



Géraldine Puccini

# APULÉE :

## ROMAN ET PHILOSOPHIE





Contenu de ce document :

Partie II, Chapitre 3. Le cheminement de Lucius au livre XI

L'œuvre d'Apulée a généralement été considérée comme une œuvre éclectique ; et le « roman » fabuleux des *Métamorphoses*, par la fascination qu'il ne cesse d'exercer, a éclipsé bien souvent les autres écrits d'Apulée. À la croisée de la philosophie et de la littérature, cet ouvrage novateur se propose d'examiner dans sa globalité le corpus apulien à partir d'un fil directeur : l'auto-définition de l'écrivain comme *philosophus Platonicus*. Il s'agit de chercher à cerner la pensée d'un intellectuel original qui joue un rôle majeur dans l'évolution de la tradition platonicienne au II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Géraldine Puccini dégage, à partir de la notion de *philosophia*, les liens subtils qui se tissent entre les ouvrages philosophiques, le plaidoyer personnel, les discours des *Florides* et les *Métamorphoses* et montre que la pensée d'Apulée constitue un point de rencontre essentiel entre Pythagore, Socrate, Platon et Aristote. Elle éclaire également d'une manière nouvelle les *Métamorphoses*, une œuvre à part dans le corpus par son statut de fiction, qui suscite des interprétations fort divergentes, et propose un examen détaillé du livre XI, le passage certainement le plus controversé de ce roman fascinant.

Géraldine Puccini, ancienne élève de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, est maître de conférences habilitée à diriger des recherches en langue et littérature latines à l'université Bordeaux MONTAIGNE. Spécialiste d'Apulée et de son œuvre, traductrice du *Satiricon* de Pétrone et des *Métamorphoses* d'Apulée aux éditions Arléa, elle consacre ses recherches actuelles à la fiction latine, à la représentation du corps et de la sexualité, à la place des femmes dans la littérature latine, qui ont fait l'objet d'un ouvrage *La Vie sexuelle à Rome* (2007, rééd. 2010).

Illustration : John William Waterhouse, *Psyché ouvrant la porte du Jardin de Cupidon*, huile sur toile, 1903, Preston, Harris Museum and Art Gallery © akg-images

ISBN :

979-10-231-3521-3

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

APULÉE : ROMAN ET PHILOSOPHIE



R O M E E T S E S  
R E N A I S S A N C E S

« Rome et ses renaissances »

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Vivre pour soi, vivre dans la cité*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*La Ville et l'univers familial, de l'Antiquité à la Renaissance*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*

Sabine Luciani

*La Poétique d'Ovide, de l'épigramme à l'épopée des Métamorphoses. Essai sur un style dans l'Histoire*

Anne Videau

*Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation*

Laure Hermand-Schebat

*Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

*D'une renaissance à une révolution ?*

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

*La Révélation finale à Rome : Cicéron, Ovide, Apulée*

Nicolas Lévi

*L'Or et le calame. Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens*

Géraldine Puccini

Apulée :  
roman et philosophie



Ouvrage publié avec le concours de l'université Bordeaux Montaigne et de l'équipe de recherche CLARE (« Cultures, littératures, arts, représentations, esthétiques » – EA 4593)

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2017  
ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0517-9  
© Sorbonne Université Presses, 2023

Mise en page Emmanuel Marc DUBOIS (Issigeac)  
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

**SUP**

Maison de la Recherche  
Université Paris-Sorbonne  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

*pour Nicole, Oriane et Aurélien*

## NOTE ÉDITORIALE

Cet ouvrage est la version remaniée d'une thèse d'habilitation à diriger des recherches soutenue à l'université Paris-Sorbonne le 11 décembre 2010. La rigueur et l'érudition de Carlos Lévy, qui dirigea ce travail, furent un soutien inestimable et permirent d'aboutir à une analyse croisée littéraire et philosophique particulièrement féconde. Qu'il en soit ici sincèrement remercié.

Les nombreuses publications de Hélène Casanova-Robin, de Lucienne Deschamps, de Nicole Fick, de Sabine Luciani, d'Alain Billault et de Luca Graverini ont été également une source précieuse de réflexion. Nous tenons à leur exprimer notre reconnaissance d'avoir bien voulu participer à notre jury.

Notre gratitude va tout particulièrement à Hélène Casanova-Robin qui nous fait l'honneur insigne d'accepter de publier cet ouvrage dans la collection qu'elle dirige aux PUPS.

Nous précisons que nous utilisons, pour tous les textes anciens cités, le texte donné dans la Collection des universités de France aux Belles Lettres, et que nous en donnons une traduction personnelle, sauf mention de notre part. La traduction des citations extraites des *Métamorphoses* d'Apulée est issue de notre ouvrage *Apulée. L'Âne d'or (Les Métamorphoses)*, traduit du latin, présenté et annoté par Géraldine Puccini, Neuilly, Arléa, 2008.

Les ouvrages d'Apulée sont référencés avec les abréviations suivantes :

<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i>
<i>Flor.</i>	<i>Florida</i>
<i>Met.</i>	<i>Metamorphoseon</i>
<i>Mun.</i>	<i>De mundo</i>
<i>De Plat.</i>	<i>De Platone et eius dogmate</i>
<i>De deo Socr.</i>	<i>De deo Socratis</i>



SECONDE PARTIE

*Les Métamorphoses,*  
un « roman » platonisant ?



## LE CHEMINEMENT DE LUCIUS AU LIVRE XI

Le livre XI s'ouvre sur un Lucius désespéré, réfugié sur la plage solitaire de Cenchrées après avoir fui l'amphithéâtre de Corinthe, qui adresse pour la première fois une prière à la lune et rappelle l'enseignement sacré de Pythagore. Nous nous interrogerons sur les conditions nécessaires à un changement radical dans le comportement de Lucius avant d'analyser celui-ci. À cette fin, nous verrons comment le récit de Psyché a déjà mis en place un certain nombre d'éléments religieux qui vont jalonner l'itinéraire de Lucius au livre XI et lui donner sa forme ultime : la prière ; le respect du rituel ; l'obéissance volontaire et totale à la divinité. Ces éléments reprennent quelques grands principes éthiques autour desquels s'organise la « vie orphique »<sup>1</sup>. Cette dernière se fonde sur l'ascèse initiatique et purificatrice, le monde terrestre étant considéré comme l'espace de l'impur. Cette purification s'obtient grâce au respect d'un certain nombre d'interdits qui séparent le myste de ce monde, notamment le respect d'interdits alimentaires.

Puis nous étudierons la triple initiation de Lucius aux mystères d'Isis et d'Osiris. L'élément central de la première initiation consiste en une sorte de catabase qui reprend des éléments importants du récit des épreuves imposées à Psyché par Vénus. Nous verrons que la catabase de Psyché lors de sa dernière épreuve et l'initiation de Lucius aux mystères isiaques contiennent à la fois des éléments symboliques, des éléments rituels et des éléments éthiques (l'ascèse et la maîtrise des pulsions immédiates)<sup>2</sup>.

Il n'est pas innocent que la figure de Pythagore éclaire, au seuil du livre XI, la transformation de Lucius en *homo religiosus*. On a en effet attribué à Pythagore, entre autres pouvoirs, celui d'être descendu aux Enfers<sup>3</sup> et cette « catabase » sert de « cadre à la Révélation pythagoricienne sur l'au-delà, sur la destinée des âmes et la rétribution finale, avant de servir de modèle à l'eschatologie platonicienne<sup>4</sup> ».

1 Platon, *Leg.*, VI, 782c : l'Athénien décrit la « vie dite orphique en un temps où nous n'osions même pas manger de bœuf, où l'on n'offrait pas aux dieux de sacrifices d'êtres vivants » (trad. E. des Places, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VI, 1951).

2 P. Cambronne, *Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./ Art & Arts, 1997, p. 31 : « L'initiation est un long chemin à parcourir et comporte des étapes dans la révélation d'un savoir ».

3 Voir Diogène Laërce, VIII, 27.

4 P. Cambronne, *Chants d'exil, op. cit.*, p. 31.

Isis est la seule à pouvoir apporter le salut à l'être humain et à susciter un changement radical qui est la « connexion » avec le divin. Jusque-là, Lucius a échoué dans sa tentative de communication avec le divin pour s'être trompé à la fois dans ses objectifs et dans ses moyens : il s'est d'abord adressé à la magie<sup>5</sup> afin d'accéder au monde du divin en cherchant à lui imposer la réalisation de ses désirs de manière sacrilège, sous l'impulsion d'une curiosité incontrôlable et donc condamnable<sup>6</sup>. Incapable de maîtriser ses désirs, à la recherche d'un objet inconnu, qu'il ne savait pas au départ identifier, il n'a pas su diriger ses efforts de manière pertinente et efficace et a échoué misérablement dans sa tentative d'ascension. Il lui faut par conséquent une rupture fondamentale avec son passé, avec son comportement habituel pour pouvoir entrer en communication avec le divin et réussir à engager le dialogue avec Isis. Et cette rupture est d'abord géographique.

214

Une rupture géographique

Tandis que l'Ἄνοδος se termine rapidement après que Lucius a retrouvé sa forme humaine dans l'amphithéâtre où il mange des roses, le livre X des *Métamorphoses* se conclut avec la fuite enfin réussie de l'âne, événement qui crée l'attente d'un livre suivant<sup>7</sup>. Il s'enfuit sur la plage de Cenchrées, un des lieux sacrés d'Isis<sup>8</sup>.

L'espace parcouru par Lucius devenu âne est investi d'un symbolisme si négatif qu'il ne peut être le lieu du retour de Lucius à sa forme humaine et que celui-ci ne peut se produire que dans un espace radicalement différent<sup>9</sup>. Lucius, durant

5 Pour une étude d'ensemble sur la magie dans les *Métamorphoses*, voir N. Fick, « La magie dans les *Métamorphoses* », *Revue des études latines*, 63, 1985, p. 132-147 ; S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.

6 S. Lancel a montré qu'il existe deux types de magie dans les *Métamorphoses* : une « *curiositas* des *mirabilia* », non condamnable, car elle exprime la « passion pour le savoir qui tourmente Lucius » et une « *curiositas* ubristique », « sentiment d'impatience qui conduit à des initiations sacrilèges accomplies suivant des techniques contraignantes, magiques pour tout dire » (« *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Revue d'histoire des religions*, 160, 1961, p. 31).

7 Pour une comparaison entre la fin de l'Ἄνοδος et celle des *Métamorphoses*, voir S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative, op. cit.*, p. 39-45.

8 Apulée, *Met.*, X, 35. Sur Cenchrées comme lieu de culte isiaque, voir G.N. Sandy, « Apuleius' Golden Ass: From Miletus to Egypt », dans H. Hofmann (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 95 avec bibliographie. Repris par L. Graverini, « Corinth, Rome, and Africa: a Cultural Background for the Tale of the Ass », dans M. Paschalis, S. Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/University Library Groningen, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 58-77.

9 G. Puccini-Delbey, « De la campagne à la plage : symbolique des espaces dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 289-298.

ses tribulations d'âne, traverse la montagne, lieu du repaire des brigands, ses premiers maîtres, mais aussi domicile des bêtes sauvages, notamment des ours : c'est un lieu inhospitalier, sauvage et terrifiant. Le rocher, typique de ce décor de montagne, est le lieu funeste de la mort par déchirement ou bien le lieu où veulent monter tous ceux qui cherchent à se suicider. La montagne est ainsi toujours associée à la souffrance et à la mort.

La campagne où Lucius chemine ensuite n'est pas un lieu plus plaisant. Les villages traversés sont le lieu de drames que Lucius rapporte au lecteur. Il peine à avancer sur des routes affreuses, hérissées de cailloux, creusées de fondrières. Même le jardin se révèle un lieu de souffrance : lorsqu'il passe aux mains d'un jardinier miséreux, l'hiver venu, il souffre cruellement du froid et de la faim. La campagne est en outre infestée de loups, les forêts, de sangliers : elle est, comme la montagne, le lieu de la sauvagerie et de la barbarie qui représente pour Lucius un réel danger de mort. Tous les endroits qu'il traverse sont de véritables « lieux horribles » (*loca horrida*<sup>10</sup>).

La Thessalie que Lucius âne parcourt en tous sens est, en outre, truffée de pièges, de routes glissantes sur lesquelles il risque des chutes mortelles. Cet espace glissant donne lieu à deux métaphores filées que nous avons relevées tout au long du texte : celle du glissement et celle du piège, toutes deux fondées sur la chute, qui traduisent la terrible dépossession de soi que subit Lucius devenu âne. Socrate, commentant ses mésaventures à Aristomène, est le premier à mettre en lumière la toute-puissance de la Fortune qui est à l'origine d'un monde où l'on glisse, tombe et tourne en rond :

« *Aristomene, inquit, ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas uicissitudines ignoras [...].* »

« Aristomène, dit-il, il est clair que tu ignores les détours glissants de la Fortune, ses attaques imprévisibles et les alternatives de ses revirements<sup>11</sup>. »

Lucius âne, en butte à la méchanceté perverse de son ânier qui lui fait porter des charges trop lourdes, ne parvient pas à traverser la rivière et glisse pitoyablement :

*Ac si quo casu limo caenoso ripae supercilia lubricante oneris impatientia prolapsus deruissem [...].*

Et si, par hasard, ne pouvant plus porter mon fardeau, je tombais et trébuchais dans le limon fangeux qui rendait glissant le bord élevé de la rive [...] <sup>12</sup>.

10 Pour une étude d'ensemble, voir J. Trinquier, *Loca horrida. L'espace des animaux sauvages dans le monde romain entre la fin de la République et le Haut Empire*, thèse sous la dir. d'A. Rouveret, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2004.

11 Apulée, *Met.*, I, 7, 4.

12 *Ibid.*, VII, 18, 2.



Les prêtres de la déesse syrienne obligent un jour Lucius à avancer sur une route pire que les précédentes où il glisse, fait maints faux pas et se blesse les pattes<sup>13</sup> :

[...] *rursum ad uiam prodeunt, uiam totam, quam nocte confeceramus, longe peiorem, quidni? lacunosis incilibus uoraginosam, partim stagnanti palude fluidam et alibi subluuie caenosa lubricam.*

[...] ils se remirent en route, une route bien pire – vous ne me croyez pas ? – que celle que nous avons faite de nuit, une route pleine de fondrières et défoncée par des ornières, tantôt inondée d'eau stagnante, tantôt couverte de boue glissante<sup>14</sup>.

Le prêtre d'Isis reprend cette métaphore de la pente glissante et de la chute dans le commentaire qu'il fait du parcours de Lucius et qui fait écho aux paroles de Socrate :

[...] *lubrico uirentis aetatulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti.*

[...] entraîné sur la pente glissante de ta verte jeunesse, tu es tombé en des voluptés serviles et ta curiosité malheureuse t'a valu une fâcheuse récompense<sup>15</sup>.

216

Lucius âne est ainsi ballotté dans une errance chaotique, privée de sens et de structuration. Il marche à l'aveuglette dans un univers fait de duplicité et rempli de pièges<sup>16</sup>. Photis le prévient de se méfier des « pièges » (*insidias*), que recèle Hypata pour un étranger<sup>17</sup> ; une fois transformé en âne, la Fortune s'acharne sur lui et lui « dresse de nouvelles embûches » (*nouas insidias*<sup>18</sup>) ; la région qu'il traverse avec les esclaves fugitifs de Charité est infestée de « pièges cachés » (*latentes insidias*<sup>19</sup>).

Lorsque l'âne passe aux mains d'un soldat, au début du livre X, le narrateur mentionne, pour la première fois et de manière inattendue, qu'ils cheminent tous deux sur « un chemin de plaine qui, pour cette raison, n'était pas pénible<sup>20</sup> ». M. Zimmerman interprète ce détail, par ailleurs absent de l'*Onos*, comme une anticipation de la vie d'oisiveté et de luxe qui attend l'âne à Corinthe chez son

13 Les « routes glissantes » sur lesquelles chemine Lucius ont été commentées par M. Zimmerman, « On the Road in Apuleius' *Metamorphoses* », dans M. Paschalis, S. Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, op. cit., p. 86-89. L'auteur remarque que la description élaborée de cette route est absente de l'ὄνος, 41, 4 et que la particule *quidni* qui constitue une adresse directe au lecteur permet d'attirer l'attention de celui-ci.

14 Apulée, *Met.*, IX, 9, 1.

15 *Ibid.*, XI, 15, 1.

16 Psyché doit elle aussi affronter les « pièges » tendus par ses deux méchantes sœurs (*Met.*, V, 11) et ceux de Vénus (VI, 19).

17 *Ibid.*, II, 18, 4.

18 *Ibid.*, VII, 25, 3.

19 *Ibid.*, VIII, 15, 8.

20 *Ibid.*, X, 1, 3 : *confecta campestri nec adeo difficili uia ad quandam ciuitatulam peruenimus.*

futur propriétaire Thiasus<sup>21</sup>. Elle compare cette opposition entre routes difficiles et route facile à l'allégorie d'Héraclès à un carrefour comme parabole du choix entre une vie de vertu et une vie de vice, suggérée par l'image d'une route difficile opposée à une route facile, qui a trouvé de nombreuses expressions en philosophie et littérature grecque et romaine<sup>22</sup>.

Cette double voie fait d'ailleurs l'objet d'une sorte de « mise en abyme » par le texte lui-même lorsque Lucius se retrouve dans l'amphithéâtre de Corinthe, contraint de participer à un spectacle public infamant : le jugement de Pâris, qui est le sujet de la pantomime ouvrant le spectacle, a souvent été interprété comme un choix entre plaisir et vertu<sup>23</sup>.

La difficulté des routes empruntées prédispose-t-elle Lucius à cheminer sur la voie de la sagesse ? M. Zimmerman, tout en ayant montré dans son étude que les connotations morales relatives à la description des routes sont de plus en plus nombreuses tandis que le texte d'Apulée se sépare de plus en plus de celui de la version grecque, ne veut pas en conclure pour autant que ces routes pénibles suggèrent la route difficile vers la vertu<sup>24</sup>. La question mérite un examen plus approfondi.

Dans cette région redoutable, certains lieux, cependant, semblent échapper à ce caractère sauvage et funeste, glissant et mortel, et se présentent comme des *loca amoena* : ce sont des espaces en relation avec Vénus, beau vallon rempli de tendres roses, bois où coule une source, montagne en bois construite dans l'amphithéâtre de Corinthe pour tenir lieu de décor à la représentation du jugement de Pâris<sup>25</sup>. Mais ces lieux « sacro-idylliques » qui attirent Lucius ou Psyché se révèlent tous des leurres mortels. L'espace lié à Vénus est une belle illusion et ne peut être le décor de la renaissance tant attendue par Lucius. Il lui faut trouver un autre espace : après la montagne et la campagne, apparaît la plage, lieu du sacré, lieu spécifique de la renaissance spirituelle de Lucius et de la théophanie d'Isis<sup>26</sup>.

21 M. Zimmerman, « On the Road in Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 90.

22 *Ibid.*, p. 92-95. M. Zimmerman cite Silius Italicus, *Punica*, XV, 18-130 ; Lucien, *Le Rêve*, 5. Le récit légendaire d'Héraclès à la croisée des chemins par lesquels il pouvait entrer dans la vie est raconté en détail par Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21 : le jeune homme aurait vu deux femmes lui apparaître, l'une d'elles, le Bonheur, également la Perversion, tentant de l'attirer en lui vantant les plaisirs de la vie, l'autre, la Vertu, lui faisant entendre qu'il n'est pas d'existence digne d'être vécue si ce n'est dans l'ordre et le devoir.

23 Ce récit du jugement de Pâris a été comparé explicitement à la parabole du choix d'Héraclès par Athénée (*Deipnosophistai*, 12, 510c).

24 M. Zimmerman, « On the Road in Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 95.

25 Apulée, *Met.*, IV, 2 ; X, 30.

26 Voir G. Puccini-Delbey, « De la campagne à la plage », art. cit., p. 296. Nous avons montré qu'Apulée, se démarquant de la tradition latine, exploite la symbolique odysseenne de la plage et reprend le lien fondateur entre plage et sphère divine établi dans le chant XIII de l'*Odyssée*, lorsque Ulysse arrive au port de Phorkys (v. 96-221).

Plage, mer, cérémonie du *nauigium Isidis* : l'élément marin est nettement en relation avec Isis. Mais l'élément marin n'appartient pas en propre à Isis, puisque Vénus également est présentée comme une déesse de la mer<sup>27</sup>. Ces deux divinités s'opposent à travers les différents espaces qu'elles investissent. Isis englobe un aspect particulier de Vénus, son aspect « céleste », comme le pressent Lucius dans sa prière en XI, 2, 1. La déesse précise elle-même en XI, 5, 2 que les Cypriotes l'appellent Vénus Paphia. La Vénus du conte de Psyché, enfermée dans les limites de l'incarnation d'une passion humaine – l'amour fondé sur le désir et l'attraction sexuelle –, s'efface au profit d'une déesse de l'universel. Isis, en tant que force ordonnatrice du cosmos, est aussi principe de génération et déesse suprême de l'amour<sup>28</sup>. Toutes les divinités traditionnelles du panthéon romain se trouvent ainsi transcendées dans la monade qu'est Isis<sup>29</sup>.

218

La plage est le lieu géographique du passage, de l'initiation, de la renaissance, lieu médiateur entre deux mondes irréductibles l'un à l'autre, celui de la bestialité et de la souffrance, marqué essentiellement par la confusion de l'humain et de l'animal, et celui de la vraie vie où l'humain s'élève vers le divin<sup>30</sup>. L'espace de la plage permet de quitter le monde du sacro-idyllique et du magique, trompeur et dangereux, pour mener à une Rome isiaque, « cité sacro-sainte » entre toutes (*sacrosanctam istam ciuitatem*<sup>31</sup>).

27 Vénus en IV, 31, 4 ; Isis en XI, 3, 2.

28 Apulée, *Met.*, XI, 2.

29 Le caractère syncrétique de la religion isiaque au II<sup>e</sup> siècle de notre ère et sa propagation dans le bassin méditerranéen ont été démontrés par différents travaux : voir S. Morenz, *La Religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962 ; V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, E. de Boccard, 1964 ; J. Hani, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden, Brill, 1972 ; *id.*, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972 ; F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973. F. Dunand affirme que les quatre hymnes à Isis d'Isidore au temple de Madinet Madi proclament « pour la première fois l'universalité de la déesse et son identité profonde avec les grandes déesses étrangères » « de la façon la plus directe et la plus claire : c'est une formulation déjà très explicite de ce syncrétisme isiaque qui trouvera, deux à trois siècles plus tard, son expression la plus achevée et la plus complexe au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée » (p. 104). Isis s'est identifiée notamment à Hathor, déesse de la fécondité, qui a pu être associée ou identifiée par la suite à Aphrodite : c'est ainsi qu'elle est apparue comme une déesse de l'amour. Il peut s'agir également de la déesse phénicienne Astarté, honorée sous les noms de Tanit et de Virgo Caelestis. Elle est assimilée à Aphrodite Urania par Hérodote (I, 105) et Pausanias (I, 14, 7). On a retrouvé des statuettes témoignant de l'identification d'Isis avec Aphrodite. Voir également R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 190. À propos de Vénus, voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, E. de Boccard, 1954.

30 La plage joue le même rôle pour Justin : résolu à fuir les hommes, il se réfugie dans un lieu tranquille, sur le rivage de la mer, pour y méditer à loisir ; c'est là qu'il rencontre l'homme qui le conduira au Christ (III, 1).

31 Apulée, *Met.*, XI, 26, 2.

La grande originalité d'Apulée est d'abandonner le *locus amoenus* dont il a démontré l'illusion trompeuse et l'inanité au profit d'un autre espace, seul apte à accueillir le sacré. Ce transfert du *locus amoenus* à la plage témoigne d'un autre passage : celui d'un divin mythologique classique, imparfait, à un divin d'ordre cosmique et universel, en d'autres termes, le remplacement de Vénus par Isis.

La plage dans la littérature latine est soit un espace érotique (élégiaque et/ou tragique), soit un espace de mort soit un espace philosophique. Apulée ne reprend pas à son compte ces différentes thématiques latines liées à la plage<sup>32</sup>. Il paraît alors que la plage de Cenchrées était différente du lieu évoqué par Lucrèce aux vers 1 et 2 du *prooemium* du chant II du *De rerum natura*, lieu propice à la réflexion philosophique.

Mais, étudiant avec beaucoup de finesse dans le *De magia* « l'argument de la vue sur la mer » utilisé par Pontianus pour convaincre Apulée de venir s'installer dans la demeure de sa mère où il jouirait alors d'une perspective sur la mer, argument qui seul réussit à faire déménager Apulée, L. Deschamps montre que « ce *prospectus maris qui mihi gratissimus est* n'est pas sans faire penser au *Suaue mari magno turbantibus aequora uentis / et terra magnum alterius spectare laborem [...]* », ajoutant que « la symbolique de la contemplation de la mer n'était pas forcément liée à l'épicurisme »<sup>33</sup>. Elle en conclut que « c'est donc la recherche conjointe de la beauté et de la sagesse, conjonction très platonicienne, qui l'a incité à déménager. La beauté, la vue sur la mer la lui donnait au sens propre, et, de façon symbolique, elle l'invitait à l'étude et à la contemplation<sup>34</sup> ».

L'analyse de L. Deschamps dévoile l'arrière-plan philosophique qui sous-tend le *prospectus maris*, « indication en apparence anodine et donnée presque d'une façon humoristique », et démontre que la vue sur la mer permet un regard porté d'en haut sur le monde et favorise donc la connaissance de soi et la quête de la sagesse. Nous pouvons ajouter l'exemple de l'entretien du *Lucullus* entre Hortensius, Catulus, Lucullus et Cicéron qui ont pris place dans la galerie de la villa de Baules d'Hortensius d'où ils peuvent contempler la mer : l'environnement marin sert de cadre à leur réflexion philosophique sur les sensations et les erreurs de nos sens qui prend pour exemple la couleur changeante de la mer et aboutit à la conclusion qu'il est impossible de percevoir en vérité aucun objet<sup>35</sup>. La mer constitue ainsi l'arrière-plan du *Lucullus*. Le motif de l'élément marin au début du livre XI des *Métamorphoses* est lié, lui

32 G. Puccini-Delbey, « De la campagne à la plage », art. cit., p. 295.

33 L. Deschamps, « L'argument déterminant de la vue sur la mer (Apulée, *Apol.* 72, 6) », *Vita latina*, 170, 2004, p. 143.

34 *Ibid.*, p. 142.

35 Cicéron, *Lucullus*, 33. Sur le lien symbolique entre l'élément aquatique et l'incertitude humaine dans ce dialogue, voir C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 158.

aussi, au thème de la connaissance qui sera développé par la suite et place Lucius dans une démarche de type philosophique (nous y reviendrons ultérieurement).

La plage de Cenchrées est donc un espace de libération, de salut pour Lucius. Elle marque non seulement une rupture géographique, mais aussi une rupture morale<sup>36</sup>. Lucius a réussi à s'enfuir de l'amphithéâtre de Corinthe, poussé par la peur de mourir :

*Ergo igitur non de pudore iam, sed de salute ipsa sollicitus [...].*

Aussi n'était-ce pas pour ma pudeur que j'étais le plus inquiet, mais pour ma vie elle-même<sup>37</sup>.

*Salus*, c'est bien entendu d'abord sa vie même, mais c'est aussi son salut moral : il exprime ainsi sa volonté de rejeter la souillure née du contact avec une femme criminelle et issue d'un acte sexuel humiliant, parce qu'il est consommé en public.

220

L'espace de la plage est un espace de transition qui suggère une expérience liminale<sup>38</sup>. Le « doux sommeil » (*dulcis somnus*) qui l'envahit alors ressemble au sommeil également doux auquel s'abandonne Psyché lorsqu'elle a été transportée par Zéphyr dans le creux d'un vallon, devant le palais de Cupidon qu'elle va découvrir à son réveil<sup>39</sup> : Lucius est sur le point d'entrer dans son propre palais de Cupidon<sup>40</sup>. Le sommeil permet de faire la transition vers un autre monde.

Lucius va ainsi entrer dans un nouveau monde où il n'est plus question d'errances éprouvantes sur des routes difficiles et dangereuses. Sa trajectoire est désormais rectiligne et aisée. Ce primat du « Droit » sur le « Courbe » est d'origine pythagoricienne. En effet, l'opposition nette entre des routes pénibles qui ne cessent de tourner et des voies rectilignes reprend la septième opposition de « catégories » (rectiligne/courbe) que l'on trouve dans la table pythagoricienne qu'Aristote rapporte à Alcméon sans pouvoir déterminer si ce dernier l'a empruntée aux pythagoriciens ou les pythagoriciens à Alcméon, ou simplement si Alcméon n'est pas un pythagoricien<sup>41</sup>. Toujours est-il que Lucius, lorsqu'il s'enfuit de l'amphithéâtre de Corinthe, franchit à toute vitesse six milles

36 Voir H.J. Mason pour qui Corinthe symbolise la vie immorale à laquelle Lucius renonce (« Lucius at Corinth », *Phoenix*, 25, 1975, p. 160-165) ; N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 43-44.

37 Apulée, *Met.*, X, 35, 1.

38 Voir M. A. Doody, *The True Story of the Novel* [1996], London, Fontana, 1998, p. 319.

39 Apulée, *Met.*, X, 35, 5 : *dulcis somnus oppresserat* ; V, 1 : *Psyche [...]* *dulce conquieuit*.

40 K. Dowden, « Cupid & Psyche : A question of the Vision of Apuleius », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 1-22.

41 Aristote, *Metaph.*, A, 5, 986a. À propos de la table des « catégories » en dix couples, voir J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993, p. 70.



entiers et parvient directement à Cenchrées où il séjourne quelque temps<sup>42</sup>. Puis il fait un court séjour dans sa ville natale :

[...] *recta patrium larem reuisurus meum post aliquam multum temporis contendo*  
[...].

Je me hâte de rentrer directement au foyer de mes pères après un long moment d'absence<sup>43</sup>.

L'adverbe *recta* insiste sur la voie rectiligne qui est désormais celle de Lucius. La rapidité et l'aisance avec laquelle il exécute son dernier trajet sont stupéfiantes : sur l'injonction de la divinité, il monte sur un bateau, fait une traversée dans les meilleures conditions possibles grâce à la protection divine et parvient à Rome sans encombre<sup>44</sup>.

Le lieu de passage symbolique qu'est la plage de Cenchrées, tel que nous venons de l'analyser, est aussi le lieu du basculement de l'écriture du récit réaliste, comique et satirique, vers le récit mystique que représente l'intégralité du livre XI : du *sermo milesius*, nous passons au langage du sublime. L. Callebat, dans son étude du langage d'Apulée dans les *Métamorphoses*, montre que la « découverte, au-delà du devenir et de l'inconstance, d'une "réalité" éternelle » constitue « l'étape ultime, manifestée dans le onzième livre par la transmutation d'un langage splendide en un langage sublime »<sup>45</sup>. L'irruption de ce langage sublime au livre XI fait régresser les tendances « baroques »<sup>46</sup> présentes dans le reste de l'œuvre au profit d'un style ample, majestueux et serein :

Non que soient altérés, dans cette fin du récit, la richesse, l'éclat, le dynamisme ou l'« impressionnisme » du langage. Mais une cohérence profonde intervient qui marque l'organisation de la parole, qui au vertige de l'ostentation substitue un épanouissement maîtrisé : ampleur du phrasé, effet majeur d'harmonie, sérénité conquise<sup>47</sup>.

#### Les conditions du changement : solitude et silence

Ayant enfin réussi à s'enfuir, Lucius âne trouve pour la première fois les conditions nécessaires à un changement réel de sa destinée. Seules, en effet,

42 Apulée, *Met.*, X, 35, 3.

43 *Ibid.*, XI, 26, 1.

44 *Ibid.*, XI, 26, 1-2.

45 L. Callebat, « L'expression dans les œuvres d'Apulée », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 34, 2, 1994, p. 1663.

46 Sur l'utilisation du concept de *baroque* à propos des *Métamorphoses*, voir J. Amat, « Sur quelques aspects de l'esthétique baroque dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue des études anciennes*, 74, 1972, p. 107-152.

47 L. Callebat, « L'expression dans les œuvres d'Apulée », art. cit., p. 1661.

certaines conditions particulières peuvent permettre la mise en place d'un lien entre Lucius et la sphère du divin.

Sur la plage habituellement fréquentée de Cenchrées, Lucius recherche en premier l'isolement du reste du monde :

*Vitatis ergo turbulis et electo secreto litore [...].*

J'évitai des groupes de gens et choisis un rivage solitaire [...] <sup>48</sup>.

