

Université de Montréal

Le cynisme et le christianisme, un rapport de proximité et de distance

Paulin Innocent

Département de Philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

Option : recherche

septembre 2017

© Paulin Innocent, 2017

Résumé

Le présent mémoire se veut être une contribution dans le débat qui oppose ou rapproche le cynisme au christianisme, lesquels constituent deux modes de pensée ou du moins deux modes de vie, ayant chacun une doctrine propre, des traits caractéristiques spécifiques et véhiculant un message qui tend à des fins différentes. En effet, eu égard aux objectifs poursuivis par chacun d'eux, le cynisme et le christianisme se présentent sous la forme de deux courants diamétralement opposés. Mais, paradoxalement, les deux modes de vie se rencontrent à mi-chemin ; utilisent les mêmes courroies de transmission et se portent une estime mutuelle. L'enjeu de cette étude est de montrer comment cette rencontre entre les deux sagesse s'opère sans qu'elles se versent pour autant dans une quelconque union fusionnelle. Ce qui aurait été d'ailleurs regrettable de part et d'autre puisqu'une telle situation aurait détruit leur identité propre et les fait passer pour des produits dérivés.

Cette enquête met en lumière les types de relation qu'ont entretenus les Cyniques avec les divinités grecques. Des relations qui chevauchent entre une certaine forme de croyance et de piété, de reconnaissance de l'existence des dieux et même d'un dieu unique à un nihilisme triomphant. Ensuite, elle aborde l'épineux problème de la cohabitation des deux mouvements. Quelques traits caractéristiques de la philosophie cynique, entre autres l'indifférence religieuse, l'immoralité, empêchent naturellement une union sincère et durable entre le cynisme et le christianisme. Enfin, à la faveur de l'étude de certaines hypothèses et de quelques cas de rencontre que la tradition a attestés, l'existence des liens étroits entre les deux courants a été établie. Bref, en dépit des heurts fracassants et inévitables résultant de leur vision antithétique, le cynisme et le christianisme ont noué des alliances solidement cimentées par l'aversion pour l'ennemi commun.

Mots-clés : Cynisme, christianisme, rapport, proximité, distance

Abstract

The present paper is intended to be a contribution to the debate that opposes or brings cynicism closer to Christianity, which constitute two modes of thought or at least two modes of life, each with its own doctrine, specific characteristics and conveying a message that tends for different purposes. Indeed, in view of the objectives pursued by each of them, cynicism and Christianity present themselves in the form of two diametrically opposed currents. However, paradoxically, the two ways of life meet halfway; use the same transmission belts and value each other. The aim of this study is to show how this encounter between the two wisdoms takes place without, however, making them into any fusional union. This would have been regrettable for both sides since such a situation would have destroyed their own identity and made them pass for derivatives.

This survey highlights the types of relationship the Cynics have with the Greek deities. Relations that overlap between a certain form of belief and piety, recognition of the existence of the gods and even of a single god with a triumphant nihilism. Then, it addresses the thorny problem of the coexistence of the two movements. Some characteristic traits of cynical philosophy, such as religious indifference, immorality, naturally prevent a sincere and lasting union between cynicism and Christianity. Finally, thanks to the study of certain hypotheses and some cases of encounters that tradition has attested, the existence of close links between the two currents has been established. In short, despite the shattering and inevitable clashes resulting from their antithetical vision, cynicism and Christianity have forged alliances firmly cemented by aversion to the common enemy.

Keywords: Cynicism, Christianity, relationship, proximity, distance

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Le cynisme et l'idée de Dieu.....	6
1.1 Diogène de Sinope et ses successeurs.....	7
1.2 Antisthène, un cas d'exception	22
1.3 Le rejet des fausses conceptions des dieux.....	24
1.4 Critique et recherche d'épuration des pratiques religieuses	27
Chapitre 2 : L'impossible cohabitation des Cyniques et des chrétiens.....	30
2.1 Le retour à la vie selon la nature et ses implications	31
2.2 La mort, le suicide : deux visions différentes	45
Chapitre 3 : La rencontre du cynisme et du christianisme.....	48
3.1 État de la question.....	49
3.2 Cas avérés	56
3.2.1 L'accueil favorable du cynisme par certains Pères de l'Église.....	56
3.2.2 Des moines au style de vie cynique	61
3.2.3 Les cas de Pérégrinos, de Maxime Heron et la Similarité pédagogique et doctrinale entre les deux mouvements.....	64
3.3 Jésus et le mouvement cynique.....	72
3.3.1 Les Hypothèses	72
3.3.2 Un amour universel et inclusif partagé	83
Conclusion	86
Bibliographie.....	91

Introduction

« Si la philosophie est une activité qui se suffit, qui commence et s'achève avec l'appréhension du concept, et la foi un assentiment aux choses non vues et données à croire par les textes révélés, la différence entre elles est trop grande pour qu'il puisse même y avoir conflit. Il y aura conflit quand l'adéquation rationnelle se donnera comme exhaustive. »

Maurice Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*

L'histoire de la philosophie retient, d'une manière générale, qu'au quatrième siècle avant notre ère, est né en Grèce, un courant philosophique dénommé le cynisme ; celui-ci ne partage initialement rien en commun avec le sens actuel du terme cynique qui dénote le plus souvent de l'insolence, de la froideur, du désenchantement et de l'insensibilité aux émotions et aux sentiments. Le cynisme classique conclut de préférence en faveur de « la vertu et [de] la liberté morale comme permettant de se libérer du désir¹ ». Dans cette tranche d'histoire, marquée par des troubles, c'est aux Cyniques qu'incombait la lourde responsabilité de proposer aux Grecs un style de vie, qui fut pour le moins surprenant et choquant dans sa présentation, mais susceptible de les replacer sur le chemin de l'essentiel, lequel a été trop souvent occulté pour des raisons de facilité et de commodité. Le cynisme, cette forme de

¹ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, London and New York, Simon and Schuster, 1946, p. 231.

pensée ou du moins ce mode de vie qui se caractérise principalement par la critique radicale des habitudes et des conventions humaines, aussi bien par la recherche d'une totale indépendance vis-à-vis des besoins inutiles et du confort, a été officiellement porté sur les fonts baptismaux avec l'arrivée d'Antisthène et s'est en quelque sorte structuré par la suite, grâce aux considérables contributions de Diogène de Sinope et de ses successeurs.

Peu importe l'idée que l'on se forme sur la genèse du cynisme puisque les avis sont partagés, il n'en demeure pas moins que celui-ci reste une nouveauté, quant à sa velléité de chambardement de l'ordre établi, de renversement des valeurs admises par tous et dans sa prise de position définitive en faveur de la nature. Cette nouveauté qu'il incarne n'enlève rien aux efforts considérables qu'ont consentis les philosophes des temps classiques pour étudier les termes de liberté, d'apathie et d'autarcie sur lesquels repose l'idéal de bonheur humain que vise le cynisme. Pour avoir osé servir de rempart et jouer un rôle de vigile dans la société, le cynisme sera lui-même relégué au second plan, marginalisé à dessein et supplanté par les courants dominants. Ce courant philosophique, tel que décrit dans son plein allant subversif, peut-il vraiment entretenir des rapports avec le christianisme, lequel repose sur le Verbe de Dieu fait chair que nous devons accueillir dans la foi et sur des prescriptions et un ensemble de valeurs que Jésus lui-même a prônées ? Il n'y a pas à douter que Jésus à l'instar de tout instigateur de mouvements a dû subir l'influence d'autres courants de son époque. En ce sens, il n'est pas si étonnant de le voir prendre quelques fois la posture du Cynique afin de mieux atteindre son auditoire et mieux transmettre son message. Le très populaire proverbe : « l'habit ne fait pas le moine », littéralement : « la barbe ne fait pas le philosophe » peut toutefois éclairer notre lanterne, nous aider à ne pas succomber aux allures alléchantes de la question et procéder malencontreusement à des conclusions trop hâtives. Ce qui est par contre surprenant,

c'est l'association directe qu'on tend à faire entre le cynisme et le christianisme d'une part, et le fait que Jésus soit lui-même taxé de Cynique d'autre part. Si cette accointance se confirmait, elle compromettrait l'originalité des deux modes de vie ou de pensée en les faisant passer pour des produits dérivés qui souffriraient inmanquablement d'un déficit d'authenticité. Toutefois, sans verser dans une quelconque union fusionnelle, le cynisme et le christianisme se rencontrent à mi-chemin, ils utilisent les mêmes courroies de transmission et se portent une estime mutuelle. On prétend même que des personnes ont simultanément fréquenté les deux. La clarté et l'éloquence de ces dernières observations n'atténuent pas l'opposition caractérisée qui existe entre les deux systèmes de pensée. Ils conservent chacun sa spécificité et véhiculent un message propre qui vise des fins différentes. C'est ce que d'ailleurs, nous nous proposons de montrer dans cette présente enquête : le cynisme et le christianisme entretiennent des liens étroits sans pour autant subir de part et d'autre un quelconque effet de contamination.

Fort de ces considérations et en nous appuyant sur des études déjà réalisées dans le domaine, notamment le dernier ouvrage² que Madame Marie-Odile Goulet-Cazé, le meilleur spécialiste à ce jour du cynisme, vient de consacrer tout entier à la question, nous tâcherons de révéler dans le premier chapitre le type de rapport et l'idée que les Cyniques se sont faite de la divinité ou des divinités. La « divinité », en référence à Antisthène qui, contrairement aux autres Cyniques, s'est efforcé de présenter l'esquisse d'une théologie à consonance monothéiste. Il sera surtout question dans cette section de montrer que les relations qu'ont entretenues les Cyniques avec les divinités grecques chevauchent entre une certaine forme de croyance et de piété, de reconnaissance de l'existence des dieux et même d'un dieu unique à un nihilisme triomphant. Ensuite, chemin faisant, nous relaterons dans le deuxième chapitre

² Marie-Odile Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'antiquité*, collection, Paris, Vrin, 2014.

les difficultés liées au rapprochement des deux mouvements. Cela s'avère nécessaire, étant donné que, non seulement la majorité de ceux qui ont étudié la question se dirige dans cette direction, mais surtout en fonction de la plausibilité des divergences fondamentales qui opposent naturellement le cynisme et le christianisme. Les raisons qui expliquent les heurts sont diverses et variées, mais nous nous en tenons qu'à deux dans ce présent travail. La première se rapportant au retour à la nature, un des thèmes clés du cynisme sera examiné afin de mettre en relief les effets néfastes que ce choix engendre. L'appel au retour à la vie selon la nature, quoiqu'il résonne comme une planche de salut offerte aux hommes aux prises avec les leurres posés par la civilisation sur leur chemin, ne peut être dans ses implications qu'en conflit avec les valeurs chrétiennes. Il en sera de même pour les thèmes de la mort et du suicide qui constitueront la deuxième raison justifiant la difficile voire impossible cohabitation du cynisme et du christianisme. Enfin, dans le troisième chapitre, nous prenons volontairement une nouvelle tangente, puisqu'il s'agira de mettre en lumière les possibles points de rencontre entre les deux courants. Cette entreprise nous amènera bien évidemment à regarder et à analyser beaucoup plus en profondeur le comportement de certains protagonistes du cynisme, tout au moins les plus influents et les plus significatifs, c'est-à-dire ceux qui ont, d'une manière ou d'une autre, marqué de façon indélébile le monde de la philosophie. Afin de pouvoir comparer les deux mouvements, un intérêt similaire sera aussi accordé à la personne de Jésus. Ses gestes, ses paroles consignées dans les évangiles et son environnement immédiat bénéficieront d'une attention soutenue. Avant de procéder à l'investigation de cette partie qui reposera largement sur des hypothèses, nous étudierons quelques cas que nous qualifions d'« avérés » puisque la tradition garde des textes qui attestent des recoupements importants entre le cynisme et le christianisme. Dans ce mémoire, nous ne choisirons pas de suivre une

approche chronologique. Nous privilégions de préférence, plus particulièrement dans le dernier chapitre, la méthode qui va du plus connu, c'est-à-dire des cas attestés, au moins connu, donc les hypothèses. Sans nier les relations ou les communications qui existent entre eux, nous montrerons en conclusion que tenant compte de la nature et des visées des deux courants, les liens qui les unissent ne pourraient être que fragiles et délicats. Ce qui revient à dire qu'ils résisteront difficilement aux aléas du temps et aux turbulences auxquelles ils sont constamment exposés.

Chapitre 1 : Le cynisme et l'idée de Dieu

De façon générale, la vie des Grecs était toujours ponctuée par la présence d'êtres supérieurs et insaisissables qui intervenaient volontiers ou par invocation dans les activités humaines. Ces êtres appelés dieux étaient censés protéger les humains et fournir des explications aux déferlements des forces naturelles. Leurs empreintes étaient si visibles au point qu'on peut dire qu'ils rythmaient la vie politique, sociale et culturelle des Grecs. La cité en tant que corps développait une piété collective envers les dieux, puisque ces derniers leur garantissaient la protection, l'ordre, la prospérité, la justice... Dans cette optique, des temples répondant à la ferveur populaire furent érigés partout, afin d'accueillir les rites sacrificiels, d'offrir les cultes et de célébrer les fêtes. En revanche, la religiosité populaire que provoque l'ancienne religion grecque allait s'achopper à des réalités majeures, entre autres : la vivacité intellectuelle de certaines personnes qui n'admettaient pas tout pour acquis et le besoin pressant d'une certaine forme d'équité dans la distribution des destins, en d'autres termes, dans la répartition des chances au nom même de l'idéal de justice sociale qui se promouvait à cette époque. Ne pouvant pas répondre aux aspirations individuelles des adhérents, la religion perdit sa qualité de point d'appui et devint une proie facile pour les pouvoirs destructeurs de la critique intellectuelle³. En conséquence, les critiques fusaient de partout et gagnaient de plus en plus les milieux intellectuels, notamment ceux des philosophes qui ne cessaient de dénoncer la vision anthropomorphe et utilitaire des dieux. On prêtait aux dieux une voix,

³ Martin P. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, éd., G. Monfort, Brionne, 1984, p. 213. (Trad. Matila Ghyka).

un corps et des vêtements d'hommes⁴, ainsi que des actions blâmables comme le vol, l'adultère ou la tromperie, exploits constants des dieux chez Homère et Hésiode⁵. Les propos critiques des philosophes provoquaient de sérieuses discussions et conduisaient bon nombre de gens au scepticisme, à l'athéisme et à d'autres formes de représentations religieuses. Ensuite, leurs efforts d'explication scientifique des phénomènes naturels contribuaient largement à ralentir l'élan religieux. Enfin, l'apparition des Sophistes sur la scène n'a pas contribué au développement de la piété envers les dieux. Protagoras par exemple, en posant l'homme comme la mesure de toutes choses, établit une philosophie subjective et porte de graves atteintes à tout ce qui relève du domaine des conventions. Ainsi, il fait tomber la religion aussi bien que les lois dans le registre des fabrications humaines. De tels agissements ne dotaient certainement pas de la force nécessaire pouvant faire éclater totalement les structures religieuses, puisque celles-ci étaient déjà bien ancrées dans la société et modelaient même la vie des gens ; toutefois, ils ont ouvert une brèche dans la conscience populaire que rien ne saura combler. C'est dans ce contexte pour le moins instable que les Cyniques faisaient leur entrée. Ils pouvaient néanmoins se régaler d'avoir hérité un terrain bien débroussaillé.

1.1 Diogène de Sinope et ses successeurs

À l'exception d'Antisthène, les Cyniques n'ont jamais exprimé un intérêt particulier pour les questions d'ordre théologique et religieux. Alors, avant de leur accoler une étiquette

⁴ Xénophane de Colophon, Fragment B XIV, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 109, dans *Les Présocratiques*, J-P Dumont, éd., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 118.

⁵ *Ibid.*, Fr. B XI – XII, cité par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, I, 289; IX, 193.

quelconque en matière religieuse, il convient de comprendre le type de rapport qu'ils ont entretenu avec certaines entités clés de la société dans laquelle ils vivaient, entre autres la cité et ce qui s'y rattache. Cet exercice s'avère nécessaire puisque la question des divinités et de la religion en Grèce ne se définit pas par une simple adhésion personnelle à un être suprême, mais elle touche l'ensemble de la vie et de l'organisation de la cité.

La cité est au cœur de la civilisation grecque. Elle assure l'éducation permanente des citoyens à travers ses nombreuses manifestations culturelles et religieuses. C'est aussi un endroit où l'individu apprend à se perfectionner et à cultiver la vertu. D'autres éléments, par exemple : la religion, les lois et la constitution jouissaient aussi d'une grande importance au sein de la cité. La religion, sous la férule des dieux qui protégeaient la cité et ses héros, est une institution d'État. Dans cette optique, le culte des dieux occupait une place prépondérante dans la vie de la cité et les citoyens avaient l'obligation d'honorer les dieux et de leur offrir des cultes. Se soustraire à leur protection, c'est se soustraire du coup à l'autorité de l'État en devenant sans patrie et sans attaches. Pareille situation est non seulement mal vue aux yeux des Grecs, mais aussi, elle est inimaginable dans la manière dont ils conçoivent la relation entre le citoyen et la cité. Le contrevenant est passible d'une peine sévère, puisque son comportement porte préjudice aux actions bienveillantes des dieux à l'endroit de la cité.

Pourtant, Diogène déclare qu'il est citoyen de l'univers⁶, par conséquent, sans maison, sans cité⁷. Cratès, son disciple abonde dans le même sens en affirmant : « Je ne dispose pas du

⁶ Cf. Diogène Laërce, VI 63.

⁷ Cf. *Ibid.*, VI 38.

seul rempart ni du seul toit de ma patrie, mais j'ai la terre entière comme cité et comme maison, toutes prêtes pour que nous y séjournions⁸. » Ces déclarations atteignent la société grecque de plein fouet dans ce qu'il y a de plus fondamental, à savoir le rassemblement autour de la cité, ce qui en général donne sens à la vie de tout citoyen et pour lequel les Grecs se sont battus toute leur vie. Jacob Burckhardt, parlant de la civilisation grecque, nous dit que la formation d'une cité était l'évènement majeur et décisif dans l'existence tout entière d'une population⁹. Celle-ci permet non seulement aux gens de passer du monde rural au monde citadin, mais elle leur insuffle l'âme et la conscience d'appartenance à une entité qui leur a tout fourni et pour laquelle ils sont en retour prêts à mourir, puisque leur vie n'a aucun sens en dehors de la cité. Cette structure en tant qu'ensemble supérieur et antérieur à la partie est garante de l'existence et du bien-être des citoyens. Le cosmopolitisme que les Cyniques prônent et qu'ils défendent ardemment représente un véritable camouflet infligé à la mentalité de l'époque qui « sacralise » la cité.

Eu égard aux importantes considérations dont jouissait la cité, c'est à bon droit que des philosophes comme Platon et Aristote font tout tourner autour d'elle. Le premier identifie l'origine de la cité à la recherche de l'autarcie ; et, le second fait de l'autarcie à la fois le fondement et la finalité de la cité.

— Or, selon moi, repris-je, la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses. Y a-t-il, d'après toi, une autre cause à la fondation d'une cité ?

⁸ D. L. VI 98.

⁹ Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, vol. I, (trad. Frédéric Mugler), éd. de l'Aire, Vevey, Suisse, 2002, p. 101.

— Aucune, dit-il¹⁰.

[...] Une cité est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages. [...] La fin d'une cité c'est donc la vie heureuse, alors que les relations en question [*scil.* Les différentes formes de vie en commun] sont en vue de cette fin. Une cité est la communauté des lignages et des villages menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle. Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble¹¹.

Aristote est allé jusqu'à définir l'homme comme quelqu'un qui est naturellement fait pour vivre en société ; et, toute dérogation à ce principe équivaut à la perte de ce qui le caractérise en tant qu'être humain.

Il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (animal politique) ; celui qui est sans cité par nature, et non par hasard, est un être dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir « ni clan, ni loi, ni foyer »¹².

Tout ceci montre, d'une part, le caractère incontournable de la cité dans la mentalité grecque et exprime, d'autre part, la témérité de Diogène lorsqu'il ose attaquer la cité, ce pilier de la civilisation grecque. Son attitude face à la cité charrie aussi au passage des institutions

¹⁰ Platon, *République* II, 369 b.

¹¹ Aristote, *Politique* III 9, 1280 b - 1281a4 (trad. Pellegrin).

¹² *Ibid.*, I 2, 1253a2 – 5 (trad. Aubonnet légèrement modifiée). La triple épithète, qualifiant l'individu asocial complet, est appliquée par Homère (*Iliade*, IX, 63).

sociales comme le mariage et des valeurs comme la conscience collective, le bien commun, le sens d'appartenance au profit d'un individualisme triomphant.

La tempête cynique poursuit ses ravages en attaquant la cité dans ce qui la fonde, en l'occurrence la loi. Celle-ci n'étant qu'un élément central et indispensable favorisant le bien-vivre ensemble dans la cité, dictant le comportement des citoyens et délimitant les champs d'action de chacun, les citoyens y font preuve d'un respect singulier et ne cessent de faire son éloge. À ce sujet, Burckhardt écrit : « On se sert des termes les plus nobles pour louer les lois et la constitution, que l'on tient pour l'invention et le présent des dieux, le signe distinctif de la cité, les gardiennes et les protectrices de toutes les vertus¹³. » En dépit de cette haute considération dont jouissait la loi, les Cyniques n'ont pas ménagé leurs efforts afin de la faire descendre de son piédestal. Ils s'en prennent à la loi parce que rien ne symbolise mieux qu'elle les conventions humaines, que d'ailleurs, elle entérine et officialise. La seule loi qui prévaut, selon eux, et qui mérite toute l'attention est celle de la nature qui régit l'univers entier. « Diogène falsifiait réellement la monnaie, ne reconnaissant absolument pas la même valeur à la loi qu'à la nature. Il disait qu'en ne mettant rien au-dessus de la liberté, il menait le même genre de vie qu'Héraclès¹⁴. »

Le cynisme n'a rien épargné sur son passage. En effet, sous l'inspiration de Diogène, les acquis de la philosophie traditionnelle et classique ont été remis en cause. C'est la déconstruction, d'une certaine manière, de ce que les anciens ont minutieusement élaboré et

¹³ Jacob Burckhardt, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴ Cf. Diogène Laërce, VI 71.

développé durant des siècles. Si la philosophie s'est construite à travers les âges à partir des remises en question successives, mais tout en conservant un tronc commun, le cynisme en dénonçant, le dogmatisme, l'inefficacité, l'intellectualisme, cherchait à imprimer sa marque. L'anti-intellectualisme des Cyniques vise toute forme d'intelligence humaine non soumise au contrôle de la raison, et conséquemment, susceptible de déboucher sur les plus grands maux. « Il faut de la raison ou une corde !¹⁵ », martèle Diogène. Les grandes théories spéculatives n'ont aucune pertinence aux yeux de Diogène, puisqu'elles ne contribuent pas à orienter notre vie dans la bonne direction. Ce dernier priorise les dispositions morales sur les aptitudes intellectuelles. Son disciple Cratès schématise parfaitement bien sa vision, lorsqu'il présente le bonheur comme une réalité ne reposant pas sur une base intellectuelle. « Tu ne sais pas quelle force ont une besace/un chénice de lupins et l'absence de soucis¹⁶. » Tout se joue sur la pratique et de manière concrète. Le choix de la nature, de la vie simple au détriment de la civilisation et de tout ce qui en ressort traduit l'anti-intellectualisme des Cyniques. La praxis cynique s'inscrit en faux, principalement contre l'idéalisme dominant de Platon ; et à ce propos, la quasi-totalité des commentateurs mentionne l'implacable hostilité des Cyniques à l'endroit du platonisme. Antisthène s'opposait déjà à la théorie des Idées platoniciennes et au concept de définition. La tradition antiplatonicienne lui a même attribué la thèse, selon laquelle les Idées ne sont que de purs concepts. Des commentateurs d'Aristote relatent que Platon aurait pris sa distance vis-à-vis de Socrate dans un dialogue où Platon défend sa théorie des Idées. Aristote exprime cette distance en ces termes :

Mais la raison pour laquelle ceux qui disent les idées générales font converger ces deux sortes en une est qu'ils ne concevaient pas celles-ci comme les mêmes

¹⁵ Cf. Diogène Laërce, VI 24.

