

DE L'ANALYSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE À L'ÉVANGILE
DE LA RAISON

Maria Susana Seguin

Université Paul-Valéry – Montpellier III

L'activité de Voltaire éditeur de manuscrits philosophiques clandestins est bien connue maintenant, même si le fait ne cesse de soulever de nombreuses interrogations aussi bien chez les spécialistes de l'œuvre de l'écrivain que chez ceux de la pensée de diffusion clandestine. Le choix de ces textes, la relation de Voltaire à leurs auteurs (connus ou pas), la place que le philosophe a pu prendre dans la réécriture de certains de ces textes suscitant une inflexion idéologique, l'attribution des manuscrits philosophiques clandestins à tel ou tel auteur dans la correspondance de Voltaire, offrent encore de nombreuses zones d'ombre qui justifient la recherche actuelle sur le sujet.

Ces pages se proposent d'étudier le cas de l'un de ces manuscrits que Voltaire intègre à sa propre campagne philosophique, avec d'autres, durant les années de guerre contre « l'Infâme » qu'il s'est donné pour but d'écraser. Il s'agit du manuscrit publié par Voltaire sous le titre *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, d'abord dans le *Recueil nécessaire*, en 1767¹, puis dans l'édition de 1768 de *L'Évangile de la raison*², dans laquelle l'*Analyse* vient remplacer le texte de l'*Examen de la religion*. L'édition voltairienne marque par ailleurs le changement de statut de ce texte, qui n'avait pas encore fait l'objet de publication³, mais qui avait largement circulé sous forme manuscrite dans la première moitié du XVIII^e siècle, et notamment autour des années 1745-

1 *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, dans *Recueil nécessaire*, Leipzig, [Cramer], 1767.

2 *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, dans *L'Évangile de la raison*, s.l., 1768.

3 Une édition anonyme et séparée de ce texte paraît également en 1767 : *Analyse de la religion chrétienne*, Paris, par la compagnie des libraires associés, 1767. Nous y reviendrons.

1760⁴. À première vue donc, l'*Analyse de la religion chrétienne* vient grossir les fonds antichrétiens de Voltaire, fournissant ainsi au philosophe une arme supplémentaire dans ce tir groupé que constituent les recueils de l'époque, destinés à attaquer, par des fronts différents et avec des procédés et des tonalités différents, comme l'a bien montré Geneviève Artigas-Menant⁵, un seul et unique ennemi : la religion chrétienne.

Cet argument pourrait être étayé par le fait que Voltaire reste beaucoup plus discret sur la publication de l'*Analyse de la religion chrétienne* qu'il ne l'est par exemple, à propos de l'*Examen de la religion*⁶. Pas de commentaire dans sa correspondance, peu de références directes au manuscrit dans les autres œuvres de notre auteur⁷, même si l'on connaît la prudence (ou la mauvaise foi) dont il peut faire preuve sur ce point. Le manuscrit ne semble pas avoir suscité chez Voltaire le même enthousiasme que le *Testament* de Meslier, ou l'*Examen de la religion*, et aurait surtout servi comme une arme de plus, que Voltaire met à contribution dans son combat idéologique, un document qui l'intéresse par ce qu'il peut apporter au combat, mais surtout par son articulation avec les autres textes du recueil dont il fait partie, et que l'on peut aussi bien remplacer par un autre.

Or, Voltaire semble entretenir avec l'*Analyse de la religion chrétienne* une relation bien plus complexe, et qui situe la composition et la diffusion de cet écrit, et des paratextes qui lui ont été apposés, dans ce qu'on pourrait appeler un « cercle voltairien ». Certes, il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, d'avancer des hypothèses quant à l'attribution de ce manuscrit ; mais l'analyse de la composition et de l'évolution de ce manuscrit permet d'éclairer le choix éditorial de Voltaire et la place que l'*Analyse de la religion chrétienne* occupe dans la stratégie philosophique voltairienne.

4 Voir Maria Susana Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement. L'exemple de *La Religion chrétienne analysée* et de ses paratextes », *Tangences*, 81 (été 2006), p. 77-95.

5 Geneviève Artigas-Menant, « Voltaire éditeur de manuscrits philosophiques clandestins », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 137-160 ; « Questions sur les recueils de manuscrits philosophiques clandestins », dans *Materia actiosa : Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, recueillis par M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, Paris, Champion, 2000, p. 569-586 et dans *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Champion, 2001, p. 332-349.

6 Olivier Ferret, « Voltaire éditeur de l'*Examen de la religion* », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 143-160.