Se couper ainsi du monde, de la foule, du bruit, c'est se donner la possibilité de percevoir d'autres signes, d'accorder son attention de manière exclusive aux signes divins<sup>49</sup>. La solitude a certes toujours été la compagne de Lucius, exclu de la société humaine dans laquelle il évolue, que ce soit sous la peau de l'âne ou en tant qu'homme. Elle était synonyme de souffrance et de désespérance. Désormais elle apporte l'espoir, l'éveil à une sensibilité autre, l'attention à un autre ordre du monde. Jusqu'à présent, Lucius « tournait en rond » en quelque sorte et ses malheurs ne cessaient de se répéter à l'infini. Désormais, il va pouvoir sortir de ce cycle infernal et opérer une démarche jusque-là impossible.

222

Deuxièmement, Lucius se réveille subitement « aux environs de la première veille de la nuit ». La nuit et son obscurité favorisent elles aussi la rupture d'avec le monde terrestre et la possibilité de communiquer avec le monde du divin :

*Nanctusque opacae noctis silentiosa secreta [...].*

Profitant des silencieux secrets de la nuit obscure [...] <sup>50</sup>.

L'alternance du jour et de la nuit structure l'itinéraire de Lucius et établit régulièrement une transition d'un livre à un autre, ouvrant à chaque fois une nouvelle étape dans les aventures de Lucius. C'est la description du lever du jour qui reflète en principe le début d'une nouvelle section et indique un tournant dans le déroulement de l'histoire. La fin du livre X et le début du livre XI qui marquent la dernière étape décisive du cheminement de Lucius sont au contraire caractérisés par l'installation de la nuit, propice à la prière et au songe<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Apulée, *Met.*, X, 35, 4.

<sup>49</sup> Voir H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 305.

<sup>50</sup> Apulée, *Met.*, XI, 1, 1.

<sup>51</sup> Sur l'alternance de la nuit et du jour comme motif structurant, voir P. Junghanns, *Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage*, Leipzig, Dieterich, 1932, p. 126 ; A. Scobie, « The Structure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 50 ; p. 56 ; B.L. Hijmans, R.Th. Van der Paardt, V. Schmidt, R.E.H. Westendorp Boerma, A.G. Westerbrink, *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses. Books VI 25-32 and VI: Text, Introduction and Commentary, Groningen Commentaries on Apuleius*, Groningen, Bouma, 1981, p. 1 ; K. Dowden, « The unity of Apuleius' *Eight Book and the Danger of Beasts* », dans H. Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 5, 1993, p. 92 ; D. van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II, Texte, introduction et commentaire*, Groningen, Egbert Forsten, 2001, p. 51-52.

La comparaison de ce dernier tournant avec le premier chapitre<sup>52</sup> du livre II est instructive à cet égard<sup>53</sup>. Lucius, à peine arrivé à Hypata, se réveille après une première nuit passée chez son hôte Milon, « tourmenté et désireux au plus haut point de connaître tout ce qui est rare et merveilleux », tandis que, sur la plage de Cenchrées, c'est « une frayeur subite » qui le réveille brusquement. L'inconnu qui s'ouvre devant lui, le merveilleux et l'extraordinaire qu'il pressent dans les deux situations créent une attente fort différente : à Hypata, c'est un désir immodéré et incontrôlé qui domine Lucius tandis qu'à Cenchrées, c'est la peur qu'il éprouve.

Ensuite, Lucius réfléchit dans les deux cas : en II, 1, 2, obnubilé par la magie, il songe au fait qu'il se trouve au cœur de la Thessalie, un lieu célébré unanimement comme le berceau de la magie et repense au récit que lui a fait Aristomène de sa rencontre avec Socrate, tandis qu'en XI, 2, c'est une réflexion sur le divin qui jaillit en lui et fait naître la reconnaissance et la certitude de la puissance divine absolue de la déesse présente dans l'image de la lune. Dans les deux scènes, Lucius se lève en hâte, mû par une curiosité incoercible au livre II, par le désir de se purifier au livre XI. À Hypata, au comble de l'excitation, il se met à parcourir la ville, tel un homme ivre au sortir d'une nuit de fête. Sur la plage de Cenchrées, l'agitation vaine a laissé place au recueillement et à la prière<sup>54</sup>.

Le désir est au cœur de la démarche de Lucius. Mais, cette fois-ci, la soif de connaître la divinité qui trouvera ensuite son prolongement dans le désir d'être initié au culte isiaque s'appuie sur le triomphe de l'esprit et de la raison. Ce désir est différent du désir enfiévré qui possédait Lucius à son arrivée à Hypata, car il est désormais contrôlé. D'ailleurs, ce n'est ni grâce au sens de la vue ni grâce à celui de l'ouïe que Lucius perçoit Isis, puisqu'elle lui apparaît en songe lorsqu'il est endormi. La connaissance qu'il recherche ne passe plus par la perception physique, mais par l'esprit. Dans une interprétation platonicienne, nous pourrions dire que la partie appetitive de l'âme de Lucius qui jusque-là dominait en lui se soumet désormais à la partie rationnelle et qu'il acquiert la vertu de justice de l'âme que Platon définit dans la *République* comme la relation harmonieuse entre les trois parties qui constituent l'âme, lorsque

52 La division en chapitres est due à G.F. Hildebrand, *L. Apuleii opera omnia*, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842, t. I.

53 G.F. Gianotti a relevé, pour sa part, le parallèle qui existe entre la description d'Hypata au début du livre II et l'éveil de Lucius après l'apparition d'Isis durant son sommeil (« *Romanzo* » e *ideologia. Studi sulle Metamorfosi di Apuleio*, Napoli, Liguori, 1986, p. 78 n. 2).

54 Apulée, *Met.*, II, 1 : *Vt primum nocte discussa sol nouus diem fecit, et somno simul emersus et lectulo, anxius alioquin et nimis cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt, reputansque [...], curiose singula considerabam* ; XI, 1 : *Circa primam ferme noctis uigiliam experrectus pauore subito [...] certus [...], augustum specimen deae praesentis statui deprecari*.

la raison domine<sup>55</sup>. La condition de *castitas* requise pour pouvoir recevoir l'initiation lui permettra de se libérer pleinement des affects et désirs du corps, comme nous le verrons.

La description, bien que très succincte, de ce lieu et de ce moment particuliers reprend ainsi la scène du premier réveil de Lucius à Hypata et met en place des motifs caractéristiques d'Isis et de ses mystères qui seront développés dans la suite du livre XI. Les correspondances sont trop nombreuses pour ne pas voir se dessiner sur la plage, dans la nuit, les grandes lignes de force de la religion isiaque<sup>56</sup>.

Les circonstances qui entourent l'arrivée de Lucius sur la plage sont marquées par le silence qui règne alors : il fait nuit noire, le lieu est silencieux, secret et désert. La notion de silence est déjà très importante dans l'histoire de Psyché et de Cupidon où, pour la première fois dans le roman, la vertu positive du silence est opposée à la dangerosité du langage ordinaire<sup>57</sup>.

224

Cupidon avertit Psyché du danger inhérent à la parole humaine et lui rappelle la nécessité de garder le silence devant ses deux sœurs qui recherchent sa trace. Mais Psyché refuse cette règle du silence qui lui paraît semblable à la mort<sup>58</sup> et arrache à son époux la permission de parler avec ses sœurs<sup>59</sup>. C'est bien pour n'avoir pas su respecter cette règle du silence qu'elle cause son malheur en perdant son époux, sorte de « conscience » qui l'éclairait. Dans sa quête, elle rencontre le dieu Pan qui prend en quelque sorte le relais de Cupidon et endosse temporairement le rôle de second « démon » auprès de la jeune fille, résolue à se suicider. Psyché commence alors à entrer dans l'univers du divin : elle ne répond rien à Pan, mais adore seulement sa puissance divine salutaire<sup>60</sup>. Elle entre peu à peu dans le monde du silence et découvre une autre forme de langage : le langage religieux, c'est-à-dire la prière.

Si elle répond aux épreuves imposées par Vénus par un silence qui dit l'aveu de son impuissance, elle apprend peu à peu à faire du silence une vertu positive, signe de maîtrise de soi et de réussite. C'est la quatrième épreuve, la plus difficile à réaliser, qui lui permet véritablement d'acquérir cette vertu. La Tour qu'elle

55 Platon, *Rep.*, IV, 441e : « Lorsque chacune des parties de nous-mêmes remplira le devoir qui lui est propre, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir » (trad. d'É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975).

56 Nous avons analysé trois thèmes : le silence ; le rituel de la purification par l'eau ; l'image de la tempête et de son apaisement (voir G. Puccini-Delbey, « De la campagne à la plage », art. cit., p. 293-295).

57 Nous avons déjà étudié l'itinéraire de Psyché qui préfigure sur ce point celui de Lucius depuis son réveil sur la plage de Cenchrées jusqu'à son installation à Rome : « La vertu de silence dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans R. Poignault (dir.), *Présence du roman grec et latin*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches A. Piganiol-Présence de l'Antiquité, 2011, p. 225-236.

58 Apulée, *Met.*, V, 5, 5.

59 *Ibid.*, V, 6, 10.

60 *Ibid.*, V, 26, 1: *nulloque sermone reddito sed adorato tantum numine salutari.*

rencontre lui explique longuement comment s'acquitter de cette dernière tâche qui lui fera côtoyer la mort. Le silence doit être de règle. Psyché portera deux pièces de monnaie dans sa bouche, elle rencontrera en chemin un ânier boiteux avec un âne portant des fagots qui lui demandera de lui ramasser quelques brins tombés de sa charge :

[...] *sed tu nulla uoce deprompta tacita praeterito.*

[...], mais toi, ne dis aucune parole et passe en silence devant<sup>61</sup>.

Quand elle arrivera devant Charon, elle lui donnera l'une des deux pièces qu'elle porte, « à la condition cependant qu'il la prenne lui-même de sa propre main dans [sa] bouche<sup>62</sup> ». Pendant la traversée, un vieillard mort lui demandera de le tirer dans la barque :

[...] *nec tu tamen inlicita adflectare pietate.*

Mais toi, ne te laisse pas fléchir par une pitié qui t'est interdite<sup>63</sup>.

Psyché respecte scrupuleusement les consignes de la Tour. C'est « en silence » (*per silentium*) qu'elle dépasse l'ânier infirme, donne au passeur une pièce en péage, reste insensible à la prière du mort et à celles des tissandières<sup>64</sup>. C'est ainsi qu'elle parvient à accomplir sa mission auprès de Proserpine et à ressortir, vivante, des Enfers. Le parcours de Psyché a ainsi enseigné l'importance de l'apprentissage du silence ou, plus exactement, de l'interdiction de parler. Il permet une véritable « mise en abyme » de l'itinéraire de Lucius au livre XI. Sur la plage de Cenchrées, Lucius est entouré de silence – silence d'un lieu retiré, silence de la nuit : les conditions extérieures sont remplies pour que puisse advenir une rupture dans le cours de sa vie. Pour la première fois, il ne cherche plus à obtenir des roses pour retrouver sa forme humaine par ses propres moyens<sup>65</sup>, mais il se tourne vers la divinité dans l'attitude du suppliant, comprenant enfin que seule une intervention extérieure – supérieure – pourra les lui procurer. Ce changement radical est placé sous le signe de Pythagore : Lucius se purifie dans la mer et y plonge sept fois la tête, car « ce nombre est celui que le divin Pythagore a proclamé comme étant le plus apte aux actes religieux<sup>66</sup> ».

61 *Ibid.*, VI, 18, 4.

62 *Ibid.*, VI, 18, 7.

63 *Ibid.*, VI, 18, 8.

64 *Ibid.*, VI, 20, 2.

65 L'incapacité de Lucius de se procurer des roses par lui-même est notoire à deux reprises, en III, 29 lorsqu'il renonce à manger des roses aperçues dans un jardin par peur d'être accusé de magie par les brigands qui se sont emparés de lui, puis en IV, 2, lorsqu'il réalise à temps que les roses qu'il s'apprête à dévorer dans un charmant vallon sont les roses vénéneuses d'un laurier-rose.

66 Apulée, *Met.*, XI, 1, 4 : [...] *septiesque summerso fluctibus capite, quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum diuinus ille Pythagoras prodidit [...]*.



Dans la *Floride* XV, où Apulée brosse une biographie mythique de Pythagore, le point essentiel de l'enseignement de ce dernier est mis en valeur à la fin du discours : le thème du silence ou, plus exactement, de l'interdiction de dire, motif constant de l'univers pythagoricien<sup>67</sup>. Apulée rappelle que Pythagore, une fois formé par de nombreux maîtres dans tous les pays de la terre, créa la philosophie et imposa à ses disciples une règle très particulière :

[...] *nihil prius discipulos suos docuit quam tacere, primaque apud eum meditatio sapienti futuro linguam omnem coercere [...]. Prorsus, inquam, hoc erat primum sapientiae rudimentum, meditari condiscere, loquitari dediscere.*

Il enseigna avant toutes choses à ses disciples de se taire et le premier exercice que faisait auprès de lui celui qui se destinait à être sage était de maîtriser entièrement sa langue [...]. Le premier début de la sagesse, dis-je, était d'apprendre à méditer, de désapprendre à bavarder<sup>68</sup>.

226 Apulée lui-même a appris de ses maîtres platoniciens la règle pythagoricienne du silence et se vante en conclusion de savoir se taire ou parler à propos et à bon escient<sup>69</sup>.

Le livre XI des *Métamorphoses* déplace cette problématique au plan religieux : le narrateur rappelle que les initiés ne doivent pas révéler aux profanes les secrets révélés au cours de leur initiation. Différentes allusions insistent sur l'aspect secret de la religion isiaque. Le déroulement du *nauigium Isidis* montre que cette religion est « une religion qui doit être cachée par un grand silence » (*magno silentio tegendae religionis*<sup>70</sup>). Un des initiés porte dans la procession « une corbeille contenant des objets secrets et cachant profondément les mystères de la sublime religion<sup>71</sup> ».

La *Floride* XV associe la notion d'*arcantum diuinum* à la science religieuse des mages perses, en particulier de Zoroastre, maître de Pythagore<sup>72</sup>, tissant ainsi un lien étroit entre la notion de secret, la religion et Pythagore, lien repris dans le livre XI des *Métamorphoses*. Ce motif du silence et du secret se poursuit tout au long de ce livre. Dans le discours qu'il tient à Lucius au chapitre 2 I, le grand-prêtre insiste sur le fait que la religion isiaque est une religion de mystère et de silence : « les mystères de la nuit sacrée » (*noctis sacratae arcanis* [XI, 2 I, 2]) ; « les grands silences de la religion » (*magna religionis silentia* [XI, 2 I, 7]) ;

67 Plusieurs sources anciennes le mentionnent : Sénèque, *Ep.*, 52, 10 ; Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, I, 9 ; Diogène Laërce, VIII, 10 ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 72.

68 Apulée, *Flor.*, XV, 23-24.

69 *Ibid.*, XV, 26-27.

70 Apulée, *Met.*, XI, 11, 3.

71 *Ibid.*, XI, 11, 2 : *Ferebatur ab alio cista secretorum capax penitus celans operta magnifica religionis.*

72 Apulée, *Flor.*, XV, 14 : *Zoroastren, omnīs diuini arcani antistitem.*

« les mystères secrets de la religion la plus pure » (*arcana purissimae religionis secreta* [XI, 21, 8]). Il lui parle ensuite « des mystères très pieux du culte divin » (*piissimis sacrorum arcanis* [XI, 22, 6]).

Lucius découvre peu à peu la vertu du silence. Dès qu'il retrouve sa forme humaine, son attitude silencieuse qui exprime la reconnaissance envers le bienfait divin contraste avec celle des croyants qui attestent la puissance de la divinité à voix haute. Il ne sait par quels mots saluer la renaissance du langage en lui<sup>73</sup>. Puis il comprend la nécessité de faire silence en lui-même pour mieux accueillir la divinité en lui. Cette nouvelle attitude contraste là aussi avec son comportement antérieur, lorsqu'il aimait tant entendre rapporter des histoires ou en raconter lui-même. Son obéissance à la déesse passe d'abord par sa capacité à garder le silence :

[...] *intentus miti quiete et probabili taciturnitate sedulum quot dies obibam culturae sacrorum ministerium.*

[...] m'appliquant à un calme doux et à un silence digne de louange, je m'acquittais chaque jour avec zèle du service du culte divin<sup>74</sup>.

Si l'on en croit la *Floride* XV, c'est le début de la sagesse.

Quand arrive le moment de son initiation, le prêtre lui donne en secret certaines instructions, d'autres devant tout le monde, établissant ainsi deux types de communication : l'une, adressée à l'extérieur, exotérique, l'autre, ésotérique, propre au cercle des initiés<sup>75</sup>. Cette double voie se situe dans la tradition pythagoricienne, car elle était probablement suivie par le magistère de Pythagore<sup>76</sup>. Le narrateur, désormais initié, doit respecter la règle du silence et ne consent à rapporter que ce qu'il est permis de révéler sans sacrilège aux profanes dont fait partie le lecteur<sup>77</sup>. Il doit éviter « un bavardage impie » (*impiae loquacitatis*<sup>78</sup>).

Après cette première initiation, ce que découvre Lucius, outre l'interdiction de parler, c'est le silence de la contemplation dans laquelle il s'absorbe devant la statue d'Isis. La *loquacitas* à laquelle Lucius accepte de renoncer rappelle le verbe *loquitari* utilisé dans la *Floride* XV et rapproche les deux textes : dans un contexte pythagoricien, le début de la sagesse est d'apprendre à méditer,

<sup>73</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 14, 1-2.

<sup>74</sup> *Ibid.*, XI, 22, 1.

<sup>75</sup> *Ibid.*, XI, 23, 2.

<sup>76</sup> C. Montepaone, « Théanô la pythagoricienne », dans N. Loraux (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 83.

<sup>77</sup> Apulée, *Met.*, XI, 23, 7. Voir notre analyse de la construction du destinataire de l'œuvre dans « Figures du narrateur et du narrataire dans les œuvres romanesques de Chariton d'Aphrodisias, Achille Tatius et Apulée », dans B. Pouderon (dir.), *Les Personnages du roman grec*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2001, p. 88-90.

<sup>78</sup> Apulée, *Met.*, XI, 23, 5.

de désapprendre à bavarder<sup>79</sup>. Lucius reste là plusieurs jours, dans un état de plénitude indicible (*inexplicabili uoluptate*<sup>80</sup>). La contemplation se suffit à elle-même, les paroles n'ont plus lieu d'être. L'adoration religieuse se passe de mots, le silence, seul, permet d'appréhender la grandeur et la beauté du divin, comme l'a déjà montré Psyché, vénérée silencieusement par une foule béate d'admiration qui se presse autour d'elle<sup>81</sup> ou s'absorbant dans la contemplation du visage du dieu découvert, sans pouvoir prononcer une seule parole.

Le silence humain est nécessaire pour qu'advienne la parole divine. C'est Isis qui intervient en personne pour avertir Lucius de regagner ses pénates. Lucius lui adresse alors une dernière prière, véritable hymne aréalogique où il affirme qu'il respectera la règle du silence imposée aux initiés isiaques<sup>82</sup> :

*Ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo :  
diuinos tuos uultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum  
perpetuo custodiens imaginabor.*

Donc, ce que peut seulement un homme certes pieux, mais pauvre au demeurant, je prendrai soin de le faire : tes traits divins, ta puissance divine très sacrée, en les conservant à tout jamais cachés dans le secret de mon cœur, je me les représenterai en esprit<sup>83</sup>.

Le lien avec les autres ouvrages d'Apulée est étroit : Dans le *De Platone*, l'auteur rappelle le principe platonicien de l'ineffabilité de la divinité suprême et l'impossibilité pour le langage humain d'exprimer l'Un (*indictum, innominabilem*<sup>84</sup>). Il est même impie d'essayer de le faire en public. Tels sont les deux aspects que R. Mortley dégage de la notion d'*arcanum*<sup>85</sup>. Ce second aspect se fonde sur une citation inexacte du *Timée* qu'Apulée reprend également dans le *De deo Socratis*<sup>86</sup> :

79 *Id.*, *Flor.*, XV, 24 : *hoc erat primum sapientiae rudimentum, meditari condiscere, loquitari dediscere.*

80 *Id.*, *Met.*, XI, 24, 5.

81 *Ibid.*, IV, 28, 3.

82 Voir son étude par L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, t. II. J. Berreth a analysé les trois prières du livre XI (*Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen*, diss. Tübingen, 1931, p. 11-33).

83 Apulée, *Met.*, XI, 25, 6.

84 *Id.*, *De Plat.*, I, V, 190.

85 R. Mortley, « Apuleius and Platonic Theology », *American Journal of Philology*, 93/4, 1972, p. 589.

86 Platon, *Tim.*, 28c2-4 : τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. « Découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit et, quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous ». Cette citation, erronée dans le *De Platone* d'Apulée (I, V, 191) et reprise dans le *De deo Socratis* (III, 124), est fréquente chez les platoniciens des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, puisque nous la retrouvons chez Albinus (179, 32) et Celse (fr. VII, 42 Bader). Nous pouvons ajouter Platon, *Ep.*, VII, 341d : « Si j'avais cru qu'on pût les écrire et les exprimer pour le peuple d'une

[...] cuius naturam inuenire difficile est; si inuenta sit, in multos eam enuntiarum non posse.

Il est difficile de découvrir la nature du dieu; si on l'a découverte, on ne peut pas la révéler au grand nombre<sup>87</sup>.

Cette notion d'*arcanum* est utilisée au livre XI au sens strict du terme, car seule, une partie des rites isiaques peut être décrite par le narrateur. Le silence rythme donc la vie de Lucius au livre XI à partir du moment où il rencontre le divin et choisit de s'engager dans la voie religieuse. La valeur philosophico-religieuse du silence nous paraît prendre sa source dans l'enseignement de Pythagore repris par Platon. La *Floride* XV montre qu'Apulée a retenu de l'enseignement de Pythagore la nécessité du silence. Le cheminement de Lucius au livre XI montre que le silence est le résultat de la rencontre avec le divin et de sa connaissance. La narration trouve là son point d'achèvement et doit nécessairement s'arrêter<sup>88</sup>.

## LE CHANGEMENT D'ATTITUDE DE LUCIUS

### La vision de la lune ou le jaillissement de la certitude et de la prière

Grâce à la solitude et au silence trouvés sur la plage de Cenchrées, Lucius rencontre pour la première fois les conditions nécessaires pour « voir » le disque plein de la lune<sup>89</sup>. L'importance du verbe est soulignée par sa place centrale dans la phrase, au début de la proposition principale; ce verbe était déjà au cœur de

---

manière suffisante, qu'aurais-je pu accomplir de plus beau dans ma vie que de manifester une doctrine si salutaire aux hommes et de mettre en pleine lumière pour tous la vraie nature des choses? Or je ne pense pas que d'argumenter là-dessus, comme on dit, soit un bien pour les hommes, sauf pour une élite à qui il suffit de quelques indications pour découvrir par elle-même la vérité. » (Trad. J. Souilhé, dans *Platon. Œuvres complètes, op. cit.*, t. XIII, 1<sup>re</sup> partie, 1960.)

87 Apulée, *De Plat.*, I, V, 191.

88 L'arrêt de la narration nous paraît le résultat d'une nécessité interne. Aussi n'adhérons-nous pas à l'hypothèse de D. van Mal-Maeder qui soutient que le livre XI est inachevé: D. van Mal-Maeder, « *Lector, intende: laetaberis*. The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses* », dans H. Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1997, p. 87-118; repris dans *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II. Texte, Introduction et Commentaire, op. cit.*, p. 15; soutenu également par N. Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Düsseldorf/Zürich, Artemis Verlag, 2001, p. 105.

89 Voir notre commentaire de ce passage dans G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 177-178. – Le symbolisme lunaire est très riche et puissant. Il a été étudié en particulier par M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1959 et par G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 338. La lune représente le principe féminin maternel et fécond, dispensateur de vie, de croissance, mais aussi de mort avec un espoir de renaissance. D'après Diodore de Sicile (I, 11, 1), les Égyptiens considéraient qu'Isis était la lune, et Osiris, le soleil. Voir également Plutarque, *De Is. et Os.*, 52.

l'expérience de théophanie vécue par Psyché en V, 22, 2 et V, 22, 5. Le regard de Lucius a changé en profondeur et s'arrête sur ce qui lui a échappé jusque-là. Lucius lève les yeux au ciel et remarque l'éclat particulier de l'astre de nuit. La vision de l'image de la lune insiste en effet sur son aspect resplendissant d'un excès de clarté et suggère une épiphany divine :

[...] *uideo praemicantis lunae candore nimio completum orbem [...]*.

[...] je vois le disque plein de la lune resplendissant d'une clarté extrême [...] <sup>90</sup>.

Comme dans l'histoire de Psyché, la manifestation du divin se traduit par un éclat resplendissant, une lumière qui expose à l'éblouissement. Ce que Psyché découvre lors de la transgression de l'interdit de ne pas connaître le visage de son époux, c'est précisément l'éclat, presque insoutenable, qui émane du corps divin de son époux et en constitue l'essence<sup>91</sup>. Seule, la vision du dieu endormi produit en elle le désir et le sentiment d'amour : son geste transgressif lui permet de devenir âme désirante et aimante<sup>92</sup>.

230

Plus que sur l'objet de la vision, l'interdit porte sur la nature de cette vision. La vue connaît en effet deux modes d'activité dont l'un est sacrilège, tandis que l'autre est salutaire : issu d'une « curiosité sacrilège » (*sacrilega curiositas*<sup>93</sup>), le regard dévoile ce que les yeux ne doivent pas voir, ou bien il permet une sorte d'illumination mystique de l'âme en présence de la divinité. La curiosité de Psyché, comme celle de Lucius, est une soif de savoir qui cherche à percer témérairement les secrets du divin interdits à l'homme. Psyché, en provoquant la théophany de Cupidon, place son salut dans une démarche de connaissance, proche de la gnose<sup>94</sup>. La gnose parfaite est celle que va connaître Lucius au livre XI lorsque Isis lui apparaîtra en songe. Mais Psyché a montré auparavant que voir, savoir et aimer sont en définitive une seule et même chose. Lorsqu'elle dévoile le dieu sans son consentement, elle découvre une beauté incommensurable : elle est parvenue à ce point ultime où conduit l'amour, selon la théorie exposée par Diotime dans le *Banquet*, à savoir la contemplation du beau en soi. Son geste transgressif fait partie du rituel initiatique que requiert l'amour, tel que

<sup>90</sup> Apulée, *Met.*, XI, 1, 1.

<sup>91</sup> *Ibid.*, V, 22, 5-7.

<sup>92</sup> *Ibid.*, V, 23, 3 : *Sic ignara Psyche sponte in Amoris incidit amorem*, « C'est ainsi que l'ignorante Psyché, sans le savoir, tomba amoureuse de l'Amour ». Voir, pour une analyse détaillée, G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, op. cit., p. 218-222.

<sup>93</sup> Apulée, *Met.*, V, 6.

<sup>94</sup> Voir S. Lancel qui analyse le geste transgressif de Psyché comme la « première esquisse du thème de la *felix culpa*, qui ne se trouve pas exprimé avant Ambroise » (« *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », art. cit., p. 36). Voir Ambroise, *Inst. uirg.*, 17, 104 ; *lac. et uit. beat.*, I, 6, 21.

le conçoit Platon<sup>95</sup> : l'initiation amoureuse consiste à amener progressivement l'âme jusqu'à l'*epopteia*.

Pour Lucius, la vision de la lune (qui n'est nullement le résultat d'un geste transgressif) lui permet de ressentir la présence et la majesté de la divinité ainsi que sa miséricorde secourable. Il devient désormais apte à percevoir les manifestations du divin. La vue revêt ainsi une valeur mystique : elle est un moyen de révélation du divin par un acte d'initiation. Lucius, à son tour, dans une démarche analogue de connaissance, d'obédience platonicienne, va vivre une expérience de théophanie et connaître une forme d'illumination en présence de la divinité. Ce n'est pas sans rappeler l'illumination des sages que décrit Apulée dans le *De deo Socratis* :

[...] *uix sapientibus uiris, cum se uigore animi, quantum licuit, a corpore remouerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, uelut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare.*

C'est à peine si les sages réussissent, lorsque la vigueur de l'esprit les a, dans la mesure du possible, détachés du corps, à discerner ce dieu, et encore par intermittence, comme on voit une lumière éblouissante lancer un éclat fugitif au sein des plus épaisses ténèbres<sup>96</sup>.

L'expérience de Lucius reprend les éléments les plus importants de ce passage philosophique : *opacae noctis/in artissimis tenebris; praemicantis lunael intermicare; candore nimio lumen candidum.*

Le terme *intellectum* utilisé dans le *De deo Socratis* suppose une démarche de connaissance, proche de celle des gnosés qui recourent à des images intériorisant une conception dualiste : comme le constate G. Durand, « chez Platon, puis chez les néo-platoniciens, c'est la grande "image" gnostique des ténèbres et de la lumière qui entre en scène dans la dramaturgie de la philosophie de l'Occident<sup>97</sup> ». G. Durand ne mentionne pas le médioplatonisme de l'époque impériale. Pourtant, cette « image » parcourt le roman entier, structurant en particulier toute l'histoire de Psyché et de Cupidon ainsi que le livre XI<sup>98</sup>.

La lumière qui apparaît dans l'obscurité de la nuit sur la plage de Cenchrées contraste fortement avec les nuits où se déroulent des actes de magie. Ainsi,

95 Platon, *Conu.*, 209e ; 210a-e.

96 Apulée, *De deo Socr.*, III, 124.

97 G. Durand, « Les gnosés, structures et symboles archétypes », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 8, 1965, p. 19-22.

98 J.-P. Mahé a relevé des passages des *Métamorphoses* présentant des ressemblances avec les doctrines gnostiques contemporaines (« Quelques remarques sur la religion des *Métamorphoses* d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines », *Recherches de science religieuse*, 46, 1972, p. 1-19). K. Dowden reprend cette analyse pour le mythe de Psyché (« Psyche on the Rock », *Latomus*, 41/2, 1982, p. 336-352).

la nuit au cours de laquelle Lucius a son premier contact avec la magie est totalement sombre : un brusque coup de vent a éteint la lumière de Lucius lorsqu'il est attaqué par trois hommes qui se révèlent par la suite des outres<sup>99</sup> ; la magicienne Pamphilé, pour se transformer en hibou grâce à ses rites magiques, exige une nuit totalement sombre et menace le soleil de l'envelopper de ténèbres éternelles parce qu'il ne descend pas assez vite du ciel<sup>100</sup>.

De la lumière de la lune jaillit immédiatement la conscience de la présence de la divinité, la certitude et la reconnaissance de sa grandeur et de sa puissance :

[...] *certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere [...].*

[...] sachant de plus que l'éminente déesse tient sa puissance de sa majesté supérieure [...]<sup>101</sup>.

232

Fort de la certitude qu'il ressent, Lucius prend la décision « de supplier l'auguste image de la déesse présente en elle<sup>102</sup> ». Comme pour Psyché implorant l'aide de Cérès, les larmes apparaissent sur son visage<sup>103</sup> : elles sont la manifestation physique de l'émotion, dans sa pureté indicible, devant la toute-puissance de la divinité. Elles accompagnent systématiquement toutes les prières qu'adresse Lucius à Isis :

*Prouolutus denique ante conspectum deae et facie mea diu detersis uestigiis eius lacrimis obortis singultu crebro sermonem interficiens et uerba deuorans aio.*

Prosterné devant l'image de la déesse, essuyant longuement ses pieds de mon visage, en pleurs, interrompant mon discours par de nombreux sanglots et avalant mes mots, je lui dis<sup>104</sup>.

Lucius retrouve là l'attitude typique de l'esclave qu'avait adoptée Psyché devant la statue de Cérès<sup>105</sup>. N. Fick, dans son analyse des nombreux emprunts littéraires effectués par Apulée au livre XI, n'y voit que des stéréotypes littéraires : « Dès les préliminaires, l'expression *lacrimoso uultu* fait partie des stéréotypes de la prière antique ». Elle soutient donc « l'hypothèse d'un dénouement dépourvu de vraie sincérité »<sup>106</sup> qui continue de placer le lecteur « en plein divertissement<sup>107</sup> ». Mais le caractère conventionnel du style des trois prières de Lucius et les similitudes formelles indéniables avec d'autres prières, s'ils révèlent

99 Apulée, *Met.*, II, 32, 1.

100 *Ibid.*, III, 16.

101 *Ibid.*, XI, 1, 2.

102 *Ibid.*, XI, 1, 3.

103 *Ibid.*, XI, 1, 4 : *lacrimoso uultu*.

104 *Ibid.*, XI, 24, 7.

105 *Ibid.*, VI, 2.

106 N. Fick, *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 91.

107 *Ibid.*, p. 103.



un héritage rhétorique et littéraire fort riche, sont dépourvus de tout signe linguistique d'ironie et de parodie et ne nous paraissent donc pas souligner un « écart entre l'élément narratif et sa portée véritable », comme le voudrait N. Fick<sup>108</sup>.

