

## LUCIEN ATHÉE. RÉFLEXIONS AUTOUR D'UN *TOPOS*

Lucien rit et provoque des sourires. Il se moque de ses contemporains, des philosophes, des dieux comme de son premier *chiton*. Les éclats de son rire et l'époque où il a vécu exigent une attention spéciale de la part de l'exégète : il est un patient difficile. Par ailleurs, la dérision indique souvent la déraison. Son rire est semblable à celui de Démocrite : l'interprète, un autre Hippocrate, découvre que le patient a la tête bien équilibrée et s'efforce de le démontrer. La moquerie acquiert un sens nouveau : ce n'est plus qu'un masque sur le visage du «vrai Lucien» – le moraliste, le sceptique à l'égard des sectes philosophiques, l'athée. On analyse la moquerie pour pouvoir l'écarter, pour saisir l'essentiel de l'auteur, les traits qui dirigent son écriture ; la relecture est alors nécessairement différente, organisée à partir des traits qu'on a découverts. Presque l'entière littérature sur Lucien fait preuve de cette circularité qui met en cause toute conclusion. D'évidence, une prise de distance par rapport de cette littérature (légitimée par une mise en question de ses modes de production) s'impose de soi<sup>1</sup>.

Au fil des pages qui suivent on va se pencher sur un des nombreux *topoi* qui jalonnent la masse exégétique sur Lucien : l'athéisme de l'auteur de Samosate. Comme n'importe quel autre composant du savoir partagé scientifique, l'idée de cet athéisme n'est jamais interrogée et survit par une réplique «naturelle», voire automatique. En l'occurrence, notre réflexion autour de ce lieu commun devrait être divisée en deux étapes, l'une visant à repérer les mécanismes de production et de reproduction de cette idée, et l'autre à analyser ses éléments constitutifs.

Dans le dessein de dénicher les conditions qui ont fait possible la thèse de l'athéisme de Lucien, il serait nécessaire de suivre l'histoire des études classiques<sup>2</sup> ; mais, également, il le serait impossible dans une brève étude. De ce fait, il faut qu'on se contente de brosser un tableau général et grossier, pour s'en servir comme d'un indispensable point d'appui.

Dès une première approximation, on a conscience que ce tableau est tranché en deux plans bien distincts : le fond, qui tient au sol où s'implantent les racines des études classiques, et le premier plan, qui porte sur la construction de Lucien en tant que personnage de l'exégèse.

<sup>1</sup> Quand même, on a trouvé bon d'attacher à cette étude une liste (très sélective) d'ouvrages qui touchent à notre problématique. Ces textes sont le plus souvent dogmatiques, à des thèses récurrentes et témoignent d'une confusion systématique entre interprétation et analyse.

<sup>2</sup> Une telle histoire a été rédigée partiellement par Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981/ trad. roum.. R. Adam et D. Stanciu, Bucarest, Symposion, 1997 et le chapitre *Le mythe, en plus ou en moins*, in *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 146–166.

Dans l'investigation du fond on ne s'arrêtera point aux problèmes de transmission des textes des Anciens, au projet mythologisé de Guillaume Budé ou aux ouvrages des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui prenaient les sources antiques pour point de départ des larges réflexions sur le genre humain. Certes, il s'agit de moments marquants de la «préhistoire» de ce domaine de recherche, mais les «théories» sur lesquelles reposait le discours antiquisant de cette époque étaient encore très faiblement formalisées ; les mécanismes qu'on cherche à isoler sont susceptibles d'être nés à l'intérieur d'un système plus ou moins cohérent, à partir de la structure et des présupposés mêmes de ce système.

L'histoire s'est constituée comme discipline scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, dans le contexte d'une radicale réorientation épistémologique, redoublée, en ce qui est de sa «naissance», d'une nécessité politique<sup>4</sup>. C'était l'âge positiviste, l'âge où l'histoire avait une logique unitaire et un devenir<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> On peut envisager sans peine que c'est à ce moment que l'histoire ait acquis son premier paradigme, au sens de Th.S. Kuhn (*La structure des révolutions scientifiques*, trad.fr.. Laura Meier, Paris, Flammarion, 1983, pp. 29–31) : on a déterminé un champ de recherche à l'intérieur duquel on formulait les problèmes, on a fait préciser les méthodes de travail et le traitement des sources, on a commencé à mener une réflexion sur le travail historien ; de plus, la professionnalisation remplace le dilétantisme romantique, ce qui a conduit à la constitution d'un champ scientifique relativement autonome (au sens de Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984).

<sup>4</sup> L'apparition des Etats-nations a renforcé la recherche historique, mais en lui imprimant un caractère nationaliste et ethnocentrique.

<sup>5</sup> Cette conception se rattache, à l'encontre d'une violente récusation de la part des positivistes, à ce qu'on appelle «la philosophie de l'histoire» – notion qui désigne plusieurs systèmes théoriques. Soit qu'il s'agit de la théorie des climats, des époques et des races de Montaigne (*Essais*, I, 22) ou de la «Providence» de Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*), on peut y constater le même déterminisme jugé comme inhérent à l'histoire. Quant aux ouvrages consacrés de la philosophie de l'histoire, la vision essentialiste en est le noyau dur. Chez Montesquieu par exemple, (*L'Esprit des lois*, I, 1–3, Paris, Larousse, 1934, pp. 13–18), la diversité des phénomènes n'est que l'expression d'une série de lois générales en conformité avec la nature des choses. Comme tout être, l'homme a une nature propre, universelle et constante, qui constitue le fondement de la causalité historique ; cette nature humaine est le principe qui régit la diversité des phénomènes. Plus tard, au moment où les choses n'ont été plus ordonnées selon les résultats de l'analyse des similitudes, au moment où elles ont été rengées en leur historicité (pour cette mutation épistémologique v. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966/ trad.roum. B. Ghiu et M. Vasilescu, Bucarest, Univers, 1996), Hegel (*Philosophie de l'histoire : leçons de philosophie de l'histoire*, trad.roum. P. Drăghici et R. Stoichiță, Bucarest, Ed. Academiei, 1968 ; cf. *La phénoménologie de l'esprit*, trad.roum. V. Bogdan, Bucarest, Ed. Academiei, 1965, pp. 199 sq. et *passim*) a mis de côté les histoires naturelle, spirituelle et humaine dans un processus unitaire de développement ; l'histoire humaine serait le récit du devenir de l'Esprit, le sillage de celui-ci dans son mouvement. L'idée de progrès supposée par ce système a été le mot d'ordre de la production historique et «anthropologique» du XIX<sup>e</sup> siècle ; cette production témoigne également de la dialectique entre «Idée» et «passions» dans le processus de la «connaissance-de-soi» de l'Esprit. Au sujet de la philosophie de l'histoire il y a une riche masse textuelle (à voir surtout les ouvrages de Raymond Aron et de Paul Ricœur) ; les voix élevées contre cette philosophie sont disséminées dans une substantielle littérature constructiviste ; une intéressante prise de position en faveur de la philosophie de l'histoire (conçue comme une possibilité de contourner les pièges du relativisme), chez Gianni Vattimo, *La société transparente*, trad.roum. Ștefania Mincu, Constantza, Pontica, 1995, pp. 34–51. Il faut noter que depuis quelques décennies la syntagme «philosophie de l'histoire» fait référence également à une réflexion sur les théories et sur les méthodes qui organisent le travail historien.

En deux mots, l'écriture positiviste de l'histoire serait la tentative de rendre actuel le passé, autant objectivement que possible. Cette tentative s'étaie sur quelques présupposés : le clivage net entre le sujet et l'objet et la possibilité que le sujet soit éludé dans la production du savoir; l'existence objective d'une série de «faits historiques», dont l'enchaînement constitue le passé; enfin, la possibilité que ces «faits» aient une réflexion dans le cerveau de l'historien<sup>6</sup>. A côté de cette véritable profession de foi, les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle font preuve de plusieurs principes lourds en conséquences, qu'ils ne questionnent pas<sup>7</sup>.

Tout d'abord, les Positivistes prétendent de séculariser l'histoire ; mais leurs ouvrages sont tributaires et à la religion<sup>8</sup>, et à la philosophie<sup>9</sup>. Ce double ancrage idéologique conduit facilement à une causalité mécanique<sup>10</sup>, au déterminisme.

En deuxième lieu, et en dépit d'un principe énoncé par Ranke, les historiens positivistes n'attent autour des «faits» un clayonnage de jugements, dont ceux moraux sont de première importance. On comprend qu'il y aurait une morale universelle, douée d'une existence indépendante, sur laquelle reposerait toute forme de vie civilisée. Pour sûr, on ne peut pas prétendre à ces historiens un «dépaysement» moral ou de n'importe quelle autre sorte<sup>11</sup>. Mais cette vision essentialiste présuppose la conviction de l'universalité et de la constance des sentiments, des émotions, des significations des mots ou des catégories de pensée<sup>12</sup>.

En troisième lieu, les Positivistes essaient d'appliquer le principe fondamental de la philosophie d'Auguste Comte<sup>13</sup>, à savoir la tentative de comprendre. Comprendre signifie repérer des lois, décrire des phénomènes. Pour réaliser ce travail descriptif, il faut connaître tous les textes des Anciens; l'érudition est un

<sup>6</sup> Ces «axiomes» ont été soumises à des virulentes critiques, surtout dans la littérature «présentiste» nord-américaine des années 30 et 40.

<sup>7</sup> Une belle description de l'histoire positiviste est à trouver dans l'*Introduction* de Michel Foucault à *L'Archéologie du savoir*, trad.rom. B. Ghiu, Bucarest, Univers, 1999, pp. 6-21.

<sup>8</sup> Pour la relation des Positivistes avec la «Providence», v. Marcel Detienne, *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 156 sq., avec la note 35.

<sup>9</sup> L'idée de «progrès», «d'évolution de l'humanité» est le rejeton le plus légitime de la philosophie hegelienne de l'histoire.

<sup>10</sup> A cet égard, on peut constater une tension issue au juste milieu de la causalité positiviste, entre «puisque» et «en vue de». Tout comme que chez Hegel, il y a chez les Positivistes une dialectique de la cause et de l'effet, qui finit par biaiser le travail de compréhension.

<sup>11</sup> Dans les sciences sociales, la distinction «émique / étique» n'a été introduite que pendant la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>12</sup> Pour illustrer cette conviction, il nous suffit de rappeler les ouvrages des mythologues du XIX<sup>e</sup> siècle, où les mythes s'originent aux fortes impressions que l'«homme primitif» a eues devant les puissances de la nature. A ce sujet, v. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, Garnier Frères, s.a., pp. XIII sq. et XXIII ; v. aussi Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, éd.rom. citée, pp. 29 sqq.

<sup>13</sup> «(...) le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujétis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme inaccessible et vide de sens pour nous la recherche des causes, soit premières, soit finales». Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1<sup>e</sup> et 2<sup>e</sup> leçons), Paris, Larousse, s.a., 1<sup>e</sup> leçon, IV, 1, p. 28 sq.

prédicat de l'histoire positiviste. Cette érudition a produit les instruments qui nous sont aujourd'hui si nécessaires. Mais elle a produit également le spectre de l'autorité qui semble hanter encore le discours antiquisant. Pour les sciences humaines, le XIX<sup>e</sup> siècle est avant tout l'époque des grands ouvrages dont les arguments sont parfois validés seulement par la notoriété de l'auteur.

Tous ces éléments de la conception positiviste de l'histoire ont des conséquences qui concernent sans détour l'objet de cette étude. Le déterminisme s'oppose à la diversité ; il enseigne qu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère (qui passe pour avoir été soit une époque de renouvellement de la religion dite traditionnelle, soit l'épanouissement des «cultes orientaux» au préjudice de la même religion olympienne) on est ou pieux comme Plutarque, ou impie / athée comme Lucien. A son tour, la vision essentialiste enseigne qu'un athée sera toujours et partout un athée, qu'il prendra position contre le sacré originel inclus dans la nature humaine de la même manière, indépendamment de son contexte. Enfin, l'autorité produite par l'érudition est le moyen le plus approprié pour véhiculer un attribut comme «athée», attaché au nom de Lucien.

Mais, outre une théorie historique, la lecture motivée des écrits anciens nécessite une conception de la littérature, un ensemble de postulats qui devrait légitimer le discours second.

En premier lieu et avant de questionner cette conception, il faut noter l'immense entreprise de la *Quellenforschung* positiviste, qui visait à mettre de l'ordre dans les discours polyphoniques des Anciens et, dans la même mesure, à répondre aux présupposés de l'exégèse. Une fois épurés<sup>14</sup>, ces matériaux pouvaient être offerts à des différents usages.

Pour l'exégète, un texte ancien est un prétexte à un métatexte, un discours clos dans la texture d'un métadiscours. Le commentaire – genre très commun de la littérature scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle – implique un décalage entre le texte premier et le texte second ; selon Michel Foucault<sup>15</sup>, ce décalage remplit «deux rôles solidaires», à savoir celui de donner lieu à une infinie construction de discours à partir du texte à commenter et la fonction de dire «enfin» le message silencieux du texte premier, de manifester l'implicite, d'offrir le support à un «déjà-dit» qui était cependant un «jamais-dit»<sup>16</sup>. Ces deux rôles livrent inflexiblement le texte de départ à l'interprétation<sup>17</sup>. Interpréter signifie apprivoiser le discours d'un autre,

<sup>14</sup> Mais, par l'épuration seule, ces textes étaient déjà chargés de théorie.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 26 sqq.

<sup>16</sup> Les deux syntagmes sont différemment sémantisées dans *L'Archéologie du savoir* ; v. *infra*, la note 23.

<sup>17</sup> Le sens de l'interprétation a beaucoup changé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Chez P. Decharme (*La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, Alphonse Picard et Fils, Editeurs, 1904, pp. 271 sqq), l'interprétation avait encore affaire aux mythes, à un ordre tout à fait symbolique. Par contre, chez Paul Ricœur (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, trad. roum. Magdalena et Valentin Protopopescu, Bucarest, Ed. Trei, 1998, p. 31 ; cf. p. 27), interpréter signifie «dire quelque chose de quelque chose». Ricœur fait élargir le champ sémantique de la notion, en l'appliquant non seulement aux symboles, mais également aux signes.

«incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même»<sup>18</sup>.

Il est bien évident, cette domestication devrait affronter l'immense espace qui s'ouvre entre la production d'un texte et sa lecture. Pour dissiper la distance, pour que le lecteur soit capable de plonger dans le texte et de saisir son sous-sens, on a imaginé quelque voies d'interpréter. La voie positiviste par excellence a été pavée par Wilhelm Dilthey, qui a codifié les méthodes interprétatives pratiquées dans les «sciences de l'esprit» de son époque. Dilthey essaie de munir l'interprétation de critères objectifs (la syntaxe du texte, le contexte, etc.)<sup>19</sup>; mais lorsqu'il est impossible d'employer ces critères, on peut faire appel, d'après Dilthey, à la subjectivité. Cette approche est légitimée par le fait que l'homme est doué de trois facultés principales – l'intelligence, la sensibilité et la volonté – chacune à la même valeur pour la connaissance<sup>20</sup>. Pour connaître la vie psychique dont un texte témoigne, le lecteur est habilité de recourir à la «compréhension» et au «souvenir du vécu»<sup>21</sup>, voire il lui est permis de faire usage de son intuition<sup>22</sup> et de juger le texte selon les cadres conceptuels de l'époque où il vit.

<sup>18</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), Paris, Editions du Seuil, 1999, p. 8.

<sup>19</sup> Cf. Paul Ricœur, *ibid.*, p. 9. Ricœur souligne l'inclusion de ces procédés dans la «critique de la connaissance historique» de Dilthey. Il faut rappeler que Dilthey s'est préoccupé de la philosophie de l'histoire; bref, sa thèse essentielle est que les gens subissent une surdétermination exercée par la forme spirituelle de l'époque où ils vivent (e.g. la «théologie» pour le Moyen Age, «l'art» pour la Renaissance, «la science» pour l'époque moderne); en effet, la philosophie diltheyenne de l'histoire est une tentative de diachroniser l'apriorisme kantien. (Dilthey expose cette doctrine dans *Weltanschauung des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig-Berlin, 1914 et *Die Typen der Weltanschauung*, Berlin, 1911).

<sup>20</sup> Pour la théorie de la connaissance chez Dilthey, v. Anton Dumitriu, *Istoria logicii (L'Histoire de la logique)*, II<sup>e</sup> édition, Bucarest, Ed. Didactică și Pedagogică, 1975, pp. 789 sq.

<sup>21</sup> Cf. Romul Munteanu, *Les métamorphoses de la critique européenne moderne*, trad.fr. Dolores et Radu Toma, Bucarest, Univers, 1981, pp. 49 sq.

<sup>22</sup> Outre l'esthétique, la notion d'«intuition» a fait une belle carrière dans la philosophie moderne et contemporaine. En réfutant les sensations, Descartes fait de l'intuition le moyen d'acquiescer les «idées claires et distinctes» (*Regulae ad directionem ingenii*, trad.roum. C. Vilt, Bucarest, Ed. Științifică, 1964, les règles III et V, pp. 12 et 22), qui constituent le fondement de sa méthode (*Discours de la méthode...*, trad.roum. C. Totoescu, Bucarest, Ed. Științifică, 1957, II-e partie, 7-e paragraphe, p. 48). Chez Kant, la connaissance est l'union de l'intuition et de la sensibilité (*Critique de la raison pure*, trad.roum. N. Bagdasar et E. Moisuc, Bucarest, Ed. Științifică, 1969, p. 92). Au seuil du XX<sup>e</sup> siècle, Husserl a supposé l'existence de deux sortes d'intuition, l'une sensible, qui saisit les objets particuliers, et l'autre «eidétique», capable de saisir les «essences», les significations universelles aprioriques (cf. Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 803 sq.). De plus, l'intuition occupe une place centrale dans la philosophie «mouvante» de Bergson, dans l'archétypologie de Jung (qui a beaucoup influencé Kerényi, Eliade ou Gilbert Durand) ou dans les recherches des philosophes du langage, notamment pendant les dernières années. Il faut noter également une très rigoureuse critique de la conception cartésienne de l'intuition chez Ch.S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), in *Semnificație și acțiune (Signification et action)*, sélection des textes et trad.roum. Delia Marga, Bucarest, Humanitas, 1990 (pp. 43–66), pp. 43–58, i.e. les paragraphes 5.213–5.234 de l'édition standard *Collected Papers of Ch.S. Peirce*, éd. Ch. Hartshorne et P. Weiss, Cambridge/Mass., Harvard University Press, V<sup>e</sup> volume, 1935.

Qui plus est, ces cadres conceptuels du XIX<sup>e</sup> siècle se manifestent dans la production des jugements littéraires. Après la célèbre dispute des Anciens et des Modernes, au seuil des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la littérature est historicisée, inscrite en une évolution; l'écriture est jugée en termes de «tradition» et d'«innovation»; on s'efforce à trouver / à inventer les précurseurs des divers auteurs; enfin, on considère que les formes discursives mises en œuvre par un auteur préexistent d'une façon discrète chez ses prédécesseurs, qu'elles sont à la fois un «déjà-dit» et un «jamais-dit»<sup>23</sup>.

Une autre question porteuse de l'exégèse du XIX<sup>e</sup> siècle pointe le rôle de l'auteur étudié dans l'articulation du discours critique. Une importante partie de l'effort de la *Quellenforschung* vise à la constitution ou à la dissolution du lien entre un texte et un auteur. Cette démarche est fondée sur la conviction que la vie et l'œuvre d'un auteur peuvent s'éclaircir mutuellement<sup>24</sup>. (La plus familière illustration en est sans doute la structure des *Fragmente der Vorsokratiker*.) Le plus souvent, on constate dans cette littérature un double mouvement: d'une part, la biographie fournit une clé d'interprétation de l'œuvre, et d'autre part, lorsque les renseignements biographiques sont précaires, l'œuvre construit la vie de l'auteur<sup>25</sup>.

Ce va-et-vient se déploie sur deux registres complémentaires, qui suivent les jeux du «contenu» et de la «forme». Il arrive parfois qu'une assertion soit conçue comme information<sup>26</sup>; il advient presque toujours qu'une belle phrase de Buffon

<sup>23</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, trad.roum. citée, p. 32. Au même paragraphe, Foucault fait la critique de la prétendue origine éloignée et secrète des discours, un déjà-là qui contredit «l'éruption d'un événement véritable» dans «l'ordre du discours». Pour le retentissement de la dialectique tardienne de l'imitation et de l'innovation il serait intéressant de voir M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1901, pp. 43 sq.

<sup>24</sup> Au XIX<sup>e</sup> siècle, la relation auteur-œuvre est une évidence: par le moyen de l'œuvre, on peut connaître l'esprit de l'auteur (Sainte-Beuve, Taine); ou, au contraire, la connaissance de la biographie de l'auteur rend possible la connaissance de l'œuvre (Lanson). En effet, l'exégèse témoigne d'un va-et-vient entre les deux unités – qui sont accompagnées très souvent par une troisième, à savoir le contexte social / historique qui a influencé la vie et l'art de l'auteur. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'unité organique de l'auteur et de l'œuvre est une axiome essentielle de deux orientations: le structuralisme génétique (et marxiste) de Goldmann – qui a forgé le concept de «sujet transindividuel» – et l'exégèse psychanalytique (Marie Bonaparte, N.N. Drakoulides, etc.). Tout au contraire, plusieurs voix ont essayé de fendre la tête de ce Janus: des littéraires (Proust, avec son «double moi», Joyce, Cortázar, etc.) et surtout des théoriciens (de Schloezer, Barthes, Doubrovsky, Foucault, etc.); en dépit des inhérentes différences de vision, ces théoriciens conçoivent l'auteur comme une instance neutre, ou même vide, et proclament l'autonomie – par rapport à une personne – de la production textuelle, qui n'a pas affaire tant à «l'auteur», qu'à un ensemble de conditions qui l'ont faite possible.

<sup>25</sup> L'entière exégèse lucianesque fait preuve de cette circularité.

<sup>26</sup> Par exemple, les biographes de Lucien présentent sans exception la brève aventure de celui-ci en tant que «sculpteur» (*Somn.*, 2 sq.) comme un événement «réel» et salutaire pour la littérature du II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Mais, en premier lieu, on a affaire à un événement «discursif», pris dans une structure argumentative vouée à justifier la présence de l'orateur devant son public. Qui plus est, on constate la constitution explicite d'un parallèle entre les «vies» de Lucien et de Socrate (cf. *Somn.*, 12 et 14: les deux ont quitté la sculpture pour se consacrer à l'étude), qui ne témoigne tant de la vie de Lucien, que plutôt d'une stratégie générale mise en œuvre au II<sup>e</sup> siècle – l'appréciation sans réserve

(«Le style est de l'homme même») soit un principe de lecture, qui arrive à diriger l'évaluation du «contenu» selon l'intuition du style<sup>27</sup>.

On aperçoit aisément les conséquences de cette façon de lire en ce qui concerne l'athéisme de Lucien. Le style «railleur» s'attache silencieusement à l'impiété, qui en devient la principale condition de possibilité; le manque de distinction entre le vécu de Lucien et son écriture fait que le persiflage des dieux «discursifs»<sup>28</sup> soit considéré un outrage à l'adresse de l'objet d'une croyance; de plus, si l'œuvre fournit l'image de la vie, l'impiété du texte est l'indice de l'impiété de l'homme; enfin, la flexibilité de l'interprétation fait possible le mélange des voix de l'auteur et de son critique, fait niveler le décalage entre le même et l'autre, entre le présent et le passé<sup>29</sup>.

Auprès de ces principes généraux qui régissent l'historiographie du XIX<sup>e</sup> siècle, on peut repérer deux mécanismes spécifiques qui vont de pair dans la construction de Lucien comme personnage de la critique.

Le premier touche à une tradition où on inscrit le nom de cet auteur, à une série de philosophes dont les relations avec le religieux semblent problématiques. Ce n'est pas une petite affaire que Paul Decharme n'a pas su résister à la tentation de mentionner Lucien dans sa chronique de la lutte philosophique contre les

de la tradition classique. Il faut remarquer aussi que les exégètes positivistes tentent très souvent à repérer le personnage susceptible d'être construit comme «porte-parole» d'un auteur; le problème est que les critères dont ils se servent pour réaliser cette opération sont presque toujours des conjectures.

<sup>27</sup> «Style» est un concept flou, dont le vaste contenu se brise à plusieurs sens. Ordinairement, la référence du terme est soit «manière d'écrire» (en général), soit «manière d'écrire d'un écrivain / d'un genre / d'une époque», cf. P. Guiraud, *La stylistique*, Paris, P.U.F., 1957, p. 5. Dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle il y a un style «simple», un style «sublime», un style «oratoire», un style «atticisant», un autre «de Lucien» etc.; mais il y a surtout une tension inhérente qui éclate au contact du général et du particulier à l'intérieur du champ sémantique du nom «style». Pour apaiser cette tension, quelques théoriciens ont essayé de déterminer les confins admis d'un style (au sens général) et de décrire ou prescrire les modalités de rechercher un style personnel (e.g. M. Guyau, *op. cit.*, pp. 288–302 et 342 sqq. – pour la franchise de ces confins; v. également Gustave Lanson, *Principes de composition et de style*, Paris, Hachette, 1890, pp. 165 sqq. – la IV<sup>e</sup> partie, *Elocution*, notamment les pp. 235–240.

<sup>28</sup> Dans le corpus lucianesque il y a un Zeus «homérique» (*Hist.conscr.*, 49; cf. Pseudo-Lucien, *Charid.*, 8) et un Zeus «de la poésie» (*Hist.conscr.*, 8). La spécification de la référence montre clairement la distinction entre le dieu-objet-de-discours et le dieu-objet-de-croyance.

<sup>29</sup> L'illustration la plus appropriée de cette interférence ne pourrait être que le nom «athée». W. Dindorf (*Luciani Samosatensis Opera*, 3 tomes, Leipzig, B. Tauchnitz, 1858) et Luciani Samosatensis *Opera*, Paris, Firmin – Didot, 1884) et K. Jacobitz (*Luciani Samosatensis Opera*, 3 tomes, Leipzig, Teubner, 1912) ont noté dans les *indices* de leurs éditions trois occurrences du nom «*atheis*»: *Alex.*, 22 et 38; *Icar.*, 9. Pourtant, le terme n'apparaît que dans le premier écrit; la troisième «occurrence» est en fait l'interprétation d'une phrase: «ἔνιοι δὲ ταῦτα πάντα ὑπερβάντες, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι θεοῦς τινὰς ἐπίστευον, ἀλλ' ἀδέσποτον καὶ ἀνηγεμόνευτον φέρεσθαι τὸν κόσμον ἀπελιμπνόν». On s'aperçoit qu'il ne s'agit point ici de nier l'existence des dieux, mais d'affirmer leur statut de *dii otiosi*. La phrase est incluse dans une tirade de Ménippe, qui exprime sa confusion devant la diversité des opinions des philosophes; on peut admettre donc qu'il n'est pas question d'athées, mais de disciples d'Epicure; plus encore, dans *Alex.*, 25, 38 et 46 il y a une nette distinction entre Epicuriens et athées. La troisième occurrence notée par les deux éditeurs ne dit rien au sujet du texte de Lucien, mais elle dit beaucoup à l'égard des présupposés de leur lecture.

croyances populaires<sup>30</sup>, en dépit du risque d'ignorer le découpage de son objet d'étude ; à plus forte raison, certains héros de cette lutte ont fait eux-mêmes figure d'athées<sup>31</sup>, soit dans leurs cités, soit dans les livres des hellénistes modernes. Des personnages comme Xénophane, Anaxagore, Protagoras, Socrate, Timon, les Cyniques ou les Epicuriens contribuent à la construction de l'athéisme de Lucien, grâce à une «tradition critique» qu'on pense continue et, en quelque sorte, systématique – dans la mesure où elle relèverait de l'affrontement du mythe et de la raison. Cette tradition réclamerait une enquête plus minutieuse ; ses continuité et unité exigeraient une analyse plus raffinée qui fasse possible le repérage des clivages et des différences ; ses composants (impiété, foi personnelle, renouvellement religieux, ironie, etc.) nécessiteraient un reclassement dans leur contexte, à l'intérieur des relations de pouvoir qui les comprennent ; enfin, sa construction dans la littérature scientifique revendiquerait une investigation critique pour saisir ses resémantisation et raison d'être dans la culture moderne. Il n'y a pas moyen de donner cours ici à cette recherche ; mais il est probable qu'à son terme l'athéisme de Lucien ne soit plus perçu comme une évidence et comme une réitération – quoique sous une forme nouvelle – d'un déjà-dit.

