Fish, «Rhetoric,» *Critical Terms for Literary Study*, ed. F. Lentricchia, T. McLaughlin, Chicago, 1990, p. 208. Cf. Aristotle, *Rhetoric* 1355 *b* 26.

with the existing models of the philosophic life as well. The practice of « Cynicism » – from « dog-like »[18] – came to mean living as circumstances had taught Diogenes to live-in exile both literally and metaphorically. That is why Diogenes is outraged when he is reproached for having been exiled from Sinope (for defacing the city's currency with a chisel-stamp): « But that was how I became a philosopher, you miserable fool! » (*kakodaimôn*: D.L. VI 49)[19]. It is tempting to see Diogenes transforming into an act of conscious defiance the exclusion which he suffered involuntarily when he was forced into exile. Chance

18. For the meaning of « Cynic », see H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*, p. 15-28.

19. Ancient tradition holds that Diogenes was forced into exile because his father Hicesias « was entrusted with the money of the state and defaced the coinage » (D.L. VI 20). Another version (reported in the same paragraph of Diogenes Laertius) claims that Diogenes' father « entrusted him with the money and that he defaced it, in consequence of which his father was imprisoned and died, while the son fled... » (D.L. VI 21). It turns out that these stories are probably based on fact. According to C.T. Seltman (*International Numismatic Congress* (1938), summarized by Dudley, *A History of Cynicism*, p. 54, n. 3; cf. also H. Bannert, « Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes », *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1, 1979, p. 49-63), there are defaced coins from Sinope dating from 350-340 B.C. Other coins minted after 362 B.C. bear the name of the official in charge: *Hicesio*. It remains unclear 1) whether it was Diogenes or his father who decided to deface the coins by smashing them with a large chisel-stamp; and 2) exactly what the motive was. Following Seltman Dudley argues that Diogenes and his father were attempting to defend the credit of Sinope by driving counterfeit currency out of circulation. The problem is that not all of the coins so defaced were counterfeit; a small percentage were good Sinopean coins. Be that as it may, this incident provided the Cynics with one of their most powerful metaphors: « to deface the current coin » (*parakharattein to nomisma*) came to refer to the Cynics' attempt to drive the debased currency of conventional thought out of circulation. The story also resonates with Diogenes' defense of Cynic theft and his critique of the rules regulating exchange in other contexts: « "Very valuable things", he said, "are sold for things of no value and vice versa" » (D.L. VI 35).

The related story that Diogenes received an oracle at Delphi instructing him « to deface the currency » (D.L. VI 20-21) is a legendary encrustation on the historical kernel of Diogenes' exile. It is clearly modeled on the oracle Plato's Socrates claims in the *Apology* to have received at Delphi and, as Niehues-Pröbsting suggests, may well be a parody of it. The idea of Diogenes consulting the oracle to discover his philosophical mission is of course absurd and clearly incompatible with his utterances on traditional religion. This story probably originates in a literary context. For a thorough discussion of both stories, see Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*, p. 43-63, 77-81.

circumstances, particularly unfortunate ones, are the wellspring of Cynic pragmatism. So, when asked what good he had gotten from philosophy Diogenes could reply: «If nothing else, then to be prepared (*pareskeuasthai*) for every kind of luck» (*tukhê*: D.L. VI 63). *Tukhê* – the random, improvident quality of experience – is the mother of Cynic invention (*pareskeuasthai*), a word which can be appropriated to specifically rhetorical contexts (cf. Isocrates IV 13; Xenophon, *Mem.* IV 2, 6). Hence when Diogenes compares himself to a character in a tragedy citing an unidentified fragment:

> Without a city, without a house,
> without a fatherland
> A beggar, a wanderer with
> a single day's bread (D.L. VI 38)

he's not being melodramatic but comically dramatizing the premise of his usual performance by identifying himself ironically as a hero of tradition.

Radical uncertainty is surely conducive to the kind of pragmatic, improvisational thinking that I am ascribing to Diogenes. I am arguing, however, that these qualities are not just implicit in practice. Rather, Diogenes is represented as fully aware of the improvised and thoroughly provisional character of his «philosophy». At least one very important *chreia* seems to suggest as much. To someone who reproached him saying, «although you don't know anything you engage in philosophy (or philosophize: *ouden eidôs philosopheis*) Diogenes responded disarmingly: «Even if I do pretend to wisdom *(prospoioumai sophian)*, this too is to practice philosophy»[20] (*philosophein:* D.L. VI 64). Here Diogenes seems to affirm that the philosophic life is a kind of performance, an act[21] *(prospoioumai)*, and thus to anticipate the idea of the philosopher as an adaptable actor such as Ariston of Chios and others would later espouse.

20. Sayre misses the point, *Greek Cynics*: «This seems to be an admission that the Cynic claim to possess wisdom was not based on learning. The cynics asserted their superior wisdom by criticizing and denouncing other men» (p. 19).

21. Cf. the translation of L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, 1988, p. 77: «Jouer au sage, c'est aussi de la philosophie!». Cf. also D.L. VI 49: «When Diogenes was asked why he was begging alms of a statue he replied, "to get practice at being turned down"».

Insofar as Diogenes is attempting to enact a *sophia*, he is engaged in the activity traditionally termed « philosophy ». But the underlying idea that the authority of a philosopher (or sage) is the result of his success at embodying (or enacting) what he teaches antedates philosophy proper and is one of the reasons that Socrates and Diogenes have their peculiar status in the pantheon of philosophers. It is this idea that underlies Diogenes only observable method, which consists of a continual process of « adaptation » or « improvisation » as circumstances confront him with a series of differing problems. As the question, the interlocutor, and the specific context varies, so do Diogenes' responses. Such a method does not produce a consistent set of doctrines, as Diogenes' contemporaries enjoyed pointing out. So, when asked if wise men eat cakes, he replies cheerily: « Yes, all kinds (*panta*), just like everyone else » (D. L. VI 56). When reproached for drinking in a tavern he responds punningly: « Of course – and I get my hair cut in a barber shop ! » (*en koureiô keiromai*: D. L. VI 66). When reproached for eating in the *agora* he retorts pointedly: « I got hungry in the *agora* ! » (D. L. VI 58). So much for Diogenes' « asceticism. » Scholars have of course tried to determine whether the ascetic or hedonistic tendencies in the Diogenes of tradition are more central[22]. But this project starts from the gratuitous assumption of the unity and coherence of Diogenes' thought. But if any one resisted systems – whether of thought, or of social control – it is Diogenes. Moreover, the doxographic tradition generally and that based on *chreiai* in particular, is as interested in *êthos* (« character ») as in *dianoia* (« thought »). To privilege one aspect of the tradition over another is futile. It is the contradictions Diogenes embodies that have made him an object of fascination. He exerts an authority far beyond that of an advocate of ascetics or hedonism, and, in any event, there is no available criterion by which the true Diogenes can be separated from the false; for whatever criterion we use will entail an interpretation of the very traditions at issue. Instead of speculating about what the traditions would have told us about Diogenes had they been more complete, truthful, or systematic, to approach Diogenes as the rhetorical construct of a tradition of over five hundred years

22. For bibliography and discussion, see Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, p. 77-84: « Nous voulons simplement souligner que déjà chez Diogène hédonisme et rigorisme pouvaient se côtoyer » (p. 84).

enables us to explore what it does in fact show us – contradictions and all[23].

In addition to being pragmatic and improvisational, a third feature of Diogenes' performance stands out and in my view is the most fundamental: that is its humor. Why should this be so? Most philosophy is not particularly witty, to put it mildly. Democritus' laughter is legendary but he left few traces of it behind. It would be an historicizing error to answer this question with reference to Diogenes' personality, for biting and sometimes outrageous humor was characteristic of the whole *eidos* of Cynic discourse according to Demetrius[24] (*De Eloc.* 261) and it persists in outline right down to Lucian and even Dio Chrysostom. The answer has less to do with personality than with (1) the cultural and social position of Cynics in ancient society, particularly with their attitude toward social convention as it bears on the private life and the body; and (2) with the rhetorical or heuristic style of philosophy that Diogenes practices, which consists of subjecting the rules and customs promulgated by society to the test of embodiment and to the vagaries of material existence. Making himself the medium of such arguments often puts Diogenes in direct violation of rules so familiar that they are rarely articulated, let alone enforced. The violation of the countless rules both tacit and explicit that govern our behavior beginning with our use of language is basic to any form of humor. As Mary Douglas has argued, the form of a joke « rarely lies in the utterance alone » and can only be understood with reference « to the total social situation »[25]. The Cynic innovation consists of exploiting this fact polemically as a way of defining themselves in opposition – not to this or that rule or this or that group – but to the authority of society to dictate thought and behavior. Mary Douglas and Bakhtin have taught us that the significance of joking as an activity in a traditional society lies in its resistance to the social control of cognition. The Cynic motto

23. Cf. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*: « Die Diogenes-Gestalt ist... immer schon in Rezeption übergegangen » (p. 13).

24. For Demetrius on the *kunikos tropos* (« Cynic style »), see Branham, *Unruly Eloquence*, p. 234, n. 73.

25. M. Douglas, « The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception », *Man* 3.3, 1968, p. 363. Rpt. as « Jokes », *Implicit Meanings*, London, 1975, p. 90-114.

– « deface the current coin »[26] *(parakharattein to nomisma)* – makes joking, parody and satire not merely a useful rhetorical tool, but an indispensable one, constitutive of Cynic ideology as such[27]. Humor is the « chisel-stamp » of Cynic discourse. The work of Douglas and Bakhtin provide us therefore with the interpretive framework within which the rhetoric of the Cynics can be most usefully analyzed.

To take just two examples, let us consider reason and ritual in the *chreiai* about Diogenes. It is significant that in spite of the fact that Diogenes is said to have composed written works, there are no extended arguments of any kind attributed to him even of the length attributed to Pre-Socratics like Heraclitus or Parmenides. This might lead one to suspect that he didn't use extended arguments. There are of course two formal syllogisms[28] attributed to him by Diogenes Laertius, but both are parodic. One is ostensibly offered as a justification for Cynic theft; the other to justify transgressive eating (D. L. VI 37; VI 68) – both violations of common social norms. The former runs:

> All things belong to the gods.
> The wise are friends of the gods.
> Friends hold things in common.
> All things belong to the wise.

Using the form of the syllogism allows Diogenes to invoke the authority of reason even as he parodies its procedures in a single gesture. Of course a parody does not belong to the same type (or genre) as its model. A parody of a syllogism is no more a syllogism than the parody of a tragedy is a tragedy. I don't think Diogenes offers such syllogisms as serious arguments, but as parodic examples of the kind of reasoning other philosophers take seriously, and he routinely mocks. In any event, such arguments are not likely to change the mind of anyone who is not already inclined to accept their conclusions. That cannot be their purpose. The point of the parody lies rather in the jarring contrast

26. See note 19 (on Diogenes' exile).

27. Cf. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes*: « Im Kynismus des Diogenes ist das Lachen ein unentberhlicher Bestandteil... » (p. 86).

28. W.D. Ross, *Aristotle*, London, 1949, p. 32: « Aristotle's definition of syllogism is quite general; it is "an argument in which, certain things having been assumed, something other than these follows of necessity from their truth, without needing any term from outside" » [*An. Pr.* I 23].

between the formal protocols of reason and the paradoxically Cynic conclusions they serve to produce. In the process, the instruments of reason are neatly turned against themselves in a mockery of syllogistic reasoning. The butt of the joke is its form.

The second syllogism is no less a joke; specifically it works by means of a pun on *atopon*. The first time it is used figuratively to mean «absurd»; the second it is used literally to mean «out of place»:

> If to breakfast is not «absurd» (*atopon*),
> It is not «out of place» (*atopon*) in the agora.
> To breakfast is not «absurd» (*atopon*).
> It is not «out of place» (*atopon*) in the agora.

This is one of the types of fallacy catalogued by Aristotle in *Sophistical Refutations*. In both these instances, jokes – a parody and a pun – are decked out in the trappings of formal argumentation. Cynic conclusions are asserted while the rationality of the philosophers is caricatured as logic chopping and verbal sleight-of-hand[29].

In her classic study of jokes and joking, «The social control of cognition: some factors in joke perception,» Mary Douglas develops the argument that «the peculiar expressive character of the joke stands in contrast to ritual as such»[30]. For if we consider the joke «as a symbol of social, physical, or mental experience» we are already treating it as a kind of rite. But what kind? As a spontaneous symbol, she says, a joke «expresses something that is happening, but that is all». It stands in contrast, therefore, to the standardized rite or ritual, «which expresses what ought to happen» and thus, unlike spontaneous joking, is «not morally neutral.» Douglas spells out the opposition between joking and ritual as follows:

> A joke has in common with a rite that both connect widely differing concepts. But the kind of connection of pattern A with pattern B in a rite is such that A and B support each other in a

29. It is true that one saying attributed to Diogenes seems to endorse reason: «He used to say repeatedly that to be prepared for life one must have reason *(logos)* or a rope» (*brokhos*: D.L. VI 24). I would point out that this too is a pun and argue that *logos* need mean no more than Diogenes' «opinions» or «beliefs». There are no examples in the *chreiai* that purport to quote him verbatim of Diogenes using *logos* in a philosophically loaded sense as «Reason» or «right reason».

30. Douglas, «Social Control of Cognition», p. 368-369.

> unified system. The rite imposes order and harmony, while the joke disorganizes. From the physical to the personal, to the social, to the cosmic, great rituals create unity in experience. They assert hierarchy and order. In doing so, they affirm the value of the symbolic patterning of the universe. Each level of patterning is validated and enriched by association with the rest. But jokes have the opposite effect. They connect widely differing fields, but the connection destroys hierarchy and order. They do not affirm the dominant values, but denigrate and devalue. Essentially a joke is an anti-rite ... The message of a standard rite is that the ordained, patterns of social life are inescapable. The message of a joke is that they are escapable ... for a joke implies that anything is possible.[31]

If this argument is correct, joking in a traditional society organized by myth and ritual tends to set itself in opposition to the prime embodiments of social reason or ideology. The methods of professional philosophers would be one example of such reason; ritual would be a far more important one. If formal philosophical reasoning is the most convention governed form of thought, ritual is the most convention governed form of activity. Insofar as Diogenes is an uninhibited opponent of *nomos* – unlike Antisthenes, for example, he never refers even to a *nomos* of *aretê* – we would expect him to be averse to ritual per se (since it embodies and reinforces *nomos*) and he does not disappoint us. Every single reference to ritual activity – sacrifice, prayer, or purification rites – in the *chreiai* is derisive (cf. VI 37, 42, 47, 59, 60, 61, 62, 73). There are several anecdotes which suggest that Diogenes did not believe in the gods of tradition; indeed, it is hard to see how he could have. His ironic response to someone impressed by the quantity of votive offerings in Samothrace comes to mind: «There would have been far more if those who were not saved had made offerings!» (D. L. VI 59). The opposition between Cynic jesting and traditional religion continues down to Demonax (second century A. D.), who is put on trial in Athens for not joining the Mysteries, but refuses to take the charge seriously.[32] Where ritual is socially consolidating and conservative, the Cynic parrhesiast is anti-ritualistic and disruptive. That Diogenes advocates stealing from temples and denies the validity of dietary and sexual

31. Douglas, «Social Control of Cognition», p. 369-370, 373.
32. See Branham, *Unruly Eloquence*, p. 57-63.

taboos (D.L. VI 73) is consistent with this anti-ritualistic stance. The contrast with a philosopher like Socrates is striking and significant. The Cynic rejection of inherited patterns of conduct makes room for his own improvisations, but where do they derive their authority, if as Douglas also argues, joking «merely affords opportunity for realizing that an accepted pattern has no necessity... [but] is frivolous in that it produces no real alternative, only an exhilarating sense of freedom from form in general»[33].

The answer usually given to this question would be «nature.» It is typically said, for example, that the Cynic pursues freedom or happiness by «following nature,» which means a life devoted to «discipline» *(askêsis)* and «self-sufficiency» *(autarkeia)*[34]. While there is much to this characterization, if we examine the *chreiai* in Diogenes Laertius that purport to quote Diogenes verbatim, nowhere does he show any interest in nature as a philosophical concept or a *Lebenswelt*[35]. As for «self-sufficiency» *(autarkeia)*, begging for a living – which is very well represented in the *chreiai*[36] – may have many advantages but

33. Douglas, «Social Control of Cognition», p. 365.

34. See e.g., *s.v.* «Cynics», *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, 1972, vol. 1, *s.v.* «Diogenes», *OCD*, p. 348. Contrast Sayre, *The Greek Cynics*: «The Cynics accepted the principle of following nature and their amoralism was incidental to it, but "following nature" was not the dominant idea of Cynicism and does not adequately describe it» (p. 5).

35. Diogenes' statements (D.L. VI 63, 72) that he is a *kosmopolitês* («citizen of the cosmos») and that the «only good government *(orthê politeia)* is the one in the *kosmos*» are inconsistent with my argument only if they are not primarily a rejection of existing governments. Since the *kosmos* has no citizens, I take Diogenes' neologism *(kosmopolitês)* to be a witty rejection of actual citizenship – which had resulted in his exile – and an affirmation of the larger, apolitical allegiances of a Cynic, which are not subject to the same risks or constraints.

36. Diogenes was an aggressive beggar and took advantage of every opportunity begging offered to engage in *parrhêsia*: «To a miser who was slow to respond, Diogenes said, 'I'm asking you for food, not for funeral expenses'» (D L. VI 56). «When he needed money he told his friends not "to give something, but to give something *back*"» (D.L. VI 46). «When he begged of a grouch who said "if you can persuade me", Diogenes replied: "if I could have persuaded you, I would have persuaded you – to hang yourself"». (D.L. VI 59). His standard approach was: «If you have already given to someone else, then give to me also; if not, then begin with me» (D.L. VI 49). «He once [was seen] begging alms of a statue. When asked why he did this he replied: "I'm practicing *(melêto)* getting turned down"» (D.L. VI 49: note 21 above). «When asked what he did to be called a dog, Diogenes replied: "I wag

autonomy would not seem to be among them. Yet if Diogenes is our model, « life according to nature » means living in the middle of a large city and begging for a living. Given that this is the case, the central Cynic value could be neither « self-sufficiency » *(autarkeia)* – no one is more dependent than a beggar – nor nature as a rationally formulable principle, equivalent to reason, as it is in Stoicism, but freedom, and freedom of speech (*parrhêsia*) in particular. Begging – the rejection of work[37], of a life considered productive by society – is required by freedom to avoid becoming subject to society's rules and authority[38]. *Autarkeia* (« self-sufficiency ») is a desideratum, but freedom is imperative. Accordingly, when Heracles comes up in Diogenes Laertius account, Diogenes is said to have claimed that their lives had « the same character » – not because of Heracles' capacity for endurance (*askêsis* or *autarkeia*) – but because they both « deemed nothing more important than freedom » (*mêden eleutherias prokinôn* D.L. VI 71). If happiness is an activity, then the exercise of freedom would be happiness for a Cynic and thus in need of no further justification[39]. The exercise of this

my tail at those who give, bark at those who don't, and bite scoundrels *(ponêrous)*" » (D.L. VI 60). For Diogenes as beggar, see Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, vol. IV, p. 328-333.

37. Cf. Diogenes: « Instead of useless toils men should choose such as nature recommends, whereby they might have lived happily » (D.L. VI 71). Cf. D.L. VI 29: « [Diogenes] would praise those who were about to marry and refrained; those who were going to travel and did not; those who were about to enter politics and did not; those who were about to raise a family and did not; and those who were about to live at court but did not. » Like Barnaby, Diogenes « preferred not to ».

38. Sayre, *Greek Cynics*: « Work under the control of an employer was inconsistent with the Cynic conception of freedom » (p. 11). Sayre also derives Cynic « idleness » from Cynic « apathy ». He cites the Stoic Chrysippus: « What reason is there that the wise man should provide a living ? For if it be to support life, life itself is after all a matter of indifference. If it be for pleasure, pleasure too is a matter of indifference. While if it be for virtue, virtue in itself is sufficient to constitute happiness. The modes of getting a livelihood are also ludicrous » (D.L. VII 189). Cynic freedom rules out marriage as well as work: « Whoever trusts us will remain single, those who do not trust us will rear children. And if the race of men should cease to exist there would be as much cause for regret as there would be if the flies and wasps should pass away » (Diogenes, *Epistle* 47; cited by Sayre, p. 9).

39. Sayre, *Greek Cynics*: « The object of Cynicism was happiness: it was a form of eudaimonism and it is of interest as a human experiment with that end in view... The Cynics sought happiness through freedom (p. 7)... The Cynic virtues were the qualities through which freedom was attained » (p. 9).

freedom in words, *parrhêsia*[40], is, as Diogenes plainly affirms, «the finest thing in the world»[41] (*to kalliston*: D.L. VI 69). Therefore, certain kinds of rhetorical acts – those that effectively assert freedom in some particular context – will be quintessentially Cynic, constitutive of what it means to be a Cynic, not merely instrumental to an ideology that exists independently of them.

If, as Mary Douglas argues, a joke is an assertion of freedom, it is precisely the commitment to freedom that gives rise to a rhetorical practice characterized by (1) pragmatism, (2) improvisation, and (3) humor. This conception of Cynic rhetoric as a kind of performance premised on freedom helps to explain some of Cynicism's most curious features when considered as some kind of systematic moral philosophy, such as its lack of doctrinal rigor or a systematic method like logic or

40. *Parrhêsia* («freedom of speech»), like *isêgoria* («equality of speech»), is central to democratic ideology in the classical period. *Parrhêsia* is later (late fifth century) and perhaps stronger, describing forms of speech that may well be offensive to some ears. In time *parrhêsia* also acquired distinctly aristocratic connotations: Aristotle associates it with his aristocratic ideal, the magnanimous man, in the *E.N.* Like many such terms, it was used in different ways by different classes. Diogenes' claim to *parrhêsia* and *eleutheria* from the bottom of the social hierarchy – as an impoverished non-citizen – is therefore starkly paradoxical since such freedoms are among the rights of citizen (in a democratic state) or the privileges of an aristocrat. The legal status of *parrhêsia* under Athenian democracy is uncertain, but as a citizen's right it must have been protected by law in some contexts, e.g., in the assembly or in court. See K.A. Raaflaub, «Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth Century Athens», *Political Theory* 11, 1933, p. 517-544; «Des freien Bürgers Recht der Freien Rede: Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie», in W. Ech et al. (ed.), *Studien zur Antiken Sozialgeschichte: Festschrift F. Vittinghof*, coll. «Kölner historische Abhandlungen» 28, Cologne, 1980, p. 7-57.

In the Hellenistic and Roman periods speaking freely to or about those in power was risky and the Cynics courted this danger deliberately (See Dudley, *A History of Cynicism*, chap. 7: «Demetrius. The Philosophic Opposition in the First Century AD»). The point to emphasize here is that after the disappearance of democracy *parrhêsia* was an aspiration not a right in ancient society and that to engage in it meant to risk exile, death or other severe punishments. Diogenes' confrontations with Philip, Alexander, Perdiccas *et al.* should be seen in this light. For an exemplary confrontation between Cynic *parrhêsia* and Roman authority, see Lucian, *Demonax* 50. For *parrhêsia* as a generic signal in Lucian's «literary Cynicism», see Branham, *Unruly Eloquence*, p. 229, n. 47.

41. *to kalliston*. When asked the opposite question, «What is wretched *(athlios)* in life?» Diogenes answered, *gerôn aporos*! «a helpless old man» (D.L. VI 51).

dialectic. For example, considered rhetorically Diogenes' way of life may be taken as an assertion of nature, of human nature, in the face of culture; indeed, human nature is the only kind Diogenes shows more than incidental interest in. It is safe to say that « nature » according to Diogenes is simply human nature as he embodies it. In this sense, we do find it figuring prominently in the *chreiai*; Diogenes frequently uses his own body as an example of nature and thus as a means of developing his « discourse on nature » by taking advantage of the two principal forms of rhetorical argument, the example and the enthymeme[42]. In this sense, « nature » is rhetorically central: Diogenes' arguments frequently turn on the body as an example of unaccommodated and unaccommodating man; as such it is a fertile source of comic enthymemes that give memorable expression to the most basic tenets – or tendencies – of Cynicism.

Accordingly, Cynic theory is merely the continuation of practice – the exercise of freedom – by other means. « Theory » arises to justify and to rationalize practice, which is based on the commitment to freedom – the refusal to be dictated to by society or external circumstance – and informed by the logic, the *anangkê*, of the body. It is this that gives Diogenes' thought its *ad hoc* quality as well as its many antinomies. Let us consider in this context Diogenes' defense of the pre-eminently Cynic practice of doing the works of Demeter and Aphrodite in public. Of his habit of constantly *(sunekhês)* masturbating in public, for example, Diogenes said famously: « I only wish I could be rid of hunger by rubbing my belly » (D. L. VI 69). The humor here derives from the fact that Diogenes tacitly rejects the premise of his audience according to which he is violating well-known rules segregating private and public activities; in its place he has inserted a Cynic premise, the principle of *euteleia*: natural desires are best satisfied in the easiest, most practical, and cheapest way possible. As far as the body or nature is concerned one appetite is in principle no different from any other. It is culture that creates a hierarchy of desires and the proprieties governing their tendance. Diogenes' response blandly asserts the claims of nature without even acknowledging the restraints of culture. If he had acknowledged them explicitly, his response wouldn't have been a joke –

42. Aristotle, *Rhetoric* 1356*a* 36 - 1358*a* 35.

it wouldn't have been funny. As Umberto Eco has argued[43], the tacit suppression of the violated norm – the social frame – is essential to the comic. Knowledge of it must be supplied by the audience. It is the fact that the audience must simultaneously impose the relevant social frame – the prohibition – and supply the tacit Cynic premise, the principle of *euteleia*, that make many of Diogenes' jokes work like enthymemes or rhetorical syllogisms. To get their point requires that we collaborate in a process of inference from Cynic premises[44]. The Cynic premise does not merely violate but contradicts the social frame; hence, the laughter it elicits is tendentious. Indeed, virtually every witticism of Diogenes is tendentious in Freud's sense – hostile, argumentative, and ideologically subversive[45].

In *A History of Cynicism*, D.R. Dudley observes that «the stories about Diogenes are decidedly funnier than those Diogenes Laertius tells about other philosophers. Perhaps some of the apothegms... did originate with Diogenes.» This is an attractive suggestion, but the opposite inference is equally possible: however rooted in the historical person, the humor of the traditions about Diogenes reflect the polish of a self-consciously rhetorical practice that made optimal use of the argumentative resources of the pointed anecdote or *chreia*. What I am stressing here however is the fit between ideology and rhetorical practice, between *parrhêsia* and Cynic traditions of philosophical jesting. I have

43. U. Eco, «The Comic and the Rule», *Travels in Hyper Reality: Essays*, San Diego, 1986, p. 269-278.

44. See T. Cohen, «Jokes», in E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference, and Value: Studies in Philosophical Aesthetics*, Cambridge, 1983, p. 120-136.

45. S. Freud, «Jokes and Their Relation to the Unconscious», in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., London, 1953-1974, vol. 8: «Tendentious jokes are especially favored in order to make aggression or criticism possible against persons in exalted positions who claim to exercise authority. The joke then represents a rebellion against authority, a liberation from its pressure. The charm of caricature lies in the same factor: we laugh at them even if they are unsuccessful simply because we count rebellion against authority as a merit» (p. 105). Cf. «In the service of cynical or skeptical tendencies [the joke] shatters respect for institutions and truths in which the hearer has believed, on the one hand by reinforcing the argument, but on the other by practising a new species of attack. Where argument tries to draw the hearer's criticism over to its side, the joke endeavors to push the criticism out of sight. There is no doubt that the joker has chosen the method which is psychologically more effective» (p. 133).

already argued elsewhere[46] that all true humor has an enthymematic character: it requires the audience to perform an act of mental collaboration that can be variously described as bridging a logical gap; moving between alien codes; frames of reference, or universes of discourse; or in Arthur Koestler's influential formulation, bisecting divergent matrices of meaning[47]. His analysis of this process convinced Koestler that humor exemplifies «the logical pattern» of inventive thinking generally. In whatever language we choose to describe it, it is precisely this feature that distinguishes the anecdotes *(chreiai)* about Diogenes. Although Dudley acknowledges that Diogenes' «shamelessness» *(anaideia)* was philosophically motivated, he fails to see that the traditions about him insistently make wit or humor essential to his chief didactic method, *parrhêsia.*

If we turn to the *chreiai* collection in Diogenes Laertius with an eye to its rhetorical characteristics we can isolate a variety of distinct topoi, or rhetorical premises, that are used repeatedly: e.g. «When Diogenes was reproached»; «Diogenes thought it funny that»; «Diogenes used to wonder»; «Diogenes begging»; «Diogenes meets a philosopher»; «Diogenes meets a ruler»; «Diogenes and dogs.» But the most important trope, both ideologically and rhetorically, is arguably that of Diogenes' body, which continually puts him at odds either with society, as in his defense of masturbation, or with his own professed asceticism, as in the anecdotes about eating cakes and drinking in a tavern. Moreover, many of Diogenes jokes are aimed at the body or call attention to the bodily aspects of his interlocutors and targets, e.g., a woman bending over as she prays, a boy exposing his rear, a rhetorician mocked for his physical bulk, effeminate men, brawny athletes, fatiguing lecturers, etc. The ungovernable body recurs in many forms upsetting the pretense to serious or civilized behavior. It is the ideal instrument for the Cynic attack on the artificiality and falsity of the official codes of civilized life. Citing Bergson, Douglas argues: «'Every incident is comic which calls our attention to the physical person when the issue is moral'... All jokes have this subversive effect on the dominant structure of ideas. Those which bring forward the physiological

46. Branham, *Unruly Eloquence,* p. 54.
47. A. Koestler, *The Act of Creation,* New York, 1964, chaps. 1-4.

exigencies to which mortal beings are subject, are using one universal, never-failing technique of subversion »[48].

Thus the body is not just a tool for attacking enemies or shocking the public – though it serves both these eminently rhetorical purposes – it is also a source of the Cynic's authority, his warrant for engaging in *parrhêsia*. He uses it as the visible expression of his exemption from social control, of his immunity to *doxa* or public opinion: it confers on his conduct the sanction of nature. Diogenes' willingness to live with his body in public view, his refusal to hide or disguise the bodily functions conventionally deemed strictly private or obscene, is the clearest example of his commitment to Cynic freedom – « to use any place for any purpose » (D. L. VI 22). The Cynic's *anaideia* and *parrhêsia* meet in this exhibitionistic or performative use of the body. That Diogenes is the only philosopher, ancient or modern, we see eating, masturbating, urinating, and as we shall see, defecating in public, is of more than incidental interest for understanding Cynic ideology and its reception by ancient audiences.

As a final example of my thesis that there is such a thing as Cynic rhetoric (as Demetrius' phrase, *kunikos tropos*, suggests) and that it developed a distinctive set of rhetorical topoi, verbal techniques (e.g. pun, parody, obscenity) and physical gestures for advocating Cynic ideology, I would like to consider briefly the figure of Diogenes as reconstructed by Dio Chrysostom (second century A. D.) in his performances as a sophist. I have already argued elsewhere[49] that Lucian's portrait of Demonax is continuous with the Cynic conception of the parrhêsiast or seriocomic figure, the philosophical jester. While Dio Chrysostom is a far less original sophist, for that very reason he is an excellent example of rhetorical practice in the Second Sophistic. We would expect Dio to flatten out some of Diogenes' eccentricities, as do other writers of the empire, lessening the difference between Cynic and Socratic traditions of moral philosophy in the process. It is interesting that while Dio has made Diogenes into a full-blown and occasionally long-winded moralist, he is very concerned to retain certain salient features that mark Diogenes' performance in the *chreia* tradition such as his use of humor, obscenity, and *parrhêsia* generally. While the chosen themes such as « kingship » or « tyranny » tend to reflect Dio's

48. Douglas, « Social Control of Cognition », p. 364.
49. Branham, *Unruly Eloquence*, p. 57-63.

interests as a sophist and courtier, even in these orations (IV 6) Dio repeatedly refers to Diogenes' *parrhêsia* (IV 10 and 15) and, to demonstrate it, has Diogenes open his conversation with Alexander (in *Oration* 4) with an ostensibly insulting reference to the king's parentage. Similarly, in *Oration* 6, on tyranny, Dio includes a lengthy digression on Diogenes' philosophy of sex, including a public demonstration of the ready availability of Aphrodite and a comic genealogy of masturbation, which traces it back to Pan who learned it from Hermes when in love with the elusive Echo. (Pan then taught it to the shepherds.) Throughout his intelligent and sympathetic presentation of Diogenes, Dio serves to illustrate how acutely aware skillful practitioners were of utilizing «Cynicism» as a traditional style of rhetorical performance adaptable to their own very different purposes.

Dio's most interesting treatment of Diogenes the rhetorician are discourses 8 and 9, where Diogenes is depicted as a public performer at the great games: «For it was his custom at the great assemblies to make a study of the pursuits and ambitions of men, of their reasons for being abroad; and of the things on which they prided themselves» (*Or.* VIII 6). The two pieces show frequent parallels in theme and structure. They both begin by emphasizing Diogenes waspish sense of humor – he is compared to a wasp by Antisthenes (*Or.* VIII 3); his use of jokes and jesting is deliberately noted as well as his *parrhêsia*, which is now identified as the serious element in his performance that the jokes serve to lighten (*Or.* IX 7). In sharp contrast to scholars such as Ferrand Sayre (whose assessment serves as an epigraph to this article), Dio emphasizes the widely varying responses Diogenes elicits from the public: «Some admired him as the wisest man in the world, to others he seemed crazy, many scorned him as a beggar and a good for nothing; some jeered at him, others tried to insult him by throwing bones at his feet just as they would a dog» (*Or.* IX 8-9). While both pieces skillfully develop a variety of traditional Cynic topoi – e.g., «Diogenes as a dog», «Diogenes as a king» – they take one, Diogenes as life's true agonist in contrast to the athletes, as their primary focus; and both conclude with a specifically Cynic joke. Thus while there is little that is actually funny and still less that is obscene in these polished sophistic presentations of Diogenes, the rhetorical impact of Dio's pieces is seriously distorted if divorced form the basic conventions of Cynic rhetoric, and of Cynic jesting in particular.

Let us consider *Oration* 8 as an example. It recounts Diogenes' visit to the Isthmian games, a traditional locus for generalizing about human life in the light of the athletes' trials and the motley diversity of the crowd thronging to see them. In Dio's account, Diogenes uses this occasion to develop the theme of the Cynic as agonist, using the traditional but inherently improbable and comic idea of Heracles as a paradigmatic Cynic (27-35). Part of what makes Diogenes' diatribe interesting is the rhetorical challenge of finding similarities between the widely disparate terms of his comparison; it is also this feature which makes his mode of argument comic. The process of developing the metaphor gives scope to the moral tenets of Cynic discourse as Diogenes defines the old hero's labors as distinctly Cynic achievements. But it is the final act of his performance which will pull most readers up short, just as, Dio reports, it did the original audience: after completing his praise of Heracles, Diogenes abruptly squats *(kathezomenos)* and does «something disgraceful» (*epoiei ti tôn adoxôn* 36) before the crowd. This might seem a distinctly odd way to conclude a moral homily, but it makes perfect sense in the context of Cynic rhetoric. What may seem an incomprehensible bit of buffoonery, or tasteless clowning, is actually crucial to the interpretation of Dio's entire oration. It works on several levels. First, it alludes to Heracles' final exploit as just recounted by Diogenes, the cleaning of the Augean stables, which the Cynic interprets as anticipating his own healthy disrespect for common opinion (*doxa* 35). What unites the comic comparison of the lowly Cynic to the ancient hero, on the one hand, with the public act of defecation, on the other, is that both these Cynic transgressions strike directly at the arbitrary, provisional nature of conventional categories, «lifting their pressure for a moment and suggesting other ways of structuring reality»[50]. These are deliberately structured Cynic incongruities and as much a part of the movement as the Cynic knapsack. As Mary Douglas argues of the joker generally, the Cynic jester «appears to be a privileged person who can say certain things in a certain way which confers immunity [i.e., *parrhêsia*] ... Safe within the permitted range of attack, he lightens for everyone the oppressiveness of social reality, demonstrates its arbitrariness by making light of formality in general, and expresses the creative possibilities of the situa-

50. Douglas, «Social Control of Cognition», p. 374.

tion »[51]. Specifically, the surprise ending validates Diogenes' role as a Cynic preacher by dramatizing his commitment to say what is true and to act according to nature undeterred by shame, « the most intimate of social fetters »[52]. But it is precisely his willingness to make himself an object of ridicule, to engage in unseemly, shameful, or ridiculous acts, that empowers Diogenes as a Cynic moral authority, as one obedient to another set of rules – those of « nature ». Otherwise he would just be another philosopher haranguing crowds. His shocking peroration is an act of philosophical jesting directed at the audience. 'It is an action *chreia* of an unmistakably Cynic kind and serves as a kind of signature authenticating the Cynic nature of Dio's own speech.[53]

Because he is willing to flout the rules that everyone else must observe the Cynic is a freak, a monster, like every violator of taboos. (Diogenes is also a defender of freaks: According to Dio he argued that Oedipus should simply have legalized incest in Thebes![54]). Dio says the crowd at the games responded to Diogenes' performance by calling him « mad » *(mainesthai)*, as had Plato[55]. The price he pays for being a licensed fool is to live as a beggar; the compensation he receives from society is *parrhêsia*, a peculiar kind of privilege conferred, paradoxically, by custom alone. Because he has nothing to lose, he can tell the truth and, therefore, may be worth listening to. (This of course is the point of the imagined encounters between Diogenes and the powerful). The act of defecation is meant to remind the audience of this fact – the anomalous social status of the Cynic – his privileged perspective on a society he is in and not of, whose *doxa* he need not take seriously.

51. Douglas, « Social Control of Cognition », p. 372.

52. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. M. Eldred, Minneapolis, 1988, p. 168.

53. Cf. Douglas, « Social Control of Cognition »: « It still remains to distinguish jokes in general from obscenity as such... A joke confronts one accepted pattern with another. So does an obscene image. The first amuses. The second shocks... The joke works only when it mirrors social forms; it exists by virtue of its congruence with the social structure. But the obscenity is identified by its opposition to the social structure, hence its offence » (p. 371-372).

54. Dio, *Or.* X 30: « Domestic fowls do not object to such relationships (i.e. incest), nor dogs, nor any ass, nor do the Persians, although they pass for the aristocracy of Asia. »

55. « When Plato was asked "What sort of man do you think Diogenes is ?", he replied "A Socrates – gone mad" » (*mainomenos*: D.L. VI 54).

I would like to conclude by briefly considering the implications of a rhetorical approach for our general assessment of Cynicism, its central values and cultural significance. From the standpoint of rhetorical practice, Dudley's characterizations of Diogenes as a « benevolent anarchist », whom he compares to Peter Kropotkin[56], is certainly far less misleading than 1) the recent attempt of Peter Sloterdijk to associate the Cynic with some form of « Japanese Zen master »[57]; or 2) the condemnation of Diogenes by the humorless Sayre[58] as a « megalomaniac rather than a misanthropist »; or 3) the tendency to assimilate Diogenes too completely to a Socratic tradition of moral philosophy, which classicists have sometimes succumbed to following idealizing writers of the empire such as Epictetus[59]. But any account of Cynicism which ignores or discounts its literary/rhetorical dimension – its link to the arts of philosophical jesting as suggested by the term *spoudogeloios* [60] – is leaving out what made Cynicism different from any other ancient philosophical tradition. Cynicism is the only philosophical movement in antiquity to make freedom a central value, and freedom of speech in particular. This fact is directly linked to the Cynic invention of satiric and parodic forms of literature without classical precedent. It is equally a mistake, however, to think of a body of Cynic doctrines first formulated and then embodied in literary works. Cynicism originates in no small part in rhetorical and literary activity, as the exercise of *parrhêsia*. Aside from its sheer historical accuracy in this respect, a rhetorical approach has the advantage of focusing our attention on (1) how powerless Cynics like Diogenes gained the attention and won

56. Dudley, *A History of Cynicism*, p. 211-212. Cf. P. Marshall, *Demanding the Impossible: A history of anarchism*, London, 1991, chap. 1.

57. P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, p. 157.

58. F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948, p. 66.

59. Contrast Sayre, *Greek Cynics*: « The Cynics were not Socratics; their teaching was opposed to that of Socrates in almost every respect » (p. 24) with H.D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, 1983: « There are in fact distinct Socratic characteristics in Diogenes » (p. 232), who follows Dudley, *A History of Cynicism*: « Diogenes represents the Socratic *sophos* with its chief features pushed to extremes » (p. 27-28). Or are they inverted, as Plato's witticism (« Socrates gone mad ») could be taken to suggest ? Socrates' irony becomes Diogenes' *parrhêsia*; Socrates' indifference to poverty becomes Diogenes' embrace of it; Socrates' respect for the authority of law (e.g., in Plato's *Crito*) becomes Diogenes' indifference to it.

60. For the concept of the *spoudogeloios* or « seriocomic » voice, see Branham, *Unruly Eloquence*, chap. 1.

the grudging admiration of ancient audiences; and (2) why Diogenes left so curiously divergent a legacy in antiquity – a mass of irrepressibly opinionated beggars, on the one hand, and a literary tradition cultivated by the most talented sophists in the Roman empire, on the other. If we ask what these two distinct and sometimes hostile parties have in common in virtue of which they can claim to be the heirs of Diogenes – whether as buffoons without shame or scientific satyrs – the only possible answer is *parrhêsia* – « the finest thing in the world ! »

DIMITRI GUTAS

# SAYINGS BY DIOGENES PRESERVED IN ARABIC

## *Introduction*

At the time when Arabic translations of Greek works first began to be made in the Near East during the eighth century, Cynicism had long ceased to exist as an independent philosophical school. Moreover, Cynicism barely even existed in a philosophical manuscript tradition that could be transmitted in scholarly circles. The works of the ancient Cynics had already badly survived into Imperial times, while philosophical treatises expounding Cynic theories that would match in significance those in the Platonic and Aristotelian traditions were not, as a rule, subsequently produced, in accordance with the very tenets of the school itself that laid emphasis on acts rather than on theory. Apart from the homiletic and epistolographic works of the early Empire[1] – works that in any case would tend to belong as a genre to belles-lettres rather than to philosophy – no major philosophical works were transmitted in the scholarly tradition.

Cynicism lived on essentially in two forms: indirectly in other philosophical and religious (including Christian) sects that had assimilated some of its tenets, and directly primarily in the numerous gnomologia containing the sayings of the school's masters. As a matter of fact, the apophthegmatic form of presentation of Cynic tenets was the Cynic literary genre *par excellence*[2]. Not only did gnomologia of Cynic

1. For the latest survey and discussion of these works see Goulet-Cazé, « Cynisme » and especially p. 2724-2727 and 2800-2806.

2. See in particular the discussion by Rudberg, « Diogenes-Tradition ».

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 475-518.

masters become current throughout late antiquity, but they also influenced, in form as well as in content, the collection of the sayings of other philosophers[3]. Late antiquity, i.e., the Greek-speaking Eastern Mediterranean world just before the Islamic conquest, knew Cynicism essentially in this form, and this is the way in which it was transmitted into Arabic.

Almost everything that survives of Cynicism in Arabic is to be found in the gnomologia, which invariably derive from Greek collections of late antiquity. Diogenes takes pride of place among Cynic authors whose sayings are represented in the Arabic collections. Other authors, like Antisthenes and Aristippus, are also represented, but identification of sayings attributed to them is rendered immeasurably difficult because of the garbled form in which their names are transcribed in Arabic. The present paper treats only Diogenes partly because there is a very large number of sayings attributed to him which does not appear to have survived in Greek, and partly because sifting through the entire Arabic gnomological material to locate sayings attributed with some degree of certainty to other Cynics would entail a comprehensive examination that cannot be plausibly undertaken here.

The largest number of sayings attributed to Diogenes is found in the four major Arabic gnomologia by Ḥunayn Ibn-Isḥāq (died 873), Ibn-Hindū (died 1019 or 1029), al-Mubaššir Ibn-Fātik (wrote in 1048-49), and in the comprehensive gnomologium known as *Depository of Wisdom Literature* (*Ṣiwān al-ḥikma*, compiled *ca* 1000), which survives in two later abridgments (the *Muntaḫab* and the *Muḫtaṣar*) and in the anthologies of Šahrastānī (wrote in 1127) and Šahrazūrī (*fl.* XIII.2)[4]. Other Arabic collections of sayings also yield additional

3. The special role of the Cynics in the collection of the sayings of Democritus has been convincingly demonstrated by Stewart, «Democritus»; the appropriation of Socrates by the Cynics as one of their own, something which gave rise to the «Socrates of the barrel» tradition in Arabic, is also to be attributed to these circles at the same time: see Strohmaier, «Sokrateslegende» and the other articles by Strohmaier cited in the Bibliography. For an overall assessment of the influence of Cynicism on the gnomologia see Gutas, *Greek Wisdom*, p. 451-457.

4. For information on these and other collections see Gutas, *Greek Wisdom*, p. 36-55. For the *Depository of Wisdom Literature* and the recensions and later compilations in which it is extant see Gutas, «*Ṣiwān al-ḥikma*» and especially Gutas, «Theophrastus», p. 68-69.

material on Diogenes that is not included in the preceding four. Those that I actually used for the present translation are Ibn-Abī-'Awn's *Dumbfounding Repartees*, Ibn-Durayd's *Harvest*, Tawḥīdī's *Insights*, and Miskawayh's *Enduring Wisdom* [5].

All together, there are 428 sayings attributed to Diogenes in these sources. Slightly over half of them overlap with each other so that the sum total of *separate* sayings is reduced to 194. In this paper, I translated into English all those sayings for which I could find no Greek parallels, while for the most part I restricted myself to a mere reference to the serial number in Giannantoni of those sayings which are extant in Greek[6]. In a few instances where the Arabic version clearly represents an earlier form of the saying or is superior to the one extant in Greek, I also translated that. Many of the overlapping sayings in the Arabic collections are found in different versions, which indicates partly that the Greek sources from which they derive contained the same saying worded differently, and partly that an original Arabic translation of a saying was reworded within the Arabic tradition. For the purposes of the present paper, and in order to keep its extent within bounds given the large number of sayings to be treated, I translated only one version of each saying. The overlapping or parallel versions in other collections will be found in the Concordances of sayings at the end of the paper, where they are indicated by the same serial number as the one of the saying that was translated, given in parentheses.

In order to correlate better the many new sayings preserved only in Arabic with those extant in Greek, I have grouped them by subject according to the headings used by Giannantoni. In a few cases it was necessary to create new subject categories, and these I indicate through the use of the paragraph sign (¶) before the title of the heading (III. De

5. See Rosenthal, « Witty Retorts », Rosenthal, « Ibn Durayd », Tawḥīdī's *Baṣā'ir*, and Miskawayh, *al-Ḥikma al-ḫālida*. Two others important collections of sayings, al-'Āmirī's *as-Sa'āda wa-l-is'ād* (published by Mojtaba Minovi, Wiesbaden, 1957-1958) and al-Ābī's *Naṯr ad-durr* (ed. by 'Uṯmān Būġānmi, Tunis, 1983), do not contain any additional material by Diogenes. Although sayings attributed to Diogenes other than those found in these sources may yet be encountered in the voluminous apophthegmatic literature in Arabic *(adab)*, it is highly unlikely that they will be more than a handful or statistically significant.