La première prière de Lucius marque par conséquent le début d'une évolution spirituelle, placée, qui plus est, sous le patronage de la figure divine de Pythagore<sup>109</sup> : c'est la seule mention dans le roman, mais elle est essentielle, car Pythagore apparaît ainsi, au seuil d'une situation de rupture pour Lucius et d'une ouverture vers le divin, comme la figure emblématique qui patronne et guide la démarche de celui-ci et apporte sa caution à la communication qui va s'établir entre lui et Isis.

Nous avons déjà mentionné l'importance de Pythagore en matière de religion aux yeux d'Apulée lorsqu'il le cite dans son plaidoyer pour indiquer qu'il ne convient pas d'utiliser n'importe quel bois pour sculpter un Mercure<sup>110</sup>. Il nous paraît difficile de ne pas penser que la figure de Pythagore, convoquée ici comme caution symbolique du changement d'attitude de Lucius et de sa démarche religieuse, place le livre XI dans une herméneutique d'ordre philosophique, précisément platonicienne, puisque Pythagore est le maître de Platon, comme Apulée l'affirme dans ses ouvrages philosophiques.

Dans ces conditions, la figure de Pythagore peut-elle être intégrée dans une parodie ou une satire des mystères isiaques ? Une confrontation avec les autres œuvres écrites par Apulée peut aider à résoudre la teneur du message délivré au livre XI, tout en posant le problème de l'unité du corpus apuléien.

#### Le respect du rituel

Le temps de la prière qui advient s'inscrit dans le temps de la solennité<sup>111</sup>, le temps de l'expérience de la sacralité dans une succession d'événements qui vont *crescendo* pour mettre en relation de plus en plus étroite Lucius et la divinité<sup>112</sup>. La seule médiation possible entre l'être humain et la divinité est celle de la ritualité. Isis, dans son discours à Lucius, insiste bien sur la ritualité qui entoure son culte : la terre entière la vénère par des rites divers, *ritu uario* ;

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Voir N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 47.

<sup>110</sup> Apulée, *Apol.*, 43, 6. Voir *supra*, p. 113.

<sup>111</sup> H. Fugier montre que l'adjectif *solemnis* « configure » le rapport au sacré dans l'expérience religieuse relatée au livre XI des *Métamorphoses* (*Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 295-329).

<sup>112</sup> Voir A. M. Mazzanti, « La "nozione" di religione in Apuleio: una questione antropologica? », dans G. Sfamini Gasparro (dir.), *Agathè elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 334.

seuls, les Éthiopiens et les Égyptiens l'honorent du culte qui lui est propre (*caerimoniis propriis*<sup>113</sup>).

Dans le *De deo Socratis*, Apulée affirme qu'il est indispensable de rendre un culte aux démons et justifie ainsi l'existence de rites différents pour honorer chacun d'entre eux selon la forme qui lui convient<sup>114</sup>. Chaque pays a fixé des rites solennels et invariables qui doivent tous être scrupuleusement respectés si l'on veut se concilier les bonnes grâces des divinités. La moindre négligence, précise-t-il, provoque l'indignation des puissances divines. À propos du démon *Amor*, il fait de l'attention scrupuleuse une des conditions essentielles pour qu'il se montre un guide protecteur :

*Hic, quem dico, prius custos [...], si rite animaduertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosus tutator, egenis opitulator [...].*

234

Ce gardien privé dont je parle [...], si on lui marque une attention scrupuleuse, un vif empressement à le connaître, une vénération pieuse, comme Socrate a vénéré le sien par sa justice et sa pureté, alors on trouve en lui un éclaircisseur dans les situations confuses, un guide prophétique dans les passes difficiles, un protecteur dans le danger, un secours dans la détresse [...]<sup>115</sup>.

Hélène Fugier rappelle dans son étude sur le sacré l'étymologie du terme *religio* qui met en évidence l'importance du respect des règles et des rites :

La *religio*, « accomplissement scrupuleux », appelle un ancien verbe *re-legere* = « faire en retenant », c'est-à-dire en s'attardant, par un souci de conscience, sur chaque détail des opérations religieuses. Elle s'élargit aux dimensions d'une mentalité, faite d'un empressement respectueux à déférer aux exigences des dieux<sup>116</sup>.

Les deux définitions de Cicéron dans le *De inuentione* le prouvent :

*Religionem eam quae in metu et caerimonia deorum sit appellant.*

On appelle sentiment religieux ce qui repose sur la crainte et les cérémonies offertes aux dieux<sup>117</sup>.

*Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam diuinam uocant, curam caerimoniamque affert.*

<sup>113</sup> Apulée, *Met.*, XI, 5, 1-3.

<sup>114</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XIV, 148-149.

<sup>115</sup> *Ibid.*, XVI, 156.

<sup>116</sup> H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 177.

<sup>117</sup> Cicéron, *De Inu.*, II, 22, 66.

Le sentiment religieux pousse les hommes à s'occuper d'une espèce de nature supérieure, que l'on appelle divine, et à lui assurer un culte<sup>118</sup>.

Dans le *De deo Socratis*, Apulée reprend le sens étymologique de *religio*. Le chapitre XIV justifie la variété des rites religieux et la *religio* est liée au respect de ces différents rituels<sup>119</sup>. Au chapitre XVI, il rappelle que le démon personnel doit être vénéré par tout un chacun « de manière scrupuleuse » (*religiose*). Cet adverbe se retrouve à deux reprises dans les *Florides* pour qualifier l'attitude de Pythagore qui ensevelit « pieusement » son maître Phérécyde de Syros et celle d'Apulée qui vénère les dieux de Carthage *religiosius*<sup>120</sup>. Apulée se situe ainsi dans la lignée de Pythagore : celui-ci a appris des prêtres égyptiens toutes les cérémonies religieuses en vigueur ; lui-même a reçu l'enseignement de « très nombreux rites »<sup>121</sup>.

Leur attitude *religiosa* s'oppose à celle de « la foule des ignorants » (*profana turba*) qui, elle, est « exempte de religion » (*inops religionis*) : en particulier, elle « néglige les dieux » et surtout l'observance des rites :

*Hos namque cunctos deos [...] plurimi sed non rite uenerantur [...].*

En effet, tous ces dieux [...], la plupart des hommes les vénèrent, mais sans observer les rites [...]<sup>122</sup>.

La foule profane omet d'honorer les dieux par les gestes appropriés.

Le substantif *religio* n'apparaît pas dans le *De Platone*, mais nous y trouvons une définition du terme *religiositas* qui traduit le terme grec *osiotès* et signifie proprement la connaissance exacte de la liturgie :

*[...] religiositas deum honori ac suppliciis diuinae rei mancipata est [...].*

[...] la piété est consacrée à honorer les dieux et à offrir les sacrifices prescrits par la religion<sup>123</sup>.

Dans les *Métamorphoses*, c'est Psyché qui donne l'exemple et son itinéraire est, une fois de plus, riche d'enseignement. Il préfigure celui que suivra Lucius au livre XI jalonné par le substantif *ritus* et l'adverbe *rite*<sup>124</sup>. Lorsqu'elle perd

118 *Ibid.*, II, 53, 161.

119 Apulée, *De deo Socr.*, XIV, 148-149 : *religionum diuersis obseruationibus ; templorum religiones.*

120 *Id.*, *Flor.*, XV, 19 ; XVIII, 36.

121 *Ibid.*, XV, 15 ; *Apol.*, 55.

122 Apulée, *De deo Socr.*, III, 123.

123 *Id.*, *De Plat.*, II, VII, 229.

124 N. Fick en fait la remarque (« La métamorphose initiatique », dans A. Moreau [dir.], *L'Initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1992, p. 281).

Cupidon, Psyché décide de partir à sa recherche et parcourt la terre entière. Sa première action est de recourir aux prières :

[...] *inquieta animo, tanto cupidior iratum licet, si non uxoris blanditiis lenire, certe seruilibus precibus propitiare.*

[...] l'âme troublée, d'autant plus désireuse, bien qu'il fût en colère, sinon de l'adoucir par les caresses d'une épouse, du moins de se le rendre favorable par les prières d'une esclave<sup>125</sup>.

Psyché renonce au comportement de séductrice grâce auquel elle avait pu obtenir de Cupidon qu'il accédât à toutes ses demandes, notamment celle de recevoir ses sœurs dans leur palais :

*Et imprimens oscula suasoria et ingerens uerba mulcentia et inserens membra cogentia haec etiam blanditiis astruit: « mi mellite, mi marite, tuae Psychae dulcis anima ». Vi ac potestate Veneri susurrus inuitus succubuit maritus et cuncta se facturum spondit [...].*

236

Et, le couvrant de baisers persuasifs, lui lançant des paroles charmeuses et entrelaçant ses membres pour l'enserrer, elle ajoute même à ses caresses les mots suivants : « Ma douceur de miel, mon mari, douce âme de ta Psyché ». Par la force et la puissance des mots d'amour chuchotés, bien malgré lui, le mari succomba et promit de tout faire<sup>126</sup>.

Psyché renonce aux caresses (*blanditiae*) : elle quitte l'univers de Vénus, passe du désir à la prière, comprend qu'il lui faut s'adresser à Cupidon non pas en tant qu'époux, mais en tant que dieu : le recours au verbe *propitiare* en témoigne<sup>127</sup>. C'est une démarche de type religieux qu'il lui faut entreprendre pour retrouver et reconquérir Cupidon. Il ne s'agit plus de contraindre la divinité à accepter ce qu'elle désapprouve (*inuitus*), mais d'obtenir sa bienveillance.

Psyché décide alors de pénétrer dans le temple de Cérès. Apercevant là des épis de blé, d'orge et des outils de moissonneurs jetés pêle-mêle, elle décide de les trier et de les ranger « avec ordre » (*rite*) :

*Haec singula Psyche curiose diuidit et discretim semota rite componit, rata scilicet nullius dei fana caerimoniasue negligere se debere sed omnium beniuolam misericordiam corrogare.*

<sup>125</sup> Apulée, *Met.*, VI, 1, 1.

<sup>126</sup> *Ibid.*, V, 6, 9-10.

<sup>127</sup> Le verbe *propitiare* est un terme de la langue religieuse qui s'applique aux dieux, comme nous l'avons vu pour l'adjectif *propitius* dont il est dérivé (voir *supra*). Voir A. Ernout et A. Meillet, s.v. « propitius, a, um », dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine* [1932], Paris, Klincksiek, 1985, p. 539.

Elle tria tous ces outils avec soin, un par un, les répartit et les arrangea selon un ordre rituel, parce qu'elle pensait sans doute qu'elle ne devait négliger ni les temples, ni le culte d'aucun dieu, mais qu'elle devait implorer la miséricorde bienveillante de tous<sup>128</sup>.

La préoccupation de Psyché rejoint la définition qu'Apulée, se fondant sur les paroles de Platon, donne du terme *magus* dans le *De magia*, équivalent du prêtre qui doit connaître les règles du rituel, comme l'indique la présence de l'adverbe *rite*:

[...] *rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum. Si quidem magia id est quod Plato interpretatur [...]*.

[...] posséder à fond la connaissance, la science, la pratique des ordonnances rituelles, des règles du culte, des dispositions de la loi religieuse. C'est ainsi du moins que Platon définit la magie [...] <sup>129</sup>.

Mais Psyché a beau se jeter en larmes aux pieds de Cérès, dans l'attitude de l'esclave soumis, lui adresser de nombreuses prières et implorer sa grâce, *uenia*, en invoquant notamment « les secrets indicibles des cistes » (*per tacita secreta cistarum*<sup>130</sup>), les mystères de Cérès ne sont pas ceux qui peuvent apporter le secours tant recherché, d'autant plus que rien ne dit que Psyché y soit initiée. La notion de « grâce divine » (*uenia*) intervient peu d'ailleurs dans le roman. Devant le refus de Cérès de l'aider, Psyché continue son chemin et s'approche d'un autre temple, mue par le désir d'obtenir la faveur de n'importe quelle divinité:

[...] *uolens [...] adire cuiuscumque dei ueniam sacratis foribus proximat.*

[...] souhaitant obtenir la faveur de n'importe quel dieu, elle s'approche de la porte sacrée<sup>131</sup>.

Mais aucune grâce divine ne lui est accordée en remerciement de son attitude pieuse. La notion de *uenia* apparaît dans le mythe certes comme l'apanage de la divinité, mais elle se révèle illusoire et inefficace. Les foules dans leur ignorance ont cru reconnaître en Psyché la *uenia* de Vénus<sup>132</sup>, commettant de la sorte une confusion grave entre l'humain et le divin. Psyché elle-même découvre peu à peu que Cérès et Junon sont incapables de lui accorder leur *uenia* et qu'il lui faut recourir à un autre comportement. Devant ses échecs

128 Apulée, *Met.*, VI, 1, 5.

129 *Id.*, *Apol.*, 25, 9.

130 *Id.*, *Met.*, VI, 2, 4.

131 *Ibid.*, VI, 3, 3.

132 *Ibid.*, IV, 28, 4: *Fama peruaserat deam [...] iam numinis sui passim tributa uenia in mediis conuersari [...]*, « Le bruit s'était répandu que la déesse [...] se tenait au milieu des assemblées des hommes, accordant à tous la grâce de sa puissance divine [...]. »

répétés, elle doit changer de conduite, renoncer à obtenir quoi que ce soit de ces divinités et accepter ce qu'elle cherchait à éviter : obéir à Vénus. Elle passe alors du stade de la prière à celui de l'obéissance (*obsequium*), et décide de se rendre volontairement à Vénus<sup>133</sup>.

Les épreuves qui lui sont ensuite imposées par Vénus prolongent le travail rituel accompli dans le temple de Cérès. En effet, la première épreuve qui consiste à trier des grains de sept espèces différentes<sup>134</sup> confondus en un seul tas est un travail religieux qui exige d'être fait selon les rites, comme l'atteste la présence de l'adverbe *rite*<sup>135</sup>. Elle vérifie le caractère pieux de Psyché qui s'est déjà affirmé dans son comportement vis-à-vis de Cérès et s'inscrit dans le cadre d'une initiation de type religieux.

238

Le parcours de Psyché, après la perte de son époux divin, a montré combien l'importance de la ritualité et le respect des règles sont essentiels pour atteindre la sphère du divin<sup>136</sup>. Lucius le pressent dès son réveil sur la plage de Cenchrées. Ressentant la présence de la divinité en regardant la lune, il manifeste un souci extrême de respecter certaines règles rituelles en accord avec l'enseignement pythagoricien avant d'adresser une prière fervente à la divinité :

[...] *purificandi studio marino lauacro trado septiesque summerso fluctibus capite, quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum diuinus ille Pythagoras prodidit [...].*

[...] désireux de me purifier, je me baigne immédiatement dans la mer et, après avoir plongé sept fois la tête dans les flots – ce nombre est par-dessus tout le mieux approprié aux cérémonies religieuses selon l'enseignement du divin Pythagore [...] <sup>137</sup>.

Nous retrouvons le chiffre sept, déjà présent dans la première épreuve imposée à Psyché, qui est assimilé par les pythagoriciens à l'Un<sup>138</sup>. Le rituel

133 *Ibid.*, VI, 5, 4.

134 Le chiffre sept possède une valeur sacrée et les sept espèces de grains dont il est question ici peuvent faire allusion aux sept graines de la panspermie dans les mystères d'Éleusis auxquels Apulée pouvait être initié.

135 Apulée, *Met.*, VI, 10, 3 : *singulisque granis rite dispositis.*

136 Franz Cumont a constaté que « le salut de l'âme, qui est devenu la grande affaire humaine, est, dans ces mystères, assuré surtout par l'exact accomplissement de cérémonies sacrées. Les rites ont un pouvoir purificateur et rédempteur [...]. Par suite, le culte est chose singulièrement important et absorbante. » (*Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929, p. XIII.)

137 Apulée, *Met.*, XI, 1, 4.

138 Philon d'Alexandrie le dit explicitement quand il rapporte une citation de Philolaos qui identifie l'hebdomade au Recteur de l'univers (*De opificio*, 100). Son intérêt pour l'arithmologie et les références explicites au pythagorisme sont surtout présents dans les volumes de ses *Quaestiones*. Voir le commentaire de C. Lévy, « La dyade chez Philon d'Alexandrie », dans M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 11-28. Voir également C. A. Huffmann, *Philolaos*

de la purification par l'eau que Lucius accomplit ici pour la première fois de manière spontanée et dont il ressent la nécessité se renouvelle à plusieurs reprises par la suite, chaque fois qu'il est en contact avec la divinité : lorsqu'il a vu et entendu en songe Isis répondre à sa prière, il se réveille et s'asperge de rosée marine (*marino rore respersus*<sup>139</sup>) ; le jour de son initiation, il se rend aux bains les plus proches pour y prendre son « bain habituel » (*sueto lauacro*<sup>140</sup>), puis le prêtre le « purifie par les ablutions les plus pures en [l]'aspergeant » (*purissime circumrorans abluit*). Cette notion de purification était déjà présente dans la fête de la navigation d'Isis lorsque le bateau fut purifié par le prêtre avec une torche ardente, un œuf et du soufre avant d'être confié à la mer<sup>141</sup>.

Au cours de cette fête, l'adverbe *rite* est utilisé deux fois en relation avec les images divines : celles-ci doivent être traitées avec les égards les plus pieux, car elles sont une véritable incarnation de la divinité et cette piété passe par le respect absolu d'un ordre consacré. Les gestes du prêtre d'Isis et des initiés donnent l'exemple :

*Ibidem simulacris rite dispositis [...].*

En cet endroit même les statues furent disposées selon le rite [...] <sup>142</sup>.

*[...] sacerdos maximus quique diuinas effigies progerebant et qui uenerandis penetralibus pridem fuerant initiati intra cubiculum deae recepti disponunt rite simulacra spirantia.*

[...] le grand prêtre, ceux qui portaient devant lui les images divines et les initiés aux mystères du sanctuaire vénérable sont admis dans la chambre de la déesse et disposent selon le rite les statues vivantes <sup>143</sup>.

---

*of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge, Cambridge UP, 1993 ; D. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden, Brill, 2001. Sur les spéculations arithmologiques, très fréquentes dans le pythagorisme, reprises par Philon d'Alexandrie, voir K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1931 ; H. R. Moehring, « Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria », dans J. P. Kenney (dir.), *The School of Moses, Studies in Philo and Hellenistic Religion*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 141-176.

139 Apulée, *Met.*, XI, 7, 1.

140 *Ibid.*, XI, 23.

141 *Ibid.*, XI, 16, 6. S. Frangoulidis montre que la fête de la navigation d'Isis fonctionne comme une représentation métaphorique de l'entrée de Lucius dans une nouvelle vie après son initiation (*Roles and performances in Apuleius' Metamorphoses*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2001, p. 168). Le récit du *naugium Isidis* permet de replacer l'itinéraire entier de Lucius dans le contexte d'un voyage spirituel, à la fois géographique et métaphorique : d'Hypata à Corinthe et du royaume de la magie à celui de la religion et d'une nouvelle vie. S. Frangoulidis reprend cette idée dans l'appendice de son ouvrage *Witches, Isis and Narrative*, *op. cit.*, p. 217-232.

142 Apulée, *Met.*, XI, 16, 6.

143 *Ibid.*, XI, 17, 1.



Lorsque Lucius se rend dès le matin à l'ouverture du temple d'Isis, il énumère tous les gestes rituels qu'accomplit le prêtre : image de la déesse découverte aux fidèles, tour des autels, prières consacrées, libations d'eau lustrale :

[...] *rebus iam rite consummatis inchoatae lucis salutationibus religiosi primam nuntiantes horam perstrepunt.*

[...] une fois le service achevé selon le rite, retentit le bruit des fidèles qui, annonçant la première heure, saluent le retour de la lumière<sup>144</sup>.

À son tour, lorsqu'il est appelé à être initié, Lucius se conforme scrupuleusement aux instructions que lui donne le prêtre, en particulier aux privations rituelles :

*Quis uenerabili continentia rite seruatis, iam dies aderat diuino destinatus uadimonio [...].*

Comme j'observais ces prescriptions rituelles avec maîtrise de moi-même et respect religieux<sup>145</sup>, je vis arriver le jour fixé pour l'engagement divin à comparaître [...] <sup>146</sup>.

240

L'abstinence rituelle de Lucius est en effet l'une des conditions les plus importantes pour recevoir l'initiation et elle lui confère le caractère de *castus*. H. Fugier a montré que le prêtre est, par sa fonction, *sacer* à condition qu'il soit *castus*<sup>147</sup>. Elle définit la notion de *castitas* comme « l'aptitude à accomplir les actes de culte », condition nécessaire pour pouvoir exercer les fonctions sacerdotales. La *castitas* est « la vertu propre du *sacerdos* et pour ainsi dire sa marque constitutionnelle<sup>148</sup> ». L'adjectif *castus* signifie « instruit (des choses sacrées) », mais désigne en réalité celui « qui pratique (en fait) les observances religieuses »<sup>149</sup>.

H. Fugier rappelle ensuite que « *castus*, par l'effet d'une rencontre phonétique, a subi l'attraction de *careo* et du même coup son influence sémantique, et par une certaine intuition originelle dispose les esprits à voir dans les abstinences les pratiques les plus efficaces dans l'ordre du sacré<sup>150</sup> » : il est ainsi passé d'un

<sup>144</sup> *Ibid.*, XI, 20, 5.

<sup>145</sup> Nous donnons à l'adjectif *uenerabilis* un sens actif qui apparaît également chez Valère-Maxime (I, 1, 15).

<sup>146</sup> Apulée, *Met.*, XI, 23, 3.

<sup>147</sup> H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 21.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 26. L'auteur cite à l'appui Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, II, 28, 2 ; IV, 9, 9. Voir A. Ernout et A. Meillet, s.v. « *castus*, a, um », dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, op. cit., p. 104 : « *castus*, a, um : terme de la langue religieuse, "qui se conforme aux règles ou aux rites" (se dit des hommes et des choses). [...] Mais ce *castus* a dû rencontrer un autre adjectif *castus* (de *careo*) avec lequel il s'est confondu et dont il a pris une partie des sens. [...] Ainsi s'explique *castus* "exempt de, pur de". »

<sup>150</sup> H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 29.

sens ancien « qui pratique les observances » à « qui pratique les abstinences ». L'adjectif désigne en particulier le jeûne rituel.

Pour l'homme archaïque, le monde du profane et celui du sacré sont complémentaires de sorte que tout ce qui se perd dans l'un doit nécessairement rentrer en ligne de compte dans l'autre sous une forme correspondante<sup>151</sup>. En particulier, tout ce qui est volontairement soustrait au monde profane doit être regagné sur le plan du sacré : « De là, ce jeu du renoncer pour regagner, qui a nom ascétisme<sup>152</sup>. » Parmi toutes les observances, les plus suivies sont celles de renoncement qui doivent permettre à l'homme d'obtenir une force plus précieuse que celle dont il s'est volontairement interdit la possession et l'exercice. La jouissance doit pouvoir être atteinte au moyen de privations, en particulier en renonçant au sommeil, à la nourriture et à l'activité sexuelle<sup>153</sup>.

L'homme *castus*, pour s'être soumis aux « observances », négatives le plus souvent, est celui qui se trouve apte à s'acquitter convenablement des actes religieux<sup>154</sup>. Les trois initiations de Lucius au livre XI témoignent du lien étroit qui existe entre le ministère d'Isis et la condition de *castitas*.

La famille lexicale de *castus* représente sept occurrences dans les *Métamorphoses*. Elle est d'abord associée au désir et à la sexualité dont elle dénote la pureté. La *castitas* s'épanouit ainsi au sein du mariage où le désir sexuel trouve sa pleine légitimité. Lucius âne qualifie le lien marital entre Charité et Tlépolème de *castus* et l'oppose au terme de *lupanar*<sup>155</sup>. La *castitas* d'Arété signifie sa fidélité sexuelle à son époux Barbarus et son refus de l'adultère<sup>156</sup>. Cependant, malgré son nom, porteur de l'excellence de sa vertu, Arété finit par sacrifier « sa vertu » (*puđicitiam suam*<sup>157</sup>), en monnayant son adultère avec Philésithère dont le désir est particulièrement avivé par la réputation de *castitas* de cette honorable matrone qui rejoint ainsi les autres épouses adultères des récits secondaires du livre IX.

La symbolique des noms propres introduit ici une tonalité ironique par sa valeur évidente d'antiphrase<sup>158</sup> : il n'est pas de vertu féminine dont on ne puisse venir à bout ! C'est le seul récit d'adultère du livre IX où les personnages portent

151 R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950, chap. I.

152 H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 29.

153 Voir G. Gusdorf, *L'Expérience humaine du sacrifice*, Paris, PUF, 1948 ; P. Arbesmann relève les explications que les Anciens donnent du jeûne rituel (*Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1929, p. 16-19).

154 H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 31.

155 Apulée, *Met.*, VII, 10 : *nuptiarumque castarum*.

156 *Ibid.*, IX, 18.

157 *Ibid.*, IX, 19.

158 Elle a été particulièrement bien étudiée par B.L. Hijmans, « Significant Names and Their Function in Apuleius' *Metamorphoses* », dans *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, op. cit., p. 107-122.

un nom qui trahit leur véritable personnalité. L'ironie est encore plus violente dans le cas des prêtres de la déesse syrienne : les jeunes gens qui les surprennent en train de satisfaire leurs désirs sexuels avec un jeune paysan les prennent à partie et « font l'éloge ironique de leur chasteté et de leur extrême pureté »<sup>159</sup>.

Ensuite, cette famille apparaît quatre fois dans le livre XI où elle est liée à la religion isiaque et à ses exigences. Isis, dans son apparition à Lucius, lui promet sa protection pour sa vie terrestre qu'elle seule a le pouvoir de prolonger à condition qu'il se soumette strictement au respect des règles de son service et que sa vie soit toujours pure :

*Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

Si tu gagnes notre faveur divine par une obéissance empressée, un service pieux et une pureté constante, tu sauras que, moi seule, j'ai le pouvoir de prolonger aussi ta vie au-delà des limites fixées par ton destin<sup>160</sup>.

242

Le grand-prêtre d'Isis possède cette pureté qui lui permet de présider la cérémonie du *naugium Isidis* et de « prononcer de sa chaste bouche les prières les plus solennelles<sup>161</sup> ». Comme Isis en a informé Lucius, son saint ministère est très rigoureux et Lucius hésite à recevoir l'initiation à ses mystères parce qu'entre autres raisons, il doit mener une vie chaste faite d'abstinence stricte :

*[...] religiosa formidine retardabar, quod enim sedulo percontaueram difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam [...].*

[...] j'étais retenu par une crainte religieuse, car je m'étais enquis avec soin de la difficile observance requise par cette religion, de l'abstinence rigoureuse de sa vie chaste [...]<sup>162</sup>.

La pureté s'obtient donc par l'observance de rites de privation. Quand le moment de l'initiation arrive pour Lucius, celui-ci se soumet d'abord à différents rites de purification : purification par l'eau, puis jeûne pendant dix jours en respectant l'interdit alimentaire de manger de la viande et de boire du vin<sup>163</sup>. Le fait de s'abstenir de viande, bien que limité dans le temps, rappelle une règle pythagoricienne célèbre<sup>164</sup>. Lucius observe ces prescriptions rituelles

159 Apulée, *Met.*, VIII, 29 : *insuper ridicule sacerdotum purissimam laudantes castimoniam.*

160 *Ibid.*, XI, 6, 7.

161 *Ibid.*, XI, 16, 6 : *[...] sollemnissimas preces de casto praefatus ore [...].*

162 *Ibid.*, XI, 19, 3.

163 *Ibid.*, XI, 23, 2. Jamblique affirme que Pythagore renonça à boire du vin, à manger de la viande et, plus encore, à manger richement (*Vit. Pyth.*, 13).

164 Ovide rappelle longuement cette règle dans *Met.*, XV, 75-142. Plutarque rapporte diverses règles d'abstinence : les prêtres d'Isis et d'Osiris doivent s'abstenir de manger du mouton et

en manifestant une grande maîtrise de lui-même et une attitude de révérence vis-à-vis de la divinité (*uenerabili continentia*<sup>165</sup>). Appelé ensuite à être initié aux mystères d'Osiris, Lucius se soumet aux mêmes règles d'abstinence<sup>166</sup>. Enfin, appelé à une troisième initiation, celle qui lui permettra d'être au service d'Isis et d'Osiris à Rome, Lucius va même au-delà des prescriptions habituelles :

[...] *inanimae protinus castimoniae iugum subeo et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis [...]*.

[...] je me sou mets tout de suite après au joug d'une abstinence de chair animale. Je prolonge par une tempérance volontaire les dix jours prescrits par la loi immémoriale [...] <sup>167</sup>.

La pureté est également d'ordre sexuel. Le service du culte isiaque va de pair avec le célibat. Les plaisirs charnels que Lucius a connus avec Photis ne se renouvelleront pas et sont remplacés par une *uoluptas* désormais d'ordre strictement spirituel<sup>168</sup>. Isis représente une forme d'amour sublime où le myste s'unit à elle dans une sorte de *hieros gamos*, une forme de mariage sacré. Elle s'apparente à la Vénus céleste qu'Apulée oppose à la Vénus vulgaire dans le chapitre 12 du *De magia*, lorsqu'il résume un passage célèbre du *Banquet* de Platon<sup>169</sup>.

L'exigence de pureté correspond à la volonté de s'affranchir du corps et de ses servitudes, de se dépouiller de tout ce qui attache l'être au monde sensible. Elle se trouve au fondement non seulement de la « vie orphique », de l'enseignement de Pythagore, mais aussi de la pensée socratique, en particulier du *Phédon* qui insiste sur l'asservissement au corps et la nécessité de s'en affranchir<sup>170</sup>. Cette purification est nécessaire à tout changement essentiel.

#### Une obéissance volontaire

Le temps de la ritualité des mystères instaure une relation très particulière entre Isis et son myste : une relation qui met en jeu l'obéissance (*obsequium*) de l'initié. Isis promet à Lucius, en échange d'une subordination et d'une dévotion totales, de le soustraire des griffes de la Fortune et de lui réserver le salut en l'autre monde<sup>171</sup>.

de consommer du vin pendant leurs périodes de pureté (*De Is. et Os.*, 4, 352c-6, 353c).

<sup>165</sup> Le substantif *continentia* est rapproché par Apulée de *castitas* dont il est parfois un synonyme, comme nous le voyons dans l'occurrence située en IX, 5, 3.

<sup>166</sup> Apulée, *Met.*, XI, 28, 5.

<sup>167</sup> *Ibid.*, XI, 30, 1.

<sup>168</sup> Voir notre étude du substantif *uoluptas* dans les *Métamorphoses* dans *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, *op. cit.*, p. 87-90.

<sup>169</sup> Platon, *Conu.*, 180c : y sont opposées l'Aphrodite πάνδημος et l'Aphrodite οὐρανία.

<sup>170</sup> *Id.*, *Phaed.*, 64e-66d.

<sup>171</sup> Apulée, *Met.*, XI, 6, 5-6.

L'étude des occurrences du substantif *obsequium* fait apparaître son importance au livre XI. L'obéissance à Isis, salutaire, s'oppose à l'obéissance aux magiciennes qui conduit au malheur, parfois à la mort. Socrate, pour avoir obéi en tous points à Méroé, se retrouve « réduit à une condition abjecte et interminable » (*annosam ac pestilentem con<suetudinem>*<sup>172</sup>). Sans s'en rendre compte, Thélyphron, endormi par des magiciennes durant sa veillée nocturne d'un mort, obéit à leurs injonctions magiques et se lève: les *artis magicae obsequia* ont une efficacité redoutable puisque c'est à la suite de son obéissance aveugle à l'appel des magiciennes qu'il se retrouve mutilé à la place du mort<sup>173</sup>. L'obéissance aux puissances maléfiques de l'art magique se révèle funeste pour l'être humain qui n'a pas su leur opposer un refus.

Lucius, quant à lui, n'est pas dans un état d'esprit propre à l'obéissance jusqu'au seuil du livre XI. En effet, il n'écoute ni les conseils ni les ordres de sa parente Byrrhène et invente même un mensonge pour éviter d'honorer son invitation à dîner :

244

*« quam uellem, » inquam « parens, iussis tuis obsequium commodare, si per fidem liceret id facere ».*

« Comme je voudrais, ma mère, obéir à tes ordres si je pouvais le faire en tenant parole<sup>174</sup>. »

Dans la sphère du profane, le substantif *obsequium* désigne l'obéissance que les enfants doivent à leurs parents (*Met.*, X, 3, 1 ; X, 23, 6) ; l'obéissance que le soldat doit à ses supérieurs (X, 13, 2) ; l'obéissance qu'une épouse doit à son mari (X, 23, 4) ; l'obéissance qu'une sœur doit à son frère (X, 24, 4) ; les devoirs funèbres dus à un mort (X, 27, 1). Dans la sphère du divin, il désigne l'obéissance due à une divinité ou le service de son culte. Deux déesses possèdent dans le roman une toute-puissance universelle qui entraîne l'obéissance : Vénus et Isis.

