

chronologiques, seul Lucius put entraîner une réaction du péripatéticien Boéthos de Sidon. De façon générale, quand il est possible de les distinguer, les critiques de Lucius concernent davantage des questions métaphysiques, celles de Nicostrate des questions de rhétorique et de structure du traité. Globalement, elles relèvent d'une lecture ontologique des *Catégories* qui en souligne les limites relativement à l'intelligible, au sens où elles ne rendent pas compte de réalités aussi essentielles que l'Un ou les nombres intelligibles. Quant aux critiques formulées par les Stoïciens au cœur du chapitre 5, elles s'articulent autour de deux personnages centraux : Athénodore de Tarse (*fl.* 50 ACN) et L. Annaeus Cornutus (*fl.* 60 PCN). L'enjeu en est la division, *διαίρεσις*, qui reçoit deux acceptions : la division du traité lui-même et la division en dix catégories – deux groupes d'objections partiellement confondus par Simplicius, mais sur lesquels nos deux figures ne s'accordent pas. Si Athénodore accepte volontiers le second, Cornutus tend à le rejeter. Tous deux se placent toutefois sur le plan de la logique stoïcienne, le premier estimant que le traité porte sur les expressions comme telles (*λέξεις καθὸ λέξεις*), le second sur les dicibles (*λεκτά*). Dans le premier cas, les *Catégories* forment un traité linguistique ; dans le second, elles mêlent les termes logiques à leur référent ontologique. Mais, de part et d'autre, les critiques concluent à l'incomplétude du traité, qui ne rend pas compte de toutes les réalités. Griffin examine ensuite les réponses platoniciennes aux apories stoïciennes, chez Porphyre, Dexippe et Simplicius, dont il trouve déjà le principe chez Cornutus lui-même, qui critiqua la critique d'Athénodore. Dans la dernière partie, plus brève, Griffin examine la synthèse péripatéticienne. Il consacre le chapitre 6 à Boéthos de Sidon (*fl.* 1^{er} s. ACN – 1^{er} s. PCN), disciple probable d'Andronicos. C'est de lui que partirait la définition du *skopos* des *Catégories* comme portant sur les « mots en tant qu'ils désignent les réalités », celle-là même qui sera reprise par Porphyre, Jamblique et Simplicius, une lecture qu'il aurait développée dans un commentaire linéaire aux *Catégories* et dans un ensemble de réponses aux apories soulevées contre ce traité. Un dernier chapitre (7), presque anecdotique, dresse un portrait rapide de quelques figures de la tradition postérieure, qui prépare la voie à Alexandre d'Aphrodise. Signalons enfin la présence de trois annexes très utiles à la lecture (le catalogue des auteurs et des sources étudiées, un point sur les sources et sur les travaux d'Andronicos, un résumé analytique des *Catégories*), d'une bibliographie fouillée (30 pages), d'un index général et d'un index *locorum*. Pour le résumer en peu de mots, ce livre apporte un éclairage informé sur des questions essentielles de l'histoire de la tradition philosophique, autant qu'il approfondit des pistes et en soulève d'autres pour des recherches futures sur cette période mal documentée. Comment pourrai-je mieux le recommander au lecteur ?

Marc-Antoine GAVRAY

Marco BERETTA, Francesco CITTI, Alessandro IANNUCCI (Ed.), *Il culto di Epicuro. Testi, Iconografia e paesaggio*. Firenze, Leo S. Olschki, 2015. 1 vol., vi-306 p. (BIBLIOTECA DI « NUNCIUS », 75). Prix : 34 €. ISSN 1122-0910. ISBN 978-88-222-6392-6.