6. It is to be noted that I used the first edition of Giannantoni's *Socraticorum reliquiae* (1983-85). The second edition, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, 1990, was not available to me.

usu inter Diogenem et reges, XX. De loquendi ratione, XXIII. Quid Diogenes de poetis iudicaverit, and XXIV. Varia moralia). I have also numbered the sayings serially according to the numbers in Giannantoni. Arabic sayings that already exist in Greek receive the same serial number as in Giannantoni, and since they are normally not translated, this number is followed by the reference to the Arabic collection that contains them. Arabic sayings that have no counterpart in Greek receive the number of the saying in Giannantoni that is closest to them in content, but are subcategorized under it by means of a decimal number. For example, in the subject category under the heading «De venereis voluptatibus» (no. VII in my translation below), the saying in Ḥunayn's collection about women hanging from trees, no. 202 in Giannantoni, is not translated. The following saying in Ibn-Hindū's collection, not extant in Greek, receives the number 202.1: «He (*scil.* Diogenes) saw a family burying a woman and said, "What an excellent son-in-law you've just made!"» Thus, it can be seen at a glance that integer numbers represent sayings extant in Greek while decimal numbers those that are preserved only in Arabic translation[7]. The only exception to this is constituted by the sayings in the last section below (XXIV. Varia moralia), numbers 593-618, which go beyond the last Greek passage cited by Giannantoni. For this section see further below.

The question of the reliability of the attribution of these sayings to Diogenes needs to be addressed briefly. This question is intimately connected with that of the translation and transmission of the sayings. In general, two issues need to be kept separate: false attribution to Diogenes that is already to be found *in the Greek* sources of the translated sayings, and false attribution to Diogenes *within the Arabic* transmission, i.e., the case of sayings initially translated into Arabic under the name of another author but subsequently attributed to Diogenes in the course of the transmission within Arabic. My concern

7. It is kindly brought to the attention of European readers that, following American usage, decimal numbers are written with a *period*, not a comma. In my numbering below a comma is used, following a serial number in Giannantoni, to indicate the *lines* of the cited passage; e.g., no. 204,1-2 refers to lines 1-2 of saying 204 in Giannantoni.

here is with the second issue; the first is the concern of the classicist[8]. Thus, I marked with a dagger (†) the few sayings (6 in all) which I think have been misattributed to Diogenes within the Arabic tradition and gave brief reasons for my decision in the notes. I have not, however, dealt at any length with the details of the transmission and form of the sayings since these cannot be discussed in isolation from the edition of the Arabic sayings[9]. Accordingly, although the Arabic texts that are offered here in translation can be confidently taken to represent material that was attributed to Diogenes in the Greek (except as otherwise indicated), this state of affairs can only be considered provisional; a final decision must await the comprehensive edition and analysis of the Arabic gnomologia.

Other than the formal reasons just stated, corroboration for the view that the overwhelming majority of the sayings translated here was transmitted into Arabic under the name of Diogenes is provided by their contents and the close affinity they bear to the subject categories listed by Giannantoni. One difficulty in this regard is posed by the cluster of sayings which I have collected in the final section under the title « Varia moralia. » These sayings are not in apophthegmatic form but merely make a statement of a moral nature, and thus tend to be more suspect than the rest. If they were indeed transmitted into Arabic under the name of Diogenes, they would appear to be fabrications produced most likely in the early Empire. As with most of the sayings attributed to Diogenes in Greek, they represent not so much the *ipsissima verba* of the historical Diogenes as the views of later Cynicism.

In sum, the new material on Diogenes preserved in Arabic and collected in this paper offers us the following statistics. Of the 194 sayings translated or cited in this paper, 38 (or 20%) are extant in Greek. Of the remaining 156 that have been preserved only in Arabic,

8. I have dealt at length with the question of method in editing the Arabic sayings, of their translation and transmission, and of their reliability, in Gutas, « Theophrastus », p. 63-67. Further discussion of the methods employed by the Arab anthologists themselves and of their interpretation is to be found in Gutas, « Lives of Aristotle », p. 18-22. The classicist reader is particularly referred to these publications.

9. As examples of the argumentation involved in such a discussion and its possible results, the reader is referred to my notes to sayings no. 201.2, 204, 227, 270, 271.2, 397.1, 429.

6 are manifestly, and 24 possibly (Section XXIV), misattributed to Diogenes within the Arabic tradition. This leaves us with 126 sayings that we can assume in all confidence to have been attributed to Diogenes in Greek. Giannantoni's collection has 592 Greek and Latin texts under Diogenes; the 126 new Arabic texts increase the entire amount by 21%[10]. This is significant statistics for the importance of Arabic for classical studies.

Approached from another angle, the same statistics can be made to yield a more dramatic result. If we add all the texts collected by Giannantoni in Greek and Latin (592) and the Arabic texts collected here that are most probably by (or attributed to) Diogenes (126), we get the grand total of 718. Of the 592 texts in Giannantoni, 59 are totally or partially in Latin, the rest in Greek. In percentile terms, this means that of the 718 texts available to us for the study of Diogenes and the Diogenian tradition, 74% are in Greek, 18% are in Arabic, and 8% are in Latin. In this context, Arabic is the second classical language in importance, Latin the third.

### *Reference to Editions*

Except for Yousef's edition of Ibn-Abi-'Awn, al-Qāḍi's edition of Tawḥīdī, and Rosenthal's articles on Ibn-Abī-'Awn and Ibn-Durayd, none of the editions of the other Arabic gnomologia has the sayings individually numbered. I have numbered them myself and this is how I referred to them in my notes; the reader of the Arabic text will have to do the same for Badawi's editions of Ḥunayn, Miskawayh, and Mubaššir, Dunlop's edition of the *Muntaḫab*, Cureton's edition of Šahrastāni and Ahmed's edition of Šahrazūrī. In the case of Ibn-Hindū, I used both the Cairo edition and MS Aya Sofya 2452, each of which has one or two sayings omitted in the other; thus, although both contain 80 sayings each, together the sayings amount to 83. The running number I gave to the individual sayings in the references in the translation reflects this new enumeration. In the case of the *Muḫtaṣar*, I have numbered the sayings in the order in which they are cited in MS Fatih 3222.

The condordances at the end of the article relate all the sayings attributed to Diogenes in the sources that I used, in the order in which

10. If in the resulting figure of 126 sayings one assumes a further margin of error of 20% for the formal reasons stated in the second preceding paragraph, we are left with the low figure of 100 sayings. This is still 17% of the total.

they appear in them, to the Giannantoni/Gutas arrangement. Numbers in the latter given within parentheses indicate that the saying in question in the corresponding Arabic collection is parallel to the one actually used for translation in the body of the text. See above, p. 477-478.

*Signs*

‖ A subject category of sayings not included in Giannantoni's classification of Diogenes' sayings.

† A saying demonstrably misattributed to Diogenes in the Arabic tradition.

[ ] Bracketed material in my translations indicates additions I made to the English text for the purposes of intelligibility.

*Bibliography*

*App. Gnom.*

«Appendix Gnomica», ed. L. Sternbach, *Rozprawy Akademii Umijętności*, [Wydzial Filologiczny, Series II, Vol. 5], Krakow (Nakladem Akademii Umijętności), 1894, p. 29-52.

Giannantoni

Gabriele Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, 4 vols., Roma, 1983-1985.

*Gnom. Paris.*

«Gnomologium Parisinum ineditum», ed. L. Sternbach, *Rozprawy Akademii Umijętności*, [Wydzial Filologiczny, Series II, Vol. 5], Krakow (Nakladem Akademii Umijętności), 1894, p. 135-171.

*Gnom. Vat.*

«Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano graeco 743», ed. L. Sternbach, *Wiener Studien* 9, 1887, p. 175-206; 10, 1888, p. 1-49, p. 211-260; 11, 1889, p. 43-64, p. 192-242; repr. as L. Sternbach, *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano graeco 743*, coll. «Texte und Kommentare» 2, Berlin, 1963, with a «Vorwort zum Neudruck,» p. V-IX; «Übersicht über den Inhalt des Gnomologium Vaticanum,» p. X-XI; and «Berichtigungsliste,» p. XII, by O. Luschnat.

Goulet-Cazé, «Cynisme»

Marie-Odile Goulet-Cazé, «Le cynisme à l'époque impériale», in Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II, Band 36, 4, p. 2720-2833.

Gutas, *Greek Wisdom*

Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, coll. « American Oriental Series » 60, New Haven, 1975.

Gutas, « Lives of Aristotle »

Dimitri Gutas, « The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle, » in Jill Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The* Theology *and Other Texts*, coll. « Warburg Institute Surveys and Texts » 11, London, 1986, p. 15-36.

Gutas, *« Ṣiwān al-Ḥikma »*

Dimitri Gutas, « The *Ṣiwān al-Ḥikma* Cycle of Texts », *Journal of the American Oriental Society* 102, 1982, p. 645-650.

Gutas, « Theophrastus »

Dimitri Gutas, « The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition », in W. W. Fortenbaugh (ed.), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, coll. « Rutgers University Studies in Classical Humanities » 2, New Brunswick, N.J./Oxford, 1985, p. 63-102.

Ḥunayn

*Ḥunayn b. Isḥāq, Ādāb al-falāsifa. iḫtaṣarahū Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Muḥammad al-Anṣārī*, ed. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Kuwayt (Maʿhad al-Maḫṭūṭāt al-ʿArabīya) 1406/1985.

Ibn-Abī-ʿAwn

May A. Yousef (ed.), *Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ʿAwn*. Ein Werk der klassisch-arabischen Adab-Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse, coll. « Islamkundliche Untersuchungen » 125, Berlin, 1988.

Ibn-Durayd

see Rosenthal « Ibn Durayd ».

Ibn-Hindū

*K. al-Kalim ar-rūḥānīya fī l-ḥikam al-yūnānīya li-Abī l-Faraǧ b. Hindū*, ed. Muṣṭafā al-Qabbānī, Cairo, 1318/1900 / MS Istanbul, Aya Sofya 2452.

Miskawayh

Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh, *al-Ḥikma al-ḫālida (Ǧāwidān Ḥirad)*, ed. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Cairo, 1952.

Mubaššir

*Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim li-Abī-l-Wafā' al-Mubaššir ibn-Fātik*, ed. 'Abd-ar-Raḥmān Badawī, Madrid (Instituto Egipcio de Estudios Islamicos), 1958.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*,

see under *Ṣiwān al-ḥikma*.

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*,

see under *Ṣiwān al-ḥikma*.

Rosenthal, *Fortleben/Heritage*

Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, coll. «Bibliothek des Morgenlandes», Zurich / Stuttgart, 1965; English repr. *The Classical Heritage in Islam*, trans. by E. and J. Marmorstein, coll. «The Islamic World Series», London-Berkeley-Los Angeles, 1975.

Rosenthal, «Ibn Durayd»

Franz Rosenthal, «Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's *Kitâb al-Mujtanâ*», *Orientalia* 27, 1958, p. 29-54, 150-183; repr. in his *Greek Philosophy in the Arab World*, coll. «Variorum Collected Studies Series» 322, Hampshire, 1990, N° VII and «Additional Notes», p. 3.

Rosenthal, «Witty Retorts»

Franz Rosenthal, «Witty Retorts of Philosophers and Sages from the *Kitâb al-Ajwibah al-muskitah* of Ibn Abī 'Awn», *Graeco-Arabica* [Athens] 4, 1991, p. 179-221.

Rudberg, «Diogenes-Tradition»

Gunnar Rudberg, «Zur Diogenes-Tradition», *Symbolae Osloenses* 14, 1935, p. 22-43.

Šahrastānī

*Kitāb al-Milal wa-n-niḥal li-Muḥammad aš-Šahrastānī*, ed. William Cureton, *Book of Religious and Philosophical Sects*, 2 vols., London, 1846; repr. Leipzig, 1923.

Šahrazūrī

*Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fī ta'riḫ al-ḥukamā' wa-l-falāsifa li-qudwat al-mu'arriḫīn Šams-ad-Dīn Muḥammad ibn-Maḥmūd aš-Šahrazūrī*, ed. as-Sayyid Ḫūršīd Aḥmad, 2 vols., Hyderabad (Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmānīya) 1396/1976.

*Ṣiwān al-ḥikma*

(a) *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, cod. Istanbul, Fatih 3222.

(b) *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, ed. D.M. Dunlop, *The Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikma of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, coll. «Near and Middle East Monographs» 4, The Hague, 1979.

Stewart, «Democritus»

Zeph Stewart, «Democritus and the Cynics», *Harvard Studies in Classical Philology* [Festschrift W. Jaeger] 63, 1958, p. 179-191.

Strohmaier, «Diogenesanekdoten»

Gotthard Strohmaier, «Diogenesanekdoten auf Papyrus und in arabischen Gnomologien», *Archiv für Papyrusforschung* 22, 1973, p. 285-288.

Strohmaier, «Diogenesspruch»

Gotthard Strohmaier, «ΤΟ ΚΑΚΟΝ ΥΠΟ ΚΑΚΟΥ. Zu einem weiberfeindlichen Diogenesspruch aus Herculaneum», *Hermes* 95, 1967, p. 253-255.

Strohmaier, «Ethical Sentences»

Gotthard Strohmaier, «Ethical Sentences and Anecdotes of Greek Philosophers in Arabic Tradition», in *Actes du V^e Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants*, Bruxelles 31/8-6/9/1970, coll. «Correspondance d'Orient» 11, Bruxelles, n.d. [1972?].

Strohmaier, «Sokrateslegende»

Gotthard Strohmaier, «Die arabische Sokrateslegende und ihre Ursprünge», in Peter Nagel (ed.), *Studia Coptica*, Berlin, 1974, p. 121-136.

Tawḥīdī

*al-Baṣā'ir wa-ḍ-ḍaḫā'ir li-Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī*, ed. Wadād al-Qāḍī, Vols 1-10 in 6 parts, Beirut, 1408/1988.

*Theophrastus of Eresus*

W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples, and D. Gutas (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, coll. «Philosophia Antiqua» 54, Leiden, 1992.

Till, «Griechische Philosophen»

Walter Till, «Griechische Philosophen bei den Kopten», in *Mélanges Maspéro*, Cairo (Institut Français d'Archéologie Orientale, vol. 67), 2, 1934-1937, p. 165-175.

*WKAS*

*Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, zusammengestellt von Manfred Ullmann, Wiesbaden, 1970 – .

## SAYINGS BY DIOGENES PRESERVED IN ARABIC

### I. *DE DIOGENIS PATRIA ET PARENTIBUS*

**4.1** Snubbed by a man of noble descent for the lowly origins of his mother[a], Diogenes replied, «In my case, the line of my nobility begins with me, whereas in yours it ends with you.»

Mubaššir, Diogenes 65 (Badawī, p. 80). ([a]) Or, «lineage» *(ǧins);* see Rosenthal, «Witty Retorts», p. 189, no. 9a/673.

### II. *DE USU INTER DIOGENEM ET ALEXANDRUM MAGNUM*

**33,23-25.** *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 12 (MS Fatih f. 30r).

**33.1** Alexander asked the philosophers who were sitting with him about honor and wealth. Diogenes said, «O king, he who has much money has nothing to do with honor and wealth. The honorable man is only he who avoids immorality, while wealth is only the wealth of the soul.» Alexander said, «I wish, teacher, I were like you.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 22 (Dunlop, ll. 1119-1121).

**35.1** The king commanded that silver utensils be given to a group of people, and likewise to Diogenes, but he refused to take them. This was mentioned to Alexander who said, «When the master beats his dog, it obeys him.» Diogenes replied, «But when you starve it, O king, then someone else will wave to it with a piece of bread and it will follow him.»

Mubaššir, Diogenes 47 (Badawī, p. 78).

**35.2** Alexander gave him a magnificent robe of honor but Diogenes did not accept it and said, «O king, when an ugly person wears a beautiful garment it makes him uglier, but when he wears something that is uglier than he, his ugliness becomes beauty. Do not, then, make me ugly with the beauty of your garment, and let the ugliness of my clothes [enhance] my beauty.»[a]

Ibn-Hindū, Diogenes 50 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 60r). ([a]) The last sentence in the MS reads, *da' li-ḥusnī samāǧata kiswatī.*

**37.1** It is reported that the Athenians sent to Alexander [a delegation] on a mission. Alexander told [Diogenes] about it and added, «I

have fulfilled their requirements, and yet they are as hostile toward me as ever! What is it that will make them satisfied with me?» Diogenes replied, «I estimate that nothing will make them satisfied with you except your death.»

Miskawayh, Diogenes 3 (Badawī, p. 216).

**39.1** Alexander[a] came to visit him while he was asleep and kicked him with his foot and then said to him, «Get up, I have just conquered your city.» Diogenes replied, «Conquering cities is not to be held against kings, but kicking is how donkeys act.»

Mubaššir, Diogenes 27 (Badawī, p. 76). ([a]) Mubaššir or his source adds after the name, for the benefit of his Arab audience, «who was king in the time of Diogenes, but he is not "The Two-horned One" who ruled in the time of Aristotle.»

**40.** *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 19 (MS Fatih f. 30v).

**40.1** Alexander invited him to his presence, but Diogenes told the messenger to say to him, «That which prevents you from coming to us is that which prevents us from coming to you.» «So what prevents me and what prevents you?» «You are too powerful to need me and I am too self-sufficient to need you.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 13 (MS Fatih f. 30r; cf. Šahrastānī p. 333 (Cureton). The literal, but cumbersome, version of Diogenes' reply is, «You are prevented by your ability to dispense with me because of your power, while I am prevented by my ability to dispense with you through my contentment [with whatever I have, i.e., self-sufficiency].»

**43.1** Alexander one day asked for a loaf of bread. He took it and smelled it, and then handed it over to the philosophers and asked, «What does it smell like?» They had no answer so he handed it over to Diogenes. Diogenes took it, smelled it, and said, «Its smell is the smell of life.»

Ibn-Hindū, Diogenes 46 (Qabbānī, p. 109; MS Aya Sofya f. 59r). I translate according to the slightly different beginning in the MS: *wa-da'ā l-Iskandaru yawman bi-raġifin fa-aḥaḍahū wa-šammahū ṯumma dafa'ahū ilā l-falāsifati wa-qāla mā rā'iḥatuhū.*

**46.1** The temple (ναός) of the Patrician (?) sent Alexander a gift [which he received] in the presence of Diogenes, and Alexander asked Diogenes, «Why don't you also give us a gift?» «What the temple has given you,» Diogenes replied, «comes from you and from the surplus of your possessions. What I give you, on the other hand, does not come from your possessions, and there is a difference between our gifts.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 47 (MS Fatih f. 33r).

**49.1** When Alexander assumed the rule, Diogenes said to him: «Until today, O king, I was your friend, but today I am your subject. What a difference there is between a friend and a subject!" Alexander replied to him, «Before today, friendship was more favorable to you, while today this difference [between us] is more exalting to you. If you still feel inwardly about me as we pledged to each other in the past, then it will not hurt you to behave outwardly toward me in a way that will preserve our friendship in the present.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 28 (MS Fatih, f. 31v). Ibn-Hindū, Diogenes 42 (Qabbānī, p. 109) omits Alexander's reply.

**49.2** Alexander used to have Diogenes as a close companion and enjoy his conversation. Diogenes said one day to him, «O king, you are now safe from poverty; let your labor[a] then be the acquisition of praise and the establishment of glory.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 7 (Dunlop, ll. 1098-1100). ([a]) I read *'anā'uka* for *ġanā'uka*, wealth, in Dunlop and MS Murad Molla 1408, f. 28v.

**49.3** He said to Alexander[a], «O king, do not pride yourself on your beauty, your fine clothes, and your swift mount, but strive so that your pride will be the manifestation of the goodness and generosity that are in your nature.»

Mubaššir, Diogenes 19 (Badawī, p. 76). ([a]) Mubaššir or his source adds after the name, for the benefit of his Arab audience, "the king in his time".»

**49.4** Alexander asked him how [heavenly] reward can be acquired. Diogenes replied, «By doing good deeds; indeed you are able, O king, to acquire in a single day as much reward as your subjects will not acquire in their entire lives.»

Ibn-Hindū, Diogenes 51 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 60r).

**49.5** After Alexander had ordered a friend of his to be put in prison, Diogenes said to Alexander, «If this man has done wrong, excuse his offense for my sake; if he is innocent, then you be the one to set him free.» «Pardon, Diogenes», Alexander said, «instigates crime». «True», replied Diogenes, «and likewise punishment incites grudge». «What, then [do you propose]?» asked Alexander. Diogenes replied, «Punishment [should be such] that one would not depend on pardon, and pardon [should be such] that one would not despair of magnanimity». «You have spoken well,» Alexander said and freed [the imprisoned man].

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 22 (MS Fatih f. 31r).

**49.6** Diogenes and Qwrqs/Fwrfs (?) the jester were present at Alexander's court. Alexander said, «Cynic, how do you compare to Qwrqs?» Diogenes replied, «O king, he and I are indeed very different and far apart». «How is that, my poor man?» asked Alexander. «Because,» replied Diogenes, «through my wisdom I claim to be a fool and I have come to be laughed at, while Qwrqs the jester through his foolishness has become wise, so I do not benefit from my wisdom as he benefits from his foolishness.» Alexander laughed at what Diogenes said and then asked Qwrqs, «What do you say about what the Cynic is maintaining?» He answered, «O king, I have attained through my foolishness what the Cynic has wasted through his wisdom. Foolishness that will sufficiently provide for me is dearer to me than wisdom that will deprive me of my fair share and separate me from it and chase it away from me.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 16 (Dunlop, ll. 1108-14).

### ¶ III. *DE USU INTER DIOGENEM ET REGES*

**49.7** He was told that the king did not like him and he said, «He does not like those who are greater than he.»

Ibn-Hindū, Diogenes 19 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56r).

**49.8** He said to the king, «Çhoose [carefully] those you befriend, for the eye has the choice but love has the standard [of evaluation]».

Mubaššir, Diogenes 25 (Badawī, p. 76).

**49.9** He said to a certain king, «I have journeyed to you in hope and suffered your harsh treatment in equanimity, having seen with you some people whom prosperity has made favored and others whom deprivation has alienated. He who has been favored ought not to feel safe, nor he who has been alienated despair, for the beginning of knowledge is experience; so conduct tests and acquire experience».

Ḥunayn, Diogenes 15 (Badawī, p. 113).

### IV. *DE DIOGENE CUM ARISTIPPO CYRENAICO DISPUTANTE*

**69.** [= Aristippus 44 Giannantoni] = Ibn-Hindū, Diogenes 47 (Qabbānī, p. 109-10; MS Aya Sofya f. 59r).

## V. *DE DIOGENE COGNOMINE CANE APPELLATO*

**142.1** As for the name [of a philosophical sect] derived from the way of life of a person, it is [that which is applied to] those who are known as dogs. They are the party of Diogenes. They were called by this name just because of their scorn for social conventions, and because they love their relatives and families and hate strangers; these natural characteristics are found in dogs only.

Ḥunayn, Introduction (Badawī, p. 38). Ḥunayn derives this information from the enumeration of the philosophical sects in late Alexandrian introductions to commentaries on the *Categories*; cf. Elias, *In Cat.* 111 Busse (= Giannantoni I, 9, 37 ff., vol. I, p. 11). Similar Greek texts, in different Arabic translations, are also found in Fārābī's "Prolegomena to the Study of Aristotle's Philosophy" (*Mā yanbaġī an yuqaddama qabla ta'allum falsafat Arisṭū*, Cairo, 1910, p. 4), and in *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 4a (Dunlop, ll. 1091-1093).

**143.1** He was asked why he was called a dog and he replied, « Because I confront evil and false people with the truth and tell them the truth about themselves, and [because] I wag my tail at good people and growl at the faces of the evil. »

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 4c-d (Dunlop, ll. 1095-1096). The second half of the response is similar to that in Diogenes Laertius VI 60 (= Diogenes 143, 1-3 Giannantoni); cf. Rosenthal, « Ibn Durayd », 33 no. 8 and see the note in the following saying (143.2).

**143.2** Someone else asked him about that [i.e., why he was called a cynic] and he said, « Because I bark at ignorant people and fawn on the wise. »

Mubaššir, Diogenes 10 (Badawī, p. 75). Both this and the preceding saying (143.1) would appear to be variations of the original saying as reported in Diogenes Laertius VI 60. If this is indeed the case, the two responses surviving in Arabic would be « spiritualized » versions of the « materialistic » original in Diogenes Laertius (τοὺς μὲν διδόντας σαίνων, τοὺς δὲ μὴ διδόντας ὑλακτῶν, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων).

**146.1** He was also called a dog because he was treated with contempt and harassed.

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 4b (Dunlop, l. 1094).

**147.1** Somebody said to him in derision, « What kind of food do you eat? » « Whatever you left behind, » he replied. « And why is that? » « Because, » he went on, « you [pl.] eat whatever I left behind. »

Šahrazūrī, Diogenes 49 (Ahmed p. I, 213, note 17). According to the parallel version in 'Āmirī's *Sa'āda* (Minovi, p. 170, 1-3 [above, note 5]), Diogenes left behind ignorance while his interlocutor left behind philosophy or wisdom. Cf. also saying 331.2 below.

VI. *DE DIOGENIS INSIGNIIS ET FRUGALITATE*

**151.1** Diogenes the Cynic was a philosopher and a virtuous man. He led an ascetic life, never owning anything, nor taking refuge in any house. He had nothing in his possession other than what would hide his private parts and cover his body. He would eat from day to day; whenever he got hungry he ate bread wherever he would find it, regardless whether it was day or night, and regardless whether he was in the company of a king or commoners, not being ashamed of anybody.

*Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 1 (Dunlop, ll. 1084-1086).

**158.** He used to say: «As long as you can cup your palms [to drink], don't use a cup».

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 8 (MS Fatih f. 30r). The saying is transmitted in Arabic in the imperative, which doubtless goes back to a Greek original. In Greek, the imperative form of the saying (i.e., in the vocative) may well be due to a rhetorical progymnasma; cf. Gutas, *Greek Wisdom*, p. 262, and see the text of Theon in Diogenes 388, 102-120 Giannantoni.

**171.1** Asked whether he had a house to rest in, he replied: Wherever I rest, there is my house.

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 121, no. 734). Translation by Rosenthal, «Witty Retorts», p. 212, no. 70/734.

**182,3-4.** Mubaššir, Diogenes 75 (Badawī, p. 81). See the discussion for the transmission of this saying in Gutas, *Greek Wisdom*, p. 89 (Socrates no. 8a), and p. 287.

**183.** Ḥunayn, Diogenes 25 (Badawī, p. 115).

**186.** Ibn-Hindū, Diogenes 38 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 58r).

**186.1** It is said that he passed by a baker who was baking bread. He took one of his loaves and ate it. Then he passed by the baker again the following day and found him baking. He got hold of one his loaves in order to eat it whereupon the baker said to him, «You ate already yesterday.» Diogenes replied to him, «I will also eat today, because you bake every day and I get hungry every day.»

*Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 2 (Dunlop, ll. 1087-1089).

**187.1** He was told, «Go into the garden to eat the fruit.» He replied, «When the fruit gets here I will eat.»

*Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 11 (Dunlop, ll. 1101-1102)

**189.1** Somebody offered him a meal and said to him, « Eat a lot! » Diogenes replied, « Your duty is to offer meals while ours is to educate the body and avoid the habits of self-indulgent people. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 4 (MS Fatih f. 29v).

**192.1** He was asked whether he drank and he replied, « By God, I am not satisfied with my mind when it is all together, so how could I when it is scattered all over? »

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 6 (Dunlop, l. 1098).

**195.1** He was asked, « Is it possible for one to live in such a way that he will be more ascetic than you and content with even less? » Diogenes replied, « Yes, like the way of life of So-and-so, king of the Persians. The reason is that I have disregarded these things which abide but for a short while, always seeking the things of everlasting joy and abidance; they, on the other hand, disregarded the everlasting things, seeking the things which abide but for a short while as an expression of their ascetic way of life and their contentment with them to the exclusion of all else. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 6 (MS Fatih f. 30r).

**195.2** Somebody said to him, « You are in a hurry to be in a state of humility, ignominy, failure, and deprivation, in search of an imaginary comfort, presumed esteem, and expected might. But I have struck a better deal for myself than you since I exercise moderation in the acquisition of pleasures, association with chaste beautiful women, and drinking of pure wines. » He said, « If it is as you say, then what does it harm me to keep myself pure from the ways of filthy and loathsome swine, donkeys, and predatory beasts of prey, and to imitate the pure angels and the luminary substances[a]? But if it is as I say, you will be harmed by what you have chosen for yourself when you can no longer have the base pleasures and sensual desires to which you are accustomed, while being bereft of the spiritual pleasures which you have not prepared yourself to receive. Thereupon you will deserve to feel regret and sorrow and be in a bad state, just as I deserve to be in the state of happiness, delight, and peace of mind I am in. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 49 (MS Fatih f. 33r). ([a]) The reference is to the (divine) heavenly bodies.

**195.3** [a]« If you want of this world whatever will suffice you, then the least of it will be enough for you; but if you want of it more than what will suffice you, then all of it will not be enough. »

Ḥunayn, Diogenes 23 (Badawī, p. 115). ([a]) In both the Escorial and Munich MSS this saying is preceded by the following statement: « This is taken from the sayings of Jesus because he lived before him: 'O son of man!...' » This editorial gloss, apparently added in Arabic (or Syriac?), need not invalidate the Cynic origin of the saying itself.

## VII. *DE VENEREIS VOLUPTATIBUS*

**196.1** He was asked, « Who controls himself most? » He said, « He who is not overcome by his desire. »

Mubaššir, Diogenes 52 (Badawī, p. 79).

**196.2** Asked what wealth was he said, « Renouncing desires. »

Ibn-Hindū, Diogenes 13 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v)

**196.3** He was asked what the difference between him and the king was and he replied, « The king is the slave of desires but I am their master. »

Ibn-Hindū, Diogenes 18 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56r). See the discussion of a parallel version of this widespread saying in Gutas, *Greek Wisdom*, p. 288-292.

**196.4** Some people asked him, « How many slaves do you have? » He said, « Your masters, » meaning anger and desire and the evil dispositions that arise from these two.

Šahrastānī, Diogenes 4 (Cureton, p. 332). This is apparently a variant of the preceding saying (196.3).

**197.** Šahrazūrī, Diogenes 44 (Ahmed, p. I, 213).

**198.** Ibn-Hindū, Diogenes 14 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v). For complete references to Greek and Arabic sources quoting this extremely widespread saying see *Theophrastus of Eresus* no. 558.

**200.1** Faulted for forsaking [the company of] women he said, « I found trying to outwit lust easier than seeking to devise means for the welfare of dependents. »

Mubaššir, Diogenes 55 (Badawī, p. 79).

**201.1** Woman is unavoidable distress.

Mubaššir, Diogenes 73 (Badawī, p. 81).

**201.2** Asked what a woman was, he replied, « Deception and loss. »

Tawḥīdī, *Baṣa'ir* II, 94, no. 261 (Qāḍī), Diogenes. A similar saying is ascribed in *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* (Dunlop, l. 1987) to Dymyqws, who would appear to be a corruption of Aristippus, especially since the immediately following saying is attributed in the Greek sources to Aristippus: ll. 1987-1988 Dunlop = 106 Giannantoni (cf. Rosenthal, *Fortleben/Heritage*, p. 366/270, note 29).

**201.3** Woman is bad, especially when she is called a woman twice: woman [i.e. wife] and father's woman [i.e. stepmother].

Ibn-Hindū, Diogenes 78 (Qabbānī, p. 113; MS Aya Sofya f. 62v).

**201.4** Wālisa (?) the woman philosopher was having a debate with Diogenes, who was ugly to look at. She tried to get the better of him by saying, « Nature would not have been remiss in your regard had she created you with donkey's hooves. » He replied, « Men's looks come after their sense while women's sense comes after their looks. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 16 (MS Fatih f. 30v).

**202.** Ḥunayn, Diogenes 5 (Badawī, p. 112).

**202.1** He saw a family burying a woman and said, « What an excellent son-in-law you've just made! »

Ibn-Hindū, Diogenes 20 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56r).

**203.1** He looked at a woman who hated spinning[a] but loved drinking, and said, « Put on top of the wine cask a piece of cotton so that she will not approach it. »

Ibn-Hindū, Diogenes 58 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 61r). ([a]) Reading *miġzal* (spindle, metonymically for *ġazl*, spinning) with the MS against the wrong pointing of the same skeleton, *ma'ārik* in the ed.

**203.2** He saw a woman crying over a dead man and said to her, « If you have in mind to go back to eating and drinking, don't cry; but if your mind is to abstain from both, then you should cry. »

Tawḥīdī, *Baṣā'ir* VIII, 50, no. 166 (Qāḍī). Though Tawḥīdī cites this saying anonymously, it is found in the company of sayings of certain attribution to Diogenes.

**204,1-2.** (a) He saw women taking counsel with each other and said, « This is the basis for the proverb, "Behold a snake seeking to borrow poison from vipers". »

Šahrastānī, Diogenes 20 (Cureton, p. 334). Cf. Strohmaier, «Diogenesanekdoten», p. 286-287.

**204,4-6.** (b) He saw a woman seeking the counsel of other women and said, « A snake acquiring poison from vipers. »

Ibn-Hindū, Diogenes 67 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 61v).

The transmission of the two versions of this saying provides an illustration of the exactitude and ultimate reliability of the Arabic translations of the gnomologia. Both versions are extant in Greek and both are translated precisely in Arabic and preserved in the *Depository of Wisdom Literature* (*Ṣiwān al-ḥikma*) and the collection of Ibn-Hindū, respectively: (a) κοινολογουμένας γυναῖκας θεασάμενος ἔφη ἀσπὶς παρ' ἐχίδνης φάρμακον δανείζεται = *wa-ra'ā nisā'an yatašāwarna fa-qāla 'alā hāḏā ǧarā l-maṯalu huwa ḏā ṭ-ṭu'bānu yastaqriḍu mina l-afā'ī samman;* (b) ἰδὼν γυναῖκα γυναικὶ συμβουλεύουσαν εἶπεν ἀσπὶς παρ' ἐχίδνης φάρμακον πορίζεται = *wa-ra'ā mra'tan tušāwiru niswatan fa-qāla ṭu'bānun yaqtariḍu min af'an samman.* The main differences between the two versions in Greek are κοινολογέομαι in (a) vs. συμβουλεύω in (b), properly reproduced in Arabic with the VIth and IIIrd stem of the verb *š/w/r* respectively; and δανείζομαι in (a) vs. πορίζομαι in (b), also properly rendered into Arabic by the Xth ('to ask for a loan') and VIIIth stem ('to acquire a loan') of the verb *q/r/ḍ* respectively. The only addition in version (a) in Arabic, «This is the basis for the proverb,» would appear to have been also in the original Greek, most likely an editorial gloss that was inserted in the saying as worded in the archetype used by the Arabic translator.

**205.** Ibn-Hindū, Diogenes 70 and 79 (Qabbānī, p. 112 and 113; MS Aya Sofya f. 62r and 62v). Cf. Strohmaier, «Diogenesanekdoten», p. 286.

**205.1** He saw a servant girl learning how to write and said, «This arrow is steeped in poison in order to be shot some day.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma,* Diogenes 44 (MS Fatih f. 32v).

This saying appears to be a conflation of nos. 204-205 Giannantoni.

**205.2** He saw a teacher teaching a servant girl how to write and said to him, «Teacher, don't add evil to evil!»

Ḥunayn, Diogenes 8 (Badawī, p. 113).

**206.** Ḥunayn, Diogenes 9 (Badawī, p. 113). See the discussion of this saying by Strohmaier, «Diogenesspruch».

**206B,3-4.** Giannantoni Vol. II, p. 777 [= Aristippus 137 Giannantoni] = Ḥunayn, Diogenes 10 (Badawī, p. 113).

**206B,4-5.** He saw a one-eyed woman adorning herself and said, «One half of evil is also evil.»

Ibn-Hindū, Diogenes 49 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 59v). This is a variant of the saying by Diogenes in 206B,4-5 Giannantoni (Vol. II, p. 777): γυναῖκα μονόφθαλμον ἰδὼν τοῦτό ἐστιν ἔφη τὸ καλούμενον ἡμίκακον.

**206.1** He saw a woman carrying fire and said, «Fire upon fire, with a carrier worse than the carried.»

Ibn-Hindū, Diogenes 40 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 58v).

**206.2** He saw a woman who was being whipped seeking assistance from him and he said, «That which she is fleeing from is more beneficial to her than that from which she is seeking assistance.»

Ibn-Hindū, Diogenes 8 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v).

**210.1** He saw a man proposing to a woman and said, «Little recreation entailing much trouble.»

Mubaššir, Diogenes 5 (Badawī, p. 74).

**210.2** He said to some people whom he saw trying to win the affection of their wives by means of jewelry and clothes, «Hey you, you are teaching them only to love the rich, not to love [their] husbands.»

Mubaššir, Diogenes 59 (Badawī, p. 80).

**211.** Ibn-Hindū, Diogenes 2 (Qabbānī, p. 105; MS Aya Sofya f. 54v).

**211.1** He saw a young man resembling his father and said to him, «What an excellent testimony you are to your mother!»

Ḥunayn, Diogenes 12 (Badawī, p. 113).

**217.** Ibn-Hindū, Diogenes 68 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 61v).

† **217.1** He saw a woman all dressed up in a theater and said, «She did not go out to see but to be seen.»

Šahrastānī, Diogenes 19 (Cureton, p. 334). Greek and Arabic sources (other than Šahrastānī) attribute the saying to Socrates. See Gutas, *Greek Wisdom*, p. 103, no. 33, and p. 312-313. For *mal'ab* = θέατρον, see *WKAS* II, 824a8-10.

## VIII. *DE DIVITIIS ET PAUPERTATE*

**223.1** Diogenes passed by a tax-collector and the tax collector, hoping [to get something] from him[a], asked him, «Do you have any valuables[b] on you?» «Yes,» replied Diogenes and placed his satchel in front of him. The tax collector inspected it but found nothing in it so he said, «Where is what you mentioned?» Diogenes bared his chest and said, «Here, where you can neither get to it nor see it.»

Ibn-Hindū, Diogenes 54 (Qabbānī, p. 110-111; MS Aya Sofya f. 60r). ([a]) Reading *wa-ṭami'a fīhi* with the MS, omitted in the ed. ([b]) Reading *šay'un min al-ḫayrāt* with the MS, omitted in the ed. Cf. Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 33, no. 6.

**225.** *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 18 (Dunlop, ll. 1116-1117). Since the Greek has τυραννοῦντα, the Arabic verb should accordingly be read as *'aḍḍaba* and not in the passive as vocalized in Dunlop.

**225.1** Some rich people found fault with Diogenes' way of life and he said to them, «Had I wished to live as you do, I would have been able to do it; but had you wished to live as I do, you would not have.»

Ḥunayn, Diogenes 20 (Badawī, p. 114). In the *Ṣiwān al-ḥikma* tradition, this saying is ascribed to Socrates. See Gutas, *Greek Wisdom*, p. 85, no. 3 and p. 278. There seem to be no Greek parallels to the saying.

**226.1** He said, «Being safe and poor is better than being rich and afraid.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 9 (Dunlop, ll. 1100-1101).

**226.2** Diogenes traveled together with a well-to-do person. When they were confronted on the road by robbers, the rich man exclaimed: It will be bad for me if they recognize me. Diogenes, however, exclaimed: It will be bad for me if they do not recognize me.

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 111, no. 674). Translation by Rosenthal, «Witty Retorts», p. 189, no. 10/674.

**227,1-2.** (a) When Diogenes was asked why the color of gold was yellow/pale, he replied: «Its enemies are many, so it turned yellow/pale from disquiet.»

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 113, no. 683). Translation by Rosenthal, «Witty Retorts», p. 193, no. 19/683.

**227,9-12.** (b) Asked why the color of gold was yellow he replied, «On account of its many enemies and out of fear lest it be locked up and buried underground.»

Ibn-Hindū, Diogenes 52 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 60r).

The Arabic version in Ibn-Hindū is important in shedding light on the Greek tradition. The only parallel to this specific version is in the scholia to Aristophanes' *Plutus* (Diogenes 227, 9-10 Giannantoni): εἰρκταῖς τε φρουροῦνται [scil. οἱ θησαυροί] καὶ κατὰ γῆς κατορύττονται. This means that the Greek scholion is based on a Greek saying, now lost, which served as the source for the Arabic translation. Rosenthal's qualifier («Witty Retorts», p. 193) is thus correct: Ibn-Hindū's text *is* confirmed by a Greek source and therefore does not represent «an expansion within the Arabic tradition.»

**228.1** He was asked what thing corrupted man most and he said, «Money.»

Ibn-Hindū, Diogenes 73 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 62r). Cf. Diogenes 228 Giannantoni; Gutas, *Greek Wisdom*, p. 241-242.

**232.1** One day he went into a public bath and saw a rich man surrounded by a group of people who were rubbing him, pouring water

over him, and serving him while all the time he was immobile not doing anything. Diogenes said to him, « I am amazed you didn't arrange for someone else to get into the tub in your place! »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma* Diogenes 41 (MS Fatih f. 32v). Cf. Rosenthal, «Witty Retorts», p. 193, no. 21/685.

**236,5-17.** [= Galen, *Protrepticus* 8] = *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 39 (MS Fatih f. 32r).

**241.1** [True] wealth is something that always remains in the possession of its owner, from whom it cannot be taken away, staying with him [even] after his death. [True] wealth is not that which remains in the possession of its owner for a short while only and does not belong to him after his death.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 51 (MS Fatih f. 33v).

**246.1** (a) He was asked, « Tell us about so-and-so; is he rich? » He replied, « I cannot know that as long as I don't know how he manages his money. »

Ibn-Hindū, Diogenes 53 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 60r).

**246.1** (b) He was asked, « Is so-and-so rich? » He replied, « I have no idea because I don't know how he uses his money and whether he enjoys it. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 18 (MS Fatih f. 30v).

A Greek parallel to this version is attributed to Metrocles by Diogenes Laertius VI 95 : τὸν πλοῦτον βλαβερὸν εἰ μή τις ἀξίως αὐτῷ χρῷτο (Metrocles 1, 16-17 Giannantoni).

## IX. *DE DIOGENE STIPEM EMENDICANTE*

**253.** Ibn-Hindū, Diogenes 56 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 60v).

**262.1** He said, « I am richer than the King of the Persians and have greater peace of mind than he. » « How is this so? » he was asked. He replied, « Because I have little but it satisfies me, while he has a lot but it does not satisfy him; and I do not have to care about anybody while he does. »

Ḥunayn, Diogenes 22 (Badawī, p. 114). Cf. also Diogenes 300 Giannantoni.

## X. *DE DIOGENIS OFFICIO*

**264.1** He was told, «How ugly you look!» and he replied, «The ugliness of my appearance was not in my power so that I can be blamed for it, nor was your beautiful appearance in yours so that you can be praised for it; but as for what was in my power and under my control, I perfected its arrangement and improved it as well as and as much as I could, whereas you have accomplished two things that are not in your power.» «So what are the blameworthy and praiseworthy things that are in one's power?» they asked. «As for the praiseworthy,» he replied, «they are cultivating the mind with philosophy, polishing the intellect with education, suppressing desire with continence, curbing anger with clemency, stopping greed with contentment, killing envy with abstinence, subduing exuberance with tranquillity, and training the soul to become a mount that is practiced and wends its way wherever its rider directs it in search of the lofty and in avoidance of the lowly. Among the blameworthy are dissociating the mind from philosophy, soiling the intellect through the loss of education, exciting desire by obeying one's passion, kindling anger through revenge, and assisting greed through demand.»

Šahrastānī, Diogenes 5 (Cureton, p. 332). The paragraph is attributed to Socrates in Mubaššir (Badawi, p. 117, 2-11). A similar saying that begins also with the question of the philosopher's ugliness but continues with a different moral is attributed to Socrates in the *Ṣiwān al-ḥikma* tradition (see Gutas, *Greek Wisdom*, p. 99, no. 26, and p. 306).

**270.** (a) A man insulted Diogenes but he refrained from [replying to] him. Upon being asked, «Why aren't you angry?» he said, «It is sufficient abuse for him that he insulted me but I did not.»

Ibn-Hindū, Diogenes 33 (Qabbānī, p. 108).

**270.** (b) A man insulted Diogenes but he refrained from [replying to] him. Upon being asked, «Why aren't you angry?» he said, «My silence is sufficient for him.»

Ibn-Hindū, Diogenes 33 (MS Aya Sofya f. 57v).

The MS and the edition of Ibn-Hindū offer different versions for Diogenes' answer. Version (a) would appear to be primary and (b) an abbreviation of it. On the basis of the Greek original, ἐγὼ οὐκ ὑβρίζομαι οὐδὲ γελῶμαι, it would further appear that the Arabic version of Diogenes' answer in (a), *šatamanī wa-lam aštimhu*, originally might have read, *šatamanī wa-lam uštam* in the passive (i.e., «he insulted me but I was not insulted»), which was later corrupted into the active with the object pronoun attached. Other Arabic collections give slightly divergent versions of (a): *Muḫtaṣar*

*Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 9 (MS Fatih f. 30r); Mubaššir, Diogenes 69 (Badawī, p. 80); Tawḥīdī, Diogenes (Qāḍī vol. III, no. 469).

**270.1** A man insulted Diogenes but he did not respond. Someone questioned him about this and he said, «If a dog barks at you would you bark back? or if a donkey kicks you would you kick back?»

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 112, no. 679). Cf. the references cited in Rosenthal, «Witty Retorts», p. 191, no. 15/679.

**270.2** He passed by a group of foolish people and one of them jumped on him and kicked him. His students became angry and said, «Allow us to kick [this man].» Diogenes replied, «If these people behave like donkeys then *you* should not.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 5 (MS Fatih f. 29v).

**270.3** He was asked, «How is it that you do not get angry?» He replied, «As for human anger, I do, in fact, feel it; but as for beastly anger I have abandoned it because I abandoned beastly desire.»

Šahrastānī, Diogenes 8 (Cureton p. 333).

† **270.4** Somebody insulted him but Diogenes did not get angry. When he was asked why he did not get angry he said, «Of necessity he is either telling the truth or lying. If he is telling the truth, I ought not to get angry at him over truth; and if he is lying, then this is all the more reason for me not to get angry because I am not as he says.»

Mubaššir, Diogenes 77 (Badawī, p. 81). The *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* (ll. 1244-1245 Dunlop) attributes the saying to an as yet unidentified philosopher who is said to have been, along with Eudemus, one of the foremost pupils of Aristotle. Mubaššir's attribution to Diogenes here is thus problematic.

**271.1** Someone said to him, «Take care not to enter the narrow alleys of the city because some people have arranged to beat you.» He said, «If they do this, then they recognize my wisdom.»

Ibn-Hindū, Diogenes 32 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 57v).

**271.2** He was told, «We have heard that you hate all people.» «Yes», Diogenes replied, «I hate evil people for their vile way of life and I hate the good because they do not admonish the evil.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 17 (Dunlop, ll. 1115-1116). Cf. the similar saying by Diagoras in *Gnom. Vat.* 272. The confusion of the two names (Diagoras and Diogenes) may have occurred within the Greek as well as the Arabic tradition. In *Gnom. Paris.* no. 107 (Sternbach) the saying is attributed to Timon the misanthrope, although this attribution cannot be taken seriously: this is the perfect thing for a μισάνθρωπος to say, and the saying would have automatically been attributed to him.

XI. *DE DIOGENE HOMINEM INVENIRE CUPIENTE*

**278.** *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 13 (Dunlop, ll. 1103-4). Cf. Gutas, *Greek Wisdom*, p. 67, no. 8 (Pythagoras) and p. 231-232.