Vénus est présentée dans sa toute-puissance de divinité marine, entourée d'un chœur de divinités prêtes à obéir au moindre de ses ordres :

*[...] et ipsum quod incipit uelle, set statim, quasi pridem praeceperit, non moratur marinum obsequium.*

À peine en a-t-elle le désir qu'aussitôt, comme si elle l'avait ordonné, s'empresse avec obéissance son cortège marin<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> *Ibid.*, I, 7, 9.

<sup>173</sup> *Ibid.*, II, 30, 3.

<sup>174</sup> *Ibid.*, III, 12, 3.

<sup>175</sup> *Ibid.*, IV, 31, 5.

Mercure lui obéit immédiatement lorsqu'elle lui demande de faire office de héraut et de proclamer une récompense à qui découvrira Psyché<sup>176</sup>.

Psyché, quant à elle, doit apprendre l'obéissance. C'est l'attitude qu'exigent d'elle Cupidon, puis Vénus. Lorsqu'elle perd son époux à la suite de la transgression de l'interdit de voir son visage, elle rencontre sur son chemin le dieu Pan qui se révèle un premier guide initiatique lui prodiguant des conseils pour retrouver son époux<sup>177</sup>. Il lui prescrit en particulier de se comporter comme une mortelle vis-à-vis de la divinité :

« [...] *precibusque potius Cupidinem deorum maximum percole et utpote adolescentem delicatum luxuriosumque blandis obsequiis promerere.* »

« [...] vénère plutôt Cupidon, le plus grand des dieux, en le priant, et gagne par de caressantes marques de soumission la faveur de cet adolescent, ami des raffinements et de la volupté<sup>178</sup>. »

Nous avons vu que Psyché tente d'abord la voie de la prière auprès de divinités traditionnelles pour implorer leur « miséricorde bienveillante » et échapper ainsi à la colère de Vénus<sup>179</sup>. Mais devant le refus qu'elle essuie de la part de Cérés et de Junon, elle se résout à se rendre volontairement à Vénus et réfléchit en son for intérieur :

*Quin igitur [...] uel sera modestia saeuientes impetus eius mitigas?*

Pourquoi [...] ne modères-tu pas ses emportements déchaînés par une obéissance même tardive<sup>180</sup> ?

Psyché se sent désormais « prête à une soumission risquée » (*ad dubium obsequium [...] praeparata*<sup>181</sup>). Le substantif *obsequium* fait écho à *modestia*. Bien que Psyché comprenne intuitivement qu'elle court à sa perte, elle accepte une seconde fois son destin funeste, comme elle l'a accepté une première fois en marchant volontairement vers le rocher où elle devait être exposée pour y attendre « un mal vipérin » (*uipereum malum*).

L'obéissance de la jeune fille est mise ensuite véritablement à l'épreuve lorsqu'elle se rend à Vénus qui lui impose quatre tâches. La déesse lui ordonne tout d'abord de « séparer les grains un à un avec ordre » (*singulisque granis rite*

176 *Ibid.*, VI, 8, 1.

177 C'est à Pan que Socrate adresse une prière à la fin du *Phaedr.*, 279b-c.

178 Apulée, *Met.*, V, 25, 6.

179 *Ibid.*, VI, 1, 5.

180 *Ibid.*, VI, 5, 3.

181 *Ibid.*, VI, 5, 4.

*dispositis*<sup>182</sup>). Si l'épreuve contient différents enjeux<sup>183</sup>, elle doit vérifier la bonne obéissance de la jeune fille en position d'esclave qui doit faire approuver à Vénus avant le soir la bonne exécution de sa tâche. Vénus parle d'un « service empressé » (*sedulo ministerio*<sup>184</sup>), puis remarque « le soin apporté à ce travail merveilleux » (*uisaque diligentia miri*<sup>185</sup>).

Mais, comme obéir signifie pour la jeune fille exposer sa vie au danger et à la mort, sa volonté d'être obéissante vacille devant la difficulté de la seconde épreuve qui lui est imposée et la tentation du renoncement, l'attrait du suicide dénotent une faiblesse en elle qu'elle doit apprendre peu à peu à surmonter :

*Perrexit Psyche uolenter non obsequium quidem illa functura sed requiem malorum  
praecipitio fluuiialis rupis habitura.*

Psyché se mit volontiers en route, non pas certes pour accomplir sa tâche, mais pour trouver le repos et la fin de ses maux en se précipitant d'un rocher de la rive<sup>186</sup>.

246

Dans cette seconde épreuve, elle doit recueillir de la toison d'or de brebis sauvages redoutables lorsque celles-ci s'assoupissent au soleil de midi. Quand un roseau, sous l'effet d'une inspiration divine, lui enseigne comment y parvenir, elle lui prête une oreille attentive et prend note de tout, ce qui lui permet de s'emparer facilement de la laine des brebis et de la rapporter à Vénus. L'obéissance se confirme lors de cette épreuve. Psyché se montre toujours en état de réceptivité totale et fait une confiance absolue aux aides « magiques » qu'elle rencontre sur son chemin, ce qui lui permet d'accepter l'épreuve et de la réussir. Ici, elle doit attendre le *kairos* pour s'emparer de la laine, c'est-à-dire apprendre que toute chose doit se faire en son temps et maîtriser à cette fin son impatience pour acquérir la parfaite maîtrise d'elle-même. Ayant obéi au roseau, elle triomphe de cette épreuve.

C'est cet état d'obéissance que Vénus vérifie sans cesse. Elle reconnaît que l'obéissance de Psyché est irréprochable, mais elle lui demande, pour la quatrième fois, d'être à son service et d'exécuter scrupuleusement ses ordres :

*[...] quae talibus praeceptis meis obtemperasti nauiter. Sed adhuc istud, mea pupula  
ministrare debebis. Sume istam pyxidem.*

---

182 *Ibid.*, VI, 10, 3.

183 Voir Apulée, *Métamorphoses*, IV, 28-VI, 24, *Le conte d'Amour et Psyché*, éd. P. Grimal, Paris, PUF, 1963, p. 18.

184 Apulée, *Met.*, VI, 10, 2.

185 *Ibid.*, VI, 11, 1.

186 *Ibid.*, VI, 12, 1.



[...] tu as obéi avec zèle à mes ordres. Mais, ma petite fille, tu devras me rendre un autre service. Prends cette petite boîte<sup>187</sup>.

Psyché est en état d'obéissance permanent vis-à-vis de Vénus et vis-à-vis des aides surnaturelles qu'elle rencontre sur son chemin pour accomplir ses épreuves. C'est la condition requise pour qu'elle les réussisse. Lors de sa quatrième épreuve, c'est une Tour prophétique qui lui donne de nombreuses consignes pour réussir la mission de Vénus et Psyché s'empresse de lui obéir docilement sans faillir :

[...] *nec morata Psyche pergit Taenarum sumptisque rite stipibus illis et offulis infernum decurrit meatum [...]*.

Sans tarder, Psyché se rendit au Ténare et, ayant pris des pièces de monnaie et des petits gâteaux conformément à la règle, elle descendit en courant le passage vers les enfers [...] <sup>188</sup>.

Psyché possède parfaitement la vertu d'obéissance qui lui permet de réussir les épreuves imposées par Vénus et de reconquérir Cupidon, à une exception près. En effet, même après la réussite de la quatrième épreuve, une faille en Psyché est toujours présente : cette fois-ci, après être ressortie vivante des enfers avec la boîte donnée par Proserpine, sous l'impulsion de sa curiosité, elle ne respecte pas l'interdit qui lui a été fait d'ouvrir la boîte et manque mourir :

[...] *quanquam festinans obsequium terminare, mentem capitur temeraria curiositate [...]*.

[...] bien qu'elle eût hâte d'achever sa tâche, une curiosité téméraire s'empara de son esprit<sup>189</sup>.

Cette rupture est nécessaire pour que s'arrête l'enchaînement des épreuves imposées par Vénus et que Cupidon sorte de son enfermement physique et mental (il est couché malade chez sa mère et doit s'extraire de son influence inhibitrice) pour intervenir en personne. Cette *felix culpa* permet ainsi au dieu d'exprimer au grand jour son amour pour la jeune fille et de demander officiellement à Jupiter l'autorisation de l'épouser, sortant ainsi du giron de sa mère et du monde de l'enfance.

Comme Psyché qui a compris peu à peu que son salut résidait dans l'*obsequium*, Lucius, lui aussi, doit apprendre ce que c'est que l'obéissance volontaire à la divinité. Reconnaisant au début du livre XI la toute-puissance de la divinité sur

<sup>187</sup> *Ibid.*, VI, 16, 2-3.

<sup>188</sup> *Ibid.*, VI, 20, 1.

<sup>189</sup> *Ibid.*, VI, 20, 5.

tous les éléments, il atteste la docilité de ceux-ci, se fondant sur le phénomène de croissance et de décroissance de la lune :

[...] *ipsa etiam corpora terra caelo marique nunc incrementis consequenter auferi, nunc detrimentis obsequenter imminui [...].*

[...] sachant que les corps eux-mêmes, sur terre, dans le ciel et dans la mer, tantôt s'accroissent en proportion de sa croissance, tantôt décroissent docilement lorsqu'elle décroît [...] <sup>190</sup>.

Isis insiste au cours de son apparition sur l'importance de l'obéissance si l'on veut gagner sa protection divine et même voir sa vie terrestre prolongée :

*Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

248

Si tu gagnes notre faveur divine par une obéissance empressée, un service pieux et une pureté constante, tu sauras que, moi seule, j'ai le pouvoir de prolonger aussi ta vie au-delà des limites fixées par ton destin <sup>191</sup>.

Au cours de la procession isiaque, certaines femmes portent dans leur dos des miroirs afin de renvoyer à la statue de la déesse l'image de l'obéissance de ses fidèles :

[...] *aliae, quae nitentibus speculis pone tergum reuersis uenienti deae obuium commonstrarent obsequium [...].*

[...] d'autres portaient des miroirs brillants dans leur dos, tournés vers la déesse qui arrivait, afin de lui prouver leur obéissance [...] <sup>192</sup>.

Cette obéissance, le grand-prêtre la réclame à Lucius, une fois revenu à sa forme humaine, en précisant qu'il s'agit d'une obéissance consentie et non subie de sorte que l'acceptation du service de la déesse soit le commencement de la vraie liberté :

*Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabar, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi uoluntarium. Nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.*

Cependant, pour être mieux à l'abri et protégé, enrôle-toi dans cette sainte milice à laquelle on te demandait depuis peu de prêter serment ; consacre-toi dès maintenant au service de notre culte et place-toi volontairement sous le joug

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, XI, 1, 2.

<sup>191</sup> *Ibid.*, XI, 6, 7.

<sup>192</sup> *Ibid.*, XI, 9, 2.

de son ministère. En effet, quand tu auras commencé à être esclave de la déesse, c'est alors que tu sentiras davantage le bénéfice de ta liberté<sup>193</sup>.

La métaphore du soldat et du service militaire permet d'affirmer la prééminence de la *militia religionis* sur la *militia amoris* qui qualifie la relation amoureuse de Lucius et de Photis en reprenant un *topos* élégiaque et sur la *militia* réelle que singent les brigands dans leur organisation sociale<sup>194</sup>. Cette métaphore militaire parcourt l'histoire de la philosophie grecque et latine. Si la métaphore militaire est présente dans la philosophie classique et hellénistique, c'est à Cicéron que l'on doit « le développement de la métaphore militaire à l'intérieur du discours philosophique. À partir de sa perception de l'histoire de Rome et de son expérience de la guerre, il a massivement imposé le soldat romain comme image immédiatement visible de ce qu'est la vertu<sup>195</sup> ». Dans la continuité des *Tusculanes*, l'école des Sextii pense la philosophie sur le modèle militaire : « Sextius, lui, aurait revendiqué la *militia sapientiae* comme étant la seule forme de combat permettant à l'homme de devenir un dieu<sup>196</sup>. »

Quant à l'œuvre de Sénèque, la présence des métaphores militaires y est véritablement très importante pour illustrer l'attitude du sage<sup>197</sup>. Sénèque applique également la métaphore militaire à la relation de la divinité à l'humanité : ainsi, dans la lettre 107, le *proficiens* doit obéir à la divinité avec vaillance et allégresse, car « il est mauvais soldat celui qui suit son général à contrecœur<sup>198</sup> ». « C'est donc le stoïcisme impérial qui a véritablement élaboré le thème du soldat de Dieu et qui le légua au christianisme<sup>199</sup> » ; nous pouvons ajouter qu'Apulée, par le discours du prêtre d'Isis, est un relais dans la transmission de cette métaphore militaire appliquée au domaine de la religion.

N. Fick a mis également en évidence de manière très pertinente trois constantes dans les *Métamorphoses* : le champ lexical du lien (*iugum* ou *nexus*), celui de l'harmonie (*congruentia* ou *symphonia*), celui du mûrissement (*maturitas*<sup>200</sup>). Le discours du prêtre associe *iugum* et *libertas* : reprenant le thème du lien et de

193 *Ibid.*, XI, 15, 5.

194 Il n'y a que trois occurrences de *militia* dans les *Métamorphoses* : II, 18 : *amatoriae militiae* ; IV, 14 : *instanti militiae disponimus sacramentum* ; XI, 15 : *sanctae huic militiae*.

195 C. Lévy, « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle », dans F. Bessone, E. Malaspina (dir.), *Politica e cultura in Roma antica*, Bologna, Pàtron, 2005, p. 71.

196 *Ibid.*, p. 73.

197 M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

198 Sénèque, *Ep.*, 107, 9 : *malus miles est qui imperatorem gemens sequitur*.

199 C. Lévy, « Le philosophe et le légionnaire », art. cit., p. 77.

200 N. Fick, « La métamorphose initiatique », art. cit., p. 277.

la délivrance qui constitue la base de l'argumentation du *Phédon*<sup>201</sup>, il insiste sur le paradoxe de la vraie liberté qui suppose joug et donc obéissance aux injonctions divines.

Nous pourrions ajouter la notion de *seruitium* qui connaît une transformation sémantique essentielle au livre XI. Parmi les six occurrences que contient le roman, quatre désignent concrètement le travail de l'âne chez ses différents maîtres<sup>202</sup> et l'état de servitude<sup>203</sup>. Les trois autres occurrences sont en relation avec la sphère du divin. Charité est devenue esclave du culte qu'elle rend à son époux défunt qu'elle a fait représenter sous les traits du dieu Liber<sup>204</sup>, mais elle s'est fourvoyée dans cette voie où le culte rendu à un mortel divinisé ne parvient qu'à aviver sa souffrance, sans y trouver aucune félicité. Le grand-prêtre d'Isis met en place dans son discours le thème du service divin par le biais de cette famille lexicale : *seruitium deae nostrae* ; *seruire deae*<sup>205</sup>. Ce thème sera abondamment repris chez les auteurs chrétiens sous la forme de *seruitium dei*.

250

Le substantif *obsequium* finit par désigner dans le livre XI le service divin auquel Lucius accepte de se consacrer : *sacrorum obsequio* (XI, 16, 4) ; *sacris obsequium* (XI, 22, 5) ; *germanae religionis obsequium diuinum* (XI, 28, 5 à propos du service d'Osiris). Mais Lucius hésite à recevoir l'initiation, car il a entendu parler de la difficulté et de la rigueur de ce service (*difficile religionis obsequium*<sup>206</sup>). Puis, stimulé par une vision annonciatrice de bienfaits qui s'accomplissent réellement, Lucius bannit toute crainte et éprouve le désir de plus en plus pressant de recevoir la consécration. Il rend plusieurs visites au grand-prêtre afin de le convaincre de lui donner l'initiation, mais celui-ci oppose des délais, expliquant que c'est la déesse elle-même qui marque à chacun le jour de son initiation. Lucius apprend ainsi à contrôler son désir impatient et à supporter l'attente dans un état d'obéissance totale, comme a dû le faire Psyché lors de la seconde épreuve imposée par Vénus :

*Dixerat sacerdos, nec inpatientia corruppebatur obsequium meum, sed intentus  
miti quiete et probabili taciturnitate sedulum quot dies obibam culturae  
sacrorum ministerium.*

201 *Ibid.*, p. 278. L'auteur cite le *Phédon* (60c ; 62b ; 69b ; 82d ; 84b) où la fonction de la philosophie est définie comment devant « délier et purifier ».

202 Chez les paysans en VII, 23 ; chez le meunier en IX, 11 ; chez le jardinier en IX, 32.

203 Apulée, *Met.*, XI, 15, 3.

204 *Ibid.*, VIII, 7.

205 *Ibid.*, XI, 15, 2 ; XI, 15, 5.

206 *Ibid.*, XI, 19, 3.

Le prêtre avait parlé et l'impatience n'altérait pas mon obéissance. Absorbé dans un calme paisible et un silence digne de louange, je m'acquittais tous les jours avec zèle du service du culte<sup>207</sup>.

Il découvre ainsi les vertus de l'apaisement, du silence, de la patience et de l'humilité du service. C'est alors que la déesse lui signifie sa volonté de le voir être initié à son culte. Dans son analyse d'une « émergence d'une nouvelle religiosité ouverte au féminin » au livre XI, N. Fick montre que la religion d'Isis met à mal « le patriarcat de la religion archaïque » et affirme « une autre voie, celle de l'obéissance volontaire ». Certes, la désobéissance a été un passage obligé pour Psyché comme pour Lucius afin de briser un ordre de prescriptions ancien dont la libération conduit à un nouvel ordre de valeurs où « le terme *libertas*, ignoré des divinités traditionnelles, résonne comme un mot magique : par l'intermédiaire d'une divinité féminine, il exonère le fidèle d'une soumission aveugle et aliénante »<sup>208</sup>. Désormais, Lucius a compris en quoi résident la véritable liberté et le véritable bonheur : dans son adhésion volontaire à des prescriptions librement consenties et dans son intégration à une communauté religieuse<sup>209</sup>. De la même manière, Apulée se sent appartenir à une communauté de pensée, celle qui renvoie à la tradition de Platon et de son école : dans son plaidoyer, « il se souvient qu'il est de l'école platonicienne<sup>210</sup> » et se dit intégré dans la *Platonica familia*<sup>211</sup>.

#### LA TRIPLE INITIATION DE LUCIUS : LA VOIE DE LA SAGESSE ?

##### *Sapientia et prudentia*

À l'exception des *Métamorphoses*, tous les ouvrages d'Apulée associent savoir et sagesse et font de l'*eruditio* la condition de la *sapientia*<sup>212</sup>. Ainsi, dans la *Floride* VII, le locuteur souhaite que seuls, ceux qui possèdent un savoir exhaustif puissent contempler l'étude de la sagesse<sup>213</sup>. Platon dépassa en savoir tous les autres disciples de Socrate et reçut ainsi la « sagesse » de son maître :

207 *Ibid.*, XI, 22, 1.

208 N. Fick, « Le religieux au féminin dans le roman latin », dans G. Bonnet (dir.), *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommage à Nicole Boëls*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2007, p. 131.

209 N. Fick, « La métamorphose initiatique », art. cit., p. 278.

210 Apulée, *Apol.*, 39, 1 : [...] *qui se Platonicae scholae meminert* [...].

211 *Ibid.*, 64, 3.

212 G. Puccini-Delbey, « La vertu de sagesse existe-t-elle dans les *Métamorphoses* d'Apulée ? », dans B. Pouderon et C. Bost-Pouderon (dir.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, p. 283-296.

213 Apulée, *Flor.*, VII, 9 : [...] *idem probe eruditi omnifariam sapientiae studium contemplant*.

*doctrina* et *sapientia* sont interdépendantes<sup>214</sup>. Une des voies de la sagesse est celle de la philosophie et elle passe par la possession d'un savoir universel.

Comme le montre le tableau suivant, le concept de *sagesse*, exprimé par les substantifs *sapientia* et *prudentia*, est un concept important par la fréquence des occurrences relevées dans chacune des œuvres d'Apulée, en particulier dans les ouvrages philosophiques, mais aussi dans les *Métamorphoses*.

Œuvres	<i>De deo Soc.</i>	<i>De Plat.</i>	<i>De mun.</i>	<i>Met.</i>	<i>Apol.</i>	<i>Flor.</i>	Total
<i>Sapientia</i>	13	34	3	2	9	11	72
<i>Prudentia</i>	5	20	2	15	2	1	45
Total	18	54	5	17	11	12	117

Inspirée de Platon, cette notion de *sagesse* permet la systématisation éthique des comportements humains qui peut être interprétée selon l'idée socratique du « souci de soi ». Pour reprendre brièvement l'analyse de Michel Foucault, il s'agit d'opérer un travail de soi sur soi qui doit conduire à l'amélioration de sa façon d'être. C'est bien à ce changement en profondeur que convie l'auteur de la conférence *Sur le démon de Socrate* lorsqu'il exhorte son lecteur à suivre l'exemple de Socrate et à se mettre sans délai sur la voie de la sagesse :

252

*Quin igitur et tu ad studium sapientiae accingeris uel properas saltem [...]?*

Pourquoi ne te disposes-tu donc pas toi aussi à la pratique de la sagesse, et même en toute hâte [...] <sup>215</sup>?

Apulée reprend un passage du *Timée* pour faire de la *sapientia* la caractéristique des êtres humains qui leur permet de l'emporter sur le reste des êtres animés terrestres<sup>216</sup>. Il expose la théorie platonicienne des trois parties de l'âme où seule la partie raisonnable est douée de *sapientia*<sup>217</sup>, cette « partie royale de l'âme », traversée par « des routes divines et les sentiers de la sagesse »<sup>218</sup>. Puis il en vient au début du livre II du *De Platone* à la classification platonicienne des biens. Le dieu suprême est le premier de tous les biens et seuls les esprits doués de raison cherchent à l'atteindre<sup>219</sup>. Au second rang de ces biens premiers arrivent les quatre vertus cardinales de l'âme telles que Platon les a définies dans les *Lois*<sup>220</sup> : la sagesse (*prudentia*) l'emportant sur toutes les autres *animi uirtutes*, elle est définie comme vertu supérieure et somme de toutes les vertus.

<sup>214</sup> *Id.*, *De Plat.*, I, II, 185.

<sup>215</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XXIV, 176.

<sup>216</sup> Platon, *Tim.*, 41c-d ; Apulée, *De Plat.*, I, XII, 206.

<sup>217</sup> *Ibid.*, I, XIII, 204.

<sup>218</sup> Apulée, *Apol.*, 50, 5.

<sup>219</sup> *Id.*, *De Plat.*, II, II, 221.

<sup>220</sup> Platon, *Leg.*, I, 631c.

Apulée reprend la distinction traditionnelle chez tous les héritiers de la pensée platonicienne entre *sapientia* comme science des choses divines et humaines et *prudentia* comme science du bien et du mal<sup>221</sup> :

*Quarum sapientiam disciplinam uult uideri diuinarum humanarumque rerum, prudentiam uero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum.*

Parmi celles-ci, il veut que le savoir soit compris comme l'étude des choses divines et humaines, tandis que la sagesse doit être entendue comme la science de discerner le bien et le mal<sup>222</sup>.

La définition apulésienne de la *sapientia* reprend exactement celle de Cicéron qui insiste davantage sur le lien entre les dieux et les hommes : la *sapientia* est « la science des choses divines et humaines, où résident la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux<sup>223</sup> ». Elle rejoint également celle des stoïciens.

Chez Apulée, la sagesse est liée au savoir. En effet, dans le chapitre IV du *De Platone*, il montre que le vice opposé à la *prudentia* est l'indocilité (*indocilitas*), qui s'oppose à l'enseignement du savoir (*contraria est disciplinae discendi*), et revêt deux formes, l'ignorance (*inperitia*) et la fatuité (*fatuitas*). La notion de *disciplina* revient dans le *De deo Socratis* : c'est « par négligence de la vraie doctrine » que la plupart des hommes commettent toutes sortes d'erreurs et de sacrilèges et, loin d'atteindre la sagesse, se retrouvent ravalés au rang de bête sauvage<sup>224</sup>. L'opposition entre vertus et vices structure tout le livre II du *De Platone* consacré à l'exposé de la morale platonicienne. Apulée décrit l'homme étranger à la sagesse comme ignorant, insensé<sup>225</sup>, contempteur des dieux, immodéré dans ses désirs excessifs, insatiable dans sa soif d'épuiser tous les genres de plaisir<sup>226</sup>.

Dans ses deux ouvrages philosophiques, nous voyons que la sagesse est définie en relation étroite avec le divin : reconnaissance de la divinité comme bien premier, respect de celle-ci et de son culte, vertu de piété, vertu de contemplation des dieux, par la vue pour ceux qui sont visibles, par l'esprit pour ceux qui sont

221 La distinction formelle entre σοφία, science théorique des Idées, et φρόνησις a été systématisée par Xénocrate (fr. 6-7 Heinze). Elle se retrouve chez Plutarque (*De uirt. mor.*, 443a-444a) et chez Chalcidius. La définition de la *sapientia* comme science des choses divines et humaines s'est répandue chez tous les stoïciens et les médioplatoiciens.

222 Apulée, *De Plat.*, II, VI, 228.

223 Cicéron, *De off.*, XLIII, 153. Voir également Cicéron, *De fin.*, II, 12, 37 ; *Tusc.*, IV, 26, 57 ; V, 3, 7. On la retrouve chez Sénèque, *Ep.*, 89, 5.

224 Apulée, *De deo Socr.*, III, 125-126 : [...] plerique se incuria uerae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus deprauauerint, sceleribus inbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui inmane efferarint [...].

225 *Id.*, *De Plat.*, II, XXII, 251 : stultus ; ignarus.

226 *Ibid.*, II, XVI, 242-243.



invisibles<sup>227</sup>. Le terme de la sagesse est de se rapprocher de la conduite des dieux. Apulée place alors la contemplation au sommet de la félicité et, par conséquent, de la vie morale<sup>228</sup>. Cependant, si l'étude contemplative est la fin ultime de la voie de la sagesse, elle n'exclut pas l'action :

*Vnde in perspectandi cognitione, uerum etiam agendi opera sequi eum conuenit quae diis atque hominibus sint probata [...].*

Aussi, non seulement dans l'étude contemplative, mais encore dans la pratique, il doit logiquement suivre des actes qui soient agréés des dieux et des hommes<sup>229</sup>.

La définition du sage se situe dans le droit-fil de la tradition pythagoricienne en reprenant une formule célèbre<sup>230</sup> :

*Sapientem quippe pedisequum et imitatore[m] dei dicimus et sequi arbitramur deum; id est enim ἔπου θεῶ.*

254

Nous disons que le sage est le suivant et l'imitateur de Dieu et nous estimons qu'il le suit ; tel est en effet le sens de « suis Dieu »<sup>231</sup>.

Le sage semble (car le passage est altéré) posséder les qualités suivantes :

*[...] abstinentia atque patientia omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiaque uenientibus.*

[Il possède] retenue, endurance, toutes les connaissances provenant de la science et de l'éloquence<sup>232</sup>.

En récompense d'une vie particulièrement pure et chaste, il se ménage l'accès à la condition des dieux<sup>233</sup>. Le portrait de ce *sapiens* qui est *prudens* se termine sur la sérénité joyeuse et tranquille avec laquelle il accueille les différentes vicissitudes de la vie<sup>234</sup> : « Donc le sage ne sera pas triste » (*Igitur sapiens non erit tristis*).

227 Apulée, *De deo Socr.*, II, 121.

228 *Id.*, *De Plat.*, II, XXIII, 253.

229 *Ibid.*, II, XXIII, 253.

230 Cette formule, attribuée à Pythagore, est citée notamment par Arius Didyme dans son exposé sur ὁμοίωσις θεῶ (ap. Stob., II, 49, 16 W). L'expression se trouve chez Platon où elle est appliquée à l'âme de la meilleure espèce (*Phaedr.*, 248a). La maxime se lit chez Plutarque (*De superst.*, 169e ; *De sera num. uind.*, 550d). La contemplation et l'imitation du monde (Dieu étant le monde lui-même, imiter le monde, c'est imiter Dieu) sont également mentionnées comme la fin assignée à l'homme dans plusieurs fragments stoïciens : cette thématique apparaît déjà chez Zénon (*SVF*, I, 179), elle est reprise par Cléanthe (*SVF*, I, 537) et par Posidonius (fr. 186 E. K. = Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 21, 129, 4-5).

231 Apulée, *De Plat.*, II, XXIII, 253.

232 *Ibid.*, II, XX, 247.

233 *Ibid.*, II, XX, 249 : [...] *pro merito uitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat.*

234 *Ibid.*, II, XXII, 252.

Qu'en est-il pour la représentation romanesque des comportements humains dans les *Métamorphoses*? La répartition des occurrences de la famille lexicale de *sapientia* (2) et de celle de *prudencia* (15) montre qu'elles sont présentes dans les dix premiers livres où les vices l'emportent manifestement sur les vertus et où le mauvais usage des plaisirs et du pouvoir fait jouer à de nombreux personnages un rôle funeste, alors que le livre XI en est totalement dépourvu :

<i>Met.</i>	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
<i>Sapientia</i>				1						1	
<i>Prudencia</i>	1	1			1	1	1	2	5	3	

L'univers des *Métamorphoses*, du livre I au livre X, est régi par la Fortune, aveugle et perverse, qui empêche la *prudencia* de s'exercer avec justesse. Hormis une seule occurrence qui concerne le Socrate historique, toutes les autres occurrences de la famille lexicale de *prudencia* apparaissent dans un contexte ironique qui en détruit la valeur positive<sup>235</sup>.

La *prudencia* de Pythias, l'édile d'Hypata qui fait piétiner les poissons que Lucius vient d'acheter, n'aboutit qu'à lui avoir fait dépenser son argent pour rien et à le priver de dîner : l'adjectif *prudens* possède une évidente valeur d'antiphrase<sup>236</sup>. Au livre II, c'est Diophane, un « éminent » Chaldéen qui vit de ses pouvoirs de prédiction (l'adjectif *egregius* revêt une valeur d'antiphrase ironique dans la bouche de Milon), qui se trouve dépourvu de *prudencia*. Il n'a pas su prévoir son naufrage et raconte naïvement sa mésaventure à un riche négociant venu le consulter : celui-ci reprend vivement les pièces qu'il destinait à son paiement et s'enfuit prestement ; l'assemblée se met alors à rire à gorge déployée. L'*imprudencia* qui caractérise Diophane jette le discrédit sur les pratiques charlatanesques de divination auxquelles pourtant Lucius croit. Au début de la fiction, Lucius n'est pas capable de discerner le vrai du faux, il ne possède nullement la *prudencia*, cette science qui permet de distinguer le bien du mal, selon la définition cicéronienne que nous avons rencontrée dans le *De Platone*.

Au livre VIII, un crieur essaie de vendre l'âne et vante la sagesse de l'animal dans ses boniments. Il est un personnage grotesque qui s'adresse à un acheteur méprisable, un prêtre débauché de Cybèle efféminé, par un discours fondé sur l'ironie. Dans ce contexte particulièrement caricatural, il pervertit la notion de *prudencia* dont il se réclame<sup>237</sup>.

Au livre X, c'est la *prudencia* d'un médecin qui est tournée en dérision de manière tragique : ayant vendu un poison foudroyant à une femme désireuse

<sup>235</sup> Pour une analyse détaillée de toutes les occurrences, voir G. Puccini-Delbey, « La vertu de *sapientia* existe-t-elle dans les *Métamorphoses*? », art. cit., p. 283-296.

<sup>236</sup> Apulée, *Met.*, I, 25, 6.

<sup>237</sup> *Ibid.*, VIII, 24, 4.

de tuer son époux, il se voit contraint par l'épouse machiavélique de goûter lui-même son breuvage avant de l'offrir au mari. Pris au dépourvu, sa capacité de réflexion et de répartie paralysée, il boit la potion et meurt peu de temps après. Ce *tam prudentem tamque doctum uirum* n'a pas su discerner le bien du mal<sup>238</sup>.

Le traitement de Lucius âne n'échappe pas non plus à l'ironie. Lucius-narrateur attribue à plusieurs reprises à l'âne qu'il fut la vertu de *prudentia* ou de *sapientia*, mais le contexte est toujours humoristique et le narrateur se moque de son personnage. Les emplois relèvent de l'ironie du « je-narrant » à l'encontre de son personnage, le « je-narré »<sup>239</sup>. Certes, l'âne a gardé son intelligence humaine sous sa peau d'animal, mais l'usage de la *prudentia* est aléatoire chez lui. Sa capacité d'analyser la situation est fort limitée, car, malgré sa *prudentia*, il n'est pas capable de prévoir à long terme les conséquences du choix de ses actes. Nous prendrons un seul exemple, chez le meunier où il doit faire tourner des meules, les yeux bandés :

256

*Nec tamen sagacitatis ac prudentiae meae prorsus oblitus facilem me tirocinio disciplinae praebui.*

Cependant, n'ayant pas totalement oublié ma sagacité et ma sagesse, je me montrai peu disposé à l'apprentissage du métier<sup>240</sup>.