Le deuxième mécanisme est allié symétriquement au premier et relève d'une autre série de personnages. La plupart des ouvrages sur Lucien et surtout les préfaces à l'œuvre de celui-ci renferment un petit paragraphe dont la fonction est de convaincre le public, innocent ou motivé, que la belle gens de la culture occidentale a toujours aimé l'auteur syrien. Ces petits paragraphes offrent un support à l'autorité, puisque les noms mis en relation avec Lucien sont notables ; qui plus est, ces paragraphes – ou même d'études entières<sup>32</sup> – produisent l'idée que l'esprit impie du Syrien s'est transféré, en dépit du temps et du contexte, dans la pensée des modernes, à qui il serait une précieuse source d'inspiration. Une telle approche, trop essentialiste, exige un regard plus attentif.

<sup>30</sup> Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, Alphonse Picard et Fils, Editeurs, 1904, pp. 500 sq. : «Lucien ne pouvait apporter dans la critique des traditions religieuses de l'hellénisme aucune nouveauté de méthode ni de d'arguments ; avant lui, tout avait été essayé et l'on avait tout dit. Il charmait seulement par l'agrément de son esprit, par la grâce piquante de sa raillerie héritée des Cyniques, par une habileté industrielle à arranger de petites scènes qui faisaient éclater l'absurdité, depuis longtemps signalée, des vieux mythes. Ses professions d'impitié même, comme celle qu'il met dans la bouche de Timon le Mizanthrope, n'étaient nouvelles que par leur forme».

<sup>31</sup> Léon Robin (*Platon*, trad.roum. L.M. Dumitru, Bucarest, Teora, 1996, p. 224) soulignait que très souvent les tentatives d'éclaircir la «conception populaire» de la divinité passait pour athéisme et faisait remarquer les usages politiques de cet attribut. Au même problème, v. Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, trad.fr. Auguste Raymond, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> éditions, Lausanne-Paris, Payot-Félix Alcan, 1910, 2<sup>e</sup> tome, pp. 87 sq.

<sup>32</sup> Il y a plus d'une étude au sujet de la réception de Lucien : Christopher Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, London, Duckworth, 1979 ; Letizia Panizzo, *La ricezione di Luciano da Samosata nel Rinascimento italiano: coripeus atheorum o filosofo morale*, in J.-P. Cavaillé et D. Foucault, éd., *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection de l'Ecrit, n° 6, 2001, pp. 119-138.



Les personnages qu'on met le plus souvent en complicité avec Lucien sont Rabelais<sup>33</sup>, Erasme<sup>34</sup>, Thomas Morus<sup>35</sup>, Fontenelle<sup>36</sup>, Fénelon<sup>37</sup>, Boileau<sup>38</sup>, Voltaire<sup>39</sup> et Swift<sup>40</sup>. A ceux-ci on pourrait ajouter Charles Sorel, qui entrelarde son *Histoire comique de Francion* de passages lucianesques, La Bruyère, auteur d'un *Timon*, et même Hume, qui, à l'article de sa mort, s'amusait en lisant l'auteur de Samosate<sup>41</sup>. On constate que ces individus partagent la contestation (sous différentes formes) et l'ironie, ce qui fait aller de soi le rapprochement à Lucien. Ce rapprochement repose sur deux présupposés : qu'il y aurait un esprit contestataire universel, une essence de la contestation<sup>42</sup> et qu'il y aurait un essentiel immuable

<sup>33</sup> Les *Dialogues des morts* ou la *Vraie histoire* sont des références privilégiées de Rabelais; on devrait noter également sa polémique contre les clercs, qui traverse *Gargantua et Pantagruel*.

<sup>34</sup> «Le second Lucien» et traducteur du premier, à qui il fait référence plus d'une fois dans ses écrits, Erasme prend position contre les scolastiques (e.g. *Eloge de la folie*, trad. roum., Bucarest, Ed. Științifică, 1959, p. 32) ou contre les clercs (e.g. *ibid.*, p. 114). Pour la relation d'Erasme avec Lucien v. Robert Klein, *Le thème du fou dans la tradition humaniste*, in *La forme et l'intelligible*, trad.roum. V. Harosa, Bucarest, Meridiane, 1977, pp. 248–272, notamment pp. 277 sq.

<sup>35</sup> Traducteur de Lucien; il est probable que son *Utopie* ait été utilisée dans une construction intellectuelle moderne qui comprend l'auteur de Samosate. V. *infra*, les notes 51 et 54.

<sup>36</sup> Imitateur des *Dialogues des morts*; dans son *Entretien sur la pluralité des mondes* il éprouve d'esprit polemique et d'ironie.

<sup>37</sup> Imitateur des *Dialogues des morts*; outre que la satire à l'adresse de Louis XIV (*Les aventures de Télémaque*), Fénelon a eu un conflit avec l'Eglise et il a fallu que Bossuet ait défendu ses *Maximes des saints* à Rome (cf. La «Notice sur Fénelon et sur Télémaque», in Fénelon, *Les aventures de Télémaque* suivies des *Aventures d'Aristonöus*, Paris, Hachette, 1891, p. VII.

<sup>38</sup> Il est fort intéressant de noter que les vocabulaires critiques au sujet des *Satires* de Boileau et des écrits de Lucien font usage de plusieurs syntagmes communes; e.g. sur Boileau et son ouvrage : «cet impitoyable railleur», «chef-d'œuvre d'esprit caustique et d'ironie», «l'ironie est surtout son arme préférée», «polémiste ardent» (Léon Levrault, *Auteurs français*, 28<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Classique Delaplane, Paul Mellottée, Editeur, s.a., pp. 423, 427, 434 et 451).

<sup>39</sup> Plutôt que de remarquer l'expression satirique et l'ironie de Voltaire, il serait plus instructif de rappeler qu'après la publication des *Lettres anglaises* il a été accusé d'être un athée – cf. Les lettres à M. Berger (juin 1733), à M. de La Condamine (22 juin 1734) ou à M. le Comte d'Argental (27 janvier 1735), in Voltaire, *Correspondence* (anthologie), trad.roum. Maria Carpov, Bucarest, Univers, 1978, pp. 43, 66 sq., et 71; cf. Aussi pp. 45, 49, 59 et 73.

<sup>40</sup> On peut sans peine découvrir dans les *Voyages de Gulliver* plusieurs allusions à la *Vraie histoire* (e.g. dans le 8<sup>e</sup> chapitre de la deuxième partie : Jonat han Swift, *Les voyages de Gulliver; Un récit d'un tonneau et d'autres satires*, trad.roum. L. Levițchi et A. Brezianu, Bucarest, Univers, 1985, p. 145) ou aux *Dialogues des morts* (*ibid.*, III, 7–8, pp. 184–192. ; mais il vaut mieux de souligner que Swift a ouvertement attaqué l'Eglise anglicaine dans sa *Tale of a Tub*.

<sup>41</sup> Cf. Karl Marx, *Le Capital. La critique de l'économie politique*, trad.roum., Bucarest, Editura Partidului Comunist Român, 1947, I, 7, 23, tome I<sup>er</sup>, p. 553, note 75. Il est intéressant de remarquer que la note se présente d'abord comme une polémique à l'adresse de Malthus et de la théorie protestante de la population et finit par se réorienter vers l'athéisme de Hume et de l'ami de celui-ci, Adam Smith.

<sup>42</sup> Cette assertion s'allie à une conception de la constance du «Pouvoir» auquel s'opposent les contestataires. Tous les écrits de Foucault peuvent se constituer en arguments contraires. Plus encore, un exemple relatif à notre objet est illustratif: Lucien n'a subi aucune peine pour ses polémiques, lorsque Voltaire a été exilé à Amsterdam après la parution des *Lettres anglaises*. La contestation de Lucien et celle des modernes s'inscrivent en de différents contextes, en de différents «diagrammes de pouvoir».

de l'ironie<sup>43</sup>. Mais, si les choses en étaient là, elles réclameraient l'établissement d'une identité parfaite du II<sup>e</sup> siècle de notre ère et de l'âge classique ou contemporain, de Lucien et de Richard Rorty. Par contre, il serait plus prudent d'admettre que les contestations et les ironies de Lucien et des Swift s'étaient sur de différents jeux de pouvoir et visent à de différents buts ; il serait plus important de connaître de quelle manière et pour quelles raisons les modernes ont utilisé le corpus lucianesque, en le «traduisant» (au sens anthropologique du terme) dans leur culture; enfin, il serait plus utile d'enquêter pourquoi et en vue de quoi les critiques ont établi ces rapprochements.

A ce qu'il paraît, la façon la plus juste de mettre au jour ce mécanisme serait une investigation de la forme des rapprochements. Il s'agit principalement de l'analogie, opération couramment mise en œuvre et dans les discours des Grecs et dans ceux des modernes. P.-M. Schuhl, dans son *Essai*<sup>44</sup>, accreditait l'idée que l'analogie est venue de la comparaison poétique, spécifique à l'épopée ionienne, et considérait que son rôle dans la science grecque avait été celui de permettre l'accès d'un processus visible à un processus invisible<sup>45</sup>. En reprenant les termes et en amplifiant la discussion de Schuhl, François Hartog<sup>46</sup> restitue formellement l'analogie («*a* est à *b* comme *c* à *d*») et constate que si elle fonctionnait dans la science «comme méthode d'invention et comme système d'explication», chez Hérodote elle serait plutôt une «fiction narrative» qui «vise à faire croire le destinataire». De même que chez Hérodote, l'analogie est chez Lucien une opération tout simplement persuasive. Par contre, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle l'analogie n'est plus un producteur de savoir mais devient un producteur d'ordre dans la connaissance du monde et acquiert un «champ universel d'application»<sup>47</sup>. Au présent, l'analogie est une figure centrale du débat autour du rôle de la métaphore dans le discours scientifique et on lui concède de vertus heuristiques<sup>48</sup>.

Au deuxième abord, on se rend compte que l'analogie qui comprend Lucien et les modernes se constitue d'un pêle-mêle de traits hérités des formes antérieures,

<sup>43</sup> L'ironie de Jankélévitch en témoigne. Il n'est plus nécessaire de noter que le ton ironique d'un auteur devrait être restitué à l'intérieur de stratégies discursives plus générales mises en œuvre à l'époque où il a vécu.

<sup>44</sup> Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, trad. roum. Liliana Zaslavici, Bucarest, Teora, 2000, p. 155.

<sup>45</sup> Pour une conception particulière de l'analogie (chez Platon), v. Léon Robin, *op. cit.*, pp. 108, 173 et 243.

<sup>46</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, II<sup>e</sup> édition, Paris, Gallimard, 199, pp. 241 sq.

<sup>47</sup> V. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, trad. roum. citée, pp. 62–64. Cet avatar, surchargé d'importance, de l'analogie a laissé de traces facilement repérables dans l'exégèse des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

<sup>48</sup> V. Karl V. Bribram, *The Role of Analogy in Transcending Limits in the Brain Sciences*, in *Dædalus. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, CIX, 2, 1980, pp. 19–38 ; Hans Christian von Baeyer, *The Tiger and the Quark*, in «The Sciences», XXV, 3, 1985, pp. 2–3 et notamment Daniela Roventza-Frumușari, *La sémiotique du discours scientifique (Semiotica discursului științific)*, Bucarest, Ed. Științifică, 1995, pp. 65–70.

grâce à la faible formalisation du discours critique. L'effet pervers de cette insouciance méthodologique est précisément le mécanisme dont il est question ici et qui induit l'idée que Lucien serait au II<sup>e</sup> siècle ce qui les Erasme et les Voltaire étaient à la Renaissance et à l'époque moderne.

Un corollaire de ce mécanisme se manifeste de préférence dans la littérature d'obéissance marxiste. Marx, qui a obtenu son titre de docteur après la soutenance d'une thèse sur le matérialisme antique (avant-coureur du matérialisme dialectique), était formé à la culture classique ; sa lecture de Lucien est depuis longtemps célèbre<sup>49</sup>. Engels, à son tour, s'est efforcé d'assigner Lucien à l'athéisme<sup>50</sup>. L'intérêt prêté par les deux pairs du socialisme scientifique à Lucien a renforcé l'idée de l'athéisme de celui-ci d'une manière directe (là où le politique dictait les choix des chercheurs), mais aussi indirectement – et pas forcément dans la littérature obéissante idéologiquement – selon un raisonnement de la forme : «si les coryphées de l'athéisme ont fait usage de l'œuvre et du nom de Lucien, il serait peut-être raisonnable d'inférer qu'il a été lui-même un athée».