XII. *DE SAPIENTE ET STULTIS*

**290.1** He was asked, «Why don't you buy yourself a house?» and he said, «Had you known the size of my house you would have known for sure that your houses and the houses of the world are not wide enough to contain it,» meaning that the whole world is his house and the sky his roof.

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 5 (Dunlop, ll. 1096-1098).

**296.1** A man came up to him and asked, «What is it you are seeking, Diogenes?» «Rest,» he replied. «Have you found it?» continued the man. «I have found,» he replied, «that I will not find it in this world.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 45 (MS Fatih f. 33r).

**302.1** He was asked what nobility was and he said, «Being unblemished by evil qualities.»

Mubaššir, Diogenes 40 (Badawī, p. 78).

**314.1** One day he went to the market place and began to sing and people gathered around him. Then he began to talk about philosophy and they dispersed. He said, «How strange you are! You gather for play, which does not benefit you, but flee from learning philosophy, which will benefit you.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 25 (MS Fatih f. 31r).

**327.** *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 27 (MS Fatih f. 31v).

**331.1** Mānūkhus (?) said to him, «I would like you to fraternize with me so that you can help me and I can help you.» Diogenes replied, «Just as there can be no fraternization between a dog and a thief so also can there be no friendship between wisdom and ignorance.»

Ibn-Hindū, Diogenes 34 (MS Aya Sofya f. 57v; ed. omits).

**331.2** He was asked by a group of ignorant people, «What is your nourishment?» and he replied, «Whatever you feel disgust at», meaning philosophy. Then they asked, «So what do you feel disgust at?» and he answered, «Whatever you find good», meaning ignorance.

Šahrastānī, Diogenes 3 (Cureton, p. 332). Cf. n° 147.1 above.

**331.3** Somebody asked him, «Will you not talk to us?» «No,» he replied. «Why?» «Because,» he said, «you are too important for my subtlety and I am too subtle for your importance.»

Šahrazūrī, Diogenes 39 (Ahmed, p. I, 212).

**331.4** [= Antisthenes 166 Giannantoni] = Ḥunayn, Diogenes 24 (Badawī, p. 115). With some insignificant exceptions, the Arabic sources attribute the saying to Diogenes, which points to a similar attribution in their Greek original sources; cf. Giannantoni's app. fontium ad loc.

## XIII. *DE DEIS ET DE FORTUNA*

**337.1** He fell ill and his companions came to visit him. They said, «Do not worry, for this is God's command.» «In that case», he replied, «it is worse for him.»

Ibn-Hindū, Diogenes 61 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 61r).

**337.2** He became sick and his disciples came to visit him. They said, «How do you feel, teacher?» «I feel,» he replied, «that I am the closest among you to God and the farthest away from you.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 12 (Dunlop, ll. 1102-1103).

**343.1** He saw a man praying and asking God to provide him with wisdom and said, «Had you worked hard to educate yourself you would have been provided with it.»

Mubaššir, Diogenes 23 (Badawī, p. 76).

**347,1-3.** Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 114, no. 690; Rosenthal, «Witty Retorts», p. 196, no. 26/690).

**350.1** He was travelling by boat with some people. A severe wind arose and the boat started to toss them from side to side. They began to blame him, saying, «This is because of your bad luck.» He said, «I am one and you are a hundred; how could the bad luck of one prevail over the good luck of a hundred?»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 38 (MS Fatih f. 32r).

**352.1** He looked at a man who was taking by force someone else's money and said to him, «You wretch, be careful not to lose anything of what you took by force from your fellow man, not even a single penny, for you will stand before somebody who is stronger than you and who will reclaim from you on [this man's] behalf everything that you took from him.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 34 (MS Fatih f. 32r).

**352.2** He said: The reins of well-being are in the hands of affliction, the beginning of safety is under the wings of perdition, and the gate of security is hidden by fear; so do not be in any of these three states whose opposite cannot be expected.

Šahrastānī, Diogenes 7 (Cureton, p. 333).

## XIV. *DE CIVILI RATIONE*

**353.1** He was asked, «Who are nobler, the Greek or the Persian kings?» He said, «Those who rule over their desires and personal states, and who push them aside, these are God's successors over mankind. As for the tyrants who rule over people while their own pleasures and desires rule over them, these are base and inferior men no matter what people they come from or what nation they belong to.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 11 (MS Fatih f. 30r).

**359.1** Just as it is of no avail for the pilot of a ship to be wise if the oarsmen are not skilled, so also there is no benefit in a leader being good if his assistants are the opposite of that.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 30 (MS Fatih f. 31v).

## XV. *QUID DIOGENES DE PHILOSOPHIA ET DE DISCIPLINIS SENSERIT*

**361.1** He was asked what his craft was and he said, «Examining the condition that is proper to me at first, at the end, and in between.» «What do you gain from this craft?» «I gain the essential thing,» he replied, «and I am safe from calamities.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 46 (MS Fatih f. 33r).

**370.1** He was asked, «How is philosophy superior to judicature?» He said, «The judge passes sentence over people while philosophy passes sentence over judges; philosophy, therefore, is mightier and superior.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 29 (MS Fatih f. 31v).

**373.1** The people of a certain Greek[a] city said to him, «How can we manage to kill our enemies?» He replied, «Make your doctor the commander of your army because he never treats anybody without killing him, and put the commander of your army in the place of your doctor because he never killed anybody at all.»

Ibn-Hindū, Diogenes 44 (Qabbānī, p. 109; MS Aya Sofya f. 58v). ([a]) The edition adds here the word *ṭabīb*, «doctor», a mistake not found in the MS.

**373.2** In his days there was a painter who left painting and became a doctor. He said to him, « I reckon that when you saw that an error in painting is apparent to the eye while an error in medicine is hidden by earth, you left painting and took up medicine. »

Mubaššir, Diogenes 28 (Badawī, p. 76).

**374.1** He was asked, « Which of the sciences is the most useful? » He said, « That which is practiced. »

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 10 (Dunlop, I. 1101).

**375.1** Asked what philosophers could be likened to, Diogenes replied, « Compared to humans, they are like gods, and compared to God they are like angels. »

Ibn-Hindū, Diogenes 17 (Qabbānī, p. 106-7; MS Aya Sofya omits).

**378.1** He saw an ignorant man sitting upon a stone and said, « A stone upon a stone. »

Ibn-Hindū, Diogenes 29 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 57v). A similar saying is ascribed to Aristippus by Diogenes Laertius II 72 (Aristippus 128 Giannantoni). The saying, however, in precisely the same form as it is found in Arabic, must have been available in Greek and attributed to Diogenes: this is evident from its appearance in Coptic translation, Till, «Griechische Philosophen», p. 172, no. 17.

## XVI. *DE EDUCATIONE ET CULTURA*

**379.1** He saw a man of good education but ugly of face and said, « The virtues of your soul have robbed the beauties of your face. »

Ibn-Hindū, Diogenes 9 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v).

**382.1** (a) Diogenes saw a beautiful boy without education and said, « What a house, were it not for the fact that it has no foundation! »

Ḥunayn, Diogenes 4 (Badawī, p. 112).

**382.1** (b) Diogenes the Cynic saw a beautiful boy who was not able to write well and said, « What a house – if only it had an inhabitant! »

Ibn-Durayd, Diogenes (Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 32 and 160, no. 3).

**382.2** He saw an uneducated young man wearing a golden signet ring and said, « A donkey with a golden bridle. »

Ibn-Hindū, Diogenes 28 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 57r). Cf. Diogenes 232 Giannantoni and 379, 6-7 Giannantoni; Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 34, no. 11.

**382.3** He said to a student who was lax in learning, « Young man, if you cannot bear the toil of learning you will have to bear the hardship of ignorance. »

Ibn-Hindū, Diogenes 75 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 62r). In the Arabic sources the saying is primarily attributed to Pythagoras and Diogenes, as well as once each to Aristotle and Plato. See Gutas, *Greek Wisdom*, p. 71 (Pythagoras no. 20) and p. 244f.

**382.4** He was asked, « What is sweet and what is bitter? » « An educated child is sweet and a heavy debt is bitter. »

Ibn-Hindū, Diogenes 60 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 61r).

† **382.5** He looked at a young man being silent for a long time and said to him, « If your silence is due to your bad education, then you are educated; but if it is due to your education, then you are ill-educated since you keep silent. »

Ibn-Hindū, Diogenes 63 (Qabbānī, p. 111-2; MS Aya Sofya f. 61r). This saying is attributed to Theophrastus in both the Greek and the Arabic sources; see Gutas, «Theophrastus», p. 93, no. 25, and *Gnom. Vat.* 333.

**385.** Ibn-Hindū, Diogenes 59 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya omits) = Ibn-Abi-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 113, no. 687). In the Arabic version Diogenes is admonishing a prostitute and not somebody πονηρόν. See the remarks by Rosenthal, «Witty Retorts», p. 195.

*XVII. DE PUERIS ET JUVENIBUS*

**396.** Ibn-Hindū, Diogenes 76 (Qabbānī, p. 112-3; MS Aya Sofya f. 62v).

**396.1** He saw a young man reviling his father and said, « If this is your father, then you are more vile than he is; and if he is not, then you are doubly vile. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 40 (MS Fatih f. 32v).

**397.** Ibn-Hindū, Diogenes 55 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 60v).

† **397.1** He saw a young man collecting many books and said to him, « Store [them] in [your] chest, not the trunk. »

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 50 (MS Fatih f. 33v). In *Gnom. Vat.* 420 this saying is attributed to Οἰνοπίδης. Cod. Vat. Gr. 633, f. 115v, which also contains the saying, reads Σινοπίδης for Οἰνοπίδης. This would explain the false attribution to Diogenes in Greek at a later stage in the process of transmission, a stage that is not attestable in the known Greek collections. The Arabic tradition would appear to derive from this development.

**405.** Ibn-Hindū, Diogenes 39 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 58r).

**411.1** He saw a stupid young man wearing a golden signet ring and said, «The gold debases you more than it adorns you.»

Ibn-Hindū, Diogenes 4 (Qabbānī, p. 105; MS Aya Sofya f. 55r).

## XVIII. *DE AMICITIA ET ADULATIONE*

**415.1** The person who undertakes the longest journey is he who travels in search of a friend.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 48 (MS Fatih f. 33r).

**416.** Ibn-Hindū, Diogenes 11 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v). See the discussion of this saying in Gutas, *Greek Wisdom*, p. 175 (Aristotle no. 40), and p. 405-407.

**417.1** He was asked, «By what means can one tell [that somebody is] a friend?» He said, «In times of misfortune.»[a]

Ibn-Hindū, Diogenes 35 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 58r). ([a]) The largely parallel version in the *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, (MS Fatih f. 31v) and in Mubaššir (Badawī, p. 81) has an expanded answer: «because everybody is a friend in times of ease.» This could well be an explanatory gloss added in the Arabic tradition.

**418.1** Seeing two men who were given to being constantly in each other's company, he asked about their relationship and was told that they were friends. He said, «Why, then, do I see that one of them is rich and the other poor?»

Ḥunayn, Diogenes 11 (Badawī, p. 113). The Arabic gnomologia are almost evenly divided in attributing this saying to Diogenes and Pythagoras. See Gutas, *Greek Wisdom*, p. 71 (Pythagoras no. 19), and p. 243-244, tradition II.

**419.1** He was told that a certain person had broken with him. He replied, «How identical is his approaching [me] with his turning away!»

Mubaššir, Diogenes 54 (Badawī, p. 79).

**419.2** He used to say, «Whenever you see a dog that has abandoned its master and is following you, pelt it with stones because it will abandon you just as it abandoned its master.»

Mubaššir, Diogenes 21 (Badawī, p. 76).

**420,12-13.** Ibn-Hindū, Diogenes 15 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 56r).

**420.1** (a) Do not be amazed at what the enemy talks about but at what he refrains from [talking about].

Ibn-Hindū, Diogenes 74 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 62r).

**420.1** (b) Do not be amazed at anything that your enemies say about you but at anything they have left out.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 20 (MS Fatih f. 31r).

The two versions are different translations of apparently the same Greek archetype.

**421,7-10.** Mubaššir, Diogenes 70 (Badawī, p. 80). See the discussion for the transmission of this saying in Gutas, *Greek Wisdom*, p. 125 (Plato no. 18), and p. 345-346, tradition III.

**429.** He was told, «Polus (?) the physician is telling about you all sorts of bad things.» «Because,» Diogenes replied, «he cannot get himself to [say] anything good.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 17 (MS Fatih f. 30v). It is astonishing that the *Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma* has preserved the Greek name; Mubaššir (Badawī, p. 75), who draws upon the *Ṣiwān* text, slightly abridges the saying and substitutes «So-and-so» (*fulān*) for the name. Ibn-Durayd, who cites a translation of a different Greek version of the same saying, also has *fulān* (Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 43 and 173, no 39). The name itself, *Būlus* in Arabic *(Bwls)*, could be Polus (Πῶλος) or the last segment of a longer name ending in -βουλος; neither tallies with the only name mentioned in the extant Greek versions, οἱ τοῦ Δημαράτου (*ap.* Plutarch; cf. the app. to *Gnom. Vat.* 179). The designation of this person as a physician could be due to a gloss added in the Arabic tradition; Būlus in Arabic would remind a knowledgeable Arab scholar of Paul of Aegina.

**429.1** He heard a man speaking ill of him and said, «What God knows of us is more than what you say.»

Ibn-Hindū, Diogenes 7 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55r).

**430.1** He was told that a certain person minded his own business. He said, «Then he stands in direct contrast to his contemporaries.»

Mubaššir, Diogenes 53 (Badawī, p. 79).

**433.** Mubaššir, Diogenes 58 (Badawī, p. 79). The saying is variously attributed in both the Greek and the Arabic gnomologia; see Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 51, no. 64. Mubaššir seems to be the only one in the Arabic tradition to attribute it to Diogenes.

## XIX. *DE SERVIS*

**442.** He was asked, «Who will bury you when you die?» «The person,» he replied, «who in the end will be forced to take the corpse out of his house.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 7 (MS Fatih f. 30r). Most of the Arabic collections ascribe the saying to Socrates. See the discussion in Gutas, *Greek Wisdom*, p. 99, no. 24, and p. 302-304.

¶ XX. *DE LOQUENDI RATIONE*

**454.1** Everything in excess is desirable except excessive talk. So be on your guard against it because it is not desirable.

Ibn-Hindū, Diogenes 22 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56v).

**454.2** Just as you can tell a good clay pot from a broken one by the sound it makes when you tap on it, so also can you tell a deficient person from a complete one by his speech.

Ibn-Hindū, Diogenes 48 (Qabbānī, p. 110; MS Aya Sofya f. 59v). Cf. Diogenes 70, 20-21 Giannantoni (= Diogenes Laertius VI 30) and his note thereto.

**454.3** While in the company of some people, he remained silent for a long time. He was asked, «Why don't you engage in conversation with us?» He replied, «Some people's luck is in their ears and others' is in their tongues.»

Mubaššir, Diogenes 66 (Badawī, p. 80). Cf. Rosenthal, «Witty Retorts», p. 189, no. 11/675.

**454.4** He heard a chatterbox and said, «Be fair to your ears and your mouth: you have been given two ears but a single mouth just so that you will listen more than you talk.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 32 (MS Fatih f. 31v). For references see Gutas, *Greek Wisdom*, p. 89 (Socrates no. 8b) and 287.

XXI. *DIOGENIS APOPHTHEGMATA VARIA*

**455.1** He was asked about seafaring and he said, «Neighboring death.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 8 (Dunlop, l. 1100).

**457.1** A dog bit Diogenes and Alexander the king sent Mṭls (?) the jester to pay him a visit. The jester called on him and, finding him in pain, said to him, «If you wish your pain to subside, feed the dog that bit you chunky bread broth[a].» Diogenes replied, «If I do as you say, there will not be left a single dog in the pack that would not bite me.»

Ibn-Hindū, Diogenes 16 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 56r). ([a]) The ed. adds, «with fat».

**458.** Ibn-Hindū, Diogenes 45 and 71 (Qabbānī, p. 109 and 112; MS Aya Sofya f. 59r and 62r). Attributed to Euripides in the *App. Gnom.* no. 74 Sternbach. Cf. further the references and the discussion in Rosenthal, «Witty Retorts», p. 193, no. 20/684.

**458.1** Diogenes saw two bald men butting their heads together and said, «Do not break your pots!»

Ibn-Hindū, Diogenes 31 (MS Aya Sofya f. 57v; ed. omits).

**458.2** He looked at a louse going back and forth on the pate of a bald man and said, «Here is a robber who has lost his way in the desert.»

Ibn-Hindū, Diogenes 57 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 61r).

**462.1** He saw a policeman beating a thief and dragging him along[a] and said, «Wonder of wonders! A thief [who operates] in public disciplining a thief [who operates] in secret!»

Ibn-Hindū, Diogenes 36 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 58r). ([a]) *Wa-yaǧurruhū* added in the MS.

**463.1** Looking at a piece of thorny wood with a snake on it being carried away by the water Diogenes said, «How much like the ship is the sailor!»

Ibn-Durayd, Diogenes (Rosenthal, «Ibn Durayd», p. 32 and 160, no. 4). Rosenthal cites the parallel version in Aesop (no. 145 Halm) where the punch line reads, ἄξιος τῆς νεὼς ὁ ναύκληρος.

**464.1** He saw an evil man with a handsome face and said, «The house is beautiful but its inhabitant is bad and wicked.»

Ibn-Hindū, Diogenes 27 and 83 (Qabbānī, p. 107-108, 113; MS Aya Sofya f. 57r, 63r).

**465.1** He saw an old man who had dyed his beard and said to him, «Old man, now that you have concealed your white hair by means of the dye how will you be able to hide your old age?»

Ḥunayn, Diogenes 7 (Badawī, p. 113).

**465.2** Diogenes found a man climbing over his wall. When he asked him what the idea was, the man replied that he was not climbing up there to steal. Whereupon (Diogenes) said: You must not give yourself the appearance of being a burglar.

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 123, no. 750); translation by Rosenthal, «Witty Retorts», p. 217, no. 86/750.

**466.** n. 4 = Ibn-Hindū, Diogenes 77 (Qabbānī, p. 113; MS Aya Sofya f. 62v). Cf. Strohmaier, «Diogenesanekdoten», p. 287.

**467.** Ibn-Hindū, Diogenes 81 (Qabbānī, p. 113; MS Aya Sofya f. 62v).

**470.1** He was asked, «Why do you wear your signet ring on your right hand?» «In order,» he replied, «to recognize the busybodies from those who do not care about it [i.e., where the ring is worn].»

Mubaššir, Diogenes 36 (Badawī, p. 77). The point of the saying seems to be that «Diogenes» deliberately wore his ring on the wrong hand in order to tell apart busybodies (where the reading *mutakallifīn* in Ibn-Abī-'Awn would appear to be preferable to *mukallafīn* in Mubaššir), who would ask him about it, from those who do not meddle in other people's affairs. For a different explanation see Rosenthal, «Witty Retorts», p. 212, no. 71/735.

## XXII. *DE DIOGENIS DICENDI RATIONE*

**491.1** He was told, «We have heard that [name unintelligible] wants to kill you.» «If he does this,» he replied, «then it will be more harmful to him.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 21 (Dunlop, ll. 1118-1119). The unpointed skeletal name in the MSS (*xlxwn*) cannot be deciphered.

**491.2** He was asked, «Why don't you resemble your father?» He said, «Had each one of us resembled his father then all of us would have looked the same.»

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 15 (MS Fatih f. 30v).

**491.3** He was asked, «Why don't you wage war against yourself?» He said, «I have only my self; if I destroy it then what will I spare?»

Mubaššir, Diogenes 51 (Badawī, p. 79).

**491.4** Diogenes saw a young man carrying a lamp and said to him, «Do you know where this fire is coming from?» [The youth] replied, «If you tell me where it is going, I will tell you where it is coming from.»

Ibn-Abī-'Awn, Diogenes (Yousef, p. 121, no. 733). Šahrastānī – or his source – (Cureton, p. 333) adds the comment at the end of the saying, «He dumbfounded Diogenes after nobody had been able to do so before.» Cf. Rosenthal, «Witty Retorts», p. 211, no. 69/733.

**491.5** He saw a fat man with a shiny complexion and said, «Hey you! You are wearing a garment woven by your teeth!»

Šahrazūrī, Diogenes 40 (Ahmed, p. I, 212).

## ¶ XXIII. *QUID DIOGENES DE POETIS IUDICAVERIT*

**500.1** Asked who the best Greek poet was, he said, « Everybody thinks himself [to be the best poet] and all think Homer. »

Ibn-Hindū, Diogenes 12 (Qabbānī, p. 106; MS Aya Sofya f. 55v). In the *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* (Dunlop, ll. 1371-1372) the saying is found attributed to Diogenes in the life of Homer, although in the Greek tradition it is attributed to Persinus the poet (*Gnom. Vat.* 454): παρ' ἑαυτῷ μὲν ἕκαστος, παρὰ δὲ τοῖς ἄλλοις Ὅμηρος (*scil.* ἄριστός ἐστι ποιητής).

**500.2** He said to Zenon (?) the poet, « Compose few panegyrics, for praising a man for something he does not have is a satire. »

Mubaššir, Diogenes 26 (Badawī, p. 76).

**500.3** He went to see Alexander and found him in the company of a poet who was reciting a panegyric for him. Diogenes took out a loaf of bread he had with him and began to eat. Upon being asked what he was doing, he said, « Something more useful than listening to lies. »

Mubaššir, Diogenes 46 (Badawī, p. 78).

## ¶ XXIV. *VARIA MORALIA*

**593.** He said to his pupils: Cancel your mistakes through charity and your sins through compassion.

Ibn-Hindū, Diogenes 23 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56v).

**594.** Whoever combines his love for you with advice, you should combine your love for him with obedience.

Ibn-Hindū, Diogenes 21 (Qabbānī, p. 107; MS Aya Sofya f. 56v).

**595.** The best instrument in times of misfortune is perseverance because he who would flee from what must come to pass falls right back into the hands of the one pursuing.

Ḥunayn, Diogenes 14 (Badawī, p. 113).

**596.** Sickness is the confinement of the body and grief is the confinement of the spirit.

Ḥunayn, Diogenes 17 (Badawī, p. 114). In Ḥunayn (p. 126 Badawī) and in Mubaššir (p. 256 Badawī), who follows him, this saying is also attributed to Ptolemy.

**597.** The heart is fine and the body is dense. What is fine is preserved by means of the dense – like the light of the wick in a lamp that shields it from accidents – but when grief overpowers [the heart] it affects [the body] and wounds it.

Ḥunayn, Diogenes 18 (Badawī, p. 114).

**598.** Joy is life[a] and dignity for the heart, but grief is oppression and ruin for it.

Ḥunayn, Diogenes 19 (Badawī, p. 114). ([a]) MS Munich reads *ḍiyā'*, light, for *ḥayāt*, life, in MS Escorial.

**599.** Just as bodies seem large on a foggy day so also offenses seem large to a man in a state of anger.

Mubaššir, Diogenes 13 (Badawī, p. 75).

**600.** It is not the momentous things which frighten people but the distress [that is suffered] for the sake of things is what is frightening to them.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 23 (MS Fatih f. 31r).

† **601.** Do not encourage your fellow-man: if he steps on your foot today he will step on your neck tomorrow.

Mubaššir, Diogenes 72 (Badawi, p. 81). This is one of the sayings from the Aḫiqar tradition. See the discussion and references in Strohmaier, «Ethical Sentences», p. 467-469.

**602.** Whoever wants his course to be good, let him follow a path contrary to the path of the majority of the people.

Ibn-Hindū, Diogenes 30 (Qabbānī, p. 108; MS Aya Sofya f. 57v).

**603.** If you do good intending thereby[a] only to be praised for it, then you are no better than someone who does evil intending thereby to be praised for it: for many people do evil in order to be praised for it.

Ḥunayn, Diogenes 1 (Badawī, p. 112). ([a]) I read *turidu bihī* for *tartadīhi* in MS Escorial and Badawī; MS Munich has *ta'tamidu bi-ḍālika l-ġamīli*. The awkward phrasing, as is frequently the case with Ḥunayn's translations of these apophthegms, is in the original.

**604.** He who does good for its own sake ought to do it for everyone and in front of everybody, both those who praise him and those who blame him.

Mubaššir, Diogenes 74 (Badawī, p. 81).

**605.** The beneficent person is not he who restrains himself from evil but he who promotes good.

Ḥunayn, Diogenes 6 (Badawī, p. 113).

**606.** If the person who abuses you is base, then he who counters abuse with abuse is more base, while the noble is he who counters abuse with tolerance.

Ḥunayn, Diogenes 3 (Badawī, p. 112).

**607.** [a]I will not try to get the best of you by means of a contest in which the victor will be the meaner of the two parties, but by means of what overflows from your cup, for from every cup there overflows [only] what it contains.

Ḥunayn, Diogenes 21 (Badawī, p. 114). ([a]) The version in MS Munich, followed by Mubaššir (p. 79 Badawī), provides the setting of this saying as follows: «He said to a man who had reviled him.»

**608.** If you reproach someone for something, take care that you do not have the same yourself, because nothing is more shameful than a disgraceful quality being possessed in return by the person who blames others for it.

Mubaššir, Diogenes 20 (Badawī, p. 76).

**609.** He said: If you wish your good qualities to appear great in the eyes of others then don't let them appear great in your own eyes.

Mubaššir, Diogenes 71 (Badawī, p. 80).

**610.** The soundness of the intellect derives from five things, and its corruption from their opposites. Its soundness derives from a good natural disposition, a stable health, comely morals, theoretical inquiry into science along with discussion with scholars, and good habits.

Ḥunayn, Diogenes 13 (Badawī p. 113).

**611.** No wealth is more abundant than reason and no poverty more severe than ignorance; no associate is better than good nature, and no assistant[a] more dependable than taking counsel; no benefit is better than success and no inheritance better than education.

Ḥunayn, Diogenes 16 (Badawī, p. 113-114). ([a]) MS Escorial has *ṣabr* in the text which is corrected into *ẓahr* in the margin (marked *nusḫa*), the reading followed by Badawī; MS Munich omits the phrase by homoioteleuton. The version in Mubaššir (Badawī, p. 80), copied from Ḥunayn, has *ẓahīr*, a variant form of *ẓahr* in this sense.

**612.** The intellect combated nothing[a] as strongly as it combated passion.

Ibn-Hindū, Diogenes 64 (Qabbānī, p. 112; MS Aya Sofya f. 61v). ([a]) The MS adds *šay'an* after *al-'aqlu*.

**613.** This world is the market place of the traveller. The intelligent person ought not to buy in it things beyond what is sufficient for him because he will suffer loss and feel regret.

*Muḫtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 24 (MS Fatih f. 31r).

**614.** He used to say to his disciples, «Abandon the ways of beasts and being like those who have them, develop [in yourselves] lightheartedness with dignity, extinguish the fire of anger through self-control, overcome wrongdoing by doing good, and substitute pardon for seeking revenge if you really wish to acquire perfect philosophy both in name and deed.»

*Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma*, Diogenes 14 (Dunlop, ll. 1104-1106).

**615.** He was asked, «Which qualities have a more praiseworthy outcome?» He said, «Belief in God Almighty, reverence of one's parents, and receptivity to education.»

Ibn-Hindū, Diogenes 62 (Qabbānī, p. 111; MS Aya Sofya f. 61r).

**616.** God is not the cause of evils but the cause of good things, virtues, generosity, and reason, which he made available to his creation. So whoever acquires and adheres to them, attains them, because the good things can only be reached through their means.

Šahrastānī, Diogenes 1 (Cureton, p. 332).

**617.** He said: Know that you will inevitably die; so strive to be alive after your death so that you will not die a second kind of death.

Šahrastānī, Diogenes 13 (Cureton, p. 333).

† **618.** Do not talk in the presence of anybody without listening [first] to what he says and comparing the different kinds of knowledge you have in yourself with what is in him. If you find what he has in himself[a] to be more, then take hold of and acquire in yourself the thing in which he excels, learning it from him; but if what you have in yourself[a] is more, then you ought to aspire after more of the thing by means of which you surpass him.

Ḥunayn, Diogenes 2 (Badawī, p. 112). ([a]) I read, against the MSS and Badawī's edition, *fa-in waǧadta mā fī nafsihī akṯara ... wa-in kâna mā fī nafsika akṯara ...*, with the appropriate changes in the person (2nd/3rd) of the verbs that follow. This sense is also conveyed by the paraphrase in Mubaššir's Diogenes section (Badawī, p. 79).

The same version of the saying is attributed in the *Ṣiwān al-ḥikma* to Democritus (Dunlop, ll. 1481-1485), while a slightly different version and in a different translation, also attributed to Democritus, is found in Mubaššir (Badawī, p. 312; see Rosenthal, *Fortleben/Heritage* 188/136, no. 99).

## CONCORDANCES

### *ḤUNAYN*

| *Ḥun.* | *Gian./Gutas* | *Ḥun.* | *Gian./Gutas* | *Ḥun.* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 603 | 10 | 206B,3-4 | 19 | 598 |
| 2 | †618 | 11 | 418.1 | 20 | 225.1 |
| 3 | 606 | 12 | 211.1 | 21 | 607 |
| 4 | 382.1(a) | 13 | 610 | 22 | 262.1 |
| 5 | 202 | 14 | 595 | 23 | 195.3 |
| 6 | 605 | 15 | 49.9 | 24 | 331.4 |
| 7 | 465.1 | 16 | 611 | 25 | 183 |
| 8 | 205.2 | 17 | 596 | Intro. | 142.1 |
| 9 | 206 | 18 | 597 | | |

### *IBN-HINDŪ*

| *IH* | *Gian./Gutas* | *IH* | *Gian./Gutas* | *IH* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | (142.1), (151.1) | 24 | (603) | 47 | 69 |
| 2 | 211 | 25 | (382.1[a]) | 48 | 454.2 |
| 3 | (418.1) | 26 | (202) | 49 | 206B,4-5 |
| 4 | 411.1 | 27 | 464.1 | 50 | 35.2 |
| 5 | (605) | 28 | 382.2 | 51 | 49.4 |
| 6 | (465.1) | 29 | 378.1 | 52 | 227,9-12 |
| 7 | 429.1 | 30 | 602 | 53 | 246.1(a) |
| 8 | 206.2 | 31 | 458.1 | 54 | 223.1 |
| 9 | 379.1 | 32 | 271.1 | 55 | 397 |
| 10 | (183) | 33 | 270 | 56 | 253 |
| 11 | 416 | 34 | 331.1 | 57 | 458.2 |
| 12 | 500.1 | 35 | 417.1 | 58 | 203.1 |
| 13 | 196.2 | 36 | 462.1 | 59 | 385 |
| 14 | 198 | 37 | (206) | 60 | 382.4 |
| 15 | 420,12-13 | 38 | 186 | 61 | 337.1 |
| 16 | 457.1 | 39 | 405 | 62 | 615 |
| 17 | 375.1 | 40 | 206.1 | 63 | †382.5 |
| 18 | 196.3 | 41 | (186.1) | 64 | 612 |
| 19 | 49.7 | 42 | (49.1) | 65 | (225.1) |
| 20 | 202.1 | 43 | (211.1) | 66 | (206) |
| 21 | 594 | 44 | 373.1 | 67 | 204,4-6 |
| 22 | 454.1 | 45 | 458 | 68 | 217 |
| 23 | 593 | 46 | 43.1 | 69 | (206B,3-4) |

| *IH* | *Gian./Gutas* | *IH* | *Gian./Gutas* | *IH* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 70 | 205 | 75 | 382.3 | 80 | (183) |
| 71 | 458 | 76 | 396 | 81 | 467 |
| 72 | (205.2) | 77 | 466 | 82 | (278) |
| 73 | 228.1 | 78 | 201.3 | 83 | 464.1 |
| 74 | 420.1(a) | 79 | 205 | | |

*MUNTAḤAB ṢIWĀN AL-ḤIKMA*

| *Mḥb* | *Gian./Gutas* | *Mḥb* | *Gian./Gutas* | *Mḥb* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 151.1 | 9 | 226.1 | 17 | 271.2 |
| 2 | 186.1 | 10 | 374.1 | 18 | 225 |
| 3 | * | 11 | 187.1 | 19 | (196.3) |
| 4 | 142.1, 143.1, 146.1 | 12 | 337.2 | 20 | (196.2) |
| 5 | 290.1 | 13 | 278 | 21 | 491.1 |
| 6 | 192.1 | 14 | 614 | 22 | 33.1 |
| 7 | 49.2 | 15 | (223.1) | | |
| 8 | 455.1 | 16 | 49.6 | | |

* On the spurious association, apparently in the *Ṣiwān al-ḥikma* tradition, of Diogenes with Plotinus as the latter's teacher, see F. Rosenthal, «Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source», *Orientalia* 21, 1952, p. 463-465, 473.

*MUḤTAṢAR ṢIWĀN AL-ḤIKMA*

| *Mṣr* | *Gian./Gutas* | *Mṣr* | *Gian./Gutas* | *Mṣr* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | (290.1) | 18 | 246.1(b) | 35 | (397) |
| 2 | (192.1) | 19 | 40 | 36 | (382.3) |
| 3 | (458) | 20 | 420 .1 (b) | 37 | (396) |
| 4 | 189.1 | 21 | (331.4) | 38 | 350.1 |
| 5 | 270.2 | 22 | 49.5 | 39 | 236,5-17 |
| 6 | 195.1 | 23 | 600 | 40 | 396.1 |
| 7 | 442 | 24 | 613 | 41 | 232.1 |
| 8 | 158 | 25 | 314.1 | 42 | (206) |
| 9 | (270) | 26 | (457.1) | 43 | (203.1) |
| 10 | (196.3) | 27 | 327 | 44 | 205.1 |
| 11 | 353.1 | 28 | 49.1 | 45 | 296.1 |
| 12 | 33,23-25 | 29 | 370.1 | 46 | 361.1 |
| 13 | 40.1 | 30 | 359.1 | 47 | 46.1 |
| 14 | (69) | 31 | (416) | 48 | 415.1 |
| 15 | 491.2 | 32 | 454.4 | 49 | 195.2 |
| 16 | 201.4 | 33 | (417.1) | 50 | †397.1 |
| 17 | 429 | 34 | 352.1 | 51 | 241.1 |

## *MUBAŠŠIR*

| *Mub.* | *Gian./Gutas* | *Mub.* | *Gian./Gutas* | *Mub.* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | (605) | 28 | 373.2 | 55 | 200.1 |
| 2 | (379.1) | 29 | (464.1) | 56 | (225.1) |
| 3 | (183) | 30 | (378.1) | 57 | (607) |
| 4 | (416) | 31 | (418.1) | 58 | 433 |
| 5 | 210.1 | 32 | (278) | 59 | 210.2 |
| 6 | (420,12-13) | 33 | (262.1) | 60 | (606) |
| 7 | (271.2) | 34 | (69) | 61 | (595) |
| 8 | (429) | 35 | (49.5) | 62 | (611) |
| 9 | (143.1) | 36 | 470.1 | 63 | (596) |
| 10 | 143.2 | 37 | (196.2) | 64 | (331.4) |
| 11 | (49.7) | 38 | (198) | 65 | 4.1 |
| 12 | (202.1) | 39 | (337.1) | 66 | 454.3 |
| 13 | 599 | 40 | 302.1 | 67 | (429.1) |
| 14 | (462.1) | 41 | (465.1) | 68 | (491.1) |
| 15 | (49.6) | 42 | (411.1) | 69 | (270) |
| 16 | (171.1) | 43 | * | 70 | 421,7-10 |
| 17 | (206.2) | 44 | * | 71 | 609 |
| 18 | (206B,3-4) | 45 | * | 72 | †601 |
| 19 | 49.3 | 46 | 500.3 | 73 | 201.1 |
| 20 | 608 | 47 | 35.1 | 74 | 604 |
| 21 | 419.2 | 48 | (603) | 75 | 182,3-4 |
| 22 | (186) | 49 | (†618) | 76 | (417.1) |
| 23 | 343.1 | 50 | (594) | 77 | †270.4 |
| 24 | (454.1) | 51 | 491.3 | 78 | (454.4) |
| 25 | 49.8 | 52 | 196.1 | 79 | (49.9) |
| 26 | 500.2 | 53 | 430.1 | 80 | (49.4) |
| 27 | 39.1 | 54 | 419.1 | 81 | (223.1) |
| | | | | 82 | (397) |

* Three sayings by St. Basil have been mistakenly inserted in the section on Diogenes in Mubaššir.

## *ŠAHRASTĀNĪ*

| *Šs* | *Gian./Gutas* | *Šs* | *Gian./Gutas* | *Šs* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 616 | 8 | 270.3 | 15 | (198) |
| 2 | (49.4) | 9 | (40.1) | 16 | (491.4) |
| 3 | 331.2 | 10 | (201.4) | 17 | (206) |
| 4 | 196.4 | 11 | (40) | 18 | (206.1) |
| 5 | 264.1 | 12 | (373.1) | 19 | †217.1 |
| 6 | (189.1) | 13 | 617 | 20 | 204,1-2 |
| 7 | 352.2 | 14 | (599) | 21 | (205.1) |

*IBN-DURAYD*

| *ID* | *Gian./Gutas* | *ID* | *Gian./Gutas* | *ID* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 3 | 382.1(b) | 9 | (253) | 37 | (396) |
| 4 | 463. 1 | 10 | (40) | 38 | (278) |
| 5 | (246.1[a]) | 11 | (382.2) | 39 | (429) |
| 6 | (223.1) | 12 | (378.1) | 42 | (210.2) |
| 7 | (397) | 35 | (418. 1) | 64 | (433) |
| 8 | (143. 1) | 36 | (382.3) | | |

*IBN-ABĪ-'AWN*

| *IA' A* | *Gian./Gutas* | *IA' A* | *Gian./Gutas* | *IA' A* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| 7/670 | (186) | 21/685 | (232. 1) | 70/734 | (171 . 1) |
| 9a/673 | (4.1) | 22/686 | (253) | 71/735 | (470.1) |
| 10/674 | 226.2 | 23/687 | (385) | 77/741 | (211) |
| 11/675 | (454.3) | 24/688 | (378.1) | 86/750 | 465.2 |
| 14/678 | (183) | 26/690 | 347,1-3 | 90/754 | 396 |
| 15/679 | 270.1 | 38/702 | (467) | 91/755 | (278) |
| 19/683 | 227,1-2 | 39/703 | (418.1) | 95/759 | (464.1) |
| 20/684 | (458) | 69/733 | 491.4 | | |

*TAWḤIDĪ*

The numbers after the volume of the Tawḥīdī edition refer to the sayings

| | *Taw.* | *Gian./Gutas* | | *Taw.* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|---|---|
| I | 603 | (353.1) | VIII | 137 | (186) |
| II | 94 no.261 | 201.1 | | 138 | (465.1) |
| | 256 | (466) | | 139 | (343.1) |
| | 257 | (232.1) | | 140 | (211) |
| | 258 | (464.1) | | 141 | (211.1) |
| | 259 | (206) | | 161 | (205.2) |
| | 260 | (458.2) | | 162 | (206. 1) |
| | 262 | (602) | | 165 | (429.1) |
| III | 469 | (270) | | 166 | 203.2 |
| | 482 | (296.1) | | 167 | (206B,4-5) |
| IV | 470 | (593) | | | |

## *ŠAHRAZŪRĪ*

Only the four sayings that are unique to Šahrazūri are listed here. The remaining of the 80 sayings in the section on Diogenes are taken from Mubaššir and the *Ṣiwān al-ḥikma* cycle.

| *Šz* | *Gian./Gutas* | *Šz* | *Gian./Gutas* |
|---|---|---|---|
| 39 | 331.3 | 44 | 197 |
| 40 | 491.5 | 49 | 147.1 |

## *PERSONALIA*


Alexander 33.1; 35.1; 35.2; 37.1; 39.1; 40.1; 43.1; 46.1; 49.1; 49.2; 49.3; 49.4; 49.5; 49.6; 457.1; 500.3
Athenians 37.1

baker (a -) 186.1

Diogenes' father 491.2
disciples 337.1; 337.2; 593; 614

friend of Alexander (a -) 49.5

Homer 500.1

king (a certain –) 49.9
king (the –) 49.7; 49.8; 196.3
King(s) of the Persians 195.1; 262.1; 353.1

*Mānūkhus* (?) 331.1
mother (of Diogenes) 4.1
*Mṭls* (?) the jester 457.1

painter (a -) 373.2
Patrician (the -) 46.1
Persian kings 24
poet (a -) 500.3
policeman (a -) 462.1
Polus (?) the physician 429

*Qwrqs/Fwrfs* (?) the jester 49.6

rich man (a -) 226.2; 232.1; 246.1

tax-collector (a -) 223.1
thief (a -) 352.1; 462.1; 465.2

*xlxwn* (undeciphered Arabic name) 491.1

Wālisa (?) the woman philosopher 201.4

Zenon (?) the poet 500.2

HEINRICH NIEHUES-PRÖBSTING

# DIE KYNISMUS-REZEPTION DER MODERNE : DIOGENES IN DER AUFKLÄRUNG

## I

Für jeden, der sich mit der Geschichte der Kynismus-Rezeption beschäftigt, stellt sich als erstes Problem die Frage der Quellen. Ich meine damit nicht den fragmentarischen Zustand, in dem uns die antiken Dokumente überliefert sind, sondern die literarische Form jener Texte, in denen kynisches Gedankengut formuliert, tradiert und aktualisiert wurde. Mit welcher Sorte von Texten haben wir es da zu tun? Wo sind die einschlägigen Belege zu suchen und zu finden? Und wie stellt sich die Lage speziell in der Neuzeit dar? Bevor ich mich den Inhalten zuwende, möchte ich diese formale Seite der Rezeption wenigstens kurz ansprechen.

Philosophie produziert sich – und das gilt für die Neuzeit mehr noch als für die Antike – überwiegend in Theorien und theoretischen Abhandlungen. Das Fortleben einer Philosophie vollzieht sich wesentlich in der Tradierung und Kommentierung, in der Diskussion und Kritik sowie im Ausbau ihrer Theorien. Diese Traditions- und Rezeptionsbasis fehlt dem Kynismus; denn er hat keine Theorien produziert. Das aus der Antike und zumal von Diogenes Laertius zum Kynismus überlieferte Material ist größtenteils anekdotisch-biographischer und gnomischer Natur. Die Anekdote und die Gnome sind die wichtigsten Medien der kynischen Überlieferung, und sie sind die dem Kynismus und seiner Darstellung am meisten gemäßen literarischen Formen.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 519-555.

Dieses Material geht nun in großem Umfang in die frühe neuzeitliche Geschichtsschreibung der Philosophie ein. Das verdankt sich dem Umstand, daß diese Geschichtsschreibung noch weitgehend dem Muster der antiken Historiographie der Philosophie und dem Vorbild der singulären antiken Philosophiegeschichte, der Philosophenbiographien des Diogenes Laertius, verpflichtet ist. Und wie bei Diogenes Laertius, der dem Kynismus ein eigenes Buch widmete, so nimmt in den frühen Philosophiegeschichten der Neuzeit die Darstellung der kynischen Schule oder «Sekte» und zumal des Diogenes von Sinope einen breiten Raum ein, weitaus mehr Raum, als vielen Philosophen eingeräumt wird, denen die heutige Geschichtsschreibung der Philosophie aus theoretischen Gründen die größere Relevanz beimißt und denen sie sehr viel mehr Aufmerksamkeit und Platz als den Kynikern widmet.

Die anekdotische und gnomische Überlieferungsbasis des Kynismus wird in der Neuzeit gleich zweimal infrage gestellt und erschüttert[1]: Zuerst durch die historische Kritik, wie sie Pierre Bayle exemplarisch und folgenreich praktizierte. Bei ihm und seinen Nachfolgern wird das reichhaltige anekdotisch-biographische Überlieferungsmaterial dem Maßstab historischer Glaubwürdigkeit unterworfen, und es wird damit auf einen immer geringer werdenden Bestand für wahr gehaltener Anekdoten reduziert. Erst im Gegenzug zur historisch-philologischen Kritik wird man später einsehen, daß der Wert einer Anekdote – ihr philosophischer oder moralischer Sinn – nicht unbedingt von ihrer historischen Wahrheit abhängt. Immerhin garantieren die Erfordernisse der historischen Kritik, daß auch die unwahren Geschichten, die «Fabeln» oder «Märchen», vorerst noch präsent sind, selbst wenn es nur darauf ankommt, sie durch den Nachweis ihrer Ungeschichtlichkeit zu entwerten und aus dem Verkehr zu ziehen. Im Gegenteil, gerade das macht es notwendig, sich eingehend mit ihnen zu beschäftigen, wie es zum Beispiel Bayle mit bestimmten Versionen der Diogenes-Alexander-Anekdote oder ein deutscher Nachfolger Bayles, Christoph August Heumann, mit der Anekdote vom Faß des Diogenes tun.

Die zweite Erschütterung, die die anekdotisch-biographische Basis der Kynismus-Rezeption in der Historiographie der Philosophie erfuhr,

1. Vgl. zum folgenden: H. Niehues-Pröbsting, «Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium», in *Nietzsche-Studien* 12, 1983, S. 255-286.

war noch folgenreicher und verheerender als die durch die historische Kritik. Sie geschah durch jenes Verständnis von Philosophiegeschichte, das Hegel formuliert und infolge dessen er die frühere Historiographie der Philosophie als unphilosophisch abqualifiziert hat. Danach reduziert sich die Geschichte der Philosophie auf Ideengeschichte: Nur die theoretischen Produkte der Philosophen, nicht ihre Lebensläufe sind für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung. Zuvor hatte die biographische Überlieferung in der Philosophiegeschichtsschreibung einen großen Raum eingenommen, weil dem Leben des Philosophen exemplarischer Charakter beigemessen wurde und das Leben als Prüfstein der Lehre galt. Nun wird die biographische Überlieferung zum wesenlosen und überflüssigen Beiwerk: «Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke sind ihnen nicht nachgefolgt; denn der Inhalt ihrer Werke ist das Vernünftige», heißt es bei Hegel. Nur auf die Werke kommt es an, und zwar um so mehr, je mehr sie die individuelle Signatur ihrer Urheber abgestreift haben, je mehr sie «dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dieß eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subject ist.»[2] Für diejenigen Philosophen, die keine theoretischen Werke hinterlassen haben und die lediglich durch ihre exemplarische Individualität oder die Eigentümlichkeit ihrer Person in die Überlieferung eingegangen sind, bedeutet dies den Ausschluß aus der Philosophiegeschichte. Mit ihnen kann eine auf Theorie- und Ideengeschichte reduzierte Historiographie der Philosophie nichts mehr anfangen. Das betrifft vor allem die Kyniker und ihren Protagonisten Diogenes. Auch wenn sie im 19. Jahrhundert in den Philosophiegeschichten noch mitgeschleppt werden und erst in neuester Zeit immer häufiger daraus verschwinden – faktisch sind sie durch das Hegelsche Verständnis von Philosophiegeschichte in das Kuriositätenkabinett am Rand dieser Geschichte abgeschoben worden.

Philosophiegeschichtliche Darstellungen sind zwar die nächstliegenden, aber nicht immer auch die interessantesten Dokumente der Kynismusrezeption, zumindest für den nicht, der den Zusammenhang von antikem Kynismus und modernem Zynismus untersucht und der

2. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke XVII, hg. von H. Glockner, Stuttgart, 1959, S. 28; vgl. S. 68.