L'âne joue la stupidité, l'indocilité, mais mal lui en prend. Il reçoit une grêle de coups si forte que, renonçant immédiatement à sa tactique, il se met à tourner allègrement, provoquant le rire de toute la compagnie. Les décisions de l'âne, qu'elles soient calculées ou prises dans l'urgence, se révèlent bien décevantes et sont impuissantes à changer son destin. La divinité ne l'assiste pas encore, aucune rupture dans sa vie misérable ne peut advenir. « La maladresse de la fortune de Lucius » (*fortunae scaeuitas*<sup>241</sup>) a toujours le dernier mot<sup>242</sup> :

*Sed nimirum nihil Fortuna rennunte licet homini nato dexterum prouenire nec consilio prudenti uel remedio sagaci diuinae prouidentiae fatalis dispositio subuerti uel reformari potest.*

Mais évidemment, quand la Fortune s'y oppose, rien ne peut réussir à un être humain et il n'est ni calcul de prudence ni subtil remède pour pouvoir renverser ou corriger les desseins immuables de la divine providence<sup>243</sup>.

<sup>238</sup> *Ibid.*, X, 26, 2.

<sup>239</sup> D. Van Mal-Maeder distingue « un jeu complexe de niveaux narratifs » et justifie l'importance de la distinction entre Lucius-narrateur, le « je-narrant », et Lucius-personnage, le « je-narré » (« The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 87-118).

<sup>240</sup> Apulée, *Met.*, IX, 11, 4.

<sup>241</sup> *Ibid.*, IV, 2, 4.

<sup>242</sup> *Ibid.*, IV, 3, 3 ; VII, 12, 1.

<sup>243</sup> *Ibid.*, IX, 1, 5.

Lucius-narrateur, fort de son initiation aux mystères isiaques, sait que la *prudentia* est impuissante contre les desseins de la Fortune<sup>244</sup>. Il commente ses tribulations d'âne pour en dénoncer le caractère vain par un jeu de mots issus de la famille lexicale de *fugio* :

*Sed illa Fortuna mea saeuissima, quam per tot regiones iam fugiens effugere uel praecedentibus malis placare non potui [...].*

Mais ma fortune, très cruelle, que je ne pus fuir en fuyant par tant de régions ni apaiser par mes précédents malheurs [...]<sup>245</sup>.

Un autre commentaire extradiégétique vient éclairer notre propos. Lucius-narrateur remercie l'âne qu'il fut parce que, « caché sous cette enveloppe et éprouvé par des tribulations variées, il [l']a rendu, quoique guère sage, du moins riche en de nombreuses connaissances » (*etsi minus prudentem, multiscium reddidit*<sup>246</sup>).

Lucius vient de citer en exemple Ulysse, « un homme d'une sagesse suprême » (*summae prudentiae uirum*), qui acquit les plus hautes vertus en visitant de nombreuses cités et en étant au contact des peuples les plus variés. Il s'agit là d'un écho de l'*incipit* de l'*Odyssee* : ἄνδρα πολύτροπον<sup>247</sup>. Apulée reprend dans le *De deo Socratis* une tradition bien établie selon laquelle Ulysse aspire à la *sapientia* : celui-ci symbolise le *consilium*<sup>248</sup> et il est défini, avec Nestor, comme représentant « les plus hauts sommets de la sagesse grecque » (*sapientiae Graiae summa cacumina*<sup>249</sup>).

Lucius compare son expérience à celle du héros homérique pour en dégager à la fois le parallélisme et la différence : ses tribulations, en tant qu'animal, lui ont apporté du savoir, non de la sagesse. Les voyages forment la jeunesse, la connaissance du bas monde est utile, nécessaire même, mais elle n'est pas suffisante. Elle est un premier degré obligé vers une connaissance supérieure qui

244 Le jugement de Lucius se situe ainsi à l'opposé du stoïcisme. Voir C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 53.

245 Apulée, *Met.*, VIII, 24, 1.

246 *Ibid.*, IX, 13, 5. Ce passage a attiré l'attention de tous les commentateurs. Nous ne citerons que quelques-uns d'entre eux : J.J. Winkler, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 165-168 ; S.J. Harrison, « Some Odyssean scenes in Apuleius' *Metamorphoses* », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 193-210 ; E.J. Kenney, « In the Mill with Slaves: Lucius Looks Back in Gratitude », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 133, 2003, p. 159-192 ; L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e identità*, Ospedaletto, Pacini, 2007, p. 159-165.

247 Voir S. Mattiacci, *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze, Le Lettere, 1996, p. 140.

248 Apulée, *De deo Socr.*, XVIII, 159.

249 *Ibid.*, XVIII, 160.

sera issue d'une rencontre avec le monde divin. Dans l'éloge d'Ulysse qui clôt la conférence *Sur le dieu de Socrate*, Apulée, s'inspirant de l'exégèse allégorique stoïcienne, montre que la sagesse est la compagne inséparable d'Ulysse dans toutes ses épreuves sous la forme de la déesse Minerve, métaphore des qualités du héros. Elle est sa compagne (*comes*), elle est son adjuvant (*adiutrix*<sup>250</sup>). Lucius, lui, est abandonné à ses seules forces pendant les dix premiers livres de la fiction et il ne peut rien contre les pièges que lui tend la Fortune aveugle. Comme l'écrivent les commentateurs de Groningen du livre IX, il ne peut aspirer à la vertu odysseenne de *prudentia* qui le rendrait *sapiens* au sens philosophique du terme<sup>251</sup>.

258

L'univers des *Métamorphoses* dans lequel il chemine est une illustration de la peinture de l'humanité esquissée au chapitre IV du *De deo Socratis*, bien pessimiste à certains égards : les êtres humains sont caractérisés, entre autres, par « un labeur inutile, une fortune fragile » (*casso labore, fortuna caduca*), « une vie de plainte » (*querula uita*) ; ils sont « rejetés loin des dieux et relégués dans ce Tartare qu'est la terre<sup>252</sup> ; ils sont essentiellement marqués par le manque, en ce sens qu'ils sont privés de la perfection qui caractérise le divin. La nécessité de trouver une réponse à ce manque se trouve au cœur de la théologie apulienne.

L'intervention d'Isis et l'initiation religieuse de Lucius au livre XI offrent une réponse dont il s'agit de déterminer sur quel plan elle se situe. L'œuvre de fiction explore une autre voie que celle de la philosophie qui ne passe pas par la *doctrina* ni par la *ratio*. La figure du sage idéal que représente Socrate dans le *De deo Socratis* peut apporter un élément de compréhension. En effet, le conférencier insiste à plusieurs reprises sur sa sagesse exemplaire : il est « un homme parfait entre tous dont Apollon même attesta la sagesse<sup>253</sup> », « l'éminence de sa sagesse l'égalait à la plus grande divinité<sup>254</sup> ». Dans le plaidoyer, il est « le plus sage de tous<sup>255</sup> ». Son exemple doit nous disposer à la pratique de la sagesse (*ad studium sapientiae*<sup>256</sup>). Les *Métamorphoses* évoquent également, dans une digression sur le pouvoir judiciaire, l'image idéalisée du Socrate historique, « vieillard à la divine prudence que le dieu de Delphes a préféré à tous les autres mortels pour sa sagesse<sup>257</sup> ».

250 *Ibid.*, XXIV, 178.

251 B.L. Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Books IX*, Groningen, Egbert Forsten, 1995.

252 Apulée, *De deo Socr.*, IV, 127.

253 *Ibid.*, XVII, 157.

254 *Ibid.*, XX, 167 ; XXIII, 175 : *sapiens et boni consultus*.

255 Apulée, *Apol.*, 13 : *uir omnium sapientissimus* ; 18.

256 *Id.*, *De deo Socr.*, XXIV, 176.

257 *Id.*, *Met.*, X, 33, 3.

Or, ce sage qui possède à la fois *sapientia* et *prudencia* reçoit une aide de son démon personnel qui lui délivre un présage chaque fois qu'il hésite dans une décision à prendre. Socrate n'est pas un cas isolé : les sages recourent souvent aux devins et aux oracles lorsque la sagesse se montre insuffisante<sup>258</sup>. Apulée cite à l'appui de ce lien entre divination et sagesse l'exemple homérique des Grecs bloqués à Aulis où le recours à la divination s'impose pour prédire l'avenir et relancer l'action. Calchas l'emporte alors sur les symboles de la sagesse grecque que sont les rois d'Ithaque et de Pylos<sup>259</sup>. De même, les rapports de Socrate avec son démon démontrent que les problèmes qui ne relèvent pas de l'exercice de la *sapientia* se résolvent par le recours à la divination.

Nous en avons une première illustration dans le mythe de Psyché et de Cupidon au moment où le dieu, découvert, s'enfuit et laisse la jeune fille désespérée et résolue à se suicider. Elle rencontre alors un premier guide, le dieu Pan qui joue en quelque sorte le rôle de « démon » auprès de la jeune fille :

*Verum si recte coniecto, quod profecto prudentes uiri diuinationem autumant, [...] amore nimio laboras.*

Si mes conjectures sont justes – ce qu'assurément les sages appellent divination –, tu souffres d'un excès d'amour<sup>260</sup>.

Le dieu devin indique alors la conduite à tenir pour retrouver Cupidon, mettant ainsi en relation la divination, la sagesse et la sphère du divin. Ses paroles redonnent courage à Psyché qui se lance dans un long voyage à la recherche de son époux envolé. Une fois qu'elle s'est rendue à Vénus, cette dernière lui impose quatre épreuves destinées à vérifier si Psyché possède bien les quatre vertus cardinales dont la possession est signe de vertu parfaite : *iustitia* lors de la première épreuve qui consiste à trier selon un principe d'ordre sept espèces de graines différentes mélangées en un tas et fait donc intervenir l'opération mentale du discernement ; *temperantia* lors de la seconde épreuve qui nécessite maîtrise de soi et de ses émotions pour profiter du *kairos* et saisir le bon moment pour s'emparer de la laine des brebis ; *prudencia* et *fortitudo* pour les troisième et quatrième épreuves qui sont liées au monde des enfers<sup>261</sup>.

La troisième épreuve imposée par Vénus fait précisément intervenir la notion de *sagesse* :

<sup>258</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XVII, 158.

<sup>259</sup> *Ibid.*, XVIII.

<sup>260</sup> Apulée, *Met.*, V, 25, 5.

<sup>261</sup> Voir M. Rush, « Psyché et les quatre vertus cardinales (Apulée, *Met.* VI, 10-21) », *L'Information littéraire*, 23, 1971, p. 171-176.

*Sed iam nunc ego sedulo periclitabor an oppido forti animo singularique prudentia sis praedita.*

Mais à présent, je vais vérifier si tu es vraiment pourvue d'une âme courageuse et d'une sagesse exceptionnelle<sup>262</sup>.

260

Or, Psyché est impuissante à réaliser seule les tâches commandées par Vénus. Dans cette troisième épreuve, l'intervention de l'aigle de Jupiter est nécessaire pour qu'elle soit réussie : c'est lui qui remplit l'urne avec de l'eau du Styx et qui la remet à Psyché. Le mythe enseigne donc que l'intervention divine est nécessaire dans le développement de l'être humain et dans la pleine réalisation de soi. Pour Psyché, comme pour Lucius, il s'agit moins de cheminer sur la voie de la sagesse – voie que les ouvrages philosophiques défendent – que de sortir de l'inexpérience de l'enfance et de s'accomplir en tant qu'adulte. En effet, l'aigle de Jupiter rappelle à Psyché qu'elle est *simplex* et que c'est la raison pour laquelle elle ne peut pas, avec l'aide de ses seules forces, réussir l'épreuve de Vénus<sup>263</sup>. Nous avons déjà rappelé l'étude de Ken Dowden sur la *simplicitas* de Psyché qui fait écho à « la pente de la verte jeunesse » de Lucius sur laquelle il a glissé, selon les propos du prêtre d'Isis en XI, 15. L'enjeu pour les deux personnages est bien de réussir le passage de l'enfance à l'âge adulte. L'intervention du divin nous paraît être la condition *sine qua non* pour la réussite de cette évolution. Ce passage se traduit pour Psyché par un voyage ponctué d'épreuves. Pour Lucius, c'est l'initiation aux mystères isiaques qui constitue son épreuve et qui, elle aussi, est vécue sur le mode du voyage.

En dehors de l'histoire de Psyché où le substantif *virtus* n'apparaît pas, les seize occurrences de ce terme que nous trouvons dans les autres livres des *Métamorphoses* ne sont pas en relation avec la sagesse, à l'exception de l'exemple d'Ulysse cité au livre IX. Comme nous l'avons vu pour le substantif *prudentia*, Lucius ne s'attribue de vertu que de manière ironique, lorsqu'il s'amuse à comparer son « outricide » à l'un des Douze Travaux d'Hercule<sup>264</sup>. Ensuite, douze occurrences font référence à la vertu guerrière, héroïque, incarnée par Ajax au livre X<sup>265</sup> et parodiée par les brigands aux livres IV, VII et VIII ou incarnée par Charité en furie, mue par la vengeance, au moment de crever les yeux de Thrasyllé<sup>266</sup>. Au livre XI, Lucius découvre le principe d'ordre que fait régner Isis en observant le pouvoir souverain qu'elle exerce sur l'univers entier<sup>267</sup>. Dans la

262 Apulée, *Met.*, VI, 13, 3.

263 *Ibid.*, VI, 15, 3.

264 *Ibid.*, III, 19, 1.

265 *Ibid.*, X, 33, 2.

266 *Ibid.*, IV, 8, 6 ; IV, 8, 8 ; IV, 10 ; IV, 11, 4 ; IV, 12, 1 ; IV, 20, 2 ; VII, 5, 5 ; VII, 5, 6 ; VII, 8, 2 ; VIII, 2, 4 ; VIII, 13, 4.

267 *Ibid.*, XI, 1, 1-2.

procession isiaque, la déesse incarne la vertu de *iustitia* dont les prêtres portent pieusement les symboles : lumière d'une lampe, autel appelé « secours », palme et caducée de Mercure, main gauche, emblème par excellence de la justice<sup>268</sup>. Chez Plutarque, Isis est précisément assimilée à *Dikaiosunè*<sup>269</sup>.

La vertu de *temperantia* est explicitement requise par le prêtre d'Isis qui fait comprendre à Lucius, impatient de recevoir l'initiation, qu'il faut savoir attendre le moment où la déesse le signifiera :

*At ille, uir alioquin grauis et sobriae religionis obseruatione famosus, clementer ac comiter et ut solent parentes in maturis liberorum desideriis modificare, meam differens instantiam, spei melioris solaciis alioquin anxium mihi permulcebat animum.*

Mais lui, en homme rigoureux et réputé pour son observance de cette sobre religion, comme font d'ordinaire les parents qui modèrent les désirs prématurés de leurs enfants, différerait ma demande pressante avec douceur et bienveillance, tout en apaisant mon esprit anxieux par les consolations d'un espoir meilleur<sup>270</sup>.

Lucius a commencé à comprendre cette exigence de maturité, de maîtrise de soi, lorsqu'il décide de s'enfuir de l'amphithéâtre de Corinthe : malgré sa peur de voir sa vie mise en danger par l'union sexuelle qu'il doit accomplir avec une femme criminelle, il s'éloigne d'abord « peu à peu, d'un pas furtif », attend d'avoir atteint la porte la plus proche avant de détalier à toute vitesse<sup>271</sup>. En XI, 22, 1, désormais, il maîtrise parfaitement son *impatientia*. Quant à la *fortitudo*, elle est requise pour affronter l'initiation qui confronte l'impétrant à la mort et lui apporte la connaissance suprême, la *sapientia*.

Lucius, s'il ne peut révéler au lecteur profane en quoi consiste sa première initiation, indique toutefois ce qui peut être rapporté sans commettre de sacrilège, sans enfreindre la loi du silence à laquelle il est astreint. Nous apprenons ainsi que son initiation est un voyage qui lui a fait aborder deux mondes qui en principe échappent à l'entendement humain : le monde d'en bas avec ses dieux et le mystère de la mort, le monde d'en haut avec ses dieux spécifiques et le soleil. Ce voyage permet une véritable connaissance du principe divin, une reconnaissance de la majesté divine qui entraîne chez l'être humain adoration, vénération et piété :

<sup>268</sup> *Ibid.*, XI, 10, 3-5.

<sup>269</sup> Plutarque, *De Is. et Os.*, 3, 352a. J. G. Griffiths note qu'Isis est appelée « *Dikaiosunè* » dans plusieurs inscriptions votives de Grèce (*Apuleius of Madauros, The Isis-book [Met. Book XI]*, Leiden, Brill, 1975, p. 204).

<sup>270</sup> Apulée, *Met.*, XI, 21, 3.

<sup>271</sup> *Ibid.*, X, 35, 2-3 : *paulatim furtiuum pedem proferens portam, quae proxima est, potitus iam cursu memet celerrimo proripio [...]*.



[...] *deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.*

[...] j'ai abordé de face les dieux d'en bas et les dieux d'en haut et les ai adorés de tout près<sup>272</sup>.

Un rapprochement avec la préface du *De mundo* nous paraît pertinent<sup>273</sup>, car celle-ci développe la métaphore du voyage céleste de l'âme qui parvient à discerner « les principes d'où le monde tire son origine » en liaison avec l'Égypte. Le traducteur reprend là une métaphore traditionnelle présente dans de nombreux ouvrages philosophiques latins, mais il l'associe à la notion d'*arcanum* et développe amplement le propos de l'auteur grec sur la fonction de l'âme destinée à comprendre les mystères du monde et de la divinité.

*Facillimeque ea, de quibus origo eius est, anima diuinis suis oculis aspexit, agnouit, aliis etiam eius scientiam tradidit, ueluti prophetae quidam deorum maiestate completi effantur ceteris, quae diuino beneficio soli uident.*

262

C'est avec une très grande facilité que l'âme, avec ses yeux divins, a discerné, reconnu les principes d'où le monde tire son origine ; elle en a même transmis la connaissance à d'autres, de même que certains prophètes, remplis de la majesté des dieux, révèlent au reste des hommes, ce que, par un bienfait divin, ils sont seuls à voir<sup>274</sup>.

Le terme *propheta*, qui transcrit le grec προφήτης, apparaît une première fois dans un fragment de tragédie de Caius Iulius Caesar Strabo au début du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>275</sup> et n'est plus attesté avant Apulée qui l'emploie à plusieurs reprises dans les *Métamorphoses*<sup>276</sup>, et dans le *De Platone* pour indiquer que Platon, à la mort de Socrate, s'est rendu dans ce pays afin d'y étudier « les rites des prophètes<sup>277</sup> ». Dans tous les cas, il désigne exclusivement les dignitaires du clergé égyptien et renvoie à leur savoir initiatique.

Dans la préface, le traducteur rappelle l'impossibilité pour les hommes de quitter leur séjour terrestre, sauf s'ils prennent pour guide la philosophie qui leur permettra de voyager en esprit à travers les espaces célestes. La condition nécessaire pour accéder à cette connaissance d'ordre supérieur est de posséder une intelligence à la force pénétrante et une réflexion propre à la sagesse : *acumen, acie mentis* (*De deo Socr.*, II, 121), *mentis acie* (*De Plat.*, I, IX, 200). Ce motif du

<sup>272</sup> *Ibid.*, XI, 23, 7.

<sup>273</sup> Voir l'étude de M.G. Bajoni, « L'itinerario conoscitivo nella *praefatio* del *De Mundo* apuleiano », *Habis*, 35, 2004, p. 313-317.

<sup>274</sup> Apulée, *De mun.*, 288.

<sup>275</sup> *Rel. trag.* p. 194 Ribb., *ap. Fest.* 254 Lindsay. Voir le commentaire de J. Beaujeu, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973, p. 310.

<sup>276</sup> Apulée, *Met.*, II, 28, 2 ; II, 28, 6 ; II, 29, 4.

<sup>277</sup> *Id.*, *De Plat.*, I, II, 186.

regard pointu de l'intelligence, assimilé à la pénétration de la perception visuelle, se retrouve ainsi dans chacun des ouvrages philosophiques d'Apulée. La *Floride* II est consacrée au thème, fondamental pour un philosophe, de l'épistémologie, et compare ces deux modes de « perception » qui sont à notre disposition : la perception visuelle est inférieure à la perception due à l'intelligence dont la supériorité est défendue par Socrate (*mentis acie et animi obtutu*<sup>278</sup>).

Lucius parcourt sur la voie de la perception et de la connaissance différentes étapes qui lui permettent de s'affranchir peu à peu d'une perception externe décevante pour découvrir une perception interne qui est essentielle et qui a pour autre nom *sapientia*. En Thessalie, avant sa métamorphose en âne, il privilégie la perception visuelle et se comporte en spectateur avide d'apprendre grâce à la vue : il regarde tout avec curiosité au gré de ses déambulations dans la ville d'Hypata<sup>279</sup>. Puis, dans l'atrium de Byrrhène, il ne se lasse pas de contempler le groupe statuaire représentant Diane et Actéon, incapable de retirer de ce spectacle autre chose qu'un plaisir esthétique. Son attirance incoercible pour la magie le pousse à obtenir de Photis de regarder secrètement sa maîtresse Pamphilé se transformer en hibou. De cette vision naît l'envie d'expérimenter lui-même la science magique de Photis.

L'itinéraire de Psyché représente une étape intermédiaire : privilégiant elle aussi le mode de la vue, elle dévoile sans son consentement le dieu Cupidon ; mais cette fois-ci le mode de la vision, bien que sacrilège, a permis à Psyché de découvrir l'essence du divin. Lucius découvre au livre XI un autre mode de vision : il « voit » Isis en songe, lors de son sommeil et, lors de son initiation, voyage en esprit et « voit » les dieux de près. La vision intérieure a remplacé la vision extérieure, inapte au savoir philosophique, comme le démontre dans la *Floride* II la comparaison avec la vue perçante de l'aigle, certes supérieure à la vision humaine, mais dénuée de *sapientia* :

*Ceterum si magis pollerent oculorum quam animi iudicia, profecto de sapientia foret aquilae concedendum.*

Du reste, si les jugements de la vue avaient plus de valeur que ceux de l'esprit, il faudrait assurément nous reconnaître inférieurs en sagesse à l'aigle<sup>280</sup>.

Lucius atteint le niveau de la véritable réalité en termes platoniciens, car c'est son âme qui communique avec Isis et les autres dieux. C'est son « esprit défaillant » (*marcentem animum*) qui perçoit Isis pour la première fois tandis que ses yeux sont clos par le sommeil<sup>281</sup>. Le substantif *obtutum* est utilisé pour indiquer

<sup>278</sup> *Id.*, *Flor.*, II, 2. On retrouve cette métaphore dans *Ascl.*, 34 : *mentis[...] obtutu*.

<sup>279</sup> *Id.*, *Met.*, II, 1, 2.

<sup>280</sup> *Id.*, *Flor.*, II, 5.

<sup>281</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 3.

cette vision par l'âme dont parlait Socrate dans la *Floride* II. Isis elle-même réclame l'attention de son esprit : *animum intende sollicitum*<sup>282</sup>. Désormais, il va dialoguer avec Isis au plus profond de son cœur (*imaginabor* en XI, 25). Le verbe *imaginari* a une importance cruciale : la forme véritable du discours est – paradoxalement – silencieuse. Les longues oreilles d'âne qui lui ont été si utiles pendant ses pérégrinations pour écouter et enregistrer de nombreux récits ne lui sont désormais plus d'aucune utilité.

Ce que la voie de la philosophie permet à certains, c'est l'initiation religieuse qui l'offre à Lucius. La connaissance des mystères divins s'obtient par la recherche philosophique et/ou par l'initiation. La révélation d'Isis est le résultat d'un acte de foi gratuit et réfléchi, l'initiation de Lucius est le fait de la volonté divine, et non le résultat d'une connaissance philosophique. Comme le fait remarquer le prêtre d'Isis, sa *doctrina* ne lui fut utile en rien. Le *De mundo* en apporte une confirmation :

264

La connaissance des vérités philosophiques et théologiques n'est pas seulement le résultat de la réflexion, elle est aussi le privilège de certains hommes directement inspirés par Dieu [...]. Même si ces adjonctions du traducteur ne valent pas preuve, comment ne pas être frappé par leur concordance avec ce que nous savons de la personnalité et des tendances d'Apulée, platonicien initié aux mystères grecs et égyptiens [...] <sup>283</sup>?

Le *De mundo* précise que « nos pensées seules voient par les yeux de l'âme » « le roi et père de toutes choses » :

*Cum igitur rex omnium et pater quem tantummodo animae oculis nostrae cogitationes uident [...] <sup>284</sup>.*

Le recours au verbe *uidere* et au substantif *oculis* suggère que la divinité peut être découverte par une vision ou une extase de l'intellect. Il laisse la porte ouverte à une autre forme de connaissance du divin, qui ne passe pas par la voie philosophique.

Après l'appel à la divinité au début du livre XI qui marque le premier pas de Lucius vers la sagesse, l'acte de l'initiation lui permet d'acquérir la véritable connaissance qu'il recherchait initialement dans l'art de la magie<sup>285</sup>. « Sorte

<sup>282</sup> *Ibid.*, XI, 5, 4.

<sup>283</sup> Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, éd. cit., p. 118-119.

<sup>284</sup> Apulée, *De mun.*, 357.

<sup>285</sup> C'est également l'interprétation de L. Donovan, « *Multiscius vs. Prudens: The Limits of Conventional Learning in Apuleius' Metamorphoses* », *International Conference on the Ancient Novel (ICAN) Abstract*, Lisbonne, 2008. Voir également S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative*, op. cit., p. 187. Pour N. Fick, à propos du livre XI, « c'est décrire en termes imagés le cheminement qui conduit à la sagesse, voire à la sainteté » (« La démonologie impériale ou les

d'aventurier de la connaissance<sup>286</sup> », il poursuit une quête spirituelle à travers le voyage qu'il a entrepris, une trajectoire d'abord horizontale lorsqu'il s'adresse à la magie et à celle qui prétend en détenir les secrets, l'esclave Photis, et qu'il voyage à travers la Thessalie, puis une trajectoire verticale, lorsque Isis lui enseigne qu'il existe un autre type de magie, légitime et bénéfique, « science pieuse des choses divines », pour reprendre la définition donnée par Apulée dans son plaidoyer<sup>287</sup>.

Le peu qu'il révèle de sa première initiation nous permet de comprendre qu'il a exploré la totalité de l'univers (le monde d'en bas et celui d'en haut) en étant porté à travers tous les éléments : saisir la totalité de l'univers (*uniuersitas*) est précisément la finalité ultime que propose le traducteur à l'entreprise gnoséologique de l'âme guidée par la philosophie<sup>288</sup>.

Plutarque d'ailleurs associe Isis à la notion de connaissance en se fondant sur l'étymologie de son nom qu'il relie au verbe grec *savoir* (*oïda*). Il la définit comme « déesse sage entre toutes et vraiment philosophe, dont l'affinité particulière avec le savoir et la science semble bien attestée par son nom<sup>289</sup> ». Il ajoute que l'*Iseion* permet d'appréhender la connaissance et la compréhension de la réalité : « Le nom de son sanctuaire promet sans ambiguïté la connaissance et la science de l'Être : ce nom, *Iseion*, signifie en effet que nous connaissons l'Être, si nous venons, pleins de raison et sanctifiés, prendre part au rituel de la déesse<sup>290</sup>. »

Nous avons vu que, dans le chapitre 23 du livre II du *De Platone*, Apulée adopte la formule pythagoricienne : « suis Dieu » (ἔπου θεῶ). Se mettre à la suite de Dieu afin d'acquérir la « ressemblance avec Dieu » requiert comme condition préalable de fuir le monde terrestre<sup>291</sup>. Nombreux sont les textes

délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans J. Thomas [dir.], *L'Imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1994, p. 271).

<sup>286</sup> Nous empruntons l'expression à A. Valensin, *Regards sur Dante*, Paris, Aubier, 1956, p. 187-188.

<sup>287</sup> Apulée, *Apol.*, 26.

<sup>288</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 23, 7 ; *De mun.*, 289.

<sup>289</sup> Plutarque, *De Is. et Os.*, 2, 351f (trad. Ch. Froidefond, *Plutarque. Œuvres morales*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres, 1988).

<sup>290</sup> *Ibid.*, 352a.

<sup>291</sup> Ces deux thèmes proviennent de Platon, *Theaet.*, 176b. Cette thématique apparaît également dans le *Philèbe* et la *République*. Pour le rôle fondamental de l'ὁμοίωσις θεῶ dans la philosophie platonicienne, voir D.C. Russel, « Virtus as "likenesse to God" in Plato and Seneca », *Journal of History of Philosophy*, 42/3, 2004, p. 241-260 ; J. M. Armstrong, « After the ascent: Plato on becoming like God », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 2004, p. 171-183 ; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. L'ὁμοίωσις θεῶ nella filosofia di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2006. – Sur les origines pythagoriciennes de cette thématique, voir R. Joly, « Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 42, 1964, p. 91-95. – Sur le devenir doxographique de l'expression issue du *Théétète* (176 a-b), voir C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme », art. cit., p. 50-65 ; *id.*, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de l'*oikeiōsis* chez Philon », dans C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-164.

platoniciens à l'époque impériale qui considèrent l'ὁμοίωσις θεῶν comme un moyen d'atteindre la connaissance du divin et qui font de Pythagore son inventeur<sup>292</sup>. Cette ressemblance entre le myste et la divinité fait partie de l'initiation aux mystères isiaques : Lucius paraît devant la foule sur une estrade, vêtu de la robe olympienne et « ainsi paré à l'image du Soleil<sup>293</sup> ».

À la fin de son apparition, Isis demande à Lucius d'engager toute sa carrière à son service<sup>294</sup>. Le prêtre qui l'assiste dans son retour à la forme humaine réitère avec fermeté cet appel<sup>295</sup>. Cette injonction doit amener le myste à n'obéir qu'à la partie de son âme gouvernée par la raison.

Il est frappant de constater que le livre XI est dépourvu d'un vocabulaire de type philosophique. Les substantifs *uirtus*, *prudentia*, *sapientia*, *ratio* n'y sont pas employés. Apulée ne souhaite manifestement pas exprimer l'association de la religion isiaque avec la philosophie que met en valeur Plutarque :

266

Le véritable isiaque est celui qui, ayant reçu selon la tradition ce que l'on montre et accomplit dans le culte de ces divinités, cherche dans tous les cas, en faisant appel à la raison et à la philosophie, à dégager la Vérité dont ce rituel est porteur<sup>296</sup>.

#### Le retour à soi ou la métamorphose identitaire de Lucius

Il nous faut donc rechercher comment est définie l'expérience de Lucius au livre XI. Lorsqu'il a adressé une prière à la lune sur la plage de Cenchrées, il l'a terminée par une requête désespérée :

*Depelle quadripedis diram faciem, redde me conspectui meorum, redde me meo Lucio, ac si quod offensum numen inexorabili me saeuitia premit, mori saltem liceat, si non licet uiuere.*

<sup>292</sup> Stobée, *Ecl.*, II, 49, 8-9 Wachsmuth; Alcinoos, *Didask.*, 27, 179-180. Sur l'identité de l'auteur du *Didaskalikos*, longtemps assimilé à Albinus, voir Alcinoos, *Didaskalikos*, éd. J. Whittaker, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990, p. VII-XIII. – C. Moreschini estime que le lien qui existe entre la formule pythagoricienne et la doctrine de l'ὁμοίωσις θεῶν relève de la tendance du médioplatonisme d'unir, dans une vénération commune, les deux figures de Platon et de Pythagore, tendance que nous avons vu s'accroître dans l'œuvre d'Apulée (*Apuleio e il platonismo*, Firenze, Olschki, 1978, p. 124 et p. 146-147). Comme l'indique C. Lévy, il est probable que la renaissance du pythagorisme à Rome grâce à Nigidius Figulus ait contribué à la réapparition de ce thème de l'ὁμοίωσις θεῶν (« Cicéron et le moyen platonisme », art. cit., p. 64). Il faut également souligner le rôle joué par Cicéron dans la diffusion de ce thème, en particulier dans les *Tusculanes*, qui se trouve ainsi placé entre le monde du stoïcisme et celui du moyen platonisme. Sur la place de Cicéron dans la tradition du platonisme et le statut intermédiaire de sa philosophie, voir S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, t. I, p. 53-154.

<sup>293</sup> Apulée, *Met.*, XI, 24, 4 : *ad instar Solis exornato me.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, XI, 6, 5.

<sup>295</sup> *Ibid.*, XI, 15, 5.

<sup>296</sup> Plutarque, *De Is. et Os.*, 3, 352c (trad. cit.).