L'ouvrage est d'abord le fruit d'une rencontre interdisciplinaire qui s'est tenue à Ravenne les 16-17 novembre 2011 sous les auspices du *Dipartimento di Beni*

Culturali de l'Université de Bologne, et qui prévoyait un dialogue entre histoire des sciences et littératures. Mais il a finalement bénéficié de collaborations supplémentaires qui en ont sans doute profondément réorienté la conception. La ligne initiale reste sensible dans plusieurs articles (ainsi la contribution de Matteo Martelli et les trois derniers articles, à commencer par celui de Marco Beretta). On peut supposer néanmoins que l'épicurisme antique a imposé la nécessité d'éclairer le paradoxe de sa dimension religieuse, malgré les perspectives libératrices que sa doctrine matérialiste ouvrit aux lettrés et aux savants depuis la Renaissance. Tel qu'il nous parvient, le livre (uniformément en italien) réunit, sur la réception de l'épicurisme de sa naissance au XIX^e siècle, des textes très divers. Ces textes sont dus aussi bien à de jeunes docteurs qu'à des savants chevronnés. Le noyau principal, qui bénéficie de la plume de certains des meilleurs spécialistes, concerne le rapport d'Épicure et de ses sectateurs à la religion et notamment leur défense contre le reproche d'impiété. Les treize articles, tous de bonne érudition, sont très brièvement introduits par les éditeurs (p. V-VI), et suivis seulement d'un index des noms propres qui, à défaut d'une bibliographie récapitulative, a le mérite de rassembler aussi bien les noms anciens que ceux des savants contemporains. Parcourons rapidement un sous-ensemble dont le propos d'histoire intellectuelle ne s'aventure pas dans la question du religieux : il a trait aux données historiques et archéologiques permettant de situer le fonds épicurien (attribué pour l'essentiel à Philodème) de la bibliothèque trouvée dans la « Villa des papyrus » à Herculaneum, par rapport à la bibliothèque athénienne du Jardin, initialement léguée par Épicure à son successeur Hermarque. Maria Paola Guidobaldi (« L'impronta epicurea nella Villa dei papiri di Ercolano alla luce delle recenti indagini archeologiche », p. 151-161) récapitule utilement les fouilles de la villa et les interprétations successives des riches découvertes sur le site. Fabrizio Pesando (« Epicuri parietinae: Filodemo di Gadara ad Atene all'epoca del sacco sillano », p. 163-176) réunit de manière lumineuse les données sur la situation des écoles philosophiques à Athènes dans le contexte obscur du sac d'Athènes par Sylla en 86 av. n.è. Tous deux acceptent les indications biographiques tirées des *Épigrammes* de Philodème par M. Gigante : ils tiennent une part du fonds épicurien le plus ancien de la villa (dont des copies du grand œuvre d'Épicure *Sur la nature*) pour des reliques de la bibliothèque d'Épicure sauvées des exactions syllaniennes par Philodème lui-même, qui aurait obéi aux instances du scholarque Zénon : nous reviendrons sur cette question ci-après. Notons surtout les mises au point permises par l'excavation encore récente de la villa elle-même : elles révèlent que l'entretien de la villa et, simultanément, les travaux de conservation et de copie des textes, s'y sont poursuivis sans interruption jusqu'à l'éruption du Vésuve en l'an 79 de notre ère, indépendamment, donc, de la présence ou de l'absence de Philodème lui-même. À un programme décoratif imprégné d'une idéologie hellénistique a succédé sous le principat un programme classicisant. Et retenons provisoirement de ce parcours que la vitalité de l'épicurisme ne dépendait pas seulement de l'activité de maîtres dont l'histoire et l'archéologie ont pu sauver, souvent presque par hasard, les noms et des fragments de textes. Venons-en au thème principal de l'ouvrage : la question du culte d'Épicure et de sa conception des dieux et de la religion, sur laquelle nous tâchons nous-mêmes d'exercer de temps en temps nos lumières. C'est là-dessus que l'ouvrage réunit des éclairages essentiels. L'approche la plus large, qui permettrait de situer la divinisation d'Épicure dans le contexte plus