¹⁶ Cf. Télès, *Diatribes*, IV A (p. 44, 3-6 Hense).

substances que les sensibles : ils pensaient que les choses particulières dans les sensibles s'écoulaient et qu'aucune ne demeure, tandis que le général existe en dehors d'elles et est un autre type de chose. Cette voie, comme nous le disions précédemment, a été ouverte par Socrate en raison de sa recherche des définitions, mais lui du moins n'a pas séparé le général des choses particulières, et il a pensé correctement en ne le séparant pas¹⁷.

Antisthène a mené une lutte acharnée contre les Formes de Platon auxquelles il n'accorde qu'une existence mentale, car elles relèvent de pures abstractions et sont dépourvues de toute réalité substantielle. Seul l'individu concret, en d'autres termes le « qualifié » est doté d'une existence, et jouit par conséquent de la stabilité. C'est ce qui nous a valu la célèbre phrase rapportée par Elias, dans laquelle Antisthène confirme son désaccord vis-à-vis de la pensée platonicienne tournant autour du genre et de l'espèce, aussi bien que sur l'universel :

Il faut aussi, à propos de la qualité, traiter brièvement de la position d'Antisthène et de ses disciples, qui disent ; « je vois l'homme, mais je ne vois pas l'humanité ! », et de cette façon suppriment la qualité¹⁸.

Ainsi, Antisthène conteste la thèse platonicienne d'une Forme éternelle et invariante de l'homme, du cheval, de la justice, etc. Michel Onfray révèle que Diogène a combattu le platonisme avec la même ardeur qu'Antisthène. À ce propos, il écrit :

Plus tard, le disciple Diogène — dit « le Chien Royal » —, effectue de semblables variations sur le même thème... En effet, Diogène cherche moins un homme en particulier, tel qu'il pourrait le trouver ou le reconnaître dans la foule, qu'il ne quête ironiquement l'homme de Platon, l'humanité quintessenciée... L'idéal n'existe pas, on ne le trouve jamais. D'où la quête infructueuse à la lanterne¹⁹.

¹⁷ Aristote, *Métaphysique*, M, 9, 1086 a 37-b 5

¹⁸ Elias, *In Aristot. Cat.*, 8 b 25, p.208, 28-30 (=S.S.R., V A, 149).

¹⁹ Onfray, Michel (2006), *Les sagesses antiques*, éd. Grasset, pp. 134-136.

Un autre exemple qui montre sa détermination à combattre la théorie des Idées est exprimé en ces termes : « Pour ma part, Platon, je vois une table et un cyathe, mais l'Idée de table ou de cyathe, je ne le vois pas du tout²⁰. » L'opposition de Diogène continue à se révéler dans son indexation de la définition de l'homme que fit Platon. À ce niveau, la tradition semble lui donner raison, puisqu'elle rapporte que l'intervention ironique de Diogène parvenait à contraindre Platon à revoir sa définition. Sous une forme anecdotique, Diogène Laërce fait état de cette controverse. Platon ayant défini l'homme comme un animal à deux pieds sans plume, et l'auditoire l'ayant approuvé, Diogène déclara à l'assistance en tenant un coq plumé au bout d'une laisse : « voici l'homme selon Platon²¹ ». En réaction à cette désapprobation, Platon aurait ajouté à sa définition que le bipède sans plume avait « des ongles plats ».

Ces extraits de texte triés sur le volet dans un large ensemble sont de nature à révéler non seulement la polémique qui existait entre Platon et les Cyniques, mais ils traduisent la ferme volonté de ces derniers à déconstruire toute forme de philosophie spéculative qui ne cherche pas à appréhender concrètement la réalité. Le platonisme représente à leurs yeux le prototype de cette philosophie désincarnée, abstraite qui éloigne de plus en plus l'expérience vécue au quotidien. Les provocations de Diogène étaient si dérangeantes et mordantes que Platon voyait en lui « Un Socrate devenu fou²² », un subversif qui ne ménage rien sur son passage. La bataille était bel et bien engagée entre les Cyniques et Platon, et pour preuve, Aldo Brancacci parlant d'Antisthène, l'initiateur du cynisme écrit :

²⁰ Cf. Antisthène (Simplicius, *In Aristot. Cat.*, p. 208, 28-32 Kalbfleisch = SSR V A 149)

²¹ D.L. VI 14.

²² Cf. D. L. VI 54.

Parmi les socratiques, Antisthène est le seul pour lequel les sources antiques attestent explicitement l'existence d'une attaque doctrinale menée contre Platon. Il est par conséquent le premier et le plus ancien philosophe à pouvoir être légitimement inscrit dans une histoire de l'antiplatonisme dans l'Antiquité. Il est également le premier philosophe à avoir inscrit dans la sphère de l'activité littéraire les thèmes de sa polémique, en composant un ouvrage spécifiquement dirigé contre son adversaire, ouvrage qui constitue le plus ancien document de la tradition antiplatonicienne²³.

Ce qui importe alors pour le cynisme, c'est une philosophie qui saisit concrètement le réel, l'existence dans son côté pratique et qui vise à émanciper l'homme au lieu de l'emprisonner dans une cage sous prétexte de sauver une prétendue cohésion sociale. « Diogène a compris que si la civilisation séduit l'homme en lui promettant confort, bonne réputation, pouvoir, richesses, c'est pour mieux l'assujettir et lui dérober sa liberté ²⁴ ». Celle-ci a une valeur sacrée pour le Cynique, car c'est elle qui lui permet d'exprimer sa franchise, de dire la vérité à quiconque, sans exception aucune. La vie ascétique qu'ont choisie les Cyniques les amène à dompter le corps en le rendant indifférent aux souffrances, à pratiquer pleinement la frugalité, à se défaire des pressions qu'exerce la civilisation sur eux pour enfin parvenir à la vie selon la nature. En dépit de tous les efforts que celle-ci implique, Diogène croit qu'il faut aller plus loin en cherchant à maîtriser les limites que la Nature a fixées à la nature humaine et se révéler capable de supporter dans l'apathie les coups du Destin²⁵.

Le cynisme des premiers siècles, tel que conçu par les pionniers du mouvement, en particulier Diogène, a été on ne peut plus radical et anticonformiste. À titre d'exemple,

²³ Brancacci A., « *Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV^e siècle* », dans M. Dixsaut (éd.) *Contre Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1993-1995, vol. 1 : *Le Platonisme dévoilé*, 1993, p. 31.

²⁴ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 47.

Diogène entrait au théâtre à contre-courant des gens qui sortaient. Comme on lui en avait demandé la raison, il disait : « Tout au long de ma vie c'est ce que je m'efforce de faire²⁶. » À la lumière de cette réponse surprenante et de son comportement déroutant, on comprend parfaitement bien que Diogène a ouvert un champ inestimable dans le domaine de la philosophie que rien ne pourra entièrement subjuguier. Vivre à contre-courant des valeurs admises par la société de leur temps et animés d'une volonté indéfectible de déconstruction qui se matérialise au quotidien à travers des actions concrètes, les Cyniques ne pouvaient ainsi qu'attirer des ennuis sur eux et déclencher l'onde de colère de leurs détracteurs.

Conséquemment et à quelques exceptions près, les Cyniques se sont fait qualifier le plus souvent par leurs ennemis d'athées qui nient l'existence des dieux. C'est le cas de Diogène et de Bion de Borysthène. Celui-ci pour avoir été élève de Théodore, un athée notoire des IV^e et III^e s. qui soutenait que les dieux n'existent pas²⁷. Quant à Diogène, son nom figure malencontreusement sur une liste d'athées qu'on retrouve dans l'*Histoire variée* d'Élien²⁸. Le refus de reconnaître les divinités de la cité et de les adorer selon les termes définis par la religion de l'État leur a valu dans bien des cas cette étiquette. L'hostilité qu'ils affichent face à la religion rentre en réalité dans le cadre d'un plan global qui traduit leur désaccord vis-à-vis de l'époque hellénistique. À en croire Daniel Babut, l'athéisme déclaré avait été extrêmement

²⁶ D. L. VI, 64.

²⁷ Théodore T 29 ; Cicéron, *De natura deorum* I 1-2.

²⁸ Élien, *Histoire variée* II 31, p. 32, 1-2 Dilts.

rare chez les Grecs, y compris chez les philosophes : un Diagoras, un Théodore y font figure d'isolés, presque de bêtes curieuses²⁹. Babut va encore plus loin pour dire que :

Le caractère proverbial de l'athéisme de Diagoras, le fait que son nom soit pour ainsi dire obligatoirement accompagné de l'épithète ἄθεος, au point d'en être devenu pratiquement synonyme, donne à penser que l'attitude de ce contempteur déclaré des dieux et de la religion traditionnelle avait dû frapper les contemporains comme quelque chose d'inouï³⁰.

Cet éclairage explique deux choses. Tout d'abord, le caractère incontournable des dieux dans la vie des Grecs ; et ensuite, l'étrangeté que charrie la notion d'athéisme à cette époque. Les Cyniques, indépendamment de l'antipathie manifeste qu'ils témoignent envers la religion traditionnelle, ne sont nullement des athées. S'ils se sont fait traiter de cette façon, c'est en raison de leur propension à ignorer les divinités et à leur exprimer une indifférence marquée. Cette attitude constituait une impiété qui se rapprochait de l'athéisme selon l'acception ancienne du terme. C'est en ce sens d'ailleurs que Socrate fut accusé d'athéisme et en faisait les frais. Les témoignages qui nous sont parvenus à propos de l'athéisme des Cyniques ne sont pas convaincants. Dans le cas de Diogène par exemple, les textes ne sont pas toujours en harmonie les uns avec les autres. Certains semblent attester l'athéisme chez Diogène. C'est le cas de celui-ci : « La prospérité et le bonheur des méchants réfute, comme disait Diogène, toute puissance et tout pouvoir des dieux³¹. » D'autres insistent au contraire sur la possibilité qu'il soit croyant. Deux événements importants dans la vie de Diogène ont

²⁹ Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, PUF, 1974, p. 202. (À noter que Gigon, Pease et Jacoby avaient déjà abondé dans le même sens).

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ Cicéron, *De natura deorum* III 35, 88.

été à cet effet convoqués. Il s'agit tout d'abord de l'oracle d'Apollon qui se positionne à un moment charnière de son itinéraire, c'est-à-dire entre sa vie antérieure à Sinope et son départ en exil où il allait devenir Cynique. « Apollon lui ayant concédé la monnaie de la cité, et Diogène, qui ne comprit pas, altéra les pièces de monnaie ³² ». Cet oracle est à situer dans un contexte où l'empereur Julien chercha à présenter Diogène comme un homme pieux en paroles et en actes ³³ qui aurait reçu du dieu de Delphes l'ordre de réévaluer la monnaie et de mépriser l'opinion de la foule ³⁴. L'action de Diogène est ainsi mise sous l'inspiration divine. Ensuite, le second événement est la référence que le philosophe fait volontiers aux dieux et qui pourrait être interprétée comme un signe d'assentiment. Le syllogisme suivant, bien qu'il ait été posé dans le but de légitimer la pratique de la demande de l'aumône des cyniques, ou dans un sens plus large, pour signifier l'autarcie des dieux qui ne sont soumis à aucun besoin, aurait pu aisément confirmer l'acquiescement des philosophes Cyniques aux divinités.

Tout appartient aux dieux ;
Or les sages sont amis des dieux ;
Or les biens des amis sont communs ;
Donc tout appartient aux sages ³⁵.

La contradiction inhérente aux deux positions empêche toutefois de voir en Diogène un athée ou un croyant. Dans le premier cas, il est question du récurrent problème moral des malveillants qui réussissent quoiqu'ils n'agissent pas en synergie avec les dieux : sources du succès et du bien. Diogène a dû affronter cet épineux problème, au point qu'il dénonce l'immoralité de ses contemporains qui vraisemblablement ne se montrent fascinés que par la réussite. Ce que Diogène défend ici ne se rapporte point à l'idée de l'inexistence des dieux,

³² D. L. VI 20.

³³ Julien, *Discours* VII 8, 212 D.

³⁴ *Ibid.*, VII 7, 211 C.

³⁵ D. L. VI 37 et 72.

mais il tente de montrer qu'un principe peut être contredit par des faits. En d'autres termes, le triomphe des méchants met à mal l'omnipotence des dieux. La tendance qui veut le faire passer pour un homme pieux ne cadre pas non plus avec sa réalité et son orientation philosophique. Le fait de recourir à l'oracle d'Apollon à un moment précis de sa vie, lequel moment précède son initiation au cynisme ne peut en aucune manière attester des lueurs de piété chez lui. Il en est de même pour les renvois au terme de dieu dont Diogène nous a habitués. L'évocation d'un vocable pour des raisons propres au développement de sa ligne de pensée ne constitue en rien une adhésion aux dieux. Ces quelques exemples tirés d'un ensemble beaucoup plus large ne confirment pas l'athéisme ou la piété de Diogène. Quelques-uns de ses disciples, entre autres, Cratès de Thèbes³⁶, Ménippe de Gadara³⁷, Bion de Borysthène³⁸ se voient eux aussi attribuer des points de vue religieux qui évoquent une certaine croyance aux divinités. À la faveur d'un poème que Diogène Laërce écrit à l'intention de Bion, Decharme et Drachmann concluent que ce dernier était athée, puisqu'il y est rapporté que Bion soutient l'idée que « les dieux n'existent absolument pas ³⁹ ». Kindstrand nous invite en revanche à considérer ce poème avec la plus grande précaution possible. Il est aussi question au sujet de Bion d'une probable conversion au soir de sa vie, c'est-à-dire qu'il aurait offert des sacrifices aux dieux et accepté de porter des amulettes au cou⁴⁰. Les témoignages enregistrés à propos des vues religieuses des Cyniques expriment tantôt des professions de foi, tantôt des professions d'athéisme. Ils nous fournissent certainement une idée sur l'ambiance dans laquelle évoluaient les cyniques ; par contre, ils sont loin d'être au-delà de tout doute

³⁶ Julien, *Contre Héracléios le Cynique* VII 9, 213 b = V H 84 G.

³⁷ D. L. VI 101.

³⁸ P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, p. 175. A.B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London, 1922, p. 109. J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*. A collection of the fragments with introduction and commentary, Uppsala, 1976, p. 56-78.

³⁹ D. L. IV 55.

⁴⁰ D. L. IV 55-57.

raisonnable. Car, ils sont tous marqués par l'intérêt ou le désintéressement des commentateurs, aussi bien par la ligne directrice qui définit et oriente leur vision.

À proprement parler, on ne retrouve pas de traces explicites d'athéisme dans la philosophie cynique. La nonchalance habituelle qu'affichaient les Cyniques face à tout ce qui relève du domaine religieux est certes sans équivoque, mais n'est pas de nature suffisante à les qualifier d'athées. Cependant, ne peut-on pas penser que la radicalité de la philosophie cynique qui se manifeste à travers des assauts contre les conventions sociales, la sape des institutions et la destruction du lien entre la religion et la cité ouvre ultimement la voie à l'athéisme ? Nous sommes conscients qu'il s'agit là d'une simple hypothèse. Mais lorsque nous savons que la société grecque de l'époque faisait des dieux les pivots autour desquels gravite l'ensemble du système, attaquer alors ce qui lui servait pendant longtemps de contrepoids, c'est prêter le flanc à toutes sortes d'inconnus. En ce sens, les Cyniques se sont montrés intraitables et n'ont rien ménagé.

N'étant pas intéressés aux questions relatives à l'existence des dieux et évoluant dans un contexte qui ne s'y prêtait pas non plus, car la population était encore profondément attachée à ses vieilles pratiques, les Cyniques projetaient clairement une image d'agnostiques. Ils se réfugiaient ainsi par derrière l'incapacité de l'esprit humain à pouvoir saisir Dieu dans sa nature intime et de le comprendre dans sa transcendance, car Il dépasse l'être humain et n'est pas à la portée de son entendement. Diogène illustre parfaitement bien cette forme d'agnosticisme à travers les différentes réponses ambiguës qu'il fournissait à propos de certaines questions relatives à l'existence et à la nature essentielle des dieux. Au lieu d'y répondre directement, il préférait insister sur l'utilité et la place des dieux dans une société

d'hommes. À ce sujet, le témoignage de Tertullien (160-220 apr. J.-C.), écrivain de langue latine vivant à l'époque de l'Empire romain, est éclairant :

Comme on demandait à Diogène ce qui se passait dans les cieux, il dit : Je n'y suis jamais monté ; et lorsqu'on le questionnait à propos de l'existence des dieux, il répondit : Est-ce que les dieux existent ? Je l'ignore, sauf que je sais qu'il est utile qu'ils existent⁴¹.

En définitive, la question de l'existence des dieux ne semblait pas constituer une vraie préoccupation pour Diogène, et il ne se prononçait jamais de façon claire et nette là-dessus. Il donnait l'impression de se retrouver par-devant un dilemme, car affirmer et accepter la présence des dieux serait un acte susceptible de freiner la marche vers l'apathie, à laquelle il convie les humains. En revanche, il comprend l'intérêt de la religion pour la société.

Il [Diogène] 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 profit⁴².

Les grandes questions relevant de l'ordre de la métaphysique ne jouissaient d'aucun intérêt chez les Cyniques, puisque d'emblée, ils les rejetaient en vertu de l'incapacité de l'esprit humain à accéder à l'absolu. Alors, point n'est besoin de se lancer dans une recherche de la quiddité de Dieu et des fondements de l'univers et de la connaissance. Leur ignorance, à

⁴¹ *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" ».

⁴² Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, « Les premiers cyniques et la religion », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., 1993, p. 150.

propos de ces questions qui exigent généralement un niveau d'abstraction hautement élevé, a été toujours mise de l'avant. L'agnosticisme qui peut à certains égards être interprété comme une position de sagesse s'impose, car rien n'est en fait en mesure de cerner et d'exprimer pleinement la réalité de l'être.

1.2 Antisthène, un cas d'exception

Si les Cyniques ne sont généralement connus en matière religieuse que pour leur indifférence, leur mépris et leur critique virulente contre la religiosité populaire ; par contre, certains d'entre eux ont été reconnus comme des personnes pieuses et l'on a même voulu en faire des modèles à suivre. À ce propos, une chose est certaine : Antisthène se distingue du reste et demeure le Cynique qui a manifesté de l'intérêt pour la religion et pour les dieux. Selon Marie-Odile Goulet-Cazé, Antisthène est au sens strict du mot, le seul théologien et en outre le seul dont on puisse dire, semble-t-il, qu'il croyait en l'existence de la divinité⁴³. C'est une différence énorme puisqu'il a effectivement développé une théologie à partir de sa phrase maîtresse : « Selon la convention il y a plusieurs dieux, d'après nature il n'y en a qu'un seul⁴⁴ ». Pour son époque, cette formule est révolutionnaire, puisque jusque-là on se contentait d'évoquer les dieux de la mythologie et l'on n'est jamais parvenu à exprimer en des termes si clairs une telle vision monothéiste. Il est vrai que Brancacci nous enjoint d'accueillir celle-ci, en dépit de quelque légitimité qu'elle comporte, au sens restreint, c'est-à-dire comme l'expression d'une critique philosophique qui pourtant se développe dans un univers théorique

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ Cf. Philodème. *De pietate* 7^a, 3-8 (= Antisth. V A 179 G. = fr. 39 A Decleva Caizzi) ; Cicéron, *De natura deorum*, I, 13, 32 (= V A 180 G. = fr. 39 B. D. C.).

polythéiste, et n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci⁴⁵. Il fait reposer sa réflexion sur le fait que la théologie d'Antisthène souffre d'un déficit de transcendance, car il n'y parvient jamais à dissocier dieu et monde. Peu importe les faiblesses de sa théorie, il n'en reste pas moins que ses remarquables apports théologiques inaugurent une ère nouvelle. Cette nouveauté se fait visible dans son attaque en règle contre le polythéisme qui battait son plein à l'époque.

Son effort de présenter la divinité sous des traits unitaires et multiples traduit clairement sa vision théologique et le classe dans une catégorie spéciale de Cyniques ne rejetant pas l'idée de la présence d'un être supérieur dans le monde. En opposant le dieu unique aux dieux multiples, il attaque l'épineux problème de Protagoras qui fait de la question de la divinité une émanation humaine. Ce qui relève en fait de l'imagination des hommes, ce sont les dieux multiples, lesquels sont liés aux opinions et découlant des conventions. En revanche, le dieu unique «selon la nature» se rapportant à la pure vérité rationnelle ne se laisse pas saisir par les sens humains. En effet, il n'est pas soumis à nos chimères et n'est pas non plus susceptible de n'être revêtu d'aucune forme humaine. En ce sens, c'est une véritable bataille qu'Antisthène a livrée, à la suite de Xénophane, contre toute représentation anthropomorphique de la divinité. Théodoret exprime de façon significative cette idée à travers les mots suivants :

« Antisthène, le disciple de Socrate et le chef de l'école des Cyniques, proclame au sujet du dieu de l'univers : 'il n'est pas manifesté par des images ; il n'est pas visible au regard ; il ne ressemble à rien et à personne ; aussi ne saurait-on le connaître en partant d'images' »⁴⁶.

⁴⁵ Brancacci A., « La théologie d'Antisthène », *Philosophia* 15-16, 1985-1986, p. 228.