Ôte-moi ce sinistre aspect de quadrupède, rends-moi à la vue des miens, rends-moi à mon Lucius et, si quelque puissance divine offensée me poursuit de sa cruauté inexorable, qu'il me soit au moins permis de mourir s'il ne m'est pas permis de vivre<sup>297</sup>.

Ce cri ne revêt en apparence aucun caractère métaphysique et possède une signification très concrète : Lucius demande à retrouver sa forme humaine d'autrefois ou à mourir si cela est impossible. Il l'avait déjà exprimé au livre X dans les mêmes termes :

*Plane tenui specula solabar clades ultimas, quod uer in ipso ortu iam gemmulis floridis cuncta depingeret et iam purpureo nitore prata uestiret et commodum dirrupto spineo tegmine spirantes cinnameos odores promicarent rosae, quae me priori meo Lucio redderent.*

Dans mon désastre extrême, je n'avais pour consolation qu'une faible lueur d'espoir : le printemps, à sa naissance, paraît tout de petits bourgeons fleuris et revêtait déjà les prés de pourpre éclatante ; récemment, après avoir rompu leur enveloppe d'épines, poussaient des roses, exhalant leur parfum de cannelle, qui me rendraient au Lucius que j'étais auparavant<sup>298</sup>.

Le public qui a assisté à cette métamorphose en retient également l'aspect concret : Lucius a retrouvé sa *forma*, il est physiquement « rené » :

*Hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformauit ad homines.*

Voilà celui que l'auguste volonté de la déesse toute-puissante a rendu aujourd'hui à sa forme première parmi les hommes<sup>299</sup>.

Cependant, ce double appel de Lucius pose une conscience de soi aiguë qui revendique une coïncidence intime avec soi. Cela indique que la métamorphose en âne, tout en laissant à Lucius sa conscience et son intelligence humaines, lui a fait perdre non seulement sa forme corporelle, mais aussi le contact avec l'être qu'il était auparavant. Elle suppose l'éclatement du sujet, la dépossession de soi, une forme d'aliénation dans l'humiliation qui entraîne une quête identitaire, mais elle exerce aussi en même temps une fonction de libération : elle appelle la seconde métamorphose qui, loin de rétablir l'ordre antérieur, est le signe extérieur du changement intérieur qui se produit en Lucius : une véritable métamorphose identitaire<sup>300</sup>.

297 Apulée, *Met.*, XI, 2, 4.

298 *Ibid.*, X, 29, 2.

299 *Ibid.*, XI, 16, 3.

300 Les analyses de Mikhaïl Bakhtine concernant le roman latin aboutissent à la conclusion que le héros romanesque, après avoir vécu un certain nombre d'aventures, devient différent de ce qu'il était au début de la narration.

Le retour à la forme humaine de Lucius est donc d'abord une repossession de son « moi ». On songe à Cratès dans la *Floride* XIV qui, un beau jour, décide de se dépouiller de tous ses biens et l'affirme tout haut en public<sup>301</sup> :

*Exclamat: « Crates » inquit « Cratetem manu mittit ».*  
Il s'écrie : « Cratès affranchit Cratès<sup>302</sup>. »

Cette question de l'identité est reprise dans la *Floride* XXII :

*Igitur, priusquam plane Crates factus [...].*  
Avant d'être vraiment devenu Cratès [...] <sup>303</sup>.

268

Cratès n'était pas pleinement Cratès avant d'adhérer au cynisme. De même, Lucius devient pleinement Lucius au moment de son retour à la forme humaine qui l'appelle à se convertir aux mystères d'Isis. C'est au grand-prêtre d'Isis que revient la mission de redonner à Lucius sa première identité : il le fait en l'appelant à deux reprises par son prénom et en le présentant à la foule comme vainqueur de la fortune cruelle :

*En ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat.*

Voici que, délivré de ses tribulations d'antan grâce à la providence de la grande Isis, Lucius, dans la joie, triomphe de sa Fortune<sup>304</sup>.

Ce retour à la forme humaine est une sorte de renaissance, comme si le passage par l'animalité était une sorte de mort initiatique :

*Felix hercules et ter beatus, qui uitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.*

Chanceux, par Hercule, et trois fois heureux celui qui, sans doute par l'innocence et la loyauté de sa vie antérieure, a mérité du ciel une protection si éclatante que, rené en quelque sorte, il est aussitôt promis au service du culte<sup>305</sup>.

Le participe *renatus*, emprunté à la langue des mystères, est de nouveau employé pour ceux qu'Isis appelle à être initiés à ses mystères, *sua providentia quodam modo renatos*, « renés en quelque sorte par l'effet de sa providence<sup>306</sup>. Lucius

<sup>301</sup> Le rapprochement est fait par V. Hunink, *Apuleius of Madauros. Florida, edited with a commentary*, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001, p. 211.

<sup>302</sup> Apulée, *Flor.*, XIV, 2.

<sup>303</sup> *Ibid.*, XXII, 5.

<sup>304</sup> Apulée, *Met.*, XI, 15, 4.

<sup>305</sup> *Ibid.*, XI, 16, 4.

<sup>306</sup> *Ibid.*, XI, 21, 7.

lui-même fait de l'acte de l'initiation un voyage vers l'au-delà, une sorte de mort rituelle symbolique :

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus  
elementa remeavi.*

J'ai approché des confins de la mort et, après avoir foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu, transporté à travers tous les éléments<sup>307</sup>.

Lucius renaît à l'image du soleil, comme le montre le costume qu'il revêt pour se présenter aux regards de la foule<sup>308</sup> ; puis il célèbre le très heureux jour de sa naissance à la vie religieuse<sup>309</sup>. Il va pouvoir commencer alors une nouvelle vie dont le début se marque de manière très symbolique par une coupure radicale avec son passé, sa patrie natale, ses parents, ses amis qu'il est allé revoir rapidement une dernière fois pour les quitter définitivement. Son « père » est désormais le grand-prêtre Mithra<sup>310</sup>. Il s'installe à Rome où il fréquente quotidiennement le temple d'Isis sur le Champ de Mars. Lucius avant sa métamorphose est dans une position analogue à celle d'un exilé, se tenant en dehors de son système social, position qui perdure jusqu'à ce qu'il trouve sa véritable maison, celle d'Isis<sup>311</sup>. Il a certes fait la découverte d'une nouvelle divinité, mais il ne s'agit pas à proprement parler d'une « conversion » au sens moderne du terme, car Lucius connaît déjà l'expression du principe divin par le biais d'autres divinités<sup>312</sup>. La nouvelle connaissance qu'il retire de la théophanie d'Isis et de son initiation à ses mystères développe la conscience religieuse qu'il avait déjà en lui, apportant une dimension nouvelle extraordinaire.

Lucius, désormais nouvel habitant de Rome, trouve son identité véritable dans la religion et sa véritable demeure dans le temple d'Isis<sup>313</sup> :

*Eram cultor denique assiduus, fani quidem aduena, religionis autem indigena.*

J'étais son adorateur assidu, étranger dans son temple certes, mais chez moi dans sa religion<sup>314</sup>.

307 *Ibid.*, XI, 23, 7.

308 *Ibid.*, XI, 24, 4.

309 *Ibid.*, XI, 24, 4.

310 *Ibid.*, XI, 25, 7.

311 N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, p. 169-170.

312 Voir à ce sujet K. Bradley, « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52/3-4, 1998, p. 315-334. Il critique l'ouvrage de N. Shumate (*Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, *op. cit.*) dont l'objectif est de proposer une lecture des *Métamorphoses* en tant que récit d'une expérience religieuse, en s'appuyant sur plusieurs études théoriques de la conversion religieuse et sur différents récits ultérieurs de conversion.

313 Voir R. Turcan, « *Fani quidem aduena, religionis autem indigena* (Apulée, *Métamorphoses* XI, 26, 3) », *Latomus*, 4, « Hommages à Carl Deroux », dir. P. Defosse, 2003, p. 547-556.

314 Apulée, *Met.*, XI, 26, 3.



Il découvre surtout une nouvelle intériorité insoupçonnée qui s'ancre dans la religion isiaque et prend sa source dans un « nouveau mode de communication avec les dieux. La proximité, sans que chacun perde sa nature propre, entre l'homme et la divinité représente le rapport idéal de communication totale et directe, au-delà même des mots<sup>315</sup> ». En Thessalie, il se comportait à la manière d'Actéon, comme un « chasseur de désirs », s'y perdait dans une multitude de désirs obsédants, incapable de déterminer l'objet de sa quête enfiévrée<sup>316</sup>. Désormais, il comprend qu'il lui faut renoncer à une *temeraria curiositas*<sup>317</sup>, ce qui lui permet de se tourner vers lui-même, dans un mouvement réflexif par lequel il atteint une forme de connaissance de soi d'une profondeur toute nouvelle : il se définit lui-même désormais comme *religiosus*<sup>318</sup>.

270

Il transfère la multiplicité de ses désirs antérieurs sur un seul objet : il découvre ainsi une unité intérieure qu'il ne possédait pas auparavant, un plaisir indicible qui provient d'une seule source, immuable et transcendante. C'est un processus d'unification qui se met en place tout au long du livre XI et l'unité à laquelle parvient Lucius ne pourra plus être perdue tant qu'il restera voué au service du culte divin.

Cette intériorité de l'*homo religiosus* relève du secret et ne peut faire l'objet d'aucune description, en raison même du caractère initiatique de la découverte de nouvelles divinités qui impose la règle du secret absolu. Lucius se borne à rapporter ce qu'il est permis de révéler au lecteur profane sans commettre un sacrilège. C'est donc en prenant garde à des allusions disséminées tout au long du livre XI que nous pouvons nous faire une idée de cette nouvelle identité religieuse.

Dès son retour à la forme humaine, le comportement de Lucius devient différent de celui de la foule profane. En effet, quand la fête se termine devant le temple d'Isis, les participants regagnent leur foyer après avoir laissé aux pieds de la statue divine leurs offrandes, tandis que Lucius, seul entre tous, ne peut se résoudre à quitter les lieux ni à détacher ses regards de la statue :

*Nec tamen me sinebat animus ungue latius indidem digredi sed intentus <in praesentis> deae specimen pristinos casus meos recordabar.*

Quant à moi, mon état d'esprit ne me permettait pas de m'éloigner de ce lieu de la largeur d'un ongle, et, absorbé dans l'image de la déesse, je me remémorais mes malheurs passés<sup>319</sup>.

315 N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 49.

316 Apulée, *Met.*, II, 1-2.

317 *Ibid.*, XI, 23, 5.

318 *Ibid.*, XI, 25, 6.

319 *Ibid.*, XI, 17, 5.

Il se met alors à porter un intérêt exclusif aux ordres d'Isis<sup>320</sup> et découvre les vertus de l'apaisement, du silence et de l'humilité dans le service quotidien du culte isiaque. Il reçoit la visite de ses parents et amis, mais s'empresse de leur faire le récit de ses aventures pour s'absorber de nouveau dans la contemplation de la déesse :

[...] *me rursum ad deae gratissimum mihi refero conspectum [...].*

[...] je me replonge dans la contemplation si agréable pour moi de la déesse<sup>321</sup>.

Il va jusqu'à louer un logement dans l'enceinte même du temple pour participer au service quotidien de la déesse, à titre encore privé :

[...] *numinis magni cultor inseparabilis.*

[...] en tant qu'adorateur perpétuel de la grande puissance divine<sup>322</sup>.

Il consacre ses journées à la célébration du service divin et à la contemplation de la statue divine jusqu'à ce qu'il reçoive l'ordre de rentrer dans sa patrie<sup>323</sup> :

*Paucis dehinc ibidem commoratus diebus inexplicabili uoluptate simulacri diuini perfruebar [...].*

M'étant attardé en ce lieu quelques jours, j'y jouissais continuellement d'une volupté indicible à contempler la statue de la déesse [...] <sup>324</sup>.

L'importance de l'image est soulignée par Lucius à plusieurs reprises au livre XI, car l'*effigies* contient en elle la présence de la divinité et permet donc la communion privée de l'adorant avec la divinité, reflétée dans la statue. Cette possibilité de percevoir un *numen* à travers une image est explicitement mentionnée dans le *De deo Socratis* lorsque Apulée affirme que « n'importe qui peut avoir un jour la faculté de contempler une figure divine » :

*Quod si cuiuis potest euenire facultas contemplandi diuinam effigiem [...]*<sup>325</sup>.

Nous en trouvons un écho stylistique lors de la procession isiaque lorsqu'un participant tient « sur son sein heureux l'image vénérable de la divinité suprême » :

<sup>320</sup> *Ibid.*, XI, 7, 1.

<sup>321</sup> *Ibid.*, XI, 19, 1.

<sup>322</sup> *Ibid.*, XI, 19, 1.

<sup>323</sup> Nous trouvons un passage analogue chez Plutarque, à propos des âmes des défunts qui jouissent continuellement de la présence divine et s'abreuvent des délices de cette ineffable beauté : « Mais après la délivrance, une fois que ces âmes ont émigré dans le séjour immatériel, invisible, inaffectible et saint, alors ce dieu est bien leur guide et leur roi, et elles sont suspendues à lui, dans la contemplation et le désir à jamais inassouvis d'une beauté ineffable et inexprimable pour l'homme. » (Plutarque, *Isis et Osiris*, 78, 383a, trad. cit.) Plotin mettra en relation la contemplation des statues avec la vision béatifique de la divinité et l'extase qui unit à elle (*Enn.*, V, 1, 487a).

<sup>324</sup> Apulée, *Met.*, XI, 24, 5.

<sup>325</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XX, 167.

*Gerebat alius felici suo gremio summi numinis uenerandam effigiem [...]*<sup>326</sup>.

Enfin, sur un nouvel ordre de la divinité, Lucius gagne ensuite Rome où il n'a de cesse d'offrir chaque jour ses prières à Isis. C'est là que prend fin son périple.

La contemplation donne désormais tout son sens à la nouvelle vie de Lucius. Celui-ci est passé de la vision de l'astre de la nuit à la contemplation de la divinité invisible qui prend appui sur l'image concrète de la statue de la déesse, mais qui prend également la forme d'une vision intérieure qu'il ne lui est pas possible de révéler au lecteur profane :

« [...] *diuinos tuos uultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor.* »

« [...] gardant par-devers moi tes traits divins et ta sainte divinité cachés au plus secret de mon cœur, je contemplerai leur image à jamais<sup>327</sup>. »

272

Cela fait écho au début du *De deo Socratis* où Apulée commence son exposé par les dieux qui se divisent en deux catégories, selon que nous les saisissons par la vue (*uisu*) ou par l'entendement (*intellectu*) : les dieux visibles sont les astres que nous distinguons grâce à la vue, tandis que les dieux invisibles font l'objet d'une contemplation purement intellectuelle :

*Est aliud deorum genus, quod natura uisibus nostris denegauit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur, acie mentis acrius contemplantes.*

Il existe une autre catégorie de dieux que la nature a refusée à nos regards, mais que cependant, au prix d'une recherche attentive, nous contemplons par l'intelligence, le regard perçant de l'âme nous permettant une contemplation plus pénétrante<sup>328</sup>.

Comme nous venons de le voir, l'adjectif *religiosus* est le seul que Lucius utilise au livre XI pour se caractériser<sup>329</sup>. Avant le livre XI, cet adjectif et l'adverbe *religiose* désignent dans l'univers traversé par Lucius essentiellement le respect des liens de parenté ou d'hospitalité qui créent des devoirs, le respect de la *pietas* à l'intérieur de la sphère familiale : Lucius veut respecter le lit nuptial de Milon et s'interdit de tenter une relation adultère avec son épouse (II, 66) ; Charité obéit à ses parents et respecte « un devoir pieux » (*religiosa necessitas* en VIII, 7) ; un jeune homme s'acquitte scrupuleusement de ses devoirs de fils et de frère

<sup>326</sup> *Id.*, *Met.*, XI, 11, 3.

<sup>327</sup> *Ibid.*, XI, 25, 6.

<sup>328</sup> Apulée, *De deo Socr.*, II, 121.

<sup>329</sup> Rappelons que l'adverbe *religiose* est utilisé dans les *Florides* pour décrire l'attitude pieuse de Pythagore et d'Apulée lui-même.

(X, 23, 6) ; l'épouse criminelle se vante d'être « une épouse pieuse » (*religiosa uxor* ; l'adjectif est employé avec une valeur d'antiphrase [X, 26, 2]).

Deux personnages seulement sont qualifiés par l'adjectif *religiosus*. Un notable, habitué à révéler les dieux, est tout heureux de recevoir chez lui les prêtres de la déesse syrienne<sup>330</sup>. Lucius est ainsi qualifié par Photis qui sait qu'il a été initié à plusieurs cultes et qu'il connaît donc la sainte loi du silence : il possède pour cette raison « un cœur pieux » (*huius religiosi pectoris*), qui ne doit pas divulguer les secrets de la magie qu'elle consent à lui dévoiler<sup>331</sup>. Dans ces deux cas, l'adjectif est lié à la religion. Mais le notable, malgré sa dévotion extrême, ne sait pas reconnaître la vraie religion de la charlatanerie et Lucius, malgré ses différentes initiations religieuses, n'a pas trouvé la réponse à ses interrogations et la cherche dans l'art magique qui n'en est qu'une sordide parodie.

L'histoire de Psyché et de Cupidon constitue, comme toujours, une étape intermédiaire où l'adjectif *religiosus* marque le respect dû à la divinité : la foule prodigue à Psyché des marques d'adoration religieuse comme si la jeune fille était Vénus en personne<sup>332</sup> ; Cupidon avertit Psyché de faire preuve d'une *religiosa continentia* afin de leur éviter une catastrophe et lui demande de ne plus revoir ses deux sœurs<sup>333</sup>. Mais la foule se trompe d'objet religieux tandis que Psyché est incapable d'écouter les conseils de son époux divin et de maîtriser ses affects.

Le livre XI est le plus riche en occurrences qui sont toutes en relation avec la religion isiaque. Isis définit la première son culte comme « de saints ministères » (*religiosis ministeriis*<sup>334</sup>). La foule qui assiste à la fête du *naugium* est désignée parfois par une expression générale qui exprime sa participation à une fête religieuse<sup>335</sup>, mais elle est en réalité composée de profanes et d'initiés : d'un côté, *populi*, de l'autre, *religiosi* (XI, 13, 6) ; cette opposition est reprise en XI, 16, 9 (*cuncti populi tam religiosi quam profani*) ; le prêtre d'Isis stigmatise même les profanes *inreligiosi* qui sont marqués par leur *error* (XI, 15, 4). Ce sont les initiés isiaques (les *religiosi*) qui accomplissent le rituel quotidien de la salutation matinale du jour (XI, 20, 5) et qui accompagnent en une *religiosa cohors* Lucius et le grand-prêtre aux bains (XI, 23, 1). Le vêtement extraordinaire que porte Lucius au sortir de son initiation est qualifié de *religiosus* (XI, 24, 1). L'initiation se termine par un déjeuner sacramentel, *ientaculum religiosum* (XI, 24, 5).

330 *Id.*, *Met.*, VIII, 30, 5.

331 *Ibid.*, III, 15.

332 *Ibid.*, IV, 28.

333 *Ibid.*, V, 12.

334 *Ibid.*, XI, 6, 7.

335 *Ibid.*, XI, 7, 2 : *discursu religioso* ; XI, 16, 2 : *agmini religioso*.

Quatre occurrences concernent Lucius précisément. Le prêtre d'Isis qui a accompli le retour à la forme humaine de Lucius est le premier à faire entrer le jeune homme dans la sphère du divin lorsqu'il commente son parcours ; il l'investit en quelque sorte de la *beatitudo* :

*Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem inprovida produxit malitia.*

Mais, en tout cas, l'aveuglement de la Fortune, en te torturant par les pires dangers, t'a conduit dans sa malignité imprévoyante à cette religieuse félicité qui est la tienne<sup>336</sup>.

274

Comme nous l'avons déjà noté, Lucius lui-même se définit ensuite comme *homo religiosus*<sup>337</sup>. Même ses craintes et ses interrogations vis-à-vis des initiations successives qu'il doit subir sont caractérisées par l'adjectif *religiosus*<sup>338</sup>. Même le désir du lecteur d'en savoir davantage sur le déroulement de l'initiation est considéré comme *religiosus*<sup>339</sup>. Il est remarquable que cet adjectif ne reçoit jamais au livre XI une connotation péjorative ou ironique<sup>340</sup>. Nous espérons avoir montré par cette analyse que l'hypothèse d'une expérience religieuse n'est pas hors de propos.

#### Les chapitres 26 à 30 du livre XI

Toutefois, certains détails émaillent le livre XI d'éléments dissonants sur lesquels s'appuie une partie importante de la critique post-winklérienne pour en dégager le caractère satirique et dénier à l'expérience de Lucius toute valeur religieuse. En particulier, ce sont les derniers chapitres du livre, lorsque Lucius entre en contact avec le clergé d'Isis après sa première initiation, qui suscitent des interprétations divergentes depuis ces dernières années. Nous souhaitons reprendre quelques-uns de ces éléments qui sous-tendent l'idée d'une satire de la crédulité religieuse et qui empêchent d'interpréter le roman comme un texte de pure propagande du culte isiaque.

Le fait que Lucius doive se soumettre à trois initiations a généré certains commentateurs qui ont vu dans cette insistance et dans l'incompréhension momentanée de Lucius une parodie ou une satire de la religion à mystères<sup>341</sup>.

<sup>336</sup> *Ibid.*, XI, 15, 2.

<sup>337</sup> *Ibid.*, XI, 25, 6.

<sup>338</sup> *Ibid.*, XI, 19, 3 : *religiosa formidine* ; XI, 27, 1 : *religiosum scrupulum*.

<sup>339</sup> *Ibid.*, XI, 23, 6.

<sup>340</sup> *Contra* N. Fick qui décèle de l'ironie dans l'itinéraire initiatique de Lucius au livre XI : « La version initiatique de XI, 23, 7 n'a pas d'autre prétention que d'ironiser sur la mise en scène des mystères isiaques » (*Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, *op. cit.*, p. 98-99).

<sup>341</sup> Par exemple, J.J. Winkler, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius'Golden Ass*, *op. cit.*, p. 221-222 ; N. Fick-Michel, *Art et mystique dans les Métamorphoses*

Étant donné que la première initiation permet à Isis de remplir son rôle de divinité salvatrice et à Lucius de retrouver sa forme humaine, l'insistance de la divinité à exiger une seconde, puis une troisième initiation a paru suspecte. Lorsque Osiris exige de Lucius qu'il vende jusqu'à sa garde-robe pour pouvoir payer les frais de l'initiation à son culte, certains critiques dénoncent à la fois la vénalité des prêtres d'Isis et d'Osiris et la crédulité de Lucius qui se laisse naïvement dépouiller de ses biens<sup>342</sup>.

L'ironie que ces critiques pensent déceler n'a pas été à nos yeux réellement démontrée. En revanche, les parallèles que Stavros Frangoulidis a relevés entre le livre XI et les dix premiers livres sont particulièrement intéressants et peuvent apporter une explication symbolique pertinente. Le chiffre trois<sup>343</sup> joue en effet dans l'économie de l'œuvre un rôle symbolique tout aussi important que le nombre dix ou le chiffre un<sup>344</sup>. La triple initiation de Lucius rappelle ses trois contacts antérieurs avec la magie : d'abord dans l'épisode des outres où il est à son insu victime de l'art magique (II, 32), ensuite lorsqu'il épie Pamphilé en train de se transformer en hibou (III, 21), enfin lorsqu'il fait lui-même l'expérience de la magie et se retrouve transformé malencontreusement en âne (III, 24)<sup>345</sup>. Dans les deux cas, la gradation va de pair avec une implication de plus en plus grande de la part de Lucius. Nous pouvons aussi noter que Lucius âne a tenté par trois fois d'attraper des roses pour retrouver sa forme humaine<sup>346</sup>. La triple initiation est nécessaire pour conjurer le triple contact de Lucius avec le monde dangereux de la magie. Nous avons vu que le chiffre trois représentait aux yeux des pythagoriciens le Tout et que, dans cette perspective, les trois initiations permettent à Lucius d'accéder à une communication parfaite avec le divin.

Lorsqu'il est question d'une seconde initiation, Lucius exprime des signes de doute et de questionnement, des signes de distanciation qui mettent en question le culte isiaque<sup>347</sup>. Loin de nous conduire à interpréter le livre XI comme une critique, voire une satire de la religion isiaque, ces doutes nous confortent dans l'interprétation que nous avons choisie. Ils nous paraissent en effet marquer une

d'Apulée, *op. cit.* ; N. Méthy, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », art. cit., p. 39-53.

342 Par exemple J. Winkler, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius'Golden Ass*, *op. cit.* ; R. May, *Apuleius and Drama: The Ass on Stage*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 316. D. van Mal-Maeder rappelle à l'appui de cette thèse que les Isiaques sont souvent la cible de la satire en raison de leur crédulité (« Lector, intende: laetaberis. The Enigma of the Last Book of Apuleius' *Metamorphoses* », art. cit., p. 105-106).

343 Notons que le chiffre trois est important dans l'histoire de Psyché : ses parents ont trois filles. M. Bernhard est le premier à avoir montré l'importance du chiffre trois dans le roman (*Der Stil des Apuleius von Madaura*, Amsterdam, Hakkert, 1927, p. 62-74).

344 Voir *supra*, Deuxième Partie : La figure de l'Un, « mère » de toutes choses, p. 164.

345 S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative*, *op. cit.*, p. 196.

346 Apulée, *Met.*, III, 27 ; III, 29 ; IV, 2.

347 *Ibid.*, XI, 26, 4.

étape essentielle dans l'aventure spirituelle de Lucius : la découverte de l'attitude critique, qui faisait défaut au héros au début de son voyage en Thessalie, et « le passage de l'ostentation à l'introspection<sup>348</sup> » :

*Ac dum religiosum scrupulum partim apud meum sensum disputo, partim  
sacrorum consiliis examino, nouum mirumque plane comperior.*

En soumettant ce scrupule religieux soit à l'examen de mon propre entendement, soit à l'avis des initiés, je fais une autre découverte stupéfiante<sup>349</sup>.

276

Enfin, la pression d'Osiris sur Lucius pour qu'il vende ses vêtements afin de trouver l'argent nécessaire à son initiation semble à certains une critique ouverte de la vénalité des prêtres d'Isis et d'Osiris<sup>350</sup>. Cette demande du dieu rappelle l'attitude de la sorcière Méroé qui contraint son amant Socrate à lui remettre son maigre salaire et même ses hardes<sup>351</sup>. Mais, tandis que Méroé réduit Socrate à la pauvreté la plus misérable et à la mendicité la plus honteuse, Osiris promet à Lucius une vie meilleure en échange de son acceptation d'une dure pauvreté. Le dieu n'a pas menti : la « providence des dieux » lui procure par la suite une aisance matérielle confortable grâce à une carrière réussie d'avocat sur laquelle le narrateur revient à deux reprises<sup>352</sup>. Les succès au forum de Lucius sont explicitement placés sous la protection et la faveur divines (*liberali deum prouidentia* en XI, 30, 2).

N'oublions pas que, dans sa conférence *Sur le démon de Socrate*, Apulée critique tous ceux qui dépensent d'énormes sommes d'argent pour les motifs les plus variés (maisons de campagne somptueuses, luxe des demeures urbaines, personnel domestique innombrable) sans se soucier de dépenser réellement pour eux-mêmes et pour le culte de leur propre démon, « culte qui n'est rien d'autre que l'initiation aux mystères de la philosophie<sup>353</sup> ».

La *laboriosa doctrina* de Lucius est désormais utile et efficace, alors qu'elle n'avait servi à rien dans les épisodes précédents, en particulier à Hypata lors de la fête du dieu Rire, épisode qui s'oppose en tous points au dénouement<sup>354</sup> : Lucius y joue en vain le rôle d'accusé, il y est tourné en dérision, tandis qu'à Rome, ses succès au barreau lui valent une grande réputation qui excite même la jalousie. L'acceptation de Lucius d'être intégré au clergé d'Isis et d'Osiris contraste

348 L. Callebat, « L'expression dans les œuvres d'Apulée », art. cit., p. 1663.

349 Apulée, *Met.*, XI, 27, 1.

350 L. Graverini reprend l'argument de « la rapacité des prêtres » pour le réfuter (*Le Metamorfosi di Apuleio. op. cit.*, p. 76-83).

351 Apulée, *Met.*, I, 7, 10.

352 *Ibid.*, XI, 28, 6 ; XI, 30, 2. Voir S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative, op. cit.*, p. 199.

353 Apulée, *De deo Socr.*, XXII, 170 : *Igitur cotidiana eorum aera dispungas : inuenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est.*

354 *Id.*, *Met.*, III, 4-6.

fortement avec son refus précédent de devenir un membre de la communauté d'Hypata qui l'a mis en larmes et l'a profondément humilié, tandis qu'Isis et Osiris lui offrent le salut avec la joie, la gloire et l'aisance matérielle.

Luca Graverini suggère même une autre possibilité pour l'adjectif *laboriosus* en rappelant que, chez Horace, Ulysse est précisément qualifié de *laboriosus* et que les *labores* sont traditionnellement les *πάθη* de tout héros épique, tel Énée<sup>355</sup>. La *laboriosa doctrina* de Lucius ne serait donc pas seulement le résultat de longues veilles sur les livres (ce qui n'est d'ailleurs pas mentionné dans le roman), mais s'apparenterait à la *sapientia* du héros homérique grâce à l'expérience de l'erreur et de la souffrance<sup>356</sup>.

Quant à la vente des vêtements, elle nous paraît très symbolique : la divinité exige de Lucius un abandon total, un renoncement à son passé, à son moi antérieur qui ne souffre aucune exception<sup>357</sup>. Lucius doit se dépouiller de deux reprises de son enveloppe extérieure : une première fois de sa peau d'âne pour se débarrasser d'une partie de lui-même, celle qui l'entraînait sur la pente glissante des passions, du désordre et de la souffrance ; une seconde fois de son apparence extérieure d'homme pour faire l'expérience d'une nouvelle intériorité. Les demandes répétées du dieu font partie de la phase préparatoire à l'initiation qui requiert une forme de sacrifice qui inclut jeûne et abstinence sexuelle.

T.N. Habinek a montré de manière pertinente que l'initiation de Lucius constituait une sorte de « rituel de passage » dans lequel l'étape de la nudité est un passage obligé<sup>358</sup>. Dans la lignée de cette analyse anthropologique, N. Fick a étudié l'importance de la symbolique de la nudité et du vêtement tout au long du livre XI<sup>359</sup>. Lucius non seulement est nu au moment de ses deux métamorphoses, mais il doit vendre sa garde-robe entière, sorte de dénudation symbolique qui correspond à une forme de purification, nécessaire pour accéder à un autre état. Lucius est « introduit dans le monde du rite où une véritable mythologie du vêtement sanctionne par un costume nouveau chaque nouvelle étape<sup>360</sup> ». Ainsi, après sa nuit d'initiation, il paraît à la foule, « consacré par douze robes<sup>361</sup> » qui le font entrer dans un autre monde, officiellement celui des mystes isiaques, mais en réalité, comme le constate N. Fick, celui des Immortels, car ces douze robes de consécration symbolisent l'accès à l'immortalité.

355 Horace, *Epod.*, 17, 16.

356 L. Graverini, *Le Metamorfoosi di Apuleio*, *op. cit.*, p. 171.

357 L'idée est défendue par S. Frangoulidis, *Roles and performances in Apuleius' Metamorphoses*, *op. cit.*, p. 172.

358 T.N. Habinek, « Lucius' Rite of Passage », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 49-69.

359 N. Fick, « La métamorphose initiatique », *art. cit.*, p. 279-280.

360 *Ibid.*, p. 279.

361 Apulée, *Met.*, XI, 24, 1: *duodecim sacratus stolis*.



Ce passage par un état de pauvreté rappelle également l'affirmation de la supériorité des qualités spirituelles et du mépris des biens matériels qui caractérisent le philosophe dans plusieurs autres œuvres d'Apulée<sup>362</sup>. En particulier, l'éloge paradoxal de la pauvreté dans le plaidoyer montre que la pauvreté est la compagne inséparable de la philosophie de tout temps :

*At contra hi philosophi quos commemoravi, non ultra uolentes quam poterant, sed congruentibus desideriis et facultatibus iure meritoque dites et beati fuerunt.*

Les philosophes que j'ai cités, ne souhaitant rien au-delà de ce dont ils disposaient, mais mettant leurs désirs en harmonie avec leurs moyens, furent à juste titre riches et heureux<sup>363</sup>.

Une unité thématique se dégage ainsi, permettant à la figure aux multiples facettes d'Apulée, tour à tour philosophe, conférencier, romancier, avocat, de prendre une configuration unitaire.