Genese des modernen Begriffs nachforscht. Hier sind die historisch distanzierten und objektivierenden Darstellungen meist weniger aufschlußreich als die aktualisierenden Rezeptionen. Damit ist nicht die praktische Nachahmung der kynischen Lebensweise gemeint, obwohl auch das in der Neuzeit vereinzelt vorkommt. Die Aktualisierung kann auch in der bewußten Nachahmung einzelner kynischer Gesten, in dem Bekenntnis zu kynischen Maximen und Haltungen, in der literarischen Beziehung auf kynische Motive und die Gestalt des Kynikers, in der Verwendung dieser Gestalt als Projektions- und Identifikationsfigur und anderem mehr liegen. Solche Bezugnahmen finden sich weniger in theoretisch-philosophischen als vielmehr in literarisch-philosophischen und in rein literarischen Texten, etwa in moralischer, satirischer und aphoristischer Literatur, und mit der Zeit gewinnt man ein Gespür dafür, bei welchem Autor aufgrund seiner Neigungen und Kenntnisse kynische Motive und Zitate vermutet werden können. Die Themen und Zusammenhänge, in denen solche Bezugnahmen zu finden sind, sind zum Beispiel Sexualität und Satire, Misanthropie, gesellschaftliches Außenseitertum und forcierter Individualismus, Kulturkritik und die Propagierung zivilisationsfreier, natürlicher Zustände. Als dezidiert kynisch gelten in der frühen Neuzeit die schamlose sexuelle Redeweise sowie die beißende Satire und der verletzende Spott; und hier liegen denn auch die Wurzeln des modernen Zynismusbegriffs. Der moderne Zynismus ist ursprünglich der sexuelle und der komische[3].

Ich möchte nun die neuzeitliche Kynismus-Rezeption und den Zusammenhang mit dem modernen Zynismusbegriff am Leitfaden eines Themas darstellen, das aus philosophischer Perspektive das ergiebigste ist und das auch im Zentrum der jüngsten Rezeption und Aktualisierung des Kynismus steht: dem Verhältnis der Aufklärung zum Kynismus. Ich beginne mit einem Zitat, in dem die wichtigsten Aspekte dieses Themas angedeutet sind und das deswegen als Motto des Folgenden dienen mag:

3. Anders als die übrigen europäischen Sprachen hat das Deutsche im 19. Jahrhundert die bis dahin einheitliche Schreibweise «Cynismus» preisgegeben zugunsten der Unterscheidung in «Kynismus» – als Bezeichnung ausschließlich für die Philosophie des Antisthenes und Diogenes und ihrer antiken Nachfolger – und «Zynismus» als Bezeichnung für jene Einstellung, der «nichts heilig ist», die provokativ, mit beißendem Spott oder auch durch betonte Gleichgültigkeit, Werte, Gefühle und Anstand verletzt. Zur Entstehung des modernen Begriffs des Zynismus aus der Rezeption des Kynismus vgl. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt a.M., $^{2}$1988.

« Diogenes der Cyniker ist einer von denen außerordentlichen Menschen gewesen, die in allem ausschweifen, auch die Vernunft nicht ausgenommen, und welche den Grundsatz bekräftigen: daß es keinen großen Geist giebt, in dessen Charakter sich nicht ein wenig Narrheit einschleicht. » Mit diesen Sätzen eröffnete Pierre Bayle, der bedeutende Wegbereiter der Aufklärung, den Artikel *Diogenes* in seinem *Dictionnaire historique et critique*[4].

Vier Punkte dieser summarischen Einschätzung der Gestalt des Protokynikers hebe ich hervor:

1. Diogenes ist ein « außerordentlicher Mensch » und « großer Geist » – jemand, dem Bayle große Aufmerksamkeit und einen großen Artikel widmet.

2. Diogenes ist ein Repräsentant der Vernunft, jener Instanz also, die für die Aufklärung die oberste und maßgebliche ist. Das begründet die Sympathie der Aufklärer für den Kyniker und macht ihn zur geeigneten Identifikations- und Projektionsfigur aufklärerischer Motive und Ideale. Solche Ideale, die die Aufklärung im Kynismus vorgedacht und vorgelebt sah, sind zum Beispiel die Vorurteilslosigkeit und die freimütige Kritik an weltlichen und religiösen Autoritäten, die Autonomie des Individuums und die autonome, von religiösen Zwängen freie Moral, die allgemeine Menschenliebe und das Weltbürgertum.

3. Diogenes vertritt aber nicht nur die Vernunft, sondern auch ihr Gegenteil, das « Andere der Vernunft », die Narrheit. Das macht ihn bzw. den, der sich zu ihm bekennt, zur Spottfigur der Aufklärung und den Namen des Kynikers zum Schimpfwort, mit dem die Aufklärer den Außenseiter in ihren Reihen, Rousseau, belegen.

Zur Geschichte der Philosophennamen und philosophischen Schulbezeichnungen gehört die rhetorisch-polemische Funktion, die nicht selten mit ihnen verknüpft ist und die die reine Begriffsgeschichte und Doxographie, fixiert auf den sachlichen Gehalt und die inhaltliche Bedeutung der Begriffe, gewöhnlich außer acht lassen. « Epikureismus », « Idealismus », « Positivismus », um nur einige Beispiele zu nennen, sind ja nicht Bezeichnungen purer Sachverhalte, sondern stehen für umstrittene Positionen und Programme; sie dienen darüber hinaus als polemische Vokabeln und sogar als Beschimpfungen. Nicht selten

4. *Peter Baylens Historisches und critisches Wörterbuch*, übersetzt von J.C. Gottsched, Leipzig, 1741-1744, 2. Bd., S. 310.

macht man jemanden zum Epikureer, Idealisten oder Positivisten, um ihn als solchen an den Pranger zu stellen und attackieren zu können.

Das gilt nun für «Kyniker» und «Kynismus» und zumal für «Zyniker» und «Zynismus» in besonderer Weise. Bei «Zyniker» und «Zynismus» steht umgangssprachlich die polemische Absicht zumeist im Vordergrund und vor einer bestimmten inhaltlichen Bedeutung. Was immer es heißen mag, wenn zum Beispiel ein Politiker einem anderen Zynismus vorwirft – es ist jedenfalls etwas Schlimmes damit gemeint und signalisiert höchste Entrüstung auf seiten dessen, der den Vorwurf erhebt.

Hat man einmal den Blick geschärft für die rhetorische Potenz und polemische Virulenz, die in der Kynikergestalt und im Begriff des Kynismus in der frühen Neuzeit liegen, so wird man auf die erhebliche Rolle aufmerksam, die die Diogenes-Gestalt und der Kynismus in der Selbstbestimmung der Aufklärer als «Philosophen», im Streit der Aufklärer untereinander und in der Bekämpfung der Aufklärer durch ihre Gegner spielen. Solange die Aufklärung selbst noch nicht historisch erledigt ist, sind die Streitigkeiten und Auseinandersetzungen in der und um die Aufklärung von mehr als nur historischem Interesse. Die Geschichte der Kynismus-Rezeption liefert nicht zuletzt einen wesentlichen Beitrag zum polemischen Stil der Aufklärer wie auch der Gegenaufklärer. Eine Phänomenologie der Polemik und des Ausdrucks von Verachtung findet darin reiches Anschauungsmaterial.

4. Im Kynismus ist die Narrheit nicht ein zufälliges Moment, sondern eine Konsequenz der Vernunft selbst, die Konsequenz ihres «Ausschweifens». Die kynische Narrheit ist die Nacht- und Schattenseite der Vernunft. Im Kynismus entdeckt die Aufklärung die Gefahr der Pervertierung der Vernunft, des Umschlagens der Vernunft in Unvernunft und Wahn, des Scheiterns der Vernunft an zu hoch gesteckten Zielen. In ihrer Affinität zum Kynismus wird sich die Aufklärung dieser Selbstgefährdung bewußt. In der Reflexion über den Kynismus leistet sie ein notwendiges Stück Selbsterkenntnis und Selbstkritik. Deren Ergebnis wird sein, daß das Scheitern der Aufklärung, die mißlungene, fehlgeleitete Aufklärung, in den Zynismus im modernen Sinne des Wortes führt. «Zynismus ist das *aufgeklärte falsche Bewußtsein*»[5].

5. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1983, S. 37.

Bayle beruft sich mit seiner Einschätzung des Diogenes auf jenes antike Diktum, demzufolge Platon den Diogenes einen «Sokrates mainoumenos», einen «närrischen Sokrates», genannt haben soll. An dieses Diktum werden wir im folgenden mehrfach erinnert werden, wenn ich die drei zuletzt genannten Aspekte aufklärerischer Kynismus-Rezeption, die für das Verständnis der Aufklärung selbst von weitreichender Bedeutung sind, durch entsprechende Beispiele illustriere. Das Diktum ist so treffend, weil dadurch sowohl das Übertreibende, Karikierende, als auch das Verkehrende und Verkehrte ausgedrückt ist, das das Verhältnis des Diogenes zu Sokrates, und speziell zum Platonischen Sokrates, kennzeichnet. Sokrates ist bekanntlich eine der großen Leitfiguren der Aufklärung. Die Identifikation mit ihm ist unproblematisch. Anders verhält es sich mit dem «närrischen Sokrates». Wenn sich die Aufklärung in ihm spiegelt, sieht sie sich nicht nur ideal, nicht nur als gelingende, sondern auch als mißlingende und mißlungene.

## II

Die reine Idealisierung des Kynikers aus der Sicht der Aufklärung finden wir in Christoph Martin Wielands literarischer Aneignung der Diogenes-Gestalt, zuerst 1770 unter dem Titel *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* erschienen. Das Buch hatte einen raschen und großen, aber kurzen Erfolg. Schon 1772 erschien es in französischer Übersetzung: *Socrate en délire, ou Dialogues de Diogène de Synope*. Diderot kannte es und schätzte deswegen den Verfasser. Der bedeutendste Literat der deutschen Aufklärung neben Lessing hat darin die antike Diogenes-Überlieferung mit fiktiven Geschichten vermengt und das Ganze im Stil des Rokoko und der Empfindsamkeit romanhaft ausgestaltet.

Das Hauptanliegen, das Wieland mit seinem *Diogenes* verfolgt, ist die Darstellung der freien, unabhängigen Persönlichkeit. «Ich gestehe also», so Wielands Diogenes, «daß ich vor vielen Jahren ausdrücklich darauf studirt habe, "wie ich mich so unabhängig machen könnte, als möglich wäre". Ich fand, "daß dies unter gewissen Bedingungen möglich sei", und "daß diese Bedingungen in meiner Gewalt lägen"»[6].

6. *Wieland's Werke*, Berlin (Gustav Hempel) o.J., XXIV, S. 22. Vgl. zum Thema: H. Niehues-Pröbsting, «Wielands Diogenes und der Rameau Diderots. Zur

Der Unabhängigkeit dienen die Bedürfnislosigkeit und die Distanz zur Gesellschaft, und nur in bezug darauf sind sie für den Kyniker Wielands erstrebenswert. Der kynische Tugendbegriff wird von Wieland dem eigenen Ideal aufgeklärter Humanität, das seinerseits der Idealisierung des Griechentums durch Winckelmann wesentlich verpflichtet ist, angepaßt sowie der Sinnen- und Lustfeindlichkeit stoisch-christlicher Moral entgegengesetzt. Die Tugend dieses Kynikers ist nicht ungraziös. Diogenes gibt sich nicht als asketisch-finsterer Tugendfanatiker oder als rigoroser Moralapostel. Er ist – mit seinen eigenen Worten – «kein Verächter des Schönen», «kein Feind des Vergnügens», «kein Hasser der Freude». Predigt der Platoniker: «die Wollust entnervt», so hält er dagegen: «die Tugend auch». Die Lust an sich kann schon deswegen nicht des Teufels sein, weil Gutes zu tun selbst das höchste, ein «göttliches Vergnügen» ist.

Wie die Tugend wesentlich der Humanität verpflichtet ist, so sind Untugend und Laster nicht Lust, sondern Vergehen gegen die Menschlichkeit und Mangel an Humanität aus Bosheit, Egoismus, Mißgunst oder Indolenz gegenüber den Nöten anderer. Die Distanz zur Gesellschaft bedeutet also nicht Misanthropie. Der Kyniker gehört keiner bestimmten Gesellschaft und keiner einzelnen Nation an, sondern er ist ein Weltbürger. Das Weltbürgertum aber ist die vollkommene Realisierung der Aufklärung: Wer Mitglied einer besonderen Gesellschaft ist und sich mit ihr identifiziert, unterliegt Vorurteilen und Meinungszwängen; seine Tätigkeiten sind von einseitigen Interessen bestimmt. Jede Gesellschaft hat ihre besonderen Moralvorstellungen, und was danach als Tugend gilt, «ist vor dem Richterstuhl der Natur oft nur ein glänzendes Laster». Indem der Weltbürger sich von den Vorurteilen und Parteilichkeiten freihält, die die Einbindung in einzelne Gesellschaften notwendig mit sich bringt, hat er einen ausgezeichneten Bezug zur Wahrheit. Damit ist er befähigt, den anderen «die Wahrheit zu sagen», und kann daher von größtem Nutzen sein, wenn die anderen davon nur Gebrauch machen. So ist die Existenz des Kynikers im allgemein menschlichen Sinne positiv legitimiert.

Die schärfste Kritik des Kynikers trifft die Reichen, die Drohnen der Gesellschaft. Im Schutz der bürgerlichen Verfassung und ihrer

Differenz von Kyniker und Zyniker in der Sicht der Aufklärung», in *Peter Sloterdijks "Kritik der zynischen Vernunft"*, Frankfurt a.M., 1987, S. 111 ff.

Organe erwirken und vermehren sie ihren Besitz durch die Ausbeutung der Arbeitskraft anderer; und die staatliche Ordnung bewahrt den Besitz auch noch vor dem Zugriff derer, die ihn geschaffen haben. Aber die bürgerliche Verfassung ist nicht identisch mit dem Naturrecht; denn das kennt keine geborenen Sklaven. Von Natur aus ist der Arbeiter vom Herrn nicht unterschieden, sondern alle sind gleich. Und so ist der Gedanke nicht abwegig, daß sich die gesellschaftlich Benachteiligten eines Tages gegen die Bevorzugten zum Zweck einer Revolution zusammenschließen. Wie zur Beruhigung der Obrigkeit läßt Wieland seinen Diogenes diesen revolutionären Gedanken dann wieder entschärfen: Es sei damit ein Fall gesetzt, der zwar möglich, aber «aus vielen Ursachen nicht sehr zu besorgen scheint»[7].

In der Kritik der ungleichen Gesellschaftsverhältnisse zeigt sich Wielands Diogenes am konkretesten der Aufklärung und ihren politischen Ideen verpflichtet. Hier ist er am radikalsten und wird mit dem Gedanken an eine mögliche Revolution – zwanzig Jahre vor der Französischen – geradezu prophetisch. Hier, wo er redet, als sei er ein Staatstheoretiker der Neuzeit, mutet er am modernsten und damit zugleich am meisten anachronistisch an. Dennoch steht dabei ein für den Kynismus des Diogenes zentrales Motiv im Hintergrund, nämlich die Antithese von Gesetz und Natur, von nomos und physis, mit deren praktischer Umsetzung der antike Kyniker sich als Erbe und Vollstrecker der sophistischen Aufklärung darstellt. Beim Diogenes Wielands wird die Antithese zur Differenz von positivem bürgerlichen Recht und Naturrecht. In der Ikonographie der Französischen Revolution wird Diogenes geradezu zum Bürgerhelden, und ein deutscher Graf, Gustav von Schlabrendorf, der in philanthropischer und republikanischer Begeisterung für die Revolution 1789 nach Paris zieht, mit Mirabeau vertrauten Umgang hat, der Bedrohung durch den Terror entkommt und die Machtentfaltung Napoleons kritisiert – dieser Gustav von Schlabrendorf wird der «Diogenes von Paris»[8].

Wieland hat in seinen Diogenes-Roman eine Reihe von Satiren auf Religion, Philosophie und Staatsentwürfe eingeflochten und sich privat darüber mokiert, daß die meisten Leser die zeitgenössischen Gegen-

7. A.a.O., S. 70.

8. Reichhaltiges Material zu Diogenes in der Rezeption und Ikonographie zur Zeit der Französischen Revolution bietet K. Herding, «Diogenes als Bürgerheld», in *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie*, Bd. 5, 1982, S. 232 ff.

stände der Satire: Kirche, Metaphysik und rousseauistische Gesellschaftsutopien, unter der antiken Verkleidung nicht erkannt haben. Die Verwendung des Diogenes als Sprachrohr der Satire, die an die satirische Seite des antiken Kynismus anknüpft, ist im 18. Jahrhundert üblich und verbreitet.

In dem Diogenes-Roman Wielands steckt ein guter Teil Identifikation des Autors mit seiner Hauptfigur. In einem Brief an die Freundin Sophie von la Roche bekennt er sich ausdrücklich dazu: «Vous voyez, que la philosophie de Diogène est beaucoup plus la mienne, que Vous m'avez parû vouloir la croire.»[9] Wieland, der gerade Professor der Philosophie in Erfurt geworden ist, formuliert im Ideal der kynischen Autarkie seinen Wunsch nach jenem Freiraum, der die Bedingung intellektueller Eigenständigkeit ist. Die Existenzweise des Kynikers wird zum Modell für die gesellschaftliche Position des modernen Intellektuellen.

Wieland hat ab der dritten Auflage den Titel des Romans in *Nachlaß des Diogenes von Sinope* geändert. *Sokrates mainomenos* erschien ihm zu anrüchig; denn sein Diogenes sollte kein unverschämter Narr sein, wie er etwa bei Diogenes Laertius und Athenäus dargestellt werde. Glaube man diesen beiden, «so müßte Diogenes der Cyniker der verachtenswürdigste, tollste, unfläthigste und unerträglichste Kerl gewesen sein, der jemals die menschliche Gestalt verunziert hätte.» Nur als geschönter, idealischer Kyniker, wie er etwa bei Epiktet und bei Lukian in der Biographie des Demonax beschrieben werde, ist Diogenes Wielands Vorbild. Der negative, schmutzige und grobe Kynismus wird von den urbanem Aufklärer perhorresziert und abgespalten. Wieland, so schrieb sein Biograph Gruber, schildere den Diogenes «als einen Sonderling zwar, aber mit einem großen Theil Cynismus weniger und echter Weisheit mehr, als man ihm gewöhnlich zugestand.»[10] Wieland selbst begründete den Rest an «Cynismus» in dem Roman mit der Notwendigkeit, bei aller Idealisierung ein Minimum an historischer Wiedererkennbarkeit seiner Titelfigur zu bewahren. Auf ein einziges anstößiges Wort dieser Figur angesprochen, rechtfertigte er sich, das Wort «würde nicht in meinem Buche seyn, wenn ich *selbst* spräche, allein Diogenes, der Cyniker ist's, welcher

9. 20.3.1770, zitiert nach F. Martinis Nachwort zu: Christoph Martin Wieland, *Werke*, 2. Bd., München, 1966, S. 843.

10. J.G. Gruber, *C.M. Wielands Leben*, Leipzig, 1827, 4. Buch, S. 569.

spricht, den ich so verschönert habe, daß ich wol hie und da einen Zug von Cynismus anbringen mußte, um den Mann für die Herren Gelehrten nicht ganz unkenntlich zu machen.»[11]

Wieland war, seiner ganzen Veranlagung nach, zum «Cynismus» nicht disponiert, wie Goethe treffend bemerkte, der als junger Mann von der Lektüre des Diogenes-Romans begeistert war. Zum einen war Wieland zu moderat für die Extreme des «Cynismus». Humor, Ironie und Satire sind wesentliche Elemente seines literarischen Schaffens; dafür waren ihm vor allen Laurence Sterne und Lukian prägende Vorbilder. Aber die Verschärfung zum zynischen Witz lag der Verbindlichkeit und der Humanität seines Charakters fern. Er war der Erotik, wie er sie in der zeitgenössischen französischen Literatur, zum Beispiel in den Romanen Diderots, antraf, ganz und gar nicht abgeneigt, was ihm den Vorwurf der Schlüpfrigkeit eintrug. Aber er vermied die krasse «cynische» Thematisierung der Sexualität.

Zum anderen stand Wieland der kynischen Kultur- und Zivilisationskritik, wie sie gerade in Rousseau eine spektakuläre Renaissance erlebte, durchaus skeptisch gegenüber; bezeichnenderweise begrüßte Napoleon ihn, von seinem geisteswissenschaftlichen Beraterstab entsprechend instruiert, als den «deutschen Voltaire». Wieland selbst war zur kynischen Askese, zum Minimum und zur Krudität kynischer Bedürfnisbefriedigung nicht aufgelegt, sondern neigte eher einem maßvollen Hedonismus zu. Er war im Rokoko verwurzelt, dessen Verfeinerung der Sitten ihm eine zweite Natur war und dem kynischen Grobianismus diametral entgegenstand, wie Goethe treffend konstatierte: «Es ist sonach kein Wunder, daß die zarte Natur von Wieland sich der aristippischen Philosophie zuneigt, sowie auf der anderen Seite seine so entschiedene Abneigung gegen Diogenes und allen Cynismus aus der nämlichen Ursache sich sehr befriedigend erklären läßt. Ein Sinn, mit dem die Zierlichkeit aller Formen, wie bei Wieland, geboren ist, kann unmöglich an einer beständigen Verletzung derselben als System Wohlgefallen finden.»[12]

Da Wieland in all diesen Aspekten dem Kynismus im Grunde fremd, ja ablehnend gegenüberstand, gewinnt jener eine Aspekt um so mehr Gewicht, der ihn zur Beschäftigung mit dem Thema und zur

11. Vgl. Gruber, a.a.O., S. 571 f.

12. J. Falk, *Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt*, Leipzig, 1832, S. 80 f.

Identifikation mit dem Protokyniker verlockte: die Unabhängigkeit der Person. Das ist für ihn das Wesentliche seines Diogenesverständnisses, das er im fortgeschrittenen Alter auf diesen Punkt konzentriert. Noch im Rückblick nach fast drei Jahrzehnten bewertet er den *Diogenes* als eines seiner besten Produkte. «Ich weiß nicht, ob ich ein besseres in Prosa geliefert.» – In dieser Einschätzung ist ihm die Germanistik nicht gefolgt. – «Ich habe darin den Diogenes auf meine eigene Weise idealisirt, denn von dem alten Diogenes ist nur der Hang zur Unabhängigkeit übrig geblieben.»[13]

Wieland hatte zu dieser Zeit, im Jahrzehnt der Französischen Revolution, noch einen historisch-politischen Grund, den *Diogenes* besonders zu schätzen. Er hatte darin, wie erwähnt, die Entstehung einer revolutionären Situation prophezeit. Diese Voraussage hatte er 1787, zwei Jahre vor der Französischen Revolution, in dem lukianischen Gespräch *Eine Lustreise ins Elysium*[14] wiederholt; auch darin knüpft Wieland mit der Gestalt des Menipp, dem fiktiven Gesprächspartner des Autors, an die literarische Tradition des Kynismus an. Ein Jahr nach dem Ausbruch der Revolution eröffnete er seinen Aufsatz *Unparteiische Betrachtungen über die dermalige Staatsrevolution in Frankreich* mit der Erinnerung an diese Voraussage[15].

1797, im Jahr des Rückblicks auf den *Diogenes*, sind die hohen Erwartungen, die in die Revolution gesetzt worden waren, enttäuscht. Wieland aber sah sich durch den Verlauf, den die Revolution genommen hatte, in dem politischen Gehalt seines *Diogenes* bestätigt. Sein Lieblingsstück in dem Roman war, neben der Satire auf die spekulative Metaphysik, die angehängte *Republik des Diogenes*. Wieland wußte natürlich, daß die dem Diogenes zugeschriebene *Politeia* nur ein satirisch-parodistisches Gegenstück zur Platonischen *Politeia* gewesen sein konnte, und so läßt er auch seinen Diogenes einen dezidierten «Antiplatonismus», zumal in der Regelung der sexuellen Verhältnisse, vertreten. Aber die satirische Absicht Wielands zielt nur vordergründig auf die antike Staatsutopie. Darüber hinaus gilt sie vor allem der aktuellen Zivilisationskritik und der Verklärung eines Gesellschafts-

13. Aufzeichnung Böttigers nach einem Gespräch mit Wieland. 6.2.1797, in: Th. C. Starnes, *Christoph Martin Wieland. Leben und Werk* II, 1784-1799, Sigmaringen, 1987, S. 568.

14. *Wieland's Werke* XXXIII, hier: S. 252 f.

15. *Wieland's Werke* XXXIV, hier: S. 65 f.

zustandes, in dem die Menschen, von den Errungenschaften der Kultur weitgehend unberührt, im Einklang mit der Natur und in glücklicher Harmonie miteinander leben. Ein solcher geschichtsloser Zustand, der jede Entwicklung ausschließt, ist mit der Bedürfnisnatur des Menschen unvereinbar. Die menschlichen Bedürfnisse sind der Motor der Perfektibilität, und nur um den Preis der künstlichen Beschneidung der Bedürfnisse ist Perfektibilität zu vermeiden. Ein gesellschaftlicher Idealzustand ist ein Selbstwiderspruch, da die Natur des Menschen die Unveränderlichkeit und Bewegungslosigkeit des Idealen ausschließt. Es kann die ideale Republik nicht geben – die Republik des Diogenes muß von ihrem Schöpfer unsichtbar gemacht werden, damit sie in ihrer geschichtslosen Unveränderlichkeit erhalten bleibt: «sie werden sie in Ewigkeit nicht finden», lautet hintergründig-ironisch der Schlußsatz, mit dem alle gewarnt sein sollen, die dieses Phantasiegebilde in der Wirklichkeit suchen und realisieren möchten. Wieland bedauert, daß die Franzosen diese Warnung nicht zur Kenntnis genommen haben: «Hätten die Franzosen meine Republik des Diogenes gelesen, so wären sie auf einmal von ihrer Republikensucht geheilt gewesen. Denn da hab ich's sonnenklar bewiesen, daß die Bedingungen, unter welchen eine wahre Republik auf dieser Erde möglich wäre, gar nicht sublunarisch sind.» [16]

Noch einmal wird der alte Wieland, elf Jahre nach diesem Rückblick auf den *Diogenes*, von der Geschichte darauf zurückgeführt. Er hatte im *Diogenes* eine Revolution vorausgeahnt, er hatte durch den Verlauf der Revolution den Roman bestätigt gefunden – nun wird er 1808 von Napoleon, dem Vollstrecker der Revolution, auf das Werk angesprochen. Der Kaiser selbst kannte Wieland kaum, wie er im Gespräch mit Goethe gestand. Daß er ihn dennoch, neben Goethe, in Erfurt und Weimar zu sehen wünschte, bezeugt den hohen Bekanntheitsgrad Wielands in Frankreich. Dort liebe man seine Werke sehr und nenne ihn den Voltaire Deutschlands: mit diesem Kompliment eröffnete Napoleon, nach der Aufzeichnung Talleyrands, das Gespräch. Zu den Werken, die er namentlich anführt, gehört auch der *Diogenes*: «Sagen Sie mir, Monsieur Wielan, weshalb haben Sie Ihren Diogenes, Ihren Agathon und Ihren Peregrinus in einer so doppelsinnigen Form geschrieben, die den Roman in die Geschichte und die Geschichte in den

16. Th. C. Starnes, a.a.O., S. 568.

Roman hineinspielen läßt? Ein so bedeutender Mann wie Sie, sollte doch jede Richtung allein und für sich behandeln. Eine derartige Vermischung bringt leicht Verwirrung hervor.» Wieland begründet die kritisierte Darstellungsweise mit der pädagogischen Absicht und kommt auf die Lehrhaftigkeit von Geschichte *und* Roman zu sprechen: «Voltaires Jahrhundert Ludwigs XIV. und Fénélons Telemach, dort die Geschichte, hier der Roman enthalten beide in ihrer Art die besten Lehren, sowohl für die Könige wie für die Völker. Auch mein Diogenes ist ein reiner Mensch, wenngleich er nur in einer Tonne wohnt.»[17]

Der Hinweis auf den *Diogenes* an dieser Stelle ist nur scheinbar unvermittelt: Auch der *Diogenes* enthält die besten Lehren, sowohl für Völker – diese Ansicht Wielands kennen wir bereits – als auch für Könige. Sein Diogenes ist kein Kyniker jenes – vor allem an den Höfen gehaßten – Typs, der sich durch die laute Schmähung und provokative Verachtung der Macht und der Mächtigen hervortut. «Der Cynismus, der je länger je mehr Mode zu werden scheint, und unter dessen mancherlei komischen Symptomen auch dies ist, daß wir so stolze Blicke auf die Könige werfen – wird, wie alle unsere Moden, vorübergehen», schrieb Wieland 1777 in seinem Aufsatz *Über das göttliche Recht der Obrigkeit*[18]. Einen solchen arroganten «Cynismus» gegenüber der Macht und den Mächtigen legt Wielands Diogenes nicht an den Tag. Hätte Napoleon den Roman gelesen, so hätte er, der sich selbst gern als den neuen Alexander sah, sich an das Gespräch zwischen Diogenes und Alexander erinnert. In dem Roman lehnt Diogenes zwar den Wunsch des Königs ab, dessen Berater und ständiger Begleiter zu werden; aber der Unterredung versagt er sich nicht. Er spricht dem angehenden Welteroberer seine Wertschätzung ebenso wie seine Befürchtungen vor dem Machtmißbrauch aus; er erinnert ihn an die Pflichten der Humanität und warnt ihn vor den Gefahren der Macht.

Das Gespräch zwischen Diogenes und Alexander geht der *Republik des Diogenes* unmittelbar voraus; die beiden Teile korrespondieren

17. *Memoiren des Fürsten Talleyrand*, hg. vom Herzog von Broglie, dt. Ausgabe von A. Ebeling, 1. Bd., Köln und Leipzig, 1891, S. 326.

18. *Wieland's Werke* XXXIII, S. 117. In dem Aufsatz *Gedanken über eine alte Aufschrift* hat Wieland das despotische und das «cynische» Unabhängigkeitsbewußtsein als zwei extreme Arten der Überheblichkeit über die Meinungen der anderen gegenübergestellt (*Wieland's Werke* XXXII, S. 43-63).

miteinander: dort die äußerste Macht, hier, in der Republik, die Utopie reiner Machtlosigkeit. Beiden Extremen stand Wieland skeptisch gegenüber.

Vergleicht man die reale Szene von 1808 mit der literarischen von 1769, so stellt man fest, daß der Stil des Verhaltens, das Wieland gegenüber Napoleon an den Tag legt, dem Stil seines Diogenes entspricht. Dieser Stil ist weder von arrogantem «Cynismus» noch von Unterwürfigkeit, sondern von ruhigem Selbstbewußtsein bestimmt. Wieland verweigert sich dem Kaiser nicht, als der um die Unterredung bittet; aber er drängt sich ihm auch nicht auf und läßt sich nicht bestellen, und *er* beendet die Begegnung. Wieland ist gegenüber Napoleon «alles andere als ein Höfling. Schon gar nicht inmitten der Niederlage gegenüber dem Sieger. Er ist einer, der genötigt werden muß zu kommen und der darüber bestimmt zu gehen.»[19]

## III

Der Diogenes-Roman bildete den Auftakt zu Wielands Auseinandersetzung mit Rousseau und dem Rousseauismus. Dazu erschienen noch im Jahr der Veröffentlichung des *Diogenes*, unter dem Titel *Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens, aus den Archiven der Natur gezogen*, eine Reihe kleinerer literarischer Arbeiten und theoretischer Aufsätze. Der Übergang von Diogenes zu Rousseau lag ganz nahe; schien doch Rousseau mit der Kulturkritik und der Verherrlichung der unverbildeten Natur im ersten und zweiten *Discours* in die Fußstapfen des Kynikers zu treten. «In der Tat reiht sich Rousseau mit seinem 1. Discours in eine Tradition, die mit Namen wie dem Kyniker Diogenes, mit Sokrates, Jesus, Seneca oder auch Franz von Assisi sich verbindet.»[20] «Für ein klassisch gebildetes Gehör kann der Akzent des Diogenes in der *Abhandlung über die Ungleichheit* nicht unbemerkt bleiben.»[21] Die Zeitgenossen haben

19. H. Blumenberg, «Das Erschrecken des Aufklärers vor dem Vollstrecker der Revolution. Zum 250. Geburtstag von Christoph Martin Wieland», in *Neue Zürcher Zeitung* vom 2.9.1983.

20. M. Forschner, *Rousseau*, Freiburg/München, 1977, S. 7.

21. J. Starobinski, «Diderots Satire "Rameaus Neffe"», in *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, dt. von H. Günther, Frankfurt a.M., 1990, S. 308.

diesen Akzent sofort wahrgenommen und Rousseau als einen neuen Diogenes apostrophiert.

Umgekehrt führte bei Kant der Einfluß Rousseaus, des «feinen Diogenes» dazu, daß er den Kynismus durch und durch rousseauistisch darstellte. In seiner Ethik-Vorlesung teilt er die antike Ethik in das kynische, epikureische und stoische Ideal ein. Das kynische Ideal ist «das Ideal der Unschuld oder vielmehr der Einfalt. Diogenes sagt: Das höchste Gut bestehe in der Einfalt, in der Genügsamkeit des Genusses der Glückseligkeit.» Die Sympathie, mit der Kant das kynische Ideal bedenkt, rührt nicht zuletzt aus der rousseauistischen Einfärbung: Kants positives Rousseau-Verständnis geht auf den Kynismus über; das notorisch Skandalöse bleibt ausgespart. Durch Rousseau wird Kant auf die elementare Wahrheit des Kynismus geführt, daß die Glückseligkeit eher durch die Verringerung als durch die Vermehrung der Bedürfnisse befördert wird. «Die kynische Sekte sagte: Das höchste Gut wäre eine Sache der Natur und nicht der Kunst. Beim Diogenes waren die Mittel der Glückseligkeit negativ. Er sagte: der Mensch ist von Natur mit wenigem zufrieden, weil der Mensch von Natur keine Bedürfnisse hat, so empfindet er auch nicht den Mangel der Mittel und genießt unter diesem Mangel seine Glückseligkeit. Diogenes hat vieles für sich, denn der Vorrat von Mitteln und Gaben der Natur vermehrt unsere Bedürfnisse. Denn je mehr Mittel wir haben, je mehr Bedürfnisse ereignen sich, und die Neigung des Menschen wächst immer nach größerer Befriedigung; das Gemüt ist also immer unruhig. Rousseau, der feine Diogenes, behauptet es auch, daß unser Wille von Natur gut wäre, nur wir würden immer korrumpiert, die Natur hätte uns mit allem versehen, nur wir machen uns mehr Bedürfnisse; er will auch, daß die Erziehung der Kinder nur negativ sein soll.»[22]

Der Vergleich mit Diogenes wird unter den Zeitgenossen Rousseaus schnell üblich und zum Topos. Rousseau selbst beruft sich allerdings selten auf den Kyniker. Die Identifikation oder der Selbstvergleich mit Diogenes spielen bei ihm, anders als etwa bei Wieland oder Diderot, kaum eine Rolle. Nur ein einziges Mal wird der Protokyniker in jenen beiden Schriften erwähnt, die Rousseau den Ruf eintrugen, ein neuer Diogenes zu sein: Im zweiten *Discours* wird er, zusammen mit Cato, als Beispiel eines unzeitgemäßen Menschen genannt. Diogenes und Cato

22. Paul Menzer (Hg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924, S. 8 f.

gehören einem vergangenen, und das heißt: besseren Zeitalter an, und das ist der Grund, «warum Diogenes keinen Menschen gefunden hat, nämlich weil er unter seinen Zeitgenossen Menschen aus einer längst verstrichenen Zeit hat antreffen wollen.»[23]

Die Vermeidung des Selbstvergleichs mit Diogenes bei dem, der in den Augen der Zeitgenossen *der* neue Diogenes war, ist erstaunlich und verlangt nach einer Erklärung. Rousseau hatte in der Tat mehrere Gründe, diesen Vergleich auszulassen: Die Tugend, die er in seinen frühen Schriften so emphatisch betont, ist spartanisch und römisch, nicht philosophisch. Die Philosophie ist, als Gelehrsamkeit, ja mitverantwortlich für den Verfall der Sitten. In der Vorrede zu *Narcisse*, entstanden zwischen dem ersten und zweiten *Discours*, zählt Rousseau Diogenes zu jenen Begründern «widersinniger» philosophischer Systeme, die mehr Übel als Gutes bewirken, weil die Motive ihrer Urheber Eitelkeit und Originalitätssucht sind. Nicht die Tugend, sondern ihr eigenes Ansehen ist der eigentliche Zweck solcher Lehrer, denen dafür jedes Mittel recht ist. «Die ersten Philosophen schufen sich ein großes Ansehen, indem sie die Menschen lehrten, ihre Pflichten und die Prinzipien ihrer Tugend auszuüben. Aber bald waren diese Lehren allgemein geworden, und man mußte sich unterscheiden, indem man entgegengesetzte Wege einschlug. Hier liegt der Ursprung der widersinnigen Systeme eines Leukipp, eines Diogenes, eines Pyrrho, eines Protagoras, eines Lukrez.»[24]

Das Muster der Tugend ist nicht ein Philosoph, sondern Cato; er ist der «größte Mensch». – Später wird Rousseau Jesus über Sokrates stellen. – Aus dem Umstand, daß Diogenes zusammen mit Cato genannt wird, folgt nicht, daß jener in gleicher Weise wie dieser als ein positives Vorbild anzusehen ist. Bei der Zitierung des menschensuchenden Diogenes liegt der Akzent auf dem kritischen Aspekt: es gibt die tugendhaften Menschen nicht mehr; daß Diogenes selbst ein solcher Mensch ist, ist damit nicht gesagt und wird von Rousseau auch nicht behauptet. Wohl aber sagt er es immer wieder über Cato.

23. Rousseau, *Schriften* I, hg. von H. Ritter, München/Wien, 1978, S. 263. Die Zusammenstellung der beiden notorischen Sittenrichter Diogenes und Cato war nicht neu; im 18. Jahrhundert gab es eine anonyme Schrift *Le Caton et Diogène françois* und einen Streit um den Mißbrauch der Namen des Diogenes und Cato. Vgl. dazu K. Herding, a.a.O., S. 238, Anmerkung 22.

24. Rousseau, *Schriften* I, S. 154.

Mit dem Erfolg des ersten *Discours* änderte Rousseau in auffälliger Weise sein Auftreten und legte ein kynisches Verhalten an den Tag. «Bis dahin war er ein Mann der Komplimente, galant, geziert, honigsüß im Umgang und durch forcierte Redewendungen beinahe ermüdend. Plötzlich aber hüllte er sich in den Mantel des Zynikers, und, ohne Natürlichkeit des Charakters, warf er sich auf das andere Extrem. Aber, während er mit seinen Sarkasmen herumwarf, verstand er es doch, stets Ausnahmen zugunsten derjenigen zu machen, mit denen er lebte, wie auch mit seinem brüsken und zynischen Ton viel von jenem Raffinement und jener Komplimentierkunst zu vereinigen; das tat er besonders im Umgang mit Frauen.»[25] Man sollte dieser Beschreibung nicht deshalb mißtrauen, weil sie von Diderots engstem Freund, Grimm, und zwar aus der Zeit nach dem Bruch zwischen dem Diderotschen Freundeskreis und Rousseau stammt. Rousseau selbst bestätigt die Beschreibung in dem entsprechenden Abschnitt der *Bekenntnisse* vollkommen. Und er erklärt dort den Kynismus des eigenen Verhaltens als den Schutzmechanismus eines schüchternen Charakters und einer in seiner Umgebung hilflosen Person: Weil er befürchtete, in der großen Welt, in die er hineingeraten war, aus Unbeholfenheit ständig die Regeln des Anstands zu verletzen, gab er sich als Verächter der Konvention. «Aus Schüchternheit ward ich zum Zyniker und Spötter und tat so, als ob ich den Weltschliff, den ich mir nicht hatte aneignen können, von Grund auf verachtete.»[26] Wenige Seiten später gibt Rousseau, in der Schilderung von der Uraufführung seines Singspiels *Der Dorfwahrsager*, die schönsten Beispiele für seinen persönlichen Kynismus und dessen Funktion. Der unterschwellige Sinn dieser Beschreibungen liegt darin zu zeigen, daß er im Grunde *kein* Kyniker ist; er selbst löst das kynische Muster, das er gestrickt hat, immer wieder auf.

Zu dem Ereignis, dem auch der König beiwohnt, erscheint er im kynischen Aufzug: unrasiert und mit ungekämmter Perücke. Damit macht er sich Mut, wie er gesteht. Der Kynismus ist präventiv: Rousseau erprobt in der äußeren Erscheinung die Lächerlichkeit, die er wegen des Mißerfolgs seines Stückes befürchtet. «Man wird mich lächerlich und rücksichtslos finden», sagt er sich, «wohlan, was tut's.

25. Frédéric-Melchior Baron de Grimm, zitiert nach J. Popper-Lynkeus, *Voltaire*, Wien und Leipzig, $^{3}$1925, S. 296.

26. Rousseau, *Bekenntnisse*, dt. von E. Hardt, Frankfurt a.M., $^{3}$1955, S. 468.

Ich muß Lächerlichkeit und Tadel ruhig hinzunehmen suchen, da sie ja in keiner Weise verdient sind.»[27] Gegen den befürchteten Mißerfolg hat er sich kynisch gewappnet – nicht aber gegen den Erfolg, der tatsächlich eintrifft und den kynischen Panzer seiner empfindsamen Seele durchbricht: Rousseau ist zu Tränen gerührt.

Es kommt noch schöner: Am selben Abend wird ihm ausgerichtet, der König wolle ihn am nächsten Tag empfangen; eine Pension des Königs wird in Aussicht gestellt. Rousseau erscheint nicht; die Pension verfällt. Kynikermut vor Königsthronen nach dem Muster der Diogenes-Anekdoten? Rousseau selbst durchkreuzt dieses Muster, fast möchte man sagen, erbarmungslos, mit den Gründen für sein Fernbleiben; denn die sind ganz und gar unkynisch: Die ganze Nacht hat er nicht geschlafen, weil er befürchtet, gerade in der Gegenwart des Königs von seinem Gebrechen, dem Harndrang, befallen zu werden. Ein wirklicher Kyniker hätte sich dadurch nicht beunruhigen lassen, ja er hätte gegebenenfalls aus der Notdurft eine Geste der Verachtung gemacht. Der andere Grund ist seine «verfluchte Schüchternheit». Die Vorstellung, es könnten ihm vor dem König die passenden Worte fehlen, erzeugt bei ihm Panik. «Was würde in einem solchen Augenblick und unter den Augen des gesamten Hofes aus mir werden, wenn mir in meiner Aufregung irgendeine meiner gewöhnlichen Tölpeleien entschlüpfen sollte? Diese Gefahr versetzte mich in solche Angst, solches Entsetzen, daß ich beschloß, mich ihr um keinen Preis auszusetzen, mochte daraus entstehen, was da wollte.»[28]

Rousseau, das will er mit diesen Selbstenthüllungen sagen, ist im Kern kein abgebrühter Kyniker, sondern das genaue Gegenteil. Der Kynismus ist ihm wesensfremd; wo er ihn übernimmt oder nach außen vorgibt, da ist er Gebot der Not und nicht der Tugend. Die anderen machen ihn kynisch, die Öffentlichkeit, sogar die Freunde; «was Diderot anbetrifft, so weiß ich nicht, wie es kam, daß alle meine Besprechungen mit ihm stets darauf hinausliefen, mich satirischer und beißender zu machen, als es von Natur in meinem Wesen lag.»[29] Diesen aufoktroyierten Kynismus legt er in dem Moment, in dem er die Stadt verläßt und sich in die Eremitage zurückzieht, schlagartig wieder ab; der Kyniker ist ein Produkt des Stadtlebens. Die Wandlung «trat ein,

27. A.a.O., S. 480 f.
28. A.a.O., S. 483.
29. A.a.O., S. 516, Anmerkung.

sobald ich Paris verlassen hatte und meine Entrüstung über die Laster dieser großen Stadt durch ihren Anblick nicht stets aufs neue genährt wurde. Als ich die Menschen nicht mehr sah, hörte ich auf, sie zu verachten; als ich die Bösen nicht mehr sah, hörte ich auf, sie zu hassen.»[30] Fern von den Menschen, in der Einsamkeit der Natur, findet Rousseau zu seinem Wesen, seiner Natur zurück; der Kynismus ist nicht natürlich, sondern künstlich. Rousseau wird wieder gut. Das verstanden die Freunde nicht, allen voran der gesellige Diderot; darin liegt der Bruch begründet. Sie machten sich zunächst über den Anachoreten lustig und nahmen schließlich Anstoß. «Nur der Böse ist allein», schrieb Diderot im Anhang zum *Natürlichen Sohn*, den er Rousseau zuschickte; der bezog diesen Satz sofort auf sich – der Bruch war da.

Rousseaus Kynismus ist keine Grundüberzeugung, keine Position, sondern eine zeitweilige Reaktion – und ein Bild, das sich die anderen von ihm machten. Daß er den Selbstvergleich mit Diogenes scheute, dürfte auch dadurch begründet sein, daß – und vor allem wie – die anderen ihn damit verglichen. Er hatte die Rolle des Diogenes nicht frei gewählt, sondern er war in sie hineingedrängt und sie war ihm von den anderen zugedacht worden: So sah er selbst es in der Lebensrechtfertigung *Rousseau richtet über Jean-Jacques*. Mußte Jean-Jacques, so fragt Rousseau, die niedrige Arbeit des Notenkopierens verrichten, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, oder war das nur Pose? Täuschte er etwa Einfachheit und Armut vor «um, wie Ihre Herren behaupten, Epiktet und Diogenes zu spielen»?[31]

Rousseau verrät hier den Tenor nicht, den der Vergleich seiner Person mit Diogenes zumeist hatte, und die Zusammenstellung mit dem ehrbaren Epiktet täuscht über diesen Tenor hinweg. Zwar spricht Kant mit vollem und Wieland mit einigem Respekt von dem «Diogenes» Rousseau. Im Vorwort seines *Diogenes* führt Wieland Rousseau als ein aktuelles Beispiel dafür an, daß ein weiser Mann wie Diogenes von seinen Zeitgenossen manchmal «für einen närrischen Sonderling» gehalten werde. «Man müßte wenig Kenntniß der Welt haben, wenn man nicht wüßte, daß etliche wenige Züge von Sonderbarkeit und Abweichung von den gewöhnlichen Formen des sittlichen Betragens

30. A.a.O., S. 532.
31. Rousseau, *Schriften* II, hg. von H. Ritter, S. 450.

hinlänglich sind, den vortrefflichsten Mann in ein falsches Licht zu stellen. Wir haben an dem berühmten Hans Jacob Rousseau von Genf (einem Mann, der vielleicht im Grunde nicht halb so sonderbar ist, als er scheint) ein Beispiel, welches diesen Satz ungemein erläutert.»[32] Diese Einsicht hat Wieland allerdings nicht davon abgehalten, in den folgenden Aufsätzen zu Rousseau dessen «Torheiten» über die frühe Menschheit «lächerlich» zu finden und zu machen.