⁴⁶ Theodoret. *Graec. Affect. Cur.* I 75 (= V A 181 G. = fr. 40 D D.C.)

Sa conception théologique pèse très fortement sur sa démarche cynique qui fait résider : « 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 ⁴⁷ ». Quoi qu'on pense, Antisthène, dans son rapport à la divinité, se démarque incontestablement de ses successeurs Cyniques les plus proches chronologiquement qui ne souscriraient nullement à l'idée d'un quelconque être suprême et encore moins de lui manifester une attitude de piété. Il a non seulement affirmé l'existence des dieux, mais il s'est évertué à mettre en relief le dieu unique qu'il oppose aux dieux multiples ; ces derniers sont confinés dans le domaine des croyances et serviront de sources d'inspiration aux critiques de ses disciples qui ne ménageront jamais leurs efforts pour dénoncer les fausses conceptions des dieux.

1.3 Le rejet des fausses conceptions des dieux

Si la question de la divinité ne semblait pas intéresser au premier chef les Cyniques, par contre, ils rejetaient tous, et de manière nette, les fausses conceptions que l'on se faisait des dieux. À la suite des intellectuels du début de l'époque hellénistique et de leur pionnier Antisthène comme nous venons de le montrer, les Cyniques se révélaient très critiques par rapport aux images anthropomorphiques sous lesquelles Dieu est présenté. Selon Antisthène, en effet, Dieu ne ressemble à rien que nous puissions imaginer, aucune représentation ne saurait donner une idée de sa véritable nature⁴⁸. Par conséquent, c'est un rejet radical des

⁴⁷ Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁸ Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 14, 108, 4, et *Protreptique*, VI, 71, 2 (fr. 40 Decleva-Caizzi).

statues, des temples, de tout ouvrage artistique à qui l'homme confère une valeur sacrée en oubliant que rien ne peut contenir Dieu.

Les Cyniques dénoncent avec vigueur le caractère utilitaire des dieux. Ainsi, ils rejoignent et renforcent le mythe de la création des dieux élaboré par Critias où il montre que les dieux ont été savamment orchestrés en complémentarité à la loi et pour contrecarrer les actes de violence perpétrés en cachette par des individus malintentionnés. La notion d'utilité était si présente à l'esprit au point qu'on attribuait aux forces de la nature des prérogatives divines. Celles-ci ont été accordées en fonction des caprices et des aspirations humaines. À cet effet, Marie-Odile Goulet-Cazé déclare que les dieux ne sont donc que le résultat d'une sacralisation des éléments que les hommes estimaient utiles à leur vie⁴⁹. Conséquemment, les dieux ne sont que des fruits de l'imagination des hommes qui cherchent des couvertures de protection et des moyens de réussite. Les Cyniques se démarquent de la conception magique et superstitieuse que le peuple se fait des dieux, car à leurs avis, la relation à Dieu ne saurait être motivée ni par la peur des châtements ni par une quelconque recherche de récompense. Les cultes offerts aux dieux doivent être envisagés dans le désintéressement le plus total, car ils ne leur apportent rien.

Face à Tuchè, la Fortune, cette nouvelle divinité qui gagnait du terrain dans le monde hellénistique, les Cyniques mobilisaient toute leur énergie à la combattre. Ils n'éprouvent que du mépris à son égard, car par son caractère imprévisible, la Fortune ne peut que jouer des tours aux humains. «Quand Diogène tombait de nouveau dans des malheurs, il disait : "Vraiment tu fais bien, Fortune, de te dresser devant moi virilement"; dans de telles

⁴⁹ Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.*, p. 124.

circonstances, il s'éloignait même en fredonnant »⁵⁰. 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 moral⁵¹. Il faut rapidement se libérer de son joug et lui manifester pleinement de l'apathie. À défaut d'y parvenir, il faut lui concéder un espace, car elle exerce un rôle important dans la vie des humains.

Quant aux Oracles et aux Mystères, bien qu'ils soient eux aussi objets de moquerie⁵² de la part de quelqu'un comme Diogène, il faut admettre néanmoins que c'est par un oracle que la falsification de la monnaie a été rendue possible. Ceci fait appel à notre sens critique qui doit nous éviter de toujours considérer les Cyniques pour des partisans de la table rase, car au besoin, ils se servaient de certains éléments qui se placent sur leur trajectoire. Cependant, aucun véritable compromis n'était de mise, puisqu'il s'agissait de la crédibilité même de la philosophie cynique qui faisait, elle aussi, résulter le bonheur de la disposition morale de l'homme. D'où l'urgente nécessité pour les Cyniques de lutter contre toute tendance visant à faire des purifications rituelles, des sacrifices et prières, de l'initiation aux Mystères etc., des sources de bonheur en soi. C'est avec la même ironie qui les caractérisait que les Cyniques abordaient ou répondaient à certaines questions relatives aux pratiques humaines ci-dessus, mais il faut dire aussi qu'ils y donnaient de plus en plus de profondeur. À ces formes de superstitions grandissantes et auxquelles s'adonnaient les gens, Diogène aurait répondu en ce qui a trait au nombre d'offrandes qui méritait d'être réservé aux divinités de Samothrace,

⁵⁰ Stobée IV 44, 71 = fr. V B 351 G.

⁵¹ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op.cit.*, p. 128. Mme Goulet-Cazé mentionne que l'attitude des Stoïciens à cet égard va dans le même sens. Voir Persaios, *SVF* I 449.

⁵² Diogène ne se priva pas de se moquer des mystères de Déméter et Coré à Éleusis, nous dit Mme Goulet-Cazé dans son article « Les premiers Cyniques et la religion », p. 130.

protectrices des navigateurs : « Il y aurait encore bien plus si ceux qui n'ont pas été sauvés avaient pu aussi offrir les leurs »⁵³. Il ne fait aucun doute qu'il s'agit ici d'une dénonciation expresse de la piété populaire et des cultes traditionnels ; mais parallèlement, c'est une insistance à privilégier la qualité à la quantité. Le nombre importe peu, mais c'est l'esprit avec lequel vous offrez le sacrifice qui le rend agréable aux yeux des dieux. Aussi Diogène met-il à nu l'impassibilité des divinités devant les déboires humains. Elles ne volent pas au secours des hommes au moment de leurs détresses. L'idée qu'on se faisait des dieux était émaillée de fausseté, alors, des rectifications s'imposaient.

1.4 Critique et recherche d'épuration des pratiques religieuses

Le comportement des Cyniques vis-à-vis de la religion prouve qu'ils n'y manifestaient aucun intérêt particulier. En revanche, tout porte à croire qu'ils excellaient dans la critique des pratiques religieuses qu'ils cherchaient par tous les moyens à épurer. C'est dans cet effort de purification qu'Antisthène disait à ceux qui voulaient être immortels de vivre pieusement et justement⁵⁴. De ce fait, la piété et la justice sont devenues des moyens d'élévation de la personne humaine à l'immortalité. C'est déjà un revers pour tous ceux qui croyaient que le simple fait d'être initié aux Mystères garantissait une vie bienheureuse dans l'au-delà. Les rites doivent être considérés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des manières de faire, mais ne pourront jamais se substituer ou éclipser l'apport de l'être humain dans la construction de son bonheur. Les Cyniques, en particulier Diogène, s'évertuent à convaincre ses interlocuteurs à

⁵³ D. L., VI, 59.

⁵⁴ D. L. VI 5.

faire des choix judicieux dictés par la raison et éviter à tout prix de s'enliser dans la folie humaine, marquée par la recherche effrénée de vaine gloire et de richesse, et caractérisée aussi par la fausse assurance que procure l'initiation aux Mystères. On lit dans Diogène Laërce⁵⁵ :

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 des gens gonflés de gloire et de richesse, il ne trouvait rien de plus fou qu'un homme.

La religion populaire s'est vue elle aussi critiquée, parce qu'elle ne reposait que sur des conventions sociales, et par conséquent, n'a aucun fondement, aucune consistance en soi. Les Cyniques ne sauraient qu'être hostiles à la religion traditionnelle, puisque les éléments sur lesquels repose celle-ci sont de nature à entraver la réalisation du bonheur, tel qu'ils le conçoivent. La subordination, par exemple, aux caprices de la religion équivaut à l'abandon de toute recherche d'apathie. « La religion aux yeux de Diogène ne sert à rien, et même entrave l'apathie⁵⁶. »

La relégation de l'homme à un rang inférieur à l'animal s'inscrit dans ce même registre, car ce dernier étant dépourvu de besoins et n'ayant aucune conscience de l'idée de dieu, est capable d'autarcie et d'apathie. L'animal est curieusement et contre toutes attentes, l'être le plus semblable aux dieux. « 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 réalisée⁵⁷ ».

⁵⁵ D. L. VI 24.

⁵⁶ Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 134.

Bref, les Cyniques se sont révélés, dans la plus grande partie du temps, intraitables vis-à-vis de la religion traditionnelle, quelle que soit la forme sous laquelle elle se présente. Ils ont fait de la critique des pratiques religieuses un point d'honneur de leur démarche philosophique. Il est certain que la religion dans la façon dont elle est présentée et pratiquée constitue incontestablement un obstacle dans la marche cynique vers l'apathie. Car l'idée de dieu véhiculée par la religion ne trouve de preuve ni dans l'expérience ni dans le raisonnement, et par conséquent contradictoire avec l'apathie que le cynisme souhaite pour l'homme⁵⁸. Cependant, les critiques que les Cyniques émettent à l'encontre de la religion visent moins sa destruction qu'une amélioration qualitative des pratiques. Ceci se vérifie, tout au moins, avec Antisthène qui s'efforce de présenter une vision monothéiste de la religion affranchie de tout anthropomorphisme.

⁵⁸ Marie-Odile Goulet-Cazé, « Les Cyniques et la falsification de la monnaie », Avant-Propos à Paquet 1992, p. 15.

Chapitre 2 : L'impossible cohabitation des Cyniques et des chrétiens

Le Cynisme dans sa forme originale tel qu'il a été conçu et développé n'a rien de commun avec le christianisme. Dès le stade des balbutiements jusqu'à leur pleine éclosion, ils s'installent même à l'opposé l'un de l'autre. Les rapprochements qui sont susceptibles d'être opérés, aussi vraisemblables et même persuasifs soient-ils, ne diminuent en rien l'assertion que le cynisme ancien, placé notamment aux commandes de Diogène, semble manifestement incompatible avec le christianisme. S'il y a une possibilité d'interconnexion, celle-ci ne se situe tout particulièrement qu'à partir de l'époque impériale où l'on a assisté à des changements de paradigmes et de centres d'intérêt. Au cours de ladite période, un mariage se serait conclu entre eux, quoique le caractère étrange de cette union puisse déjà nous porter à le qualifier de tumultueux. En dehors de cette époque, tout effort de liaison ne peut être que chimérique et arbitraire. Que l'on revisite, à l'aube du christianisme, les thèses les plus fortes de la « Cynic hypothesis » qui dégagent les convictions les plus sérieuses en la matière, les défis de réconciliation ne se dissimulent pas et sautent même aux yeux. C'est ce que d'ailleurs les pourfendeurs de cette approche, particulièrement du *Jesus seminar*, ne cessent de nous montrer à travers leurs nombreux écrits, dans lesquels ils font valoir leurs désaccords et proposent d'autres pistes de réflexion. L'impossibilité de cohabitation entre le cynisme et le christianisme est le point le mieux traité par les commentateurs des deux sagesses. Dans ce présent chapitre, nous tenterons à travers quelques thèmes chers aux Cyniques de montrer en quoi consiste cette difficulté de cohabitation.

2.1 Le retour à la vie selon la nature et ses implications

Les Cyniques font du retour à la vie selon la nature un élément capital de leur philosophie. C'est d'ailleurs une des grandes nouveautés du cynisme que nous pouvons, au regard de son caractère audacieux et original, qualifier de hardi et de révolutionnaire. En effet, bien que la notion qui rassemble le mieux les Présocratiques soit l'intérêt dont ils ont fait montre pour la nature, ils ne sont jamais parvenus pourtant à proposer à l'homme d'oser imiter la nature. Ils ont surtout cherché à comprendre son mode de fonctionnement afin de mieux l'appriivoiser. Les Cyniques au contraire exhortent fortement l'humanité à s'engager dans cette voie, c'est-à-dire à prendre la nature comme modèle. Ce retour à la nature qu'ils prônent implique le rejet de toutes les conventions tant sociales, morales que religieuses. « 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 civilisation⁵⁹. » Leur vision réaliste du monde leur fait accepter les choses telles qu'elles sont, non pas dans un esprit de fatalité, mais avec optimisme et confiance puisque la nature comporte tout ce dont on a besoin. Les Cyniques encouragent les humains à emprunter la voie naturelle en raison de sa simplicité et de la facilité qu'elle offre à se réaliser sans se nier et perdre ses capacités d'autonomie. En dehors des limites naturelles auxquelles l'homme doit se conformer, s'ajuster, il est maître de lui-même, le seul responsable de son destin, car il détient les clés de sa réussite. Son accomplissement ne viendrait pas d'un sauveur ou d'un quelconque être qui le dépasse. Une telle conception est contraire à la vision chrétienne qui croit que l'homme doit s'efforcer de se rapprocher de Dieu, la source créatrice d'où découlent toutes choses et se conformer à sa

⁵⁹ Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.*, p. 142.

Parole que son fils Jésus-Christ est venu révéler au monde. Dans la vision cynique, le rapprochement à la divinité auquel l'homme est convié s'inscrit dans le cadre d'une démarche visant l'autarcie. Celle-ci requiert une vie toute faite de frugalité comme en témoignent les lignes suivantes :

En tout cas il y en a parmi eux qui se satisfont d'herbes, d'eau toute fraîche et d'abris de fortune ou de tonneaux comme Diogène qui disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités⁶⁰.

Le Cynique appelle à imiter les dieux en vue de parvenir à la vie autarcique dont ils jouissent. Le chrétien, par contre, se sait dépendre de Dieu, cet être suprême qui transcende la réalité de l'homme et qui lui garantit le bonheur. Le fait que son salut dépend de la Providence, qui dispense ses grâces à profusion, ne décharge pas toutefois le chrétien de ses responsabilités et des efforts qu'il doit fournir au quotidien. D'un autre côté, il n'a pas à s'enorgueillir à l'instar du Cynique qui fait tout résulter de l'entreprise humaine. Ils visent tous deux, Cyniques et chrétiens, à atteindre l'autarcie, l'ascèse, mais la conception qu'ils en font diffère l'une de l'autre. Gilles Dorival exprime éloquemment cette différence à travers les lignes qui suivent :

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 profondes⁶¹.

⁶⁰ D. L. VI 105 ; Cf. Dion Chrysostome, *Discours* VI 31.

⁶¹ Gilles Dorival, « L'image des Cyniques chez les Pères grecs », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, P.U.F., Paris, 1993, p. 432.

En dehors de cet effort de différenciation de l'autarcie cynique et chrétienne, il serait inexact de dire que les Cyniques sont sans référence à la divinité comme le prétend Dorival dans cet extrait. Les différentes évocations des dieux qu'ont faites certains des philosophes Cyniques⁶² prouvent bien le contraire. Il faut toutefois préciser qu'ils se réfèrent aux divinités non pas dans une dynamique de foi, mais pour les besoins de la cause. Par exemple, pour légitimer la pratique de la mendicité à laquelle ils s'adonnaient ou pour trouver un référent fiable d'autarcie.

Le retour à la nature comporte également le déclassement de l'homme au profit de l'animal, sous prétexte qu'il répond mieux à l'idéal d'autosuffisance. Cette idée est fondamentale dans la philosophie cynique. Théophraste rapporte du reste que la conversion de Diogène au mode de vie cynique est survenue après que ce dernier eut observé le comportement d'un animal.

C'est parce qu'il avait, à en croire Théophraste dans son *Mégarique*, vu une souris qui courait de tous côtés, sans chercher de lieu de repos, sans avoir peur de l'obscurité ni rien désirer de ce qui passe pour des sources de jouissances, que Diogène découvrit un remède aux difficultés dans lesquelles il se trouvait⁶³.

Il est clairement indiqué ici la subordination spontanée de la décision de Diogène à l'action d'une souris. Ce rapport de sujétion de l'homme à l'animal constitue une caractéristique

⁶² Supra, note 60, p. 27. À propos de Cratès aussi, il est rapporté que l'une de ses lettres qu'il a adressées à ses disciples commence en ces termes : « Exercez-vous à avoir peu de besoins ; c'est le moyen d'approcher de Dieu : le contraire en éloigne. » Dans sa Lettre 12, il poursuit : Ainsi, dans la conviction que tout appartient à Dieu, vous ne vous fâchez point lorsqu'il vous redemande quelque chose : il en est de même du sage. Ne dites-vous pas qu'entre amis tout est commun, et que le sage seul est ami de Dieu !

⁶³ D. L. VI 22. La souris intervient encore chez D. L. en VI 40. Voir aussi Élien, *Histoire variée* XIII 26. Sur l'anecdote de VI 22, voir G. Steiner, « Diogenes' mouse and the royal dog. Conformity and nonconformity », *CJ* 72, 1976, p. 36-46.

marquante qui traverse l'ensemble de la philosophie cynique et est donc susceptible de remettre toute la tradition biblique et chrétienne en question. Car, nous assistons à un renversement de places dans la hiérarchie traditionnelle (Dieu-homme-animal) qui était jusque-là considérée comme normale. Dorénavant, elle se présente de la manière suivante : Dieu-animal-homme. Il convient de préciser en passant que si Dieu occupe la première place dans la hiérarchie, il ne la tient pas en fonction d'une quelconque foi religieuse des Cyniques, mais pour la simple et bonne raison qu'il est l'être autarcique par excellence. Il se suffit à lui-même, il n'attend et n'a rien besoin de quiconque. Immédiatement après dans l'échelle cynique vient l'animal. Celui-ci se voit octroyer la deuxième place, vu qu'il laisse transparaître dans son comportement beaucoup plus de signes et de capacité d'autarcie que l'homme. La considération dont semble bénéficier l'animal est due au fait que ses besoins sont limités et qu'il ne cherche pas non plus à en créer d'autres. L'animal ne fait que satisfaire les besoins vitaux qui s'imposent à lui. Cela est différent pour l'homme, puisque contrairement aux dieux et aux animaux qui sont respectivement présentés comme des modèles théoriques et concrets à suivre, ce dernier est un être foncièrement insatiable. Ses besoins augmentent à mesure que ses désirs les commandent. Il faut ajouter à cela les besoins que la civilisation fait naître quotidiennement. L'homme ne semble malheureusement manifester aucune volonté d'opposer une vigoureuse résistance aux avances impétueuses de la vie civilisée. Dans son avidité excessive, il s'engouffre au contraire au fur et à mesure qu'il se laisse emporter par les vagues murmurantes et ondulantes de la civilisation. En pareilles circonstances, l'homme se distancie de plus en plus de la possibilité de parvenir au bonheur qui, dans la perspective cynique, ne peut se réaliser que dans son accession à l'autarcie. Voilà pourquoi il régresse dans la hiérarchie des êtres que nous dressent les Cyniques. Cette régression dans la hiérarchie

des êtres ne doit pas être interprétée en termes d'infériorité, puisque non seulement les Cyniques ne l'ont jamais laissé entendre, mais ils ont affirmé le contraire⁶⁴.

Le retour à la nature est en fait un nivellement par le bas, tandis que le chrétien s'ouvre à la vie divine, aspire à la béatitude éternelle. Toutes les actions du chrétien sont motivées par son éventuelle assimilation au divin et par la vision et la rencontre définitive avec le Seigneur Dieu. Par ailleurs, cette invitation au retour à la vie selon la nature, qui discréditerait l'être humain au passage en le plaçant dans une position défavorable, ne serait-elle pas assimilable à un appel à l'animalité? Sur cette question, les avis des commentateurs sont partagés puisque l'ambivalence que renferment les textes ne suggère pas une position irrévocablement arrêtée. L'enjeu est toutefois de taille, compte tenu de l'intérêt que nombre de philosophes qui ont étudié le sujet y ont manifesté. Luis E. Navia⁶⁵ montre que certains d'entre eux insistent et mettent surtout l'accent sur les connotations et les conséquences que peut engendrer la requête de Diogène — comportement antisocial, anarchisme, brutalité, isolement et toutes formes bestiales similaires⁶⁶.

Plus récemment, Luc Séguin, abordant le problème dans son mémoire affirme ceci :
« La question est délicate et il ne sera malheureusement pas possible de la trancher hors de

⁶⁴ Dans la *Lettre XI*, Cratès exprime la nette supériorité de l'homme sur l'animal en évoquant le droit qu'a l'homme de procéder à la vente des chevaux et de décréter qu'un âne est un cheval.

⁶⁵ Luis E. Navia, (1998), *Diogenes of Sinope. The man in the tub*, Westport (Conn.), Greenwood Press, p. 116.

⁶⁶ Voir, par exemple, W. Riley, *Men and Morals : The Story of Ethics* (Frederick Ungar Publishing Co., 1960), where we are told that Diogenes "confused a return to nature with a return to bestiality" (p. 132). In A. O. Lovejoy and G. Boas, *Primitivism and related Ideas in Antiquity* (New York: Octagon Books, Inc., 1965), we come similar comments, for the authors contend that "the Cynic ethics may be said to reduce, in its practical outcome, almost wholly to primitivism" (p. 118). A. A. Long ("The Socratic Tradition") has gone a long way in refuting so superficial an interpretation of Cynicism. (Ces réflexions proviennent de la section « Notes » du précédent ouvrage de Navia, p. 129).

tout doute possible⁶⁷. » Dans sa conclusion, il repousse néanmoins, comme tant d'autres avant lui les accusations et les insinuations à la bestialité qu'on prête à Diogène. L'éclaircissement qu'il apporte à la question ne doit pas et ne peut non plus nous empêcher de considérer le problème dans toute son ampleur et sa gravité. Car un certain nombre de propos et de comportements antisociaux et déviants affichés par Diogène dissipent vraisemblablement toute équivoque. À titre d'exemple, le plaidoyer désespéré qu'il livre en faveur de l'anthropophagie ou le cannibalisme⁶⁸ traduit assez bien son « attrait bestial ». Les pratiques étranges auxquelles il habitue ses concitoyens poussent Plutarque à voir en lui quelqu'un qui cherche à « ensauvager la vie⁶⁹ ». En effet, la remarque de Plutarque est judicieuse et semble vraie à première vue, étant donné que les orientations de Diogène en matière sociale et morale sont loin de pouvoir y apporter un démenti formel. Au contraire, elles prêtent le flanc à la critique et rallument sans cesse les flammes et les ardeurs. Déjà, le fait de se faire appeler chien, ce carnassier toujours prêt à se lancer à l'offensive, exprimait sans équivoque la direction qu'il avait voulu donner à sa démarche. L'appellation de chien est significative et déterminante, car qui peut plus que cet animal aboyer à tort ou à raison et à des heures indues dans les rues, qui peut plus que le chien afficher sa nette indépendance à quiconque, qui peut plus que le chien se livrer à des spectacles de copulation en plein air ? Les agissements de Diogène et de quelques-uns de ses successeurs semblent pour le moins corroborer les diverses manifestations du canidé. Il est tout à fait évident et cohérent, puisque la philosophie cynique se donne pour principe de ne pas se plier à aucune morale préétablie qui serait de nature à circonscrire les actes dans un cadre défini. Les Cyniques préconisent une liberté à la

⁶⁷ Luc Séguin, *La question du modèle animal chez les cyniques*, Université de Montréal, avril 2010, p. 30.