278

La dernière image que Lucius laisse de lui à la fin du roman a été elle aussi diversement interprétée. Ce prêtre isiaque, fier d'exhiber son crâne rasé, paraît pour les uns un bouffon ridicule<sup>364</sup>, pour les autres, un bienheureux qui a atteint au sein des initiés d'Isis et d'Osiris un état de béatitude rayonnante<sup>365</sup>. Le fait de se raser la tête vient conforter la vente symbolique des vêtements : Lucius coupe tous les liens physiques et spirituels qui le rattachaient à son moi antérieur<sup>366</sup>. Les mesures de purification qui précèdent les initiations vont dans le même sens.

Si une tête chauve peut faire l'objet de critiques et de moqueries<sup>367</sup>, d'une part, il faut distinguer entre la calvitie naturelle et le fait de se raser la tête et, d'autre part, il existe une autre tradition qui associe tête chauve et sagesse du sage<sup>368</sup>. Socrate était chauve, il représentait aux yeux de Varron le paradigme même de la calvitie<sup>369</sup>. L'étude iconographique de Paul Zanker a montré que, tout au long

<sup>362</sup> *Id.*, *De deo Socr.*, XXIII, 174 ; *Flor.*, XIV, 22 ; *Apol.*, 17-18.

<sup>363</sup> *Id.*, *Apol.*, 20, 7.

<sup>364</sup> Par exemple, J.J. Winkler, *Auctor & Actor*, *op. cit.*, p. 223-227 ; D. Lateiner, « Humiliation and Immobility in Apuleius' *Metamorphoses* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 131, p. 235 ; D. van Mal-Maeder, « The enigma of the last book of Apuleius' *Metamorphoses* », *art. cit.*, p. 105-106 ; P. Murgatroyd, « The ending of Apuleius' *Metamorphoses* », *Classical Quarterly*, 2004, 54/1, p. 319-321.

<sup>365</sup> G. Puccini-Delbey, *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, *op. cit.*, p. 267 ; P. James and M. O'Brien, « To baldly go: A Last Look at Lucius and his Counter-Humiliation Strategies », dans W. H. Keulen, R. R. Nauta, S. Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae: Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 246-247.

<sup>366</sup> S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>367</sup> Juvénal (VI, 532) et Martial (XII, 28, 19) se moquent de la calvitie des initiés isiaques.

<sup>368</sup> L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>369</sup> Varron, *Men.*, 490 : *tam glaber quam Socrates*. Sinesius, dans son éloge de la calvitie, s'amuse à écrire que, lorsqu'on regarde les portraits de Diogène, de Socrate et de tous les

des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère, les représentations de personnes au front et au crâne chauves sont de plus en plus nombreuses<sup>370</sup> : il s'agirait d'une mode par laquelle la calvitie serait un élément constitutif du « visage d'un intellectuel » et conférerait au portrait un trait de spiritualité<sup>371</sup>. L. Graverini en conclut qu'outre la calvitie comme pratique religieuse ou comme objet de raillerie, il existe une calvitie « philosophique », signe de sagesse, dont l'icône est la tête chauve de Socrate, tout en reconnaissant que l'image de Lucius au crâne rasé ne correspond pas parfaitement à l'iconographie socratique, ou plus généralement philosophique, qui commençait à être en vogue à l'époque d'Apulée. Mais, de manière tout à fait intéressante, il montre que la figure de l'initié isiaque possède le même caractère paradoxal que les représentations « siléniques » de Socrate<sup>372</sup>. La tête rasée de Lucius, comme la tête chauve de Socrate, est un élément essentiel d'un portrait paradoxal qui invite tant au sourire qu'à la réflexion.

Enfin, les critiques qui dénoncent la vénalité des prêtres et la crédulité de Lucius omettent le fait que le dénouement ne se termine pas sur l'image d'un dévôt naïf, dépouillé de ses biens, mais sur celle d'un prêtre jouissant d'une aisance matérielle et admis au collège des *pastophori*, fondé à l'époque de Sylla. Le statut social et religieux de Lucius est une conséquence directe de ses initiations, de la même manière que l'ouverture de la navigation lors de la fête d'Isis est associée au commerce et donc au profit. Les seules actions que Lucius réussit sont celles qu'il accomplit en étant devenu prêtre d'Isis et d'Osiris. Le problème de l'argent n'en est pas un. Il y a de nombreux parallèles entre les Actes du Nouveau Testament et les *Métamorphoses* : en particulier, ils insistent sur la capacité de Paul à vivre de ses propres ressources et à porter librement la parole de Dieu grâce à cette indépendance économique<sup>373</sup>. Tous deux, Paul et Lucius, bénéficient d'une aisance matérielle grâce à leur travail, ce qui est le signe d'abord de l'indépendance du converti, ensuite de sa volonté d'être au service de la divinité et de se soumettre à la discipline stricte du *labor*<sup>374</sup>.

À ces arguments s'ajoute l'étude d'E. Finkelpearl qui montre avec justesse que l'on peut déterminer plusieurs fins au roman : la première se situe pour elle en XI, 26, 4 où plusieurs échos stylistiques avec le prologue sont repérables ; une seconde fin interviendrait en XI, 28, puis une troisième avec les derniers

sages de tous les temps, on dirait un spectacle de chauves (*Calu.*, 6, 3).

370 P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 252.

371 L. Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio*, op. cit., p. 95.

372 *Ibid.*, p. 98.

373 W.S. Smith, « Apuleius and the New Testament », *Ancient Narrative*, 7, 2007, p. 59.

374 *Ibid.*, p. 62.

mots de l'œuvre<sup>375</sup>. Celle-ci aurait pu en effet se terminer au chapitre XI, 26, 3 après l'initiation de Lucius aux mystères d'Isis et son départ pour Rome sur l'instigation de la déesse, où il devient « son adorateur assidu, étranger dans son temple, mais chez <lui> dans sa religion » (*cultor denique adsiduus, fani quidem aduena, religionis autem indigena*). Puis une année entière s'écoule avant un nouvel appel à une seconde initiation. E. Finkelpearl accorde à ces derniers chapitres le statut d'« épilogue » qui aurait pour fonction de fournir des indications sur la suite de la vie de Lucius. S'opposant aux travaux récents qui fondent leurs arguments sur ces quatre derniers chapitres pour faire du livre XI un livre satirique, elle montre que la coupure temporelle entre la première initiation et les suivantes permet de sortir du cercle comique de la répétition et d'impliquer Lucius toujours davantage dans sa relation au divin<sup>376</sup>.

280

Isis procure à Lucius protection, sécurité, stabilité qui s'opposent aux vicissitudes d'antan, à la perte de soi dans un univers étranger, dans un corps étranger. Mais ce retour à soi lui permet aussi de reconstruire une nouvelle identité sociale hors de sa patrie, à Rome. En effet, cette sécurité s'étend même aux questions d'ordre matériel, puisque Lucius, encouragé par Osiris qui l'engage à ne pas craindre « les médisances des envieux » que lui a suscitées sa *laboriosa doctrina*, poursuit une carrière d'avocat et d'écrivain qui lui rapporte succès et profits<sup>377</sup>. Le processus d'unification s'accompagne d'un processus de resocialisation.

Ne pourrait-on pas aller jusqu'à voir là l'exercice de la vertu de « justice », la quatrième vertu platonicienne, qui est « une observatrice fidèle de l'intérêt d'autrui<sup>378</sup> » ? Apulée reprend dans ce passage du *De Platone* la définition cicéronienne de la justice dans le *De officiis*<sup>379</sup>. Il faut savoir préférer les devoirs de la justice aux devoirs de la science, car l'intérêt de l'homme est le plus éminent. Cicéron cite à l'appui de sa thèse d'illustres précédents – le pythagoricien Lysis<sup>380</sup>, Platon – qui, tout en consacrant leur vie entière à la connaissance des choses, n'en ont pas pour autant renoncé à favoriser les intérêts humains. C'est

375 E. Finkelpearl, « The ends of the *Metamorphoses* (Apuleius, *Metamorphoses*, 11.26.4-11.30) », dans M. Zimmerman et R. van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley, MA, Peeters, 2004, p. 319-342.

376 *Ibid.*, p. 326.

377 Apulée, *Met.*, XI, 30, 4. La polémique contre les avocats accompagne toute l'activité littéraire d'Apulée, car elle est présente dans le *De magia*, le *De deo Socratis*, les *Florides* et les *Métamorphoses*.

378 *Id.*, *De Plat.*, II, VII, 229.

379 Voir C. Lévy, « Le *De officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Vita latina*, 116, 1989, p. 11-16. Pour une étude d'ensemble de la justice dans le *De officiis*, voir E.M. Atkins, « *Domina et Regina Virtutum: Justice and Societas in De Officiis* », *Phronesis*, 35/3, 1990, p. 258-289.

380 Sur ce philosophe du v<sup>e</sup> siècle, originaire de Tarente, disciple de Pythagore, voir B. Centrone et C. Macris, s.v. « Lysis de Tarente », dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, t. IV, p. 218-220.

au nom de cet intérêt supérieur que l'éloquence est nécessaire et qu'« il vaut mieux parler avec abondance, pourvu que ce soit avec prudence, que de penser avec la pénétration la plus fine sans éloquence<sup>381</sup> ».

Le développement sur les vertus et leur classification qu'opère Apulée au début du livre II du *De Platone* s'inscrit dans le cadre théorique de l'antique controverse sur les genres de vie<sup>382</sup> dont le débat entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias* présente le paradigme<sup>383</sup>. La discussion s'achève sur le triomphe de la vie morale menée par Socrate, à l'encontre de l'opinion de Calliclès qui invite son interlocuteur à cultiver la science des affaires et l'art de la parole: elle fixe ainsi les termes du débat en opposant deux types de vie: vie philosophique et vie politique. Cette opposition simplifie les trois principales formes de vie définies par Pythagore, telles que les rapporte Cicéron dans ses *Tusculanes*<sup>384</sup>: le θεωρητικὸς βίος est réservé au φιλόσοφος, le πρακτικὸς βίος au φιλότιμος, l'ἀπολαυστικὸς βίος au φιλοκερδής.

Aristote, pour sa part, privilégie la vie théorétique comme idéal de vie du sage<sup>385</sup>, sans pour autant dévaloriser la vie pratique<sup>386</sup>. Il fait de la contemplation la forme suprême de l'action tout en associant les différents genres de vie dans la définition générale du bonheur comme activité rationnelle conforme à la vertu. Le modèle du Βίος σύνθετος, inspiré du pythagorisme et de la tradition académico-péripatéticienne, puis développé par Panétius et Antiochus, permet à Cicéron d'élaborer la notion de *vita composita* qui montre que la fin de l'homme est double et réside à la fois dans l'*actio* et la *contemplatio*<sup>387</sup>.

Dans cette perspective, l'activité au forum de Lucius prêtre d'Isis pourrait illustrer l'adoption de la vie mixte, la complémentarité entre théorie et pratique, la nécessité d'être utile à ses concitoyens. Dans les ouvrages philosophiques d'Apulée, le sage ne peut s'exclure de la communauté civique à laquelle il appartient et aux intérêts de laquelle il doit se dévouer. Le rituel de la mort et de la renaissance auquel Lucius s'est soumis lui permet de retrouver aussi une identité sociale dans un « nouveau » monde, de se « resocialiser » en quelque sorte.

381 Cicéron, *De off.*, XLIV, 156.

382 Sur la question des genres de vie dans l'Antiquité, voir A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa* [1953], Brescia, Paideia, 2002; R. Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1956.

383 Platon, *Gorg.*, 484b-486c; 492d; 500c-d.

384 Cicéron, *Tusc.*, V, 8-9.

385 Aristote, *E. N.*, I, 4-5; X, 7, 117; X, 8, 1178 b 21-23. Voir A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa*, op. cit., p. 38-39.

386 Aristote, *Pol.*, I, 1253a3; VI, 1295a37-38; VII, 1324a28-39. Sur ce point, voir P. Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 343-360.

387 Cicéron, *Nat.*, II, 37.

Le Lucius d'autrefois était caractérisé par une curiosité insatiable, toujours tournée vers autrui, signe manifeste d'une insatisfaction fondamentale<sup>388</sup>. Parti voyager en Thessalie, il était à la recherche « de ce qui est nouveau et merveilleux » comme s'il cherchait à combler un manque essentiel. Mais ce vide ontologique ne va rencontrer qu'un monde fragmenté, soumis aux caprices de la Fortune qui lui fait ainsi perdre toute stabilité, toute cohérence, tout sens. À la fragmentation de l'univers correspond la fragmentation de son propre moi qui ne trouve pas sa place au sein d'un tel univers. L'initiation religieuse et la découverte de la connaissance suprême lui permettent de retrouver un « moi » unifié, cohérent et heureux dans un univers lui aussi unifié et cohérent dont le centre est Isis : Lucius a désormais sa place propre dans un tout harmonieux.

Sa nouvelle identité se fonde sur l'intériorité de l'*homo religiosus* qu'il découvre. La volonté d'Isis se confond avec sa propre volonté : grâce à cela, l'unité est atteinte. « Le livre XI, que l'on pourrait appeler le livre de l'unité, multiplie les expressions traduisant la cohérence, l'union harmonieuse, à commencer par *numen unicum*, mots par lesquels la déesse se définit<sup>389</sup> ». Il existe également une unité essentielle entre Isis et Osiris : « le système des divinités et des religions est lié, ou plutôt uni<sup>390</sup> ».

Au cours du livre XI, Lucius a ainsi vécu un double mouvement – mouvement vers l'Être, vers l'intelligible, décrit par Platon dans la *République*<sup>391</sup> et mouvement vers lui-même, retour à lui-même – qui constitue en définitive une finalité unique<sup>392</sup>. Il obtient son épanouissement en s'intégrant à la fois dans la vie civile, la vie politique et la vie religieuse, réalisant ainsi la double tendance de l'être humain à la connaissance et à la communauté sur laquelle les philosophes du Portique ont insisté. L'*oikeiôsis* à soi-même ne peut se réaliser sans l'*oikeiôsis* à la cité<sup>393</sup>.

Nous avons voulu démontrer que le livre XI d'Apulée, à l'écart de tout merveilleux qui serait l'accessoire romanesque utile à la conclusion heureuse

388 B.L. Hijmans a montré que seule une *curiositas* non maîtrisée par la *prudencia* est condamnée par le narrateur auctorial (*Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book IX, Appendix III*, Groningen, Egbert Forsten, 1995).

389 N. Fick, « La métamorphose initiatique », art. cit., p. 282.

390 Apulée, *Met.*, XI, 27, 3 : *conexa, immo uero unita ratio numinis religionisque esset*.

391 Platon, *Rep.*, VI, 509d-510b ; VII, 514a-517c.

392 Porphyre l'explicitera dans son *De abst.*, I, 29, 3.

393 Sur l'*oikeiôsis*, ce concept essentiel de la philosophie stoïcienne selon lequel chacun s'approprie son être personnel et le préserve de toute aliénation, voir T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiôsis*, Aarhus, Aarhus UP, 1990 ; les différents travaux de G. Reydams-Schils : « Human Bonding and *oikeiôsis* in Roman Stoicism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 221-251 ; *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2005. Chez Philon d'Alexandrie, voir C. Lévy, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance », art. cit.

de son récit, prolonge en sublime l'intervention divine qui renverse une situation, dès lors qu'il s'applique à développer la thématique de la grandeur dans l'hénothéisme, comme nous l'avons vu par l'expression *numen unicum multiformi specie* employée en XI, 5, 1.

Assurément la communication entre l'homme et la divinité, telle que l'énonce l'écrivain, relève de l'initiation rituelle, non de l'extase mystique. Lucius n'est pas sainte Thérèse d'Avila<sup>394</sup>. . . Reste le sentiment d'une souveraineté qui n'est pas pure transcendance, mais dont les bienfaits pour l'humanité sont tangibles. Redevenu homme, Lucius en effet n'est pas pour autant étranger à lui-même ; l'action d'Isis lui révèle que son identité véritable réside dans la pratique d'un nouveau culte, celui de son frère-époux Osiris, qui, tout en lui assurant la réussite sociale à Rome, lui permettra de se distinguer des autres :

*Ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deseruirem, in collegium me pastophorum suorum immo inter ipsos decurionum quinquennales adlegit.*

Afin que je ne fusse pas mêlé au reste de la troupe dans l'exercice de son culte, il me fit entrer dans le collège de ses pastophores, bien plus, il m'admit au rang des décurions quinquennaux<sup>395</sup>.

Les dernières lignes du livre XI proclament la joie d'une existence personnelle brillante que la malveillance n'atteint nullement et qui n'a pas honte de porter l'image de son Dieu : celle d'un avocat, d'un homme de lettres et d'un président du collège des pastophores d'Osiris.

L'intérêt et l'originalité du texte d'Apulée consistent précisément en cette alliance affirmée de la gloire humaine, individuelle, et de la gloire divine qui se donne à voir par le crâne entièrement rasé de Lucius, fièrement exposé au regard de tous. Cette tête rasée possède une grandeur singulière que n'avait pas celle, ridicule et obscène, du prêtre de Cybèle achetant l'âne Lucius<sup>396</sup> : elle est la « terrestre étoile de la grande religion » (*magnae religionis terrena sidera*<sup>397</sup>).

Les derniers mots de l'œuvre insistent sur la joie de Lucius qui vient d'entrer dans le collège des pastophores d'Osiris : *gaudens obibam*<sup>398</sup>. H. Fugier a montré

394 « J'appelle "mystique" une expérience psychosomatique qui révèle les secrets érotiques de cette foi [l'auteur parle de la foi canonique] dans une parole qu'elle construit » pour une relation vivante en Dieu (J. Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris, Fayard, 2008, p. 50) ; « je vis sans vivre en moi » pour rejoindre corps et âme le corps absent de l'Autre (p. 103).

395 Apulée, *Met.*, XI, 30, 4.

396 *Ibid.*, VIII, 24, 2 : *cinaedum et senem cinaedum, cauum quidem*.

397 *Ibid.*, XI, 10, 2.

398 La relation à Isis produit deux réactions visibles : la joie et l'étonnement. Ces réactions sont étrangères à celles qui nous trouvons dans l'univers épique où c'est l'« effroi sacré » (*horror*) que ressent le héros devant la manifestation du divin. Voir par exemple la réaction d'Énée après le discours de Mercure (Virgile, *Aen.*, IV, 209). Une occurrence du verbe *perhorrescere* se trouve certes en XI, 25, 4, mais elle désigne l'effroi des animaux devant la majesté d'Isis. Les hommes sont étrangers à ce sentiment.

le lien de cause à effet qui existe entre la *pietas* et la *felicitas*: « [...] la cause du succès (*felicitas*) réside toujours, aux yeux du Romain, dans une situation de bon rapport avec les dieux (celle du *pious* et de l'*augustus*)<sup>399</sup>. » Cette joie intense du myste n'est pas sans rapport avec le bonheur dont jouissent ceux qui possèdent « une âme parfaitement vertueuse » (*animus uirtute perfectus*<sup>400</sup>) ou le plaisir « purifié et décanté » de l'âme que seul le sage connaît (*purgata et efficata animi uoluptate*<sup>401</sup>). Cette *felicitas*, cette *uoluptas* sont des notions qui ont un lien fort avec la philosophie platonicienne, comme l'atteste Apulée dans son plaidoyer :

*Ceterum Platonica familia nihil nouimus nisi festum et laetum et sollemne et superum et caeleste.*

Mais nous autres, famille de Platon, nous ne connaissons que la fête, la joie, la solennité, l'élévation, rien que de céleste<sup>402</sup>.

284 La philosophie platonicienne est caractérisée à la fois par son élévation et par les transports de joie et d'exaltation qu'elle éveille. Elle est à la fois sublime et exaltante, comme la réalité suprême qu'elle donne à voir.

---

399 H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, op. cit., p. 43.

400 Apulée, *De deo Socr.*, XV, 150.

401 *Id.*, *De Plat.*, II, XX, 247.

402 *Id.*, *Apol.*, 64, 3.

## BIBLIOGRAPHIE

### TEXTES ANCIENS

#### Apulée

##### Éditions, traductions et commentaires du *Pro se de magia*

- Lucii Apulei Madaurensis Apologia sive de magia liber et Florida*, éd. Joannes Van der Vliet, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1900.
- Apulei Apologia*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1905 (repr. 1912 ; 1959 ; 1972).
- The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, éd. Harold Edgeworth Butler, 1909, Oxford, Clarendon Press (repr. Westport, Connecticut, 1970).
- Apulei Apologia*, éd. Harold Edgeworth Butler, Arthur Synge Owen, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- Apulée. Apologie, Florides*, éd. Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1924 (repr. 1960, 1971).
- Apulée. Apologie, Les Florides, Traités philosophiques*, éd. Henri Clouard, Paris, Garnier Frères, 1933.
- Apuleio di Madaura. Della Magia*, éd. Concetto Marchesi, Bologna, Zanichelli, 1955.
- Apuleio. La magia*, éd. Bruno Mosca, Firenze, Le Monnier, 1974.
- Apuleius, Verteidigungsrede, Blütenlese*, éd. Rudolf Helm, Berlin, Akademie-Verlag, 1977.
- Apuleyo. Apologia, Florida*, éd. Santiago Segura Munguía, Madrid, Gredos, 1980.
- L'Apologia o La Magia, Florida di Lucio Apuleio*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.
- Apuleio. La magia*, éd. Claudio Moreschini, Milano, Rizzoli, 1990.
- Apuleio. Sulla Magia*, éd. Constanza Viareggi, Milano, Mondadori, 1994.
- Apuleius of Madauros. Pro se de magia (Apologia)*, éd. Vincent Hunink, t. 1, *Introduction, Text, Bibliography, Indexes*, t. 2, *Commentary*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1997.
- Apuleius. Rhetorical works (Apol., Fl., Soc.)*, trad. et comm. Stephen Harrison, John Hilton, Vincent Hunink, Oxford, Oxford UP, 2001.
- Apuleius. De magia*, éd. trad. et comm. Jürgen Hammerstaedt *et al.*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.



#### Éditions, traductions et commentaires des ouvrages philosophiques

- Sul dio di Socrate*, trad. Raffaello del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.
- Apulée. Opuscles philosophiques et fragments*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, trad. et comm. Claudio Moreschini, Pisa, Giardini, 1985.
- Apuleio. De mundo*, éd. Maria Grazia Bajoni, Pordenone, Edizioni studio tesi, 1991.
- Apuleius, de philosophia libri*, éd. Claudio Moreschini, Stuttgart/Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1991.
- Toverkunsten (Fl., Soc.)*, éd. Vincent Hunink, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1992.
- Lucius Apuleius von Madaura. De Deo Socratis, Der Schutzgeist des Sokrates*, éd. Michel Bingenheimer, Frankfurt am Main, Haag und Herchen, 1993.
- Apulée. Le Démon de Socrate*, trad. Colette Lazam, préface de Pascal Quignard, texte latin de Jean Beaujeu, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 1993.
- Apuleius. De deo Socratis, Über den Gott des Sokrates*, éd. trad. et comm. Matthias Baltes et al., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Apuleyo. Obra Filosófica*, trad. Cristobal Macias Villalobos, Madrid, Gredos, 2011.

294

#### Éditions, traductions et commentaires des *Florida*

- Apuleius, Opera omnia*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Bataurorum, van der Eyk et Vygh, 1786-1823, 2 vol.
- Apuleii opera omnia*, éd. Gustav Friedrich Hildebrand, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842, 2 vol. (repr. Hildesheim, 1968).
- Apulei Florida*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1910.
- Apuleyo. Apologia i Florides*, éd. Marçal Olivar, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1932.
- Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersint*, t. II, fasc. 2, *Florida*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1959.
- OPEKU, Fabian, *A Commentary with Introduction on the Florida of Apuleius*, Diss., London, 1974.
- L'Apologia o La Magia, Florida di Lucio Apuleio*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.
- Pronkpassages & Démonen*, éd. Vincent Hunink, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1994.
- Apuleius of Madauros. Florida*, éd. et comm. Vincent Hunink, Amsterdam, J.C. Gieben, 2001.
- Apuleius' Florida: a Commentary*, comm. Benjamin Lee Todd, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005.

Éditions et traductions des *Metamorphoseon*

- Editio Princeps*, éd. Joannes Andreas de Buxis, Roma, C. Sweynheim & A. Pannartz, 1469.
- Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum Aureum Lucii Apulei*, éd. Philippe Béroald, Bologna, Benedictus Hectoris, 1500 (Lyon, 1604).
- Ed. Iuntina I*, éd. Filippo Giunta, Firenze, Philippus de Giunta, 1512.
- Ed. Aldina*, Venize, in aedibus Aldi & Andreae soceri, 1521.
- Ed. Iuntina II*, éd. Bernardus Philomathes, Firenze, per haeredes Philippi Iuntae, 1522.
- Ed. Basileensis siue Henrico-Petrina I*, Basilea, s.n., 1533.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Pierre Colvius, Lugduni Batauorum, ex off. Plantiniana, 1588.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Bonaventura Vulcanius, Lugduni Batauorum, ex off. Plantiniana, 1594.
- L. Apuleii opera edita per Vulcanium*, éd. Josephus Scaliger, Lugduni Batauorum, ex off. Joannis Patii, 1600.
- L. Apuleii opera*, éd. Johann van der Wowerius, Hamburgi, ex bibliopolio Frobeniano, 1606.
- Apuleii opera omnia*, éd. Geverhartus Elmenhorstius, Francofurti, in off. Wecheliana, 1621.
- Apuleius serio castigatus*, éd. Petrus Scriverius, Amsterodami, apud G. Caesium, 1624.
- L. Apuleii opera in usum Delphini*, éd. Iulianus Floridus, Parisiis, apud F. Leonard, 1688.
- Apuleii opera omnia I*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Batauorum, van der Eyk et Vygh, 1786.
- Apuleii opera omnia II*, éd. Franz von Oudendorp, Lugduni Batauorum, van der Eyk et Vygh, 1823.
- Apuleii opera omnia ex editione Oudendorpiana cum notis et interpretatione in usum Delphini notis uariorum recensu editionum et codicum et indicibus locupletissimis accurate recensita*, Londini, A. J. Valpy, 1825.
- L. Apuleii opera omnia*, éd. Gustav Friedrich Hildebrand, Lipsiae, C. Knoblochii, 1842.
- Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, trad. Victor Bétoland, Paris, Garnier Frères, 1873.
- Apulei Metamorphoseon Libri XI*, éd. Rudolf Helm, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1907 (1913, 1931, 1992).
- The Metamorphoses or Golden Ass of Apuleius of Madaura*, éd. Harold Edgeworth Butler, Oxford, Clarendon Press, 1910, 2 vol.
- Der goldene Esel*, trad. August Rode, Leipzig, Hahn, 1912.
- Apuleius. The Golden Ass*. éd. Stephen Gaselee, trad. William Adlington, London, W. Heinemann, coll. « Loeb Classical Library », 1915.
- Apulei Metamorphoseon Libri XI*, éd. Caesar Giarratano, Torino, Paravia, 1929.
- Apulée. L'Âne d'or ou les Métamorphoses*, trad. Henri Clouard, Paris, Garnier frères, 1932.
- The Golden Ass of Apuleius*, éd. Jack Lindsay, New York, Limited Editions Club, 1932.

- Apulée. Les Métamorphoses*, éd. Donald Struan Robertson et trad. Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1940-1945, 3 vol. (repr. 1956, 1965, 1971).
- The Transformations of Lucius, otherwise known as the Golden Ass*, trad. Robert Graves, Harmondsworth, Penguin, 1950 (trad. et nouvelle introduction par Michael Grant, 1990).
- Apuleio, gli XI Libri delle Metamorfosi*, éd. Nicola Terzaghi, trad. Ferdinando Carlesi, Firenze, Sansoni, 1954.
- Apuleius. Metamorphosen oder Der goldene Esel*, éd. Rudolf Helm, Berlin, Akademie-Verlag, 1956.
- Romans grecs et latins*, éd. et trad. Pierre Grimal, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.
- Apuleius. Der goldene Esel. Metamorphosen*, éd. Edward Brandt, Wilhem Ehlers, München, Heimeran, 1963.
- De Gouden Ezel, Metamorphosen, Roman van Apuleius*, trad. M. A. Schwartz, Haarlem, Tjeenk & Willink, 1970.
- Apuleio. Metamorfosi*, éd. Piero Scazzoso, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1970.
- Apuleio. Le Metamorfosi o L'Asino d'oro*, intro. Reinhold Merkelbach, préface Salvatore Rizzo, trad. Claudio Annaratone, Milano, Rizzoli, 1977.
- Apuleio. Metamorfosi o Asino d'oro*, éd. Giuseppe Augello, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980.
- Apuleyo. El asno de oro*, trad. Rubio Francisco Pejenaute, Madrid, Akal, 1988.
- Apuleius. Metamorfosen*, trad. Stefan Van Den Broeck, Anvers/Baarn, Houtekiet, 1988.
- Apuleius, Metamorphoses*, éd. Arthur Hanson, London/Cambridge (MA), Harvard UP, coll. « Loeb Classical Library », 1989, 2 vol.
- Lucius Apuleius. Der goldene Esel*, éd. Bernhard Kytzler, München, Carl Fischer, 1990.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Patrick Gerard Walsh, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Edward John Kenney, London, Penguin, 1998.
- Apuleyo de Madauros. Las metamorfosis o El Asno de oro*, éd. Juan Martos, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 2003, 2 vol.
- Apuleio. Le Metamorfosi*, trad. Lara Nicolini, Milano, Rizzoli, 2005.
- Apuleius. The Golden Ass*, trad. Joel Relihan, Indianapolis, Hackett, 2007.
- Apulée. L'Âne d'or (les Métamorphoses)*, trad. Géraldine Puccini, Paris, Arléa, 2008.
- Apulei Metamorphoseon libri IX*, éd. Maaike Zimmerman, Oxonii, e typ. Clarendoniano, 2012.
- Romans grecs et latins*, éd. dirigée par Romain Brethes et Jean-Philippe Guet, Paris, Les Belles Lettres, 2016 (*Apulée, Les Métamorphoses*, intro. et trad. Danielle van Mal-Maedes).

## Commentaires des *Metamorphoseon*

### Livre I

- Margaretha Molt, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum primum Commentarius exegeticus*, Groningen, M. De Waal, 1938.
- Alexander Scobie, *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus) I*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1975.
- Wytse Keulen, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Book I, 1-20. Introduction, Text, Commentary*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2007.

### Livre II

- Berendus Jacobus de Jonge, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum secundum Commentarius exegeticus*, Groningen, M. De Waal, 1941.
- Danielle van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Livre II. Texte, Introduction et Commentaire*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2001.

### Livre III

- Rudi van der Paardt, *L. Apuleius Madaurensis, The Metamorphoses. A Commentary on Book III with Text and Introduction*, Amsterdam, Hakkert, 1971.

### Livre IV

- Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books IV 1-27*, Groningen, Bouma, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1977.

### Le Conte d'Amour et de Psyché

- Otto Jahn, *Le Conte d'Amour et Psyché*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1855.
- J.W. Beck, *L. Apulei fabula de Psyche et Cupidine*, Groningae, J. B. Walters, 1902.
- Louis Purser, *The Story of Cupid and Psyche as Related by Apuleius*, London, G. Bell & Sons, 1910.
- Ettore Paratore, *Apulei Fabula de Psyche*, Firenze, La Nuova Italia, 1948.
- Pierre Grimal, *Apulei Metamorphoseis IV, 28-VI, 24*, Paris, PUF, 1963.
- Gerhard Binder, Reinhold Merkelbach, *Amor und Psyche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- August Rode, *Fabula de Amore et Psyche / Das Märchen von Amor und Psyche*, München, Deutscher Taschenbuch, 1980.
- Ernst Günther Schmidt, *Amor und Psyche von Apuleius*, Leipzig, Reclam, 1981.
- Gian Franco Pasini, *Apuleio, Amore e Psiche*, Torino, Fogola, 1983.
- Edward John Kenney, *Apuleius. Cupid and Psyche*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.

Claudio Moreschini, *Apuleio. La novella di Amore e Psiche*, Padova, Programma, 1991.

#### Livre V

Jan Matthijs Hendrikus Fernhout, *Ad Apulei Madaurensis Metamorphoseon Librum quintum Commentarius exegeticus*, Medioburgi, Altorffer, 1949.

#### Livres VI, 25-32 et VII

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books VI 25-32 and VII*, Groningen, Bouma, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1981.

#### Livre VIII

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books VIII 1-27*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1985.

C.R. Wohlers, *A Commentary on Apuleius' Metamorphoses, Book VIII*, PhD Rutgers University, 1986.

298

#### Livre IX

Benjamin Hijmans et al., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books IX*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 1995.

Silvia Mattiacci, *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1996.

#### Livre X

Maaike Zimmerman, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses X*, Groningen, Egbert Forsten, coll. « Groningen commentaries on Apuleis », 2000.

#### Livre XI

Pierre Médan, *Apulée. Métamorphoses, Livre XI*, Paris, Hachette, 1925.

Christine Harrauer, *Kommentar zum Isisbuch des Apuleius*, Diss., Universität Wien, 1973.