7 Pour ce qui est des références à l'*Analyse de la religion chrétienne* dans l'œuvre de Voltaire, nous pouvons citer les *Lettres à S. A. Mgr le Prince de ***** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), notamment la lettre consacrée à Saint-Évremond, ainsi que l'article « Contradictions » des *Questions sur l'Encyclopédie*.

Le manuscrit qui a servi de base à la publication de *l'Analyse de la religion chrétienne* est l'un des textes les plus populaires de la deuxième vague de manuscrits du XVIII^e siècle. Le manuscrit se présente essentiellement sous deux titres différents : *La Religion chrétienne analysée* et *Analyse de la religion chrétienne*, titre retenu par Voltaire, que nous utiliserons ici, et qui nous donne une idée de la famille de manuscrits qui a servi de base à son édition. On connaît à ce jour vingt-trois copies différentes de ce manuscrit : Ira O. Wade recense douze exemplaires en France⁸, à quoi s'ajoutent les cinq copies françaises que l'enquête de Miguel Benítez⁹ a permis d'identifier¹⁰, ainsi que six autres copies à l'étranger¹¹, ce qui en fait l'un des manuscrits les plus largement diffusés de l'époque.

Sans nous attarder sur les indices textuels qui permettent de dater la composition du texte et qui ont déjà été étudiés ailleurs¹², signalons ici simplement les années 1732/1734-1740 comme la date probable de composition du texte et la période 1745-1760 pour la période de plus large diffusion du manuscrit, si l'on en croit les dates indiquées dans les différentes copies connues. L'auteur du manuscrit reste à ce jour inconnu. Les copies conservées l'attribuent parfois à Fréret¹³, parfois à Du Marsais (comme le fera Voltaire dans les deux éditions qu'il donne du manuscrit), une copie l'attribue même à Voltaire¹⁴, mais cette attribution semble, en l'état actuel des connaissances, peu probable. Le plus souvent, l'auteur est désigné par un mystérieux cryptonyme : « C.F.C.D.F », et ses variantes : « C.f.C.D.f. » ou « C.F.C.D.T. »¹⁵.

L'étude des variantes de ces différentes copies pourra certainement révéler de nouveaux éléments permettant une meilleure datation, voire permettre une attribution, sinon certaine du moins probable, de ce manuscrit. En attendant ce travail qui devrait résulter de l'édition en cours, nous pouvons nous

8 Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938, p. 164 et suiv.

9 Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

10 Il s'agit des copies Paris, Centre Sèvres 2522 (rés); Grenoble, B.M. 331; Montpellier, B.M. 338 et de deux copies conservées dans des collections privées, pour les copies recensées en France.

11 Copies Barnard Castle-Bowes Museum, FO 91 Re; Berlin, DSB Gall. Oct. 82; Gant, UB 302; Cracovie, P.A.N. 720; Lexington, Museum of Our National Heritage Sharp Coll. 24; Saint-Petersbourg, R.N.B. Voltaire 240 (IX).

12 I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, *op. cit.*, p. 168-169; M. S. Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement », *art. cit.*, p. 79-81.

13 Ms Rouen 1570.

14 BnF, ms fr. 13353.

15 C'est le cas des ms Mazarine 1196, Mazarine 3564, Rouen 1571.

intéresser aux deux plus grandes variantes de ce texte, ses paratextes, qui en font un cas à part dans l'ensemble des manuscrits philosophiques clandestins, parce qu'ils infléchissent de manière significative l'orientation philosophique du manuscrit principal. En effet, dans cinq des copies conservées¹⁶, *l'Analyse de la religion chrétienne* est accompagnée d'un ensemble de *Notes* dont le nombre et la longueur varient d'un exemplaire à l'autre. L'auteur des *Notes* est apparemment différent de celui du manuscrit principal, comme semble le suggérer une remarque présente dans deux de ces copies (Mazarine 3564 et Rouen 1571), qui indique :

Les notes n'étant point de l'auteur du texte, on peut les lire après. Cela est même nécessaire, car la longueur de ces remarques empêcherait qu'on ne sentît la force des raisonnements que le lecteur trouvera dans cette analyse de la religion¹⁷.