général de ἰσομοίωσις θεῶν hellénistique et romaine, figure dans l'article de Matteo Martelli, « L'assimilazione al dio attraverso le τέχναι. Gli "scienziati" in età ellenistica e imperiale ». L'auteur part d'un intéressant passage du *Protreptique* de Galien (5, 1-4) : ceux qui ont à la fois bien vécu et excellé dans leur art y sont admis dans le chœur d'Hermès, après les penseurs et savants, les artistes puis « tous les autres artisans », en un quatrième cercle qui est pourtant le plus proche et le plus cher au dieu. On connaissait les héros, les sages (Socrate, Platon...), les législateurs (Lycurgue), les poètes (Homère, Archiloque) divinisés, mais il faut ajouter ici Hippocrate tel que le dessinent notamment les *Lettres pseudo-hippocratiques*. Qualifié de « sauveur » (σωτήρ), Hippocrate peut en effet être rangé au nombre des évergètes honorés comme « premiers inventeurs », aux côtés de Déméter qui introduisit la culture du blé, de Dionysos l'inventeur du vin, d'Héphaïstos inventeur du feu, qui n'auraient été, pour le sophiste Prodicos, que des hommes divinisés en vertu de leurs bienfaits. On peut suivre un tel point de vue sur les débuts de la culture humaine, « en clef égyptienne » d'apothéoses royales, depuis Hécatee de Milet jusqu'à Diodore de Sicile. Un genre littéraire spécifique consacré aux « premiers inventeurs » était né au IV^e s. av. J.-C., avec Scamon de Mytilène. Mais l'épicurisme d'une part, le stoïcisme d'autre part, remettaient en cause la théorie de Prodicos : le premier en la qualifiant d'athéisme et en lui opposant d'une part des dieux qui ne se soucient pas des hommes, d'autre part la figure d'Épicure comme sauveur ultime et définitif ; le second en ne divinisant dans l'homme que l'inspiration du πνεῦμα divin et par là rendant caduc le rôle des τέχναι, des savoir-faire techniques. Cependant le stoïcien Posidonius réintroduisit les inventeurs en rangeant parmi eux des « rois sages » et des philosophes comme Démocrite ou Anacharsis – c'est un tel νοῦς divin, fondé cette fois en mathématiques, qui est encore prêté par Galien aux philosophes et aux savants. Dès lors, l'ensemble des sciences pouvaient fournir une pépinière de « génies », dont les inventions (ainsi les automates) allaient orner les temples en appui aux déifications royales, comme autant de *mirabilia*. C'est ainsi finalement sous la figure du démiurge que les arts et savoir-faire pratiques, les τέχναι, en parfaite tension avec la contemplation noétique, avaient fait retour, chez Cicéron ou chez Vitruve, pour définir ἰσομοίωσις θεῶν. Si cet article nous offre un intéressant tableau des formes variées de l'assimilation d'hommes au divin dans le monde ancien, il ne rend compte qu'en négatif de la spécificité de la position épicurienne, très brièvement abordée : comment saisir ensemble l'athéisme prêté à Prodicos comme à Épicure, les *dei otiosi* de Lucrèce et la quasi-divinité d'Épicure comme bienfaiteur définitif des humains ? Épicure, d'autre part, se donnait-il seulement pour « semblable » à un dieu ? Michael Erler, dont l'article ouvre le volume (« La sacralizzazione di Socrate e di Epicuro », p. 1-13), restreint le champ comparatif en opposant la « sacralisation » d'Épicure à celle de Socrate (l'article de M. Beretta offrira une seconde rencontre entre les deux philosophes, Épicure étant portraituré sous les traits de Socrate en tête d'un commentaire de Gassendi, p. 218). Selon une ligne d'interprétation bien établie (de J. Bollack à D. Obbink), il tient le culte d'Épicure pour adressé seulement, à travers lui, à une image de dieu, laquelle confère l'évidence du visible et une assise historique à l'efficacité de sa doctrine physique ainsi qu'à la possibilité d'atteindre réellement le bonheur sans trouble, la béatitude quasi divine qui est le but ultime de l'enseignement épicurien : l'exemple d'Épicure en quelque sorte suffirait à emporter la persuasion (πίστις). La différence

avec Platon, chez qui Socrate servait lui aussi de modèle et de preuve qu'un homme peut s'élever à la justice, tiendrait au statut de l'argument de réalité et à la qualité des destinataires de l'argument : chez Épicure, qui veut persuader le grand nombre, à elle seule l'image d'Épicure-dieu vaudrait preuve, puisque accessible aux sens, qui sont les critères ultimes du vrai, et historiquement attestée ; chez Platon le caractère divin de Socrate ne serait qu'un argument sophistique, la dialectique seule pouvant conduire, du chatolement du sensible à la vérité une, les âmes assez élevées pour en suivre les démonstrations. L'auteur ne recule-t-il pas devant les ultimes conséquences de la pensée d'Épicure ? Ce dernier est honoré « comme » un dieu, pour une « divinisation seulement temporaire », certes. Mais cette divinisation n'a rien à envier à Zeus même (*SV* 33, cf. *PHerc* 1098, XXXI, 892-895, cité ici par Indelli, p. 85), puisque son effectivité se mesure au bonheur atteint et que ce bonheur lui devient consubstantiel (le temps, la durée, en eux-mêmes n'ont pas de réalité substantielle pour Épicure, ils sont *σύνπτωμα συμπτωμάτων*, cf. P.