⁶⁸ D. L. VI 73.

⁶⁹ Plutarque, *De esu carniū*, I 6, 995 D.

dimension de l'univers entier qui les fait agir sans aucune retenue, notamment en matière sexuelle. À ceci, Philodème écrit dans ses colonnes :

Il plaît à ses saints hommes de revêtir la façon de vivre des chiens, d'utiliser tous les mots dans leur nudité, sans les atténuer, et de les utiliser tous, de se masturber en public, de revêtir un manteau double ; d'abuser des mâles qui sont l'objet de leur amour et, si ceux-ci ne sont pas prêts à céder avec empressements à leurs avances, de les contraindre par la violence [...]. Il leur plaît que les enfants soient communs à tous [...]. Il leur plaît de s'unir à leurs sœurs, leurs mères, aux gens de leur famille, à leurs frères et à leurs fils, de ne s'abstenir d'aucune partie pour l'accouplement, dût-on user de violence contre quelqu'un. Il leur plaît que les femmes s'avancent vers l'homme, puis qu'elles les attirent en usant de toute leur habilité afin qu'ils s'unissent à elles et, si elles ne trouvent personne, qu'ils achètent sur la place les hommes prêts à leur rendre ce service ; il leur plaît de s'unir au hasard des rencontres à toutes et à tous ; il leur plaît que les hommes mariés aient commerce avec leurs propres servantes, que les femmes mariées partent avec les partenaires de leur choix, après avoir abandonné leurs maris ; que les femmes portent le même vêtement que les hommes, qu'elles participent aux mêmes activités qu'eux et qu'il n'y ait point entre eux la moindre différence ; la course encore et les exercices physiques [...] qu'elles soient nues, qu'elles se débarrassent de tout au vu de tous et qu'elles s'exercent avec les hommes⁷⁰.

Accueillir ce fragment comme tel, dans sa littéralité — bien que cela ait pu jouer en faveur de l'entreprise qui est la nôtre, celle de mettre au grand jour les incohérences et les différences manifestes du cynisme et du christianisme — équivaldrait à nier l'interminable polémique qui entoure l'œuvre de Philodème elle-même. Il aurait pu aussi nous aider à

⁷⁰ Philodème, *De Stoicis*, ch. 7, col. XVIII – XIX, p. 102-103 Dorandi.

conclure sans ambages que la *République* de Diogène est bestiale, car il nous a lui-même transportés dans la jungle et y fait visiter les côtés les plus hostiles et sauvages. Cependant, le bon sens nous interpelle et nous demande de tenir compte des conseils que Mme Goulet-Cazé a prodigués dans son ouvrage intitulé *Les « Kynica » du stoïcisme*. Étant donné que Philodème est un Épicurien, nous dit-elle, animé d'une intention polémique, nous devons alors faire preuve de la plus grande vigilance en approchant ses textes. Car, il peut nous induire en erreur en dirigeant notre attention sur les traits provocants qu'il accentue volontairement⁷¹. Cette vigilance est effectivement importante et nécessaire pour nous empêcher de tomber dans les pièges de Philodème qui écrit en vue de régler ses comptes avec les Cyniques et non pas dans le souci de rendre justice à leurs œuvres. Son insistance sur la violence sexuelle et la pression tyrannique que le partenaire est en droit d'exercer sur l'autre trahissent les idées-forces du cynisme, particulièrement celle qui constitue son épine dorsale, en l'occurrence la liberté. Les Cyniques ont toujours fait de celle-ci un point d'honneur dans leur philosophie. « Pour Diogène [...], on ne contraint pas l'autre, on le persuade, on le séduit, mais on respecte ses choix et sa liberté⁷². »

L'appel au retour à la vie selon la nature que lance Diogène est pressant et urgent pour le triomphe et le rayonnement de l'être humain. Partant de ce fait, il ne saurait être une invitation à l'animalité, quoiqu'en maintes reprises, certains Cyniques affichent des comportements tout au moins animaliers. De plus, il ne faut pas perdre de vue la fascination irrésistible qu'éprouvent les Cyniques pour la rationalité. Il est vrai qu'ils nous offusquent à travers la référence au modèle animal, mais force est de constater qu'ils ne se sont jamais

⁷¹ Marie-Odile Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio, Histoire, femmes et société [En ligne]*, 22 | 2005, 22 | 2005, 17-35.

⁷² *Ibid*

écartés de la vision générale de l'époque qui répand la supériorité de l'homme sur l'animal. Mme Goulet-Cazé souligne, dans la préface des *Fragments et témoignages* de Léonce Paquet, que Diogène avait entendu le Socrate des *Mémorables*⁷³ évoquer cette suprématie humaine. De fait, Diogène est formel quant au rôle et à la place que doit occuper la raison et, par conséquent, il lui aurait été impossible d'exiger à l'homme de régresser à un stade qui lui est inférieur. La phrase qui suit mettra en lumière la conscience inflexible qui l'animait : « Il ne cessait de répéter que, si l'on veut être équipé pour vivre, il faut de la raison ou une corde⁷⁴. » À ceci, Mme Goulet-Cazé ajoute : « En fait il [Diogène] a parfaitement conscience que la nature spécifique et la force de l'homme, même primitif, est dans son *logos*.⁷⁵ » Diogène est clair là-dessus et il n'admet aucune concession au fait que la capacité de raisonner et de comprendre que détient l'être humain est étrangère aux animaux. Vue sous cet angle, la vie de chien qu'il a prônée et qu'il l'a lui-même vécue n'est en rien comparable à celle de l'homme. Ce dernier est non seulement mû et guidé par la faculté supérieure de la raison, mais fonctionne aussi sous son impulsion dans la parfaite clarté d'esprit.

Cependant, Diogène constate avec émoi et indignation que l'homme sort très souvent de la voie qui est la sienne et se laisse séduire par les extravagances et les démesures de la société. Face à cette aberration humaine et au regard du rôle de guetteur que les Cyniques se

⁷³ Xénophon, *Mémorables*, I 4.

⁷⁴ *Supra*, n. 15, p. 7. Cf. Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, 14, 1039 E -F.

⁷⁵ Marie-Odile Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et la sexualité », *art. cit.* En note, elle écrit : « Ce serait commettre un contresens que de voir dans les Cyniques des hommes incultes. Ils connaissent par cœur Homère et les bons auteurs, notamment les Tragiques. Ils écrivaient des traités, surtout à l'époque du cynisme ancien. C'est parce que ce sont d'abord des intellectuels que leur position en matière de retour à la nature est tellement intéressante. Revenir à la nature consiste pour eux à dépouiller l'individu de tout le poids des pratiques sociales afin qu'il redevienne capable d'exercer de façon pleinement autonome son *logos*. Pour le reste, c'est-à-dire pour ce en quoi l'homme et l'animal se rejoignent (sexualité, nourriture, boisson, etc.), il suffit de faire comme l'animal, de rester au plus près d'une nature primitive que l'homme n'aurait jamais dû quitter. »

sont attribué, Diogène ne pouvait pas ne pas tirer la sonnette d'alarme, afin de sensibiliser ses contemporains sur les dangers qu'ils encouraient en délaissant le chemin de la nature. Dans l'une des phrases que Diogène Laërce lui prête, le mobile des actions de l'homme de Sinope point sur l'horizon : « Il disait qu'il imitait les maîtres de chœur. Ceux-ci en effet entonnent un ton plus haut afin que les autres trouvent le ton juste⁷⁶. » Cette phrase, dans une certaine manière, traduit et résume tout le comportement cynique. Elle nous fait réaliser que les efforts qu'ont entrepris les Cyniques, leurs prises de position et leurs attitudes, pour le moins, grivoises et désobligeantes ne visaient qu'à attirer l'attention des humains et à les exhorter à s'ajuster à travers des mouvements tendant toujours vers le haut. Ainsi, Diogène s'éloigne une fois de plus de la tendance qui voit dans son cri au retour à la nature un processus d'abrutissement et d'aliénation de l'homme. Ce qui l'occupe en réalité, c'est l'émancipation de l'être humain pris dans l'engrenage et les leurres de la civilisation. Pour ce faire, Diogène s'en prend à toutes les formes d'asservissement qui briment la liberté de l'homme. La liberté qu'il prône est totale et concerne toutes les sphères de la vie humaine. « Il avait l'habitude de tout faire en public, aussi bien les œuvres de Déméter [manger] que celles d'Aphrodite [l'amour]⁷⁷. » C'est au nom de cet affranchissement plein et entier de l'homme que Cratès et Hipparchia à leur tour s'accouplaient à l'instar des animaux dans les rues aux yeux de tous. La promotion de la communauté des femmes et des enfants, de l'inceste, de la prostitution et du rejet du mariage s'inscrivent tous dans le cadre de ce vaste effort de libération de l'homme du joug de plomb de la civilisation qui l'écrase.

⁷⁶ D. L. VI 35.

⁷⁷ D. L. VI 69.

En somme, le retour à la vie selon la nature que Diogène a martelé comme un leitmotiv, et qui peut servir dans une certaine mesure de cheville ouvrière à la philosophie cynique tout entière, vise à régénérer l'homme et à le réveiller de sa profonde torpeur et de la léthargie ambiante dans laquelle il s'est plongé. Pire encore, Diogène constate que le choix de la civilisation au détriment de la nature ne fait que traîner et enfoncer l'homme dans un gouffre qui finira tôt ou tard par l'engloutir. La vie à la manière des animaux qu'ont adoptée les Cyniques, et Diogène en particulier, est une cinglante réaction aux incohérences et aux errances de l'homme qui s'anéantit en trahissant le rang qui est le sien. N'en déplaise aux âmes pudiques et timorées, mais pour Diogène, il n'a pas existé d'autres moyens plus efficaces et fiables, aptes à ramener les humains à la raison que de les choquer dans leur dignité et dans leur amour propre. Pour cela, il n'a pas hésité à adopter le mode de vie du chien qui aboie et qui erre partout dans les rues. Ainsi attire-t-il, d'une part, l'attention de l'être humain sur sa consommation et l'annihilation de son identité qu'il a lui-même provoquées en se laissant entraîner dans la valse effrénée et infernale des conventions sociales. D'autre part, il rappelle à l'homme que ses pratiques ne les élèvent pas ni les rapprochent non plus de la réalisation des aspirations les plus nobles et les plus légitimes ; au contraire, elles le ravalent à la condition des animaux que Diogène est fier d'incarner. Parlant des attitudes scandaleuses des Cyniques et des raisons qui les sous-tendent, Mme Goulet-Cazé nous livre une intéressante réflexion :

Les comportements cyniques ne pouvaient qu'être provocants et cette provocation volontairement recherchée choquait par son côté spectaculaire et paradoxal, mais nos philosophes ne choquaient pas pour choquer ; ils voulaient plutôt réveiller brutalement les contemporains afin de leur faire prendre conscience que la civilisation est un obstacle sur la voie du bonheur. De la provocation comme instrument pédagogique ! Diogène veut faire comprendre à ceux auxquels il

s'adresse que la pudeur est un sentiment que seul l'homme civilisé, dont le jugement est perverti par les valeurs sociales, peut éprouver. Pour sortir les gens de leur léthargie, pour les forcer à se poser des questions sur les coutumes établies, Diogène, médecin des âmes en quête d'efficacité, ne cesse de provoquer et d'être celui par qui le scandale arrive. Avec lui, les masques tombent l'un après l'autre et l'opinion d'autrui n'a plus d'effet sur l'individu⁷⁸.

À bien considérer les tenants et aboutissants de l'appel au retour à la vie selon la nature, le premier sentiment qui nous anime est celui de tresser des couronnes aux Cyniques, ces chiens vigilants qui se tiennent toujours aux aguets. Une telle attitude à leurs égards ne serait nullement un acte de générosité bonasse relevant de notre bon vouloir, mais elle résulterait de la qualité de leurs œuvres, de leurs prises de position audacieuses et sans cesse renouvelées en faveur du genre humain et de leurs efforts constants afin de s'ériger en modèles et en citadelles inexpugnables de la société. Conséquemment à cette place de choix qu'ils se sont taillée au prix fort auprès de la communauté humaine, les placer sur un piédestal ne pourrait être que la plus simple expression de notre gratitude envers eux. Car, ils ont dignement joué le rôle de vigie et de lampe inextinguibles qui éclairent les consciences humaines et percent les épaisses ténèbres que la civilisation dans son exaspération ne cesse de répandre. Toute la philosophie cynique est orientée vers le bien-être des humains et l'épure de leur vie. À ceci, Diogène affirme :

À la vue d'un insensé qui accordait une harpe, il dit : « N'as-tu pas honte d'ajuster harmonieusement les sons pour l'instrument en bois et de ne pas accorder harmonieusement ton âme quand il s'agit de ta vie ? » À qui lui disait : « Je ne suis

⁷⁸ Marie-Odile Goulet-Cazé, *art. cit.*

pas capable de philosopher », il répliqua : « Alors pourquoi vis-tu, si tu ne te préoccupes pas de bien vivre ?⁷⁹ »

La philosophie cynique est au sens plein du terme une quête de bonheur et une recherche de vie de qualité en conformité avec celle que seule la nature est susceptible d'apporter. D'où l'urgente et l'impérieuse nécessité d'offrir un accueil favorable et impeccable à l'invitation de Diogène qui nous recommande de ne pas succomber au mirage aveuglant du monde de la civilisation. Mais, il faut de préférence repousser ses assauts avec une irrésistible vigueur et adopter une vie naturelle vierge et authentique. Voilà la source inépuisable d'où prennent naissance la jubilation et l'exaltation humaines. Cependant, en dépit de tout ce que la philosophie cynique apporte au genre humain, en termes d'inspiration, d'aspiration à la félicité et d'exemples concrets d'affranchissement de l'assujettissement et des pressions que la société inféodée aux conventions sociales exerce incessamment, elle reste un mouvement véhiculant une morale antisociale et douteuse. Quel que soit l'effort déployé, y compris celui d'édulcorer et d'enjoliver le cynisme, celui-ci y résistera ; car il est de sa nature d'être une morale amoral, au sens qu'il refuse de se plier à toutes normes préétablies. L'élasticité au point de vue moral que les Cyniques se sont permis entraîne une permissivité inégalable qui ne pourrait que révéler la polarité qui existe entre le cynisme et le christianisme. Point n'est besoin de recourir à des gymnastiques pour trouver des exemples de cette dépravation cynique, puisqu'ils pullulent dans les textes et les récits qui leur sont consacrés. Diogène lui-même a fait de l'impudeur et de l'outrage ses armes favorites dans sa ferveur pour l'autonomie et la liberté. À son sujet, Galien rapporte l'anecdote suivante :

⁷⁹ D. L. VI 65.

Un jour à ce qu'on dit, il avait convenu avec une courtisane qu'elle viendrait chez lui ; comme elle tardait, il se débarrassa de son sperme en frottant son sexe avec sa main, et après cela il renvoya la courtisane arrivée sur les entrefaites, en disant que sa main avait devancé le chant d'hyménée⁸⁰.

Si la trivialité relève le goût de la sauce cynique, elle est en revanche un des points de discordance qui non seulement oppose les deux mouvements, mais elle creuse en outre un abîme béant entre eux. Nombre d'attaques dévastatrices des chrétiens se situent dans ce sillage, car ils ne pouvaient digérer le caractère scandaleux de l'entreprise cynique. La tendance consistant à justifier l'inceste, l'anthropophagie, le parricide et le non-respect pour les morts constitue une offense grave et insupportable aux yeux des chrétiens.

La totale liberté sexuelle que recommandent vivement les Cyniques a pour effet la destruction de toutes les balises d'ordre moral qui empêchaient l'homme de glisser dans les dérives et la perversion. La façon dont ils conçoivent et vivent leur sexualité est non seulement en parfaite contradiction avec les valeurs que préconise le christianisme, mais encore est de nature à engendrer leur négation. Tout compte fait, l'appel au retour à la vie selon la nature, cette marque distinctive du cynisme qui fait son charme et son honneur en tant qu'il permet à l'homme de retrouver sa liberté perdue, est dans ses implications, antinomique au christianisme. Il est vrai qu'il a su attirer même des moines qui étaient convaincus que la vie en accord avec la nature pouvait être source de bonheur et d'accomplissement de la personne humaine. Cependant, il faut noter que ces pères du désert en recherche d'une plus grande perfection par la pratique d'une vie ascétique restaient toujours à l'écoute des principes essentiels qui régissent la société.

⁸⁰ Galien, *De loc. affect.* VI 15 (= fr. 197 de Diogène dans l'édition Giannantoni, 1990, t. II).

2.2 La mort, le suicide : deux visions différentes

La minimisation que les deux semblent faire de la mort paraît à première vue ne pas poser trop de problèmes. Les Cyniques dans un élan de générosité qu'on peut qualifier d'excessif sont prêts à aller jusqu'au bout, afin de montrer et de convaincre de la pertinence de leur démarche. Si Antisthène avait refusé de se suicider pour échapper aux souffrances⁸¹, par contre à l'époque impériale, la situation se présente différemment. Démonax se laisse mourir de faim⁸²; Pérégrinos⁸³ a choisi de se lancer, par amour de la gloire, dans les flammes du bûcher. Si les Cyniques agissent ainsi, afin de révéler aux hommes leur indifférence à la mort et de leur apprendre à affronter la souffrance la plus atroce, le chrétien en revanche accepte certes de payer de sa vie son choix, mais condamne toujours le suicide, puisque sa vie ne lui appartient pas. Il dépend de Dieu, il croit que la Providence pourvoira à ses besoins et lui vient en aide dans ses moments de détresse et de tourment. Animé par une telle espérance, le chrétien n'a jamais considéré le suicide comme une option. Au contraire, il est vu comme un acte de lâcheté de la part de l'homme qui n'est pas capable d'affronter sereinement les revers de la vie ou qui refuse d'accepter son sort. Aussi pénible, triste et paradoxal que cela puisse paraître, il est impératif que l'homme, dans une perspective chrétienne, ne recule pas devant les épreuves et les adversités qui s'abattent sur lui, car celles-ci peuvent être des signes avant-coureurs de la manifestation définitive de Dieu.

⁸¹ D. L. VI 18.

⁸² *Démonax* 65.

⁸³ Lucien de Samosate, p. 806-807 (35-36). G. Bagnani, « Peregrinus Proteus and the Christians », *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte* 4, 1955.

La mort est l'un des impondérables de la vie que l'homme doit affronter un jour ou l'autre. Le chrétien la brave ou l'endure, mais ne se la donne pas. À la question de Perennios⁸⁴ relative à la mort, Apollos⁸⁵ répond : « la vie est agréable, mais je ne crains pas la mort à cause de mon amour pour la vie. Car il n'y a rien de plus précieux que la vie, je veux dire la vie éternelle, qui consiste dans l'immortalité de l'âme qui a bien vécu en cette vie-ci⁸⁶ ». Ici, on assiste à un changement de perspective, ils ne conçoivent pas la mort de la même manière. En se donnant la mort, les Cyniques affichent leur grande liberté vis-à-vis de tout, y compris la vie ; les chrétiens, en revanche, s'accrochent à la vie, et voient dans la mort le chemin qui conduit à la vraie vie, celle qui est donnée en plénitude à travers la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Dans de pareilles conditions, on comprend que l'autarcie à laquelle les chrétiens tendent ne peut qu'être, contrairement à celle des Cyniques, partielle. Ils sont tous deux opposés certes aux valeurs traditionnelles. Mais un monde de différence les sépare, car si les Cyniques visent un renversement qui va jusqu'à la négation des valeurs, en ne s'opposant pas, par exemple, à l'inceste, au suicide ; les chrétiens, par contre, sont à la recherche d'un changement, d'une conversion sur le plan des mœurs. La vision que les deux sages se font du suicide et de la mort reste très distancée. Cependant, les difficultés de cohabitation entre le cynisme et le christianisme que nous constatons ne devraient-elles pas nous inciter à creuser davantage la question, afin de déceler les possibles formes de connexion entre le cynisme et le christianisme naissant ? La prochaine section de notre enquête sera vouée à cette tâche et

⁸⁴ Tigidios Perennios : préfet du prétoire entre 180 et 185.

⁸⁵ Apollos ou Apollonios Sakkéas : chrétien jugé et condamné trente ans environ après le conflit entre Justin et Crescens.

⁸⁶ *Acts of Apollonius* 29-34, p. 9-27.

montrera que les deux mouvements ne s'opposent pas toujours, mais entretiennent des relations beaucoup plus étroites que nous sommes à même d'imaginer.