140

La longueur et la nature de ces notes semble, en effet, les dissocier du texte principal : elles ne se contentent pas d'apporter quelques précisions bibliographiques, mais introduisent, très souvent, de véritables discussions sur des points de doctrine à peine suggérés dans le texte principal, ajoutant de nouveaux arguments, ou exprimant des idées, sinon en contradiction, du moins en désaccord avec le texte principal. À titre d'exemple, dans le manuscrit 1196 de la bibliothèque Mazarine, le rédacteur des notes signale que « l'auteur a raison de dire que la plupart des religions dépeignent Dieu vengeur et jaloux¹⁸ », mais il exprime aussi des divergences plus radicales, comme lorsqu'il signale que « l'auteur s'est contenté de dire que la morale du christianisme *était bonne en général* », pour ajouter qu'« on pourrait même [...] y trouver quelque chose de mauvais si on en faisait un examen plus scrupuleux que celui de l'auteur¹⁹ ». La rigueur avec laquelle est analysé le fondement de religion chrétienne conforte par ailleurs l'existence de deux auteurs différents pour *l'Analyse* et pour ses *Notes*. Ainsi, alors que l'auteur de *l'Analyse de la religion chrétienne* propose une lecture d'inspiration déiste des fondements de la religion et des Écritures, l'auteur des *Notes* souligne la dangerosité morale et sociale des enseignements et des dogmes chrétiens, sinon

16 Ms Aix 63 ; Rouen 1571 ; Mazarine 1196 ; Mazarine 3564 ; Troyes, B.M. 2378.

17 Cité par I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, op. cit., p. 166. Le manuscrit Fécamp 15 contient une note dans le même esprit : « Ce manuscrit est l'ouvrage même tel qu'il a été composé. Il existe des notes d'une autre main qui ont ensuite passé dans le corps de l'ouvrage et c'est dans cet état qu'il a été imprimé sous le titre d'*Examen de la religion attribué à St. Evremond* ».

18 Mazarine 1196, note p. 10.

19 *Ibid.*, note p. 21.

de la religion en général, laissant entrevoir parfois une attitude philosophique plus proche de l'athéisme.

La démarche critique des *Notes* est également différente, non seulement en raison de la nature du paratexte, mais aussi parce que la stratégie philosophique semble être tout autre. Alors que l'*Analyse de la religion chrétienne* cache ses sources, les *Notes* s'appuient sur des références bibliographiques précises : des théologiens comme Malebranche²⁰, des exégètes comme Richard Simon, Jean Leclerc et Dom Calmet²¹, mais aussi des historiens des traditions religieuses tels que Basnage²² et Louis-Élie Dupin²³. La critique repose aussi sur une lecture de détail de bon nombre de petits traités théologiques, catholiques et protestants²⁴, et du *Journal de Trévoux*²⁵. Mais l'auteur a recours surtout à un échantillon assez représentatif de la libre pensée de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècles : Fontenelle²⁶, Bayle et les *Nouvelles de la République des Lettres*²⁷, La Mothe Le Vayer²⁸, dans certaines copies Tyssot de Patot²⁹, et dans d'autres, certainement plus tardives, on trouve même des allusions à « l'auteur des *Pensées philosophiques*³⁰ », où l'auteur des *Notes* puise des arguments essentiels pour affirmer l'utilité morale des passions³¹. L'auteur des *Notes* renvoie aussi de manière discrète à des sources traditionnelles de la pensée clandestine, le *Traité théologico-politique* de Spinoza, le *Theophrastus redivivus* ou l'*Examen critique du Nouveau Testament*, un autre manuscrit philosophique clandestin de la première moitié du siècle³². Par ce jeu complexe de références, l'auteur des *Notes* entend mettre le dogme chrétien face à ses propres contradictions à travers un renvoi direct à l'exégèse apologétique,

20 *Ibid.*, note p. 26.

21 *Ibid.*, note p. 55.

22 *Ibid.*, note p. 56.

23 *Ibid.*, note p. 66.

24 Voir, par exemple, la liste de traités mentionnés dans la note p. 22 et p. 23, parmi lesquels *La Chaîne d'or pour enlever les âmes de la terre au ciel*, traduit de l'anglais de J. Stevens dédié aux « fidèles Protestants français échappés à la grande tribulation » (Amsterdam, 1702) et *Le Quare, c'est-à-dire le Pourquoi des hérétiques touchant les principaux pointes de la religion catholique, resou [sic] par le Quia, c'est-à-dire par le Parce que des catholiques*, du père Henry Lancilotte (Tournay, 1637).

25 Mazarine 1196, note p. 45.

26 *Ibid.*, note p. 161. Le texte ne parle pas directement de Fontenelle, mais du *Traité des oracles*, qui lui est attribué.

27 *Ibid.*, note p. 66.

28 *Ibid.*, note p. 104. L'auteur ne mentionne pas La Mothe Le Vayer, mais renvoie à *De la vertu des païens* (1647).

29 *Ibid.*, note p. 12. L'auteur renvoie aux *Aventures de Jaques Massé* (1710).

30 *Ibid.*, note p. 8-10.

31 Le renvoi à l'œuvre de Diderot donne également une idée de la date de composition des *Notes* qui n'ont pu être ajoutées à la *Religion chrétienne analysée* avant 1746.