Enfin, ajoutons une dernière pièce à ce petit dossier de la construction moderne de Lucien. Il faut avouer qu'il s'agit plutôt d'un ensemble de conjectures dues à une série d'études de Jean Starobinski<sup>51</sup> concernant la mélancolie. Starobinski observe qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (de Robert Burton), on a figuré la mélancolie sous l'image de *Democritus ridens*<sup>52</sup>, ce qui a facilement conduit les modernes à considérer que l'ironie était l'expression privilégiée de l'excédent de

<sup>49</sup> «Les dieux de la Grèce, blessés à mort tragiquement dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, ont dû mourir encore une fois, d'une façon comique, dans les dialogues de Lucien». (Karl Marx, *Contributions à la critique de la philosophie hegelienne du droit – Introduction*, in K. Marx – Fr. Engels, *Œuvres (Opere)*, trad.roum., Bucarest, Editura de Stat Pentru Literatură Politică (E.S.P.L.P.), 1957, tome I<sup>er</sup>, p. 417. Dans ce même écrit on retrouve la fameuse phrase «la religion est un opium pour le peuple» ; plus encore, on doit remarquer le dépassement de la conception de la religion chez Feuerbach (construction surtout psychologique, cf. Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, trad.roum. P. Drăghici et R. Stoichiță, Bucarest, Ed. Științifică, 1961, pp. 43 sqq., 170, 254 et *passim*), par l'affirmation de la construction sociale de celle-ci ; cette construction fait de la religion l'objet des critiques historique et philosophique. Quant à la sentence au sujet d'Eschyle et de Lucien, elle est illustrée et munie d'arguments dans une étude de I. Stoianovici (cf. *addendum*).

<sup>50</sup> «Une des nos sources les plus précieuses au sujet des premiers Chrétiens c'est Lucien de Samosate, le Voltaire de l'Antiquité classique, qui avait une attitude également sceptique à l'égard de toute superstition religieuse et qui, précisément de cette cause, n'avait ni de raisons religieuses païennes, ni de raisons politiques pour traiter les Chrétiens différemment que les adeptes de n'importe quelle autre communauté religieuse. Par contre, il se moque de tous à cause de leurs superstitions, des adorateurs de Jupiter dans la même mesure que des adorateurs de Christ.» : Friedrich Engels, *L'histoire du Christianisme primitif*, in. K. Marx-FR. Engels, *De la religion*, trad.roum., Bucarest, E.S.P.L.A., 1958, pp. 286 sq. Il ne vaut pas la peine de critiquer ce passage.

<sup>51</sup> *L'Encre de la mélancolie, Démocrite parle : l'utopie mélancolique de Robert Burton, L'Immortalité mélancolique et Ironie et mélancolie : Gozzi, Hoffmann, Kierkegaard*, qui sont requerris, parmi d'autres études de l'auteur, dans une anthologie – Jean Starobinski, *Mélancolie, nostalgie, utopie*, trad.roum. Angela Martin, Bucarest, Meridiane, 1993, pp. 5–15, 16–42, 67–89, 90–131.

<sup>52</sup> *Topos antique*, repris par Lucien in *Vit.auct.*, 13 et *Peregr.*, 7.

bile noire<sup>53</sup> ; la figure du mélancolique, qui a persisté dans les différents genres littéraires jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, devient depuis l'âge classique de plus en plus complexe, par l'invention de quelques autres formes de manifestation de la «maladie» – l'utopie<sup>54</sup>, la nostalgie, ou le délire hypocondriaque. La dernière forme compte parmi ses symptômes la négation de l'existence de Dieu<sup>55</sup>. Certes, on ne peut pas réclamer que les exégètes du XIX<sup>e</sup> siècle aient connu la littérature psychiatrique de leur temps ; mais, par de voies indirectes, cette constellation conceptuelle qui faisait aller ensemble la mélancolie, l'ironie, l'utopie et le délire de négation s'est diffusée dans le savoir partagé de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>.

Les paragraphes qu'on vient de parcourir ont visé à montrer que l'athéisme de Lucien est une construction exégétique à des mécanismes repérables, articulée dans un champ scientifique qui lui a offert les conditions de possibilité. Mais, apparemment, pour que cette investigation ait quelque sens, on devrait mener une enquête au sujet de l'autre composant du syntagme qui nous préoccupe, à savoir sur le nom «athée».

Ce n'est point facile à répondre à la question «Qu'est-ce que c'est qu'un athée?». Au premier abord, la réponse viendrait de l'étymologie et serait «celui sans dieu, celui qui nie l'existence des dieux». Mais cette réponse pose deux problèmes incontournables : elle est aporétique et difficilement employable. L'aporie provient, en creux, de la fluidité de la preuve ontologique<sup>57</sup>. Les

<sup>53</sup> La bile noire, construction théorique par nécessité de symétrie, est l'une des quatre humeurs de la doctrine humoraliste hippocratique (*De la nature de l'homme*, 7). Cette doctrine a été reprise par Galien, qui l'a amplifiée et l'a ouverte vers la doctrine des tempéraments – qui, hier encore, faisait l'objet de la psychologie ; pour l'humoralisme de Galien v. G. Brătescu, *Le hippocratism au fil des siècles (Hipocratismul de-a lungul secolelor)*, Bucarest, Ed. Științifică, 1968, pp. 155–163, 184, 265 et 275 sq. ; pour les raisons de Galien dans son entreprise de réformer l'hippocratism, v. l'excellente étude de Geoffrey Lloyd, *Galien sur les hellénistique et sur les hippocratiques : disputes contemporaines et autorités passées*, in *Méthodes et problèmes dans la science de la Grèce ancienne*, trad. roum. Paul Sfetcu, Bucarest, Ed. Tehnică, 1994, pp. 445–466, notamment pp. 456 sq. La mélancolie est un important objet de discours pour Arétée (III, 5, 1–8 et VII, 5, 1–16 de l'édition de Hude – *Corpus Medicorum Graecorum*<sup>2</sup>, II) ; il est intéressant de noter que le rire n'est pas une expression de la mélancolie, mais de la «manie» (Arétée, III, 6, 3).

<sup>54</sup> Lucien même et quelques uns de ses «successeurs» se sont livrés à cette forme d'expression.

<sup>55</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 68–72a cité intégralement un rapport de Jules Cotard (1880), décrivant un cas de «mélancolie anxieuse». Des remarques au sujet de l'inexistence de Dieu aux pp. 68, 70, 71 et 72.

<sup>56</sup> Une preuve nous en est fournie par Alain, dans un article de 1911 (*Mélancolie*), où cet état d'âme (?) s'oppose à la prière ; v. Alain, *Etudes et essais*, II<sup>e</sup> tome, trad. roum. Al. Baci et N. Steinhardt, Bucarest, Minerva, 1973, pp. 16–18.

<sup>57</sup> La «preuve ontologique» a été inventée par Anselme de Canterbury (XI<sup>e</sup> siècle) et renforcée par les Rationalistes (e.g. Descartes, *Discours de la méthode*, trad. roum. citée, IV, 5, p. 65 sq. et *Méditations métaphysiques*, trad. roum. I ; Papuc, Bucarest, Crater, 1997, III, 22–25, p. 60 sq.) ; en bref, la preuve dit que si Dieu est l'Être parfait, il est nécessaire qu'il possède, parmi d'autres attributs (infinité, éternité, immuabilité, indépendance, omniscience, omnipotence), celui de l'existence. La fluidité de la preuve a été soulignée par Kant (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Königsberg, 1763), qui a estimé que l'existence n'était pas un

difficultés d'employer cette définition résultent du fait que les dieux ou la religion sont contenus dans une multitude de représentations et d'actes de parole ; or, concevoir l'athée tout simplement comme négateur du divin, c'est dire, en dernière instance, qu'il refuse de véhiculer ces représentations et ces actes de parole.

Une riche bibliographie au sujet de l'athéisme<sup>58</sup> nous enseigne qu'il n'y a pas d'athées *in abstracto*, mais que la signification du nom connaît des variations selon les époques. Plus encore, ces différentes significations sont prises en diverses configurations conceptuelles et servent de fondement à une pluralité de discours. Enfin, cette littérature nous rend conscients que l'athéisme n'a pas autant d'importance quant au divin qu'il ne l'a quant à l'invention de l'homme.

A ce qu'il paraît, au Moyen Age l'athée n'était pas un objet de discours<sup>59</sup>. Ce n'est qu'à la Renaissance et surtout à l'âge classique, c'est-à-dire pendant la « préhistoire » de l'homme et au moment de l'invention de la nature, qu'on s'accorde à trouver d'athées. On devrait noter tout d'abord que cet athéisme n'a pas seulement un composant philosophique<sup>60</sup>, mais, de plus grande importance peut-être, qu'il s'inscrit dans un ensemble de représentations. Pour saisir les éléments de cet ensemble, nous avons entrepris une analyse des énoncés rapportés à l'athéisme dans deux fragments littéraires du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. A coup sûr, le découpage qu'on a opéré est trop étroit et arbitraire, mais on peut facilement constater plusieurs superpositions de ces énoncés – ce qui nous permet de supposer que ces énoncés appartient à une stratégie discursive généralisée qui est mise à l'âge classique et qui a pour objet l'athéisme<sup>62</sup>.

attribut et donc qu'elle devrait être comprise dans l'analyse du concept de Dieu (cf. A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 657). Dans un ordre métaphysique, une preuve du non être rencontrerait les mêmes difficultés.

<sup>58</sup> Les recherches les plus récentes : E. Chubilleau, E. Puisais, eds., *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001 ; G. Paganini, M. Benítez, J. Dybikowski, eds., *Scepticism, clandestinité et libre pensée / Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking*, Paris, Champion, 2002.

<sup>59</sup> Raymond Trousson, dans son *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, trad.roum. M. Ungurean, Jassy, 1997, hésite à rechercher les traces de l'athéisme à cette époque ; cependant, les contestations du divin (des prédicats ou des attributs de Dieu, des dogmes, des rituels ou des interprétations consacrées de l'Écriture) passaient pour hérésies – au sujet desquelles il y a quantité d'ouvrages (pour une brève présentation, quoique marxiste, v. Hermann Ley, *Études de philosophie médiévale*, trad.roum. P. Apostol et C. Popper, Bucarest, Ed. Științifică, 1973, pp. 220 sqq., 293 sqq. et notamment 327–339, pour les thèses athéistes originées à l'avéroïsme.

<sup>60</sup> Pour ce composant, v. John Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, The Athlon Press, 1960 ; au XVII<sup>e</sup> siècle il y a plusieurs ouvrages sur ce composant (e.g. Tommaso Campanella, *Atheismus Triumphatus*, Paris, 1635 ; Henry More, *An Antidote against Atheism, or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There Be Not a God*, London, 1653.

<sup>61</sup> Charles Sorel, *L'Histoire comique de Francion*, trad.roum. Maria Carpov, Bucarest, Univers, 1983 (traduction d'après l'édition d'Antoine Adam, parue chez Gallimard, dans la « Pleiade », en 1958) et La Bruyère, *Des esprits forts*, in *Les Caractères ou Les Mœurs de ce siècle*, suivies de *Discours à l'Académie* et de la traduction de Théophraste, Paris, Garnier Frères, s.a., pp. 357–385.

<sup>62</sup> Par ailleurs, cette attitude générale a été mise au jour par Cl. Reichler, *L'Age libertin*, Paris, Minuit, 1989 ; ayant suivi une toute autre voie méthodologique, Fr. T. Perenns (*Les libertins en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Léon Chaillez, Editeur, 1896) était arrivé au même résultat.

Chez les deux auteurs analysés, les athées sont assimilés au libertins<sup>63</sup>. De plus, l'opposition libertins / Chrétiens est fort bien marquée<sup>64</sup>. Mais la classe des libertins ne compte seulement les athées ; elle comprend également les larcins<sup>65</sup>, les prostituées<sup>66</sup>, certains poètes<sup>67</sup> ou ceux qui refusent le mariage<sup>68</sup>, en un mot les corrompus<sup>69</sup>, les monstres<sup>70</sup>, les ignorants<sup>71</sup>. Enfin, on devrait noter la franchise de langage des libertins<sup>72</sup>, leur fatalisme<sup>73</sup> et leur moquerie quant au divin<sup>74</sup>. On s'aperçoit que les trois dernières marques libertines pourraient être facilement appliquées à Lucien<sup>75</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la conception de l'athéisme devient plus complexe<sup>76</sup>. On constate, dans cette conception, un déplacement d'accent, du social vers le

<sup>63</sup> Sorel, V, 7, p. 186 (il a illustré son assertion par deux noms assignés à l'athéisme, Diagoras – v. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 89 – et Vanini) ; La Bruyère, p. 359.

<sup>64</sup> Sorel, I, 8, p. 38 ; I, 30, pp. 49 sq. ; I, 57, p. 61 ; I, 60, p. 63 ; II, 56, p. 89 ; III, 64, p. 128 (analogiquement) ; VI, 3, p. 217 ; VI, 11, p. 217. La Bruyère, p. 357 ; cf. pp. 360, 367 et 368.

<sup>65</sup> Sorel, I, 8, p. 38 ; II, 37, p. 78 ; II, 54, pp. 87 sq.

<sup>66</sup> Sorel, II, 50, p. 86 ; II, 55, p. 88 ; II, 56, p. 89 ; II, 63, p. 92.

<sup>67</sup> Sorel, V, 7, p. 186. La Bruyère, p. 359.

<sup>68</sup> Sorel, VII, 16, p. 262 ; XII, 14, p. 419 ; XII, 37, p. 456 sq. Il est très intéressant de constater qu'au moment où Francion – décrit comme libertin (I, 3, p. 36 ; I, 48, p. 57) – songe au mariage, il entre dans une église pour écouter la messe (XII, 17, p. 420) ; mais l'église est un lieu utilisé par les libertins – soit par les voleurs (XII, 17, pp. 420 sq.), soit par les séducteurs qui cherchent leurs victimes (V, 12, p. 190 ; XII, 7, p. 406) ; en ce sens, un commentaire de Scarron (*Le roman comique*, éd. Emile Magne, Paris, Garnier Frères, 1967, I, 9, p. 26) est très suggestif : « On profane les églises en ce pays 'à Naples' aussi bien qu'au nôtre, et le temple de Dieu sert de rendez-vous aux godelureux et aux coquettes, à la honte de ceux qui ont la maudite ambition d'achalander leurs églises et de s'ôter la pratique les uns aux autres ; on y devrait donner ordre et établir des chasse-godelureux et des chasse-coquettes dans les églises, comme des chasse-chiens et des chasse-chiennes ».