-M. Morel, « Les ambiguïtés de la conception épicurienne du temps », *Revue philosophique* 227/2 (2002), p. 195-211 : « il est dans la nature du temps de ne pas avoir d'unité substantielle, mais aussi parce que cette absence ne remet pas en cause la fonction pragmatique du mot qui désigne la chose ») ; l'article de Guido Milanese montrera plus loin qu'elle se réalise d'autre part comme n'importe quelle concrétion naturelle, selon les lois de la physique des atomes : à la fois, ajouterons-nous, sur le terrain du visible – le bonheur historique d'Épicure continuant de se lire dans ses lettres et aussi dans ses traits transmis par ses portraits, comme les atomes se conçoivent à partir des poussières dansant dans un rayon de soleil –, et sur le terrain de l'invisible – ce sont des atomes extrêmement déliés qui composent l'âme, et plus déliés encore dans celle du sage, puisqu'il est à même précisément de percevoir grâce à cette finesse la vraie « nature des choses », y compris l'existence et la nature des dieux. L'article de Francesca Longo Auricchio, « Il culto di Epicuro. Testi e studi : qualche aggiornamento » (p. 39-64), serre de plus près le problème historique du culte rendu à Épicure, non sans en récapituler une partie de l'historiographie (priviliégiant – outre les indispensables documents publiés et commentés dans les *CErc* – les travaux de W. Schmid, D. Clay, D. Konstan, M. Erler, P. Zanker et B. Frischer, et même N. De Witt). L'auteur rappelle avec justesse que la vénération du maître valait thérapie de l'âme aux yeux des épicuriens et montre, avec une excellente connaissance du dossier, qu'il faut prendre au sérieux a) l'exaltation sentimentale dans la communauté et la qualification d'Épicure comme « héraut » et « sauveur », qui, contrairement aux cultes royaux, perdura jusqu'au second siècle au moins (cf. Diogène d'Énoanda, le dossier épigraphique concernant l'impératrice Plotine, l'*Alexandre* de Lucien), b) les cinq cultes instaurés par le testament d'Épicure, dont D. Clay a constitué le dossier, et qui unissaient la communauté sur un modèle familial (le témoignage du *PHerc.* 176 sur les funérailles d'Apollodore, les échanges de lettres de consolation et le bizarre témoignage d'Élien sur des tables funéraires, ainsi que celui d'Héliodore sur un « monument des épicuriens » hors les murs sont utilement pris en compte), c) la participation d'Épicure lui-même aux cultes athéniens, d) la diffusion des portraits des premiers maîtres épicuriens et des « Vies » des maîtres successifs, opposée à une focalisation progressive, à l'époque impériale, sur le Maître seul, e) l'attachement à une orthodoxie qui, malgré des retours continus sur les textes fondateurs et une rationalité toujours en éveil, laissait peu de place

à la contestation. L'auteur propose enfin de considérer les cultes mémoriels comme un succédané à l'immortalité qu'Épicure déniait aux humains. Il est d'autant plus étonnant qu'un tableau si informé soit précédé (p. 41) d'un refus *a priori*, sous l'autorité de W. Schmid, de reconnaître les cultes épicuriens comme authentiquement religieux (« quasi-religioso, non religioso »). Que faudrait-il de plus ? Une apo théose mythique ? Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν (Ménécée 123), *deus ille fuit, deus...* (Lucrèce, V, 8). Si la rationalité était incompatible avec le religieux, c'est toutes les théologies qu'il faudrait soustraire à la science des religions. Giovanni Indelli (« Epicuro fondatore et maestro del Giardino », p. 65-88), s'intéressant davantage à la personnalité et au comportement d'Épicure lui-même, apporte au précédent article des compléments utiles et une grande acribie philologique. Après avoir rappelé le portrait contrasté que nous donnent, du fondateur, Diogène Laërce et la Souda, entre calomnies et louanges dithyrambiques, l'auteur se concentre sur un choix de passages de sept ouvrages de Philodème et du *PHerc.* 176, plus ancien. Le *PHerc.* 1289 (*Sur Épicure*, 2) évoque la modération d'Épicure dans la controverse, qui toujours s'appuie sur le raisonnement. Le *PHerc.