32 Voir I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, *op. cit.*, p. 165.

aussi bien catholique que protestante, tout en s'appuyant sur un système de références de la libre pensée « officielle », qui permet d'orienter le lecteur initié vers un jeu de pistes plus subtil : celui de la pensée clandestine polémique, d'inspiration spinoziste. L'orientation philosophique d'ensemble reste celle du texte principal, c'est-à-dire apparemment déiste, mais la démarche polémique infléchit le sens de *l'Analyse de la religion chrétienne*, par une radicalisation et des arguments et des procédés, qui ouvre des perspectives philosophiques autrement plus dangereuses.

142

Comme si l'histoire de *l'Analyse de la religion chrétienne* n'était pas suffisamment complexe, un autre manuscrit vient se greffer sur le texte principal. Il s'agit des *Preuves que l'auteur de la Religion chrétienne analysée a simplement indiquées sans les avoir rapportées*. Ce nouveau manuscrit semble avoir été conçu, au départ, à l'image des *Notes*, comme un paratexte du manuscrit principal. Il a par la suite circulé de manière indépendante, pour se retrouver finalement absorbé par un dernier manuscrit de tonalité philosophique totalement différente, *La Foi anéantie*³³. Les *Preuves* constituent donc un deuxième ajout au manuscrit principal, probablement postérieur aux *Notes*³⁴, peut-être d'une main différente de celle de *l'Analyse de la religion chrétienne*, et vraisemblablement différente de celle des *Notes*³⁵. Par ailleurs, la coexistence des *Preuves* et des *Notes* ne se confirme pas de manière rigoureuse : certaines copies de *l'Analyse de la religion chrétienne* ne comportent ni *Notes* ni *Preuves*³⁶ ; d'autres sont accompagnées des *Notes* et non des *Preuves*³⁷, même si le cas contraire reste également possible³⁸. Trois copies autonomes du manuscrit des *Preuves* prouvent également la circulation de ce manuscrit indépendamment des deux autres textes³⁹.

Quant au contenu de ce deuxième paratexte, les *Preuves* apparaissent comme plus proches du manuscrit principal aussi bien du point de vue méthodologique que philosophique : comme l'indique le titre, le texte propose essentiellement une lecture critique détaillée des exemples bibliques

33 Voir à ce sujet M. S. Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement », art. cit., p. 91-95.

34 Le ms 1193 de la Bibliothèque Mazarine porte la date « 1749 », mais cette date semble plutôt indiquer la date de la copie que celle de la composition du texte. Les indices internes indiquent que le manuscrit a été composé après 1744, et avant 1749. Voir *ibid.*, p. 87-91.

35 Les trois copies conservées de ce manuscrit n'apportent pas de véritable éclaircissement à ce propos, si ce n'est une attribution cryptée, « P.a.b.c. » (ms Mazarine 1193).

36 C'est le cas des manuscrits Rouen 1570 ; Orléans 115 ; BnF, fr. 13353 et Fécamp 12 et 15. I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, op. cit., p. 164.

37 Ms Aix 63 ; Rouen 1571 ; Mazarine 1196 et 3564 ; Troyes, B.M. 2378.

38 Ms Montivilliers 16 ; Rouen 1572 (contient les deux premières *Preuves* seulement).

39 Il s'agit de Mazarine 1193 ; Saint-Petersbourg, R.N.B. Fr. Q XVII 18 ; Troyes, B.M. 2378.

contradictaires signalés par l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne*. Le procédé est donc comparatif : l'auteur des *Preuves* s'appuie sur le texte biblique lui-même, qu'il reproduit soigneusement⁴⁰, et qu'il confronte ensuite aux éléments historiques, philologiques et philosophiques qui démontrent l'absurdité des Écritures. La construction d'ensemble épouse celle du texte source : les *Preuves* sont présentées dans le même ordre que le manuscrit de l'*Analyse*⁴¹, ordre correspondant à la chronologie biblique. Le choix des *Preuves* est pourtant révélateur, puisqu'il est déterminé par le schéma des chapitres VII à X du *Traité théologico-politique* de Spinoza, que l'auteur suit point par point⁴², à l'exception des deux premières preuves consacrées à l'histoire de Caïn et au récit du déluge universel, lieux communs de la pensée clandestine.