<sup>69</sup> La Bruyère, p. 358 ; cf. Pascal, *Pensées*, II, 60 Brunschvicg (in Pascal, *Pensées*, sélection et traduction roum. I. Al. Badea, Bucarest, Univers, 1978, p. 17).

<sup>70</sup> La Bruyère, p. 360.

<sup>71</sup> La Bruyère, p. 368.

<sup>72</sup> Sorel, II, 27, p. 74.

<sup>73</sup> Sorel, III, 27, p. 115. La Bruyère, pp. 378 sqq. Au XVIII<sup>e</sup> siècle le fatalisme est devenu le trait principal par lequel on reconnaît les athées.

<sup>74</sup> La Bruyère, p. 365.

<sup>75</sup> E.g. Lucien, in *Anth. Pal.*, VI, 17, pour la franchise langagière ; *Jup. Conf.* pour la négation de la Providence ; *Deor. Dial.* pour la moquerie. Et, si on est arrivé à des références lucianesques, remarquons que Sorel s'inspire plus d'une fois des écrits de l'auteur de Samosate. Hormis les reprochements notés par l'éditeur Antoine Adam, nous avons découvert quelques autres allusions : à comparer Sorel, IV, 3, p. 143, à Lucien, *Deor. Dial.*, 8 ; Sorel, V, 2, p. 165, à Lucien, *Deor. Dial.*, 2,1 ; 5,2 ; 12,1 ; 16,2 ; (20,14) ; *De sacrif.*, 5 ; Sorel, V, 37, p. 204, à Lucien, *Praef. Herc.*, 3 ; Sorel, V, 38, p. 205, à Lucien, *Vit. auct.*, 9.

<sup>76</sup> C'est l'âge où le composant philosophique de l'athéisme devient prioritaire et où certains individus se proclament eux-mêmes athées (cf. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, trad. roum. W. Fotescu, Bucarest, Humanitas, 1998, note 1 du chapitre des *Conclusions*, p. 316). Chez La Bruyère déjà, qui a publié ses *Caractères* en 1687, la deuxième partie de la diatribe contre les athées se construit comme une réfutation des arguments philosophiques de ceux-ci (la nature universelle qui produit l'esprit, le

politique: dans ses intentions, l'athée n'est plus un contestataire qui s'oppose à l'Eglise ou aux cadres sociaux, il est alors un contestataire qui s'oppose à la monarchie de droit divin ; de plus, il se définit comme une instance qui défend la raison humaine<sup>77</sup>.

Voltaire commence son article sur l'athéisme dans le *Dictionnaire philosophique* par souligner les usages politiques de ce qualificatif<sup>78</sup> et continue par discuter le cas de Vanini, dont le nom était devenu un synonyme de l'athée<sup>79</sup>. La conclusion à l'égard du prêtre italien montre très bien la mutation produite dans la perception de l'athéisme : «Le prêtre Vanini nous apprend dans ses *Dialogues* faits à l'imitation d'Erasmus qu'il avait eu une maîtresse nommée Isabelle. Il était libre dans ses écrits comme dans sa conduite ; mais il n'était point athée»<sup>80</sup>. Cet article de Voltaire est important pour quelques raisons : d'abord, il est une oraison *pro domo* ; deuxièmement, il essaie d'apaiser la tension entre croyance et raison, un enjeu vital à l'époque ; enfin, il nous est particulièrement utile grâce à la radiographie du concept qu'il met au jour, grâce aux opinions courantes au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il exprime : les Sceptiques, les Académiques et les Epicuriens sont inscrits dans la sphère de l'athéisme<sup>81</sup> ; athée est celui qui ne croit pas à la Providence, à la vie future ou à la création du monde<sup>82</sup> ; l'athéisme est opposé au fanatisme et il vaut mieux être athée que fanatique<sup>83</sup> ; l'athéisme est opposé au théisme<sup>84</sup>.

Cette dernière relation semble indiquer l'équivalence de l'athéisme et du déisme ; par ailleurs, la distinction des deux concepts est assez faible à l'époque<sup>85</sup>. C'est toujours Voltaire celui qui nous en renseigne. «L'Histoire de Jenni, ou l'Athée et le Sage»<sup>86</sup> propose une mise en scène très rusée, vouée à rendre possible l'approche d'un problème si épineux que l'athéisme. Voltaire construit son discours

hasard, les contraintes de la liberté par la religion), auxquelles il oppose la preuve ontologique (La Bruyère, *op. cit.*, p. 368 sq.), ou la doctrine du libre arbitre (*ibid.*, p. 383). Par ailleurs, dans la préface au discours de réception à l'Académie, La Bruyère affirme que les quinze premières chapitres des *Caractères* n'ont été qu'une longue préparation au dernier, où il attaqua l'athéisme (*ibid.*, p. 394).

<sup>77</sup> E.g. Denis Diderot, «Prolongement des pensées philosophiques», in O. Cheţan, éd., Diderot, D'Holbach, Helvetius, D'Alembert, *Scieri ateiste (Ecrits athéistes)*, trad. roum. D. Oroveanu, Bucarest, Ed. Ştiinţifică, 1966, pp. 22 sq.

<sup>78</sup> Voltaire, s.v. ; «Athée, Athéisme», in *Dictionnaire philosophique*, Paris, Flammarion, s.a., (pp. 35–45), pp. 35–37.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 37–40 ; v. *supra*, la note 63.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 40. L'athéisme se déplace du libertinage vers la philosophie. Pour notre objet, ce passage présente un intérêt particulier, puisqu'il met en lumière une filiation qui remonte à Lucien – cf. *supra*, la note 34, sur Erasme.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 41 sq.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>85</sup> Les déistes du XVIII<sup>e</sup> siècle passaient souvent pour athées. Par contre, au XX<sup>e</sup> siècle, un dictionnaire qui sème à tout vent la *doxa* établit l'antinomie des deux termes : Cl. Augé, éd., *Petit Larousse Illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1920, s.v. «athéisme», p. 71a et s.v. «déisme», p. 266b.

<sup>86</sup> Voltaire, *Contes et romans*, Paris, Editions Baudelaire, 1965, pp. 526–579.

selon un schéma tripartite, où le sage s'oppose à la fois au fanatique<sup>87</sup> et à l'athée. L'athéisme a toujours affaire à la corruption et au libertinage<sup>88</sup>, mais cette fois-ci l'insouciance quant au divin n'est plus une justification de la débauche, mais le fondement même du dévergondage. Elle s'étaie sur quelques idées très claires et liées l'une à l'autre dans un raisonnement cohérent.

La première axiome des athées est que tout est nature et la nature fait tout ; et, comme rien ne peut exister en dehors de la totalité, Dieu n'existe pas<sup>89</sup> – d'autant plus que «tout s'arrange (...) de soi-même». Par contre, le sage répond que tout est art, et le macrocosme et le microcosme, que la nature a besoin d'un architecte qui est l'être nécessaire existant par lui-même<sup>90</sup>. En deuxième lieu, l'athée soutient que la création du monde est impossible, (et il invoque l'adage épicurien «*ex nihilo nihil*»), sauf que l'on n'accepte que la matière soit aussi éternelle que Dieu<sup>91</sup>. A cet argument, le sage paraît battre en retraite<sup>92</sup>. En troisième lieu, l'athée refuse d'admettre la bonté de Dieu (s'il y a un Dieu), puisque le monde physique a des défauts et les hommes subissent des malheurs<sup>93</sup> ; à cela, le sage oppose l'idée de l'adaptation aux différents climats et la doctrine du libre arbitre<sup>94</sup>. En reculant, l'athée fait appel à l'image épicurienne de la divinité et estime que Dieu, s'il existe, est inconcevable<sup>95</sup> ; le sage y répond par mentionner «la voix de la conscience»<sup>96</sup>, ce qui lui permet de diriger la discussion vers la morale. Cette morale de la sagesse est résumée en deux phrases : «Je ne vous dis pas qu'il vous punira à jamais, ni comment il vous punira, car personne n'en peut rien savoir ; je vous dis qu'il le peut.»<sup>97</sup> ; et «La meilleur parti que vous ayez à prendre est d'être honnête homme tandis que vous existez.»<sup>98</sup>. La première des deux phrases franchit un peu les limites du déisme, qui se confondait jusqu'alors avec la sagesse ; la deuxième est une autre formule pour le pari de Pascal – qui était théiste. La sagesse serait donc un peu plus que le déisme, elle s'inscrit dans l'espace blanc qui s'ouvre entre les escès de l'athéisme et du théisme<sup>99</sup>.

<sup>87</sup> Fanatique est avant tout celui qui met la croyance au-dessous de la raison et les productions des exégètes du Livre au-dessous de l'Écriture (cf. *ibid.*, pp. 532 sqq.), ou bien celui qui comet un crime au nom de la croyance (*ibid.*, pp. 577 sq.).

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 541 sq., 544, 546. Il faut noter que le jeune Jenni, après une escapade libertine, est ramené par son père à la croyance et persuadé de se marier (*ibid.*, pp. 578 sq.).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 557.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 558 sq.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 560 sq. : «Dieu m'a donné assez de raison pour comprendre qu'il existe, mais non assez pour savoir au juste si la matière lui a été éternellement soumise ou s'il l'a fait naître dans le temps. Que nous importe l'éternité ou la création de la matière, pourvu que vous reconnissiez un Dieu, un maître de la matière et de vous?».

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 561 sqq.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 563 sqq.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 571 sqq.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 574.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 575.

<sup>99</sup> Ce paragraphe réclamerait un développement plus substantiel, qui prenne en discussion par exemple le matérialisme, les plédoyers pour la raison et pour le progrès du savoir, l'homme-machine



Au XIX<sup>e</sup> siècle, les enjeux de l'athéisme sont différents ; selon Comte, l'insouciance religieuse est une norme scientifique<sup>100</sup> ; d'après Marx, la critique de la religion ouvre une voie à l'affranchissement de l'homme<sup>101</sup> ; à petit feu, l'irréligion devient une connotation du progrès. On n'a pas l'intention d'analyser les conditions sociales qui ont rendu possible ce déplacement, mais on ne peut pas se retenir de constater que la «sagesse» ne s'oppose plus à l'athéisme, mais seulement au fanatisme<sup>102</sup>.

Du coup, on s'aperçoit que ces différentes significations de l'athéisme ont eu un grand poids dans la construction du lieu commun qui fait l'objet de notre attention, d'autant plus qu'au XIX<sup>e</sup> siècle la prétendue démarche critique de Lucien était circonscrite à un mouvement plus général, qui submergeait l'histoire de la philosophie et qui visait au progrès de la raison humaine.

Nous avons entrepris cet ample travail négatif pour pouvoir penser l'impensable, pour pouvoir mettre en question une exégèse «orthodoxe», en nous appuyant sur la thèse que le passé d'une discipline, c'est, au fond, son inconscient<sup>103</sup>. Certes, notre entreprise a plusieurs défauts majeurs. Nous avons opéré un découpage trop grossier pour saisir les traits du positivisme historique et exégétique et des avatars de l'athéisme; au surplus, le choix des traits discutés ne saurait pas être objectif partout. Nous avons ignoré les conditions sociales et les jeux de pouvoir dont l'ensemble constituait le champ scientifique où le *topos* dont il est question a été produit, en nous contentant de suivre rien qu'une «histoire des idées». Nous avons repéré quelques conditions de possibilité du syntagme «Lucien athée» à partir de principes généraux, sans questionner assez le rôle que la déduction peut jouer dans une telle démarche. Nous avons utilisé plusieurs concepts qui sont encore à définir<sup>104</sup>. Cependant, ce déblayage nonchalant quant au détail, précisément grâce à son incurie, est voué à relativiser la certitude qui se cache derrière notre lieu commun et à nous enseigner qu'un piochage plus fin, qui dégrossisse les divers niveaux de construction et qui mette au jour et les mouvements de fond et les effets de surface, serait capable de détruire ce *topos*.

A la fin de cette enquête –un préalable nécessaire pour dégager notre véritable objet – on peut se pencher librement, et d'une manière différente sur les composants de l'athéisme de Lucien.

de La Mettrie, ou l'Être suprême de la Révolution de 1789, mais cela signifierait dépasser de trop ce que nous avons proposé dans cette étude.

<sup>100</sup> Cf. *supra*, la note 13.

<sup>101</sup> Cf. *supra*, la note 49.

<sup>102</sup> La «sagesse», i.e. athéisme pur Engels, est un antonyme du bigotisme : v. Fr. Engels, *La dialectique de la nature*, trad. roum., Bucarest, E.S.P.L.P., 1954, p. 203.

<sup>103</sup> Pierre Bourdieu, *Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie*, in *Le mal de voir. Cahiers Jussieu*, 2, Université de Paris VII, Paris, U.G.E., «10/18», 1976, (pp. 416–427), p. 419.

<sup>104</sup> Et la liste pourrait être augmentée.

Celui qui se donne la peine à s'intéresser à l'auteur de Samosate apprend de la littérature disponible plusieurs choses : qu'il ne connaissait guère le grec pendant l'adolescence<sup>105</sup> ; qu'il a été le personnage le plus remarquable de la Seconde Sophistique<sup>106</sup> ; qu'il a vécu à une époque ambiguë du point de vue de la religion<sup>107</sup> ; qu'il a été influencé par la philosophie platonicienne / cynique / épicurienne / sceptique; qu'il a été un athée.

Il nous semble que la voie la plus juste de nous demander si Lucien a été vraiment un athée devrait être entamée par un questionnement sur la signification du nom *atheos* dans ses écrits. Dans le corpus lucianesque il y a quelques occurrences du terme<sup>108</sup> :

*Alex.*, 25 : ἐπειδὴ δ'ε πολλοὶ τῶν νοῦν ἔχόντων ὡσπερ ἐκ μέθης βαθείας ἀνανήφοντες συνίσταντο ἐπ' αὐτὸν καὶ μάλισθ'οἱ Ἐπικούρου ἐταῖροι – πολλοὶ δ'ἦσαν – καὶ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐπεφώρατο, ἡρέμα ἤδη πᾶσα ἡ μαγγανεία καὶ συσκευὴ τοῦ δράματος, ἐκφέρει φοβητρὸν τι ἐπ' αὐτοῦς, λέγων ἀθέων ἐμπεπλῆσθαι καὶ Χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἱ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κάκιστα βλασφημεῖν, οὓς ἐκέλευε λίθοις ἐλάυνειν, εἴ γ' ἐθέλουσιν ἴλεων ἔχειν τὸν θεόν.