Chapitre 3 : La rencontre du cynisme et du christianisme

Le mouvement du christianisme, bien qu'il ait pris naissance dans le monde juif en Palestine, a évolué dans la culture grecque. Le simple fait alors de se développer dans un même environnement spatio-temporel confère aux deux courants un socle commun qu'ils n'ont peut-être pas recherché, mais qu'ils ne pourront non plus nier ou rejeter. En effet, le christianisme à l'instar des religions antérieures devait passer au crible des Cyniques et alimenter les sempiternelles polémiques qui jonchaient le chemin de la philosophie et de la religion. En réalité, ce débat qui remonte aux temps immémoriaux allait retrouver son pesant d'or dans la lutte qui opposait les Cyniques aux chrétiens : deux groupes qui défendaient des positions en toute vraisemblance irréconciliables. Ce point de vue se trouve attesté dès l'aube par la majorité des commentateurs qui ont eu à aborder la question. Cependant, d'aucuns pensent qu'au-delà de l'évidence apparente, il y a lieu pour les deux mouvements de converger dans la même direction et de s'entraider. Du reste, la distinction entre vrai cynisme et faux cynisme que réalise l'empereur Julien est une preuve éloquente d'une certaine collaboration entre le cynisme et le christianisme, car le faux cynisme, représenté par les prédicateurs itinérants, a été condamné en raison de ses liens suspects avec le christianisme. L'empereur les a non seulement regroupés en vertu des traits qu'ils partagent en commun, mais il établit un véritable lien entre eux. « Ce n'est plus de connivence idéologique dont il parle, c'est de rencontres réelles⁸⁷. » Le sacre de Maxime Héron (IV^e siècle), Cynique qui est parvenu à se faire élever au rang d'évêque dans la hiérarchie de l'église, fournit, en dépit de

⁸⁷ Gilles Dorival, « Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs », in Valeurs dans le stoïcisme. *Du Portique à nos jours, Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut*, Lille, 1993, p. 70.

son caractère étrange et bizarre, une idée assez claire de la présence de points communs entre les deux. Les considérations ci-dessus mentionnées nous mettent déjà sur des pistes susceptibles de souligner les multiples imbrications entre le cynisme et le christianisme, ce qui représente d'ailleurs un pas considérable dans la bonne direction ; toutefois, rien ne saurait mieux indiquer à faire jaillir la lumière sur la question que le personnage de Jésus lui-même en tant que « fondateur » du christianisme. Jacques Attali et Pierre-Henry Salfati nous apportent dans leur récent ouvrage un éclairage fort intéressant sur la personnalité de celui qui allait marquer de façon indélébile l'histoire de l'humanité. Ils affirment que : « Jésus est donc juif par sa généalogie, sa mission d'espérance et de justice ; il est grec par son destin tragique : sa mort ressemble à celle de Prométhée et de Socrate.⁸⁸ » Cette déclaration peut à première vue paraître anodine puisqu'elle n'apporte en fait rien à ce que nous connaissons déjà ; en revanche, elle a le mérite non seulement d'avoir évoqué l'espace géographique dans lequel Jésus a évolué, ce qui constitue un élément important pour la compréhension de ses moindres gestes et faits, mais aussi elle le place au cœur même des débats philosophiques par le truchement des termes choisis et la comparaison de sa mort à celle des figures de proue de la philosophie antique.

3.1 État de la question

Si les chercheurs parviennent à prouver dans l'avenir l'existence des liens précoces entre le cynisme et le christianisme — ce qui ne constitue pas la poursuite d'une vaine chimère

⁸⁸ Jacques Attali et Pierre-Henry Salfati, *Le destin de l'Occident*, Fayard, Paris, 2016, p. 147.

au regard du regain d'intérêt que la question a suscité —, pour l'instant, les matériaux dont nous disposons convergent tous dans un même sens et laissent entendre que le débat a été, semble-t-il, initié par les Pères de l'Église. Les commentateurs les plus avisés et les plus crédibles en la matière — entre autres, Gilles Dorival et Marie-Odile Goulet-Cazé qui ont largement étudié le problème en y consacrant moult articles et un ouvrage tout entier — n'en disconviennent pas.

Les Pères de l'Église, ces écrivains des premiers siècles de l'église qui, par la qualité apologétique de leurs œuvres et la sublimité de leur enseignement, font autorité en matière de foi, succédaient immédiatement aux apôtres et devaient garantir l'intégrité de la religion naissante. Pour ce faire, ils ont dû non seulement prêcher par le témoignage de leur vie et la proclamation d'un message authentique, mais aussi il leur incombait la lourde responsabilité de défendre le christianisme contre les hérésies, notamment de l'arianisme : cette tentative de la pensée hellénique qui voulait rationaliser le christianisme. Devant la menace constante de l'hellénisme, la profération des insultes et des calomnies des uns et le mépris des autres, les chrétiens se trouvaient dans l'obligation de repousser les différentes attaques qui s'abattaient sur eux et d'apporter des lumières sur le mobile de leur foi. Dans un tel contexte, des Pères comme Justin (2^e siècle), philosophe converti, et Athanase, patriarche d'Alexandrie (4^e siècle), pour ne citer que ces deux-là, produisaient abondamment des textes à caractère apologétique et antihérétique. Dans leur souci presque obsessionnel de souligner et de préserver l'originalité du christianisme, ils critiquent avec véhémence certains traits du cynisme qu'ils estiment contre-productifs. La lutte qu'ils engagent contre le mode de vie cynique est féroce et intense, car ils voient dans le cynisme le modèle parfait qui incarne l'hellénisme. Les hostilités entre

Justin et le Cynique Crescens⁸⁹ qui fut accusé et tenu pour responsable du martyre de l'apologiste fournissent une idée assez claire de l'ambiance qui prévalait à l'époque. Le martyr avait lui-même fait état de cette situation de tension dans sa *Seconde Apologie*, son disciple Tatien l'a reprise à son compte et l'historien de l'Église, Eusèbe de Césarée (IVe siècle) qui aura une grande influence sur la postérité⁹⁰, jeta entièrement la responsabilité sur Crescens. Le Père latin, Jérôme⁹¹ (v. 347-420), a lui aussi fait des remarques judicieuses dans son *Commentaire sur Matthieu* où il évoque les différences, voire la supériorité de l'ascèse pratiquée par les chrétiens. Cette supériorité s'exprime dans la recherche du bien véritable⁹² auquel se livrent les chrétiens. Cette affirmation va dans le sens de la polémique qui laisse entendre que l'ascèse cynique est motivée par la vaine gloire. Bref, selon Jérôme, Jésus s'en serait pris aux philosophes Cyniques qui ne parvenaient pas à vivre pleinement les exigences de sobriété et de renoncement liées à l'envoi en mission. Jésus dénonçait l'incapacité des Cyniques à s'imposer une vie de frugalité et d'austérité véritables⁹³.

Les rapports n'ont pas été que tendus entre les Pères de l'Église et les Cyniques. Les témoignages qui nous sont parvenus nous convainquent de l'existence de relations harmonieuses entre eux. Les cas de Pérégrinos (IIe siècle) et de Maxime Héron (IVe siècle) que nous étudierons un peu plus tard laissent éclater au grand jour cette bonne entente et cette

⁸⁹ A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, Paris, 1987. *Seconde Apologie* 3, 1-2. A. Puech, *Recherche sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903, p. 96-97. *Discours aux Grecs* 19. *Eusebius-Hieronymus Chronik*, éd. R. Helm, GCS 47, Leipzig, 1956, p. 203, 13-18. *Histoire Ecclésiastique*, IV, XVI 1 et 7.

⁹⁰ Voir les témoignages de la *Souda*, s.v. Ἰουστίνος, éd. A. Adler, 1931, I 2, p. 645-646, et Photios, *Bibliothèque*, codex 125, tome II de l'édition R. Henry, Paris, 1960.

⁹¹ Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* 10, 9-10, livre I, CCSL 77, p. 66.

⁹² *Thérapeutique* XII 31-32.

⁹³ Cf. Salvien, *Livres de Timothée à l'Église* II 39-40, SC 176, p. 214-217. Voir P. COURCELLE, « La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité », *Journal des savants*, 1980, p. 85-101, notamment p. 94, n. 53.

complicité qui les unit. Les Pères qui se montrent favorables aux Cyniques et qui agissent certaines fois de connivence avec eux le sont pour trois raisons majeures et complémentaires. De prime abord, ils ne considèrent pas que l'hellénisme soit contradictoire au christianisme. Au contraire, ils les placent dans un rapport de continuité. Cette porte ouverte offre ensuite la possibilité de faire front commun contre le paganisme galopant, l'ennemi redoutable qui résiste et menace sérieusement la religion naissante. Enfin, en s'alliant au cynisme, c'est-à-dire en faisant tourner à leur avantage sa force dévastatrice, les Pères n'éprouvaient aucune gêne à y octroyer le statut de propédeutique à la vie chrétienne. Pour parvenir à cette étape qui symbolise la consécration ultime du cynisme, les Pères ont cherché tant soit peu à neutraliser les arguments cyniques, ou du moins, ont procédé au tri de ceux-là qui rejoignaient mieux leur lutte. Cela ne devait pas être trop compliqué pour eux, étant donné qu'ils vivaient à une époque où des philosophes donnaient dans une idéalisation⁹⁴ du cynisme ancien au détriment du cynisme contemporain⁹⁵. C'est à cette tâche que s'attelait grandement l'empereur Julien en parlant de vrai cynisme, symbolisé par Diogène qu'il considérait d'ailleurs comme l'un des plus beaux fleurons de l'hellénisme, et de faux cynisme représenté par les prédicateurs itinérants, Oinomaos et Héracléios. En dépit de cette tentative d'idéalisation, ce n'est pas cependant dans le cynisme des débuts qu'on retrouve les plus beaux exemples de rencontre du cynisme et du christianisme ; car, on pourrait tout tenter, mais faire, par exemple, de Diogène un préchrétien serait une initiative à jamais impossible. Ils sont à rechercher de préférence dans le cynisme à l'époque impériale où l'on assistait à un va-et-vient entre Cyniques et chrétiens qui s'assumaient réciproquement. En ce sens, l'empereur Julien⁹⁶ (IV^e s. ap. J.-C.)

⁹⁴ Voir à cet effet : Lucien, Vie de *Démonax* 4 et 5. Sénèque, Lettre 62, 3 à *Lucilius*.

⁹⁵ Arrien, Entretiens d'Épictète, III 22, 50. 80 ; IV 8, 5.

⁹⁶ Cf. Julien, *Contre les Cyniques ignorants*.

avait raison d'assimiler, quoique de manière ironique, les « faux cyniques » aux chrétiens et de dénoncer impétueusement dans son discours de mars 362 les affinités suspectes qui les unissaient.

Les Pères de l'Église aussi bien que d'autres personnalités de l'antiquité ont validé à travers leurs comportements et leurs réactions l'idée de rencontres entre Cyniques et chrétiens. Qu'elles fussent de nature positive ou négative, cela importe peu. Ce qui est essentiel et qui mérite d'être pris en compte est le caractère indéniable de la question et l'attention de plus d'un que celle-ci a su retenir. C'est dans ce sillage que s'inscrivent les commentateurs les plus convaincants qui sont mentionnés dans les lignes précédentes. Sans aucune prétention d'exhaustivité, nous pensons avoir choisi les deux qui ont mieux rendu justice à la question en l'étudiant dans ses moindres détails et en la traitant avec le plus grand désintéressement et la rigueur possible.

Dans la dernière décennie du 20^e siècle, Gilles Dorival a produit deux articles⁹⁷ fort intéressants sur le sujet. Dans ces contributions, outre qu'une présentation de l'image des Cyniques chez les Pères Grecs, il met en évidence les heurts et les collaborations qui jonchaient les chemins des Cyniques et des chrétiens pendant la période patristique. Il y reconnaît que les relations de tension et de discorde entre les deux courants l'emportaient sur les efforts de rapprochement. Car non seulement le cynisme et le christianisme s'opposent naturellement, mais encore ceux qui alimentaient le débat étaient davantage motivés par la défense et la valorisation de la doctrine de la religion nouvelle. De plus, un autre irritant qui attisait le feu est le fait que le cynisme pour qu'il puisse s'aligner sur le christianisme devait se

⁹⁷ *Supra*, n. 61, p. 27; n. 86, p. 42.

comporter comme un genre de vie sans télos propre. En d'autres termes, étant dépourvu de but spécifique, le cynisme doit pouvoir épouser le télos chrétien qui consiste à s'assimiler à Dieu par l'imitation de Jésus-Christ. Une situation qui n'a pas manqué de provoquer le mécontentement chez nombre de Cyniques. Cependant, en dépit du fait que « les Cyniques et les chrétiens se sont le plus souvent heurtés⁹⁸ », Gilles Dorival reste convaincu qu'il y a de bonnes raisons de croire que les deux mouvements partagent des lieux communs. L'ascèse est à ses yeux l'élément qui les rassemble le plus. Quoique pour des motifs différents, les Cyniques et les chrétiens s'adonnent allégrement à cette rigoureuse pratique des exercices corporels. Cette discipline qu'ils se sont imposée en vue de la maîtrise de soi fut le ciment qui scelle à jamais leur relation. Celle-ci se rend de plus en plus visible dans l'influence que le cynisme a exercée sur le monachisme, qui de loin représente le joyau du christianisme. Dans l'ensemble et au regard des mots qui suivent, nous pouvons dire que Dorival nous a tracé une attitude des plus contrastée des Pères à l'égard des Cyniques : « 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 louange⁹⁹. »

L'autre commentatrice de renom qui a fait un travail pour le moins qu'on puisse dire remarquable est sans nul doute Mme Marie-Odile Goulet-Cazé. Après qu'elle nous a habitués et minutieusement préparés par le biais d'une série d'articles hautement instructifs et très fouillés, elle vient de publier un ouvrage¹⁰⁰, voué entièrement à l'étude des rapports du cynisme et du christianisme. C'est un précieux outil qu'elle a offert à ceux qui s'intéressent à ce thème qui se révèle parfois ardu et difficile d'accès, compte tenu du caractère éparpillé des

⁹⁸ Gilles Dorival, *op. cit.*, p. 87.

⁹⁹ Gilles Dorival, « L'image des Cyniques chez les Pères grecs », *op. cit.*, p. 420.

¹⁰⁰ *Supra*, n. 2, p. 3.

renseignements et des documents disponibles. Dans le livre qu'elle signe, Mme Goulet-Cazé résout en partie cette énigme qui restait jusque-là intacte. Dorénavant, les chercheurs ont à leur disposition un document qui fait le tour de la question, qui insiste substantiellement sur les potentielles correspondances du cynisme et de la personne de Jésus en tant que tel, et aussi bien sur les cas avérés de rencontre des deux mouvements. En plus du caractère inédit de cet ouvrage, une de ses valeurs est qu'il rassemble un ensemble de données que l'auteur recoupe et examine avec minutie, pour enfin nous faire plonger dans la vraie réalité du cynisme et du christianisme. Terminons cette partie par des mots mêmes de Mme Goulet-Cazé :

Malgré tous les points d'interrogation qui subsistent, la mise en relation du cynisme et du christianisme s'est révélée riche d'enseignements. [...] La mise en relation des deux mouvements se justifiait d'autant plus que des contacts bien attestés eurent lieu sous l'Empire chrétien, allant parfois jusqu'à la double appartenance¹⁰¹.

Outre les contributions ci-dessus mentionnées qui ont permis au débat de prendre son envol et d'atteindre, jusqu'à preuve du contraire, son pic historique, il est bon de noter les noms de Varron (116-27 av. J.-C. : écrivain et savant romain), Augustin (354-430 apr. J.-C. : évêque d'Hippone), J. Doresse¹⁰², D. R. Dudley¹⁰³. Ils ont tous, d'une manière ou d'une autre, aidé à faire avancer la discussion, laquelle reste aujourd'hui plus que jamais vivante. La

¹⁰¹ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 217.

¹⁰² J. Doresse, « À propos d'un apophtegme copte : Diogène et les moines égyptiens », *Revue de l'Histoire des Religions* 128, 1994, p. 84-93. (Il rejette toute influence du cynisme sur le monarchisme).

¹⁰³ D. R. Dudley, *A History of Cynism. From Diogenes to the 6th Century AD*, Londres, 1937, p. 173-177. (Il défend l'influence du cynisme sur le monarchisme.)

flamme a été rallumée au cours des deux dernières décennies du siècle dernier, et Mme Goulet-Cazé vient, avec éloquence, de confirmer son ardeur et sa vivacité incroyables.

3.2 Cas avérés

La rencontre du cynisme et du christianisme ne s'opère pas au moyen d'acrobaties intellectuelles ou théoriques ; elle n'exige pas non plus qu'on fasse appel à des exercices de style ou à de vains sophismes pour la justifier. Elle s'impose par elle-même bien qu'elle ne soit pas d'une évidence solaire qui aurait ébloui nos yeux par son vif éclat dès le premier contact. Pour en rendre compte, il convient de considérer la manière dont certains Pères de l'Église ont accueilli favorablement le cynisme. De plus, comprendre pourquoi des moines ont trouvé dans le style de vie cynique une source d'inspiration fascinante qui va jusqu'à façonner le leur. Enfin, appréhender ce binôme : chrétiens Cyniques ou Cyniques chrétiens que les textes n'auront de cesse d'en faire état et d'attester sa présence.

3.2.1 L'accueil favorable du cynisme par certains Pères de l'Église

La répulsion constitue l'attitude la plus logique et la plus légitime qu'un chrétien pourrait afficher face au cynisme. Cette assertion se justifie à travers l'image relativement critique des Cyniques que nous décrivent les évangélistes et que projette en partie Paul¹⁰⁴. Cependant, force est de constater que des dignitaires du christianisme, en l'occurrence des

¹⁰⁴ A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia, 1987.

Pères de l'Église, faisaient bon accueil au cynisme. Ils ne se contentaient pas de développer des relations d'entraide, ce qui aurait été suffisant pour deux mouvements qui partagent moins de points communs que de divergence, mais ils endossaient à bien des égards la philosophie des Cyniques et faisaient maintes fois leur éloge. C'est le cas de Tertullien (2^e -3^e siècle, apr. J.-C.), éminent théologien, bien qu'il ne soit pas du groupe des Pères grecs, mais plutôt des Latins, il a toutefois joué un rôle déterminant dans la structuration du christianisme dans ses débuts. Dans l'un de ses écrits, il exprime son admiration pour le manteau des philosophes qu'il est fier d'enfiler à la place de la toge, il cautionne et encourage le comportement de chien de Diogène qui aboie et il couvre d'éloges les Cyniques pour leur force de caractère (*constantia*) qui les libère de toute emprise, ne fût-ce que celle du roi ou de l'empereur¹⁰⁵. Diogène, de son état de prisonnier, répondit laconiquement au roi Philippe qu'il était « l'espion de son insatiable avidité¹⁰⁶ ». Cratès, à l'instar de son maître Diogène qui donna une sarcastique réplique¹⁰⁷ à Alexandre, fit preuve d'une franchise désarmante. Au roi Alexandre qui chercha une certaine forme de reconnaissance de sa part après avoir détruit Thèbes : sa ville natale, Cratès répondit en ces termes : « Et pourquoi faudrait-il la reconstruire ? Il y aura bien encore un autre Alexandre pour la détruire¹⁰⁸. » À l'époque impériale aussi, les Cyniques ne ratèrent jamais une occasion d'user de leur franc-parler. Néron chassa le Cynique Isidore de Rome et d'Italie pour l'avoir ouvertement reproché de « bien chanter les malheurs de Nauplius, mais de mal administrer ses propres biens¹⁰⁹ ». L'empereur Vespasien fit face lui aussi à une attitude provocante de la part du Cynique Démétrius qui ne lui manifesta aucun

¹⁰⁵ Tertullien, *De Pallio*, éd. V. Bulhart, CSEL 76, Wien, 1957.

¹⁰⁶ D. L. VI 43.

¹⁰⁷ *Ibid.*, VI 38.

¹⁰⁸ *Ibid.*, VI 93.

¹⁰⁹ Suétone, *Néron*, 39, 5-6 ; trad. H. Ailloud.

signe de respect à sa rencontre¹¹⁰. Cette indépendance d'esprit des Cyniques vis-à-vis de tous conforte Tertullien dans son animosité exacerbée envers les autorités dont il dénonce vertement le comportement. Eusèbe de Césarée, Père de l'Église attiré, affectionne lui aussi le franc-parler des Cyniques. Il s'émerveille devant les raisonnements d'Oinomaos qui ne manquent pas d'être intenses et tranchants¹¹¹. En étant athée, Oinomaos ne saurait être un allié naturel pour cet homme d'Église, cependant ce dernier se sert de ses idées pour s'attaquer à l'hellénisme, l'ennemi redoutable qu'il faut abattre. Il tire avantage des allégations que ce philosophe Cynique prononça contre le fatalisme¹¹² et les oracles.

D'autres Pères se montrent eux aussi très favorables au cynisme. C'est le cas de Basile de Césarée (IVe siècle) qui enjoint ses étudiants à faire bon usage des lettres helléniques et de Nil d'Ancyre qui s'émerveille devant la vertu cynique de pauvreté. Basile croit que les lettres comportent des vertus qui rejoignent l'Évangile. Dans cette optique, il n'a pas hésité à présenter Diogène, dans son mépris du corps et des choses humaines, comme un modèle d'homme vertueux¹¹³. Selon lui, « seule la vertu est un bien inaliénable qui demeure durant la vie et après la mort¹¹⁴ ». Dans sa grande sollicitude pour les jeunes, il les appelle à aborder la culture païenne de son temps avec prudence et un subtil esprit de discernement. Dans un langage imagé, mais clair, il formule ses recommandations aux jeunes en quête des valeurs cyniques suivantes : liberté et vérité.

Comme les abeilles savent produire le miel à partir de fleurs, à la différence des autres animaux qui se limitent à jouir de leur parfum et de leur couleur, il en est

¹¹⁰ Id., *Vie de Vespasien*, 13.

¹¹¹ *Préparation Évangélique*, éd. É. Des Places, coll. « Sources chrétiennes » 266, Paris, 1980, V 18, 6.

¹¹² *Ibid.*, VI 6, 74 ; VI 7, 25 et 34.

¹¹³ N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London, 1975, IX 15-17 et 112-115.

¹¹⁴ *Aux adolescents* 5.

avec ces écrits [...] dont on peut tirer quelque bienfait pour l'esprit. Nous devons utiliser ces livres en suivant tout simplement l'exemple des abeilles. Elles ne se posent pas indistinctement sur toutes les fleurs, et elles ne cherchent pas non plus à tout emporter de celles sur lesquelles elles se posent, mais elles n'en tirent que ce qui sert à la fabrication du miel, et délaissent le reste. Quant à nous, si nous sommes sages, nous prenons de ces écrits que ce qui nous est convenable et est conforme à la vérité, et nous laisserons le reste de côté¹¹⁵.

Nil, quant à lui, nous livre un formidable traité *sur la pauvreté*. Il se montre très élogieux à l'égard des Cyniques pour leur grand sens de dépouillement et leur renoncement aux biens matériels. En guise d'illustration, voici un extrait du texte qu'il a écrit à cet effet :

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 compréhension, 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 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 insatiablement¹¹⁶.

¹¹⁵ *Ibid.*, 4.

¹¹⁶ *Sur la pauvreté* 39, PG 79, 1017 a-b. Traduction donnée sous toutes réserves par Gilles Dorival. À noter que l'anecdote sur la tasse s'inspire sans doute de l'anecdote rapportée par Diogène Laërce (D. L. VI 37) et de la *Lettre* de Sénèque (Sénèque, *Lettre* 90, 14).