Cette longue parenthèse descriptive trouve sa justification quand on constate l'absence d'éléments factuels permettant d'expliquer la relation de Voltaire à ces textes. Nous savons que Voltaire possédait un manuscrit de l'*Analyse de la religion chrétienne* avec un fragment des *Preuves*, qui est aujourd'hui conservé à Saint-Petersbourg⁴³, mais nous ignorons à quelle date le philosophe est entré en sa possession : la correspondance ne révèle rien sur ce point, et les allusions au manuscrit dans les autres œuvres de Voltaire sont contemporaines de la date de publication du manuscrit dans les recueils voltairiens. Quant au texte des *Notes*, on n'en trouve aucune trace ni dans la bibliothèque ni dans la correspondance de Voltaire.

Que Voltaire ait connu ou non ces textes avant les années 1760, nous ne le saurons peut-être jamais de manière certaine. Il est pourtant intéressant de remarquer la proximité intellectuelle de ces textes avec la pensée de Voltaire, au-delà de toute forme de parenté culturelle propre au milieu et à la nature critique et polémique de ces manuscrits. Sans doute faudrait-il exclure de cette démarche le manuscrit des *Notes* : l'orientation philosophique d'ensemble porte à avancer l'hypothèse d'un auteur différent des deux autres manuscrits, et l'orientation philosophique, ainsi que les stratégies argumentatives et discursives, situent la composition de ce texte dans un cercle philosophique proche du courant matérialiste. L'existence de ce paratexte n'en est pas

40 La copie 1193 de la bibliothèque Mazarine présente le texte sous forme de colonnes : à gauche, le texte biblique ; à droite, les commentaires de l'auteur des *Preuves*.

41 Voir par exemple le manuscrit 1196 de la bibliothèque Mazarine, p. 27-40.

42 Le mariage de Jacob, le viol de Dinah, la destruction de la ville de Sichem, l'histoire de Juda et de Thamar, les livres de Samuel, des Rois, les richesses de Salomon et le nombre d'Israélites revenus de captivités.

43 Saint-Petersbourg, R.N.B. Voltaire 240 (IX).

moins éclairante, nous le verrons, en ce qui concerne les choix éditoriaux de Voltaire.

Cela étant dit, une précision s'impose : il n'est pas question de chercher la moindre attribution, encore moins de suggérer que l'un des deux textes d'inspiration déiste puisse être de Voltaire lui-même, comme le suggère l'une des copies de *l'Analyse de la religion chrétienne* conservée à la BnF. Le but est ici plutôt, *a contrario*, de préciser le milieu intellectuel dans lequel les textes de *l'Analyse* et des *Preuves* ont été élaborés, afin de mieux cerner le profil intellectuel du ou des auteurs des manuscrits. Si l'on envisage la question sous cet angle, il semblerait que le milieu intellectuel de production de *l'Analyse de la religion chrétienne* et des *Preuves* soit assez proche, sinon du cercle voltairien, du moins de certaines de ses conceptions philosophiques. Ce n'est donc pas tant la coïncidence des arguments avancés par le ou les auteurs des manuscrits d'un côté, et par Voltaire de l'autre côté qu'il faut souligner ici (la plupart de ces arguments font partie d'un fonds commun non seulement de la pensée clandestine, mais de manière plus large, de la libre pensée depuis le XVII^e siècle, parfois même avant, comme dans le cas du déluge universel⁴⁴), mais plutôt le traitement de ces arguments et la méthode critique utilisée qui semblent assez proches de la démarche voltairienne.

144

Si, premièrement, nous considérons que ces deux textes ont été composés, comme les indices textuels nous semblent le montrer, entre 1732-1734 et 1748, on peut affirmer que le ou les auteurs sont des contemporains directs de Voltaire. Il est vrai qu'aucun de ces textes ne renvoie directement à l'œuvre de Voltaire qui, au demeurant, n'est pas encore entré en guerre ouverte contre l'Infâme. Mais notre philosophe est à ce moment-là suffisamment connu, et sa réputation suffisamment sulfureuse, pour constituer un bon modèle, faute d'être une source, de la méthode analytique utilisée dans ces manuscrits.

Cette première remarque invite à une deuxième, qui concerne la culture commune, de Voltaire et du ou des auteurs de *l'Analyse* et de ses paratextes. On remarque même que l'auteur de *l'Analyse* dépasse Voltaire dans certains domaines. Si, comme Voltaire, il connaît très bien Dom Calmet, notre auteur anonyme connaît aussi les travaux de Fabricius sur les évangiles apocryphes, alors que Voltaire ne fera de résumé de ce texte que bien plus tard⁴⁵, et il

44 M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle. Le mythe du déluge universel*, Paris, Champion, 2001.

45 Il s'agit du texte intitulé *Collection d'anciens évangiles ou Monuments du premier siècle du christianisme extraits de Fabricius, Grabiuis, et autres savants, par l'abbé B**** (1769). Voir Bertram Eugene Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre clandestine*, 4 (1995), p. 577-612, et en particulier p. 593.