* 1424 (*Des vices*, 9) consacré à la doctrine économique fait de la gratitude et de la vénération (χαρις, σεβασμός) le seul salaire du discours vrai d'Épicure. Le *PHerc.* 1471 (*Du franc-parler*) montre Épicure usant lui-même et avec une sévérité graduelle, adaptée aux fautes, de cette franchise à l'égard de ses disciples, notamment pour blâmer l'athéisme de Léonteus et de Pythoclès. Le *PHerc.* 182 (*De la colère*) admet chez Épicure des moments de colère justifiée et mesurée, qui n'entamaient pas son calme essentiel. Le *PHerc.* 1050 (*Sur la mort*, 4), affirme qu'Épicure et Métrodore, ainsi que les grands hommes politiques, méritent autant que les héros morts au combat d'être chantés par la postérité. Le texte du *De pietate* dans le *PHerc.* 1077 fait valoir, contre les accusations d'impiété, qu'Épicure n'a jamais été poursuivi ni inquiété de ce chef, ni même vilipendé par les comiques (ce qui, note l'auteur avec raison, n'est pas tout à fait vrai) – était-ce seulement, suggérait un détracteur, par défaut de notoriété ? Le *PHerc.* 1005 (*À l'adresse des...*) et le *PHerc.* 1098 (autre témoin du *De pietate*) ont conservé des attestations et des preuves nombreuses du fait qu'Épicure ne se privait pas de prier, d'invoquer les dieux dans des expressions formulaires mais aussi bien dans des serments, de participer aux fêtes, aux sacrifices et aux mystères non seulement pour des motivations sociales, mais encore parce que la pratique culturelle et la vénération des dieux concourent à l'ataraxie dont ils sont le modèle, autorisant ainsi des mortels à vivre, par la religion, un bonheur égal à celui de Zeus : aussi est-ce également une « table sacrée » que la table commune des agapes épicuriennes en leurs fêtes honorant leurs propres maîtres, et y inviter tous les amis et voisins bien disposés (*PHerc.* 1232, *Sur Épicure*, 1), c'était les conduire à leur tour à la vie bienheureuse. L'atmosphère religieuse, conclut l'auteur sans renoncer au « quasi religieux » de W. Schmid, est dans la communauté épicurienne un trait aussi saillant que totalement original malgré une apparence de conformisme. La n. 102, p. 88, fait l'historique de la lecture d'un passage controversé du *PHerc.* 1005 (col. 14, 6-13 Angeli : Ἐπικ[ού]ρου κατοχᾶς – et non καθ'ἑαυτοῦ – τε καὶ θεοφ[ο]ρ[ο]ῦ) désormais restauré avec certitude par G. Del Mastro, à qui l'on doit l'article suivant où le même passage est cité et commenté (p. 102), « Filodemo e la lode di Zenone Sidonio : ΠΙΣΤΟΤΕΡΑ ΕΡΑΚΤΗΚΑ ΚΑΙ ΑΚΟΠΙΑΤΟΤΕΡΑ ΥΜΝΗΤΗΚΑ » (p. 89-109). Cet article nous fait pénétrer plus avant encore dans l'élaboration même des papyri

d'Herculanum. Il apparaît que Philodème en plusieurs de ses écrits non seulement cite, mais se réfère dès le titre (*PHerc.* 1003, 1389 et 1471) à l'enseignement de son maître Zénon dont il produit des sortes de *compendia*. En Zénon, le Gadarénien a pu trouver refondée et défendue l'orthodoxie épicurienne, explicitée en de nombreux livres visiblement destinés, pour une part, à une large diffusion (cependant le seul ouvrage subsistant de Zénon est une controverse en géométrie contenue dans le *PHerc.* 1533 : on en déduit que Philodème avait sans doute pratiqué les mathématiques aussi). D'où la gratitude et la vénération pour Zénon exprimées tant dans la formule *supra* du *PHerc.* 1005, où les *κατοχαί* désignent la ferme possession de la science épicurienne et les *θεοφορίαι* une inspiration divine, que dans l'emploi du mot *ἀνήρ* appliqué à Zénon lui-même, et non, selon l'usage ordinaire de la secte, aux seuls quatre fondateurs. Ce dernier trait ramène l'auteur à la question de la divinisation du sage épicurien. On note l'utile proposition de lire dans *PHerc.* 1098 (col. 51, 1461-1468 Obbink) le mot *συναγωγαί* comme désignant les « recueils » où Zénon avait rassemblé les données sur les pratiques d'Épicure (en l'occurrence, solliciter un écot en vue des célébrations mémorielles dans la secte, *συμβόλαια*) : l'élève pouvait par cette lecture remonter à la source même, à l'autorité d'Épicure en personne. Faut-il pourtant réduire à la suite d'Obbink la vénération du maître au respect d'un étudiant pour des professeurs charismatiques ? Ne pouvait-on être épicurien, comme un certain Hauranus *ex Epicureio gaudivigente choro* attesté à Naples (cité p. 108), sans être un maître soi-même, par une éducation première et/ou par adhésion enthousiaste (nous nous permettons de renvoyer à notre article sur « Philocratès de Sidon, disciple d'Épicure », 2009) ? Il n'est pas évident, d'autre part, que le Phénicien Zénon ait voulu, dans sa résistance à la dissidence rhodienne, simplement restaurer la centralité et l'orthodoxie de l'école athénienne : il était issu lui-même de la large diffusion de l'épicurisme dans le Proche-Orient et y avait sans doute largement commencé sa carrière, comme l'atteste la polémique dirigée surtout contre le stoïcien Diogène de Babylone, que poursuivit son élève, le Syrien Philodème de Gadara. L'épicurisme s'était d'emblée constitué en réseaux fraternels (entre Colophon, Mytilène, Lampsaque et Athènes), il n'avait pas attendu Irénée de Milet (II^e s., cf. p. 107) pour essaimer, et un autre Syrien comme Philonidès de Laodicée, introduit à la cour séleucide dans les premières décennies du second siècle, avait en Orient précédé Zénon, par exemple, dans son goût des mathématiques, la fermeté doctrinale et le travail de diffusion (cf. encore notre article « Philonidès de Laodicée et le canon épicurien », *Cahiers Glotz* [2010]). Philodème, au fond, n'aurait pas eu besoin de passer par Alexandrie ni même par Athènes pour être instruit d'épicurisme et se constituer une bibliothèque. La multiplication des centres épicuriens en Italie même au I^{er} s. (ainsi l'auteur rappelle qu'il faut distinguer l'école de Siron et l'école de Philodème) témoigne à son tour de ces essaimages depuis longtemps en cours et qui resteront vivants au moins jusqu'au temps de Diogène d'Énoanda. C'est finalement Guido Milanese (« L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana », p. 111-137) qui nous paraît trouver, sur la question du culte d'Épicure, la note la plus juste : partant de Lucrèce, il s'appuie sur la doctrine elle-même et sur sa logique interne. L'épicurien se pense comme une sorte de converti et croit accéder définitivement, mentalement et physiquement, à un statut réellement divin (ce qui ne signifie nullement désincarné). Et peu importe que ce statut, borné par la mort, puisse être

évoqué au passé (*deus ille fuit*) : la perfection divine, une fois atteinte (l'auteur souligne très justement l'importance du mot ἄπαξ) par des âmes disposées (διάθεσις) à la recevoir (δεκτικοί), grâce à la doctrine d'Épicure, à la faveur d'un saut de conversion à la fois émotionnelle et inférentielle, s'étend dès lors, quel que soit l'âge du disciple, à la totalité de l'existence (importance, ici, de la récurrence de l'adjectif ὅλος dans les textes épicuriens), physique aussi bien que psychique, de l'homme mortel. Une telle perfection, donnée par nature chez le dieu, est chez l'homme affaire de conquête : là est (outre l'immortalité) toute la différence. Et nombreux sont ceux qui pourront y accéder, la vénération particulière d'Épicure résultant seulement de son caractère pionnier décisif. L'auteur tire notamment argument de la discussion de Cicéron avec l'épicurien Torquatus dans le *De finibus* 1 et 2 : Cicéron s'y déclare offusqué par le style d'Épicure, mais ce qui manquerait à son ouïe déformée par la rhétorique, c'est la réceptivité à l'évidence immédiate de la nature dont ce style est porteur (l'auteur renvoie aussi là-dessus au fr. 127 de Diogène d'Énoanda). « Le message épicurien est pour tous mais ne les atteint pas tous », écrit l'auteur (p. 132). Il faut en être ou ne pas en être, et c'est dans cette exclusion des hommes constitutionnellement non réceptifs que l'épicurisme atteindrait finalement les limites de sa diffusion : malgré la générosité si manifeste encore chez Diogène d'Énoanda, il s'opposerait intrinsèquement à une universalité effective. Les références au premier christianisme dans cet article ne doivent pas, me semble-t-il, nous rebuter : elles ajoutent au contexte méditerranéen de l'expansion épicurienne la dimension qui manquait dans l'article de M. Mattei, et qui donne mieux à comprendre ce qui fait l'originalité de l'épicurisme au plan religieux. L'article de Jürgen Hammerstaedt, « Strategie di persuasione all'epicureismo nell'iscrizione filosofica di Diogene di Enoanda » (p. 139-150) ajoute une comparaison supplémentaire avec des inscriptions rupestres bouddhistes : par la monumentalité de l'inscription que Diogène d'Énoanda commandita pour l'édification des passants présents et futurs, ce maître épicurien, lui aussi partagé entre des communautés nombreuses, conseillant les disciples éloignés dans ses lettres et instruisant même des femmes, invitait à un vrai parcours