*Alex.*, 38 : καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ πρόρρησις ἦν ὡσπερ Ἀθήνησι τοιαύτη «εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἤκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω· οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχη τῇ ἀγαθῇ».

Remarquons d'abord que le mot *atheos* désigne quelque chose et apparemment a un sens précis au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, puisque les athées sont associés aux Chrétiens et aux Epicuriens. Mais cette association paraît bien

<sup>105</sup> Ce lieu commun n'a été interrogé qu'en 1993 – Fergus Millar, *The Roman Near-East : 31 B.C. – A.D.337*, Cambridge, Mass., 1993, *apud* Judith Perkins, *An Ancient «Passing» Novel : Heliodorus' «Aithiopika»*, in «*Arethusa*», XXXII, 2, 1999, (pp. 197–214), p. 207, note 12 : «As Fergus Millar notes, Lucian's comment (*Bis acc.*, 27) does not allow us to tell whether by 'barbarous in speech' he is referring to a still unpolished style of Greek or to his having, in youth, spoken a dialect of Aramaic». A la remarque de *Bis acc.* 27 on pourrait conjecturer *Hist. conscr.*, 25, où Lucien souligne que sa cité natale ne se trouve point en Mésopotamie, mais de ce côté-ci de l'Euphrate; en outre, l'histoire séleucide de la Samosate saurait nous permettre de présumer que le grec était encore une *lingua franca* de la région à l'époque romaine – et il est possible que l'épigraphie nous en dise davantage.

<sup>106</sup> Encore que Lucien essaie de s'en détacher – justement en signalant les raisons de cette prise de distance (*Bis acc.*, 26–32) – , ou que la rhétorique est fort dévalorisée dans certains milieux (cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, II, *passim*), ou même qu'il n'est pas cité dans *Les vies des sophistes de Philostrate* (pour qui le sophiste possédait la maîtrise de la parole, une fonction publique et une haute reconnaissance sociale – des traits que Lucien a certainement eues); à ce sujet, v. Francesca Mestre et Pilar Gómez, *Les sophistes de Philostrate*, in Nicole Loraux et Carles Miralles, eds., *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, (pp. 333–369), pp. 335 sqq.

<sup>107</sup> La plupart des ouvrages sur ce thème se bornent à suivre rien que les effets de surface du phénomène religieux. Les analyses menées en profondeur ont conduit à des résultats surprenants, e.g. à comparer *Les religions orientales et le paganisme romain* de Franz Cumont à Nicole Belayche, *Deae Suriae Sacrum. La romanité des cultes orientaux*, in «*Revue Historique*», 124<sup>e</sup> année, CCCII, 3, 2000, pp. 565–592.

<sup>108</sup> V. *supra*, la note 29.

problématique. En ce qui concerne les doctrines, il n'y a rien de plus différent que les adeptes d'Epicure et ceux de Christ<sup>109</sup>. Cependant, les deux sectes partagent deux caractéristiques, à savoir l'attitude à l'égard des divinités olympiennes et celle à l'égard de la vie sociale. On a beaucoup écrit au sujet des dieux d'Epicure ou de la polémique des Pères de l'Eglise contre le paganisme; ce qui est plus important pour restituer la logique de l'opuscule, c'est de noter que les deux sectes s'opposent avec ardeur à la croyance aux oracles<sup>110</sup>. On connaît aussi que les deux sectes se constituent comme des communautés closes, souvent à l'écart de la vie civique<sup>111</sup>; or, se tenir à l'écart de la vie civique signifie avant tout s'abstraire au culte rendu par la cité à ses dieux<sup>112</sup>. Qui plus est, on constate que la triade athées – Chrétiens – Epicuriens est opposée «aux fidèles du dieu», πιστεύοντες τῷ θεῷ. A l'origine, *pistis* était une notion complexe exprimant une force complémentaire à la Persuasion et associée à la Justice dans la production de la Vérité<sup>113</sup>. Plus tard, elle est devenue un concept épistémologique<sup>114</sup> ou un objet rhétorique<sup>115</sup>. On doit admettre que Lucien se réfère à un sens très ancien du terme, à savoir «la confiance d'un homme en un dieu ou en le mot d'un dieu»<sup>116</sup>, ou, plus précisément, la confiance de quelqu'un en un homme qui prétend être la porte-parole d'un dieu.

Ces deux passages lucianes construisent la figure de l'athée par ricochet, mais la construction paraît correspondre en quelque sorte à une définition donnée par Plutarque: ἡ μὲν ἀθεότης ἀπάθεια πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶ<sup>117</sup>. On ignore si cette apathie quant au divin suppose quelque attitude critique<sup>118</sup>.

<sup>109</sup> Pour les attaques des Chrétiens à l'adresse de la philosophie d'Epicure, v. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du livre, 1928, p. 389.

<sup>110</sup> Cicéron, *De divinatione*, I, 3: «E quibus ut de antiquissimus loquetur, Colophonius Xenophanes, unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit. Reliqui vero omnes, praeter Epicurum, balbutientem de natura deorum, divinationem probaverunt (...)»; pour le mépris des Pères de l'Eglise pour la Pythie, v. Giulia Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, Vrin, 1987, pp. 47 sqq.

<sup>111</sup> *Epicurea*, fr. 551 Usener; la perception des Epicuriens comme une communauté étanche paraît avoir été particulièrement saisissante au II<sup>e</sup> siècle, cf. Alciphron, 42 Meineke – sous réserve de ne pas savoir certainement si Alciphron a vécu à cette époque, cf. Jean-René Vieillefond, *Introduction à Aristénète, Lettres d'amour*, Paris, Les Belles Lettres (C.U.F.), 1992, p. XIII: 'L'opinion générale est qu'Alciphron vécut vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère (...). Mais il ne s'agit là que d'une 'hypothèse privilégiée'».

<sup>112</sup> E.g. J.-P. Vernant, *Religion grecque, religions antiques*, in *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspéro, 1979, (pp. 5–34), p. 11.

<sup>113</sup> V. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, trad. roum. Alex. Niculescu, Bucarest, Symposium, 1996, pp. 118 sq.

<sup>114</sup> Parménide, 1 B, vv. 28–30 DK: (...) χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι | ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ | ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. Par contre, Platon a placé la foi sous l'empire du visible et de l'opinion, cf. *Rep.*, VI, 20, 510a et 21, 511e.

<sup>115</sup> Aristote, *Rhet.*, I, 1355b.

<sup>116</sup> M. Detienne, *op. cit.*, p. 118.

<sup>117</sup> Plutarque, *De superst.*, 5.

<sup>118</sup> Cf. Lucien, *Alex.*, 25.

Une relecture des paragraphes qui nous préoccupent donne lieu à deux remarques : 1. Les Epicuriens sont clairement distingués des athées, donc l'athéisme n'était pas un corollaire de l'épicurisme (du moins pour Lucien)<sup>119</sup> ; 2. Les athées, les Epicuriens et les Chrétiens sont associés seulement dans *Alex.*, 38, voire dans la bouche du faux prophète ; dans le premier passage, les voix de Lucien et d'Alexandre font ressortir une autre distinction, entre ceux doués de raison – y compris les Epicuriens – d'une part, et les athées et les Chrétiens, de l'autre. Dans la logique du texte, cela veut dire que suite à la fondation de l'oracle d'Abonoteichos plusieurs catégories de gens y ont réagi : les Chrétiens, les athées, les Epicuriens et d'autres individus sensés.

Une autre occurrence du nom *atheos* nous en éclaircit davantage :

*Alex.*, 46 : εἰ δέ τιμι προσκαλουμένω κατὰ τάξιν τῶν χρησμῶν – ἐρομένου τοῦ κήρυκος εἰ θεσπίζει – τῶδε ἀνεῖπεν ἔνδοθεν <ἐς κόρακας>, οὐκέτι τον τοιαῦτον οὔτε στέγη τις ἐδόχετο οὔτε πυρὸς ἢ ὕδατος ἐκοινῶνει, ἀλλ' ἔδει γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνεσθαι ὡς ἀσεβῆ καὶ ἄθεον καὶ Ἐπικούρειον, ἥπερ ἦν ἡ μεγίστη λοιδορία.

Ce paragraphe nous permet de saisir la manière dont les athées étaient perçus à l'époque (puisqu'il raconte une stratégie de manipulation efficace). Il nous apprend que les impies, les athées et les Epicuriens sont mis à l'écart de la vie sociale; mais il nous apprend également que qu'on ne doit point confondre les trois catégories. Tant bien que mal, on connaît ce qui étaient les Epicuriens. La signification d'*asebê* est plus difficile à distinguer, parce qu'on ignore si la notion est employée *stricto sensu*, ou en un sens élargi<sup>120</sup>. Quant à la référence du mot *atheos*, elle nous reste obscure. On en peut déterminer les contours, les extériorités, les notions voisines, mais on ne peut point en saisir la substance.

Ce qui est sûr, c'est que le nom a une connotation négative, cf. *Peregr.*, 21, où les athées sont associés aux parricides. Dans ce paragraphe, les deux termes sont voués à caractériser le cynique Pérégrinus. Le parricide commis par celui-ci a été noté à plusieurs reprises (*Peregr.*, 10 ; 14 ; 15 ; 36), mais son «athéisme» n'apparaît que dans le passage mentionné. A ce point, la question pressante est de discerner si on a affaire à un simple jugement péjoratif ou à une notion qui décrit au vrai ce que les gens du II<sup>e</sup> siècle comprenaient par «athée». Pour raisons de prudence, nous préférons de suspendre le jugement. Cependant, un bref coup d'œil jeté sur cet opuscule n'est pas dommageable.

<sup>119</sup> Cette lecture infirme l'opinion selon laquelle l'athéisme de Lucien pourrait être expliqué par son «orientation épicurienne» – e.g. Gheorghe Vladuțescu, *Ateismul în antichitate (L'Athéisme dans l'Antiquité)*, Bucarest, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 73.

<sup>120</sup> Louise Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux : Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, p. 108, a noté l'ambiguïté du terme *asebê* chez Théognis, où il «peut s'intépréter en un sens restreint 'impie envers les dieux'» (...) ou en un sens plus large, associant le comportement vis-à-vis des dieux et des hommes (...). La convaincante enquête de Louise Briut – qui a fait ressortir le lien d'*eusebeia* et de *dikê*, et, en opposition, d'*asebeia* et d'*adikia* – nous indique qu'on pourrait considérer la catégorie des impies sous le deuxième aspect de la définition.

Le traité (*De la mort de Pérégrinus*) est conçu sous forme de lettre et adressé à l'épicurien Kronios. En dépit de la mise en scène un peu embrouillée<sup>121</sup>, la narration se déploie d'une manière très précise. L'image de Pérégrinus – qui a adopté le surnom Protée – est construite de quelques traits négatifs : le démesure (son disciple, Théagène, le présente comme un égal de Zeus, *Peregr.*, 4 ; 6) ; l'accomplissement d'adultères et la corruption de jeunes<sup>122</sup> (*Peregr.*, 9) ; l'adhésion au christianisme<sup>123</sup> (*Peregr.*, 11 sq.) ; le désir ardent de la renommée (*Peregr.*, 12, 14 et *passim*) ; la pratique perversie de l'évergétisme (*Peregr.*, 15 ; 16) ; l'impossibilité de respecter même les lois chrétiennes (*Peregr.*, 16) ; la manière impudique (i.e. cynique) de vivre (*Peregr.*, 17) ; le mépris à l'adresse de l'empereur (Marc Aurèle, dont la bonté et la gentillesse sont mentionnées par Lucien) et de Hérodes Atticus (*Peregr.*, 18 sq.) ; encore une fois le démesure (en prétendant qu'il allait devenir un démon de la nuit, cf. *Peregr.*, 27 sq.) ; la poltronnerie (*Peregr.*, 33 ; 43 ; cf. 35). Toutes ces caractéristiques renvoient à la conclusion que le philosophe a mérité le feu (*Peregr.*, 38). Enfin, nous devons noter qu'au moment où il s'est donné volontiers aux flammes, Pérégrinus invoque les démons de ses parents (*Peregr.*, 36) ; or la prière est un composant essentiel de la piété grecque<sup>124</sup> ; remarquons également que l'autodafé a l'apparence d'un sacrifice – avant de se précipiter dans le feu, Protée parsème le bûcher de l'encens<sup>125</sup>.

Il nous est impossible de savoir si les athées du II<sup>e</sup> siècle de notre ère étaient à peu près comme Pérégrinus. On ne peut qu'en douter, étant donné que la description du cynique utilise quelques éléments spécifiques de à une région – plutôt sociale qu'idéologique – qui comprend, parmi d'autres, les athées. Qui plus est, on ne sait pas si les athées étaient des négateurs de l'existence des dieux. Dans un autre opuscule, où cette négation des dieux est explicitement formulée (*Jup.trag.*, 35), le mot *atheos* n'apparaît guère. Bien que le défenseur des dieux, le stoïcien Timoclès, applique au négateur – l'épicurien Damis – plus d'une épithète déshonorante, le dernier n'est censé d'être ni un athée, ni un impie, mais un *θεόμαχος* (*Jup.trag.*, 45), tandis que son opposant est *θεοφιλέστατος* (*Jup.trag.*, 47).

A ce qu'il paraît, pour Lucien l'athéisme est lié à quelques comportements sociaux et n'a aucun commerce avec une doctrine philosophique quelconque<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> A rattacher le problématique *Peregr.*, 2 au long discours de l'opposant anonyme du cynique (*Peregr.*, 7 sq.) et à *Peregr.*, 31.