est au fait de débats érudits de l'époque, dont la controverse phlégonienne qui permet de dater le texte⁴⁶. Mais c'est l'approche historique, plutôt historiographique, qui rapproche davantage les deux textes. L'auteur anonyme de l'*Analyse* fonde l'essentiel de sa démarche critique sur les contradictions profondes que l'on remarque tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, en montrant notamment que les différents récits bibliques s'opposent aux témoignages historiques les plus fiables. Il n'attaque donc pas tant l'in vraisemblance propre au texte biblique, que la contradiction qu'il entretient avec l'Histoire, entendue comme une science à part entière, et une science porteuse de vérité. À plusieurs reprises même, l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* signale que les historiens véritables contredisent l'histoire biblique, alors que les quelques historiens qui semblent confirmer dans leurs écrits la véracité des écrits bibliques doivent susciter la plus grande méfiance, parce qu'aucun d'eux n'était contemporain des faits qu'il relate⁴⁷. L'historiographie chrétienne a donc soumis la vérité historique à une démarche apologétique, en écartant sciemment des témoignages capitaux, ceux des évangiles apocryphes, par exemple, justement parce qu'ils contredisaient le dogme de la religion chrétienne. Ce dernier argument est, certes, comme l'a fait remarquer Bertram Eugene Schwarzbach, une idée empruntée aux thèses d'Orobio de Castro par plusieurs manuscrits clandestins⁴⁸, mais l'exigence de rigueur historiographique avec laquelle l'auteur du manuscrit montre l'inconséquence du témoignage historique du texte biblique n'est pas sans rappeler l'exigence historiographique sur laquelle se fondera Voltaire pour bon nombre de ses œuvres, du *Siècle de Louis XIV* au *Traité sur la tolérance*.

Un troisième point de rencontre entre l'auteur de l'*Analyse* et Voltaire réside, me semble-t-il, dans le choix stratégique de l'argumentation critique, et ce point est d'autant plus important que c'est là que l'on trouve la particularité de ce traité clandestin, qui le distingue par exemple de l'*Examen de la religion* dont Voltaire a si souvent parlé. Les deux œuvres baignent dans un même esprit déiste que Voltaire ne peut qu'apprécier, mais alors que l'auteur de l'*Examen* s'intéresse ensuite aux grandes structures de la religion historique (miracles, mystères, Églises, conciles), l'auteur de l'*Analyse de la religion*

46 Controverse autour d'une éclipse de soleil, décrite par Phlégon, et qu'Eusèbe aurait rapprochée des « ténèbres » qui couvrirent la Terre lors de la mort du Christ. Or, la datation de cette éclipse, qui eut lieu au mois de novembre, entre en contradiction avec le récit biblique de la Passion, qui survient au mois de mars. La controverse fut menée en Angleterre par Arthur Ashley Sykes entre 1732 et 1734. Voir *ibid.*, p. 579.

47 C'est le cas des témoignages historiques sur les miracles. Voir ms Mazarine 1196, p. 70-71.

48 B. E. Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* », art. cit., p. 588 et 593.

chrétienne semble accorder beaucoup plus d'importance à ses fondements et en particulier à la validité des Écritures, à leur authenticité et à leurs contradictions profondes. Bien évidemment, les deux textes puisent dans un même fonds critique : ainsi, les deux traités soulignent les grandes erreurs du récit biblique, comme la différence qui existe entre les généalogies du Christ que proposent les évangélistes. Mais si, pour l'auteur de l'*Examen*, il s'agit d'une argumentation secondaire dans la critique du système religieux dans sa dimension historique, pour l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne*, la critique du texte biblique constitue le fondement même de toute démarche philosophique, préalable à l'analyse des structures religieuses, qui, du fait même des erreurs constatées, se trouvent immédiatement désavouées. Les deux textes aboutissent alors à des résultats différents : l'*Examen* débouche sur l'élaboration d'un « déisme positif »⁴⁹ reposant sur une morale sociale, tandis que l'*Analyse de la religion chrétienne* se contente de l'affirmation d'un déisme universel, mais ne propose pas de système alternatif explicite, même sous la forme d'une morale de l'honnête homme. On reconnaît là aussi la démarche de l'auteur de l'*Examen important*, des *Questions sur l'Encyclopédie*, et d'autres *Sermons* divers, qui fonde une bonne partie de son combat sur une réécriture de la Bible sur le mode de la dérision ironique, sans proposer de système organisé alternatif à la religion, ne serait-ce que sur le mode d'une morale sociale.