Wielands Spott ist harmlos und mild, gemessen an dem Sarkasmus, dem Hohn und der Verachtung, die andere in den Vergleich Rousseaus mit Diogenes legten. Ich kann hier nur einige Beispiele dazu anführen, beginnend wiederum mit einer relativ milden Variante. Friedrich der Große von Preußen gewährte 1762 Rousseau Asyl in Neuchâtel. Den Brief an Lord George Keith, den Gouverneur von Neuchâtel, worin er seine Unterstützung für den Asylanten ankündigt, nimmt er zum Anlaß, seine Ablehnung der Rousseauschen Kulturkritik und seine grundsätzliche philosophische Opposition zu Rousseau zu formulieren: «Offen gesagt, sind meine Ansichten den seinen so entgegengesetzt wie das Endliche dem Unendlichen.»[33] Auch Friedrich lehnt übertriebenen Luxus ab, ohne aber den Genuß zu verdammen. «Man muß alles entbehren können und doch auf nichts verzichten.» Diese «wahre Philosophie» findet er bei Locke, Lukrez und Marc Aurel; manche modernen Philosophen verkünden dagegen, so der König, aus Originalitätssucht nur Paradoxien und verstoßen damit gegen den gesunden Menschenverstand; zu ihnen gehört auch Rousseau.

Friedrichs Vorbild ist vor allem Marc Aurel, der römische Kaiser und Stoiker. Ein Stoiker als Monarch: das ist möglich, nicht aber ein Kyniker. Wie sein großer Vorgänger Alexander hat Friedrich sich einmal die Frage gestellt, was er hätte werden wollen, wenn er nicht König geworden wäre. Die Antwort ist: Er wäre Privatmann und Philosoph geworden – nur nicht der Philosoph, der Alexander zu sein wünschte: «Alexander der Große, der den Ruhm doch wahrhaftig kannte, war neidisch auf die Selbstlosigkeit und die Mäßigung des Diogenes, jenes frechen Zynikers, den ich mir gewiß nicht zum Muster genommen hätte.»[34]

32. *Wieland's Werke* XXIV, S. 12.

33. *Briefe Friedrichs des Großen* II, hg. von M. Hein, dt. von Fr. von Oppeln-Bronikowski und E. König, Berlin, 1914, S. 105.

34. A.a.O., S. 169.

Aber Rousseau hat sich diesen zum Muster genommen und sich damit lächerlich gemacht. «Ich glaube, Rousseau hat seinen Beruf verfehlt. Er hatte entschieden das Zeug zu einem berühmten Anachoreten, einem Wüstenheiligen, der sich durch seine Sittenstrenge und seine Kasteiungen hervorgetan hätte, oder zu einem Säulenheiligen. Er hätte Wunder vollbracht, wäre heilig gesprochen worden und hätte den riesigen Märtyrerkatalog noch vermehrt. Heutzutage aber wird man ihn nur als einen philosophischen Sonderling ansehen, der die Sekte des Diogenes nach zwei Jahrtausenden wieder zum Leben erweckt. Es verlohnt sich nicht, Gras zu fressen und sich mit allen zeitgenössischen Philosophen zu verfeinden.»[35]

Als Voltaire Friedrich den Großen Jahre später nach seiner Meinung über Rousseau fragt, wiederholt der König sowohl seine ablehnende Einschätzung des Philosophen als auch seine großzügige Liberalität gegenüber dem Menschen Rousseau: «Sie fragen mich, wie ich über Rousseau aus Genf denke. Ich meine, er ist unglücklich und zu beklagen. Ich liebe weder seine Paradoxe noch seinen zynischen Ton (...) Man muß die vom Schicksal Verfolgten respektieren; nur die verderbten Seelen fügen ihnen Leid zu.»[36]

War das auch als Mahnung an den Adressaten des Briefes gedacht, seine Attacken auf Rousseau zu mäßigen – bei allem Verständnis für die Abneigung gegen dessen «zynischen Ton»? Über den mußte Voltaire sich ärgern, zumal Rousseau ihn damit schließlich auch noch persönlich angriff; darauf hatte Voltaire, zwei Jahre vor dem zitierten Brief Friedrichs, begonnen, öffentlich zu reagieren, und zwar in aller Schärfe.

In der Aversion gegen den Kynismus der Rousseauschen Kulturkritik waren der König und der reiche, gebildete, das Theater liebende Schloßherr sich einig: nicht unwahrscheinlich, daß Friedrichs Vergleich Rousseau-Diogenes von Voltaire inspiriert war, der in seinen Briefen diesen Vergleich unablässig wiederholte, variierte und steigerte. Rousseau hat sich «in eine Tonne gesetzt, die er für die des Diogenes hält, und denkt dort das Recht zu haben, den Zyniker zu machen: er ruft den Passanten zu: Bewundert meine Lumpen». Das ist die relativ harmlose Basisversion des Vergleichs. Schärfer und verächtlicher

35. A.a.O., S. 105.

36. *Voltaires Briefwechsel mit Friedrich dem Großen und Katharina II*, dt. von W. Mönch, Berlin, 1944, S. 200.

schon: Rousseau ist der «Affe des Diogenes» oder der «Bastard des Diogenes». Noch schärfer: Er ist der «Bastard von Diogenes' Hund». Am schärfsten: «Wenn der Hund des Diogenes und die Hündin der Erostrata (des Herostrat? - H. N.-P.) ein Junges hätten, so wäre es Jean-Jacques».

Durchgängig ist die Tendenz, Rousseau nicht so sehr als Diogenes selbst, sondern als einen angemaßten, falschen und depravierten Diogenes hinzustellen: Er ist ein «Diogenes ohne Laterne», also ohne das Insigne der Aufklärung! Und schließlich legt Voltaire in den Vergleich seine Verachtung für den Charakter Rousseaus hinein: Dieser ist nicht nur ein falscher Diogenes, sondern auch ein falscher Mensch, der jede Freundschaft vergiftet: Rousseau ist ein «Abkömmling in direkter Linie aus der Verbindung vom Hund des Diogenes mit einer Natter der Zwietracht». Er ist nicht nur ein «Narr» und ein «lästiger» Narr dazu, sondern auch ein «boshafter» Narr: «Er verbirgt den Geist eines Schurken unter dem Mantel des Diogenes»[37]. Wie Diogenes in den Augen Platons ein «verrückter Sokrates», so ist Rousseau in den Augen Voltaires ein verrückter und falscher Diogenes.

Andererseits ist auch Voltaire – wie fast alle Aufklärer – bisweilen in die Rolle des Diogenes geschlüpft. «Sie haben geruht, gegen den verrückten Jean-Jacques mit Vernunftgründen zu kämpfen», so schrieb er an d'Alembert, «doch ich mache es wie der, der als einzige Antwort auf Argumente in entgegengesetzte Richtung zu marschieren anfing. Jean-Jacques beweist, daß das Theater in Genf unmöglich ist, ich aber baue eins.»[38] Wohlweislich verschweigt Voltaire, daß der Philosoph, den er hier nachahmt, Diogenes ist, der gestisch den Zenonischen

37. Die Belege bei: H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Paris, 1983, s.v. Diogène, S. 472; J. Starobinski, *Das Rettende in der Gefahr*, S. 308 f.; J. Orieux, *Das Leben des Voltaire*, dt. von J. Kirschner, Frankfurt a.M., 1978, S. 733 f.

38. Zitiert bei J. Orieux, a.a.O., S. 654. Die Widerlegung durch die Tat nach dem Vorbild des Diogenes – Bayle hatte die Anekdote im Artikel *Diogenes* zitiert – fand viele Nachahmer; auch Diderot und Friedrich der Große beriefen sich auf die Anekdote. Rousseau zitiert die Anekdote als Illustration für die Ausdrucksfähigkeit der Gestensprache, die kräftiger und unmittelbarer ausdrücke als die gesprochene Sprache: *Essay über den Ursprung der Sprachen, worin auch über Melodie und musikalische Nachahmung gesprochen wird*, in: Jean-Jacques Rousseau, *Musik und Sprache. Ausgewählte Schriften*, hg. von P. Gülke, Leipzig, 1989, hier: S. 101.

Beweis gegen die Bewegung widerlegte; hat doch Voltaire den, den *er* widerlegt, stets als Diogenes beschimpft.

Um die Verwirrung komplett zu machen: auch der Dritte im Bunde, d'Alembert, der Adressat Voltaires, an den zuvor Rousseau seine kynische Attacke gegen das Theater adressiert hatte, weil d'Alembert in der *Enzyklopädie* den Genfern die Einrichtung eines Theaters angeraten hatte – auch dieser d'Alembert ist ein Diogenes; der Diogenismus ist in der Aufklärung eben allgegenwärtig. D'Alembert hatte eine bekannte Vorliebe für den Kyniker, in dem er das Muster der Unabhängigkeit sah. «Jedes Zeitalter», so schrieb er, «und unseres besonders brauchte seinen Diogenes; die Schwierigkeit liegt aber darin, Menschen zu finden, die den Mut haben, es zu sein, und solche, die den Mut haben, es zu ertragen.»[39] Der Aufruf fand Resonanz in dem Buch des Pierre Le Guai de Premontval *Le Diogène de d'Alembert*.

Auch in den Augen seiner Freunde war d'Alembert ein Diogenes: Als er eine Einladung an den russischen Hof ausgeschlagen hatte, kommentierte Grimm: «Ist dieser Mann geschaffen, um neben Königen zu leben? – Es ist ein Diogenes, den man in seiner Tonne lassen muß.»[40] Friedrich der Große überbot das Muster, indem er d'Alembert zu jenem wahren Menschen machte, den Diogenes vergeblich gesucht hatte. Als der Philosoph 1763 den Preußenkönig verließ, schrieb der ihm zum Abschied: «Es tut mir leid, den Augenblick Ihrer Abreise nahen zu sehen! Nie werde ich das Glück vergessen, einen wahren Philosophen gesehen zu haben. Ich war glücklicher als Diogenes, denn ich fand den Mann, den er so lange gesucht hat.»[41] Für diese Auszeichnung d'Alemberts nimmt der König sogar den Selbstvergleich mit Diogenes, den er ansonsten nicht mochte, in kauf – allerdings nur so, daß er sich besser gestellt sieht als jenen «frechen Zyniker».

Um zu Voltaire zurückzukehren: Er war gewiß kein Kyniker im Sinne jenes Kynismus, der die Kultur, die Wissenschaften und die Künste verachtet und die Bedürfnisse auf das natürliche Minimum reduziert; im Gegenteil: das war für ihn lächerlich und paradox und ein Angriff auf seinen Lebensstil. Dennoch verband auch ihn etwas mit dem Kynismus: der beißende Spott, zu dem er fähig war und den er besonders gegen die Religion in ihrer unaufgeklärten Form kehrte.

39. Zitiert bei J. Starobinski, *Das Rettende in der Gefahr*, S. 298, Anmerkung.
40. Zitiert bei J. Starobinski, *Das Rettende in der Gefahr*, S. 298.
41. *Briefe Friedrichs des Großen* II, S. 131.

Indem er dieses Erbe des Kynismus antrat, das in den Zynismus moderner Prägung eingegangen ist, wurde er zum Zyniker. Als solchen hat ihn die religiöse Gegenaufklärung geschmäht. In dem Bild, das Joseph de Maistre in äußerst gehässiger Weise von ihm zeichnet, erscheint er als perverser Kyniker und Zyniker zugleich. Das Bild des schmutzigen, häßlichen, bösen Kynikers geht in das des Zynikers über. Voltaires Zynismus ist darin physiognomisch faßbar, er ist ihm ins Gesicht geschrieben. «Sehen Sie diese verworfene Stirn, welche die Schaam niemals röthete; diese beiden erloschenen Krater, in denen Schwelgerey und Haß noch zu kochen scheinen. – Diesen Mund – ich sage vielleicht etwas böses, aber das ist nicht meine Schuld – dieses schreckliche Maul, das von einem Ohr zum andern reicht; und diese Lippen, von hämischer Bosheit zusammen gepreßt wie eine Stahlfeder, bereit loszuschlagen mit Hohn und Lästerung»: so die Beschreibung der Totenmaske Voltaires. Dessen Zynismus erscheint als ins Böse verkehrter Kynismus. Wie Voltaire Rousseau als falschen Diogenes, so schmäht de Maistre Voltaire als pervertierten Kyniker; gemeinsam ist beiden Polemiken der auf die äußerste Spitze getriebene Grad der Verachtung und des Hasses. «Andere Cyniker setzten die Tugend in Erstaunen, Voltaire macht das Laster erstaunen. Er wirft sich in den Koth, und wälzt sich darin, um sich damit zu tränken; er treibt seine Einbildungskraft zur Begeisterung der Hölle, die ihm alle ihre Kräfte leiht, um ihn bis zu den äußersten Grenzen des Bösen zu führen.»[42]

## IV

Wir haben die Rezeption des Diogenes und des Kynismus in der Moderne über drei Stationen verfolgt: von dem Selbstvergleich des Aufklärers mit Diogenes über die Beschimpfung des Narren und Renegaten der Aufklärung als Diogenes durch die Aufklärer bis zur Beschimpfung des Aufklärers als Zyniker durch die Gegenaufklärung.

Ich habe mit der dritten Station: dem Blick der Reaktion auf den Aufklärer als Zyniker, vorgegriffen. Daß der Aufklärer zum Zyniker wird, verdankt sich nicht nur dem bösen Blick des Gegenaufklärers,

42. *Abendstunden zu St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen*, dt. von M. Lieber, Frankfurt a.M., 1824, S. 234, 236. Vgl. Flauberts Definition des Zynismus als die «Ironie des Lasters», in *Briefe*, dt. von H. Scheffel, Stuttgart, 1964, S. 199.

sondern ist die Befürchtung des reflektierten Aufklärers selbst. Damit bin ich bei Diderot und bei dem dritten Aspekt aufklärerischer Kynismus-Rezeption: der kynischen Selbstgefährdung der Aufklärung und dem Ausarten der Aufklärung in den Zynismus. Diderot nimmt in der Geschichte der Kynismus-Rezeption eine besondere Stellung ein, weil bei ihm das moderne Moment des Kynismus, der Zynismus, nicht nur rezipiert und praktiziert, sondern darüber reflektiert wird.

Diderots Position zu Kynismus und Zynismus ist – in Folge des allgemeinen Interesses an dem Thema Kynismus-Zynismus – in jüngster Zeit mehrfach untersucht worden[43]. Dabei sind Starobinski und Groh zu dem Ergebnis gekommen, daß Diderot nicht so sehr als ein Diogenes als vielmehr als ein Menipp der Aufklärung zu sehen sei: seine Affinität zum Kynismus sei nicht die zur kynischen Lebensweise, sondern die zur menippeischen Satire. Starobinski hat mit exakten Beobachtungen die These vertreten, daß bei Diderot hinter Diogenes und den Kynikern Rousseau stehe.

Wie Starobinski versieht auch Groh den «Kyniker» oder «Diogenes» Diderot mit einem Fragezeichen. Mit ihrer Begründung kann ich mich nicht anfreunden. Diderot habe den Kynismus aus «systematischen Gründen» verworfen, weil der Kyniker kein soziales Wesen sei, Diderot dagegen eben darauf den größten Wert lege. Aber: Diogenes ist nicht Timon; Rousseau – siehe oben – verstand es besser. Ferner sei die Rolle des Diogenes «im Diskurs der Aufklärer überdies von Rousseau besetzt» gewesen. Aber: Rousseau selbst nimmt diese Rolle weniger als andere Aufklärer in Anspruch. Der Umstand, daß er als Diogenes, und zumal als falscher, beschimpft wurde, hat andere Aufklärer nicht von dem Selbstvergleich mit Diogenes abgehalten, auch Diderot nicht.

Ein solcher Selbstvergleich – das haben wir zur Genüge gesehen – muß nicht alle Aspekte des Kynismus implizieren. Gewiß war Diderot kein dogmatischer Kyniker. Er lebte nicht das kynische Minimum der Bedürfnisbefriedigung und war in dieser Hinsicht kein getreuer Schüler des Diogenes, sondern ging mit Aristipp und dem Hedonismus fremd,

43. Außer der Arbeit von Starobinski sind mir bekannt: H. Harth, «Der Aufklärer und sein Schatten: Zynismus im "Neveu de Rameau"», in *Denis Diderot 1713-1784*, hg. von T. Heydenreich, Erlangen, 1984, S. 95-105; R. Groh, «Diderot – ein Menippeer der Aufklärung», in: *Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung*, hg. von D. Harth und M. Raether, Würzburg, 1987, S. 45-62.

wie es auch Wieland tat. Diderot hat diese Untreue humorvoll bekannt und bereut: «Ach Diogenes, wenn du deinen Schüler im prunkvollen Mantel eines Aristipp sehen könntest, wie würdest du ihn auslachen! Und was dich betrifft, Aristipp, so ist dieser prunkvolle Mantel durch manche Niederträchtigkeit erkauft. Was für ein Unterschied zwischen diesem verwöhnten, liebedienerischen, schlaffen Dasein und dem freien, standhaften Leben des zerlumpten Kynikers! Und ich, ich habe die Tonne verlassen, in der ich mein eigener Herr war, um in die Dienste eines Tyrannen zu treten.»[44]

Auch für Diderot, wie für d'Alembert, wie für Wieland, repräsentiert Diogenes das Ideal der Autonomie, des freien und standhaften Lebens. Freilich weiß Diderot um die eigene Unzulänglichkeit und das Ungenügen des Zeitalters, gemessen an diesem Ideal. Er selbst wohnt nicht in einer Tonne, sondern allenfalls in einer Dachkammer, und er hat sich gegenüber der russischen Zarin nicht wie Diogenes gegenüber Alexander verhalten. Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, in der Moderne ein Diogenes nach antikem Zuschnitt zu sein; denn die Erziehung und die Sitten lassen solche Charakterstärke kaum noch zu: «Wer würde heute wagen, der Lächerlichkeit und der Verachtung zu trotzen? Bei uns würde Diogenes in einer Dachkammer wohnen, nicht aber in einer Tonne; er würde in keinem Land Europas eine solche Rolle spielen, wie er in Athen gespielt hat. Die unabhängige und unerschütterliche Seele, die er von der Natur empfangen hatte, hätte er sich vielleicht bewahrt; doch hätte er einem unserer kleinen Herrscher keinesfalls wie Alexander geantwortet: Geh mir aus der Sonne!»[45] Auch wenn die moderne Realität eine Diogenes-Existenz in ursprünglicher Strenge nicht mehr erlaubt, bleibt doch das Ideal der autonomen, freien Persönlichkeit, für das Diogenes weiterhin als leuchtendes Beispiel dient.

Noch in einem anderen Aspekt war Diogenes für Diderot beispielhaft: in der freimütigen Unverschämtheit. Auch Diderot adoptierte bisweilen gern den kynischen Gestus, auch und besonders in der anstößigen Weise der sexuellen Schamlosigkeit; manchen Zeitgenossen

44. *Gründe, meinem alten Hausrock nachzutrauern.* Ich zitiere die Übersetzung von H. M. Enzensberger in: *Die Zeit* vom 1.12.1989.

45. *Essay über die Herrschaft der Kaiser Claudius und Nero sowie über das Leben und die Schriften Senecas*, in *Philosophische Schriften* II, dt. von Th. Lücke, Berlin, 1961, S. 257.

galt er deswegen als «Cyniker». Die Schamlosigkeit war für ihn kein prinzipielles Hindernis der Tugend. Die Kyniker, so schrieb er in dem betreffenden Artikel der *Enzyklopädie*, sind «anstandswidrig, aber sehr tugendhaft». Daß Verschämtheit nicht unbedingt eine philosophische Tugend ist und daß die Wahrheitsliebe auch den Mut zur Unverschämtheit verlangen kann: das hatte schon der Platonische Sokrates im *Gorgias* behauptet und in einer Weise demonstriert, über die selbst Kallikles, der Unverschämteste der drei Kontrahenten des Sokrates, höchst indigniert war. Die Wahrheit zu prüfen, durch die Vorurteile und Konventionen hindurch zur Wahrheit durchzudringen – das verlangt unter Umständen auch die Verletzung des Schamgefühls. Und wer daher an dem philosophischen Geschäft der Erprobung der Wahrheit teilnehmen will, der muß, Sokrates zufolge, außer Einsicht und Wohlwollen auch Freimütigkeit *(parrhesia)* besitzen. Eben diese Parrhesie wird eines der hervorstechenden Merkmale des Kynismus. Auf die Frage, was unter Menschen das Schönste sei, antwortete Diogenes: «Das freie Wort *(parrhesia)*»[46]. Die Parrhesie der alten Komödie und die philosophische Parrhesie des sokratischen Dialogs leben im Kynismus des Diogenes und in der kynischen Satire fort.

Diesen literaturgeschichtlichen Zusammenhang hat der Kaiser Marc Aurel in einer Skizze der Entwicklung von der Tragödie zur Komödie dargestellt. «Nach der Tragödie aber wurde die Komödie eingeführt. Sie zeigte erzieherische Redefreiheit und erinnerte nicht unnütz gerade durch die offene Sprache an Bescheidenheit. Zu derartigem Zweck nahm auch Diogenes diese Dinge auf.» Diderot wird diese Stelle, die von der neueren Kynismus-Forschung viel zu wenig beachtet wird, gekannt haben. Denn sie wird von seinem Lieblingsautor Shaftesbury zitiert, der zu der von Marc Aurel skizzierten Entwicklung des Schauspiels eine philosophiegeschichtliche Parallele zieht: Wie in der Reaktion auf die Tragödie die Komödie entstand, so in Reaktion auf die «erhabene» Philosophie eines Sokrates und Platon die «komische» Philosophie des Diogenes und der Kyniker. Wenig später führt Shaftesbury aus, daß ebenso, wie Homer die Quelle aller poetischen Gattungen war, aus Sokrates die verschiedenen Stile der Philosophie hervorgingen: Platon, von edler Geburt und hochfliegendem Geist, wählte den erhabenen Teil. «He of mean birth and poorest circum-

46. Diogenes Laertius VI 69.

stances» – Antisthenes –, «whose constitution as well as condition inclined him most to the way we call satiric, took the reproving part, which in his better-humoured and more agreeable successor» – Diogenes – «turned into the comic kind, and went upon the model of that ancient comedy which was then prevalent.»[47] Daß Diderot diese Ausführungen kannte, läßt sich auch deswegen vermuten, weil er in seinem Artikel *cyniques* wie Shaftesbury Antisthenes und Diogenes nach ihrem Temperament unterscheidet: Die Tugend des Antisthenes ist grämlich; sie macht übellaunig und beißend. Diogenes dagegen verfügt über eine natürliche Heiterkeit[48].

Der Kynismus des Diogenes repräsentierte für Diderot nicht nur ein philosophisch-moralisches Ideal, sondern auch eine humoristisch-satirische Möglichkeit, einen Stil «komischer» Philosophie, mit Shaftesbury zu reden. Diese Möglichkeit hat Diderot vor allem in seiner *Zweiten Satire, Rameaus Neffe*, genutzt, um ein Problem zu durchdringen, das mit dem Kynismus wie mit dem modernen Zynismus aufs engste zusammenhängt: das Problem der Verachtung und der Verächtlichkeit. Dadurch ist *Rameaus Neffe* «das grundlegende Werk des modernen Zynismus»[49] geworden.

Der antike Kyniker ist ein Meister der Verachtung, und das in dem doppelten Sinne des Wortes, in seiner aktiven und passiven Bedeutung. Er ist ein Genie des Verächtlichmachens, und er ist ein Ausbund an Verächtlichkeit. «Besonders stark war er darin, anderen seine Verachtung kundzugeben», heißt es über Diogenes[50]. Das kynische Umprägen der Münze, die Umwertung der geltenden Werte, besteht vornehmlich darin, daß der Kyniker dem *nomos*, dem Gesetz und der geltenden Sitte, durch paradigmatische Handlungen die Achtung entzieht. Der Kyniker ist weder der Gesetzesbrecher, zu dem der wörtliche Sinn der Anekdote von der Münzfälschung ihn macht, noch unter-

47. *Soliloquy, or Advice to an Author*. Ich zitiere die Stelle nach D. O'Gorman, der darin das Hauptmuster für die beiden Charaktere in *Rameaus Neffe* sieht: *Diderot the satirist*, Toronto, 1971, S. 200.

48. Der Kyniker dieses Artikels, dessen Bild auf Rousseau paßt, ist eher Antisthenes als Diogenes; mit Antisthenes verbindet Diderot Cato, das Tugendmuster Rousseaus. Man muß bedenken, daß der Artikel 1754, vor dem endgültigen Bruch mit Rousseau, verfaßt wurde.

49. So das *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg, ²1955, Artikel *Zynismus*.

50. Diogenes Laertius VI 24.

gräbt er durch theoretische Kritik die Konvention. Er macht diejenigen, die in hervorragender Weise das geltende Wertesystem repräsentieren und als Vorbilder fungieren, die Großen und Angesehenen in der Gesellschaft, lächerlich, um in ihnen die Wertschätzungen zu treffen, die sich in ihnen personifizieren. Indem er die Grundlage aller Achtung zerstört, wird er selber verächtlich, und so gehören Lächerlichkeit und Verächtlichkeit zu seinem Metier; sie werden zur Signatur seiner Unabhängigkeit von den herrschenden Meinungen und Wertschätzungen.

Der Kyniker, der die Anerkennung durch die anderen bewußt zurückstößt, ist der Verachtetste der Menschen – aber *kein* Mann der Schmerzen; der Zusatz ist wichtig. Der Kyniker wird ob seiner Verächtlichkeit verlacht, aber er wird, wie Diogenes von sich sagt, nicht niedergelacht[51]. Kynismus wird zur Übung und schließlich zur Kunst, Verachtung wegzustecken und unempfindlich dagegen zu sein. Sich betont verächtlich zu geben, kann – psychologisch gesehen – geradezu ein Präventivmittel gegen unfreiwillige Verächtlichkeit und ein Akt der Selbstbehauptung sein. Rousseau hat den eigenen frühen Zynismus in dieser Weise, wie wir gesehen haben, als präventiven gedeutet.

Konsequenterweise muß der Kyniker, ist die kynische Unabhängigkeit ihrerseits zum akzeptierten und geachteten Wert geworden, auch diesen entwerten und der Verächtlichkeit preisgeben. Im Kynismus ist eine Dialektik am Werk, die, wird ihr nicht Einhalt geboten, den Kyniker auch zur Verhöhnung des Ideals der Unabhängigkeit und damit zur Selbstpreisgabe treibt. So ist der Weg zum kynischen Parasiten vorgezeichnet, wie wir ihn aus Lukians Satiren kennen.

Mit dem Typ des kynischen Parasiten sind wir nun ganz nah an der Hauptgestalt in Diderots *Zweiter Satire*. Der Neffe Rameaus identifiziert sich am Beginn des Dialogs ausdrücklich mit Diogenes, wie sein Gegenüber, das Erzähler-Ich, am Ende. Über diese ausdrückliche Beziehung auf den Kyniker und die Kontroverse über den Kyniker am Ende des Gesprächs hinaus verrät sich die Nähe des Dialogs zum Kynismus in einer Reihe kynischer Ausdrucksweisen, Metaphern, Bilder und Topoi vor allem in der Diktion des Neffen. Da ist die freche und schamlose Redeweise in bezug auf Sexuelles, die den Zeitgenossen in erster Linie als «cynisch» galt; ferner das offene Bekenntnis zur

51. Diogenes Laertius VI 54.

animalischen Bedürfnisbefriedigung, die Tiermetaphorik, der Topos des Narren und der Verrücktheit, die Perspektive der Verkehrung und Umkehrung. Rameaus Neffe ist der «verrückte Rameau» (Rameau le fou) wie Diogenes der «verrückte Sokrates».

So ist *Rameaus Neffe* ein Dialog über den Kynismus und im Sinne des Kynismus, wobei mit dem Neffen der verächtliche Kynismus eindeutig im Vordergrund steht. Ihm stellt das Erzähler-Ich den idealen Kynismus seines Diogenes-Verständnisses entgegen, kann sich aber damit gegen die Dominanz des Neffen kaum behaupten.

Was immer Diderots *Zweite Satire* sonst noch ist, sie ist vor allem ein Werk der Verachtung und über die Verächtlichkeit. Die Verachtung gilt den Gegnern der Aufklärer und Philosophen sowie der Gesellschaft, in der jene verkehren. Diderot äußert diese Verachtung aber nicht direkt, von der Warte überlegener Moral und Ehrbarkeit aus. Sein literarischer Kunstgriff besteht darin, daß er sie sich aus der Perspektive der Amoral und Niedertracht, im Medium der personifizierten Verächtlichkeit, des Neffen, selbst aussprechen läßt. Der Neffe repräsentiert die Niedertracht und Verächtlichkeit dieser Gesellschaft in Reinkultur. Er unterscheidet sich jedoch von der Gesellschaft dadurch, daß er die Verächtlichkeit bewußt gewählt hat und sie offen reflektiert; eben das macht ihn philosophisch interessant. Der Neffe heuchelt nicht Anständigkeit wie die anderen, sondern er spricht die Niedertracht aus und bekennt sich zu ihr; damit klärt er über den Zustand der Gesellschaft auf; auch er ist ein Aufklärer. «Das ist denn auch der auffallendste Unterschied zwischen meinem Mann und den meisten Menschen, die uns umgeben. Er bekannte sich zu den Lastern, die er hatte, die die anderen auch haben; aber er war kein Heuchler. Er erregte weder mehr noch weniger Abscheu als sie; er war nur offener und konsequenter; und manchmal profund in seiner Verderbtheit.»[52]

Der Neffe hat, so paradox es klingt, ein Ethos der Verächtlichkeit. Er lebt bewußt, offen und aktiv seine verächtliche Existenz, er ist mit ihr einverstanden. Im Schatten seines berühmten Onkels stehend, kann er sich nicht damit abfinden, selbst kein Genie zu sein. Er ist kein Genie der Kunst, kein Genie der Moral, nicht einmal ein Genie des Verbrechens. Bei ihm reicht es nur zur Karikatur eines Genies beziehungs-

52. *Rameaus Neffe*, dt. von R. Rütten, in Denis Diderot, *Sämtliche Romane und Erzählungen* II, München, 1979, S. 84.

weise zu einem Genie der Karikatur und der Nachahmung – der Pantomime. Selbst seine Niedertracht ist von dem unglücklichen Willen zum Genie bestimmt: Wenn schon nicht in der Kunst oder auf einem anderen geachteten Gebiet, so will er wenigstens hierin genial sein; er ist ein Genie an Verächtlichkeit.

Diese Verächtlichkeit erreicht ihren Höhepunkt darin, wie der Neffe das Verbrechen an dem Juden von Avignon kommentiert. Er selbst ist kein Verbrecher. Die Energie für die wirklich große Schandtat, das Verbrechen gegen die Menschlichkeit, bringt er nicht auf, aber er bewundert das Verbrechen. Hier liegt die Differenz zwischen dem Verbrecher und dem Zyniker: Dieser vollzieht das Verbrechen nur in Gedanken, er betrachtet es theoretisch und goutiert es ästhetisch. Seine Haltung ist die der theoretischen und ästhetischen Distanz. Diese Einstellung zum Verbrechen, die Konsequenz, mit der er verdorben ist, die Offenheit und Schamlosigkeit, mit der er sich präsentiert und mit der er nicht nur seine, sondern auch die Verdorbenheit jener Kreise enthüllt, in denen er sich als Parasit bewegt – all das macht den Neffen zum Zyniker im modernen Sinne des Wortes.

Goethe hat – in seinem Brief an Schiller vom 21.12.1804 – geschrieben, Diderots Satire sei eine «Bombe», die «gerade in der Mitte der französischen Literatur» platze. Was hätte er gesagt, wenn er die These von O'Gorman gekannt hätte, nach der die Sprengkraft dieser Bombe weniger einem zweitrangigen Literaten wie Palissot als vielmehr Rousseau gilt? Mit zahlreichen Belegen versucht O'Gorman nachzuweisen, daß der Neffe in vielen zynischen Details nach Rousseau modelliert ist, und er kommt zu dem Schluß: «Le Neveu de Rameau is the fruit of fifteen years spent with Jean-Jacques and not of an afternoon spent in the company of Jean-François Rameau.»[53] Ich kann diese These hier nicht weiter diskutieren; das würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Viele Belege sind in der Tat frappierend. Vergleicht man den Ton äußerster Verachtung, in dem Diderot im Seneca-Essay hypothetisch über Rousseau und die befürchteten Enthüllungen in den *Bekenntnissen* spricht, mit dem Tenor der Verachtung, der in *Rameaus Neffe* dominiert, so wird man sich der Beweisführung von O'Gorman nicht verschließen. Allerdings, das weiß auch O'Gorman: Der Neffe ist eine

53. *Diderot the satirist*, S. 216, Anmerkung 4.

Kunstfigur und nicht einfach die Kopie eines realen Vorbilds, auch nicht die Rousseaus.

Weniger vorsichtig ist O'Gorman in der Identifikation des Erzähler-Ichs mit Diderot. Demgegenüber scheint mir die traditionelle These einleuchtender, wonach sich Diderot mit keiner Figur des Dialogs voll identifiziert und wonach er auch dem Neffen eigene Züge leiht. Der Zynismus des Neffen bildet den Gegenpol eines einseitigen Moralisierens, das penetrant werden kann. Diderot selbst entging dieser Gefährdung nicht, und da war der Zynismus das gebotene Gegengift, wie er das Gegengift auch zu der Neigung zu Sentimentalität und Larmoyanz war. «Der ganze Diderot war dualistisch. In seiner Ausdrucksweise war er bald *sentimental*, bald *cynisch* (...) Seinen Cynismus kann man als die Reaction seines Verstandes gegen das Übermaß seiner Empfindsamkeit ansehen. Er stellte in ihm wieder den ganzen Menschen her, und bewahrte ihn davor, in Empfindelei zu versinken.»[54] Gewiß erschöpft diese psychologistische Betrachtungsweise den Diderotschen Zynismus, und zumal den Zynismus in *Rameaus Neffe*, nicht. Aber sie beleuchtet einen beachtenswerten Aspekt.

«Der Verlust unserer Vorurteile entschädigt uns für den Verlust unserer Unschuld», sagt der Neffe einmal. Das ist einer von jenen Gedanken, die ihn über den Typus des unreflektierten Parasiten hinausheben und seiner Gestalt die philosophische Dimension verleihen, die das Erzähler-Ich irritiert und fasziniert. Mit allen Vorurteilen aufzuräumen hat sich die Aufklärung zum Ziel gesetzt. Im Neffen Rameaus begegnet sie der Kehrseite ihres Ideals. In ihm träumt sie ihren Alptraum, der ihren moralischen Optimismus untergräbt. Der Traum besagt, daß der völlig Aufgeklärte, von allen Vorurteilen restlos Befreite nicht die Verkörperung des reinen Humanitätsideals sei wie Wielands schöner Diogenes, sondern ein illusionsloser, abgebrühter, schmutziger Zyniker à la Rameau. Ist das an Wahnsinn grenzende Lachen des Zynikers, mit dem der Neffe sich behauptet und mit dem der Dialog endet, möglicherweise die Endstation der Aufklärung? Das ist die beunruhigende Frage, die der Dialog hinterläßt.

Diese Frage wird erneut von Nietzsche und seiner Parabel vom «tollen Menschen» aufgeworfen. Auch bei Nietzsche gibt es eine bedeutende Kynismus-Rezeption, und zwar sowohl in erhellenden

54. K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke* II, Leipzig, 1866, S. 387.

Reflexionen über den Kyniker und den Kynismus wie in der literarischen Aneignung kynischer Bilder und Motive und wie schließlich in der emphatischen Bejahung des Zynismus. «Grosse Dinge verlangen, dass man von ihnen schweigt oder gross redet: gross, das heißt cynisch und mit Unschuld»[55]. In diesem Sinne kommentierte Nietzsche seine eigenen Bücher, sie erreichten an manchen Stellen «das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus». Solche Bekenntnisse sind gewiß auch kynisch-provokativ gemeint, aber sie sind nicht bloße Koketterie. Schließlich hat Nietzsche zwei seiner zentralen Gedanken, die Umwertung der Werte und den Tod Gottes, im Rückgriff auf kynisches Metaphern- und Bildmaterial formuliert. Nur auf den letzteren Gedanken kann ich hier kurz eingehen.

Eines der berühmtesten Motive der Diogenes-Tradition, die Laterne des Diogenes, wurde in der Neuzeit zur beliebten Signatur moralisch-satirischer Menschen- und Sittenprüfung sowie zum Symbol praktizierter Aufklärung. In einer grandiosen Übersteigerung hat Nietzsche das Motiv zur Formulierung seines Gedankens vom Tod Gottes verwendet und damit den moralkritischen Gestus des Kynikers in einen religionskritisch-aufklärerischen überhöht: Der tolle Mensch sucht am hellen Vormittag mit angezündeter Laterne auf dem Marktplatz Gott. Das Publikum ist atheistisch aufgeklärt und quittiert den ironischen Gestus mit Gelächter, worauf der tolle Mensch den heiligen Ernst dieser Botschaft und ihre ernsten Konsequenzen verkündet: Die Menschen selbst haben Gott getötet, und sie müssen nun selber zu Göttern werden. Diese Notwendigkeit will das aufgeklärte Publikum nicht begreifen, und über diese Borniertheit wird der tolle Mensch wahnsinnig. Er zertrümmert seine Laterne: das Licht der Aufklärung erlischt, weil die Aufgeklärten blind für die Konsequenzen der Aufklärung sind[56].

Nietzsches «Neo-Cynismus» ist eines der Vorbilder, an denen sich die spektakulärste Rezeption und literarische Aktualisierung des Kynismus in jüngerer Zeit orientiert: Peter Sloterdijks *Kritik der zynischen Vernunft* (1983) ist der größte Verkaufserfolg eines

55. So die Vorrede zu dem geplanten Werk *Der Wille zur Macht*, in *Sämtliche Werke. Kritsche Studienausgabe* XIII, hg. von G. Colli und M. Montinari, München, 1980, S. 189. Zu Nietzsches «Cynismus» vgl. H. Niehues-Pröbsting, «Der "Kurze Weg": Nietzsches "Cynismus"», in *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 1980, S. 103 ff.

56. *Die fröhliche Wissenschaft* 125, in *Sämtliche Werke* III, S. 480 ff.

philosophischen Buches im Nachkriegsdeutschland. Auch Sloterdijk stellt den Kynismus – wie den Begriff des Zynismus – in den Dienst der Aufklärungs- und Vernunftkritik. Der Titel des Buches weckt bewußt Assoziationen an die Vernunftkritik Kants. Aber es ist nicht so sehr diese als vielmehr die skeptischere Vernunfttheorie und Sicht der Aufklärung, wie sie – im Anschluß an Schopenhauer und Nietzsche – Horkheimer und Adorno seit den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts formulierten, von der Sloterdijk ausgeht. Die Kritische Theorie beherrschte in den späten sechziger und in den siebziger Jahren die Diskussion der Intellektuellen in Westdeutschland und hatte auf die Studentenbewegung dieser Jahre großen Einfluß. Der Erfolg Sloterdijks beruht – neben der leichthändigen und oft virtuosen Formulierungskunst – wesentlich darauf, daß der Autor einerseits an die Kritische Theorie anknüpft, andererseits aber die Sackgasse vermeidet, in die diese Theorie durch ihre Verweigerung jeder Perspektive auf eine praktische Lösung des Dilemmas der Dialektik der Aufklärung und der instrumentellen Vernunft geführt hatte. Sloterdijks Lösung ist der Kynismus, und mit diesem Angebot kommt er denjenigen Tendenzen entgegen, die sich an die Phase der – letztlich gescheiterten – politischen Umsetzung der Kritischen Theorie anschlossen: dem Rückzug aus der Öffentlichkeit, der Ökologiebewegung, der neuen Sinnlichkeit und Leiblichkeit, dem Feminismus und sogar einem Sektentum wie der Bhagwanbewegung. Sloterdijks Buch ist ein getreuer Spiegel des Bildungsganges, den die Generation der Studentenbewegung genommen hat, und das erklärt seine große Resonanz; in ihm erkannte diese Generation sich wieder.

Sloterdijk sprengt den begriffsgeschichtlichen Zusammenhang von Kynismus-Rezeption und modernem Zynismusbegriff, indem er Kynismus und Zynismus diametral einander entgegensetzt. «Zynismus ist das *aufgeklärte falsche Bewußtsein.* Es ist das modernisierte unglückliche Bewußtsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat. Es hat seine Aufklärungslektion gelernt, aber nicht vollzogen und wohl nicht vollziehen können. Gutsituiert und miserabel zugleich fühlt sich dieses Bewußtsein von keiner Ideologiekritik mehr betroffen; seine Falschheit ist bereits reflexiv gefedert.»[57] Die gelungensten Partien des Buches bilden die Phänomenologie der ver-

57. *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 37 f.

schiedenen Arten von Zynismus und die Typologie des Zynikers. Weniger überzeugend sind dagegen der systematische Rahmen der Entgegensetzung von Zynismus und Kynismus sowie die Stilisierung des Kynismus zur einzigen Alternative zum universalen Zynismus der Gegenwart.

Die Methode des Kynikers besteht in der Verweigerung der Argumentation. Statt auf den theoretischen Diskurs setzt der Kyniker auf nonverbale Ausdrucksmittel und auf den leiblichen Gestus. Im Kynismus revoltieren die unteren Organe gegen den Kopf und die Kopflastigkeit traditioneller Philosophie.

Der wesentliche Unterschied zwischen Kynismus und Zynismus besteht Sloterdijk zufolge in dem Verhältnis zur Macht: Kynismus ist die Aufsässigkeit, die Frechheit und Kritik derer, die nicht an der Macht partizipieren – und folglich davon auch nicht korrumpiert sind – und als Machtkritik per se legitim. Zynismus ist dagegen in einem eminenten Sinne «Herrenzynismus», «Kritik, die das Lager gewechselt hat»; eben das macht ihn suspekt und nimmt ihm die moralische Rechtfertigung. Kynismus befreit, Zynismus unterdrückt. In dieser handlichen und eingängigen Dichotomie wird der Kynismus zu einem attraktiven Identifikationsangebot: Der Kyniker ist frech und keck – aber nicht hämisch, kritikfreudig – aber nicht verbissen, gelassen – aber nicht indolent, reflektiert – aber nicht gebrochen oder gar schizoid; kynische Äußerungen von Misanthropie oder Verachtung der Menge sind «herber Realismus». Beim Zyniker gelten durchweg die umgekehrten Bestimmungen, und so wird der Zynismus Gegenstand eindeutig ablehnender Kritik. Man fragt sich, wie in diesen Gegensatz eine Gestalt wie der Neffe aus Diderots Satire einzuordnen ist. Sloterdijk, der sich mit dieser Gestalt wie mit dem Werk Diderots leider wenig auseinandersetzt, führt ihn bedenkenlos als Kyniker. Eine intensivere Beschäftigung mit *Rameaus Neffe* hätte ihm diese Einschätzung – wie seine zu einfache Entgegensetzung von Kynismus und Zynismus – problematisch erscheinen lassen.

Dem, der die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Kynismus überblickt, erscheint die Abspaltung des Zynismus vom Kynismus als die Fortsetzung der die Geschichte begleitenden Anstrengung, einen echten und ursprünglichen Kynismus von einem falschen und entarteten, einen achtenswerten von einem verwerflichen, einen guten von einem schlechten und bösen zu unterscheiden. Der Kynismus selbst, so

scheint mir, gibt den Maßstab einer solchen Unterscheidung nicht her. Eine Kritik von Kynismus und Zynismus scheint an einer Wertung nicht vorbeizukommen, bei der der Maßstab ein externer ist. Letztlich gerät die Zynismuskritik in die Bahnen jener allgemeinen moralischen Grundüberzeugungen und ihrer Konkretionen, die den Kernbestand dessen bilden, was neuerdings als «hochkulturelle Ethik» bezeichnet wird und was in erster Linie Erbgut von Platonismus, Christentum und Aufklärung ist.

MICHEL HULIN

# DOCTRINES ET COMPORTEMENTS "CYNIQUES" DANS CERTAINES SECTES HINDOUES, ANCIENNES ET CONTEMPORAINES

Existe-t-il – ou a-t-il existé – quelque chose comme un « Cynisme indien » ? Si l'on entendait par là une hypothétique branche de l'école grecque de ce nom, la réponse à une telle question devrait être, bien évidemment, négative. D'une part, il semble bien que les contacts, dans le sillage de l'expédition d'Alexandre, entre Grecs et « gymnosophistes » n'aient laissé de traces durables que chez les premiers. Dans les littératures de l'Inde ancienne – tant en sanskrit qu'en vernaculaire – on ne recueille, en tout cas, aucun écho de ces discussions, pourtant mémorables. Sans doute, le terme *Yavana* (« Ionien » ?) s'est-il imposé au cours des siècles suivants pour désigner les Grecs et, plus tard, les étrangers en général mais cet usage linguistique est bien trop général pour véhiculer une référence particulière au Cynisme grec. D'autre part, la différence des contextes politique, religieux, intellectuel, etc. est si considérable – et si évidente – que, d'entrée de jeu, la probabilité de retrouver de part et d'autre des écoles de pensée réellement homologues apparaît infime. Cela ne nous interdit pas, cependant, de noter, en dehors de toute influence historiquement attestable dans un sens ou dans l'autre, la présence de convergences partielles. Certains modes de relation au corps, certains types de jugements de valeur, certains schèmes de comportement peuvent présenter des affinités remarquables, alors même qu'ils se situent dans des contextes philosophiques et religieux profondément différents.

*Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 557-570.

Dans cette perspective nous voudrions présenter ici deux sectes ascétiques hindoues, l'une d'origine relativement récente, et encore florissante de nos jours, l'autre disparue depuis plusieurs siècles mais sur laquelle nous disposons d'une documentation assez étendue. Ni la première – par définition – ni la seconde ne sont directement identifiables aux gymnosophistes de la tradition grecque. Tout au plus la seconde a-t-elle une chance de représenter une possibilité plausible, parmi d'autres, d'identification. En effet, si les contemporains d'Alexandre pouvaient se représenter les gymnosophistes sous les traits d'un groupe homogène il n'en va plus de même pour nous aujourd'hui.

Il n'y a pas en effet de type monolithique et immuable du sage indien, pas de modèle stéréotypé, mais une immense diversité de « renonçants » (*saṁnyāsin* ou *sādhu* en sanskrit), « chercheurs de sagesse » plutôt que sages, d'ailleurs. Et cette diversité se déploie dans le temps à travers trois millénaires au moins d'histoire religieuse. Elle se déploie aussi dans l'espace, à l'échelle d'un sous-continent. Une première opposition pertinente sépare les brahmanes des non-brahmanes. A l'intérieur même de la caste brahmanique on distinguera ceux qui vivent « dans le siècle », sont mariés, pères de famille, etc. (mais peuvent très bien exercer une forme « intra-mondaine » d'ascèse au sens de Max Weber) et ceux qui, vivant « dans la forêt », ont dépouillé les insignes de leur caste d'origine afin de se présenter comme les vrais *saṁnyāsin*. Mais ces derniers, à leur tour, peuvent avoir choisi cette voie dès l'adolescence, tandis que d'autres ne s'y engagent qu'aux abords de la vieillesse, donc après avoir élevé une famille. Les brahmanes renonçants eux-mêmes diffèrent beaucoup selon qu'ils mènent une existence cénobitique ou anachorétique, sédentaire ou gyrovague, selon qu'ils se regroupent à quelques-uns autour d'un maître dans un ashram ou qu'ils se plient à la discipline d'un grand ordre monastique. Quant aux ascètes non-brahmanes, ils se divisent en hindous et non-hindous. Les hindous s'éparpillent en une multitude de sectes: shivaïtes, vishnouites, krishnaïtes, tantriques, etc. et les non-hindous se répartissent en Bouddhistes du Petit et du Grand Véhicule, Jaïnistes *Digambara* ou *Śvetāmbara*, etc. Tous ces mouvements religieux peuvent bien avoir certaines doctrines en commun – comme la croyance au *karman* et à la transmigration des âmes – ils n'en diffèrent pas moins considérablement par leurs dogmes, leurs techniques d'ascèse, leur « morale ».