<sup>122</sup> Pour dénigrer Lucien devant Rutilien, Alexandre utilise l'accusation d'adultère, cf. *Alex.*, 54.

<sup>123</sup> En ce qui concerne le christianisme, nous devons retenir que, pour Lucien, ils croient à leur propre immortalité, nient les dieux grecs pour faire leur dévotion au sophiste crucifié, vivent selon les lois données par ce sophiste et chacun d'entre eux se considère le frère des autres, avec lesquels il consentit de partager ses biens (*Peregr.*, 13) ; à comparer avec ce qu'on connaît au sujet des Epicuriens.

<sup>124</sup> Louise Bruit Zaidman, *op. cit.*, pp. 27–32, notamment p. 29.

<sup>125</sup> A cela on pourrait ajouter trois caractères des sacrifices aux dieux chthoniens : le temps du sacrifice (la nuit) ; la nature de l'objet du sacrifice (l'impureté de l'offrande admise) ; la manière de sacrifier (holocaust) ; mais Il ne s'agit que d'une interprétation.

<sup>126</sup> En théorie, l'athéisme a été mis en relation avec trois sectes – les Epicuriens, les Sceptiques et les Cyniques. Nous avons noté à plusieurs reprises que le Syrien ne confond pas les disciples

Ces comportements ne sont pas clairement distingués de ceux réunis sous le nom d'impiété<sup>127</sup> ; qui plus est, ces comportements sont complémentaires – et dans la même mesure opposés – à ceux des Chrétiens. Athées, impies, Chrétiens, tous sont placés aux limites de la cité pour marquer l'altérité et pour déterminer les contours de l'identité. La figure du Même se compose des gens sensés (y compris les Epicuriens). Entre le Même et l'autre il y a la foule hésitante la masse de manœuvre, le public qui assiste à l'affrontement de l'identité et de l'altérité et qui peut facilement franchir les normes.

Ce fourvoiement sur les traces de l'athéisme chez Lucien nous a convaincus qu'il n'était pas un athée ; l'homme que ces écrits construisent est plutôt raisonnable, exprimant des attitudes plutôt orthodoxes à l'époque. Pour le définir, on va poursuivre l'enquête ; on va se pencher sur l'autre catégorie qui le confine, à savoir la superstition ; on va analyser un effet de surface, pour saisir, en creux, ce qui était au fond ce Lucien «discursif».

«*Alexandre ou le faux prophète*» pose beaucoup de problèmes au lecteur. L'opuscule se présente comme une lettre adressée à Celse, très bon ami de Lucien<sup>128</sup> et philosophe épicurien; or, écrire à Celse et présenter les Epicuriens à côté des Chrétiens serait une offense si la distinction qu'on a notée en haut (remarque 2.) n'était pas mise en œuvre. En deuxième lieu, c'est l'épicurien qui demande à notre auteur de lui décrire la vie d'Alexandre<sup>129</sup>, en dépit de l'hésitation de Lucien. Mais pourquoi y hésite-t-il? Pour des exigences rhétoriques? Certes, mais par-dessus de cela pour une raison qui a affaire au pouvoir.

d'Epicure avec les athées. Les Sceptiques sont *rarae aves* dans le corpus lucianesque (*Vit. auct.*, 27) et il nous est difficile de distinguer l'attitude de l'auteur de Samosate à l'égard de cette secte. D'autre part, on connaît l'attitude des Sceptiques à l'égard du divin. Certes, ils ne peuvent rien dire pour sûr au sujet de l'existence ou de l'inexistence des dieux (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hypotyp.*, III, 6), mais, en suivant le *sensus communis* en ce qui concerne la vie, ils admettent leurs existence et culte (*ibid.*, III, 2). Quant aux Cyniques, le problème est un peu plus complexe. Il y a en effet deux sortes de Cyniques chez Lucien, les anciens, qu'il regarde amicalement, et ses contemporains, qu'il déteste (e.g. *Cynic.* ; *Fugitiv.*, 16 ; *Peregr.*, 6 sq. *Pisc.*, 44 sq. ; *Conviv.*, 11 sq.). Selon ces descriptiois burlesques, il n'y a pas question de philosophie chez les nouveaux «chiens».

<sup>127</sup> Par cela, nous n'avons pas l'intention d'inférer, d'une façon leibnizienne, l'identité des indiscernables.

<sup>128</sup> *Alex.*, 1 : ὦ φίλτατε Κέλσε.

<sup>129</sup> Lucien a participé lui-même à cette croisade contre le faux prophète (au moins c'est ce que son texte soutient, cf. *Alex.*, 53–57) et donc connaissait bien son ennemie. Le problème est de savoir dans quelle catégorie d'opposants devons nous placer l'auteur de Samosate. Selon le témoignage de Lucien, le texte est voué à servir d'exemple, à produire du plaisir et à venger Epicure, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῶ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθρωτῆ τῶν ὀμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ (*Alex.*, 61) ; d'autres appréciations élogieuses, *Alex.*, 25, 44 sq. et 47 ; cf. 57, où il déclare que les disciples de Timocrate d'Héraclée l'ont soutenu dans sa lutte. En tant que défenseur d'Epicure, il ne s'est pas inscrit donc dans le parti des athées. Cependant, on ne peut pas affirmer l'adhésion résolue de Lucien à la philosophie d'Epicure ; s'il s'agit vraiment d'une lettre adressée à Celse, il est possible que le panégyrique ne soit qu'une obligeance. Qui plus est, l'ensemble des références à Epicure dans le corpus lucianesque témoigne d'une connaissance superficielle de sa philosophie (les exemples les plus frappants: *Parasit.*, 11 ; *Vit. auct.*, 19 ; *Pro lapsu*, 6).

Pour jeter de la lumière sur cette affaire, il nous est nécessaire de relire le texte. Lucien dit qu'il hésite à écrire au sujet d'Alexandre pour ne pas le rendre connu (*Alex.*, 2) ; mais, hormis les découvertes archéologiques, le développement de la narration même montre que le culte de Glykon s'est beaucoup et vite répandu dans l'empire. Ensuite, il estime que la vie et les actions de cet homme οὐκ ἀναγιγνώσκεσθαι πρὸς τῶν πεπαιδευμένων ἦν ἄξιον (*Alex.*, 2) et craint qu'il ne soit blâmé pour son histoire. Ces remarques soulèvent déjà plusieurs questions, et il serait intéressant de voir quels traits du faux prophète le rendent odieux aux hommes bien élevés.

Lucien amorce son récit par esquisser le portrait physique d'Alexandre<sup>130</sup> et le continue par peindre son portrait moral<sup>131</sup>. La vie du prophète (*Alex.*, 5 sqq.) est un véritable roman. Pendant la jeunesse, il lie partie avec un mage (γοῆς), originaire de Tyane et mis en relation avec Apollonios<sup>132</sup> ; instruit à la magie, il cherche à s'enrichir aux frais des gens tyrannisés par l'espérance et par la peur (*Alex.*, 8), voire aux frais des riches superstitieux<sup>133</sup>. Pour accomplir son dessein, il résout à fonder un oracle, à l'associer à Asklépios<sup>134</sup> et à se construire une généalogie héroïque (*Alex.*, 11). Outre le comportement apparemment déraisonné, mais à une intention précise (*Alex.*, 12 sq.), le prophète se remarque par des proclamations démesurées<sup>135</sup>, par avoir attrapé Rutilien<sup>136</sup>, par des adultères et corruption de jeunes (*Alex.*, 41 sq.), ou par les oracles envoyés aux grands (à Marc Aurèle – 48 ; au général Sévérien – 27 ; à différentes cités – 36).

On devrait noter également que le faux prophète met en pratique plusieurs stratégies pour renforcer sa renommée. Hormis les petites tricheries oraculaires, il s'allie à quelques sectes philosophiques (Platoniciens, Stoïciens, Pythagoriciens, cf. *Alex.*, 25) et à trois oracles traditionnels (Claros, Didyma et Mallos, cf. *Alex.*, 29).

Les éléments de la narration et la structure de l'opuscule nous rendent conscients qu'Alexandre, loin d'être un charlatan quelconque, est en fait un

<sup>130</sup> *Alex.*, 3, οὐ οἷοι καλὸς ἰδεῖν καὶ θεοπρεπῆς ὡς ἀληθῶς ἐτ' ὀφθαλμοὶ πολὺ τὸ γοργὸν καὶ ἔνθεον ἐπιφαίνοντες.

<sup>131</sup> *Alex.*, 4 ; parmi les divers attributs, une phrase nous donne particulièrement l'éveil : τὰ μετριώτατα ὑπὲρ αὐτοῦ λέγων Πυθαγόρα ὁμοῖος εἶναι ἡξίου.; v. aussi *Alex.*, 40.

<sup>132</sup> Τὸ γένος Τυανεύς τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγωδίαν εἰδόντων, *Alex.*, 5.

<sup>133</sup> *Alex.*, 9 : δεισιδαίμονας τοὺς πολλοὺς καὶ ἡλιθίους. La superstition est un élément très important dans la structure de l'opuscule.

<sup>134</sup> *Alex.*, 10 ; 13 sqq. Traditionnellement, Asklépios est un dieu favorisant le contact personnel (e.g. Paus., III, 22,9 ; *I.G.*, IV<sup>2</sup>, 121–124). Pour en savoir plus, v. A.J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1954, VI<sup>e</sup> chapitre : «Popular Piety, Aelius Aristides and Asclepius», pp. 85–104.

<sup>135</sup> E.g. ὁπότεν ἐθελήσω ἐγὼ καὶ Ἀλέξανδρος ὁ προφήτης μου δεηθῆ καὶ εὐξεται ὑπὲρ ὑμῶν (*Alex.*, 22 ; v. aussi 24 ; 34).

<sup>136</sup> Ἀνῆρ τὰ μὲν ἄλλα καλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐν πολλαῖς τάξεσι Ῥωμαϊκαῖς ἐξητασμένος, τὰ δὲ περὶ τοὺς θεοὺς πάνυ νοσῶν καὶ ἀλλόκοτα περὶ αὐτὸν πεπιστευκῶς (*Alex.*, 30) ; on doit noter que les récits de Rutilien au sujet d'Alexandre ont troublé la Rome, cf. *Alex.*, 31).

individu habile qui donne cours à un projet par lequel il vise à transgresser la position sociale qui lui est propre. Il tente à s'emparer de l'image de l'homme divin<sup>137</sup> et s'applique à favoriser les rapports entre les hommes et les dieux. Or, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, cette tentative et cette application tenaient à l'ordre de l'impensable, à l'altérité. Elles sont fondées sur la superstition et vouées à déséquilibrer l'ordre social.

Les images que Lucien dévoile dans ce traité s'inscrivent aisément dans le «diagramme du pouvoir» de l'époque ainsi que Peter Brown l'a mis au jour<sup>138</sup>. Brown décrit le siècle des Antonins comme une époque de parité, hostile à toute forme de transgression, soit à l'intérieur de la société des hommes<sup>139</sup>, soit du monde humain vers le divin<sup>140</sup>. Dans cette société, on prise les «relations amicales» et l'image du pouvoir exercé «sans cérémonie ni protocole»<sup>141</sup>; en l'occurrence, le superstitieux serait donc «l'homme qui, dans sa relation avec ses voisins invisibles, adoptait des positions qui heurtaient l'idéal de relations pures de toute ostentation et de toute manipulation, en vigueur parmi ses voisins visibles»<sup>142</sup>; qui plus est, la relation intime avec un dieu donne l'impression que l'individu en cause est supérieur à ses pairs<sup>143</sup>. La dernière des remarques de Brown que nous avons notées s'accorde également au sujet d'Alexandre<sup>144</sup> ou même de Pérégrinus<sup>145</sup>.

A travers l'image du pouvoir que Brown a fait ressortir, la morale de Lucien paraît différente. Le Syrien n'est pas un moraliste de la sorte de La Rochefoucauld, de Kant ou de Bentham; son objectif, plus modeste et plus circonscrit, vise à offrir des modèles de bienséance. Ce qui semble une virulente critique à l'adresse des contemporains pourrait très bien être une illustration en creux d'un code de civilité de l'époque. Parmi les objets de sa morale on compte la modestie (*Imag.*, 20 sq.),

<sup>137</sup> Il est probable que le nom d'Apollonios de Tyana ne soit pas mentionné par hasard; mais il est tout aussi probable que notre commentaire soit une rétroaction biaisée par l'image construite par Philostrate. Quand même, entre l'Alexandre de Lucien et l'Apollonios de Philostrate il y plus d'une ressemblance.

<sup>138</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad.fr. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, 1983, chap. II, «Une époque d'ambition», pp. 65–111, notamment pp. 78 sqq.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 86 et surtout pp. 90 sq.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 90, au sujet d'Aelius Aristide.

<sup>144</sup> Οἱ μὲν οὖν παρόντες ἄγχειν με καὶ παίειν ἐπειρῶντο ὡς ἱερόσυλον (!), καὶ πρότερον ἔτι ἀγανοκτῆσαντες· ὅτι Ἀλέξανδρον αὐτὸν, ἀλλὰ μὴ προφήτην προσεῖπον, *Alex.*, 55; qui plus est, l'oracle du faux prophète s'oppose d'une façon tranchante à ceux prisés à l'époque, cf. P. Brown, *op. cit.*, pp. 80–83.

<sup>145</sup> Le cynique incarne le désir extrême de la gloire, une *philotimie* démesurée, à tout prix et par tout moyen. Le côté religieux de sa *hybris* est transparent en quelques reprises: il se suicide dans un espace où la souillure de la mort est écartée (cf. 22); il se compare aux brachmans (cf. 25), qui sont des hommes divins chez Philostrate; un rêve lui a amené un message de Zeus (cf. 26); il prétend qu'il sera un démon protecteur de la nuit (cf. 27). Les derniers paragraphes du traité (cf. 37 sqq.) constituent une acide diatribe de Lucien contre les superstitieux.



l'avarice (*Timon*, 14 sqq.), l'adulation (*Parasit.* ; *De merc.cond.* ; *Dial.mort.* 6,3 sqq.), la richesse (*Timon*, 12 sqq. et *passim*; *Gal.*, 21 sqq.), l'ignorance, qui va de pair avec la superstition (*Philopseud.*), la vertu (*Hermotim.* ; *Nigr.*), l'amitié (*Toxaris*) ou même la *parrhêsia*<sup>146</sup>, devenue personnage (*Pisc.*, 17).