Il est évident que l'*Analyse de la religion chrétienne* n'est pas une œuvre de Voltaire : elle n'en a ni le ton, ni la mise en scène fictionnelle, mais elle présente une démarche analytique assez proche de celle qu'utilisera plus tard Voltaire, de manière autrement plus systématique et divertissante. L'*Analyse* apparaît donc comme un texte construit sur les mêmes exigences méthodologiques que les œuvres de Voltaire, mais comme un texte sérieux, donc moins efficace auprès du public, pour reprendre la distinction que Voltaire fait entre les deux versions de la treizième des *Lettres philosophiques*⁵⁰.

Une dernière remarque, à propos des *Preuves que l'auteur de la Religion chrétienne analysée a simplement indiquées*, permet d'abonder dans ce sens. Nous l'avons vu, d'un point de vue strictement méthodologique, le texte des *Preuves* reste assez proche du texte source, dans le sens où il ne fait que développer les arguments critiques évoqués dans la première partie

49 Du Marsais, *Examen de la religion*, éd. G. Mori, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, introduction, p. 18-21.

50 G. Artigas-Menant, « De l'austérité au sourire : Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », dans *Ironie, humour et humanisme dans la littérature française. Mélanges offerts à Jacques Van den Heuvel*, Philippe Koeppel (dir.), Paris, Champion, 2001, p. 1-18, et dans *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, op. cit., p. 305-319.

de l'*Analyse de la religion chrétienne*, même si cela ne permet pas d'affirmer que l'auteur des deux manuscrits soit une même et unique personne. Ces *Preuves* se composent de la juxtaposition du récit biblique, soigneusement reproduit, et des critiques rationnelles qu'on peut y opposer. Le passage le plus élaboré, et celui qui constitue une bonne moitié du texte, est celui qui concerne le déluge universel et l'arche de Noé, et qui est constitué par un savant pillage de l'œuvre de l'abbé Pluche, le *Spectacle de la nature* (la technique du collage étant, on le sait, l'une des techniques de composition les plus fréquentes dans les manuscrits philosophiques clandestins). Le but du rédacteur des *Preuves* n'est pas seulement ici de dénoncer les absurdités du récit biblique. La description de la nature qu'il propose, grâce à l'abbé Pluche, ainsi que la référence aux travaux des savants en la matière, le confortent dans une conception fixiste de la nature et aboutit à l'affirmation d'un déisme qui prend, dans le manuscrit, une dimension nettement voltairienne : rien n'a changé dans l'univers depuis la Création, et Dieu n'a pu intervenir ni dans le cours de l'histoire de la nature ni dans celui de l'histoire humaine, une position assez particulière à une époque où commence à s'imposer, dans les milieux érudits, l'idée d'une nature en constante transformation :

Tel a été et doit être encore l'ordre des choses naturelles. Qu'on y prenne bien garde, dire que Dieu ne peut point aller contre cet ordre, ce n'est point limiter sa toute-puissance, c'est au contraire l'adorer dans toute sa grandeur et dans toute sa divinité : c'est reconnaître que cette toute-puissance est incapable d'aller contre les lois qu'elle a une fois établies elle-même ; c'est avancer qu'on est convaincu qu'elle ne peut jamais se démentir dans ses opérations. Mais dire au contraire que le créateur a été contre ses propres établissements dans la suite des siècles ; qu'il a voulu changer quelquefois le cours de la nature c'est admettre dans Dieu une volonté dans un temps et une volonté dans un autre ; c'est le supposer sans prévoyance, léger et inconstant ; c'est lui prêter les faiblesses de l'humanité ; en un mot, c'est avoir de lui une idée basse, indigne et impie⁵¹.

Plusieurs éléments de la pensée voltairienne se trouvent dans cette affirmation, l'une des rares qui émanent directement de l'auteur des *Preuves* : l'affirmation de la fixité de la nature, non seulement dans ses formes et dans ses structures, mais aussi dans ses lois ; l'affirmation de la constance de la nature divine ; le refus de l'anthropocentrisme propre à la vision chrétienne de Dieu.

Malheureusement, ces quelques observations ne nous permettent pas de tirer de conclusion définitive. L'auteur de ces manuscrits s'est-il inspiré de

51 *Preuves*, ms Mazarine 1196, f. 15v.

la pensée voltairienne, avant même que celle-ci s'attaque systématiquement à la religion ? Possible, le prestige de Voltaire est suffisamment important pour qu'il inspire, dans les années 1745-1750, une pensée critique de cette nature, mais aucun élément matériel ne nous permet de conclure en ce sens, du moins pour le moment. Voltaire a-t-il connu ces manuscrits avant la période de publication systématique des recueils ? On l'a dit, rien n'est moins sûr... Nous sommes pourtant obligés d'admettre la proximité non seulement thématique, mais surtout méthodologique de ces textes.