D'autre part, et pour en venir à l'étymologie du terme «gymnosophiste», on constate que la nudité n'est pas, et n'a jamais été, l'apanage d'un groupe particulier. A des niveaux de conscience divers, en effet, toutes les sectes adhèrent au symbolisme social du vêtement et considèrent la nudité comme l'expression la plus naturelle du total dépouillement intérieur auquel l'ascète est censé aspirer. Dans le cas, le plus général malgré tout, où le vêtement est maintenu, il doit lui-même traduire cette tendance au dépouillement : ainsi la robe ocre des moines bouddhistes, à l'origine faite de guenilles teintes et cousues ensemble ou la tunique safran des ascètes shivaïtes, identique à celle que devaient revêtir pour leur supplice les condamnés à mort dans l'Inde médiévale. Dans la pratique, la nudité intégrale concerne – ou a concerné – tous les groupes mentionnés ici, à l'exception peut-être des Bouddhistes. Cependant, elle n'est effective que dans la frange la plus radicale ou «extrémiste» de chacun d'eux, par exemple les *Digambara* (litt «vêtus d'espace») du Jaïnisme ou les *Avadhūta* («ceux qui ont tout secoué») de l'orthodoxie brahmanique. Dans certaines sectes, à vrai dire assez marginales, elles se présente comme une obligation. C'est le cas des *Nāga*, ancienne secte shivaïte d'ascètes guerriers, dont les membres, de nos jours encore, arpentent en troupe, et dans le plus simple appareil, les routes de l'Inde centrale et septentrionale. Il est d'ailleurs remarquable que tout cérémonial d'entrée dans l'état de renoncement comporte à un moment ou à un autre, et ce quelle que soit la secte concernée, un rite où l'aspirant doit se dévêtir entièrement et faire sept pas[1].

Cela dit, il est tout de même possible, dans certains cas particuliers, de repérer des convergences, partielles mais incontestables, avec le Cynisme de la Grèce antique. Deux «sectes» – ou groupes ascétiques – retiendront ici notre attention. L'une est la secte des *Pāśupata*, l'autre celle des *Aghori* ou *Aghorapanthi*. Le comportement prescrit aux adeptes de l'un et l'autre de ces mouvements religieux présente en effet des analogies frappantes avec celui que les doxographes grecs attribuent à Antisthène, Diogène de Sinope, etc.[2]

1. Voir G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, 2nd ed., Popular Prakashan, Bombay, 1964, p. 94 et 98-99.

2. La possibilité de tels rapprochements a été signalée, semble-t-il, pour la première fois par Daniel D.D. Ingalls, dans son article «Cynics and Pâśupata: The Seeking of Dishonour», *Harvard Theological Review* 55, 1962, p. 281-298.

La secte des *Pāśupata* est très ancienne. Les premiers documents qui en attestent l'existence et en décrivent les particularités remontent au début du IIIe siècle avant l'ère chrétienne[3], et le fait que ces documents ne la présentent en aucune manière comme une nouvelle venue dans le paysage religieux indien incite à en repousser la naissance plus haut encore dans le temps. Quoi qu'il en soit, les témoignages se succèdent à partir de cette époque, suffisamment nombreux et divers pour que la secte figure parmi les moins mal connues de l'Inde ancienne[4]. Cependant, on perd sa trace à la fin du XVe siècle et sa disparition est certaine depuis trois ou quatre siècles au moins.

Le nom de la secte est tiré de *Pāśupati*, « le Maître des animaux », l'un des nombreux noms de Shiva. Le terme *paśu*, « animal », désigne plus particulièrement la victime animale dans le sacrifice védique. Dans le langage ésotérique du Shivaïsme il prend le sens de « créature » ou « âme individuelle », ce glissement sémantique servant à souligner l'état de totale dépendance de l'âme humaine face à Shiva, le Maître suprême. Les *Pāśupata* sont donc « les gens de Shiva », ceux qui Lui appartiennent, qui se consacrent entièrement à Lui. En principe, la secte n'est accessible qu'aux seuls brahmanes, mais elle paraît s'être assez tôt scindée en deux branches, l'une stricte, l'autre plus laxiste dans son recrutement. On fera référence ici aux *Pāśupata-sūtra*, texte de base de l'école, attribué à un mystérieux personnage appelé Lakulīśa et commenté vers le Ve ou VIe siècle de notre ère par un certain Kauṇḍinya[5].

3. Elle est mentionnée notamment dans le *Nārāyaṇiya*, une portion ancienne du *Mahābhārata* (XII 349).

4. L'*Amarakośa* (IVe siècle ?), l'un des plus anciens recueils lexicographiques sanskrits, lui consacre un petit « article ». Des *Purāṇa* comme le *Vāyu-Purāṇa* la présentent avec quelque détail. D'autre part, le pittoresque qui s'attache à l'ascète *pāśupata* en fait l'un des personnages favoris du conte et du théâtre satirique. Pour un relevé plus complet des sources, on se reportera à J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. I, Paris, 1979, p. 310-312 et L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, t. I, Paris, 1947, § 1284 et 1285.

5. *The Pāśupatasūtras with Kauṇḍinyas Commentary*, Ed. R. Ananthakrishna Sastri, coll. « Trivandrum Sanskrit Series » 143, Trivandrum 1940. Il n'existe pas de traduction française de ce texte. Une autre source importante est la *Gaṇakārikā* commentée au Xe siècle par Bhāsarvajña (Ed. C.D. Dalal, coll. « Gaekwad Oriental Series », Baroda, 1920). Lakuliśa est aussi un nom de Shiva, mais peu usité. Le terme *iśa* signifie « maître » ou « seigneur » (comme *pati*) et *lakula* peut désigner une massue. D'où le sens possible de « Maître à la massue ». Ingalls (*op. cit.*, p. 296, n. 30) envi-

Les *sūtra* décrivent la « carrière » idéale de l'ascète *pāśupata*. Elle se divise en cinq stades[6] dont le second (décrit dans la troisième section des *sūtra*) apparaît comme le plus significatif dans la perspective d'un rapprochement avec le Cynisme. Dans le premier stade le disciple doit vivre attaché à un temple et arborer sur son front et sur son torse les marques distinctives de la secte. Ensuite, après un bain de cendres qui marque le passage au stade suivant et symbolise une « rupture de niveau » (au sens de M. Eliade), il doit abandonner ces marques et se mettre à vivre « à l'extérieur ». L'idée qui préside à ce second stade est que toute son existence doit être désormais consacrée à lutter contre l'orgueil (*garva* qui signifie littéralement « (le fait d') être gonflé de son importance », à rapprocher du grec *tuphos* et de l'*atuphia* en laquelle Antisthène plaçait la finalité d'une vie philosophique). Concrètement, cela signifie que l'adepte doit rechercher les humiliations, se porter systématiquement à la rencontre de l'opprobre (*avamāna*, sémantiquement très proche du grec *adoxia*).

En III 3 les *sūtra* reproduisent de manière presque littérale – mais en l'appliquant à l'ascète *pāśupata* – un passage des *Lois de Manou* relatif au comportement attendu de l'étudiant brahmanique[7] dans sa tournée quotidienne d'aumônes : « Un brahmane doit redouter les honneurs comme si c'était un poison et toujours désirer le mépris *(avamāna)* comme si c'était de l'ambroisie. Car celui qui est méprisé dort d'un cœur léger et vit à l'aise dans le monde, tandis que celui qui le méprise ne tarde pas à périr »[8]. Mais là où Manou ne présente qu'une simple exhortation à la modestie, à la patience en face d'éventuels refus[9], les *sūtra* comprennent qu'il s'agit de déployer un comportement

sage la possibilité d'une dérivation à partir du grec « Héraclès ». Le rapprochement est séduisant mais peu crédible sur le plan étymologique.

6. On trouvera une description sommaire de ces stades dans A. Daniélou, *La fantaisie des dieux et l'aventure humaine*, Monaco, 1985, p. 193-195.

7. L'étudiant brahmanique *(brahmacārin)* représente le premier des quatre « stades de vie » *(āśrama)* en lesquels se divise idéalement la carrière terrestre d'un brahmane. A ce stade l'adolescent apprend le Veda auprès d'un maître, menant une existence austère, directement calquée sur celle des ascètes, où il doit en principe mendier chaque jour sa nourriture et celle de son maître.

8. *Manusmṛti* II 162-163 (trad. M. H.). Voir A. Loiseleur-Deslongchamps, *Lois de Manou*, Paris, 1939, p. 45-46.

9. Ainsi Diogène demandait-il l'aumône à des statues pour s'entraîner à essuyer des refus (D. L. VI 49).

provoquant, tel qu'il attire infailliblement sur l'ascète, de la part des gens « normaux », risée et mauvais traitements.

Ce comportement implique par ailleurs d'apparaître sinistre comme un revenant (ou *preta*) : couvert d'immondices, ongles jamais coupés, barbe en broussaille et chevelure hirsute (III 11). Déjà signalé à l'attention générale par son accoutrement, l'ascète doit aggraver son cas en se livrant à toutes sortes de conduites excentriques : se coucher en plein jour au milieu de la place du marché et faire semblant de dormir en ronflant bruyamment (III 12), simuler une soudaine crise d'épilepsie (III 13), marcher en boitillant comme un estropié (III 14). A cela s'ajouteront diverses conduites proprement « scandaleuses » : gestes obscènes à l'adresse des femmes (III 15 – probablement exhibitionnisme et masturbation en public... à rapprocher de D. L. VI 46) ; « gestes indécents » (III 16, sans doute les actions d'uriner et de déféquer en public pour lesquelles on trouve aussi des parallèles chez les Cyniques, cf. D. L. VI 69) ; langage ordurier (III 17, à rapprocher de Cratès insultant les courtisanes en D. L. VI 90).

Chacun de ces traits[10] évoque, comme on le voit, tel ou tel des comportements singuliers que les doxographes grecs attribuent à l'une ou l'autre des figures célèbres du Cynisme. En même temps, la finalité ultime de ces exercices est, de part et d'autre, clairement spirituelle. Par le dépassement des couples d'opposés (*dvandva* en sanskrit), tels qu'honneur / déshonneur, pauvreté / richesse, plaisir / souffrance[11], etc., on cherche à atteindre une liberté vécue concrète, une indépendance de tous les instants par rapport aux vicissitudes du sort, une authentique auto-nomie et auto-suffisance (*svātantrya* ou *autarkeia*). La

10. Il conviendrait, du côté indien, de leur ajouter tout ce qui se rapporte au *tapas* ou « ardeur ascétique ». On désigne par là une forme archaïque de yoga, encore parfois pratiquée de nos jours, consistant surtout en efforts assidus pour repousser les limites de la résistance du corps. On s'entraîne, par exemple, à jeûner de plus en plus longtemps, à se passer quasiment de sommeil, à supporter les degrés extrêmes du froid et du chaud, etc. Le *tapas* paraît très proche des épreuves *(ponoi)* que Diogène s'imposait à lui-même, telles qu'embrasser des statues couvertes de neige ou se rouler dans du sable brûlant (D. L. VI 23). Les ascètes *pāśupata* pratiquent, certes, largement le *tapas* mais cette discipline est – ou a été – si répandue dans toute l'Inde religieuse qu'elle ne saurait passer pour caractéristique de leur secte.

11. Sur le dépassement de ce « couple d'opposés » particulier dans le Cynisme, voir M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Paris, 1986, p. 27 et n. 34.

notion d'exercice spirituel[12] – qui nous est devenue si étrangère, du moins dans sa composante « physique » – trouve là sa parfaite illustration.

Et pourtant il ne saurait être question d'identifier purement et simplement les deux « voies », car certaines différences demeurent irréductibles. Il est clair, tout d'abord, que chez les ascètes *pāśupata* la recherche des humiliations ne représente qu'une phase de leur itinéraire. Elle s'inscrit à l'intérieur d'un cursus dont elle ne constitue qu'une étape, essentielle il est vrai. Précédée d'une formation religieuse générale, que dispense un *guru* dans le cadre d'un temple ou de ses domaines annexes, elle se prolonge par des phases de retrait du monde marquées par un entraînement intensif à diverses formes de méditation ainsi que par certaines pratiques dévotionnelles. Chez les Cyniques, au contraire, il semble que ce mode de vie ne se ramène pas à un moyen et ne se limite pas à une période déterminée de la vie philosophique mais coïncide, en un certain sens, avec la voie elle-même. On est frappé, d'autre part, par le caractère très codifié et stéréotypé des transgressions prescrites à l'ascète *pāśupata*. Il y a là un contraste remarquable avec le côté personnel, spontané, inventif du comportement des Cyniques grecs, du moins des plus grands d'entre eux[13]. Il s'ensuit que les rapports du « transgressant » à sa société d'origine ne peuvent pas être les mêmes de part et d'autre. En Inde, ce genre d'écart par rapport aux normes est traditionnel, prévu, admis à l'intérieur de certaines limites bien précises. Il n'a donc pas le même impact, la même vertu « déstabilisatrice » qu'en Grèce.

On rappellera enfin que la voie cynique concerne avant tout le monde d'ici-bas. Mis à part le culte d'Héraclès – vu davantage comme un héros, un modèle à imiter, que comme une figure divine à adorer – elle ne possède pas d'arrière-plan religieux défini[14]. Au contraire, la voie *pāśupata* se place sans ambiguïté sous le patronage de Shiva et,

12. Spécialement au sens de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd., Paris, 1987. Sur la portée de tels exercices dans le Stoïcisme, voir p. 17-18, n. 17.

13. Une étude plus complète devrait cependant tenir compte des phénomènes d'imitation et de mode dans le Cynisme tardif de l'époque romaine et hellénistique (cf. Lucien).

14. Ainsi qu'en témoigne, par exemple, la fameuse lettre XXII de Diogène à Agésilas.

surtout, fait sien l'idéal pan-indien de la « délivrance » *(mokṣa)* comprise comme le privilège de ne plus avoir à se réincarner indéfiniment[15]. Et cette différence de contexte socio-religieux rejaillit à son tour sur l'interprétation que, de part et d'autre, on donnera des opprobres subis. Là où le philosophe cynique adopte une attitude « provocatrice » à l'égard des riches, des puissants, des bien-pensants en général, il le fait dans une intention finalement curative, celle de les guérir de leur suffisance bornée et de leur faire au moins entrevoir les vraies valeurs et les vrais enjeux de l'existence. Au contraire, l'ascète *pāśupata* ne cherche pas à susciter des émules, du moins pas directement. Son point de vue est, en un sens, plus individualiste. Ce qu'il cherche à travers les humiliations auxquelles il s'expose délibérément, c'est à purifier son âme, plus précisément à se débarrasser de son mauvais *karman*[16] et à le transférer (cf. III 8) aux imprudents railleurs !

L'autre secte hindoue qui mérite d'être comparée à l'école cynique est celle des *aghori* ou *aghorapanthi*. Son essor est relativement récent, les premiers témoignages sur elle remontant à la fin du XVIII[e] siècle. Ils sont d'abord le fait de voyageurs musulmans, surtout persans. On trouve au XIX[e] siècle plusieurs monographies émanant d'auteurs anglais[17], mais c'est à une date toute récente que l'anthropologie religieuse a commencé à s'intéresser pour de bon à cette secte hors du commun[18].

15. Ceci est toutefois à nuancer, compte tenu du fait que les *pāśupata* (et les shivaïtes en général) mettent entre la délivrance, au sens religieux et eschatologique du terme, et la liberté concrète atteignable en ce monde, moins de distance que la plupart des autres courants religieux de l'Inde. En particulier, la notion magique d'une toute-puissance physique, fruit de pratiques yoguiques ésotériques, transparaît souvent dans leurs textes (par ex. I 27-28).

16. Rappelons que le *karman*, « acte », désigne ce qui reste des actes accomplis par un sujet, leur qualité spécifique, bonne ou mauvaise, qui déterminera précisément sa condition prochaine de réincarnation. L'accès à la délivrance suppose ainsi qu'on ait « consommé » ou « brûlé » (par exemple, par des pénitences appropriées) tout son *karman*, bon ou mauvais. Quant à la possibilité d'un « transfert du *karman* » à d'autres sujets, à leur avantage pour les « mérites » et à leur désavantage pour les « démérites », elle n'est envisagée que par certaines écoles bouddhistes et hindoues.

17. Les plus fiables paraissent être celles de H.W. Barrow, « On Aghoris and Aghorapanthis », *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 3, 1893, p. 197-251 et de H. Balfour, « The Life-history of an Aghori Fakir », *Journal of the Anthropological Institute* (London) 26, 1897, p. 340-357.

18. Avant tout, en la personne de Jonathan Parry dont on lira notamment l'article intitulé « Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic » in M. Bloch and J. Parry

Historiquement, une certaine continuité existe entre eux et les *pāśupata*. Le chaînon intermédaire a été, selon toute probabilité, constitué par une autre secte shivaïte étroitement apparentée aux *pāśupata* et qui leur a survécu pendant deux ou trois siècles, celle des *kāpalika* (litt.: «ceux qui portent un crâne»). Les adeptes de ce mouvement religieux se servaient en effet couramment d'un crâne humain en guise de bol à aumônes. Les *kāpalika* sont très souvent représentés dans la littérature, notamment dans le conte et le théâtre[19], comme hantant les lieux de crémation, buvant de l'alcool dans leurs crânes-bols, se livrant à l'occasion à des orgies rituelles et à des sacrifices humains avec consommation d'une partie de la victime.

Sous sa forme actuelle, la secte des *aghori* vénère comme son fondateur un certain Kina Ram, mort vers 1780 et dont le «tombeau» ou *samādhi*[20] se trouve dans l'ashram fondé par lui-même et toujours existant à Bénarès. Ses successeurs à la tête du monastère, appelés «abbés» *(mahant)*, sont supposés être comme lui des incarnations volontaires *(avatāra)* de Shiva. Les *aghori* se présentent avant tout comme des ascètes gyrovagues. En cela, ils ne font d'ailleurs que se conformer à une tradition indienne multiséculaire. Le champ de leurs pérégrinations est vaste puisqu'il englobe toute la haute et la moyenne vallée du Gange ainsi que les confins du Népal. Ils conservent cependant des attaches avec l'ashram de Bénarès où ils se rassemblent à l'occasion de certaines fêtes, au premier rang desquelles le «Jour des Maîtres» *(Guru Purṇima)*[21]. L'Ordre ne compte plus aujourd'hui que quelques

(édit.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, 1982, p. 74-110.

19. Les *kāpalika* sont remarquablement campés dans un drame allégorique sanskrit du XI[e] siècle, le *Prabodhacandrodaya* ou «Lever de lune de l'éveil à la connaissance» de Kṛṣṇamiśra (trad. fr. par A. Pedraglio, coll. «Publications de l'Institut de civilisation indienne» 36, Paris, 1974). Toute l'information aujourd'hui disponible sur la secte a été rassemblée par D.N. Lorenzen, *The Kapalikas and Kalamukhas: two lost Saivite sects*, University of California Press, 1972.

20. On rappelle que, traditionnellement dans l'hindouisme, les «renonçants *(saṁnyâsin)* ne sont pas incinérés comme le commun des mortels mais enterrés au lieu même où ils sont censés avoir «quitté leur corps», c'est-à-dire avoir choisi de demeurer dans une extase définitive. Le terme *samādhi*, qui peut se traduire (très) approximativement par «extase», désigne secondairement le monument commémoratif élevé par les disciples d'un maître spirituel au-dessus de l'endroit où repose sa dépouille mortelle.

21. Détails dans J. Parry, *op. cit.*, p. 104, n. 25.

centaines de membres, tous de sexe masculin, mais un très grand nombre de disciples « laïcs » gravite autour de lui. Chose à première vue surprenante : la plupart des disciples ou sympathisants – et des *aghori* eux-mêmes – sont originaires des hautes castes, cela alors même que l'admission dans la secte est en principe ouverte à tous et que ses « mœurs » sont aux antipodes des valeurs de pureté cultivées par les hautes castes, spécialement les brahmanes.

Le terme *aghorapanthi* signifie littéralement « celui qui suit le chemin *(pantha)* non-terrible *(a-ghora)* ou auspicieux ». Il s'agit là, bien entendu, d'une désignation euphémistique, du genre de celles qui s'appliquent couramment à Shiva lui-même, Dieu terrible que l'on surnomme « Le Bienveillant ». Les *aghorapanthi* sont donc, eux aussi, des ascètes d'obédience shivaïte. Et de même que les *pāśupata* semblent avoir possédé une doctrine philosophique sophistiquée – les textes parvenus jusqu'à nous n'en ont conservé que quelques bribes – les *aghori* entretiennent aussi certaines opinions métaphysiques. Leur doctrine, davantage reçue de l'extérieur que développée de manière autonome, ressemble beaucoup à celle du Vedânta non-dualiste. Cela signifie qu'ils admettent le principe de l'identité ultime de chaque âme individuelle (de chaque *paśu* !) avec Shiva, lui-même identifié à l'absolu, ou *brahman*, des Vedântins. Et, à l'instar des Vedântins, ils attribuent à une mystérieuse « illusion cosmique » ou *māyā*, le surgissement des apparences mutuellement différenciées qui constituent le monde sensible.

Ils ne sont pas pour autant des « intellectuels », exégètes du Veda, logiciens ou dialecticiens, car de telles activités sont clairement incompatibles avec leur nomadisme et la rudesse générale de leur mode de vie. Ce sont des « praticiens ». Ils s'efforcent de surmonter la *māyā*, de réaliser cette identification de soi-même à l'absolu promise par les *Upaniṣad*, en vivant *in concreto* l'identité de tous les couples d'opposés (les mêmes que pour les *pāśupata*) et, plus spécialement, ils cherchent à transcender l'opposition du pur et de l'impur, si déterminante pour la représentation que la société hindoue se forme d'elle-même[22].

En théorie, les *aghori* doivent s'installer, partout où les auront menés leurs pas, dans ces lieux particulièrement impurs que sont les champs crématoires. Dans la pratique, ils se contentent de vivre à

22. Sur le rôle du pur et de l'impur dans l'hindouisme, voir L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, 1966, p. 65-85.

proximité dans des sortes de huttes au sol de terre battue et aux murs « décorés » de crânes humains. Ils vont tantôt complètement nus, tantôt vêtus d'une sorte de linceul en principe dérobé à un cadavre au moment de sa crémation. Ils portent leurs cheveux nattés et arborent un collier d'ossements. Ils dorment soit à même le sol, soit sur une espèce de civière identique à celle sur laquelle sont ficelés les cadavres lorsqu'on les descend sur les « ghâts » (escaliers) funéraires à Bénarès. Ils cuisent leur nourriture – quand ils ne la dévorent pas crue – avec du bois qu'ils ont le droit de prélever, au titre d'une sorte de dîme coutumière, sur les bûchers funéraires. Exactement comme les anciens *kāpalika*, ils mangent dans le crâne humain[23] qui leur sert à la fois de bol à aumônes et d'« assiette ».

Pour tout ce qui touche à la nourriture et à la boisson les *aghori* professent une indifférence absolue. Cela signifie qu'ils sont tenus d'accepter n'importe quoi de n'importe qui, donc aussi bien de la nourriture « normale » que de la nourriture avariée, de la viande, des boissons alcoolisées, toutes substances dont le brahmanisme orthodoxe interdit absolument la consommation. En fait, l'ensemble de leurs pratiques alimentaires se laisse interpréter comme la mise en œuvre d'une inversion systématique du régime de valeurs pur / impur qui a cours dans l'orthodoxie brahmanique et l'hindouisme en général. Par exemple, un *aghori* pourra faire exprès de jeter d'abord à des chiens la nourriture que des dévôts viennent de lui offrir respectueusement. Puis il en récupèrera les restes pour les manger. « Cynisme » à la puissance *n* car un tel geste est particulièrement sacrilège en Inde. Il y là, en effet, une parodie du rituel des offrandes *(pujā)* dans les temples, où les fidèles, à l'issue de la cérémonie, reçoivent du prêtre les offrandes végétales apportées par eux-mêmes et censées avoir été goûtées par le dieu auquel est dédié le temple. Cette nourriture ainsi restituée, en tout ou en partie, peut être alors consommée par les fidèles pour qui c'est un grand honneur que d'être ainsi admis à manger les « restes » du dieu. En même temps, cette nourriture matérialise la « grâce » *(prasad)* du dieu

23. Ce crâne est censé avoir été obtenu par l'ascète – au début de sa carrière de renonçant et à titre d'épreuve initiatique – en repêchant quelque cadavre putréfié flottant au fil de l'eau et en le décapitant. Dans le cadre de l'hindouisme, un tel cadavre ne peut correspondre qu'à une mort inauspicieuse, par lèpre, variole, etc. ou encore survenue à la suite d'un crime. Il semblerait cependant qu'aujourd'hui les *aghori* s'adressent, plus prosaïquement, à la morgue d'un hôpital (d'après J. Parry, *op. cit.*, p. 88).

descendant sur les fidèles. D'autre part, en Inde, un certain stigmate d'impureté s'attache spécialement aux chiens, d'autant plus qu'il s'agit le plus souvent d'animaux presque sauvages qui hantent les lieux de crémation où ils se disputent à l'occasion des lambeaux de cadavres à demi calcinés. Parfois, un *aghori* ira même jusqu'à boire de l'urine ou manger des excréments et des vomissures de chien... A cela s'ajoute un comportement en public qui rappelle de très près celui des *pāśupata :* théatralisme des attitudes, voix rauque, parler ordurier et insolent, gestes obscènes, etc.

Les *aghori* sont également réputés pratiquer la nécrophagie. On se trouve là, cependant, en face d'un sujet tabou sur lequel les informations fiables n'abondent pas. En tout cas, et contrairement à certaines légendes colportées au siècle dernier, il ne s'agit pas chez eux d'une pratique courante. Selon toute probabilité, la nécrophagie doit être considérée comme une épreuve initiatique que tout *aghori* doit subir au moins une fois dans sa vie. Elle aurait lieu à l'occasion de certaines fêtes, notamment lors de la *Śivaratri* ou « nuit de Shiva », quatorzième nuit de la quinzaine sombre (lune décroissante) du mois de *Phalguna* (Février-Mars). Il s'agit, selon le calendrier religieux hindou, d'un moment particulièrement inauspicieux, où l'étude du Veda est interdite mais où, en revanche, les temples de Shiva restent ouverts (on y célèbre le mariage de Shiva et de Parvati). Certains indices laissent penser que les cadavres utilisés lors de cette macabre cérémonie doivent être aussi ceux de personnes décédées dans des circonstances inauspicieuses.

Un peu comme les *pāśupata* pratiquent, en même temps que beaucoup d'autres ascètes, le *tapas*, les *aghori* accomplissent aussi certains rites tantriques communs, notamment celui de la *cakra-pujā* appelé aussi «(rite) des cinq choses qui commencent par *m*» *(Pañcamakāra).* Il s'agit de la consommation rituelle de viande *(māṃsa),* de poisson *(matsya),* de liqueurs fermentées *(madya),* de certains grains frits *(mudrā)* et enfin de l'accouplement rituel *(maithuna)*[24]. Les *aghori* accentuent cependant le caractère transgressionnel du rite en l'accomplissant de nuit, si possible dans un champ crématoire, et en ayant recours aux services de prostituées (ou de femmes de très basse caste) elles-mêmes souillées de sang menstruel. On retrouve ici encore l'idée d'un renversement systé-

24. Pour les traits généraux du rituel tantrique, voir *L'Inde classique, op. cit.,* § 1217-1224.

matique du cours «normal» des choses dans lequel, selon les principes généraux de l'hindouisme, la femme doit se trouver dans une période «pure» et occuper un rang social au moins égal à celui de l'homme.

On voit que les *aghori* se sont engagés très loin sur la voie du refus des conventions sociales. Ils paraissent avoir réalisé l'idéal d'ensauvagement systématique que les Cyniques grecs ont prôné mais – semble-t-il – sans jamais s'avancer autrement qu'en paroles vers les extrêmes de l'anthropophagie ou de la nécrophagie. Mais Diogène et ses pairs, s'ils avaient rencontré les *aghori* ou leurs équivalents de l'époque, se seraient-ils vraiment reconnus en eux?

D'une part, certaines réserves déjà formulées à propos des *pāśupata* valent aussi bien pour les *aghori*. Ici également, nous sommes en présence d'une conduite codifiée dans sa déviance même, insérée dans une voie initiatique précise, inséparable de motifs religieux propres à l'hindouisme, comme par exemple le transfert de *karman*. D'autre part, la possibilité qui nous est offerte aujourd'hui d'observer directement l'impact de ces renonçants sur leur environnement humain contribue à restreindre encore un peu plus le champ de la comparaison possible avec le Cynisme.

En effet, ces ascètes sont perçus par les masses hindoues avant tout comme les détenteurs d'une force magico-spirituelle considérable. Ils peuvent en faire usage – si on vient à les mécontenter – dans un sens destructeur, par exemple sous forme de redoutables malédictions. Le plus souvent, cependant, on compte qu'ils en feront usage dans un sens bénéfique, la transformant en une source de prospérité pour leurs disciples laïcs. De même sont-ils réputés source de fertilité, et de très nombreuses femmes stériles se rendent en pélerinage à leur monastère de Bénarès. En fait, ils ne contestent en aucune manière l'ordre établi, celui des familles et des castes, et encore moins le pouvoir politique en place, lequel, en retour, tend à fermer les yeux sur les moins orthodoxes de leurs agissements... Ils semblent jouer, consciemment ou non, le rôle d'un «abcès de fixation». Ils représentent un foyer auto-contenu de démesure et d'impureté concentrée, nécessaire à sa manière au maintien de l'ordre du monde. Quant à leur recherche spirituelle proprement dite, elle ne concerne chacun d'entre eux qu'à titre privé, individuel. Ils ne font pas de prosélytisme.

En résumé, on peut dire qu'en dépit de leurs multiples affinités avec les Cyniques grecs, ils s'opposent à eux principalement sur trois plans.

Ils placent leur comportement tout entier sous le signe de l'excès et de la démesure, alors que les Cyniques conservent l'idéal d'une vie frugale, « conforme à la nature ». Ils s'intègrent à leur manière dans l'ordre établi, alors que les Cyniques apparaissent sous les traits d'éternels « contestataires ». Enfin, leur *telos* suprême, la délivrance, se situe hors de l'horizon de ce monde, tandis que Diogène et ses disciples n'aspirent qu'à une forme temporelle et terrestre de liberté.

# *INDEX LOCORUM*


***Acta Apollonii***

33-34 : 425 n. 27.

***Acta Philippi***

6 : 334 n. 83.

**Aelianus**

*Variae historiae*

II 31 : 146 n. 128;
III 14 : 146 n. 129;
III 29 : 146 n. 129;
VI 10 : 78;
X 16 : 21 n. 30;
XI 10 : 448;
XIII 24 : 78;
XIV 33 : 34 n. 82;

*Fragmenta* (ed. Hercher)

68 : 78.

**Aelius Aristides**

Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων

663-685 : 309 n. 8;
666-671 : 283 n. 6.

**Aeschylus**

*Fragmenta in TrGF III*

*Heraclidae*, fr. 73b-77 : 111.

**Aetius**

I 7, 1-2 : 145 n. 127.

**Alcinous**

*Διδασκαλικός* (ed. Whittaker)

3-4 : 350 n. 42.

**Ammianus Marcellinus**

*Rerum gestarum libri qui supersunt*

XXV 4, 4 : 333 n. 71.

**Ammonius**

*In Porphyrii Isagogen* (ed. Busse)

p. 2-35 : 350 n. 41.

**Anacharsis (Pseudo-)**

*Epistula*

V 3 : 267 n. 25.

**Andocides**

*De mysteriis*

47 : 124 n. 31;
61 : 71.

***Anthologia Palatina***

VI 293 : 372, 378;
VI 298 : 372, 374 n. 43;
VI 327 : 373;
VI 328 : 373;
VI 329 : 373;
VII 63 : 365;
VII 64 : 320 n. 5, 363;
VII 65 : 367;
VII 66 : 365;
VII 67 : 364;
VII 68 : 364-365;
VII 115 : 361;
VII 116 : 362;
VII 134 : 372;
VII 417 : 260 n. 4, 410 n. 61, 411 n. 68 et 70;
VII 418 : 410 n. 61;
VII 419 : 411 n. 69;
VII 421 : 410 n. 61;
VII 652 : 378;
IX 49 : 128 n. 53;
IX 145 : 366;
IX 322 : 373;
IX 356 : 373;
IX 749 : 410 n. 65;
X 104 : 40 n. 11;
XI 153 : 371, 378;
XI 154 : 371-372, 378, 400;
XI 155 : 378;
XI 156 : 378;
XI 157 : 379-380;
XI 158 : 320 n. 5, 367-368, 378;
XI 221 : 375 n. 52;
XI 223 : 375;

XI 226-231 : 375 n. 52;
XI 268 : 120 n. 11;
XI 328-332 : 376;
XI 329 : 376;
XI 330 : 378 n. 64;
XI 375 : 120 n. 11;
XI 410 : 378-379;
XI 430 : 379;
XVI 334 : 271 n. 53.

***Anthologia Planudea***

333 : 366;
334 : 363.

**Antiphon**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 87)

44 : 264 n. 18.

**Antisthenes**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni V A)

2 : 129 n. 61;
3 : 20 n. 27;
11 : 20 n. 23;
12 : 16 n. 3, 19 n. 19 et 22;
13 : 54 n. 44;
14 : 48 n. 29;
17-24 : 22 n. 33;
22 : 16 n. 4 et 6-7, 18 n. 18, 23 n. 43, 25 n. 51, 42 n. 15;
23 : 18 n. 18;
26 : 30 n. 72;
38 : 361;
40 : 361-362;
41 : 21 n. 29, 273 n. 59;
54 : 49 n. 35;
56 : 46 n. 25;
58 : 46 n. 25, 48 n. 31;
61 : 44 n. 19;
69 : 190 n. 212;
70 : 263 n. 13;
81 : 37 n. 3;
82 : 22 n. 34, 37 n. 3, 38 n. 4, 40 n. 9-11, 41 n. 13, 48 n. 30;
86 sq. : 213 n. 356;
92 : 55 n. 46;
93 : 47 n. 26;
96 : 48 n. 28;
99 : 269 n. 34;
106 : 48 n. 28;
108 : 47 n. 27;
111 : 30 n. 75;
112 : 44 n. 19;
114 : 44 n. 19;
115 : 44 n. 19;
116 : 44 n. 19;
117 : 189 n. 203;
119 : 47 n. 27;
121 : 188 n. 201;
123 : 50 n. 37;
124 : 46 n. 24;
125 sq. : 405 n. 31;
126 : 43, 44 n. 20, 190 n. 211;
128-135 : 405 n. 31;
129 : 43 n. 17;
134 : 40 n. 12, 43 n. 17, 47 n. 27, 48 n. 28, 273 n. 59;
135 : 30 n. 74, 39 n. 7, 40 n. 11, 134 n. 84, 148 n. 142, 266 n. 23;
136 : 172 n. 58;
142 : 49 n. 36;
143-151 : 303 n. 104;
143 : 49 n. 36;
144 : 49 n. 36;
150 : 23 n. 40, 26 n. 57;
151 : 32 n. 77;
160-175 : 20 n. 28;
160 : 32 n. 80;
161 : 43 n. 17;
166 : 39 n. 8;
169 : 20 n. 28;
173 : 145 n. 126;
176 : 132 n. 75, 145 n. 125, 273 n. 59;
178 : 140 n. 107;
179 : 133 n. 81, 143 n. 120, 190 n. 207;
180 : 133 n. 81, 144 n. 123, 189 n. 206;
181 : 4 n. 6, 139 n. 100, 144 n. 122;
182 : 129 n. 61, 140 n. 108;
184 : 23 n. 41, 26 n. 58, 189 n. 205;
187 : 54 n. 45,
191 : 7 n. 14;
192 : 49 n. 33;
194 : 1 n. 1;
198 : 49 n. 36;
202 : 49 n. 36;
208 : 49 n. 34, 53 n. 43;
291 : 45 n. 21;
400 : 45 n. 22;
859 : 188 n. 200;

*Fragm. ap. PFlor. 113*
col. II 26-36: 46 n. 25;

*Ulyxes*
5: 49 n. 35;
13: 49 n. 35.

**Apostolos**
VI 66: 76, 87 n. 33, 102;
X 22: 76, 83, 87, 89, 92 et n. 49, 93 n. 50, 102, 107.

***Appendix proverbiorum*** (ed. E.L. Leutsch & F.G. Schneidewin)
II 24: 89, 92, 93 n. 50, 105, 107.

**Apuleius**

*Apologia*
19: 255;
22: 258, 407 n. 43;
39: 253 n. 32;

*Florida*
20: 253;
22: 270 n. 46.

**Arcesilaus**

*Fragm. in Anth. Plan.*
II 382: 213 n. 355.

**Ariston Chius**

*Fragm. in SVF I*
378: 139 n. 103.

**Aristophanes**

*Aves*
v. 1650-1669: 82;

*Nubes*
v. 1048-1050: 114;

*Plutus*
v. 1151: 264 n. 18;

*Ranae*
v. 651: 104.

**Aristoteles**

Ἀθηναίων πολιτεία
16, 4: 18 n. 12;
26, 4: 78;
42, 1: 78, 88-89;
42, 2: 88;
53, 4: 89;
54, 7: 97, 113;

*Ethica Nicomachea*
1155 a 21: 264 n. 18;

*Metaphysica*
1043 b 23: 23 n. 40, 26 n. 57;

*Politica*
1253 a 26-29: 135 n. 87, 270 n. 43;
1275 b 1: 80, 87;
1275 b 21-22: 78;
1278 a 26-34: 78;
1319 b 6-11: 78;

*Rhetorica*
1411 a 24-25: 26 n. 58;
1411 a 24: 23 n. 41;
1355 b 26: 454 n. 17;
1356 a 36 – 1358 a 35: 465 n. 42;
1373 b 18-18a: 264 n. 18;

*Fragmenta* (ed. Rose)
97: 110;
510: 95 n. 56.

**Arius Didymus**

*Fragm. in SVF III*
638: 171 n. 54.

**Arrianus**

*Alexandri anabasis*
VII 1-2: 230 n. 27.

**Asterius Amasenus**

*Homiliae*
III 15, 2: 438 n. 92.

**Athenaeus**

*Deipnosophistae*
III 96 f - 97 a: 303 n. 104;
IV 147 e: 95;
IV 156 c-e: 146 n. 132;
IV 157 b: 146 n. 132, 410 n. 60;
IV 158 b: 146 n. 132;
IV 159 c: 63 n. 21,
V 220 d: 49 n. 36;
VI 234 d - 235 c: 94-95;

VI 234 e: 79;
VI 234 f: 95;
VI 235 b-d: 95;
VI 235 c: 98.
VI 235 d-e: 98;
VI 235 e: 95 n. 56;
VI 239 d: 94, 98;
VI 253-275 a: 255;
VI 260 a-b: 72;
VI 270 c-d: 303 n. 104;
X 437 a: 312 n. 22;
XI 488 a-492 e: 6 n. 12;
XI 492 f-493 e: 12 n. 25;
XI 502 c: 410 n. 64;
XII 512 f: 25 n. 47;
XII 513 a: 35 n. 1;
XII 533 c-d: 49 n. 36;
XII 534 c: 49 n. 36;
XIII 577 b-c: 18 n. 13;
XIII 589 e: 49 n. 36;
XIII 611 c: 137 n. 92;
XIV 614 d: 72;
XIV 629 f: 408 n. 46, 410 n. 62;
XIV 664 e: 408 n. 46.

**Augustinus**

*De civitate Dei*

XIX 1, 2-3: 242.

**Aulus Gellius**

*Noctes Atticae*

II 18, 7: 242;
XII 11: 287 n. 23;
XII 11, 1: 401 n. 8;
XII 11, 2-6: 403 n. 15;
XIII 31, 1: 242.

**Ausonius**

*Epigr. in App. Cougny*

V 49: 361-362.

**Basilius Caesariensis**

*De legendis gentilium libris*

IX 15-17: 436 n. 82;
IX 112-115: 436 n. 82;

*Epistulae*

II 6: 438 n. 90;

*Homilia in Gordium martyrem (PG XXXI)*

4, col. 497 c: 438 n. 90.

**Bion Borysthenita**

*Testimonia et fragmenta* (ed. Kindstrand)

T 10: 220 n. 414;
T 13: 210 n. 337;
T 25: 220 n. 414;
T 26: 219 n. 400,
F 6: 266 n. 23;
F 16: 156;
F 16 A: 263 n. 15 et 11;
F 17: 263 n. 11, 267 n. 25, 268 n. 27, 273 n. 59;
F 25: 155 n. 164;
F 26 A: 210 n. 337;
F 26 B: 211 n. 339;
F 28: 140 n. 107.
F 29: 155 n. 160;
F 33: 155 n. 161.

**Callisthenes (Pseudo-)**

*Historia Alexandri Magni (rec. vet.)*

III 6, 1-16: 228-239 *passim*.

***Carmen aureum***

v. 10: 349 n. 38;
v. 46: 350 n. 39;
v. 47: 349 n. 36;
v. 71: 350 n. 39.

**Cercidas Megalopolitanus**

*Fragmenta* (ed. Powell)

1: 320 n. 4;
1, 7-8: 320 n. 5.

**Chares Mytilenensis**

*Fragmenta in FGrHist 125*

F 19: 312 n. 22.

**Chrysippus Soleus**

*Fragmenta in SVF*

II, p. 51, 5: 351 n. 44;
II, n° 604: 142 n. 118;
II, n° 608: 142 n. 118;
III, p. 197, 9-21: 131 n. 73.

**Cicero**

*Academica*

I 8: 408 n. 47;
I 9: 408 n. 47;

*Brutus*

117: 245;

*De finibus*

III 56-57: 249 n. 21;
III 67: 251 n. 29;
III 68: 33, 172 n. 61, 250 n. 27, 256, 321 n. 7;
IV 3 sqq.: 252 n. 30;

*De natura deorum*

I 1-2: 126 n. 40;
I 32: 189 n. 206;
I 36: 142 n. 117;
I 37: 155 n. 163;
I 115: 141 n. 114;
I 117-118: 145 n. 127;
III 83: 147 n. 138;
III 88: 147 n. 137;
III 89: 140 n. 110;

*De officiis*

I 4: 252;
I 127: 244;
I 128: 243, 320;
I 129: 244;
I 142: 248 n. 17;
I 148: 244, 320;
II 43: 249;
II 51: 250 n. 25;
III 15: 252;
III 20: 256;

*De oratore*

III 61-62: 42 n. 15;

*Epistulae ad Familiares* (ed. Shackleton Bailey)

IX 22 [189]: 242-243, 252 n. 30;

*Orator*

154: 243 n. 4;

*Paradoxa Stoicorum*

I: 249;
II-III: 252 n. 30;

*Pro Murena*

60-67: 251 n. 28;

*Tusculanae disputationes*

I 2: 251 n. 29;
III 13: 252 n. 30;
V 26: 188 n. 201;
V 96: 189 n. 202.
V 108: 261 n. 5.

**Cleanthes Assius**

*Fragmenta in SVF I*

481: 131 n. 72.

**Clemens Alexandrinus**

*Paedagogus*

I, II, 4, 2: 300 n. 93;
I, III, 9, 4: 299 n. 83;
I, IV, 10, 1-11, 2: 299 n. 88;
II, III, 35, 1-39, 4: 299 n. 85;
II, IX, 78, 1: 439 n. 99;
II, X: 436 n. 81;
II, X, 93, 4: 300 n. 89;
II, XI-XII, 102, 3-117, 4: 299 n. 84;
II, XI, 106, 4-107, 1: 299 n. 88;
II, XII, 120, 4: 299 n. 85 et 87;
III, III, 16, 1: 300 n. 90, 435 n. 79;
III, III, 18: 300 n. 91;
III, III, 21, 2: 300 n. 92;
III, VIII, 41, 1: 298 n. 81;

*Protrepticus*

II 22, 1: 300 n. 94;
II 24, 1: 300 n. 94;
II 34, 5: 300 n. 94;
IV 50, 4: 300 n. 94;
IV 54, 5: 72;
IV 56, 1: 435 n. 77;
VI 71, 2: 435 n. 73;
VII 74, 7: 435 n. 72;
VII 75, 3: 435 n. 75, 300 n. 94;
VIII 77, 1: 299 n. 83;
XII 122, 3: 299 n. 87;

*Quis dives salvetur?*

XI 2, 4: 298 n. 77-78;

*Stromata*

I, XV, 63, 3: 435 n. 71;
I, XV, 66, 1: 435 n. 72;
I, XXIV, 160, 4-161, 3: 299 n. 83;

II, XV, 62, 4: 300 n. 95;
II, XIX, 97, 1: 300 n. 93;
II, XX, 107, 2-3: 50 n. 37, 299 n. 86, 435 n. 78;
II, XX, 119, 6: 436 n. 80;
II, XX, 121, 1-2: 299 n. 86, 300 n. 89, 436 n. 81;
II, XX, 121, 1: 427 n. 39, 435 n. 78;
II, XXI, 130, 7: 30 n. 75, 435 n. 71;
IV, I, 1, 1: 299 n. 88;
IV, IV, 12, 5: 435 n. 71;
IV, IV, 153, 1: 300 n. 95;
IV, VI, 29, 1-4: 298 n. 79;
IV, VIII, 56, 1-69, 4: 299 n. 88;
IV, XIX: 435 n. 71;
V, XIV, 108, 4: 4 n. 6, 435 n. 74;
VI, IV, 38: 228-239 *passim;*
VI, XVI, 105, 1: 8 n. 17;
VI, XVII, 151, 4: 8 n. 17;
VII, IV, 24, 1: 301 n. 97;
VII, IV, 5: 427 n. 39;
VII, IV, 25, 1: 301 n. 97, 427 n. 39;
VII, IV, 25, 5-26, 1: 120 n. 12;
VII, IV, 25, 5: 435 n. 76;
VII, IV, 26, 1: 427 n. 39, 435 n. 77;
VII, IV, 35, 1: 435 n. 76;
VII, XVI, 96, 2: 8 n. 17.

**Cocondrius**

*De tropis (ed. Spengel, t. III)*

θ', p. 235, 12-16: 5 n. 8.

***Collatio Alexandri et Dindimi***

: 228-239 passim.

**Colotes Lampsacenus**

*Fragmenta (ed. Crönert)*

*PHerc.* 208 T 16: 200, 201 n. 293;
*PHerc.* 1032 T VII: 200 n. 288, 201 n. 289.

**Crates Thebanus**

*Fragmenta (ed. Giannantoni V H)*

8: 128 n. 57;
9: 40 n. 11;
18: 270 n. 46;
31: 260 n. 4, 262 n. 9, 267 n. 24, 269 n. 37;
36: 274 n. 65;
41: 146 n. 132;
46: 151 n. 149;
66: 410 n. 57;
70: 37 n. 3, 63 n. 20, 262 n. 9, 267 n. 24, 268 n. 27, 300 n. 89, 410 n. 57;
71: 300 n. 89;
72: 44 n. 19, 146 n. 132;
77: 40 n. 11;
78-83: 405 n. 31;
80: 260 n. 4, 267 n. 25, 268 n. 27;
83: 134 n. 83;
84: 135 n. 86, 151 n. 151, 273 n. 61;
85: 273 n. 59;
91: 298 n. 82;
100: 297 n. 74;
102: 298 n. 82;
103: 30 n. 73, 297 n. 74, 345 n. 16;
105: 286 n. 17;
107: 291 n. 45;
110: 297 n. 74;
113: 299 n. 87;
114: 299 n. 87;
116: 297 n. 74, 299 n. 88;
353: 269 n. 38.