Enfin, si on place l'ironie dans ce cadre général de la société méditerranéenne au II<sup>e</sup> siècle, on se rend compte que sa perception négative est plutôt une production des mécanismes mentaux spécifiques à notre culture judéo-chrétienne. Si le dieu est un voisin invisible, si le protocole ostentatoire est exclu de la relation avec lui, l'ironie n'est plus une blasphémée, d'autant plus que les divinités qui font l'objet de la dérision sont en effet un simple agglomérat de traits transmis depuis Homère. En outre, l'ironie à l'égard du divin est une présence constante dans a comédie<sup>147</sup>. C'est la comédie que le Syrien a assaisonnée au sombre dialogue (*Bis acc.*, 34) pour le rendre accessible. Lucien présente ce métissage comme sa propre invention, mais on peut supposer qu'il ne s'agit que d'une reprise de la «diatribe» cynique<sup>148</sup>. Avant de considérer l'ironie comme une forme d'impiété, il vaudrait mieux de nous demander si elle n'exprimait un problème pressant de l'époque, à savoir le débat sur la nature des dieux dont un discours de Ménippe (*Icar.*, 8 sqq.) semble témoigner.

La réflexion sur l'ironie lucianesque nous conduit vers une autre question suscitée par le Syrien. Le plus souvent, l'image risible des dieux est en effet une parodie de *topoi* classiques. Il est possible qu'au niveau linguistique la parodie soit le produit du décalage entre le ton élevé et les petites choses exprimées par celui-ci<sup>149</sup>, mais, au niveau discursif, elle est tout d'abord une forme privilégiée de l'intertextualité. Par le moyen de cette opération, le discours sort de lui-même, se prolonge en d'autres discours et tend à occuper l'entier champ discursif qui le sous-tend<sup>150</sup>. La parodie vise à produire le plaisir de trouver la référence mais aussi à amener, à l'intérieur d'un espace énonciatif, un discours autre<sup>151</sup>. Pour atteindre

<sup>146</sup> Au sujet de la *parrhêsia* v ; Peter Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le Christianisme primitif*, trad.fr. Chr. Jacob, Paris, Gallimard, 1995, pp. 36 sq. et notamment Michel Foucault, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, III)*, Paris, Gallimard, 1984, *passim*.

<sup>147</sup> Le Dionysos qu'Aristophane nous montre dans les *Grenouilles* saurait nous convaincre ; v. aussi Kratinos, chez Plutarque, *Périclès*, 3, où le risible Zeus est en fait le signifiant de l'homme politique athénien ; v. aussi Jean-Michel Galy, *La critique des traditions religieuses dans la comédie grecque des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles*, in *Hommage à Pierre Fargues. Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 21, 1974, pp. 193-183.

<sup>148</sup> Cf. Lucien, *Bis acc.*, 33 ; pour la diatribe, v. le bref paragraphe de Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du livre, 1928, pp. 200 sq.

<sup>149</sup> Maria Francisca Baltăceanu, *Vocabularul comediilor plautiene ca document al stilurilor parodiate* («Le vocabulaire des comédies de Plaute comme document des styles parodiés»), in «*Studii clasice*», VIII, 1966, (pp. 97-119), p. 99.

<sup>150</sup> A ce point, v. la critique de Foucault à l'égard du livre comme unité énonciative, in *L'Archéologie du savoir*, trad.roum. citée, p. 30.

<sup>151</sup> Nous avons noté la dernière remarque à titre d'hypothèse ; nous en sommes arrivés par l'emploi (peut-être abusif) de la notion de *representamen* dans le sens de Ch. S. Peirce.

ses buts, la parodie trouve sa substance dans le savoir partagé<sup>152</sup>. Il est facile de saisir les conséquences qui en découlent. La parodie que Lucien met en œuvre s'inscrit dans une stratégie générale constatée au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, à savoir dans le «renouveau de la tradition classique»; à l'intérieur de cette stratégie, la parodie lucianesque a le même rôle que le projet des *Vies* de Plutarque et le voyage dans l'espace et dans le temps de Pausanias.

On a beaucoup écrit au sujet de ce retour à la tradition classique qui semble donner preuve de l'impuissance créatrice du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. J. Bompaire<sup>153</sup> et B.P. Reardon<sup>154</sup> ont analysé les aspects culturels de l'admiration pour l'époque de Périclès en termes de *mimêsis*. En suivant la même ligne de pensée, Francesca Mestre et Pilar Gómez<sup>155</sup> estiment que cette orientation culturelle est justifiée par le désir de la continuité, par la mise en relation de l'époque impériale avec l'âge classique, en faisant abstraction de l'époque hellénistique<sup>156</sup>. Enfin, on a vu dans fuite devant le présent en faveur du passé un tribut rendu à la constitution de l'«idée d'unité» et du «sentiment de la solidarité panhellénique»<sup>157</sup>.

Apparemment, il faut rappeler que les gens vivent dans des sociétés; que les sociétés se constituent des relations que les gens entretiennent les uns avec les autres; que ces relations sont des rapports de pouvoir qui tendent à se reproduire; que le type de ces rapports de pouvoir induit la manière dont les gens conçoivent la réalité; que, le plus souvent, les gens vivent dans cette réalité ainsi construite et qu'ils ne vivent pas dans le passé; que les gens ne peuvent pas imiter une réalité différente ou le passé, mais, tout au plus, peuvent les traduire.

Du point de vue du constructivisme social, le fait que les gens du II<sup>e</sup> siècle ont traduit «la tradition classique» à leur propre usage et, par contre, n'ont pas tenté à l'imiter, est une évidence. Mais, s'ils ont utilisé cette «tradition», cela veut dire qu'ils en ont eu besoin, qu'elle remplissait une fonction bien déterminée dans le monde méditerranéen du II<sup>e</sup> siècle. C'est toujours Peter Brown celui qui a mis en lumière cette fonction. Selon l'auteur américain, la référence aux lieux communs

<sup>152</sup> Une parodie d'un film expressionniste allemand de l'entre-deux-guerres est presque inconcevable, tandis que celle des *Star Wars* a réjouit d'un succès considérable.

<sup>153</sup> J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création dans la «Seconde Sophistique»*, Paris, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, Editions de Boccard, 1958, au fil de l'entière partie première.

<sup>154</sup> B.P. Reardon, *Courants littéraires grecs des I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

<sup>155</sup> F. Mestre, P. Gómez, *loc. cit.*, p. 341.

<sup>156</sup> Mais le grand corpus de références hellénistiques dans la production livresque du II<sup>e</sup> siècle de notre ère assombrit cette thèse. Il serait intéressant de rechercher le rôle de ces références ainsi que leur rapport à l'ensemble des références classiques.

<sup>157</sup> I. Fischer, *Etude introductive à Aulu Gelle, Nuits Attiques*, trad.roum. David Popescu, Bucarest, Ed. Academiei, 1965 (pp. VII-LXXX), p. XXVI. I. Fischer a bien intuit le composant social de cette stratégie; cependant, l'idée de l'unité panhellénique exigerait d'être nuancée; il nous semble qu'il s'agit plutôt de la constitution d'une identité de culture, sans aucun pendent politique ou ethnique.

classiques était, à côté de la *philotimia* (au stricte sens de munificence au profit de la cité) un régulateur voué à maintenir l'équilibre entre la Rome, qui régnait au centre du monde, et les cités éparpillées dans l'empire, où le patriotisme local était de plus en plus fragile<sup>158</sup>, voué à «créer un langage commun»<sup>159</sup>.

Considérée en ces termes, la Seconde Sophistique n'est plus un courant stérile, mais vital à la cohérence sociale au siècle des Antonins. A travers ce prisme, une recherche sociologique au sujet de la réception de la Nouvelle Sophistique dans les cités<sup>160</sup> serait beaucoup plus utile qu'une série de jugements littéraires.

Vraisemblablement, l'attitude de Lucien à l'égard des dieux devrait être replacée dans ce contexte. A quelques exceptions, ses écrits sont peu intéressantes pour l'histoire de la religion grecque, parce qu'il n'a pas enregistré que de lieux communs. D'autre part, l'ironie quant au divin relève d'une conception particulière du rapport à l'autorité – d'autant plus que dans l'ordre onirique «les dieux ont la même signification que les maîtres» (Artémidore, IV, 69).

A la fin de ce parcours, on a conscience que Lucien<sup>161</sup> n'a été un athée que pour les modernes et que son athéisme a plutôt affaire à l'historiographie et à «l'histoire des idées» qu'à l'étude du paysage religieux du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

L'enquête que nous avons entreprise (tentative d'exorciser un passé disciplinaire trop pesant ou tout simplement vaine tentative d'éclaircir une évidence) ne peut rien valoir en soi. Son but n'a pas été de répondre, tant bien que mal, à une question, mais, en un sens plus large et dans la même mesure plus modeste, d'attirer l'attention sur la présence biaisante des automatismes que nous reproduisons inconsciemment dans la production scientifique.

#### ADDENDUM

(Liste sélective d'ouvrages qui touchent à l'objet de cette étude. Pour leur majorité, ils représentent le support de l'interprétation «orthodoxe» de la vie et de l'œuvre de Lucien).

Anderson, G., *Lucian : Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden, 1976.

Anderson, G., *Studies in Lucian's Comic Fiction*, Leiden, 1976.

Baldwin, Barry, *The Epigrams of Lucian*, in «Phoenix», XXIX, 1975, pp. 311–335.

Baldwin, Barry, *Studies in Lucian*, London, 1971.

Benz, Hans Dietrich, *Lukian von Samosata und das «Neue Testament»*, Berlin, 1961.

Bompaire, J., *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958.

Boulanger, A., *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 1923.

<sup>158</sup> P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad.fr. citée, p. 70.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>160</sup> Une telle recherche serait le complément nécessaire du livre de G.W. Bowersock (*Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1969), qui a souligné les hautes positions sociales détenues par les rhéteurs, ainsi que leur insertion dans les structures politiques de l'empire.

<sup>161</sup> A coup sûr, il s'agit du personnage construit de la substance offerte par un ensemble d'écrits; on estime qu'il est impossible d'asserter quelque chose au sujet de l'homme-Lucien.

- Braham, R.B., *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge–London, 1989.
- Caster, M., *Etude sur «Alexandre ou le Faux prophète» de Lucien*, Paris, 1938.
- Caster, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937.
- Chapman, J.J., *Lucian, Plato, and Greek Morals*, Boston–New York, 1931.
- Cleisz, A., *Etude sur «Pérégrinus» de Lucien*, diss., Sorbonne, 1880.
- Croiset, Maurice, *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, Paris, 1882.
- Delz, J., *Lukians Kenntnis der Athenischen Antiquitäten*, diss., Bâle–Fribourg, 1950.
- Des Guerrois, Ch., *Lucien ou de la décadence*, diss., Sorbonne, 1920.
- Desrousseaux, A.M., *Observations sur divers auteurs: II. Lucien*, in «Revue philologique», N.S., XI, 1887, pp. 49–61.
- Egger, Em., «De Lucien et de Voltaire», in *Mémoires de littérature ancienne*, Paris, 1862.
- Guimet, E., *Lucien de Samosate, philosophe*, Paris, 1910.
- Hall, J., *Lucians's Satyre*, New York, 1981.
- Helm, Rudolph, *Lukian und Menipp*, Leipzig–Berlin, 1906.
- Helm, Rudolf, s.v. *Lukianos*, in *R.E.*<sup>2</sup> (Stuttgart, 1927), XIII, cc. 1725–1777.
- Helm, Rudolf, *Lukian und die Philosophenschulen*, in *N.J.K.A.*, V, 1902, pp. 188–213.
- Hime, H.V., *Lucian, the Syrian Satyrst*, London, 1900.
- Householder, F.W., *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York, 1941.
- Jones, C.P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge–London, 1986.
- Jones, C.P., *Two Enemies of Lucian*, in *G.R.B.S.*, XIII, 1972, pp. 475–487.
- Kock, Th., *Lukian und die Komödie*, in *Rh.M.*, XLIII, 1888, pp. 39–59.
- Kofler, D., *Aberglaube und Zauberei in Lukians Schriften*, diss., Freiburg, 1950.
- Legrand, Ph.E., *Sur le Timon de Lucien*, in *R.E.A.*, IX, 1907, pp. 132–152.
- McCarthy, Barbara, *Lucian and Menippus*, in «Yale Classical Studies», IV, 1934, pp. 3–55.
- Panizzo, Letizia, *La ricezione di Luciano da Samosata nel Rinascimento italiano: coripheus atheorum o filosofo morale*, in J.-P. Cavaillé et D. Foucault, édés., *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien*, Toulouse, 2001, pp. 119–138.
- Paphen, B.P., *Lukians Dialoge über die Götterwelt*, diss., Freiburg, 1904.
- Reardon, B.P., *Courants littéraires grecs des I<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, 1971.
- Robinson, Chr., *Lucian and His Influence in Europe*, London, 1979.
- Schwartz, J., *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, 1965.
- Stoianovici, I., *Le Prométhée de Lucien (Différences par rapport aux versions classiques d'Hésiode et d'Eschyle)*, in *St.Cl.*, III, 1961, pp. 385–393.
- Thakaberry, W.H., *Lucian's Relation to Plato and the Post-Aristotelean Philosophy*, Toronto, 1930.
- Varcl, L., *Lucien et les Chrétiens*, in *St.Cl.*, III, 1961, pp. 377–283.

Faculté d'Historie  
Université de Bucarest