Outre les textes que nous venons de mentionner, des traces tangibles de cette appréciation se retrouvent dans certains écrits des IV^e et V^e siècles¹¹⁷. Bref, certains Pères de l'Église n'ont jamais caché leur haute estime pour les philosophes Cyniques. Celle-ci trouve son fondement dans la qualité de l'ascèse pratiquée par les Cyniques. Un exercice corporel à portée morale certes, mais susceptible de conduire à un véritable dépouillement qui culmine dans une vie de pauvreté des plus marquées. L'ascèse et le sens de la pauvreté sont sans nul doute les deux pratiques qui suscitent le mieux l'admiration des Pères de l'Église pour les Cyniques. Cependant, il est à noter, comme nous l'avons mentionné précédemment¹¹⁸, que les Pères trouvent dans les Cyniques des alliés de taille dans leur vaste offensive contre le paganisme. Ceci est tellement vrai qu'ils les considèrent comme des frères en dénonciation, et qui pis est, ils ne donnent pas l'impression de vouloir insister sur les points qui visiblement écartent le cynisme du christianisme. Ce qui importe pour ce groupe de Pères, c'est le rôle qu'a pu jouer le cynisme dans la préparation du christianisme. Dans cet ordre d'idée, ils n'ont pas hésité à placer les philosophes Cyniques sous le signe de l'inspiration. Ils révèlent ainsi que « les Grecs ont recueilli quelques étincelles du Logos divin et énoncé quelques vérités¹¹⁹ ». Ces quelques lignes, ajoutées à l'influence que la diatribe cynique¹²⁰ a pu exercer sur le christianisme, montrent ce qui sous-tend l'appréciation des Pères à l'endroit des Cyniques.

¹¹⁷ Voir : *la Collatio Alexandri et Dindimi ou la Lettre sur les Brahmanes du Pseudo-Palladios*.

¹¹⁸ *Supra*, p. 45.

¹¹⁹ *Protreptique* VII 74, 7.

¹²⁰ Voir H.-I. Marrou, « La Diatribe chrétienne », dans Id., *Patristique et humanisme*, Paris, 1976, p. 267-277.

3.2.2 Des moines au style de vie cynique

Il n'y a pas à douter que le cynisme et le christianisme se croisent en chemin et partagent des espaces communs. Leur rencontre se manifeste à travers des relations multiformes qui varient en fonction des contextes. Toutefois, celles-ci ne dépendent pas exclusivement des circonstances, puisque les deux mouvements s'engagent, chacun à sa façon, dans la défense de valeurs communes telles que la recherche d'une vie authentique où le dire et le faire concordent, l'effort entrepris pour insuffler un esprit de pauvreté et d'égalité entre les êtres humains, etc. Qu'ils se rencontrent, cela paraît à la faveur de l'analyse des faits une situation normale. Ce qui nous intrigue est plutôt la complicité qui se dégage entre les moines et le style de vie cynique. Il est vrai que nous sommes en face de deux mouvements contestataires : le cynisme qui rejette la civilisation au profit d'une vie selon la nature, et le monachisme qui fuit le monde, l'extérieur pour mieux se consacrer à Dieu et plonger dans l'intériorité. De plus, ils se rejoignent dans le sens qu'ils représentent l'expression la plus radicale de la philosophie et du christianisme. Par contre en dépit de ces liens factuels et des similitudes frappantes qu'ils comportent, il nous est toujours difficile d'envisager un moine affichant un comportement cynique, ou tout simplement vivre à la manière des philosophes Cyniques. Pourtant, c'est à ce spectacle qu'ils nous convient.

À partir du III^e siècle de notre ère, des moines, des anachorètes animés par le désir de répondre adéquatement aux exigences de l'Évangile fuyaient l'opulence et le confort qu'offrait le monde à cette époque et s'installaient dans les campagnes, les montagnes et les

déserts de l'Égypte et des zones avoisinantes. En agissant de la sorte, ils croyaient prendre une avance décisive sur les idées du retour imminent de Jésus-Christ et de la fin des temps qui occupaient les esprits. Dans de tels contextes, il leur était urgent de se conformer à la recommandation évangélique qui suit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres, puis viens, suis-moi, tu auras un trésor dans le ciel. » (Mt 19, 21) Le jeune Antoine, âgé d'environ vingt ans et vivant dans le village de Qeman, près de Memphis, ancienne capitale de l'Égypte, fut le premier à se sentir interpellé et concerné par cet appel à la perfection. Ainsi après avoir entendu un jour la proclamation de cette parole, il décidait de régler toute sa vie à partir de cet idéal.

Antoine, ayant reçu de Dieu le souvenir des saints, comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de l'église. Les biens qu'il avait de ses parents, trois cents aroures (environ 20 hectares) de terre fertile excellente, il en fit cadeau aux gens du village pour n'en être pas embarrassé, lui ou sa sœur. Il vendit tous ses meubles et distribua aux pauvres l'argent qu'il en reçut, sauf une petite réserve pour sa sœur¹²¹.

Si ce geste posé par Antoine n'est pas loin du détachement prôné par les Cyniques, toutefois, c'est dans la façon de vivre des moines qu'il faut rechercher les points de rencontre les plus pertinents entre le cynisme et le monachisme. En ce sens, deux réalités se distinguent et s'imposent à nous : l'habit que portaient les moines et leur sens aigu de l'ascèse. Enfiler le manteau des Cyniques ne représentait pas à l'époque du monachisme une nouveauté puisque des chrétiens savaient se vêtir de la sorte. Tertullien, dans son traité *Sur le manteau* en 209, évoquait son appréciation pour le *pallium* du philosophe grec qu'il a dû échanger contre sa

¹²¹ *Vie et conduite de notre saint père Antoine*, 2 ; traduction B. Lavaud, op., Desclée de Brouwer, Paris, 1943.

toge de citoyen¹²². Sulpice Sévère fait état dans ses écrits du port du *pallium*¹²³ par Martin de Tours (IVe siècle) aussi bien par les moines qui lui rendaient visite¹²⁴. Jean Cassien abondait dans le même sens en révélant que des moines d'Égypte imitaient Jean le Baptiste en portant des vêtements faits en peau de chèvre ou de mouton¹²⁵. Qu'il s'agisse du *tribon* des Cyniques ou du *pallium* des moines, il est question de deux symboles qui expriment clairement le rejet de la civilisation ou la distance prise par rapport au monde avec ses fioritures inutiles. Les deux ont ainsi opté pour la sobriété, laquelle reflète la rigueur de la vie ascétique qu'ils ont déterminé à entreprendre. La vie austère qu'ils s'engagent à mener constitue le lieu par excellence de la rencontre du cynisme et du monachisme. C'est Théodoret, en parlant du moine Zénon, qui nous a livré le témoignage le plus éloquent sur la qualité et la profondeur de l'ascétisme des moines. Il le décrit ainsi :

Aussi bien, n'eut-il ni lit, ni lumière, ni foyer, ni marmite, ni fiole à huile, ni coffre, ni livre, ni quoi que ce soit ; mais il s'habillait de vieilles hardes et ses chaussures non plus n'en pouvaient, mais, puisque les morceaux de cuir s'étaient défaits et qu'il fallait les retenir avec des lanières¹²⁶.

Les moines en vivant de cette façon n'avaient rien à envier aux Cyniques. Au contraire, ils rejoignaient ces « athlètes de la vertu » au point d'en faire des rivaux. Une rivalité légitime puisque l'objectif poursuivi n'a jamais été le même. L'ascèse cynique se veut une affirmation de soi et la résistance aux *ponoi*. Tandis que l'ascèse chrétienne et monastique n'est rien d'autre qu'un anéantissement volontaire de la personne humaine et une remise dans la confiance et l'humilité la plus totale de son être entre les mains de Dieu qu'on est appelé à

¹²² Tertullien, *op. cit.*, 5, 3, 26.

¹²³ Sulpice Sévère, *Dialogues* II 3, 2 (CSEL I, p. 183).

¹²⁴ *Id.*, *Lettre à Bassula* 3, 19 (SC 133, p. 142).

¹²⁵ Jean Cassien, *Institutions* I 6-7.

¹²⁶ Théodoret, *Histoire Philotée* XII 2, 10-14 (SC 234, p. 463, [trad. Canivet et Leroy-Molinghen]).

imiter. De toute évidence, les points de rencontre entre le cynisme et le monachisme ne sauraient nullement égaler, encore moins extirper les discordances majeures qui persistent entre les deux tendances. Car il n'y a aucune manière de porter un moine à endosser intégralement certains traits caractéristiques du cynisme, entre autres son impudeur, son impudence et son indifférence religieuse qui débouche certaines fois sur l'athéisme. Cependant, sans vouloir prétendre à une influence directe du cynisme sur le monachisme, nous devons admettre, à l'analyse des textes, l'existence des analogies remarquables entre les deux courants.

3.2.3 Les cas de Pérégrinos, de Maxime Heron et la Similarité pédagogique et doctrinale entre les deux mouvements

Le cynisme et le christianisme constituent sans aucun doute deux champs distincts avec chacun son objet et sa finalité propres. Si l'on admet qu'ils visent tous deux l'accession au royaume, il faut tout de suite préciser que la royauté du cynisme se définit comme la revendication d'une complète autonomie de l'individu ; alors que dans la vision chrétienne, le royaume de Dieu implique la soumission à la volonté de Dieu de la part de celui qui l'attend (cf. Q 11, 2 b, « Que ton règne vienne »)¹²⁷. Par contre, les chemins qu'ils empruntent pour parvenir aux buts fixés accusent maintes fois des similarités. À titre d'exemple, lorsqu'ils entreprennent de convaincre quelqu'un de ses errements et de lui indiquer du coup la voie, ils n'hésitent pas à utiliser des termes durs comme hypocrites et d'autres frôlant l'insulte.

¹²⁷ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 160.

D'ailleurs, le thème de la conversion a été, bien qu'il faille la nuancer, un leitmotiv autour duquel tournent incessamment les deux sagesse qui appellent, en fonction de la gravité du temps, à la conjugaison de tous les efforts et de tous les moyens dont on dispose. À ce sujet, Jésus s'est révélé intraitable et utilise parfois un ton cassant dans ses entretiens : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient ? » (Mt 3,7). « Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépultures blanchies à la chaux : à l'extérieur ils ont une belle apparence, mais l'intérieur est rempli d'ossements et de toutes sortes de choses impures » (Mt 23, 27). Tout en dénonçant la superficialité et la fausseté qu'il a pu constater dans le comportement de certains groupes religieux dominants à son époque qui tentent d'élever la simulation au rang de norme, Jésus attaque une question de taille puisque la réussite d'une mission est le plus souvent liée à la crédibilité et à la qualité de témoignage dont le porteur du message est capable de faire preuve. Sans se répandre en invectives contre eux, ce qui est de coutume chez les Cyniques, Jésus les reprend et les met face à leur responsabilité ; il faut toutefois avouer que les mots qu'il emploie sont bien loin d'être tendres et complaisants. Dans le vocabulaire chrétien, l'insulte ne figure pas comme une pédagogie avérée et digne. Elle n'a pas sa place comme le souligne la première épître de Pierre : « Ne rendez pas le mal pour le mal ni l'insulte pour l'insulte ; au contraire, appelez sur les autres la bénédiction puisque, par vocation, vous devez recevoir en héritage les bénédictions de Dieu » (1 P 3, 9). Par contre, il est rapporté qu'un Cynique aurait même encouragé un chrétien de pratiquer l'insulte. Il est vrai que cela se serait produit dans un contexte de controverse où le Cynique aurait invité le chrétien à s'insulter lui-même.

L'histoire de Pérégrinos surnommé Protée que nous rapportent Lucien et Aulu-Gelle témoigne de la possibilité de vraies rencontres entre le cynisme et le christianisme, au point

qu'une personne puisse être les deux à la fois. Lucien confirme dans le pamphlet qu'il a écrit contre lui¹²⁸ sa double appartenance que Dorival résume en ces termes :

Pérégrinos s'est fait chrétien au sortir d'une jeunesse tumultueuse et peut-être criminelle ; il est devenu cynique ensuite, à sa libération de prison, quand il a quitté Palestine pour Parium ; lorsqu'il reprend sa vie errante, il est à la fois cynique et chrétien [...]¹²⁹.

L'antipathie dont Lucien a toujours fait montre à l'égard de Pérégrinos, en le traitant de charlatan, ne l'a pas empêché d'expliquer comment ce dernier appartient de façon active et militante, pour un temps du moins, à la communauté chrétienne de Palestine, au sein de laquelle il faisait œuvre d'exégète et d'écrivain¹³⁰. Nous savons pertinemment que sa préoccupation n'était aucunement de présenter Pérégrinos comme un chrétien idéal, d'ailleurs la biographie de ce dernier n'y correspondait pas et était même très peu enviable ; en revanche, Lucien nous y a livré un témoignage de premier ordre, non seulement en ce qui concerne la collaboration entre les deux mouvements, mais surtout en termes de leur compatibilité et de leur rencontre effectives, car jusque-là on était habitué à des cas de passage du cynisme au christianisme et vice-versa.

Gilles Dorival dans son article *Cyniques et Chrétiens au temps des Pères Grecs* avance trois arguments qui soutiennent l'idée d'une coexistence entre cynisme et christianisme. Le premier argument porte sur l'habit de philosophe que ce dernier conserve même après sa conversion au christianisme. Si aucune obligation n'a été faite en ce sens, c'est qu'il n'y avait pas de menaces susceptibles de causer un quelconque préjudice de part et d'autre. Justin et Tertullien font office de modèles de cette coexistence harmonieuse de la philosophie cynique

¹²⁸ *Sur la mort de Pérégrinos.*

¹²⁹ Gilles Dorival, (1993), *op. cit.*, p. 68.

¹³⁰ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op.cit.*, p. 24.

et du christianisme. La pratique simultanée des deux sagesse prouve que l'une n'excluait pas l'autre au II^e siècle de notre ère, nous laisse entendre Dorival. Lorsqu'un philosophe se convertit au christianisme, il conserve son vêtement de philosophe ; ainsi Justin et Tertullien ; ce faisant, ils affirment qu'ils ne cessent pas d'être philosophes tout en étant chrétiens¹³¹. Ensuite, il se réfère à l'image positive que dresse Aulu-Gelle, l'auditeur de Pérégrinos à Athènes, de qui il a gardé de bons souvenirs et à l'endroit de qui il ne tient que des propos élogieux en le nommant « homme plein d'autorité et de constance », qui tenait « des propos utiles et fort beaux ». Ces éloges d'Aulu-Gelle ont amené M.-O. Goulet-Cazé à conclure que les idées de Pérégrinos peuvent « fort bien s'harmoniser avec des vues chrétiennes », être transposées « dans un registre chrétien »¹³². Enfin, son troisième argument tourne autour de l'emblématique cas de Maxime Héron (IV^e siècle), celui que la tradition a fait passer pour un Cynique chrétien. Son dossier est aussi fascinant qu'énigmatique, puisqu'il réunit sous un même toit, aussi paradoxal que cela puisse paraître, les louanges les plus flatteuses et les critiques les plus cinglantes. Tout cela se passe à Constantinople et sort de la bouche ou sous la plume d'un seul et unique personnage : Grégoire de Nazianze. Dans un premier temps, Grégoire, dans son *Discours 25 sur le philosophe Héron*, se livre à un véritable encensement de ce dernier. Dans le panégyrique de Héron, Grégoire intégra trois recommandations qui prouvent qu'ils sont des collaborateurs défendant une cause commune. Il sollicite son aide dans la lutte contre la superstition et le polythéisme des Hellènes, le combat contre les hérétiques et la propagation de l'orthodoxie nicéenne. En outre, il lui dresse le portrait sans équivoque d'un philosophe Cynique chrétien qui arbore parfaitement bien son costume et qui

¹³¹ Gilles Dorival, (1993), *op. cit.*, p. 69.

¹³² M.-O. Goulet-Cazé, « Le Cynisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II : Principat, Band 36. 4, Berlin, New York, 1990, p. 2791.

se complait à articuler ce qu'il emprunte respectivement aux Cyniques et aux chrétiens, en l'occurrence : « l'accoutrement et le décor » et « la vérité et l'élévation ». À l'exaltation frénétique dont il bénéficia de Grégoire succéda subitement un anéantissement total. Héron devint le redoutable rival et fut accusé de vil imposteur dans *Le Discours 26*. Sans nous attarder sur les raisons expliquant ce brusque et spectaculaire revirement, nous devons admettre que Maxime Héron fut une figure problématique de son temps qui suscita admiration et dégoût à la fois. Tout compte fait, le plus important reste qu'il s'est coiffé d'un chapeau bicéphale regroupant le cynisme et le christianisme, et ceci se justifie par la conviction manifeste qu'il voua à chacun d'eux comme en témoignent les textes suivants : 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 qui lui est étranger¹³³. Le passé même de Maxime, qui a souffert pour sa foi, plaide en sa faveur. Athanase l'appréciait¹³⁴. Ses qualités intellectuelles ne font pas de doute : il avait écrit un traité *Contre les Ariens*¹³⁵. Bref, Dorival reconnaît néanmoins que les arguments ci-dessus mentionnés comportent certaines faiblesses, par exemple la distance chronologique qui sépare Pérégrinos de Maxime Héron les empêchant d'avoir inévitablement des expériences identiques à des périodes si différentes. Toutefois, il n'en demeure pas moins convaincu de la pertinence des renseignements fournis par Lucien et par Grégoire, lesquels constituent de véritables indices révélateurs de la jonction du cynisme et du christianisme.

¹³³ Grégoire de Nazianze, *Discours 25 2*.

¹³⁴ Voir sa *Lettre à Maxime le philosophe*, PG 28, 1085-1090.

¹³⁵ Jérôme, *De viris illustribus* 117.

En plus de ces considérations qui attestent le rapprochement du cynisme et du christianisme, Gilles Dorival, inspiré par un article de F. Gasco La Calle¹³⁶, livre une liste de traits communs se trouvant au fondement des deux doctrines. De prime abord, leur choix de parcourir villes et campagnes afin de délivrer le message les fait devenir des prédicateurs itinérants. Cette caractéristique est en lien étroit avec le caractère universel de l'évangile pour les chrétiens et l'idée de cosmopolitisme que prônent les Cyniques. « La prédication s'adresse à tous, hommes et femmes, riches et pauvres, hommes libres et esclaves. Le Cynique s'adressant à tous les hommes est citoyen du monde, tout comme le missionnaire chrétien »¹³⁷. En deuxième lieu, les chrétiens recourent volontiers aux diatribes, c'est-à-dire les critiques acérées et ironiques, qu'ils héritent du cynisme. Et, qui plus est, les évangiles montrent Jésus lui-même se livrer à des éreintements dans certaines circonstances. Il y procède, par exemple, dans les évangiles synoptiques, en particulier chez Marc et Matthieu, où des Pharisiens lui exigent un « signe venu du ciel ». Si chez Marc, il ne s'empresse pas de répondre à leur requête, il se lance par contre chez Matthieu dans une féroce diatribe contre cette « génération » qu'il qualifie de « mauvaise et adultère » (Mc 8, 11-13 ; Mt 16, 4). La mauvaise foi des Pharisiens et leur incapacité à saisir l'imminence du règne de Dieu irritent Jésus et le mettent hors de lui. Cela sous-entend que Jésus aussi bien que ses disciples ne font l'économie d'aucun moyen lorsqu'il s'agit de transmettre le message qui leur avait été confié. Car, le messager ne se réalise pleinement que dans l'accomplissement de la mission qui lui a été impartie par Zeus, dans le cas des Cyniques et par Dieu, en ce qui concerne les chrétiens. En

¹³⁶ F. Gasco La Calle, « Critianos y Cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II », *Memorias de historia antigua VII*, 1986, p. 111-119.

¹³⁷ Gilles Dorival, *op. cit.*, p. 79-80.

troisième lieu, tous deux se croient investis d'un pouvoir qui leur confère le droit et la responsabilité d'annoncer et de transmettre aux autres un message, en vue de parvenir au bonheur ultime, lequel s'acquiert par la conversion des cœurs et des mœurs et par un véritable renoncement aux valeurs de ce monde. Ainsi, les Cyniques comme les chrétiens rejettent les activités mondaines, les religions traditionnelles avec tout ce qu'elles comportent, comme idolâtrie et sacrifices offerts aux dieux. Lucien déclare à ce sujet : «les chrétiens refusent de sacrifier aux dieux, ce qui leur vaut parfois le martyre ; personne n'a vu le Cynique Démonax sacrifier aux dieux ; le même Démonax n'est pas initié aux mystères d'Eleusis»¹³⁸. En quatrième lieu, l'ascétisme cynique, bien que corporel, rejoint tout au moins celui auquel s'astreignent les moines dans leurs antres. Ils se livrent à un style de vie austère, marqué par la privation de quelques aliments, la simplicité vestimentaire, y compris le dénuement. «Soucieux d'échapper aux règles de la vie en société considérée comme mauvaise, certains moines se proposent eux aussi de vivre à la manière des animaux¹³⁹». Ce mode de vie des moines du désert s'accommode très bien avec l'idéal autarcique des Cyniques, qui ne se réalise que dans une vie de nature à la manière de celle de l'animal. Il confirme d'une certaine manière la hiérarchie cynique qui rétrograde l'homme de son rang habituel en le rendant moins apte à atteindre l'autarcie que l'animal. Cela ne suggère pas pourtant que les moines considèrent que l'être humain soit inférieur à l'animal ; une telle croyance irait à l'encontre de la doctrine chrétienne qui accorde une place privilégiée à l'homme, en le faisant au Psaume 8 un être un peu moindre qu'un dieu. Ce qu'il faut surtout comprendre dans l'attitude des moines, ce n'est pas tant une présentation de l'animal pour son caractère autarcique, mais de préférence sa fusion et sa synchronisation avec la nature. La symbiose entre l'animal et la

¹³⁸ Lucien, *Démonax* 11.

¹³⁹ Dorival, G., *op.cit.*, p. 81.

nature est à un degré tel qu'il devient parfois difficile de parler de l'un sans se référer même implicitement à l'autre. C'est vers cette synergie que les moines nous convient en prônant une vie semblable à celle des animaux dans la nature. Leur liaison aux Cyniques doit être vue en tout premier lieu en termes d'un retour à la nature assimilable à une vie de simplicité et de liberté par rapport à la servitude qu'inflige la société. De plus, nous sommes conscients que l'ascétisme monacal ne saura résumer à lui seul l'ensemble du style de vie des chrétiens qui se tourne davantage vers une ascèse spirituelle ; toutefois, il ne minimise pas pour autant la dimension corporelle de la question puisque le christianisme dans sa perspective de résurrection et d'immortalité est autant intéressé au corps qu'à l'âme. D'où l'intérêt qu'il porte à l'enveloppe charnelle qui doit être en tant que temple de l'Esprit traitée avec respect et dignité en vue de sa transformation future. Le fait que les Cyniques et les chrétiens ont choisi de mener une vie austère, ascétique, frugale, qui s'accompagne du détachement et d'un rejet net et franc de toute promotion sociale, traduit bien une fois de plus leur rencontre.