148

La publication de l'*Analyse de la religion chrétienne* par Voltaire prend un autre sens quand on reconstruit l'histoire particulière de ce texte et de ses paratextes. Le texte de l'*Analyse* est publié trois fois entre 1767 et 1768, d'abord dans le *Recueil nécessaire*, puis dans *L'Évangile de la raison*, où il remplace l'*Examen de la religion*. Le texte connaît la même année une publication indépendante anonyme, qui respecte de manière parfaite l'édition qu'en fait Voltaire, sans qu'on puisse dire pour le moment s'il s'agit d'une édition voulue par Voltaire, ou du travail parallèle d'un éditeur qui tente de tirer profit du succès des recueils voltairiens. Ces trois éditions présentent pourtant les mêmes caractéristiques : la suppression des onze premiers paragraphes qui reprennent pour l'essentiel la première partie de l'*Examen de la religion*, suppression qu'on peut parfaitement expliquer par le fait que le passage supprimé (justification de la nécessité d'un examen de la religion) fait double emploi avec le texte de l'*Examen de la religion* que Voltaire vient d'éditer et n'ajoute rien de nouveau au débat. Plus intéressant encore, le texte est totalement dépourvu de notes, hormis les renvois au texte biblique ou à quelques éléments de la littérature patristique, mais cela suggérerait le fait que Voltaire n'a pas connu le premier paratexte, ou bien qu'il l'a complètement écarté en raison de son orientation philosophique d'ensemble. Le texte de l'*Analyse* apparaît ainsi comme un bon concentré des principes et de la méthode voltairiens, dans son aspect le plus sérieux, et Voltaire n'a nul besoin de le modifier dans sa substance par l'ajout des *Notes* qui non seulement détruisent la cohérence d'ensemble par leur longueur, mais qui portent surtout atteinte à la dimension déiste de l'*Analyse*.

Pour ce qui est du texte des *Preuves*, que Voltaire possédait pourtant, il est totalement occulté, y compris dans la correspondance. Il s'agit d'un texte érudit, inachevé (du moins dans la version connue par Voltaire), particulièrement ennuyeux (du point de vue de Voltaire), un document de travail où l'on peut puiser des idées utiles dans le combat antireligieux (et Voltaire y trouvera plusieurs des arguments de sa critique de la Genèse), mais

inutile en l'état. Ce n'est pas une démonstration construite, et ce texte est surtout, dans la conception voltairienne, indigeste au public non initié.

Quant au texte des *Notes*, rien ne nous permet d'affirmer, pour le moment, que Voltaire en ait eu connaissance. D'autres se chargeront pourtant de leur publication. Il existe à la Bibliothèque nationale de France une autre édition de l'*Analyse de la religion chrétienne*, datée aussi de 1767, toujours attribuée à Du Marsais, mais dont le texte est accompagné cette fois des *Notes*. Celles-ci sont placées à la fin du texte, et peuvent être lues comme un texte indépendant, comme le prolongement du texte initial de l'*Analyse de la religion chrétienne*. Le texte des *Notes* y est profondément remanié, il est même plus long que le texte original, celui conservé dans les versions manuscrites. Certaines notes sont supprimées, dont les renvois à Tyssot de Patot ; les marques d'énonciation permettant de distinguer l'auteur des notes de celui du manuscrit sont totalement gommées, ce qui donne à ces paratextes le rôle d'un prolongement de la pensée de l'auteur du texte source, et qui infléchit totalement le sens du déisme primitif. De longs passages sur la matérialité de l'âme y sont introduits, des doutes sur la nature, voire sur l'existence divine y sont avancés. Bref, l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* devient dans ce texte le porte-parole d'un matérialisme que Voltaire n'aurait certainement pas reconnu. On est donc obligé de conclure qu'en matière de mauvaise foi éditoriale (que l'on pense au déisme que Voltaire attribue à Meslier), Voltaire n'est pas un cas unique, et que certains de ses « frères », qui ont pu faire de Challe un militaire philosophe, ont aussi fait de l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* un défenseur du matérialisme athée.

Mais quel est donc cet auteur ? Il est peut-être trop tôt pour le dire, alors je laisserai le dernier mot à Voltaire, en reprenant ce conseil qu'il donne à Helvétius dans sa lettre du 27 octobre 1766 (D 13626) :

De qui est cet ouvrage attribué à Bolingbroke, à Boulanger, à Fréret ? Eh mes amis ! qu'importe l'auteur de l'ouvrage ? ne voyez-vous pas que le vain plaisir de deviner devient une accusation formelle dont les scélérats abusent ?