**Crates (Pseudo-)**

*Epistulae*

2: 325 n. 30;
4: 298 n. 82;
6: 324;
11: 296 n. 71;
13: 297 n. 74;
15: 298 n. 82;
16: 30 n. 73, 270 n. 42, 297 n. 74, 303 n. 104, 325 n. 24, 327 n. 36, 345 n. 16;
17: 325 n. 30;
18: 286 n. 17;
19: 324;
20: 291 n. 45;
21: 303 n. 104, 325, 327 n. 36, 447;
22: 325 n. 30;
23: 297 n. 74, 325, 327 n. 36;
26: 299 n. 87, 325 n. 30;
27: 299 n. 87, 325 n. 30;
28-32: 326;
28: 303 n. 104;
29: 297 n. 74, 299 n. 88, 303 n. 104;
33: 303 n. 104, 326 n. 33;
36: 325 n. 30.

**Critias Atheniensis**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 88)

B 25: 124 n. 32.

**David**

*Prolegomena philosophiae* (ed. Busse)

p. 23-48: 350 n. 41.

**Demetrius Lacon**

*PHerc. 1012*

col. 38: 214 n. 365;

*PHerc. 1055*

col. 18: 210 n. 337;
col. 22: 211 n. 339;

*Fragmenta* (ed. Gigante)

T 7: 210 n. 334.

**Demetrius Phalereus (Pseudo-)**

*De elocutione*

170: 410 n. 57;
259: 410 n. 57;
261: 458.

**Democritus**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 68)

B 247: 261 n. 5, 264 n. 18.

**Demosthenes**

*Contra Eubulidem*

: 18 n. 13;

*De corona*

67: 72;
186: 114 n. 115;
194: 127 n. 48;

*De falsa legatione*

86: 97 n. 65;
125: 97 n. 65;

*Epitaphius*

8: 114 n. 115;

*In Aristocratem*

: 18;
213: 18 n. 15, 72, 80, 89, 91;

*In Timocratem*

114: 72.

**Diagoras Melius**

*Fragmenta* (ed. Winiarczyk)

T 6 B: 126 n. 41;
T 7: 126 n. 41;
T 17: 126 n. 41;
T 29: 146 n. 131;
T 40: 126 n. 40;
T 52: 126 n. 39.

**Dicearchus (Pseudo-)**

Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι πόλεων (ed. Müller, *GGM* I)

p. 98: 74, 76.

**Dio Cassius**

*Historiae Romanae*

LVII 14: 125 n. 37;
LXVI 12, 1: 248;
LXVI 2-3: 248.
LXVI 3: 248;
LXVI 12: 247;
LXVI 13-14: 246;
LXVI 13, 2: 248 n. 16;
LXVI 13, 3: 246;
LXVI 15, 5: 246.

**Dio Chrysostomus**

*Orationes*

I 51: 287 n. 23;
I 58: 270 n. 45;
III 28: 43 n. 17;
III 83-85: 44 n. 20;
IV: 328, 381-397;
IV 6: 469;
IV 10: 469;
IV 13: 235 n. 47, 260 n. 4, 267 n. 25 et 26;
IV 15: 469;
IV 95: 303 n. 104;
IV 139: 271 n. 51;
VI: 196, 328, 329, 381-397;
VI 5-29: 448 n. 6;
VI 6: 287 n. 23;
VI 11: 231 n. 31;
VI 12-13: 268 n. 27;
VI 12: 184 n. 163, 238 n. 60;
VI 13: 287 n. 23;
VI 14: 235 n. 47;
VI 15: 297 n. 74, 299 n. 84;

VI 19-20: 269 n. 38;
VI 22-25: 275 n. 72;
VI 25: 237 n. 58, 262 n. 9, 268 n. 27, 270 n. 41;
VI 26-34: 297 n. 74;
VI 30: 268 n. 27;
VI 31: 270 n. 42;
VI 60: 287 n. 23;
VIII: 193, 296 n. 70, 328, 381-397;
VIII 3: 469;
VIII 6: 469;
VIII 7 sq.: 193 n. 237;
VIII 8: 193 n. 235;
VIII 11: 303 n. 104;
VIII 17: 303 n. 104;
VIII 24-30: 287 n. 23;
VIII 27-35: 470;
VIII 31: 44 n. 19;
VIII 35-36: 268 n. 8;
IX: 193, 296 n. 70, 328, 381-397;
IX 3: 303 n. 104;
IX 4: 193 n. 236;
IX 7: 303 n. 104, 469;
IX 8-9: 469;
IX 9: 303 n. 104;
IX 10-12: 315 n. 32;
IX 29 sq.: 407 n. 41;
X: 282, 328, 381-397;
X 27-28: 271 n. 49;
X 29-30: 448 n. 6;
X 30: 471 n. 54;
XI 1-2: 381 n. 3;
XII: 384;
XII 73-83: 384 n. 12;
XIII: 383;
XIII 14-28: 322 n. 13;
XIII 27: 49 n. 34;
XIII 28: 53 n. 43;
XV: 84;
XV 3: 86;
XV 10: 400;
XVIII: 392;
XX 45: 392;
XXXI 121: 377 n. 62.
XXXII 9-10: 383;
XXXII 9: 328;
XXXII 12: 270 n. 45;
XXXII 21: 270 n. 45;
XXXIII 14: 286 n. 17, 395;
XXXIV 2: 328;
XXXVI: 394;
XL 2: 439 n. 96;
XLV 1: 392, 393;
XLVII 23: 395;
LIII 4-5: 1 n. 1;
LX 8: 44 n. 19;
LXXII 2: 286 n. 17;
LXXII 11: 386.

**Diodorus Cronus**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni II F)

3: 28 n. 67.

**Diodorus Siculus**

*Bibliotheca historica*

IV 39, 1: 106, 112;
IV 39, 2-3: 110;
XII 9, 2-6: 24 n. 46;
XXVIII 7: 75.

**Diogenes Laertius**

*Vitae philosophorum*

I 13: 16 n. 2;
I 19-20: 403 n. 17;
I 19: 28 n. 64;
II 1: 20 n. 23 et n. 27;
II 7: 261 n. 5;
II 11: 212 n. 353;
II 27: 148 n. 143;
II 31: 85;
II 38: 148 n. 140;
II 66: 244 n. 7;
II 68: 202 n. 295;
II 117: 155 n. 164;
IV 31: 213 n. 355;
IV 52: 210 n. 338;
IV 54: 120 n. 13;
IV 55: 156 n. 166;
VI 1: 85;
VI 2: 16 n. 3, 19 n. 19, 168 n. 36, 188 n. 200, 208 n. 317, 254 n. 36;
VI 3: 32 n. 77, 46 n. 25;
VI 4: 20 n. 28, 192 n. 233;
VI 5: 132 n. 75, 145 n. 125, 273 n. 59;
VI 6: 47 n. 27, 191 n. 220;
VI 7-8: 249 n. 22;
VI 8: 44 n. 19;
VI 10: 44 n. 19;
VI 11: 35 n. 1, 46 n. 25, 48 n. 31, 254 n. 36, 447;

VI 12: 40 n. 12, 47 n. 27, 273 n. 59, 299 n. 88;
VI 13: 16 n. 4 et 6, 23 n. 43, 25 n. 51, 43 n. 17, 48 n. 28, 71, 76, 85, 115 et n. 119, 191 n. 223, 192 n. 233;
VI 15: 16 n. 7, 42 n. 15, 43 n. 17, 208 n. 318;
VI 16: 273 n. 59;
VI 17: 21 n. 29, 130 n. 65, 189 n. 204;
VI 19: 361;
VI 20-21: 148 n. 139, 455 n. 19;
VI 20: 129 n. 64, 262 n. 9, 266 n. 21, 455 n. 19;
VI 21: 21 n. 30, 27 n. 62, 40 n. 11, 184 n. 161, 455 n. 19;
VI 22: 27 n. 59, 135 n. 85, 438 n. 93, 468;
VI 23: 235 n. 47, 237 n. 56, 286 n. 17, 454, 562 n. 10;
VI 24: 133 n. 77, 169 n. 39, 269 n. 32, 271 n. 50, 452, 460 n. 29, 547 n. 50;
VI 26-27: 42 n. 15;
VI 26: 271 n. 53, 325, 453;
VI 27: 194 n. 238, 255 n. 40, 296 n. 70;
VI 28: 133 n. 78, 170 n. 46, 266 n. 23;
VI 29: 26 n. 31, 250 n. 27, 262 n. 9, 463 n. 37;
VI 30-31: 132;
VI 31: 184 n. 164, 194 n. 240, 297 n. 74, 298 n. 80, 299 n. 84;
VI 32: 452, 453 n. 15;
VI 33: 303 n. 104, 452;
VI 34: 231 n. 30, 268 n. 28, 297 n. 74, 299 n. 84, 426 n. 32;
VI 35-36: 298 n. 80;
VI 35: 257 n. 44, 452, 455 n. 19;
VI 37: 40 n. 11, 149 n. 144 et 145, 184 n. 161;
VI 37: 269 n. 35, 270 n. 44, 271 n. 48, 437 n. 85, 459, 461;
VI 38: 195 n. 250, 261 n. 7, 438 n. 94, 439 n. 97, 453 n. 15, 456;
VI 39 et 50: 120 n. 12;
VI 39: 133 n. 79, 266 n. 23;
VI 40: 303 n. 104, 452;
VI 41: 273 n. 62;
VI 42: 132 n. 76, 141 n. 112, 147 n. 133, 196 n. 257, 461;
VI 43: 141 n. 111, 439 n. 99;
VI 44: 150 n. 148, 268 n. 27, 270 n. 41, 275 n. 72, 453 n. 15;
VI 45: 141 n. 113, 303 n. 104, 452;
VI 46: 303 n. 104, 452, 462 n. 36, 562;
VI 47: 196 n. 262, 424 n. 20, 452, 461;
VI 48: 120 n. 11, 194 n. 239, 447 n. 5;
VI 49: 296 n. 70, 325, 452, 455, 456 n. 21, 462 n. 36, 561 n. 9;
VI 50: 196 n. 265, 452;
VI 51: 270 n. 42 et 43, 300 n. 93, 452, 464 n. 41;
VI 52: 452;
VI 53: 452;
VI 54: 254 n. 37, 326 n. 31, 426 n. 32, 452;
VI 54: 34 n. 82, 471 n. 55, 548 n. 51;
VI 55-57: 156 n. 167;
VI 55: 191 n. 221, 303 n. 104, 452;
VI 56: 275 n. 69, 325, 452, 457, 462 n. 36;
VI 57: 325;
VI 58: 202 n. 295, 452, 457;
VI 59: 140 n. 110, 146 n. 130, 194 n. 238, 255 n. 40, 325, 461, 462 n. 36;
VI 60: 273 n. 62, 303 n. 104, 453 n. 15, 461, 462 n. 36;
VI 61: 303 n. 104, 452, 461;
VI 62: 452, 461;
VI 63: 129 n. 62, 140 n. 109, 195 n. 251, 260, 456, 462 n. 35;
VI 64: 451, 456;
VI 66: 300 n. 90, 452, 457;
VI 67: 197 n. 269, 325;
VI 68: 197 n. 267, 452, 459;
VI 69: 19 n. 21, 424 n. 20, 464, 465, 546 n. 46, 562;
VI 70: 273 n. 64, 291 n. 45;
VI 71: 45 n. 21, 463 n. 37;
VI 72-73: 60 n. 13, 61 n. 17;
VI 72: 63 n. 27, 64, 149 n. 144, 249 n. 20, 250 n. 27, 260, 262, 267, 269 n. 38, 270 n. 44, 279 n. 80, 299 n. 87, 326 n. 31, 426 n. 31, 462 n. 35;
VI 73: 170 n. 47, 192 n. 226, 216 n. 382, 236 n. 54, 266 n. 23, 268

n. 28, n. 29 et n. 31, 269 n. 32, 271 n. 48 et 50, 275 n. 70-71, 347 n. 21, 421 n. 12, 426 n. 32, 461-462;
VI 74-75: 451;
VI 74: 270 n. 46, 300 n. 90;
VI 75-76: 298 n. 80;
VI 76: 268 n. 28, 270 n. 47;
VI 76-77: 151 n. 150, 320 n. 4;
VI 77: 268 n. 28;
VI 78: 186 n. 186, 271 n. 53, 363;
VI 79: 268 n. 30, 362, 453 n. 15;
VI 80: 57 n. 2, 347 n. 21, 447 n. 6;
VI 85: 37 n. 3, 249 n. 20, 262 n. 9, 267 n. 24, 268 n. 27, 300 n. 89;
VI 86: 249 n. 22;
VI 87: 423 n. 18;
VI 88 sq.: 197 n. 271;
VI 89: 274 n. 65;
VI 90: 426 n. 33, 562;
VI 93: 195 n. 256, 260 n. 4, 262 n. 9, 267 n. 24, 269 n. 37;
VI 95: 199 n. 286;
VI 98: 260 n. 4, 267 n. 25, 268 n. 27;
VI 99: 410 n. 57 et 63;
VI 101: 152 n. 154, 198 n. 277;
VI 102: 199 n. 285, 270 n. 45;
VI 103-105: 163 n. 13;
VI 103-104: 345 n. 16;
VI 103: 27 n. 60, 43 n. 17, 163 n. 12, 192 n. 227, 253 n. 32 et 34, 266 n. 23, 348 n. 26, 403 n. 17;
VI 104: 30 n. 74, 169 n. 38, 170 n. 47, 172 n. 58, 192 n. 225, 248 n. 18, 249 n. 20, 270 n. 42 et 43, 296 n. 71;
VI 104 sq.: 184 n. 162;
VI 105: 39 n. 7, 40 n. 11, 134 n. 84, 148 n. 142, 195 n. 249, 197 n. 273, 269 n. 34, 270 n. 43, 273 n. 58 et 63, 421 n. 9;
VII 2: 148 n. 141, 254 n. 38;
VII 3: 248;
VII 16: 28 n. 67;
VII 25: 28 n. 67;
VII 32-33: 277 n. 76;
VII 33: 244 n. 5;
VII 34: 243 n. 3;
VII 121: 63 n. 26, 172 n. 58, 256 n. 43, 321;
VII 127: 186 n. 187;
VII 160-164: 421 n. 9;
VII 161: 74, 76;
VII 172: 255 n. 40;
VII 187: 243 n. 3;
VII 189: 463 n. 38;
IX 5: 122 n. 23;
IX 51: 123 n. 27;
IX 52: 123 n. 29;
IX 101: 189 n. 203;
X 1-34: 169 n. 42;
X 3: 220 n. 411;
X 8: 169;
X 10 sq.: 185 n. 166;
X 11: 185 n. 167, 186 n. 185;
X 12: 194 n. 242;
X 15: 194 n. 243;
X 30: 171 n. 52;
X 35: 195 n. 245;
X 36: 195 n. 246;
X 71: 168 n. 36;
X 83: 195 n. 247;
X 85: 195 n. 248;
X 118: 196 n. 263, 197 n. 271;
X 119 sq.: 173 n. 64;
X 119: 118 n. 6, 171, 174 n. 72, 196 n. 266;
X 120a: 174 n. 73 et 74, 195 n. 253;
X 120b: 175 n. 79;
X 121b: 174;
X 124: 185 n. 171;
X 125: 197 n. 268;
X 130: 187 n. 193;
X 131 sq.: 185 n. 169;
X 131: 195 n. 254;
X 133: 195 n. 255;
X 134: 196 n. 259;
X 135: 197 n. 274;
X 136: 171 n. 53;
X 136-138: 168 n. 32;
X 137: 168 n. 34;
X 138: 169 n. 37.

**Diogenes Sinopensis**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni V B)
2: 148 n. 139, 262 n. 9, 266 n. 21;
8: 30 n. 72;
19: 21 n. 30, 27 n. 62, 40 n. 11;
22: 40 n. 12, 43 n. 17;
27: 170;

31 : 260 n. 4;
55 : 271 n. 53;
59 : 34 n. 82;
70 : 270 n. 46;
80 : 25 n. 50, 260 n. 4;
87 : 197 n. 267;
93 : 268 n. 28;
97 : 270 n. 47, 364 n. 16;
98 : 367-368;
101 : 268 n. 30;
108 : 271 n. 53, 362;
109 : 365;
110 : 363;
112 : 367;
113 : 365;
114 : 364;
115 : 364-365;
116 : 366;
117 : 57 n. 2, 405 n. 31, 407 n. 41;
125 : 63 n. 22;
126 : 16 n. 5, 58 n. 9, 213 n. 362;
132 : 268 n. 29 et 31, 271 n. 48 et 50, 275 n. 70-71;
134 : 64 n. 30;
135 : 27 n. 60;
147 : 19 n. 21;
148 : 128 n. 56;
149 : 273 n. 61;
156 : 366;
158 : 40 n. 11, 437 n. 85;
172 : 27 n. 59, 135 n. 85;
174 : 16 n. 5, 286 n. 17;
175 : 16 n. 5;
176 : 297 n. 74, 299 n. 84;
189 : 275 n. 69;
263 : 260 n. 4, 261 n. 7, 330 n. 55;
264 : 260 n. 4;
272 : 273 n. 62;
273 : 273 n. 62;
290 : 260 n. 4, 274 n. 66;
291 : 273 n. 64;
297 : 262 n. 9;
299 : 260 n. 4;
300 : 151 n. 149;
301 : 151 n. 149;
303 : 269 n. 32, 271 n. 50;
322 : 270 n. 41;
326 : 141 n. 112;
327 : 141 n. 111;
332 : 260 n. 4, 268 n. 27;
339 : 133 n. 79;
340 : 44 n. 19;
342 : 140 n. 110, 146 n. 130;
343 : 140 n. 109;
344 : 271 n. 48;
345 : 133 n. 78;
346 : 120 n. 11;
347 : 120 n. 12;
350 : 132 n. 76;
351 : 128 n. 55;
353 : 60 n. 13, 63 n. 27, 134 n. 82, 269 n. 35, 270 n. 44;
354 : 270 n. 42 et 43;
370 : 266 n. 23;
371 : 266 n. 23;
374 : 266 n. 23;
375 : 133 n. 77;
408 : 220 n. 404;
446-454 : 296 n. 70;
446 : 296 n. 70;
448 : 296 n. 70;
462 : 141 n. 113;
464 : 151 n. 149;
511 : 206 n. 313;
537 : 16 n. 5, 297 n. 74;
542 : 298 n. 82;
545 : 16 n. 5, 297 n. 74;
558 : 300 n. 92;
559-561 : 298 n. 80;
560 : 16 n. 5, 27 n. 62;
561 : 296 n. 70;
564 : 287 n. 23, 290 n. 40, 291 n. 42;
566 : 120 n. 12, 286 n. 17;
568 : 286 n. 17;
580 : 290 n. 37;
582 : 260 n. 4;
583 : 262 n. 9, 268 n. 27, 270 n. 42;
584 : 262 n. 8;
586 : 271 n. 49, 407 n. 41.

**Diogenes (Pseudo-)**

*Epistulae*

2 : 303 n. 104;
7 : 297 n. 74;
7, 1 : 270 n. 47, 303 n. 104, 327 n. 35;
7, 2 : 324;
9, 3 : 271 n. 49;
10 : 325;
10, 2 : 325 n. 29;
12 : 298 n. 82;

15: 297 n. 74, 324;
28: 275 n. 68, 303 n. 104;
28, 8: 300 n. 92, 324;
29-31: 298 n. 80;
30: 27 n. 62, 324;
31: 296 n. 70;
32, 3: 275 n. 72;
34, 1: 324, 327 n. 35;
34, 3: 287 n. 23, 290 n. 40, 291 n. 42;
36: 120 n. 12;
36, 4-5: 286 n. 17;
37, 6: 324;
38, 4: 286 n. 17;
39, 2-3: 291 n. 43;
41: 275 n. 68, 324;
44: 303 n. 104;
47: 326 n. 31, 463 n. 38;
50: 290 n. 37.

**Diogenianus (Pseudo-)**

*Paroemiae* (ed. E. L. von Leutsch & F. G. Schneidewin)

IV 86: 92;
V 94: 76, 87, 102.

**Dionysius Halicarnassensis**

*Epistula ad Pompeium Geminum*

1: 448.

**Diphilus**

*Fragmenta* (ed. Kock)

107: 128 n. 54.

**Elias**

*In Porphyrii Isagogen* (ed. Busse)

p. 8-37: 350 n. 41.

**Elias (Pseudo-)**

*In Porphyrii Isagogen* (ed. Westerink)

p. 10-17: 350 n. 41.

**Empedocles**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 31)

B 133: 123 n. 26.

**Ephraem Syrus**

*In Matthaeum commentarium*

12, 13: 303 n. 106.

**Epictetus**

*Dissertationes ab Arriano digestae*

I 1, 11: 334 n. 76;
I 7: 252;
I 9, 1: 261 n. 5;
I 13, 5: 334 n. 76;
I 16, 13-14: 300 n. 91;
I 17: 252;
I 17, 4: 253 n. 33;
I 17, 10-12: 32 n. 80.
I 22, 69: 303 n. 104;
I 24, 8: 291 n. 45;
I 26: 252;
II 19, 9-10: 252;
II 19, 27: 334 n. 76;
21, 21-22: 252;
22, 79: 291 n. 41;
23, 46: 252;
III 10, 15: 334 n. 76;
III 22: 258, 321-323;
III 22, 2: 270 n. 45;
III 22, 10: 300 n. 90;
III 22, 21: 313 n. 26;
III 22, 23: 313 n. 26;
III 22, 39: 352 n. 49;
III 22, 41: 334 n. 76, 352 n. 50;
III 22, 45-48: 260 n. 4;
III 22, 45-47: 262 n. 9;
III 22, 45: 330 n. 55;
III 22, 46: 271 n. 53;
III 22, 47: 330 n. 55, 438 n. 95;
III 22, 50-51: 271 n. 53;
III 22, 51-52: 315 n. 33;
III 22, 53: 352 n. 51;
III 22, 57: 352 n. 52;
III 22, 67-76: 326 n. 34;
III 22, 76: 326 n. 32;
III 22, 80: 303 n. 104;
III 22, 84-85: 267 n. 24;
III 22, 86: 271 n. 53;
III 22, 87-88: 352 n. 53;
III 22, 88: 271 n. 53;
III 22, 99: 352 n. 54;
III 23, 53: 270 n. 45;
III 23, 69: 270 n. 45;
III 24, 16: 290 n. 40, 291 n. 42;
III 24, 64-73: 158 n. 171;
III 24, 64-66: 260 n. 4, 267 n. 26;
III 24, 64-65: 323 n. 14;

III 24, 64: 136 n. 90, 274 n. 66;
III 24, 65-66: 262 n. 9;
III 24, 66: 267 n. 25;
III 24, 67-69: 40 n. 12;
III 24, 67: 43 n. 17;
III 24, 112: 271 n. 53;
III 26, 31: 44 n. 19;
IV 8, 21: 252 n. 31;
IV 8, 30-43: 258, 321-323;
IV 8, 30: 158 n. 171;
IV 8, 31: 290 n. 38, 330 n. 55;
IV 8, 34: 271 n. 53, 291 n. 41;
IV 11, 27: 334 n. 76;

*Enchiridion*

15: 244.

**Epicurus**

*Epistula ad Menoeceum*

132: 191 n. 222;

*Fragmenta* (ed. Usener)

7-11: 171 n. 51;
12: 141 n. 115;
13: 141 n. 115;
14: 118 n. 6, 171;
22: 192 n. 228;
58: 188 n. 194;
169: 141 n. 115;
181: 185 n. 168 et 179;
387: 141 n. 115;
388: 196 n. 258;
456: 185 n. 172;
458: 187 n. 190;
459: 188 n. 201;
460: 185 n. 173;
461: 185 n. 174;
466: 185 n. 175;
471: 184 n. 160;
476: 187 n. 191;
477: 185 n. 178;
506: 169 n. 37;
520: 187 n. 192;

*Fragmenta* (ed. Arrighetti)

10: 118 n. 6;
10, 3: 141 n. 115;
27, 2: 142 n. 116;
93: 141 n. 115;
114: 141 n. 115;
133: 175 n. 81;
134: 141 n. 115;
264: 175 n. 81;

*Gnomologium Vaticanum Epicureum*

36: 188;
41: 175;
43: 175;
44: 187;
67: 175;
77: 187;

*Ratae Sententiae*

XVI: 195 n. 252.

**Epiphanius**

*Adversus haereses (Panarion)*

III 26: 85;
XXVI 4-5: 288 n. 27.

**Eratosthenes (Pseudo-)**

*Catasterismi*

40: 55 n. 46.

***Etymologicum magnum***

*s.v.* Δίομος 277, 24: 104.

**Eudocia**

*Violarium*

96: 18 n. 18, 85.

**Eunapius**

*Fragmenta historica* (ed. Blockley)

25, 3: 340 n. 3;
34, 3: 340 n. 3;

*Vitae Sophistarum* (ed. Giangrande)

VI 11, 6: 335 n. 86;
VII 4, 2: 354 n. 58.

**Euripides**

*Alcmene* (fragm. ed. Nauck²)

fr. 88-104: 108 n. 96;

*Andromacha*

v. 638: 84 n. 31;

*Andromede* (fragm. ed. Nauck²)

fr. 141: 84 n. 31;

*Antigone* (fragm. ed. Nauck²)

fr. 168: 84 n. 31;

*Bellerophontes* (fragm. ed. Nauck²)
fr. 286: 124 n. 34;
*Eurystheus* (fragm. ed. Nauck²)
fr. 177: 84 n. 31;
*Hecuba*
v. 800: 124 n. 34;
*Heracles*
v. 1322-1334: 112;
v. 1345-1346: 39 n. 7;
*Heraclidae*
v. 1-52: 111;
v. 474-596: 97 n. 66;
v. 796: 109, 111;
v. 843-866: 111;
v. 849-866: 109;
v. 854-857: 109.

**Eusebius Caesariensis**
*Historia ecclesiastica*
IV 16, 7-9: 310 n. 14;
V 21: 425 n. 26;
VI 3, 2: 301 n. 101;
*Praeparatio evangelica*
I 8, 4: 39 n. 7;
V 18, 1: 404;
V 18, 6: 433 n. 56;
V 19-36: 316 n. 35;
V 19, 4: 433 n. 58;
V 21, 6: 410 n. 59, 433 n. 57 et 59;
V 22, 7: 433 n. 60;
V 23, 7: 434 n. 61;
V 26, 4: 434 n. 62;
V 29-30: 434 n. 63;
V 32, 2: 434 n. 64;
V 34, 1: 434 n. 65;
V 34, 17: 434 n. 66;
V 36: 434 n. 67;
VI 6, 74: 434 n. 68;
VI 7: 316 n. 35;
VI 7, 25: 434 n. 69;
VI 7, 34: 434 n. 69;
IX 7, 1: 316 n. 36;
XIII 13, 35: 4 n. 6;
XIV 3, 7: 123 n. 28.

**Eustathius Thessalonicensis**
*Commentarii ad Homeri Iliadem*
II 11: 76, 92, 103;
XIII 408: 103;
*Commentarii ad Homeri Odysseam*
XI 636-637: 11 n. 23-25.

**Eutropius**
*Breviarium Historiae Romanae*
X 16, 3: 334 n. 75.

**Flavius Josephus**
*Antiquitates Judaicae*
V 296: 419 n. 1.

**Galenus**
*De peccatorum dignotione* (ed. Kühn t. V)
3, p. 71: 183 n. 7, 250 n. 26, 253 n. 32.

***Gnomologium Vaticanum 743*** (ed. Sternbach)
6: 39 n. 8;
181: 45 n. 22;
187: 290 n. 36.

**Gorgias**
*Helenae encomium* (ed. Diels & Kranz 82 B 11)
10: 52 n. 41;
*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 82 B)
A 4: 20 n. 26.

**Gregorius Cyprius**
*Paroemiae e codice Leidensi* (ed. E.L. Leutsch & F.G. Schneidewin)
II 56: 76, 88.

**Gregorius Nazianzenus**
*Carmina moralia 10: De virtute (PG 37)*
270, col. 699: 335 n. 89;
*Contra Julianum imperatorem I (orat. 4)*
72: 335 n. 89;
111-112: 337 n. 99;

*De vita sua*
II 1: 301 n. 101;
*In laudem Heronis philosophi (orat. 25)*
: 301 n. 101;
2-3: 441 n. 107;
2: 441 n. 110, 442 n. 111-112;
6: 441 n. 108;
7: 335 n. 89, 441 n. 109;
*In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat. 26)*
: 301 n. 101.

**Harpocration**
*Lexicon in decem oratores Atticos* (ed. Dindorf)
*s.v.* Ἐν Διομείοις Ἡράκλειον: 76;
*s.v.* Ἡράκλεια: 76;
*s.v.* Κυνόσαργες: 76;
*s.v.* Λύκειον: 71.

**Heraclitus**
*Quaestiones Homericae*
5, 2: 9 n. 21;
5, 14-16: 5 n. 7.

**Heraclitus Ephesius**
*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 22)
B 5: 123 n. 25.
B 14: 122 n. 24;
B 93: 8 n. 18;
B 114: 264 n. 18.

**Heraclitus (Pseudo-)**
*Epistulae*
4, 2: 275 n. 68;
5, 1: 291 n. 45 et 47;
5, 2: 260 n. 4, 262 n. 9, 291 n. 43;
5, 3: 275 n. 68;
7 *passim*: 275 n. 68;
9, 2-3: 291 n. 43;
9, 2: 260 n. 4, 277;
9, 3: 270 n. 45;
9, 4: 260 n. 4;
9, 7: 260 n. 4.

**Hermarchus**
*Fragmenta* (ed. Longo)
49: 188 n. 196.

**Hermippus**
*Fragmenta* (ed. Wehrli)
37: 28 n. 68.

**Hermogenes**
Περὶ ἰδεῶν λόγου (ed. Rabe)
2, p. 218-250: 351 n. 44.

**Herodotus**
*Historiae*
V 63: 70, 82;
VI 115: 71, 77, 82, 97 n. 65, 113;
IX 27: 114;
IX 98: 109.

**Hesiodus**
*Theogonia*
v. 535-549: 96 n. 62.

**Hesychius**
*Lexicon*
*s.v.* Διομεῖς: 104;
*s.v.* Κυνόσαργες: 75, 102;
*s.v.* Λύκειον: 71, 91.

**Hesychius Milesius**
*Onomasticon*
LXI 16, 12-21: 18 n. 18.

**Hierocles**
*In aureum carmen* (ed. Koehler)
p. 98, 17: 349 n. 37.

**Hieronymus**
*Adversus Jovinianum*
II 14: 19 n. 22, 21 n. 30.

**Hippobotus**
*Fragmenta* (ed. Gigante)
5: 29 n. 70;
9: 199 n. 285.

**[Hippolytus]**

*Elenchos*

VIII 20 : 426 n. 30;
X 18 : 294 n. 59, 426 n. 28;
X 19 : 426 n. 29.

***Historia Augusta***

*Marcus*

2, 6 : 255 n. 42.

***Homiliae clementinae***

2, 19-20 : 303 n. 107;
5, 8 : 303 n. 107.

**Homerus**

*Ilias*

E 349 : 51 n. 38;
Θ 299 : 128;
Λ 636-637 : 7 n. 13;
T 222-224 : 5 n. 7;

*Odyssea*

Ω 12 : 8.

**Horatius**

*Epistulae*

I 1, 49-51 : 315 n. 33;
I 17, 13 sqq. : 249;
I 17, 13 : 244 n. 7;

*Satirae*

II 2, 53-69 : 249;
II 3 : 249;
II 7 : 249.

**Hyperides**

*Contra Demadem* (fragm. ed. Blass)

77 : 73 n. 8;

*In Demosthenem*

22 : 73 n. 8;
31 : 73 n. 8.

***Inscriptiones graecae***

I³ 3 : 77 n. 13;
I³ 134 : 84;
I³ 369 : 99 et n. 71;
I³ 383 : 99 et n. 70;
II² 1035 : 110 n. 105;
II² 1199 : 108, 110 et n. 105;
II² 1244 : 105 n. 83;
II² 1245 : 105 n. 83;
II² 1247 : 105 et n. 83;
II² 1358 : 111 n. 111;
II² 1665 : 101;
II² 2492 : 110 n. 105;

*SEG*

33, 1983, n° 167-171 : 100 n. 73;
33, 1983, n° 167 : 100 n. 74;
34, 1984, n° 124 : 100 n. 73, 101 n. 76;

*Griechische Versinschriften* (ed. Peek)

1805 : 379 n. 67;
1837 : 368-369;
1971 : 379 n. 66;

*Syringes* (ed. Baillet)

319 : 370;
562 : 370;
1381 : 370;
1519 : 370;
1825 : 371 n. 30.

***Inscriptiones latinae***

*CIL*

VI 9785 : 247 n. 13.

**Isidorus Pelusiota**

*Epistulae*

III 154 : 44 n. 19.

**Isocrates**

*Archidamus*

42 : 114 n. 115;

*Epistulae*

III 5 : 74;

*Helenae encomium*

21-25 : 112;

*Panathenaicus*

194 : 114 n. 115;

*Panegyricus*

12 : 456;
59-60 : 114 n. 115;

*Philippus*

32-33 : 74;
34 : 114 n. 115;

77: 74;
109-115: 74.

**Ister**

*Fragmenta in FGrHist 334*

F 30: 97 n. 66, 110 n. 106, 114.

**Jamblichus Chalcidensis**

*De mysteriis*

III 15: 8 n. 20;

*Epistula ad Dexippum de dialectica a Stobaeo servata*

: 8 n. 20.

**Joannes Chrysostomus**

*Catecheses ad illuminandos* (ed. Wenger)

VIII 6: 428 n. 42;

*Adversus oppugnatores vitae monasticae libri 1-3 (PG XLVII)*

II 4, col. 337: 439 n. 97;
II 6, col. 339: 439 n. 98;

*De sacerdotio*

6, 8: 302 n. 103;

*De virginitate*

7, 1: 427 n. 37;

*Ad viduam juniorem*

6: 428 n. 42;

*De s. Babyla contra Iulianum et gentiles*

: 423;

*Homilia 17 de statuis (PG XLIX)*

col. 173-174: 302 n. 102;

*Homilia 4 de mutatione nominum (PG LI)*

5, col. 152: 428 n. 42;

*Homilia 38 in Genesim (PG LIII)*

3, col. 353-355: 302 n. 102;

*Homilia 10 in Matthaeum (PG LVII)*

4, col. 188: 423 n. 16;

*Homilia 23 in Matthaeum (PG LVII)*

col. 307: 302 n. 102;

*Homilia 52 in Matthaeum (PG LVIII)*

col. 518-521: 302 n. 102;

*Homilia 35 in I Cor. (PG LXI)*

4, col. 301-302: 423 n. 17;

*Homilia 5 in epistulam ad Titum (PG LXII)*

4, col. 694: 427 n. 38.

**Julianus Imperator**

*Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*

3, 162 c-d: 356 n. 61;

*Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*

1, 180 d-181 a: 335 n. 90;
1, 180 d: 414 n. 92;
1, 181 a: 414 n. 95;
1, 181 b: 342 n. 11;
2, 181 d-182 a: 337 n. 98;
2, 181 d: 341 n. 6;
2, 182 c: 347 n. 24;
3, 183 a: 350 n. 41, 356 n. 63;
4: 356 n. 64;
4, 183 a-d: 346 n. 19, 352 n. 51;
5: 356 n. 64;
5, 184 c: 319 n. 2, 348 n. 25;
6, 185 c: 348 n. 25;
6, 186 a: 348 n. 25;
7, 186 b: 353 n. 55;
7, 186 c: 347 n. 23, 416 n. 105-106;
8, 187 a: 349 n. 35;
8, 187 b-c: 341 n. 8;
8, 187 b: 30 n. 72;
8, 187 c-188 b: 341 n. 7;
8, 187 c-d: 337 n. 95;
8, 187 c: 271 n. 53, 352 n. 52, 413 n. 85;
8, 187 d-188 c: 356 n. 66;
8, 187 d: 319 n. 2;
8, 188 b: 342 n. 10;
9, 188 c: 319 n. 2;
9, 189 a: 319 n. 2, 337 n. 96;
10, 189 c-d: 350 n. 41;
10, 190 a: 348 n. 27 et 28, 356 n. 62;
11, 190 b: 333 n. 73, 349 n. 30;
11, 190 c-193 c: 268 n. 28;
11, 191 b-193 c: 337 n. 97;
11, 191 b: 349 n. 30;
12, 191 c-d: 415 n. 96;
12, 192 c: 349 n. 30;

12, 192 d: 414 n. 93;
13, 193 d: 349 n. 34;
14, 194 d-195 a: 352 n. 53;
14, 195 a-c: 198 n. 275;
14, 195 b: 352 n. 50;
15, 195 c: 349 n. 33;
15, 196 c: 349 n. 36 et n. 38;
15, 196 d: 349 n. 33;
15, 197 c: 219 n. 405;
16, 198 b-c: 430 n. 49;
16, 198 b: 333 n. 73;
17, 199 a: 316 n. 35, 349 n. 29, 413 n. 87;
17, 199 b: 125 n. 37, 158 n. 172;
17, 199 c: 349 n. 31;
17, 199 d: 349 n. 31;
17, 200 a: 415 n. 98;
17, 200 b: 270 n. 46, 351 n. 46;
18 : 336 n. 92;
18, 200 d: 352 n. 54;
18, 201 c: 260 n. 4, 271 n. 53, 280 n. 81;
19, 201 d: 347 n. 20;
19, 202 a: 336 n. 93, 349 n. 30;
19, 202 b-c: 347 n. 20;
19, 202 c-d: 414 n. 97;
20, 203 a: 349 n. 32, 414 n. 94;
20, 203 b: 357 n. 69, 414 n. 94;
20, 203 c: 337 n. 98;

*Ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ ἀγαθωτάτου Σαλουστίου παραμυθητικὸς εἰς ἑαυτόν*

1, 241 b: 339 n. 2, 342 n. 12;
10, 264 c: 339 n. 2;

*Εὐσεβίας τῆς βασιλίδος ἐγκώμιον*

13, 120 b: 357 n. 67;

*Θεμιστίῳ φιλοσόφῳ*

4, 256 d: 339 n. 2;
10, 264 c: 342 n. 12;
12, 266 d: 355 n. 59;

*Misopogon*

20-24, 351 a-353 d: 333 n. 70;
20-24, 363 a-b: 125 n. 37;

*Πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν*

1, 204 a et c: 414 n. 89;
1, 204 a-c: 415 n. 100;
1, 204 d: 415 n. 103;
4, 208 a-b: 415 n. 101;
4, 208 c: 415 n. 99;
4, 208 d: 349 n. 33;
4, 209 a: 342 n. 12;
5, 209 a-b: 343 n. 13, 413 n. 84, 414 n. 89, 415 n. 104;
5, 209 a: 413 n. 86;
5, 209 b: 433 n. 55;
5, 210 b-c: 334 n. 80;
5, 210 c: 416 n. 105;
6, 210 c-d: 347 n. 22;
6, 210 d: 413 n. 84;
6, 211 a: 316 n. 35;
6, 211 a: 414 n. 89;
7, 211 b: 357 n. 68;
7, 211 b-c: 349 n. 33, 352 n. 51;
8, 212 a: 347 n. 21;
8, 212 b: 349 n. 29;
8, 212 c: 351 n. 47;
8, 212 d: 158 n. 172;
9, 213 : 158 n. 172;
9, 213 a-214 b: 349 n. 29;
9, 213 b: 151 n. 151;
9, 213 c: 135 n. 86;
10, 215 c: 342 n. 12;
10, 215 c-216 b: 350 n. 41;
11, 216 b: 342 n. 12, 355 n. 60;
11, 216 d: 342 n. 12;
13, 218 b-d: 351 n. 44;
14, 219 a-b: 351 n. 43;
17, 222 d: 355 n. 60;
18, 224 a-b: 432 n. 51;
18, 224 a-d: 334 n. 81;
18, 224 a: 334 n. 81;
18, 224 d: 415 n. 99;
19, 225 c-d: 346 n. 17, 356 n. 65;
20, 225 d: 352 n. 49;
20, 225 d-226 b: 349 n. 37;
20, 226 a-c: 333 n. 72;
20, 226 a-b: 349 n. 32;
23, 235 a et c: 357 n. 67;
23, 235 c-d: 346 n. 18;
23, 235 d: 340 n. 5;
25, 238 : 158 n. 172;
25, 238 a: 133 n. 80;
25, 238 b-c: 260 n. 4;
25, 238 b: 349 n. 29;
25, 238 d-239 b: 349 n. 29;

*Συμπόσιον ἢ Κρόνια*
17, 317 c: 334 n. 75;
34, 334 a: 334 n. 75;

*Epistulae* (ed. Bidez)
26: 354 n. 57;
84: 125 n. 37;
89: 340 n. 4;
89 b: 337 n. 99.

**Justinus Martyr**

*Apologia secunda*
3: 283 n. 5, 309 n. 13, 421 n. 7.

**Juvenalis**

*Saturae*
XIII 133: 246.

**Laberius**

*Compitalia* (fragm. ed. Ribbeck)
3: 242.

**Lactantius**

*Divinae institutiones*
I 5, 18: 144 n. 123.

**Λέξεις μεθ' ἱστοριῶν ἐκ Δημοσθένους λόγων**

*ad Dem. In Aristocr.*
213: 83, 103.

**Λέξεις ῥητορικαί** (ed. Bekker)
*s.v.* Κυνόσαργες: 76, 87, 93.

**Libanius**

*Declamationes* (ed. Förster)
X 11: 81;

*Orationes* (ed. Förster)
II 32: 335 n. 85;
XXX 8: 335 n. 85;
XXX 31: 335 n. 85;
XXX 48: 335 n. 85.

**Lucianus**

*Alexander*
44: 312 n. 23;
53 sq.: 417 n. 115;

*Bis Accusatus*
14: 418 n. 119;
33: 408 n. 47, 416 n. 108;

*Demonax*
1: 287 n. 23, 31;
2: 331;
3: 311 n. 15, 331 n. 63;
4: 331;
5: 331 n. 62, 332 n. 64;
6: 332;
7: 332;
9: 332 n. 65;
11: 140 n. 107;
12-13: 375 n. 47;
21: 275 n. 69, 286 n. 18;
25: 311 n. 18;
35: 426 n. 35;
43: 150 n. 146;
48: 250 n. 23;
50: 300 n. 90, 464 n. 40;
55: 426 n. 34;
57: 296 n. 70, 377 n. 62;
62: 332, 378 n. 63;
63: 270 n. 46;
66: 290 n. 39;

*Dialogi mortuorum*
6, 4: 336 n. 91;

*Eunuchus*
7: 375 n. 48;

*Fugitivi*
12: 291 n. 41 et 45;
14: 325 n. 27;
17: 291 n. 41, 325 n. 27;
27: 299 n. 88;

*Iuppiter confutatus*
14: 417 n. 113;
15: 154 n. 155.

*De mercede conductis potentium familiaribus*
33-34: 245;

*Menippus sive Necyomantia*
6: 409 n. 53;

*De morte Peregrini*
1: 336 n. 91;
2: 336 n. 91;

4 : 250 n. 23, 336 n. 91, 430 n. 50;
11-16 : 283 n. 4;
11 : 402 n. 14;
16 : 288 n. 28;
17 : 430 n. 47;
20 : 402 n. 14;
25 : 225 n. 1, 430 n. 50;
38 : 250 n. 23;
41 : 402 n. 14;

*Revivescentes sive Piscator*

19 : 418 n. 119;
26 : 416 n. 108;
30 : 250 n. 23;
35 : 325 n. 27;
45 : 252 n. 30;

*Toxaris vel amicitia*

31 : 286 n. 17;

*Vitarum auctio*

8 : 25 n. 50, 194 n. 238, 260 n. 4;
9-10 : 323 n. 15;
9 : 250 n. 27, 262 n. 9;
10-11 : 271 n. 53;
10 : 322 n. 11;
11 : 250 n. 23 et 26, 253 n. 32;
14 : 8 n. 20;
20 : 252 n. 30;
23 : 252 n. 30.

**Lucianus (Pseudo-)**

*Cynicus*

3-4 : 297 n. 74, 299 n. 84;
5 : 426 n. 36;
7 : 270 n. 41;
8-20 : 330-331;
8-9 : 299 n. 85;
9 : 233 n. 41;
10 : 424 n. 20;
11 : 235 n. 46, 270 n. 41, 426 n. 36;
12 : 135 n. 86, 270 n. 42;
14-16 : 297 n. 74, 299 n. 84;
14 : 300 n. 91;
15 : 260 n. 4, 267 n. 25, 268 n. 27;
17 : 233 n. 39;
18 : 270 n. 41;
19 : 237 n. 55.

**Lysias**

*Κατὰ Θεοζοτίδου (P.Hib. 1, n° 14)*

: 90;

*Epitaphius*

11 : 114 n. 115;

*Orationes*

XXXI 6 : 264 n. 18.

**Marcus Aurelius**

*Meditationes*

I 6 : 255 n. 42;
III 3, 6 : 333 n. 74;
IV 41 : 333 n. 74;
VII 68, 1 : 333 n. 74;
VIII 37, 2 : 333 n. 74;
X 38 : 333 n. 74.

***Martyrium Polycarpi***

4 : 314 n. 27.

**Maximus Tyrius**

*Diatribae*

XXVII 25 : 44 n. 19;
XXX : 165 n. 22;
XXXI : 165 n. 22;
XXXII : 165 n. 22;
XXXVI : 165 n. 22, 267 n. 25, 268 n. 27, 275 n. 72, 329-330;
XXXVI 1 : 271 n. 51;
XXXVI 4 : 260 n. 4;
XXXVI 5 : 260 n. 4, 262 n. 9;
XXXVI 5 b : 323 n. 15.

**Menander**

*Samia*

v. 140-142 : 84 n. 31;

*Fragmenta (ed. Kock)*

51 : 128 n. 52;
275 : 127 n. 51;
417 : 127 n. 50;
590 : 127 n. 44.

**Menedemus Cynicus**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni V N)

1 : 270 n. 45.

**Metrocles Maroneus**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni V L)

3 : 128 n. 58.

**Metrodorus Lampsacenus**

*De divitiis (PHerc. 200)*

fr. 31-32: 183 n. 156, 177.

**Musonius Rufus**

*Reliquiae* (ed. Hense)

9: 261 n. 5;
16: 249;
19: 286 n. 17, 297 n. 74, 299 n. 84.

**Nilus Ancyranus**

*De voluntaria paupertate ad Magnam (PG LXXIX)*

39, col. 1017 *ab*: 437 n. 84;

*Liber de monastica exercitatione*

1: 429 n. 44;
2: 429 n. 45.