Enfin les païens, dans leur controverse avec les chrétiens, n'ont pas hésité à les assimiler aux Cyniques. Aelius Aristide tente même dans son *Discours 46* de révéler leurs points de ressemblance. À ses yeux, ils pourraient manifester les mêmes comportements d'irrespect à l'égard des supérieurs, de la hiérarchie et des valeurs grecques et éprouveraient aussi de l'indifférence vis-à-vis des dieux. Venant des païens, des adversaires notoires animés indubitablement par un esprit polémique qui cherchent eux aussi à asseoir leur position, ces affirmations doivent être prises avec prudence et sous toutes réserves que commandent le bon sens et la rigueur intellectuelle. Cependant, elles sont de nature à aiguïser notre curiosité et fournissent à l'occasion une véritable bouffée d'oxygène à l'enquête. Tout compte fait, après l'étude de certains textes et de quelques paroles de Jésus, nous sommes amenés à croire à

l'existence de similarité d'ordre pédagogique et doctrinal entre le cynisme et le christianisme. Le cas le plus frappant dans ce domaine est celui du Cynique du Pseudo-Lucien¹⁴⁰ qui non seulement recourt au style de la parabole, mais compare Dieu, à l'instar du Nouveau Testament, à un homme riche et généreux qui admet tous au banquet qu'il offre.

3.3 Jésus et le mouvement cynique

Avant d'aborder plus profondément la question de la rencontre du cynisme et du christianisme, il convient en tout premier lieu de considérer quels types de lien Jésus pouvait entretenir avec le mouvement cynique. Jusqu'à aujourd'hui, en dépit des sérieuses études qui ont été faites sur le sujet, les spécialistes des deux doctrines ne sont pas parvenus à des réponses concluantes et définitives. Les thèses avancées sont aussi diversifiées qu'il y a de commentateurs, bien que parfois ils s'accordent sur certains aspects de la question. Sans entrer dans les détails des discussions qui dans certains cas sont d'ordre technique, il s'avère important de mentionner quelques éléments de réponse qu'ils nous ont apportés à travers les différentes hypothèses qu'ils ont développées.

¹⁴⁰ Pseudo-Lucien, *Le Cynique* 6-7.

3.3.1 Les Hypothèses

La première grande préoccupation des chercheurs est de savoir quelle approche privilégier ; eu égard au fait que Jésus vivait en Galilée, doit-on alors penser qu'il utilisait dans ses communications la langue locale, à savoir l'araméen, ce qui aurait été logique ou recourait-il au grec afin d'atteindre un auditoire beaucoup plus large ? L'hypothèse relative à l'usage de la langue araméenne retiendra peu notre attention puisqu'elle semble être évidente et ne représente pas à ce stade-ci un véritable enjeu. Cependant, les prises de position de Maurice Casey¹⁴¹ montrent que la question n'allait pas toujours de soi. Dans son livre, il menait une lutte tambour battant afin d'attirer l'attention sur l'arrière-plan araméen de l'enseignement de Jésus qu'on ne doit pas négliger. Pour lui, bien que les évangiles aient été rédigés en grec, il était impérieux pour Jésus de s'adresser à ses interlocuteurs en araméen et il corrobore son idée par la traduction de la Torah qui fut faite de l'hébreu en araméen. Cela fut à ses yeux le moyen le plus sûr de faciliter la compréhension des Juifs qui entouraient Jésus et de leur permettre du coup une juste et adéquate interprétation et application des textes. Cette exigence de traduction prouve d'une part que l'araméen s'imposait comme la langue de communication entre les Juifs et, d'autre part, Jésus réalisait sa mission dans un contexte araméen. Ainsi, nous sommes amenés à comprendre que l'étude de l'«Aramaic Hypothesis» lève le voile sur certaines zones d'ombre bien qu'elle ne soit pas de nature à infirmer ou confirmer la possibilité que Jésus ait entretenu des rapports avec les Cyniques de son temps. La «Greek Hypothesis» paraît alors plus plausible et prometteuse pour la suite de l'enquête, puisqu'elle

¹⁴¹ P. M. Casey, « The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesus », dans T. Holmén et S. E. Porter (edit.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, t. II: *The Study of Jesus*, Leiden-Boston, 2011, p. 1343-1375.

est susceptible de mieux nous rapprocher des Cyniques. Stanley E. Porter¹⁴², un des fervents défenseurs de la « Greek Hypothesis » nous laisse imaginer que Jésus maîtrisait le grec et en faisait au besoin l'usage pour exercer son ministère auprès des groupes de cultures diverses qu'il a dû croiser sur son parcours. Cela situe Jésus dans le contexte du monde gréco-romain où, paraît-il, le grec faisait office de trait d'union entre les différents peuples qui partageaient cet espace commun. Ensuite, Porter évoque l'idée que quelques-uns des disciples de Jésus portaient des noms grecs et certains personnages qu'il devait rencontrer dans le cadre de sa mission ne pouvaient s'exprimer qu'en grec. À cela s'ajoutent des fouilles archéologiques¹⁴³ qui font penser que la langue grecque était en quelque sorte répandue en Galilée à ce moment-là. Somme toute, nous restons dans les deux cas au rang des hypothèses que même la proximité de Nazareth et de Sepphoris, ville à saveur hellénistique où le cynisme aurait pu être présent, ne pourra les remettre en cause. Les autres études littéraires réalisées sur la (source) Q¹⁴⁴ des évangiles et le cynisme, les chriies, les dits ont accusé des similarités d'approche et ont même suggéré la possibilité de certaines formes d'interaction ; toutefois, les résultats auxquels elles aboutissent sont loin d'être convaincants.

¹⁴² Voir par exemple S. E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous discussion and New Proposals*, coll. JSNTSup, 191, Sheffield, 2000; *ID.*, « The language(s) Jesus spoke », dans T. Holmén et S. E. Porter (édit.), *Handbook for the study of the Historical Jesus*, t. III: *The Historical Jesus*, Leiden-Boston, 2011, p. 2455-2471, notamment p. 2458; *ID.*, « The role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research », dans T. Holmén et S. E. Porter (édit.), *Handbook for the study of the Historical Jesus*, t. I: *How to study the Historical Jesus?* Leiden-Boston, 2011, p. 361-404, notamment, p. 393-395.

¹⁴³ Cf. E. M. Meyers et J. E. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashville, 1981, p. 77-117.

¹⁴⁴ La Source Q ou tout simplement Q est l'initiale du mot allemand « Quelle » qui signifie source. D'aucuns pensent que les points communs des Évangiles de Matthieu et de Luc proviendraient de cette source qui n'est rien d'autre qu'une hypothèse.

Gerd Theissen¹⁴⁵ préfère aborder la question sous un autre angle. Dans la théorie qu'il a développée, il établit un lien sociologique et non historique entre le christianisme et le cynisme, car selon lui, les deux mouvements avaient en commun d'exiger une transformation radicale du mode de vie et des mentalités ainsi que le renoncement à des valeurs sociales reconnues, autrement dit d'exiger une conversion, mais accessible à tous¹⁴⁶. Dans sa démarche, il estime que la chrétienté primitive à travers l'enseignement de ses dirigeants charismatiques cherchait à opérer une véritable révolution des valeurs en permettant d'espérer un mieux-être aux gens de basse condition. Ainsi s'incarne dans l'esprit des adeptes du christianisme une espérance utopique qui les motive et les fait opter pour une vie de dépouillement extrême conduisant jusqu'à la marginalisation sociale. Mus par cette utopie, ils étaient capables de s'engager à titre d'itinérants et sillonnaient les contrées afin de proclamer la parole de Jésus. Theissen révèle que le comportement affiché par les chrétiens à la suite de Jésus se compare facilement à celui que certains philosophes Cyniques ont exhibé au cours des deux premiers siècles de notre ère. Tout en reconnaissant que les motivations spirituelles et intellectuelles des deux mouvements restent différentes, il est convaincu qu'ils ont évolué dans un contexte culturel analogue qui leur fait partager des traits communs.

Les tenants de la «cynic hypothesis» sont encore beaucoup plus tranchants et catégoriques dans leur démarche. Se basant sur la façon dont se comporte Jésus, il ne fait pas

¹⁴⁵ G. Theissen, *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine*, trad. Par B. Lauret, coll. «Relais Desclée», 6, Paris, 1978, p. 17-50 ; *ID.*, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, coll. «Le monde de la Bible», 33, Genève, 1996.

¹⁴⁶ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 145.

de doute que sa source d'inspiration ne serait autre que le cynisme. En conséquence, Jésus et ses premiers compagnons auraient été des Cyniques ou semblables à des Cyniques¹⁴⁷.

Le premier à soutenir rigoureusement cette idée, F. Gerald Downing¹⁴⁸, croit fermement que le cynisme a imprimé ses marques sur le mouvement de Jésus. Il s'explique en reprenant à son compte la proximité territoriale qui existait tout d'abord entre Nazareth, Sepphoris et Gadara (terre qui a donné naissance à trois philosophes Cyniques¹⁴⁹). Il montre que non seulement cette proximité a été à l'origine d'un vaste mouvement de circulation pour des raisons diverses, mais Jésus lui-même a bénéficié de l'enseignement des Cyniques qui déambulaient dans les rues. Pour lui, l'appartenance cynique de Jésus ne doit pas être mise sur le compte du hasard, car elle résulte d'un ensemble cohérent minutieusement préparé. En guise d'illustration, l'ouverture de Jésus à tous qui traduit la portée universelle de sa mission représente en elle-même une caractéristique cynique. Ce qui importe en réalité pour Jésus aux yeux de Downing, c'est de parvenir à une inversion radicale des valeurs à la manière dont elle est proposée dans les Béatitudes (*Mt 5, 3-12*) ; c'est-à-dire de concevoir un bonheur qui va à l'encontre des évidences les plus répandues dans le monde. En d'autres termes, c'est un appel à la conversion, à l'abandon des fausses sécurités pour se tourner vers l'essentiel. Un tel discours trouve son écho dans le cynisme qui prône depuis toujours une révolution dans les mentalités. En ce sens, Jésus construit son mouvement sur des bases qui ont été jetées par les

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴⁸ F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Scheffield, 1988, p. v-XIII; *ID.*, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, 1992, p. 143- 168; « Cynics and Early Christianity », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (édit.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, p. 281 — 304 ; « Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus », *Journal of Biblical Literature*, 117, 1998, p. 97- 104.

¹⁴⁹ Ménippe (4e -3e s. av. J.-C.), Méléagre et Énomaos de Gadara (2e s. av. J.-C.)

Cyniques. L'exploitation de cet héritage cynique pousse Downing à voir en lui : « a Cynic with a Jewish cultural heritage »¹⁵⁰.

John Dominic Crossan¹⁵¹, cofondateur du *Jesus Seminar*, et Burton L. Mack¹⁵², auteur du « *The Lost Gospel* », font tous deux de Jésus un Cynique, avec la différence que le premier le présente comme un Cynique juif et rural et l'autre, tenant compte de la situation géopolitique de l'époque, voit en Jésus un philosophe populaire Cynique évoluant dans l'environnement social de la Galilée hellénistique. Le *Jesus Seminar*, ce groupe de recherche né aux États-Unis en 1985, se propose de révéler la vraie identité historique de Jésus. Cette mission si ambitieuse qu'il se donne le propulse à l'avant-scène et en fait le cercle de spécialistes du Nouveau Testament le plus médiatisé de la fin du XX^e siècle et même du début du siècle en cours, car les débats entourant cette question gardaient toute son intensité jusqu'en 2006, c'est-à-dire une année après la mort de Funk. Sa popularité tient aussi au fait qu'ils ont choisi d'intégrer dans leurs critères de validation des dits de Jésus l'idée saugrenue des votes collectifs réalisés à partir d'une procédure pour le moins insolite qu'ils ont mis en place. Lors de leur réunion annuelle, ils mettent en commun les fruits de leur recherche et déterminent à partir de quatre couleurs différentes les divers types de dits (rouge : « Jesus undoubtedly said this or something very like it » ; rose : « Jesus probably said something like this » ; gris : « Jesus did not say this, but the ideas contained in it are close to his own » ; noir : « Jesus did not say this; it represents the perspective or content of a later or different tradition »). En procédant de la sorte, ils parviennent à la conclusion que 82 % des dits attribués à Jésus lui auraient été étrangers. Leur méthode a été sévèrement critiquée par

¹⁵⁰ F. Gerald Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, 1992, p. 161.

¹⁵¹ J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh, 1991.

¹⁵² B. L. Mack, *The Lost Gospel: the Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, 1993.

d'autres exégètes, notamment Luke Timothy Johnson¹⁵³ qui ne cesse de dénoncer son caractère fantaisiste et fantasmagorique. Mis à part l'étrangeté méthodologique de leur approche qui mérite toujours d'être questionnée, les participants du *Jesus Seminar*, en scrutant la société palestinienne du I^{er} siècle, nous révèlent un Jésus « Juif cynique itinérant » exclusivement humain, dépouillé de toute dimension eschatologique et apocalyptique. Tout ce qui va au-delà de sa mort ne peut-être, selon eux, qu'une fabulation des évangiles canoniques à des fins théologiques. En fait, pour Crossan, Jésus est un produit de son milieu, un homme bien ancré dans la culture de son temps qui aurait choisi un mode de vie semblable à celui des Cyniques. Son hostilité vis-à-vis de l'ordre socio-économique et politico-religieux et son désir de nivellement de la société tant sur le plan spirituel que matériel mettent en lumière ses affinités cyniques. Jésus n'avait qu'un rêve en propre, celui de rendre visible le royaume à travers des gestes concrets au milieu de ses frères. C'est un royaume qui se conjugue au présent et qui se construit quotidiennement par des actions de bienveillance : les prodiges de Jésus et le partage convivial des repas en sont des signes probants de son inauguration et de son développement. En substituant le mot « mendiants », expression éminemment cynique, au terme « pauvres » qu'on rencontre dans les Béatitudes, Crossan, dans sa reconstruction du Jésus historique, le situe définitivement dans le sillage cynique. Il n'en va pas différemment pour Burton L. Mack, car lui aussi a fait sauter le caractère sotériologique du discours de Jésus en le reléguant au rang de mythe façonné par les « narrative gospels » ; et, dès lors, il classifie le mouvement de Jésus dans la suite de Q. À ce point, il ne fait aucune concession : « The people of Q were Jesus people, not Christians »¹⁵⁴. Il montre que Jésus combattait avec véhémence les institutions qui projetaient la réussite sociale comme des principes devant

¹⁵³ *Infra*, n. 159, p. 76.

¹⁵⁴ B. L. Mack *op.cit.*, p. 5.

guider l'agir humain. Néanmoins, le fait que Jésus lance des attaques frontales contre les instances politiques et religieuses ne signifie nullement une velléité de sa part de renverser le système en place. Sa force est plutôt orientée vers le redressement éthique de la personne humaine. Dans cette optique, Jésus rejoint bien les Cyniques qui ne visent eux aussi pas tant des réformes institutionnelles que la transformation des individus. Les préceptes de Jésus devenaient alors moins aptes à être mesurés à l'aune religieuse qu'à l'aune du cynisme, car ils auraient été forgés dans le creuset de celui-ci.

D'autres commentateurs, comme Leif E. Vaage et John S. Kloppenborg, se référant à la source *Quelle* (Q), admettent eux aussi des relations entre le cynisme et le christianisme. Par contre, le rapprochement qu'ils constatent s'opère à partir des sections différentes. Le premier emboîte le pas à Crossan qui privilégie la strate Q¹ dans l'élaboration de sa comparaison, tandis que le second adopte Q² comme outil de travail. Kloppenborg croit que le mouvement de Jésus doit être étudié dans son univers culturel et social, et surtout ne pas le couper du cadre païen : l'espace susceptible de le mettre en relation avec le cynisme. Il signale en outre la possibilité d'établir une relation entre les critiques formulées par Q et les Cyniques, dans la mesure où la religion n'est pas envisagée de façon isolée, mais comprise comme une entité intégrée dans un ensemble complexe. Tout en reconnaissant que des rencontres aient pu avoir lieu entre les gens de Q et les Cyniques, compte tenu de la position géographique de la Judée et de la Galilée, Kloppenborg se montre pourtant prudent et sobre dans son enquête. Sa déclaration à propos des attentes de la « Cynic hypothesis » exprime parfaitement bien sa position :

The cynic hypothesis does not require that Cynics be attested in large numbers in the early first century CE. It does not require that there were any contemporary

high-profile Cynics such as Diogenes or Demetrius. It only requires one of two assumptions: either there were still some Cynics or persons who would be identified as Cynic-like on the basis of their dress, behavior, or teaching; or that the literary figure of the Cynic and the basic profile of Cynic behavior and teaching were sufficiently well known to be recognized when there were encountered in a literary presentation of Jesus — what is, after all, precisely what Q is. It is clear from the data cited above that both of these assumptions are reasonable¹⁵⁵.

De l'avis de Vaage, l'analyse de certains éléments des deux mouvements présente une analogie frappante de nature à cautionner la thèse de l'existence de liens serrés entre la communauté de Q et le cynisme. Il fait reposer en grande partie son étude sur la similarité du profil social des disciples des philosophes Cyniques, puisqu'ils se versent tous deux dans une virulente dénonciation des valeurs dominantes de leur société. À ce sujet, Mme Goulet-Cazé écrit :

Faire appel au cynisme, à sa résistance à la conformité, à son style de vie sociale spécifique lui paraît être la meilleure façon de pouvoir caractériser les gens de Q qui ont avec les cyniques non seulement des figures de discours ou des formes rhétoriques communes, mais des manières sociales similaires¹⁵⁶.

Vaage appuie aussi son exercice de rapprochement sur l'étude comparative de quelques fragments de texte qu'il soupçonne d'être de connivence les uns avec les autres. Dans cet ensemble, nous nous en tenons à deux. Tout d'abord le plus connu, celui qui concerne l'envoi en mission des disciples où Jésus fait injonction à ces derniers d'opter pour une vie d'austérité dans l'accomplissement de la tâche qui leur est assignée. « Ne portez ni bourse, ni besace, ni sandales, ni bâton et ne saluez personne en chemin » (Q10, 4). Ce texte est significatif, dans le sens qu'il comporte des éléments qui pourraient se ranger aussi bien du côté cynique que du

¹⁵⁵ J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, p. 425-426.

¹⁵⁶ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 152.

côté chrétien. D'ailleurs, hormis la bourse et les sandales qui appartiennent à un registre étranger aux Cyniques, les autres éléments mentionnés sont, en quelque sorte, emblématiques de leur démarche. Par contre, Vaage, dans son effort de rapprochement des deux courants, ne manque pas de souligner le caractère optionnel du bâton et de la besace, puisqu'ils ont été dans bien des cas dictés par les circonstances. Il étaye sa thèse à partir du passage de Diogène Laërce que voici : «Étant tombé malade, il [Diogène] s'appuyait sur un bâton. Par la suite toutefois il prit l'habitude de porter ses affaires, non pas bien sûr en ville, mais sur les chemins, au moyen de ce bâton et de sa besace»¹⁵⁷. Ce qui revient à dire que les Cyniques pouvaient aisément s'en passer ; et si tel en est le cas, ce que la tradition patristique pense être une marque de distinction devient un objet de rassemblement. Car Vaage, sans nier le fait que les adeptes du christianisme auraient pu effectivement être animés du désir de se différencier des Cyniques, pose la ressemblance comme cause de cette entreprise de différenciation. C'est parce que la similitude a donc été constatée que l'exercice de démarcation a sa raison d'être. Dans cette même rubrique de mission, Jésus ne se contente pas de donner des directives au départ de ses disciples, mais il leur parle aussi de l'accueil dont ils seront l'objet. Il assimile leur accueil à l'accueil de sa propre personne et de Dieu le Père, de qui il tient sa mission. À la faveur de cette déclaration, Vaage pense qu'il y a lieu de mettre en rapport les gens de Q et le cynisme, puisque les deux partagent la perspective de l'envoi en mission et considèrent aussi qu'on reçoit Dieu lui-même en offrant l'hospitalité à ses missionnaires. Épictète (III 22, 23-24.34.56.59.69.95) avait en effet qualifié le Cynique d'envoyé de Zeus et Dion (*Disc. XXXIV*, 4) est venu entériner cette idée en se considérant lui-même comme un homme guidé par dieu qui vient parler et prodiguer des conseils aux gens de Tarse. La *Lettre 7* du Pseudo-Diogène

¹⁵⁷ D. L. VI, 23.

renforce encore cette conviction en traitant le philosophe de « chien céleste »¹⁵⁸. Tout compte fait, et ceci malgré les critiques acerbes dont il est l'objet, Vaage reste persuadé que la comparaison est possible à plusieurs égards et estime que la strate formative de Q était à toutes fins utiles un « document cynique ».

Malgré la solidité des thèses en faveur de la « cynic hypothesis », exprimées parfois sous des formes de profondes convictions, des critiques virulentes à leur rencontre n'allaient pas se faire attendre. Tout d'abord, les chrétiens y voient une menace pour la foi, car dans cette perspective, le christianisme institutionnel est perçu comme une altération profonde du mouvement lancé par Jésus¹⁵⁹. Luke T. Johnson, par exemple, rejette le caractère médiatique du *Jesus Seminar*, sa façon de travailler et sa préférence pour l'*Évangile de Thomas*. Selon lui, le *Jesus Seminar* aurait voulu libérer Jésus des évangiles et le public de sa soumission aux dogmes, en laissant entendre que le Jésus historique était différent du Jésus vénéré par les chrétiens et que la Bible était un produit culturel¹⁶⁰. En plus des critiques d'ordre théologique et méthodologique, la « cynic hypothesis » allait être attaquée dans ses fondements, car la plupart du temps, elle fait grandement reposer la démarche sur la possibilité que Jésus ait évolué dans un milieu tant soit peu cynique. Que des philosophes Cyniques aient pu parcourir et enseigner dans les espaces que Jésus devait fréquenter un peu plus tard, rien ne confirme l'hypothèse cynique. Cependant, bien que les études effectuées par le *Jesus Seminar* ne soient pas concluantes, il faut reconnaître que celui-ci a redonné une étonnante et inépuisable vitalité au courant cynique. Car en établissant des parallèles avec le christianisme, le *Jesus Seminar* ne

¹⁵⁸ L. E. Vaage, « Q and Cynism », p. 215.

¹⁵⁹ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶⁰ Luke T. Johnson, *The Real Jesus*, p. 167-177.

fait pas que relancer un débat, mais nous transporte à sa genèse et parvient à montrer tant bien que mal que le mouvement de Jésus pourrait bien avoir des dettes envers le cynisme.