physique et rendait voix au fondateur (les maximes d'Épicure se déroulaient en une seule ligne au bas de l'inscription) comme à ses propres écrits qui, à l'exemple de ceux d'Épicure, se déclinaient à leur tour en maximes, lettres et abrégés d'éthique et de physique, outre un traité original sur la vieillesse pour ceux qui sauraient lire, depuis le sol, à trois mètres de haut (il reste bien des choses à investiguer et à apprendre sur cette inscription. On déplore depuis peu le décès subit, à Istamboul, de l'architecte Martin Bachmann (1964-2016) qui supervisait l'étude des résultats des dernières fouilles menée entre 2007 et 2012). L'épicurisme se propageait décidément comme par clonage tout en restant toujours directement rattaché à son initiateur, et les aléas de l'histoire n'ébranlèrent qu'à peine la certitude de cette allégeance directe. Le mécanisme de sa diffusion nous est rappelé par la contribution de B. Frischer (« Ripensando *The Sculpted Word*. Come ricostruire e interpretare la statua di Epicuro oggi ») : ce dernier, dans son ouvrage de 1982, réédité en 2006, parlait de l'idée d'une contradiction entre l'idéal de tranquillité du sage épicurien et la nécessité d'une diffusion de la doctrine pour le salut d'autrui. La diffusion de l'image du maître et de ses successeurs, de leurs portraits sculptés ou peints (en effet exceptionnellement nombreux parmi les portraits des philosophes antiques), aurait été le moyen de remédier à

cette contradiction tout en mettant sous les yeux du public une figure idéale, propre à représenter la félicité divine que la doctrine offrait d'atteindre (l'auteur croit trouver un argument nouveau dans D.O. fr. 19 Smith, qui témoigne d'un souci d'adapter les images des dieux à la théorie épicurienne de leur parfaite béatitude ; les écrits de la première génération n'auraient été qu'à usage interne et non de diffusion : il nous semble pourtant qu'Épicure n'aurait pas autant écrit – 300 livres selon Diogène Laërce ! –, y compris des abrégés, si cela avait été le cas. Mais toute forme de diffusion était bonne pour une doctrine qui se proposait comme un salut). Il se serait agi de condenser en une seule image les types du philosophe, du père, du héros, du sauveur, du *megalopsuchos* et du dieu. Comment alors penser l'original du portrait d'Épicure ? L'auteur a dédié un site internet à la reconstitution virtuelle de cette image. Le problème principal était celui de la position du bras droit (systématiquement disparu des exemplaires venus jusqu'à nous) : replié (figure de penseur ?) ou détaché, voire étendu en un geste d'enseignement ? La mosaïque d'Autun aujourd'hui reconstituée (A. Blanchard et M. Blanchard-Lemée 1993), représentant un Épicure trônant, atteste le geste d'enseignement, cependant que Métrodore, qui y accompagne Épicure, en penseur à la manière de Rodin et tenant un livre non déroulé encore, figure le disciple assis sur un *κλισμὸς* sans apprêt. Cette forte opposition a le mérite de nous interroger, car Épicure n'a pas cessé de présenter Métrodore comme son *alter ego*, et c'est de l'hermès double (Épicure-Métrodore) du musée romain du Capitole que partait justement *The Sculpted Word*. Mais la transmission suppose bien la dualité de l'enseignement et de l'écoute, dans une tension encore inégalitaire, mais dynamique, entre le maître et l'auditeur qui s'efforce de lui ressembler. Neuves et originales, les trois contributions qui concluent le volume sont dédiées d'une part à l'iconographie de Lucrèce de l'Antiquité au XIX^e siècle (Marco Beretta, « Immaginare Lucrezio. Note storiche sull'iconografia lucreziana », p. 193-225), d'autre part à un commentaire de Lucrèce publié en 1511 par un humaniste de Bologne (Elena Nicoli, « Il giudizio su Epicuro nel commento di Giovan Battista Pio a Lucrezio », p. 227-254), enfin à deux opéras mettant Épicure en scène, l'un en 1672 et l'autre en 1800 (Sara Elisa Stangalino & Nicola Badolato, « Epicuro all'opera ! », p. 255-287). La critique ou l'apologie d'Épicure y sont notamment reconfigurées par l'autorité, désormais, du christianisme ou les efforts pour s'en libérer. Marco Beretta s'étonne que Lucrèce, dont on sait maintenant que son œuvre n'avait pas été ignorée de ses contemporains, ait pu ne pas bénéficier de l'ardeur des épicuriens à diffuser les portraits de leurs maîtres, en un temps surtout où les Romains multipliaient les images des hommes illustres. Outre un profil sur