**Novum Testamentum**

*Evangelium secundum Matthaeum*

5, 45: 294 n. 57;
10, 9-10: 420;
10, 23: 314 n. 27;
15, 21-28: 302;

*Evangelium secundum Marcum*

6, 8-9: 420;
7, 19: 288 n. 28;
7, 24-31: 302;
7, 24-30: 292;

*Evangelium secundum Lucam*

6, 27-28: 290;
6, 38: 290;
6, 42: 290;
7, 1-10: 291 n. 44;
7, 22: 291 n. 44;
9, 3: 420;
9, 60: 290 n. 39;
10, 4: 420;
11, 14-20: 291 n. 44;
12, 8-9: 291 n. 43;
12, 24-25: 282, 289;

*Evangelium secundum Joannem*

4, 46-54: 302;

*Acta Apostolorum*

10, 15: 288 n. 28;

*Epistula Pauli ad Romanos*

1, 20: 292 n. 49;
2, 14-15: 292 n. 49;
6, 11: 294 n. 58;

*Epistula Pauli ad Galatas*

6, 14: 294 n. 58;

*Epistula Pauli ad Corinthos I*

4, 8: 292 n. 50;
8: 288 n. 28;
10, 29: 292 n. 50;
13, 3: 314;

*Epistula Pauli ad Ephesios*

4, 11: 288 n. 30, 292 n. 49;

*Apocalypsis Joannis*

2, 14: 288 n. 28;
4, 4: 315.

**Numenius Apamensis**

*Fragmenta* (ed. Des Places)

1 a: 316 n. 36.

**Oenomaus Gadarensis**

*Fragmenta* (ed. Hammerstaedt)

1, 7-10: 406 n. 39, 409 n. 54;
2, 33 sq.: 407 n. 42;
3, 1-8: 406 n. 39, 409 n. 54;
4, 46 sq.: 404 n. 25;
5, 8-12: 406 n. 39, 409 n. 54;
5, 24-29: 417 n. 112;
6, 2 sq.: 409 n. 52;
6, 15: 409 n. 52;
7, 39: 404 n. 25;
8, 9: 404 n. 25;
11 A, 16 sq.: 404 n. 22;
11 A, 17-29: 406 n. 38;
11 B, 39: 404 n. 25;
11 C, 40-42: 404 n. 25;
14-15: 405 n. 26;
14 sq.: 417 n. 115;
15, 17: 404 n. 23;
16: 416 n. 110;
16, 136-165: 407 n. 41;
16, 229-231: 404 n. 24;
16, 229 sq.: 409 n. 55;
16, 230 sq.: 405 n. 28;
17: 406 n. 36, 413 n. 85.

**Onesicritus Astypaleius**

*Fragmenta in FGrHist 134*

F 17: 268 n. 27, 269 n. 39, 270 n. 45, 271 n. 51, 275 n. 72, 311 n. 19-20;
F 18: 311 n. 18.

**Origenes**

*Commentarium in Evangelium Matthaei*

XI 16-17: 303 n. 105.
XV 15: 40 n. 11, 440 n. 101 et 104;

*Contra Celsum*

I 55: 301 n. 100;
II 41: 301 n. 98, 440 n. 103 et 104;
III 50: 283 n. 8, 301 n. 99, 441 n. 105;
VI 28: 440 n. 104;
VII 7: 440 n. 102;

*Homiliae in Exodum*

IV 6: 440 n. 100.

**Palladius**

*De gentibus Indiae et Bragmanibus*

: 228-239 *passim*.

*Historia Lausiaca*

Prol. 10-11: 428 n. 43;
37, 16: 336 n. 91.

**Papyri**

*PBerlin 13044*

: 228-239 passim.

*PFlor. 113*

II 26-36: 46 n. 25.

*PGen. inv. 271*

: 228-239 *passim;*
II 45-46: 271 n. 51.

**Parmenides**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 28)

B 1, 29-30: 3 n. 3;
B 2, 2 et 4: 3 n. 3;
B 8, 17-18: 3 n. 3;
B 8, 50-52: 3 n. 3.

**Pausanias**

*Graeciae descriptio*

I 9, 4: 73 n. 8;
I 15, 2: 97 n. 67;
I 15, 3: 77 n. 13, 106, 112, 113;
I 19, 3: 17 n. 10, 75, 76, 102, 107, 108;
I 29, 16: 71;
I 32, 4: 77 n. 13, 97 n. 67, 106, 112;
I 32, 6: 97 n. 66, 114;
I 41, 1: 108 n. 92;
II 2, 4: 363;
V 8, 3: 110;
VI 8, 4: 313 n. 25;
VIII 2, 4: 96 n. 62;
IX 16, 1: 127 n. 45.

**Pausanias**

Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή (ed. Erbse)

*s.v.* Εἰς Κυνόσαργες: 76, 83, 86, 89, 92, 93, 99, 102.

**Persaeus Citiensis**

*Fragmenta in SVF I*

448: 131 n. 71;
449: 128 n. 59.

**Philemon**

*Fragmenta* (ed. Kock)

110: 128 n. 54;
137: 127 n. 51.

**Philiscus Aeginetes**

*Fragmenta* (ed. Giannantoni V D)

1: 28 n. 68.

**Philochorus**

*Fragmenta in FGrHist 328*

F 18: 112;
F 73: 98.

**Philodemus Gadarensis**

*Academicorum historia (PHerc 1021)*

S 30-38: 218 n. 396;

*De adulatione (PHerc. 223)*

7, 14 sq.: 219 n. 400;

*De diis I (PHerc. 26)*
XV: 135 n. 88, 136 n. 91;
XXI: 170;
*De divitiis I (PHerc. 163)*
: 177-178;
XXVII 3: 177 n. 91;
XXXII 6: 177 n. 92;
XXXIV: 178 n. 94;
XXXV: 178 n. 95;
XXXVI 1-8: 178 n. 97;
XXXVI 9 sq.: 178 n. 98;
XXXVII 11 sqq.: 178 n. 105;
XL 9 sq.: 178 n. 99 et 100;
XLII: 178 n. 106;
XLIII: 178 n. 107;
XLIV 33: 177 n. 93;
XLV: 178 n. 108;
XLVI: 179 n. 109;
XLVI 10 sq.: 177 n. 89;
XLVII: 177;
XLVIII 18 sqq.: 179 n. 116;
L 7: 175, 179 n. 115;
L 36: 175 n. 84;
LI: 178 n. 102 et 104;
LII: 179 n. 110;
LIII: 178 n. 101;
LIV 4 sq.: 179 n. 111;
LIV 7 sqq.: 179 n. 112;
LV 7 sq.: 179 n. 113;
LVI: 178 n. 96;
LVIII ex.: 179 n. 114;
*De Epicuro (PHerc. 1232)*
fr. 6, col. III 6-7: 174 n. 78;
*De Epicuro II (PHerc. 1289)*
fr. 6, col. III: 170 n. 44;
*De ira (PHerc. 182)*
I 8-27: 220 n. 414;
VI 14: 220 n. 406;
VI 26 sq.: 220 n. 412;
VIII 21-32: 221;
XV 9-12: 221;
XVII 18-23: 221;
XVIII 24-34: 220 n. 410, 222;
XIX 26: 220 n. 409;
XXI 23-32: 222;
XXXVII 40: 220 n. 407;
XLIV 39: 220 n. 408;
XLVI: 219 n. 403;
*De libertate dicendi (PHerc. 1471)*
fr. 6 Olivieri: 170 n. 45;
*De morte (PHerc. 1050)*
: 212, 222 n. 419;
XXVII 13 sq.: 212 n. 352;
XXXVII 3-5: 222 n. 422;
XXXVIII: 222 n. 421;
XXXVIII 14 sq.: 222 n. 423;
XXXVIII 37 sqq.: 222 n. 424;
*De oeconomia (PHerc. 1424)*
: 175;
XII-XXI: 180 n. 118;
XII 7: 180 n. 121;
XII 18: 181 n. 125;
XII 25-43: 176 n. 86;
XII 31: 176 n. 85;
XIII 11 sq.: 181 n. 126;
XIII 16: 181 n. 127;
XIII 24 sq.: 181 n. 128;
XIII 25: 180 n. 122;
XIII 37-39: 181 n. 129;
XIII 42: 181 n. 130;
XIV 4: 181 n. 131;
XIV 14: 181 n. 132;
XIV 21 sq.: 181 n. 133;
XIV 25: 181 n. 134;
XV 3 sq.: 181 n. 135;
XV 13 sq.: 181 n. 136;
XV 31 sqq.: 181 n. 137;
XVI 1 sqq.: 182 n. 138;
XVI 6-12: 182 n. 139;
XVI 14: 180 n. 122;
XVI 27: 182 n. 140;
XVI 38: 182 n. 141;
XVI 42: 182 n. 143;
XVII 13: 182 n. 142;
XVII 42 sq.: 182 n. 144;
XVII 45: 180 n. 120;
XVIII 5 sq.: 182 n. 145;
XVIII 6: 182 n. 148;
XVIII 18-20: 182 n. 146;
XVIII 47: 182 n. 149;
XIX 22: 182 n. 150;
XIX 39: 182 n. 151;
XIX 45: 180 n. 119, 182 n. 152, 183 n. 152;
XX 19: 180 n. 119;
XX 23-26: 183 n. 153;

XX 36: 180 n. 119;
XX 45 sq.: 181 n. 124;
XXI 30 sqq.: 183 n. 154;
XXI 35-XXII 6: 182 n. 147;
XXII 24 sq.: 209 n. 330;
XXVIII 3-8: 184 n. 159;

*De pietate* (ed. Gomperz)

p. 72: 143 n. 120, 190 n. 207;
p. 88: 196 n. 260;

*De Stoicis [PHerc 155 e 339]* (ed. Dorandi)

: 212, 217;
IX-X: 243 n. 3;
IX 20 sq.: 214 n. 367;
X 18 sqq.: 214 n. 368;
XI 4-12: 214 n. 369;
XII 4-9: 214 n. 370;
XII 9-14: 214 n. 371;
XII 20-XIII 12: 29 n. 70;
XIII-XX: 58 n. 9;
XIV 12-15: 214 n. 373;
XIV 16-24: 215 n. 374;
XIV 21 sq.: 214 n. 372;
XV 1: 215 n. 375;
XV 4-9: 215 n. 376;
XV 12-XVII: 59 n. 12;
XV 12-20: 215 n. 377;
XV 21-XVI 16: 215 n. 378;
XV 23: 215 n. 379;
XVI-XX: 60 n. 16;
XVI 16-29: 215 n. 381;
XVI 19: 215 n. 380;
XVI 30 - XVII 4: 216 n. 383;
XVII 4-10: 216 n. 384;
XVII 9: 213 n. 364;
XVIII-XX: 216 n. 385;
XVIII: 244 n. 5;
XX: 132;
XX 1-3: 268 n. 29;
XX 3-4: 262 n. 9;
XX 4-6: 64;
XXI 7-16: 217 n. 386;
XXII: 217 n. 387;
XXII 8: 213 n. 363;

*PHerc. 155*

fr. XI 3, 19-28: 63 n. 28;

*PHerc 495*

pz. 8: 212 n. 342;

*PHerc. 558*

pz. 12: 212 n. 343;

*PHerc. 1005*

fr. 111: 191 n. 215;

*Rhetorica (PHerc. 832)*

: 218;

*Rhetorica (PHerc. 1004)*

: 212;

*Rhetorica (PHerc 1506)*

: 190;

*Stoicorum historia (PHerc. 1018)*

IV: 212 n. 347;
XII 3-11: 212 n. 346.

**Philo Judaeus**

*De ebrietate*

18: 125 n. 37;

*De somniis*

I 237: 2 n. 2;

*Quaest. in Gen.*

II 54: 2 n. 2;

*Quod deus sit immutabilis*

53-54: 2 n. 2;

*Quod omnis probus liber sit*

28: 48 n. 28.

**Philostratus**

*Vita Apollonii*

I 1: 313 n. 24;
IV 22: 377 n. 62;
VI 5: 313 n. 24;
VIII 7, 6: 313 n. 24;
VIII 7, 8: 313 n. 24;

*Vitae Sophistarum*

I 7: 286 n. 17;
I 8, 2: 375 n. 50;
I 25, 9: 375 n. 46.

**Photius**

*Lexicon*

*s.v.* Διομεῖς: 76, 104.
*s.v.* Κυνόσαργες: 76, 83, 89, 93, 103.

**Pindarus**

*Isthmia*

IV 55-60: 110;

*Olympia*

IX 134-137: 97 n. 67;
XIII 157: 97 n. 67;

*Pythia*

VIII 112: 97 n. 67.

**Plato**

*Apologia*

23 a 12: 271 n. 53;
33 a-b: 15 n. 1;

*Gorgias*

491 d: 11 n. 24;
493 d - 494 a: 38 n. 5;

*Leges*

V 739 b sqq.: 67 n. 43;

*Lysis*

209 d: 201;

*Menexenus*

239 b: 114 n. 115;

*Phaedo*

69 c: 133 n. 80;

*Protagoras*

257 c-e: 52 n. 42;
337 c-d: 264 n. 18;
351 c 4: 46;
351 e 1-3: 46;
354 e 7-8: 46 n. 23;

*Respublica*

III 387 d 11 - e 1: 187 n. 189;
IV 423 e - 424 a: 67 n. 43;
IV 430 e: 11 n. 24;
V 454 c sqq.: 67 n. 43;

*Symposium*

223 b-d: 7 n. 15;

*Theaetetus*

173 e - 174 a: 264 n. 18.

**Plato (Pseudo-)**

*Clitophon*

407 a: 322 n. 12;

*Eryxias*

400 a - 405 a: 38 n. 6.

**Plinius**

*Naturalis Historia*

VII 19, 79-80: 275 n. 68;
XXXV 62: 109 n. 100;
XXXV 63: 109 n. 101.

**Plinius**

*Epistulae*

I 10: 252;
III 11, 6: 255;
V 13, 2: 250 n. 25;
VI 32, 1: 247 n. 13;
VI 29, 1-2: 250 n. 25;
VI 29, 3: 250 n. 25.

**Plutarchus**

*MORALIA*

*Adversus Colotem*

1126 a: 210;
1127 b-c: 183 n. 155;

*Amatorius*

750 f: 86, 89;
761 d-e: 110;

*Consolatio ad Apollonium*

6, 105 b: 127 n. 49;

*De Alexandri magni fortuna aut virtute*

6, 329 a-d: 260 n. 4, 275 n. 73;
10, 332 b-c: 260 n. 4;
10, 332 b: 268 n. 27;

*De capienda ex inimicis utilitate*

6, 68 b: 47 n. 27;

*De defectu oraculorum*

410 a: 307 n. 3;
413 a-b: 403 n. 15;

*De exilio*

5, 601 a: 265 n. 20;
6, 600 f - 601 a: 261 n. 5;

*De fraterno amore*

492 c: 110;

*De Pythiae oraculis*

21, 404 c-e: 8 n. 20;

*De superstitione*
2, 165 b-c: 125 n. 37;
*De tranquillitate animi*
466 e: 151 n. 149;
477 c: 151 n. 149;
*De tuenda sanitate praecepta*
7, 125 f: 44 n. 19;
*VITAE*
*Alcibiades*
7, 5: 49 n. 36;
*Alexander*
64: 228-239 *passim*;
65: 228-239 *passim*;
65, 2: 270 n. 45;
*Brutus*
12, 3: 245;
34: 25 n. 52;
34, 2: 245;
34, 3: 246;
34, 4: 245;
34, 5: 245;
*Cato Maior*
4, 1-3: 254 n. 39;
12: 254 n. 39;
20: 244 n. 6;
20, 4: 254 n. 39;
*Cato Minor*
30, 6: 251 n. 28;
46: 244, 245;
*Cicero*
3, 5: 250 n. 25;
4, 2: 245;
*Demosthenes*
22, 4: 73 n. 8;
*Dion*
1: 245 n. 12;
*Lucullus*
42, 3-4: 245;
*Lycurgus*
31, 2: 66 n. 37, 269 n. 36;
*Pelopidas*
18, 5: 110;
*Pericles*
24, 7-8, 165 d: 49 n. 36;
37, 3: 78;
*Pompeius*
60: 245;
*Romulus*
28, 1: 315 n. 31;
28, 3: 315 n. 31;
*Themistocles*
1: 18 n. 11;
1, 3: 81, 83, 98, 111;
1, 3-4: 71, 89;
1, 4: 89;
*Theseus*
6, 8-9: 112;
7, 2: 112;
35, 3: 112;
35, 8: 113;
*Fragmenta* (ed. Sandbach)
fr. 202, 7-11: 8 n. 20.

**Plutarchus (Pseudo-)**
*De liberis educandis*
4 e: 322 n. 13;
*Placita philosophorum*
880 d-e: 145 n. 127;
*Vitae decem oratorum*
838 b-d: 74;
841 c-d: 71;
843 f: 71;
852 c: 71.

**Polemon Iliensis**
*Fragmenta* (ed. Preller)
18: 79, 83, 93.

**Pollux**
*Onomasticon*
VIII 107: 97, 110 n. 106, 113.

**Polyaenus**
*Fragmenta* (ed. Tepedino)
48: 178 n. 94;
54: 178 n. 99.

**Polystratus**

Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *(PHerc. 336/1150)*

*subscriptio*: 206-207;
XI 25-XII 4: 206;
XIII 28: 209 n. 330;
XV 8-10: 208 n. 324;
XVII 1: 209 n. 327;
XIX 21-XX 3: 207;
XXI 3: 209 n. 330;
XXI 6-10: 208 n. 321;
XXI 7-10: 137 n. 94;
XXI 17-18: 138 n. 97;
XXI 29: 138 n. 98;
XXII 10 et 22: 138 n. 97;
XXII 19-27: 209 n. 326;
XXII 28-XXIII 11: 207;
XXIII 2: 138 n. 95;
XXIII 3-5: 138 n. 96;
XXIV 3-4: 138 n. 97;
XXV 7: 204 n. 302;
XXV 9: 138 n. 97;
XXVI 25: 138 n. 97;
XXVII 1: 209 n. 328;
XXVIII 10: 138 n. 97.
XXVIII 16-23: 207;
XXIX 19-XXX 7: 207;
XXX 10 sq.: 206 n. 316;
XXX 23-26: 207;
XXXI 2-18: 207;
XXXII 26-XXXIII 2: 207;
XXXIII 7: 206 n. 316;

*De philosophia I*

I: 205 n. 309 et 311;
II: 205 n. 310;
IV: 205 n. 308.

**Porphyrius**

*Ad Marcellam*

25-27: 345 n. 14;

*De abstinentia*

I 42, 5: 430 n. 48;

*De antro nympharum*

28: 8 n. 17;

*Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae* (ed. Schrader)

ad Λ 636-637: 7 n. 14;

*Quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* (ed. Schrader)

ad α 1: 54 n. 45.

**Porphyrio**

*Schol. in Horatii sermones*

ad II 2, 95-96: 44 n. 19.

**Posidonius**

*Fragmenta* (ed. Edelstein & Kidd)

F 20-21: 131 n. 74;
F 265-267: 255.

*Fragmenta in FGrHist 87*

F 112, 8: 251.

**[Probus]**

*ad Virg. eclog.*

ad 6, 31: 408 n. 47.

**Proclus**

*In Platonis rem publicam commentarii* (ed. Kroll)

I 44, 14: 351 n. 44;

*In Platonis Alcibiadem* (ed. Creuzer)

98, 14-16: 47 n. 26.

**Prodicos**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 84)

B 5: 124 n. 30.

**Protagoras**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 80)

A 1: 123 n. 29;
B 4: 123 n. 27.

**Prudentius**

*Hamartigenia*

v. 402-403: 225 n. 3, 228-239 *passim*.

**Pythagoras**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 14)

14: 24 n. 46.

**Quintilianus**

*De institutione oratoria*

III 4, 9: 449;

VIII 3, 44-47: 243 n. 4;
IX 1, 14: 448;
X 1, 95: 408 n. 47;
XII 2, 30: 252.

***Recognitiones clementinae***

7, 32: 303 n. 107.

**Sallustius**

*De deis et mundo*

18: 125 n. 37.

***Scholia graeca in Homeri Iliadem*** (ed. Erbse)

ad Λ 636: 10 n. 22.

***Scholia lips. in Homeri Iliadem*** (ed. Bekker)

ad O 123: 49 n. 33.

***Scholia in Apoll. Rhod. Argon.***

ad I 1207 b: 105.

***Scholia in Aristidis Panathenaicum*** (ed. Dindorf)

ad § 178, 16: 73 n. 8.

***Scholia in Aristophanem***

*Acharnenses*

ad v. 603: 104;

*Plutus*

ad v. 385: 109 n. 98-99;

*Ranae*

ad v. 651: 104.

***Scholia in Demosth. Contra Timocratem***

ad § 114: 102, 75, 76.

***Scholia in Pind. Olymp.***

ad IX 134 et 137 a: 97 n. 67.

***Scholia in Platonis Axiochum***

346 a: 76, 83, 86 n. 33, 92, 93 n. 50, 102.

***Scholia in Soph. Oed. Col.***

ad v. 701: 97 n. 66, 110 n. 106, 114.

**Seneca**

*De beneficiis*

I 4: 252 n. 30;
II 17, 2: 250;
IV 26, 1: 294 n. 57;
V 4, 3-4: 257;
V 6: 257;
VII 1, 4-5: 253;
VII 8, 2: 253, 257, 271 n. 53;

*De clementia*

II 5, 2: 251 n. 28;

*De constantia sapientis*

18, 5: 85;

*Epistulae ad Lucilium*

5: 321;
5, 1-5: 250;
5, 2-4: 271 n. 53;
5, 2: 249;
7, 9: 271 n. 53;
18, 5-13: 255;
20, 9: 257, 271 n. 53;
21, 10: 185 n. 179;
29, 3: 246;
62, 3: 257;
64, 2: 251;
82, 8-9: 252 n. 30;
82, 19-24: 253;
90, 14: 257, 445;
113, 1: 252 n. 30;
116, 5: 252;
123, 15-16: 252 n. 30;

*De tranquillitate animi*

8, 3-5: 257;
8, 9-9, 2: 257;

*De vita beata*

18, 3: 325 n. 28.

**Sextus Empiricus**

*Adversus Mathematicos*

I 49: 192 n. 228;
VIII 348: 210 n. 334;
IX 50-58: 145 n. 127;

*Pyrrhoniae hypotyposes*

I 153: 427 n. 37;
III 12: 351 n. 44.

**Solon**

*Fragmenta* (ed. Bergk)

12: 152 n. 152.

**Sophocles**

*Trachiniae*

v. 87 sq.: 168 n. 35.

*Fragmenta* (ed. Nauck$^2$)

fr. 84: 84 n. 30.

**Stephanus Byzantius**

*Ethnica*

*s.v.* Διόμεια: 104;
*s.v.* Κυνόσαργες: 76, 103.

**Stobaeus**

*Anthologium*

II 1, 11: 266 n. 23;
II 2, 5: 8 n. 20;
II 7, 11$^5$: 321;
II 7, 118: 257;
II 8, 21: 128 n. 56;
II 31, 76: 145 n. 126;
III 1, 98: 267 n. 25, 268 n. 27;
III 6, 43: 46;
III 13, 43: 194 n. 238;
III 13, 44: 273 n. 61;
III 18, 26: 46 n. 24;
III 29, 65: 44 n. 20;
III 29, 92: 44 n. 19;
III 40, 2a: 264 n. 18;
III 40, 9: 261 n. 5;
III 40, 18: 260 n. 4.
IV 2, 39, 21: 151 n. 149;
IV 4, 28: 263 n. 13;
IV 8, 32: 236 n. 51;
IV 39, 20: 151 n. 149;
IV 39, 21: 45 n. 22;
IV 44, 71: 128 n. 55;

***Stoicorum Veterum Fragmenta*** (ed. von Arnim)

I 254: 63 n. 26, 64 n. 30;
I 548: 64 n. 30;
II 166: 5 n. 10;
II 1021: 139 n. 104;
III 17: 172 n. 58;
III 645: 172 n. 61;
III 747: 63 n. 26;
III 750: 64 n. 30;
III, p. 239: 212 n. 351.

**Strabo**

*Geographia*

VIII 6, 19: 97 n. 66, 114;
XV 1, 63-65: 228-239 *passim*, 311 n. 19-20;
XV 1, 63-64: 270 n. 45;
XV 1, 64-65: 269 n. 39;
XV 1, 64: 268 n. 27, 275 n. 72;
XV 1, 65: 266 n. 23, 271 n. 51, 277 n. 75;
XVI 2, 29: 410 n. 57, 411 n. 72.

***Suda***

*Lexicon* (ed. Adler)

*s.v.* Ἀντισθένης: 18 n. 18, 71, 76, 85, 115;
*s.v.* Γυμνασία: 76;
*s.v.* Διόμεια: 104;
*s.v.* Ἐς Κυνόσαργες: 87, 103;
*s.v.* Ἡράκλεια: 97;
*s.v.* Κυνισμός: 172 n. 58;
*s.v.* Κυνόσαργες: 76, 83, 89, 102;
*s.v.* Λύκειον: 71;
*s.v.* Φιλίσκος: 28 n. 68, 363 n. 15.

**Suetonius**

*Augustus*

64, 2-3: 254 n. 39;

*Vespasianus*

13: 246;
15: 248.

**Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων ἐκ διαφόρων σοφῶν τε καὶ ῥητόρων πολλῶν** (ed. Bachmann)

s.v. Κυνόσαργες: 76, 83, 89, 93, 102.

**Synesius**

*Dion*

1, 9-12: 381 n. 2;

*Epistulae* (ed. Treu)

154, p. 52, 4-6: 442 n. 113.

**Tacitus**

*Annales*

VI 32: 250;
XIV 57: 251;
XVI 22: 244, 247 n. 14;
XVI 28: 247 n. 14;
XVI 32: 248 n. 16;

*Historiae*

IV 7: 248 n. 15;
IV 10: 248 n. 16, 250;
IV 40: 248 n. 16, 250;
IV 40, 3: 271 n. 53.

**Tatianus**

*Oratio ad Graecos*

: 424 n. 22 et 24;
2: 293 n. 54;
3: 424 n. 23;
8-10: 294 n. 56;
11: 294 n. 55;
19: 310 n. 14;
25: 425 n. 25;
25, 1: 137.

**Teles**

*Reliquiae* (ed. Hense)

II: 135 n. 89, 156, 263 n. 11 et 15, 267 n. 25, 268 n. 27, 273 n. 59;
III: 260 n. 4.
IV d: 235 n. 47;
VI: 128 n. 60;
VII: 135 n. 89.

**Tertullianus**

*Ad Nationes*

II 2: 150 n. 146;

*Adversus Marcionem*

II 11: 297 n. 75;
IV 15: 295 n. 68;

*Adversus Praxean*

1: 314 n. 29;

*Apologeticum*

46: 297 n. 74;
49: 295 n. 64;

*De cultu feminarum*

2, 9: 295 n. 64;

*De idolatria*

17-18: 295 n. 62;

*De ieiunio*

6: 295 n. 66;
15-16: 296 n. 71;

*De pallio*

2-5: 297 n. 74;
4, 5: 433;
4, 7: 433;
146-147: 295 n. 63;

*De patientia*

2: 296 n. 73;
7: 295 n. 66;

*Ad scapulam*

5, 1: 308 n. 5.

**Themistius**

*De virtute* (ed. Mach)

p. 34, 10-35, 9: 40 n. 12;
p. 43: 48 n. 28;

*Orationes*

XXVI, 320 d: 322 n. 13.

**Theodoretus Cyrrhensis**

*Graecarum affectionum curatio*

I 24: 427 n. 39;
I 50: 427 n. 39;
I 75: 4 n. 6;
IV 12: 427 n. 39;
VI 19: 427 n. 39;
VI 20: 427 n. 39;
XII 31-32: 430 n. 46;
XII 47: 427 n. 39;
XII 48: 427 n. 40;
XII 49: 428 n. 41.

**Theodorus Cyrenaeus**

*Fragmenta* (ed. Winiarczyk)

T 3: 126 n. 41;
T 29: 126 n. 40;
T 38: 126 n. 39.

**Theophilus Antiochenus**

*Ad Autolycum*

III 2: 422 n. 15;
III 5: 64 n. 30, 422 n. 13;
III 15: 421 n. 10.

**Theophrastus**

*Characteres*

16 : 120.

***Theosophia Tubingensis*** (ed. Erbse)

70 : 146 n. 131.

**Thucydides**

I 19 : 114 n. 115;
II 24, 3 : 264 n. 18;
IV 89 sqq. : 20 n. 27.

**Timon Phliasus**

*Fragmenta* (ed. Diels)

51 : 220 n. 411.

**Titus Livius**

XXXI 24, 17-18 : 75.

***Tragica adespota fragmenta***

318 : 264 n. 18;
902 : 264 n. 18;
777 : 264 n. 18;
1047 : 264 n. 18.

**Tryphon**

*De tropis* (ed. Spengel, t. III)

γ′, p. 193, 12 : 5 n. 8.

**Valerius (Julius –)**

*Res gestae Alexandri Magni*

III 11-12 : 228-239 *passim*.

**Varro**

*Fragmenta* (ed. Astbury)

516 : 410 n. 57.

***Vetus Testamentum***

*Deuteronomium*

8, 5 : 3;

*Exodus*

20, 13 : 314;

*Isaias*

40, 25 : 4 n. 6;

*Numeri*

23, 19 : 3;

*I Regnorum*

25, 2-43 : 419;

*Sapientia*

2, 13 : 291 n. 42;

*Siracides*

4, 10 : 291 n. 42.

**Xenophanes**

*Fragmenta* (ed. Diels & Kranz 21)

A 32 : 39 n. 7;
B 1 : 121 n. 21;
B 11-12 : 121 n. 20;
B 14 : 121 n. 19;
B 23 : 121 n. 18, 130 n. 66;
B 24 : 130 n. 66;
B 38 : 130 n. 66.

**Xenophon**

*Cyropaedia*

VIII 1, 34-36 : 71 n. 5;

*De re equestri*

I 16 : 71 n. 5;
I 18-20 : 71 n. 5;
III 1 : 75;
III 6 : 75;

*Memorabilia*

I 3 : 125 n. 35;
I 4, 2 : 125 n. 36;
I 4, 10 : 39 n. 7, 125 n. 36;
I 4, 13 : 138 n. 99;
I 4, 15-18 : 125 n. 35;
I 6, 10 : 148 n. 143;
II 1, 12-13 : 265 n. 20;
II 1, 18 : 136 n. 90;
II 5, 1-3 : 47 n. 27;
IV 2, 6 : 456;
IV 5, 11 : 43 n. 16;

*Symposium*

III 8 : 37 n. 3;
IV 5, 9-10 : 42 n. 14;
IV 34 : 37 n. 3;
IV 35-37 : 38 n. 4;
IV 36 : 232 n. 36;
IV 37-38 : 43 n. 17;
IV 38 : 40 n. 10;
IV 39 : 40 n. 9, 6 n. 25;

IV 41 : 41 n. 13, 43 n. 17;
IV 42-44 : 43 n. 17;
IV 42 : 40 n. 11, 43 n. 17;
IV 43 : 22 n. 34;
IV 44 : 48 n. 30;
IV 45 : 39 n. 7;
IV 61-64 : 54 n. 44;
V 8 : 39 n. 7;
VIII 4 : 48 n. 29.

**Zeno Citieus**

*Fragmenta in SVF I*

165 : 142 n. 117;
264 : 139 n. 102;
274 : 1 n. 1;
378 : 155 n. 163.

## *INDEX NOMINUM*


Abnimos, 412.

Agathoboulos, 306, 310, 377.

Alcibiade, 79.

Alcidamas, 264, 278.

Alcinoos, 350.

Alcmène, 108-109.

Alexandre le Grand, 227-228, 230, 238, 386-387, 389, 393, 396, 423, 453 n. 15.

Ammien de Smyrne, 375, 378-380.

Ammonius, 350.

Anacharsis, 297, 300.

Anaxagore, 213, 268, 278.

Anaximène de Lampsaque, 448.

Anchimolios, 70.

Andocide, 71.

Antiochus d'Ascalon, 245.

Antipater de Thessalonique, 367-368, 378.

Antipatros de Tarse, 58-59, 214, 216.

Antiphile de Byzance, 366.

Antiphon, 264, 278.

Antisthène, – au Cynosarges, 115, érotique et théorie du plaisir, 35-55, – et la religion, 143-145, – fondateur de l'école cynique? 15-34, – mètroxénos, 85, son interprétation d'Homère, 1-13, voir aussi 129, 130, 132, 133, 139-140, 186, 188-193, 195, 208, 214, 232, 263, 272, 278, 299-300 324, 341-342, 361-362, 384, 425, 427, 435, 441, 447-448, 461.

Antonin le Pieux, 254.

Apollodore de Séleucie, 65, 256, 321.

Apollonios Saccéas, 425.

Apollonius de Tyane, 313.

Apollos, 425.

Arcésilas, 213-217.

Archias, 364.

Aristarque d'Alexandrie, 6 n. 12.

Aristippe de Cyrène, 30-31, 43, 46, 168, 191, 213, 244, 264-265, 267, 270, 332.

Aristodème, 125.

Ariston de Chios, 74, 139, 155, 421, 456.

Aristote, 32, 190-191.

Arius Didyme, 256.

Arnobe, 297.

Artémidore, 255.

Asclépiade de Myrléa, 6 n. 12, 12 n. 25.

Aspasie, 84.

Augustin, 297.

Babylas, 423.

Baréa Soranus, 248, 250.

Bérénice, 246.

Bèsa, 370.

Bèsarion, 370.

Bion de Borysthène, 28, 120, 128, 131, 140 n. 107, 147, 154-157, 167, 204-205, 208-210, 213, 217-222, 263, 301, 435, 449.

Brutus, 25, 245.

Bryson d'Héraclée, 25.

Calanos, 225, 229, 311-312.

Carnéade, 256.

Carneios de Mégare, 146 n. 132.

Cassius, 246.

Caton le Jeune, 244-245.

Céler (Égnatius –), 250.

Cercidas de Mégalopolis, 222, 263, 320, 364, 450.

Charès de Mytilène, 312.

Charidémos d'Oréos, 80.

Charmide, 24.

Chrysanthe de Sardes, 353.

Chrysippe, 58-59, 215, 219, 221, 243.
Cicéron, 242-244, 256.
Claudius Maximus, 255.
Cléanthe, 58-59, 65, 215, 422.
Clément d'Alexandrie, 297-299.
Clitomaque, 145.
Collytos, 105.
Colotès, 198-203, 208.
Cossutianus Capito, 247.
Crantor, 218.
Cratès de Thèbes, et la religion, 151-152, voir aussi 40 n. 11, 63, 128, 130, 134, 135, 146 n. 132, 155 n. 164, 190-191, 249, 269, 272, 274, 283, 297-301, 308, 325-327, 332, 335, 342-343, 351, 424, 426-427, 436, 440, 447, 449.
Crescens, 309-310, 379 n. 65, 421, 424.
Crésus, 366.
Critias, 124.
Cyniscus, 153-154.
Cynosarge, 16-19, 69-116.
Cynulcus, 137 n. 93, 146 n. 132.
Cyprien, 297.

Dandamis, 235-238.
David, 350.
Démétrius, 370.
Démétrius Lacon, 208-211, 213-214.
Démétrius le Cynique, 246, 250, 253, 257, 321, 325, 377, 378 n. 64, 401.
Démocrite, 167, 187, 192, 458.
Démonax, 140 n. 107, 286-287, 300, 311, 331-332, 375, 377, 401, 402 n. 14, 426, 461, 468.
Denys le Thrace, 6 n. 12, 12 n. 25.
Diagoras de Mélos, 126, 140 n. 110, 146.
Dialogos, 379.
Didyme Planétiade, 403 n. 15.
Diodore Cronos, 28.
Diodore d'Aspendos, 16, 23.
Diogène, Ier s. A.D., 246-247, 362-368.
Diogène de Babylone, 65, 67, 212.
Diogène de Sinope, et la religion, 145-151, sa *Politeia*, 57-68, son cosmopolitisme, 259-280, – et la rhétorique, 445-473, voir aussi 19, 21-23, 25-27, 30, 40 n. 11, 45, 116, 128-130, 132-135, 136 n. 90, 137, 139-141, 168, 170, 183-184, 186, 188, 190-191, 193-194, 197, 208-209, 212-213, 218-219, 236-238, 242, 246, 254, 257, 282-283, 286 n. 17, 287, 290-291, 293, 297-298, 299-301, 308, 311, 315, 319-320, 323-327, 329-330, 332, 335, 337, 341-343, 347, 381-397, 405, 407, 410, 413-414, 416, 421-424, 426-427, 435, 439-441.
Diogène le Phrygien, 146.
Diomos, 104.
Dion Chrysostome, 327-329, 352, 381-397, 468-471.
Domitien, 382-383, 392, 395-396.
Domitios, 371 n. 30.

Élias et Pseudo-Élias, 350.
Empédocle, 123, 268, 278, 297, 312, 336.
Épictète, 257-258, 286, 321-323, 334, 336 n. 92, 352, 377.
Épicure, et le cynisme, 168-175, voir aussi 141, 166, 219, 175, 184-185, 187-192, 194-198, 206-207.
Éprius Marcellus, 247.
Eschine de Sphettos, 15, 24, 38.
Ésope, 167.
Eubule, 132.
Euclide, 30-31.
Eudoxe de Cnide, 170.
Euphratès, 252.
Euripide, 124 n. 34, 264.
Eusèbe de Myndos, 353.

Favonius, 25, 244-246.
Favorinus d'Arles, 236, 375.

Gordios, 438.
Gorgias, 20, 24, 372, 448.
Gymnosophistes, 167.

Harpale, 147, 149.
Hèbè, 109-110.
Hégésandre de Delphes, 72.
Helvidius Priscus, 247-248.
Héraclas, 284, 302.
Héracleios le Cynique, 340, 415.
Héraclès, 24-25, 76, 81-82, 98-99, 105, 107, 112-113, 116.
Héraclite, 8-10, 122 et n. 23, 123, 167, 244, 264, 291, 300.
Héras, 246-247.
Hermarque, 188.
Hermippe, 28.
Hermodotos, 371-372, 400-401.
Hermogène, 24, 351.
Hérode Agrippa, 246.
Hérodore d'Héraclée, 25.
Hicésias, 455 n. 19.
Hipparchia, 269, 326, 428.
Hippias, 264.
Hippobote, 28-29, 30, 199, 213.
Homère, 1-13, 33.
Honestus de Corinthe, 365.
Horace, 222.
Hostilianus, 246.
Hostilianus (C. Tutilianus –), 247.

Iolaos, 110-111.
Isocrate, 74.

Jamblique, 342.
Jean le Baptiste, 422.
Jean Chrysostome, 302-303.
Jésus, 289-291, 293, 295, 301, 420.
Julien, 333-337, 339-358.
Julius Proculus, 315.
Justa, 303.
Justin, 307.

Labérius, 242.
Léonidas de Tarente, 364, 373-374.
Léonidès d'Alexandrie, 373-374, 378.
Lucien et Pseudo-Lucien, 331-332, voir aussi 153-154, 305-317, 378, 416-417.
Lucilius, 371-372, 376, 378, 400.
Lucrèce, 222.
Lycinus, 233.
Lycurgue, 71.
Lysias l'apothicaire, 149.

Mandanis, 230, 231.
Manès, 218.
Marc-Aurèle, 254, 333.
Marcion, 426.
Mardonius, 333.
Martial, 376.
Maxime d'Éphèse, 353-355.
Maxime de Tyr, 165 n. 22, 330.
Maxime Héron, 284, 301, 317, 441-442.
Mégaclidès, 25.
Méléagre de Gadara, 292, 364, 375, 410-411.
Ménandre, 120.
Ménédème d'Érétrie, 198.
Ménédème le Cynique, 28, 198-203.
Ménéstratos, 371-372.
Ménippe, 130-131, 152-154, 167, 198, 292, 408-409, 449.
Métroclès, 450 n. 11.
Métrodore, 128, 175-183, 188, 191, 200, 203.
Milon de Crotone, 25.
Minucius Felix, 297.
Mithrès, 178.
Mucianus, 246-247.
Musonius Rufus, 246-248, 255, 282.
Myrtilus, 137 n. 92.

Nabal, 419.
Néanthe, 23, 30.
Néron, 247-248.

Nicarque, 375-377.
Numénius, 316.

Œnomaos de Gadara, 30, 131, 287, 292, 300, 342-345, 403-418, 433-434, 316.
Onésicrite, 225, 227, 230, 263, 269, 276-277, 311-312, 317, 449.
Origène, 301, 303.
Ouranios, 370.

Pamphylos, 109.
Panétius, 172, 243, 252, 256, 320.
Pantène, 307.
Papirius Paetus, 242-243.
Parménide, les deux voies, 3 n. 3.
Parméniscus, 146 n. 132.
Paul, 288, 292, 420, 423.
Pélage, 297.
Pérégrinus Proteus, 225, 283-284, 286, 287 n. 23, 288, 305-317, 336, 401, 402 n. 14, 403 n. 15, 425, 430.
Périclès, 78, 84, 91.
Persaios, 128 n. 59.
Persée de Sinope, 369.
Phédon, 30.
Phénix de Colophon, 218.
Philippe II de Macédoine, 72-74.
Philippe V de Macédoine, 75.
Philiscos d'Égine, 29, 347, 363.
Philodème de Gadara, 58, 135-136, 192, 211-223, 243.
Philon d'Alexandrie, 2-3.
Philon de Mégare, 28 n. 67.
Pisistrate, 70.
Platon, 86, 187, 198-199, 337, 430, 452-453.
Polémon de Smyrne, 395.
Polycarpe, 314.
Polycratès, 448.
Polystrate, 137-138, 200, 203-211.
Porphyre, 350.
Posidonius, 172, 214.
Praxéas, 314.
Prodicos, 24, 123-124, 172.
Protagoras, 46, 123, 126 n. 40, 143, 237.
Pythagore, 25, 379.

Quintus, 314.
Quintus Sextius, 251.

Regulus (M. Atilius –), 252.
Rhodon, 373.
Romulus, 315.
Rubellius Plautus, 251.

Saloustios, 401, 402 n. 14.
Satyros, 57-58.
Scipio Nasica Serapio (P. Cornelius –), 251.
Sénèque, 257.
Simon le cordonnier, 286 n. 17.
Socharès, 372-374.
Socrate, 7, 15, 20-22, 28, 46, 53-54, 85, 125, 132, 138, 148, 187, 190-191, 200, 207, 212, 244, 248, 253-254, 307, 332, 341, 462, 472 n. 59.
Solon, 72, 78, 94, 152.
Sosicrate, 23, 57-58.
Sostratus, 287 n. 23.
Sotade, 28.
Sotion, 57-58.
Speusippe, 191.
Stésichore, 25.
Stilpon, 29, 155 n. 164, 187, 208.
Synésius, 381, 383.

Tatien, 293-294, 307, 424-426.
Télaugès, 24.
Téléphanès, 72.
Télès, 28, 208, 263.
Tertullien, 295-297.
Thémistocle, 71, 81, 82, 90.
Théodore l'Athée, 126, 146-147, 156.
Théophraste, 27, 210, 219.
Thésée, 112-113.

Thesmopolis, 245.
Thraséa Paétus, 244, 248, 250.
Timanthès de Cléônai, 313.
Timocratès, 377.
Timon, 220.
Tite, 246.
Trajan, 396.
Tubéron (Q. Aelius –), 245.
Varron, 242.
Vespasien, 246-248.
Xénophane, 39, 121-122.
Zénon, son interprétation d'Homère, 1-2, voir aussi 28, 42, 60, 139, 146 n. 132, 200-201, 213-217, 242, 243 n. 5, 248-249, 276, 422.
Zeuxis, 109.
Zoïlos d'Amphipolis, 448.
Zoïlos de Pergé, 149.

---

Adorno (Theodor), 553.
Alembert (Jean Le Rond d'), 542.
Bayle (Pierre), 520, 523-525.
Diderot (Denis), 544, 547-551.
Frédéric II le Grand, 539, 542.
Goethe (Johann Wolfgang von), 529, 550.
Grimm (Frédéric-Melchior Baron de) 536, 542.
Gruber (J.G.), 528.
Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 521.
Heumann (Christoph August), 520.
Horkheimer (Max), 553.
Kant (Immanuel), 534.
Maistre (Joseph de), 543.
Napoléon, 531.
Nietzsche (Friedrich), 551-553.
Palissot de Montenoy (Charles), 550.
Premontval (Pierre Le Guai de), 542.
Rousseau (Jean-Jacques), 533-544, 550.
Schlabrendorf (Gustav von), 527.
Schopenhauer (Arthur), 553.
Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, comte de), 546-547.
Sloterdijk (Peter), 553-555.
Sterne (Lawrence), 529.
Talleyrand-Périgord (Charles Maurice de), 531-532.
Voltaire (François-Marie Arouet, dit), 540-542.
Wieland (Christoph Martin), 525-533, 538.
Winckelmann (Johann Joachim), 526.

# Table des matières

*Avant-Propos* ..... V

*LISTE DES CONFÉRENCIERS* ..... XI

Jean PÉPIN, *Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère* ..... 1

Gabriele GIANNANTONI, *Antistene fondatore della scuola cinica ?* ..... 15

Aldo BRANCACCI, *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène* ..... 35

Tiziano DORANDI, *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique* ..... 57

Marie-Françoise BILLOT, *Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e^ et IV^e^ siècles* ..... 69

Marie-Odile GOULET-CAZÉ, *Les premiers Cyniques et la religion* ..... 117

Marcello GIGANTE, *Cinismo e Epicureismo* ..... 159

Claire MUCKENSTURM, *Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles ?* ..... 225

Miriam.T. GRIFFIN, *Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion* ..... 241

John L. MOLES, *Le cosmopolitisme cynique* ..... 259

F. Gerald DOWNING, *Cynics and early Christianity* ..... 281

Christopher P. JONES, *Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus* ..... 305

Margarethe BILLERBECK, *Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien* ..... 319

Jean BOUFFARTIGUE, *Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e^ siècle: le témoignage de l'Empereur Julien* ..... 339

Simone FOLLET, *Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale* ..... 359

Francis JOUAN, *Le Diogène de Dion Chrysostome* ..... 381

Jürgen HAMMERSTAEDT, *Le cynisme littéraire à l'époque impériale* ..... 399

Gilles DORIVAL, *L'image des Cyniques chez les Pères grecs* .....

R. Bracht BRANHAM, *Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism* .....

Dimitri GUTAS, *Sayings by Diogenes preserved in Arabic* .....

Heinrich NIEHUES-PRÖBSTING, *Die Kynismus-Rezeption der Moderne: Diogenes in der Aufklärung* .....

Michel HULIN, *Doctrines et comportements "cyniques" dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines* .....

*INDICES* .....

*Index locorum* .....

*Index nominum* .....

La composition, la mise en page et le tirage originel de cet ouvrage ont été entièrement réalisés sur micro-ordinateur *Macintosh*™ et imprimante *LaserWriter*™ par Richard Goulet avec le logiciel de traitement de texte *Word*™ de *Microsoft*. Dans la plupart des cas le travail a pu être effectué à partir des textes saisis par les auteurs eux-mêmes. D'autres contributions ont été digitalisées sur Scanner *Apple*™ et traitées au moyen du logiciel de reconnaissance des caractères *OmniPage Pro*™. Les polices de caractères *Éleusis*, *Samarqand* et *Bangalore* ont été dessinées au moyen des logiciels *Fontographer*™, *Fontastic Plus*™, *Metamorphosis Pro*™ et *Family Builder*™ de la société *Altsys*.

Reliure : Diguet Deny, 27160 Breteuil-sur-Iton

IMPRIMÉ EN FRANCE

Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1993 — N° 38 933

21409448 / 6 / 93

.. 419

.. 445

. 475

. 519

557

571

573

605