3.3.2 Un amour universel et inclusif partagé

La vision qu'ils se sont faite de l'ennemi qu'on doit aimer et considérer comme son frère, car les humains sont tous fils d'un même père, peut bien paraître chimérique, mais est très révélatrice. Cela traduit l'idée d'une fraternité, d'une philanthropie inclusive qui tient compte de tous les êtres humains, sans exception aucune. Jésus déclare à ses disciples : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! Moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes »¹⁶¹. De la même façon, le Cynique d'Épictète « doit être maltraité comme un âne et, maltraité, il doit aimer ceux qui le maltraitent comme le père de tous, comme un frère »¹⁶². La recommandation de Jésus aussi bien que le modèle de comportement que nous propose le Cynique d'Épictète sont humainement inatteignables. En revanche, ils nous appellent à faire montre d'une grandeur d'âme qui nous fera surpasser le cercle vicieux et infernal de la violence pour nous projeter vers un amour authentique qui ne saurait exclure personne. Dans les deux cas en présence, la sublimation des instincts devient condition *sine qua non* sur le chemin de l'instauration d'un amour non sélectif, mais qui

¹⁶¹ Mt. 5, 43-45.

¹⁶² *Entretiens* III 22, 54.

s'ouvre à tous, y compris à ceux-là qui ne le méritent pas. Un autre texte qui exprime la volonté de Jésus de dépasser le cadre des liens de consanguinité est celui-ci : « On l'en informera : “ Ta mère et tes frères se tiennent dehors et veulent te voir. ”, Mais Jésus leur répondit : “ Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. ”¹⁶³» Comme dans bien d'autres domaines, Jésus repousse incessamment les frontières ; pour lui, l'horizon est toujours beaucoup plus large que ce qui lui est présenté. Michel Wackenheim, réfléchissant sur les intransigeantes paroles de Jésus, écrit ce qui suit dans son livre « *Qui est ma mère et mes frères ?* » :

Certaines paroles-chocs de l'Évangile sont des paroles difficiles, drastiques, dures à entendre. De fait, Jésus n'a pas seulement annoncé la bonté sans limites du Père qui ouvre les bras au fils retrouvé et demande aux serviteurs d'amener le veau gras pour une fête somptueuse. À plusieurs reprises, la prédication de Jésus fait entendre des exigences radicales : pour devenir disciple du Christ, il faut affronter l'opposition, la persécution, voire la mort ; avoir à l'égard du frère la tendresse même que Dieu demande qu'on ait pour le frère devenu ennemi¹⁶⁴.

Jésus poursuit au chapitre 5 de l'évangile de Matthieu pour montrer qu'il n'y a aucun mérite à en tirer d'un amour exclusif, sélectif qui repose le plus souvent sur l'idée de la réciprocité et des liens d'affinité. Un tel amour n'a rien d'extraordinaire, puisque même ceux qui sont étrangers à la parole de Dieu, en l'occurrence les païens, le peuvent. L'invitation qu'il fait à ses disciples va plutôt dans le sens d'un amour libre et désintéressé à l'image de celui qu'il a affiché sur la croix lorsqu'il eut à pardonner à ses bourreaux. La seule raison d'aimer du chrétien réside essentiellement dans son désir d'imiter Dieu, la source de l'amour parfait et qui, par le fait même, ne saurait qu'aimer inconditionnellement. Le Cynique, pour sa part,

¹⁶³ Lc 8, 20-21.

¹⁶⁴ Michel Wackenheim, « *Qui est ma mère et mes frères ?* », coll. Épiphanie, Cerf, Paris, 2012.

aime à la dimension de l'humanité ; son refus d'ailleurs de s'enfermer dans des catégories comme la famille, la cité fournit une idée assez claire de sa vision. En résumé, la façon dont Démonax conçoit l'amitié fait penser à l'amour du prochain pratiqué dans le christianisme, nous dit Mme Goulet-Cazé¹⁶⁵. « La seule chose qui l'affligeât était la maladie ou la mort d'un ami ; car il regardait l'amitié comme le plus précieux des biens en ce monde. Aussi était-il l'ami de l'humanité tout entière : il suffit d'être homme pour ne lui être point étranger.¹⁶⁶ »

¹⁶⁵ Marie-Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁶ Lucien, *Démonax* 10.

Conclusion

En résumé, nous devons admettre qu'il a existé de très belles formes de coopération entre les Cyniques et les chrétiens. Cette entraide mutuelle s'est révélée parfois payante, au point que certains Pères grecs ont vu dans le Cynisme un allié de taille contre le paganisme et ont osé même considérer le cynisme comme une étape préparatoire à la vie chrétienne. Gilles Dorival mentionne dans son article deux Pères de l'Église, à savoir Tertullien et Eusèbe de Césarée qui n'ont pas manqué d'émettre des propos élogieux à l'endroit des Cyniques. Le premier en félicitant la fermeté de caractère des Cyniques et en approuvant l'aboiement de Diogène agissait de manière à défrayer la chronique, car il était réputé pour être hostile à la philosophie.

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 [...]. Les cyniques sont les frères en dénonciation de Tertullien¹⁶⁷.

Il est d'autant plus curieux de constater avec quel enthousiasme, Eusèbe de Césarée se sert du traité de l'athée, Oinomaos, afin de combattre les oracles et le fatalisme. «Il apprécie l'argumentation vigoureuse d'Oinomaos, dont il loue la liberté de parole et l'âpreté cynique¹⁶⁸ ». Clément d'Alexandrie et Basile de Césarée croient que le cynisme a ouvert la voie au christianisme. Clément ne doute pas que les Grecs ont été parfois habités par le Logos divin et ont révélé certaines vérités sur Dieu¹⁶⁹. À ses yeux, leur doctrine éthique comporte des éléments inspirants et dignes de considération. Basile, tout en reconnaissant les dangers que

¹⁶⁷ Gilles Dorival, « L'image des Cyniques chez les Pères grecs », *op.cit.*, p. 433.

¹⁶⁸ *Préparation Évangélique*, éd. É. des Places, coll. « Sources chrétiennes » 266, Paris, 1980, V 18,6 et V 21,6.

¹⁶⁹ *Supra*, n. 118, p. 54.

renferment les lettres grecques, demande à ses étudiants de faire preuve d'intelligence et de vigilance dans leur utilisation. Par contre, elles ne sont pas à rejeter, puisqu'elles contiennent bien souvent des exemples de vertus conformes à l'Évangile. Il tombe en admiration pour Diogène et propose son comportement comme modèle à suivre. Diogène refusait les soins excessifs apportés au corps ; et il manifestait du mépris pour les choses humaines, pour les richesses¹⁷⁰.

L'étroite collaboration qui s'est développée au cours des âges entre le cynisme et quelques-uns des Pères de l'Église ne doit pas, dans son enchantement magique nous éblouir au point de nous faire oublier certains éléments et comportements décisifs qui ont servi de ferments et de catalyseurs à la germination de l'union entre les deux courants. En tout premier lieu, quoique les Cyniques se réclament dans la grande majorité de l'agnosticisme et de l'athéisme, nous devons reconnaître qu'Antisthène a postulé un dieu unique dans le panthéon des divinités grecques. Cela n'a pas eu d'effet immédiat puisque ses successeurs n'ont pas marché sur ses traces. Par contre, personne ne pourra jamais mesurer l'influence de sa conception théologique dans l'élaboration du christianisme. Ensuite, bien des réalités attestent que les colonnes du cynisme et du christianisme pourraient avoir été établies sur un soubassement commun. Cela s'explique par le fait qu'ils ont partagé une certaine contemporanéité qui ouvre la porte à une sérieuse possibilité de correspondance linguistique et de fréquentation de certains lieux par les différents acteurs des deux mouvements. Puis, les approches littéraires et les tentatives de reconstruction historique initiées par le *Jesus Seminar* qui présupposent que l'homme de Nazareth aurait été lui-même Cynique constituent des signes évocateurs mettant en lumière les liens qui unissent les deux groupes. De surcroît, les

¹⁷⁰ N.G. Wilson, *art., cit.*, p. 52.

diverses interventions intempestives de Jésus, sa façon de procéder et ses prises de position radicales ne puiseraient-elles pas leur source d'inspiration dans le cynisme ? Quoique les données dont nous disposons ne soient pas de nature à apporter une réponse satisfaisante à cette question, tout porte à croire toutefois que le cynisme et le christianisme ont tissé de solides liens dans leur développement et partagent beaucoup de choses en commun. Un dernier exemple exprimant la vitalité de leur relation est la lutte acharnée et constante qu'ils ont menée en faveur de la libération, de la conversion et du plein épanouissement de la personne humaine.

Cependant, malgré cette relation harmonieuse qui semble exister entre eux, le Cynisme et le christianisme demeurent foncièrement opposés et n'offrent aucune possibilité de conciliation véritable. L'insuffisance de preuves palpables et convaincantes de la *Cynic hypothesis*, ajoutée aux implications du retour à la vie naturelle et la conception empreinte de vaine gloire de la mort et du suicide qu'affichent les Cyniques sont, entre autres, autant d'éléments qui justifient les inévitables heurts qui opposent les deux modes de vie et de pensée. Cicéron exprime de façon laconique et sans équivoque l'une des raisons qui rendent impossibles les épousailles entre le cynisme et le christianisme. « Tout le système des Cyniques est à rejeter, car il s'oppose à la délicatesse morale sans laquelle rien ne saurait être droit ni honnête¹⁷¹. » Gilles Dorival se montre lui aussi explicite dans son article : « En général, les auteurs anciens et modernes réfutent les relations de connivence entre cynisme et christianisme, qu'ils considèrent comme profondément hétérogènes l'un à l'autre¹⁷². » Il étaye son affirmation sur les déclarations de deux commentateurs du cynisme vivant à des périodes

¹⁷¹ Cicéron, *Des devoirs*, I, 41, 148 ; Diogène, fr. 107 Paquet

¹⁷² Gilles Dorival, « Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs », *op. cit.*, p. 58.

différentes. Le premier, Eunome (IV^e siècle) déclare, dans la comparaison qu'il fait de Diogène et de Paul, que « Le cynisme est bien éloigné du christianisme¹⁷³. » Le second, Raymond Guérin¹⁷⁴ (XX^e siècle), un romancier très intéressé par le cynisme, partage lui aussi la conviction que le cynisme est étranger au christianisme. Dans ses propos, Guérin montre que le cynisme est une arme fatale pour le christianisme. Bien qu'il ne soit pas concerné au premier chef par le débat philosophique, l'éclairage qu'il apporte constitue non seulement un vibrant témoignage, mais prouve que des auteurs appartenant à d'autres disciplines constatent eux aussi l'opposition radicale qui gît entre les deux mouvements.

Autant dire qu'un courant qui manifeste de l'indifférence quasi totale à Dieu ne saurait faire bon ménage avec le christianisme. Le commerce est impossible entre eux, puisque le bonheur du chrétien, sa réalisation pleine et entière, donc son salut se trouve en Dieu, dans la suite de Jésus-Christ ; pourtant, le bonheur auquel aspire le Cynique est fondé sur la suppression de l'espoir et de la crainte. « 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'homme¹⁷⁵ ». Pour y parvenir, les Cyniques ne proposent que la pratique de l'ascèse, ce qui présuppose que le bonheur s'obtient par la soumission de l'homme à des exercices corporels, afin qu'il soit capable d'affronter les souffrances inhérentes à la nature, et de le préparer, s'il le faut à la transcender. Ainsi, le salut devient méritoire et non pure grâce de Dieu. Bref, « la différence la plus importante tient au contenu même du message que les uns et les autres apportent aux hommes : la possibilité d'être heureux par l'ascèse, d'un côté ; la bonne

¹⁷³ *Apologétique* 19, dans R. P. Vaggione, *Eunomius. The extant works*, oxford, 1987, p. 56-57. Dans la note, Dorival nous dit qu'il y a une hésitation sur le titre du traité, qui était peut-être : *Apologie* (voir p. 3-4).

¹⁷⁴ Raymond Guérin, *La Confession de Diogène*, Gallimard, Paris, 1947, p. 124-126.

¹⁷⁵ Marie-Odile Goulet-Cazé et R. Goulet, *op. cit.*, p. 141.

nouvelle du salut par l'imitation de Jésus-Christ, de l'autre¹⁷⁶ ». Enfin, l'étude des liens entre le cynisme et le christianisme s'avère en tout état de cause complexe, puisque les deux mouvements s'attirent et se repoussent à la fois. Les informations qui nous sont parvenues de la part de ceux qui ont minutieusement analysé la question ne font que confirmer le caractère irréductible de cette antinomie. Sous cet angle, il ne saurait y avoir de rencontre réelle et durable entre le cynisme et le christianisme, car ils resteront en opposition tant et si longtemps que leurs objectifs diffèrent les uns des autres. Par conséquent, il n'est pas cynique de conclure que les liens qu'ils ont tissés résultaient des circonstances et des conjonctures.

¹⁷⁶ Gilles Dorival, « Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs », *op.cit.*, p. 83.

Bibliographie

1.- SOURCES:

Acts of Apollonius

ARISTOTE, *Métaphysique*, Gallimard, Paris, Trad. Christian Rutten et Annick Stevens, 2014, 284p.

-----, *Politique*, Gallimard, Paris, Trad. Auguste Francotte et Marie-Paule Loicq-Berger, 2014, 253p.

ARRIEN, *Entretiens d'Épictète*.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*

CICÉRON, *De natura deorum*

-----, *Des devoirs*

DION CHRYSOSTOME., *Discours*

ELIAS, *In Aristot. Cat.*

Élien, *Histoire variée*

GALIEN, *De loc. affect.*

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*

LAËRCE, D., *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Sous la supervision de M.-O Goulet-Cazé, 2^e éd., Pochothèque, Paris, 1999.

Lettre à Maxime le philosophe

JEAN CASSIEN, *Institutions*

JÉRÔME, *Commentaire sur Matthieu*

-----, *De viris illustribus*

JULIEN, *Contre Héracléios le Cynique*

-----, *Contre les Cyniques ignorants.*

-----, *Discours*

JUSTIN, *Seconde Apologie*

LUCIEN DE SAMOSATE, *Vie de Démonax*

-----, *À la défense du cynisme*

-----, *Sur la mort de Pérégrinos*

PHILODÈME, *De pietate*

-----, *Sur les stoïciens.*

PLATON, *République*, Flammarion, Paris, Trad. Georges Leroux, 2011.

PLUTARQUE, *Contradictions des Stoïciens.*

-----, *De esu carniuum.*

-----, *Moralia.*

Protreptique

PSEUDO-LUCIEN, *Le Cynique*

SÉNÈQUE, *Lettre*

STOBÉE, *Florilège.*

SUÉTONE, *Néron.*

SULPICE SÉVÈRE, *Dialogues*

TÉLÈS, *Diatribes.*

Thérapeutique

TERTULLIEN, *Ad nationes*

-----, *De Pallio*, éd. V. Bulhart, CSEL 76, Wien, 1957.

XÉNOPHON, *Mémorables.*

2.- RÉFÉRENCES:

- AMSLER, F. (2001), *L'Évangile inconnu. La source des paroles de Jésus*, coll. « Essais bibliques », 30, Genève.
- APOLOGÉTIQUE 19, DANS R. P. VAGGIONE, *EUNOMIUS. THE EXTANT WORKS*, OXFORD, 1987.
- ATTALI, J., & SALFATI, P-H. (2016), *Le destin de l'Occident*, Fayard, Paris.
- BABUT, D. (1974), *La religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F.
- BAGGNANI, G. (1955), « Peregrinus Proteus and the Christians », *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte* 4.
- BOULANGER, A. (1923), *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, coll. « Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome », 126, Paris.
- BRANCACCI, A. (1985-1986), « La théologie d'Antisthène », *Philosophia*, 15-16, p. 218-230.
- (1993), « Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IVe siècle », dans M. Dixsaut (éd.) *Contre Platon*, 2 vol., Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1993-1995, vol. 1 : Le Platonisme dévoilé.
- (2005), *Antisthène. Le discours propre*, coll. « Tradition de la pensée classique », Paris.
- BURCKHARDT, J. (2002), *Histoire de la civilisation grecque*, vol. I, (trad. Frédéric Mugler), éd. de l'Aire, Vevey, Suisse.
- CASEY, P. M. (2011), « The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesus », dans T. Holmén et S. E. Porter (edit.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, t. II: *The Study of Jesus*, Leiden-Boston, p. 1343-1375.
- CASSIN & LABARRIÈRE (1997), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris.
- WOLFF, FRANCIS., *L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme*
- COURCELLE, P. (1990), « La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité », *Journal des savants*, p. 85-101.

CROSSAN, J. D. (1991), *The Historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh.

DECHARNE, P. (1904), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Picard, Paris.

DORANDI, T., « Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) », *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, p. 91-133.

DORESSE, J. (1994), « À propos d'un apophtegme copte : Diogène et les moines égyptiens », *Revue de l'histoire des religions* 128, p. 84-93.

DORIVAL, G., (1993a), « Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs », in Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours, Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut, Lille, p.57-88.

-----, (1993b), « L'image des Cyniques chez les Pères grecs », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F, p. 419-443.

Discours aux Grecs 19. *Eusebius-Hieronymus Chronik*, éd. R. Helm, GCS 47, Leipzig, 1956, p. 203, 13-18. *Histoire Ecclésiastique*, IV, XVI 1 et 7.

DOWNING, F. G. (1992), *Cynics and Christian origins*, Edinburgh.

----- (1988), *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Scheffield.

----- (1993), « Cynics and Early Christianity », dans M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (édit.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*.

----- (1998), « Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus », *Journal of Biblical Literature*, 117.

DRACHMANN, A. B., (1922), *Atheism in Pagan Antiquity*, London.

DUDLEY, D. R., *A History of cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London 1937; réimpr. New York, 1974.

DUMONT, J-P., (1988) *Les Présocratiques*, éd., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

- EDDY, P. R. (1996), « Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis », *Journal of Biblical literature*, 115, p. 449-469.
- FUENTES CONZALEZ, P. P. (1998), *Les diatribes de Télès*, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 23, Paris.
- GASCO LA CALLE, F. (1986), « Critianos Y Cinicos, una tipificacion del fenomeno cristiano durante el siglo II », *Memorias de historia antigua VII*.
- GOULET-CAZE, M.-O. (1986), *l'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI. 70-71*, Paris, Vrin ; 2^e éd. revue et augmentée, 2001, 298p.
- , (1990), « Le Cynisme à l'époque impériale », in ANRW, Band 36. 4, p.2720-2833.
- , (1992), « Les Cyniques et la falsification de la monnaie », Avant-Propos à Paquet.
- & GOULET, R., (éd.) (1993a), « Le cynisme ancien et ses prolongements », Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991), Paris, P.U.F., ix-612p.
- , (1993b), « Les premiers cyniques et la religion », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, P.U.F., p. 117-158.
- , « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio, Histoire, femmes et société [En ligne]*, 22 | 2005, 22 | 2005, 17-35
- , (2014) *Cynisme et christianisme dans l'antiquité*, collection, Paris, Vrin, 250p.
- GUÉRIN, R. (1947), *La Confession de Diogène*, Gallimard, Paris.
- JOHNSON, L. T., (2000), *The Real Jesus. The misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospel*, San Francisco, 1996; traduction française par F. Witt: *Jésus sans parti pris*, Paris.
- JOLY, R. (1973), *Christianisme et philosophie ; études sur Justin et les Apologistes grecs du 2^e siècle*, Bruxelles, éd. de l'université de Bruxelles.
- KINDSTRAND, J. F. (1976), *Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary*, Uppsala.

- KLOPPENBORG VERBIN, J. S., *Excavating Q. The History and setting of the sayings Gospel* (Minneapolis and Edinburgh, 2000).
- LENOIR, F. (2007), *Le Christ philosophe*, Plon, Paris.
- LONG, A. A. (1996), « The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics », in the Cynic movement and its legacy, Berkeley, University of California Press, p. 28-46.
- LOVEYOY, A. O., & BOAS, G., *Primitivism and related Ideas in Antiquity* (New York: Octagon Books, Inc., 1965).
- MACK, B. L. (1993), *The Lost Gospel: the Book of Q and Christian Origins*, San Francisco.
- MALHERBE, A. J. (1987), *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia.
- MARROU, H.-I. (1976), « La Diatribe chrétienne », dans Id., *Patristique et humanisme*, Paris.
- MEYERS, E. M., & STRANGE, J. E. (1981), *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashville.
- NAVIA, L. E., (1998), *Diogenes of Sinope. The man in the tub*, Westport (Conn.), Greenwood Press.
- NILSSON, M. P. (1984), *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, éd., G. Monfort, Brionne, (Trad. Matila Ghyka).
- WILSON, N. G. (1975), *Saint Basil on the Value of Greek literature*, London.
- ONFRAY, M., (2006), *Les sagesses antiques*, éd. Grasset, Paris.
- PAQUET, L., (1988) *Les cyniques grecs : fragments et témoignages*, Presses de l'université d'Ottawa, 2^e édition.
- Préparation Évangélique*, éd. É. des Places, coll. « Sources chrétiennes » 266, Paris, 1980.
- PORTER, S. E. (2000), *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous discussion and New Proposals*, coll. JSNTSup, 191, Sheffield.
- (2011a), « The language(s) Jesus spoke », dans T. Holmén et S. E. Porter (édit.), *Handbook for the study of the Historical Jesus*, t. III: *The Historical Jesus*, Leiden-Boston, p. 2455-2471.

- (2011), « The role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research », dans T. Holmén et S. E. Porter (édit.), *Handbook for the study of the Historical Jesus*, t. I: *How to study the Historical Jesus?* Leiden-Boston, p. 361-404.
- PUECH, A. (1903), *Recherche sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris.
- RILEY, W. (1960), *Men and Morals: The Story of Ethics* (Frederick Ungar Publishing Co.).
- RUSSELL, B. (1946), *A History of Western Philosophy*, London and New York, Simon and Schuster.
- SÉGUIN, L. (2010), *La question du modèle animal chez les Cyniques*, Université de Montréal.
- STEINER, G. (1976), « Diogenes' mouse and the royal dog. Conformity and nonconformity », *CJ* 72.
- Souda*, s.v. Ἰουσιπῖνος, éd. A. Adler, 1931, I 2, p. 645-646, et Photios, *Bibliothèque*, codex 125, tome II de l'édition R. Henry, Paris, 1960.
- THEISSEN, G. (1978), *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine*, trad. Par B. Lauret, coll. « Relais Desclée », 6, Paris.
- (1996), *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, coll. « Le monde de la Bible », 33, Genève.
- TSAMANTAKIS, A. (2010), *Éléments grecs du christianisme*, Dualpha, Paris.
- VAAGE, L. E., (1995), *Q and Cynism: on comparison and social identity*, in *studies in Q* (piper, ed), 199-229.
- Vie et conduite de notre saint père Antoine*, 2 ; Trad. B. LAVAUD, OP., Desclée de Brouwer, Paris, 1943.
- WACKENHEIM, M. (2012), « *Qui est ma mère et mes frères ?* », coll. Épiphanie, Cerf, Paris.
- WARTELLE, A. (1987), *Saint Justin, Apologies*, Paris.
- WILSON, N. G. (1975), *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London.