une gemme d'agate aujourd'hui perdue, on a néanmoins proposé de reconnaître son visage dans celui du « Pseudo-Sénèque » de la *Villa dei papiri*, connu encore par une quarantaine d'autres exemplaires. L'auteur récapitule sans prendre parti les arguments en faveur de cette hypothèse, qui nous paraît pourtant très sérieuse. À l'aube de la Renaissance, la redécouverte du poème de Lucrèce en 1417 entraîna la multiplication des *codices*, mais c'est seulement en 1523 qu'une édition imprimée de Strabon présenta en frontispice, entre autres, une figure originale du poète, et en 1683 qu'une édition anglaise de Lucrèce tâcha d'illustrer la théorie même des atomes : jusque-là, en dehors de Gassendi qui, en 1649, produisit un commentaire philosophique du *De natura rerum*, il était prudent, pour éviter la censure, de ne vanter que le poète. Avec le XIX^e siècle, la prudence philologique créa une nouvelle

auto-censure qui mit fin à ces efforts d'imagination. Sorte d'étude de cas illustrant le travail de M. Beretta, l'article d'Elena Colli s'applique avec finesse à débusquer les efforts de l'humaniste commentateur de Lucrèce Giovan Battista Pio, qui parvenait par le détour de mille ruses à rendre justice au poète et à exposer les thèses épicuriennes tout en s'alignant sur leur condamnation « canonique » chez Lactance. Enfin Sara Elisa Stangalino et Nicola Badolato réunissent dans la contribution finale deux divertissements d'époques et d'intention très différents. Le *drama per musica* intitulé *Gl'atomi d'Epicuro*, de Nicolò Minato, dramaturge vénitien devenu poète de cour à Vienne, et du compositeur Antonio Draghi, remonte à 1672 et s'inspire de la *Vie d'Épicure* par Diogène Laërce, dont il mêle un épisode (l'installation d'Épicure à Athènes) à une intrigue amoureuse complexe, non sans faire exposer à Épicure ses thèses atomistiques à l'archonte du moment : le plus grand peut naître du plus petit ! L'opéra-comique *Épicure*, de Demoustier, héritier de Gassendi et des Lumières, et du duo de musiciens Cherubini et Méhul, n'eut que trois représentations à Paris en 1800. Le théâtre devenait en ce temps-là le porte-voix du culte civique, national et laïc. La perte du livret de Demoustier et de la quasi-totalité de la partition n'interdit pas des conjectures sur l'intrigue. Épicure y prêchait sans doute un plaisir vertueux et la physique des atomes jusque devant l'aréopage où le menait la malveillance d'amoureux éconduits par son élève Aspasia, autre Léontion. Mais le public, malgré la vogue de l'Antiquité en ce temps-là, avait dû boudier ses longs discours. Revenons pour finir au titre de l'ouvrage, qui met en relief « le culte d'Épicure ». Dans l'Antiquité, c'est pour avoir assimilé la science d'Épicure et atteint le saut d'une conversion que ses disciples pouvaient trouver dans le modèle du maître, y compris ses portraits sculptés et peints, l'image de la félicité atteinte pour la propager à leur tour. Les *στοιχεῖα*, éléments de la doctrine, rendaient compte des éléments de la nature, et leur science procurait une sagesse béatifique dont l'inventeur méritait un culte enthousiaste, mais n'avait pas attendu ce culte pour être (et rendre son disciple) l'égal de Zeus, sans pour autant, au contraire, perdre son humanité ni disputer son culte à Zeus. Nous ne devrions pas hésiter à dire, nous semble-t-il, que la divinité d'Épicure en ce sens se donnait comme réelle et entière – si du moins nous évitons d'entendre sous le mot « dieu » un pur esprit ou des abstractions anachroniques. À partir de la redécouverte de l'épicurisme dans l'Europe renaissante, trois des auteurs nous montrent que quelque chose de ce culte impressionne encore ; s'il ne trouve pas dans l'environnement chrétien une traduction religieuse adaptée, mais au contraire une embarrassante condamnation, la pensée audacieuse dont il naquit accompagne au contraire et inspire les progrès de la science et les lumières. La philologie et l'archéologie qui depuis deux siècles nous restituent une part toujours plus riche de l'histoire de l'épicurisme sauront-elles nous rendre aussi l'intelligence de sa dimension religieuse ? C'est là sans doute la question essentielle posée par ce livre.

Renée KOCH PIETTRE

Alfonso MORENO & Rosalind THOMAS (Ed.), *Patterns of the Past. Epitēdeumata in the Greek Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2014. 1 vol. 22 x 14 cm, 272 p. Prix : 55 £ (relié). ISBN 978-0-19-966888-5.