Jean-Claude Fredouille, *Apulée. Metamorphoseon Liber XI*, Paris, PUF, 1975.

John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-book (Met. Book XI)*, Leiden, Brill, 1975.

Maaike Zimmerman, *Apulei Metamorphoseon libri XI*, Oxonii, e typ. Clarendoniano, 2012.

#### Autres auteurs antiques

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon* [1945], Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.

- ARISTOTE, *De anima (De l'âme)*, éd. A. Jannone, trad. Edmond Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.
- , *De caelo (Du ciel)*, éd. Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965.
- , *Éthique à Nicomaque*, éd. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007 ; trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- , *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- , *Physique*, éd. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1926 ; trad. Annick Stevens, Paris, Vrin, 2008.
- , *Rhétorique*, éd. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1932 ; trad. Pierre Chiron, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres*, éd. dirigée par Louis Jerphagnon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2000.
- AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, éd. René Marache (livres I-XV) et Yvette Julien (livres XVI-XX), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978-1998, 4 vol.
- CICÉRON, *Brutus*, éd. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, (1923) 2004.
- , *Correspondance I-XI*, éd. Léopold Albert Constans, Jean Bayet, Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1935-1996.
- , *De divinatione (De la divination)*, trad. annotée Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992 ; trad. annotée José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- , *De finibus bonorum et malorum (Des termes extrêmes des biens et des maux)*, éd. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1928-1930, 2 vol.
- , *De inuentione (De l'invention)*, éd. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- , *De legibus (Traité des lois)*, éd. Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1959.
- , *De natura deorum (La Nature des dieux)*, trad. annotée Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- , *De officiis (Les devoirs)*, éd. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965-1970, 2 vol.
- , *De oratore (De l'orateur)*, éd. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1922.
- , *De re publica (La République)*, éd. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1989-1991, 2 vol.
- , *Orator (L'Orateur)*, éd. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1922-1930, 3 vol.
- , *Premiers Académiques*, trad. Émile Bréhier, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- , *Tusculanes*, éd. G. Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1930-1931, 2 vol.
- DIOGÈNE LAËRCE, *La Vie de Pythagore*, éd. Armand Delatte, Bruxelles, M. Lamertin, 1922.

–, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, LGF, coll. « La Pochothèque. Classiques modernes », 1999.

HORACE, *Satires*, éd. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

[JAMBLIQUE], *Giamblico, La vita pitagorica*, éd. Maurizio Giangliulo, Milano, Rizzoli, 1991 ; *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

PÉTRONE, *Satiricon*, trad. et présentation Géraldine Puccini-Delbey, Neuilly, Arléa, 1992.

[PHILON D'ALEXANDRIE], *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, éd. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Paris, Le Cerf, 1967-1992, 36 vol.

*Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I-III, éd. Maria Timpanaro Cardini, Firenze, La Nuova Italia, 1958-1964, 3 vol.

PLATON, *Alcibiade*, éd. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1998 ; trad. annotée Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998.

300

–, *Apologie de Socrate*, éd. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

–, *Le Banquet*, éd. Paul Vicaire et Jean Laborderie, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 2<sup>e</sup> partie, 1989 ; trad. et notes Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998.

–, *Cratyle*, dans *Platon. Œuvres complètes*, éd. Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1940.

–, *Critias*, éd. Albert Rivaud, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. X, 1925.

–, *Hippias minor*, éd. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1920 ; trad. Jean-François Balaudé, Paris, LGF, coll. « Classiques de la philosophie », 2004.

–, *Lettres*, éd. Jean Souillé, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. XIII, 1926.

–, *Lois*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1946, 2 vol.

–, *Lysis*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 ; éd. et trad. Jean-François Pradeau, Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1999.

–, *Parménide*, éd. Auguste Diès, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VIII, 1<sup>re</sup> partie, 1956.

–, *Phédon*, éd. Paul Vicaire, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 1<sup>re</sup> partie, 1983 ; trad. et éd. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.

–, *Phèdre*, éd. Claudio Moreschini, trad. Paul Vicaire, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 3<sup>e</sup> partie, 2002.

–, *Le Sophiste*, éd. Auguste Diès, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VIII, 1<sup>re</sup> partie, 2003.

- , *République*, éd. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975.
- , *Théétète*, éd. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- , *Timée*, éd. Albert Rivaud, dans *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, Paris, CUF, t. X, 1925 ; *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995.
- PLOTIN, *Ennéades*, éd. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967 ; Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1999.
- PLUTARQUE, *De defectu oraculum*, éd. Robert Flacelière, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VI, 1974.
- , *Isis et Osiris, De defectu oraculum*, dans *Œuvres morales*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, éd. Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988 ; *Isis et Osiris*, trad. Mario Meunier, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.
- , *De E delphico*, éd. Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- , *De superstitione*, éd. Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. II, 1985.
- , *De uirtute morali*, éd. Jean Dumortier, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, 1<sup>re</sup> partie, 1975.
- , *Quaestiones coniuales*, éd. François Fuhrmann, dans *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IX, 1978.
- , *Vie de Camille*, dans *Vies*, éd. Robert Flacelière, Émile Chambry, Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. II, (1961) 2003.
- , *Vie de Nicias*, dans *Vies*, éd. Robert Flacelière, Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. VII, (1972) 2003.
- PORPHYRE, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. Édouard des Places et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1982.
- POSIDONIUS, *Die Fragmente*, éd. Willy Theiler, Berlin, de Gruyter, 1982, 2 vol. ; *The Fragments*, éd. Ludwig Edelstein et I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge UP, vol. I, 1972, vol. II en 2 t., *The Commentary*, 1988, vol. III, *The Translation of the Fragments*, 1999 ; *Posidonius, Fragments, Commentary, Translation*, Ludwig Edelstein et I. G. Kidd, 3 vol., Cambridge, Cambridge UP, 2004.
- QUINTILIEN, *Institutio oratoria*, éd. Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980, 7 vol.
- SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, trad. René Waltz, A. Bourgery, F. Préchac, Henri Noblot, revues et préfacées par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
- STOBÉE, *Anthologium*, éd. Otto Hense et Kurt Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884.
- Stoicorum Veterum Fragmenta = SVF*, éd. J. von Arnim, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1903-1905, 3 vol.
- VARRON, *De lingua latina*, éd. Pierre Flobert, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1985.



## ÉTUDES CRITIQUES

ANDERSON, Graham, « The second sophistic: some problems of perspective », dans Donald Andrew Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 91-110.

–, *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1993.

–, *Sage, saint and sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1994.

ANDRÉ, Jean-Marie, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977.

–, « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 5-77.

ANDREI, Timotin, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Brill, 2012.

ANNEQUIN, Jacques, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (1<sup>er</sup> et 1<sup>er</sup> siècles après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

302

ASSMANN, Jan, « Pythagoras und Lucius: zwei Formen "ägyptischer Mysterien" », dans J. Assmann et M. Bommas (dir.), *Ägyptische Mysterien?*, München, Fink, 2002, p. 58-75.

BAJONI, Maria Grazia, « Appunti per una lettura tematica dei *Florida* di Apuleio », *Euphrosyne*, 17, 1989, p. 255-258.

–, « Apuleio filosofo platonico 1940-1990 », *Lustrum*, 34, 1992, p. 339-390.

–, « Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1785-1832.

–, « Itinerario conoscitivo nella *praefatio* del *De mundo* apuleiano », *Habis*, 35, 2004, p. 313-317.

BAKHOUCHE, Béatrice, « Platonisme et magie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 170, 2004, p. 147-160.

BARCHIESI, Alessandro, « Romanzo greco, romanzo latino: problemi e prospettive », dans Luca Graverini, Wytse Keulen, Alessandro Barchiesi (dir.), *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006, p. 193-218.

BARNES, Jonathan, « Ancient Philosophers », dans Gillian Clark et Tessa Rajak (dir.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/New York, Oxford UP, 2002, p. 293-306.

BARNES, Jonathan, GRIFFIN, Miriam (dir.), *Philosophia togata*, t. II, *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

BARRA, Giovanni, « Il valore e il significato del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 9, 1960-1961, p. 67-119.

–, « Il *De deo Socratis* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 10, 1962-1963, p. 81-141.

- , « La biografia di Platone nel *Del Platone et eius dogmate* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1963, 38, p. 5-18.
- , « La questione dell'autenticità del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 41, 1966, p. 127-188.
- , « *Initia rerum*. Un passo controverso del *De Platone* di Apuleio », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1967, 40, p. 35-42.
- BARTSCH, Shadi, *Decoding the Ancient Novel: the reader ad the role of description in Heliodorus and Achilles Tatius*, Princeton, Princeton UP, 1989.
- BEAUJEU, Jean, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, t. I, *La Politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- , « Apulée helléniste », *Revue des études latines*, 46, 1968.
- , « Sérieux et frivolité au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : Apulée », *Bulletin de l'Association G. Budé*, 4, 1975, p. 83-97.
- , « Les dieux d'Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 200, 1983, p. 385-406.
- BECK, Roger, « Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel », dans Gareth Schmeling (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Boston/Leiden, Brill, 1996, p. 131-150.
- BERGMAN, Jan, « *Decem illis diebus*. Zum Sinn der Enthaltbarkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius », dans coll., *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 332-346.
- BERNARD, Wolfgang, « Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura », *Rheinisches Museum*, 137, 1994, p. 358-373.
- BERTOZZI, Adriana, « La posizione filosofica di Apuleio », *Sophia*, 1949, 17, p. 238-245.
- BILLAULT, Alain, *La Création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, PUF, 1991.
- BOHM Rudolf, « The Isis Episode in Apuleius », *The Classical World*, 68, 1973, p. 228-231.
- BONAZZI, Mauro, CELLUPRICA, Vincenza (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- BONAZZI, Mauro, LÉVY, Carlos, STEEL, Carlos (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007.
- BONAZZI, Mauro, OPSOMER, Jan, *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical contexts*, Louvain/Namur/Paris/Walpole (MA), Peeters, 2009.
- BOWERSOCK, Glen Warren, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- , « Philosophy in the Second Sophistic », dans Gillian Clark et Tessa Rajak (dir.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/New York, Oxford UP, 2002, p. 157-170.

- BOWERSOCK, Glen Warren (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974.
- BOWIE Ewen, « Greeks and their Past in the Second Sophistic », *Past and Present*, 1970, 46, p. 3-41.
- , « The Importance of Sophists », *Yale Classical Studies*, 1982, 27, p. 29-59 = John Winkler, Gordon Williams (dir.), *Later Greek Literature*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, p. 25-59.
- BOYANCÉ, Pierre, « Les dieux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie*, 9, 1935, p. 189-202.
- BRADLEY, Keith, « Law, Magic and Culture in the *Apologia* of Apuleius », *Phoenix*, 51, 1997, p. 203-223.
- , « Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass », *Phoenix*, 52/3-4, 1998, p. 315-334.
- , « Apuleius and Carthage », *Ancient Narrative*, 4, 2005, p. 1-29.
- BRANCACCI, Aldo (dir.), *La filosofia in età imperiale*, I, *Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- BRANHAM, Robert Bracht, Goulet-CAZÉ, Marie-Odile (dir.), *The Cynics: the Cynic movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996.
- BRENK, Frederick, « Demonology in the Early imperial period », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 3, 1986, p. 2068-2145.
- BRINTON, Alan, « Quintilian, Plato and the *Vir Bonus* », *Philosophy and Rhetoric*, 16/3, 1983, p. 167-184.
- BROEK, Roelof van den, « Apuleius on the nature of God (*De Plat.*, 190-191) », dans Jan den Boeft (dir.), *Actus. Studies in honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, Instituut voor Klassieke Talen, 1982, p. 57-72.
- BROWN, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.
- BURKERT, Walter, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1972.
- CALLEBAT, Louis, *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée*, Caen, Publications de la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Caen, 1968.
- , « La prose d'Apulée dans le *De magia* », *Wiener Studien*, 18, 1984, p. 143-167.
- , « *Nil impossibile arbitror*. Diversité et cohérence de l'œuvre d'Apulée », dans Sandro Boldrini (dir.), *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, t. IV, *Letteratura latina dai Flavi al basso impero*, Urbino, Quattro Venti, 1987, p. 105-122.
- , « Formes et modes d'expression dans les œuvres d'Apulée », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1600-1664.
- , *Langages du roman latin*, Hildesheim/Zürich/NewYork, G. Olms, 1998.

- CAMBRONNE, Patrice, « Note sur la notion de médiation dans le *De deo Socratis* d'Apulée et sa contestation par l'apologétique chrétienne », *Cahier du centre George-Radet*, 2, 1982, p. 31-35.
- , *Chants d'exil*, I, *Mythe et Théologie mystique*, Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1997.
- CARLIER, Jeannie, « Le Pythagore de Jamblique », *Critique*, mars 1997, p. 178-186.
- CARRATELLO, Ugo, « Apuleio uomo e romanziere », dans coll., *Argentea Aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1973, p. 189-218.
- CARTER, Jesse Benedict, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur collegit disposuit edidit*, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1902.
- CASSIN, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CASSIN, Barbara (dir.), *Le Plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- CASANOVA-ROBIN, Hélène, *Diane et Actéon. Éclats et reflets d'un mythe à la Renaissance et à l'âge baroque*, Paris, Champion, 2003.
- , « De métamorphoses en métamorphoses », *Vita latina*, 169, 2003, p. 83-91.
- CENTRONE, Bruno, *Introduzione a i Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996.
- , « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans Aldo Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale*, I, *Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 139-168.
- COARELLI, Filippo, « Apuleio a Ostia? », *Dialoghi di Archeologia*, 7, 1989, p. 27-42.
- COULOUBARITSIS, Lambros, « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3, 1990, p. 113-122.
- DE'CONNO, Rosanna, « Posizione e significazione dei *Florida* nell'opere di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 8, 1958-1959, p. 57-76.
- DE FILIPPO, Joseph, « *Curiositas* and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass* », *American Journal of Philology*, 111, p. 471-492.
- DE LACY, Phillip, « Plato and the Intellectual Life of the Second Century A.D. », dans Glen Bowersock (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974, p. 4-10.
- DEITZ, Luc, « Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin : 1926-1986 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1, 1987, p. 124-182.
- DEREMETZ, Alain, « Les *Métamorphoses* d'Apulée : de l'aventure à l'œuvre », dans P. Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. II, *Prose et linguistique, médecine*, Bruxelles, Latomus, 2002.
- , « Narration et argumentation dans l'*Apologie* d'Apulée », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 209-226.

- DESBORDES, Françoise, « De la littérature comme digression. Notes sur les *Métamorphoses* », dans coll., *Questions de sens*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1992, p. 31-51.
- , « L'idéal romain dans la rhétorique de Quintilien », dans Jacqueline Dangel (dir.), *Grammaire et rhétorique: notion de romanité*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1994, p. 197-203.
- , *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette supérieur, 1996.
- DESCHAMPS, Lucienne, « Abbozzo di una storia dello *spoudogeloion* nella letteratura francese », dans coll., *Prosimetrum e Spoudogeloion*, Genova, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 1982, p. 83-100.
- , « Varron », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1989.
- , « L'argument déterminant de la vue sur la mer (Apulée, *Apol.* 72, 6) », *Vita latina*, 170, 2004, p. 139-145.
- DILLON, John, *The Middle Platonists: a study of platonism, 80 BC to A.D 220*, London, Duckworth, 1977; éd. revue et augmentée Ithaca, Cornell UP, 1996.
- DONINI Pierluigi, « Apuleio e il platonismo medio », dans Adriano Pennacini, Pier Luigi Donini, Terenzio Alimonti, Anna Monteduro Roccavini (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979, p. 103-112.
- , *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1982.
- , « The History of the Concept of Eclecticism », dans John Dillon et Anthony Long (dir.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1988.
- , « Plutarco e la rinascita del platonismo », dans Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora, Diego Lanza (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno editrice, t. I.3, *La produzione e la circolazione del testo*, 1994, p. 35-60.
- , « Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1994, p. 5027-5100.
- , « La giustizia nel medioplatonismo in Aspasio e in Apuleio », dans Mario Vegetti et Michele Abbate (dir.), *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli, Bibliopolis, 1999.
- , « Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio? », dans Francesca Calabi (dir.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio del medioplatonismo*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, p. 93-102.
- , « Socrate 'pitagorico' e medioplatonico », *Elenchos*, 24, 2003, p. 333-359.
- DONOVAN, Lauren, « Two types of *Doctrina*: The Limits of Conventional Learning in Apuleius' *Metamorphoses* », dans M.P. Futre, C.A. Abrantes Pinheiro et al., *Crossroads in the Ancient Novel: Spaces, frontiers, intersections*, Lisbon, Cosmos, 2008, p. 165-166.

- DOODY, Margaret Anne, *The True Story of the Novel*, New Brunswick (NJ), Rutgers UP, 1996; London, Fontana Press, 1998.
- DÖRRIE, Heinrich, *Der Platonismus in der Antike*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1987-1996, 4 vol.
- DÖRRIE, Heinrich, BALTES, Matthias, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, t. I, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1987; t. II, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1990; t. III, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1993; t. IV, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101-124: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1996; t. V, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, 1998.
- DOWDEN, Ken, « Psyche on the Rock », *Latomus*, 41/2, 1982, p. 336-352.
- , *Religion and the Romans*, Bristol, Bristol Classical Press, 1997.
- , « Cupid & Psyche: A question of the vision of Apuleius », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 1-22.
- , « Getting the measure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Maaike Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 279-295.
- , « A Tale of Two Texts: Apuleius' *sermo Milesius* and Plato's *Symposium* », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaike Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 42-58.
- DUNAND, Françoise, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973.
- EDSALL, Margaret, *The Role and Characterization of the Priest in the Ancient Novel*, Diss. Columbia University, 1996.
- EGELHAAF-GAISER, Ulrike, *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000.
- ELSON, Helen, *Apuleius and the Writing of Fiction and Philosophy in the Second Century A.D.*, Diss. Cambridge, 1984.
- FERRARI, Minas Gerais, « Aspetti di letterarietà nei *Florida* di Apuleio (1) », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 40, 1968, p. 85-147.
- , « Aspetti di letterarietà nei *Florida* di Apuleio (2) », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 41, 1969, p. 139-187.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, University of California Press, 1954.

- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, J. Gabalda, 1954.
- FICK, Nicole, « Du palais d'Éros à la robe olympienne de Lucius », *Revue des études latines*, 47, 1969, p. 378-396.
- , « La symbolique végétale dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Latomus*, 30, 1971, p. 328-344.
- , « La magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue des études latines*, 63, 1985, p. 132-147.
- , « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 65, 1987, p. 31-51.
- , « Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d'Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, p. 285-296.
- , « Die Pantomime des Apuleius (*Met.* X, 30-34, 3), dans Jürgen Blänsdorf (dir.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, Tübingen, Francke, 1990, p. 223-232.
- , *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- , « Magie et religion dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 124, décembre 1991, p. 14-31.
- , « Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata (Apulée, *Met.*, I, 25) », dans Nicole Fick et Jean-Claude Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernand*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 251-263.
- , « Mariage d'argent, mariage d'amour : la magie du mariage d'Apulée », *Vita latina*, 125, mars 1992, p. 29-46.
- , « La métamorphose initiatique », dans Alain Moreau (dir.), *L'Initiation*, t. I, *Les Rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1992, p. 271-292.
- , « Le rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Joël Thomas (dir.), *Les Imaginaires des Latins*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1992, p. 115-132.
- , « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans Joël Thomas (dir.), *L'Imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, p. 235-272.
- , « Le traitement de la mythologie dans les *Métamorphoses* d'Apulée : démythification et réorientation », dans Stelios Panayotakis, Maaïke Zimmerman, Wytse Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2002.
- , « L'*Apologie* d'Apulée : une querelle d'Africains en Tripolitaine ? », dans Fabrice Poli et Guy Vottéro (dir.), *De Cyrène à Catherine : trois mille ans de Libyennes. Études grecques et latines offertes à Catherine Dobias-Lalou*, Nancy, Association pour la diffusion de la recherche sur l'Antiquité, 2005, p. 349-364.
- , « Le religieux au féminin dans le roman latin », dans Guillaume Bonnet (dir.), *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommage à Nicole Boëls*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2008.



- , « La postérité des mythes grecs : Actéon chez Ovide et Apulée », *Pallas*, 81, « Kaina pragmata. Mélanges offerts à Jean-Claude Carrière », 2009, p. 169-178.
- FINKELPEARL, Ellen, *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- , « The ends of the *Metamorphoses* (Apuleius, *Metamorphoses*, 11.26.4-11.30) », dans Maaïke Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven/Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 319-342.
- , « Egyptian Religion in *Met.* 11 and Plutarch's *Dio*: Culture, Philosophy, and the Ineffable », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 183-201.
- FINKELPEARL, Ellen, SCHLAM, Carl, « A Survey of Scholarship on Apuleius 1971-98 », *Lustrum*, 42, 2000.
- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge/New York, Cambridge UP, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2001.
- , *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2008.
- , *Le Courage de la vérité [Le Gouvernement de soi et des autres 2]*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2009.
- FOUCHER, Louis, « Sur les *Florides* d'Apulée », dans Raymond Chevallier (dir.), *Colloque sur la rhétorique, Calliope I*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 129-139.
- FRANGOULIDIS, Stavros, *Roles and Performances in Apuleius' Metamorphoses*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2001.
- , *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.
- FUGIER, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- GAIDE, Françoise, « Apulée de Madaure a-t-il prononcé le *De magia* devant le proconsul d'Afrique? », *Les Études classiques*, 61, 1993, p. 227-231.
- , « Le *De magia* d'Apulée : entre *genus iudiciale* et *genus demonstratiuum* », *Pallas*, 69, « *Demonstrare. Voir et faire voir : formes de la démonstration à Rome* », 2005, p. 97-106.
- GENETTE, Gérard, *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- GERSH, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1986, 2 vol.
- GIANGRANDE, Lawrence, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, The Hague/Paris, Mouton, 1972.



- GIANOTTI, Gian Franco, « *Romanzo* » e *ideologia. Studi sulle Metamorfosi di Apuleio*, Napoli, Liguori, 1986.
- GIOÈ, Adriano, *Filosofi medioplatonici del II secolo D.C. Testimonianze e frammenti (Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione)*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- GLEASON, Maud, *Making Me: Sophists and Self-Representation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton UP, 1995.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949.
- GOLLNICK, James, *Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses, Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier UP, 1999.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, GOULET, Richard (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993.
- GRAF, Fritz, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GRAVERINI, Luca, « Sweet and Dangerous? A Literary Metaphor (*ures permulcere*) in Apuleius' prologue », dans Stephen Harrison, Michael Paschalis, Stavros Frangoulidis (dir.), *Metaphor and The Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2005, p. 40-57.
- , *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e Identità*, Ospedaletto, Pacini, 2007.
- , « Amore, dolcezza, stupore: Romanzo antico e filosofia », dans Renato Uglione (dir.), *Atti del convegno nazionale di studi « Lector intende, laetaberis ». Il romanzo dei Greci e dei Romani*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, p. 57-88.
- , « *Prudentia* and *Prouidentia*: Book XI in Context », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 86-106.
- GRAVERINI, Luca, KEULEN, Wytse, BARCHIESI, Allesandro, *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006.
- GRIFFITHS, John Gwyn, « Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans Benjamin Hijmans and Rudi van der Paardt (dir.), dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 141-166.
- GROS, Frédéric, LÉVY, Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- GUGLIELMO, Marcella, BONA, Edoardo, *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003.
- HABERMEHL, Peter, « *Quaedam diuinae potestates*: Demonology in Apuleius' *De deo Socratis* », dans Heinz Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 7, Groningen, Egbert Forsten, 1996, p. 117-142.
- , « Magie, Mächte und Mysterien. Die Welt des Übersinnlichen im Werk des Apuleius », dans Jürgen Hammerstaedt (dir.), *Apuleius. De magia*, introduction et trad., avec essais, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 285-314.
- HABINEK, Thomas, « Lucius' Rite of Passage », *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 49-69.

- HADOT, Ilsetraut, « Du bon et du mauvais usage du terme “éclectisme” dans l’histoire de la philosophie antique », dans Rémi Brague et Jean-François Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, p. 147-162.
- HANI, Jean, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Lille, Service de reproduction des thèses de l’Université Lille III, 1972, 2 vol.
- , « *L’Âne d’or* d’Apulée et l’Égypte », *Revue de philologie*, 47/2, 1973, p. 274-280.
- HARRISON, Stephen, « Some Odyssean Scenes in Apuleius’ *Metamorphoses* », *Materiali e Discussioni per l’analisi dei testi classici*, 25, 1990, p. 193-201.
- , *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, Oxford UP, 2000.
- , « Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography », *Aquileia nostra*, 1, 2000-2001, p. 245-259.
- , « Literary Topography in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans Michael Paschalis et Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 40-57.
- , « Constructing Apuleius: The Emergence of a Literary Artist », *Ancient Narrative*, 2003, p. 143-171.
- , « Epic extremities: The Openings and Closures of Books in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans Stelios Panayotakis, Maaïke Zimmerman, Wytse Keulen (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden, Brill, 2003, p. 239-254.
- , « Narrative Subversion and Religious Satire in *Metamorphoses* 11 », dans coll., *Aspects of Apuleius’ Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 73-85.
- HARRISON, Stephen (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, Oxford UP, 1999.
- HARRISON, Stephen J., PASCHALIS, Michael, FRANGOULIDIS, Stavros (dir.), *Metaphor and The Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2003.
- HAWLEY, Richard, LEVICK, Barbara (dir.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London, Routledge, 1995.
- HELLER, Steven, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, 104, 1983, p. 321-339.
- HELM, Rudolf, « Apuleius’ *Apologie*. Ein Meisterwerk der zweiten Sophistik », *Das Altertum* 1, 1955, p. 86-108.
- HERRMANN, Léon, « Le dieu-roi d’Apulée », *Latomus*, 18, 1959, p. 110-116.
- HERSHBELL, Jackson, « Plutarch’s Portrait of Socrates », *Illinois Classical Studies*, 13, 1988, p. 365-381.
- HERTZ, Géraldine, « Apulée et ses *maiores* dans l’*Apologie* », *Camenaë*, 1, janvier 2007.
- HIJMANS, Benjamin, « Significant Names and Their Function in Apuleius’ *Metamorphoses* », dans coll., *Aspects of Apuleius’ Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 107-122.

- , « Apuleius *Philosophus Platonicus* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 395-475.
- , « Apuleius Orator: *Pro se de magia* and *Florida* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1708-1784.
- HOFMANN, Heinz (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999.
- HOLZBERG, Niklas, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Düsseldorf/Zürich, Artemis Verlag, 2001.
- HUNINK, Vincent, « The Prologue of Apuleius' *De deo Socratis* », *Mnemosyne*, 48/3, 1995, p. 292-312.
- , « Apuleius and the *Asclepius* », *Vigilae christianae*, 50, 1996, p. 288-308.
- , « Comedy in Apuleius' *Apology* », dans Heinz Hofmann et Maaïke Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 9, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 97-113.
- , « The Enigmatic Lady Pudentilla », *American Journal of Philology*, 119, 1998, p. 275-291.
- , « The Date of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Pol Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. 2, *Prose et linguistique, médecine*, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 224-235.
- , « The *Persona* in Apuleius' *Florida* », dans Maaïke Zimmerman et Rudi van der Paardt (dir.), *Metamorphic Reflections. Essays presented to Benjamin Hijmans at his 75th birthday*, Leuven and Dudley (MA), Peeters, 2004, p. 175-187.
- , « Plutarch and Apuleius », dans Lukas de Blois, Jeroen Bons, Ton Kessels, Dirk Schenkeveld (dir.), *The Statesman in Plutarch's works*, t. I, *Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical and literary aspects*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 251-260.
- JAMES, Paula, *Unity in Diversity. A Study of Apuleius' Metamorphoses with Particular Reference to the Narrator's Art of Transformation and the Metamorphosis Motif in the Tale of Cupid and Psyche*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms-Weidmann, 1987.
- , « The Unbearable Lightness of Being: *Leuis Amor* in the *Metamorphoses* of Apuleius », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 35-49.
- JAMES, Paula, O'BRIEN, Maeve, « To baldly go: A Last Look at Lucius and his Counter-Humiliation Strategies », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 234-251.
- JERPHAGNON, Lucien, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980.
- , « Le philosophe et son image dans l'Empire, d'Auguste à la Tétrarchie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1981, p. 167-182.
- JOLY, Robert, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.

- , « Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 42, 1964, p. 91-95.
- JOYAL, Maxime (dir.), *Studies in Plato and in the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, Aldershot, Ashgate, 1997.
- JUNOD, Huguette, « Image sans fond : Apulée vu par lui-même dans l'*Apologie* et dans les *Florides* », *Études de lettres*, 1-2, 2004, p. 111-126.
- KAHANE, Ahuvia, « Disjoining Meaning and Truth: History, Representation, Apuleius' *Metamorphoses* and Neoplatonist Aesthetics », dans John Morgan et Meriel Jones (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/ Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007, p. 245-270.
- KAHANE, Ahuvia, LAIRD, Andrew (dir.), *A Companion to the Prologue to Apuleius' Metamorphoses*, Oxford/New York, Oxford UP, 2001.
- KENAN, Vered, « *Fabula anilis*: the literal as a feminine sense », dans Carl Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, 10, Bruxelles, Latomus, 2000, p. 370-391.
- KENNEDY, George, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton UP, 1994.
- , *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Eugene (OR), Wipf and Stock, 2008.
- KENNEY, Edward John, « In the Mill with Slaves: Lucius Looks Back in Gratitude », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 133, 2003, p. 159-192.
- KEULEN, Wytse, « Comic Invention and Superstitious Frenzy in Apuleius' *Metamorphoses*: The Figure of Socrates as an Icon of Satirical Self-Exposure », *American Journal of Philology*, 124, 2003, p. 107-135.
- , « Gellius, Apuleius, and Satire on the Intellectual », dans Leofranc Holford-Strevon (dir.), *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford, Oxford UP, 2004, p. 223-245.
- , « Lucius' Kinship Diplomacy: Plutarchan Reflections in an Apuleian Character », dans Lukas De Blois (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leiden/Boston, Brill, t. 1, *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, 2004, p. 261-273.
- , « Il romanzo latino », dans Luca Graverini, Wytse Keulen, Alessandro Barchiesi (dir.), *Il romanzo antico: forme, testi, problemi*, Roma, Carocci, 2006, p. 131-177.
- KEULEN, Wytse, NAUTA, Ruurd, PANAYOTAKIS, Stelios, *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006.
- KIRICHENKO, Alexander, « *Asinus Philosophans*: Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- , *A Comedy of Storytelling. Theatricality and Narrative in Apuleius' Golden Ass*, Heidelberg, Winter, 2010.
- KRABBE, Judith K., *The Metamorphoses of Apuleius*, New York, Peter Lang, 1989.

- LAIRD, Andrew, « Description and Divinity in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Heinz Hofmann et Maaike Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 59-85.
- LANCEL, Serge, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Revue de l'histoire des religions*, 160, 1961, p. 25-46.
- LATEINER, Donald, « Humiliation and Immobility in Apuleius' *Metamorphoses* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 131, p. 217-255.
- LAVENTY, Marius, « La technique des lieux communs de la rhétorique grecque », *Les Études classiques*, 33, 1965, p. 113-126.
- LE BOHEC, Yan, « Apulée et les sciences dites exactes », dans Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri, Cinzia Vismara (dir.), *L'Africa Romana*, 11, Ozieri, Il Torchiello, 1996, p. 59-69.
- KIRICHENKO, Alexander, « *Asinus philosophans*: Platonic philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass* », *Mnemosyne*, 61, 2008, p. 89-107.
- LEE, Benjamin Todd, FINKELPEARL, Ellen, GRAVERINI, Luca (dir.), *Apuleius and Africa*, New York/London, Routledge, 2014.
- LEE TOO, Yun, « Statues, mirrors, gods: controlling images in Apuleius », dans Jas Elsner (dir.), *Art and Text in Roman culture*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 133-152.
- LEEMAN, Anton, *Orationis ratio. The stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers*, Amsterdam, Hakkert, 1963.
- LÉVY, Carlos, « Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d'Alexandrie », dans Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (dir.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1989, p. 250-284.
- , « Le *De Officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Vita latina*, 116, 1989, p. 11-16.
- , « Cicéron et le moyen platonisme: le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, 68, 1990, p. 50-65.
- , *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.
- , « La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne? », dans Monique Dixsaut (dir.), *Contre Platon*, t. I, *Le Platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, p. 139-156.
- , *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, LGF, coll. « Références », 1997.
- , « Du grec au latin », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, p. 1245-1254.
- , « Philosophie et rhétorique à Rome: à propos de la dialectique de Fronton », *Euphrosyne*, 30, 2002, p. 101-114.
- , « Cicero and the *Timaeus* » dans Gretchen Reydam-Schils (dir.), *Plato's Timaeus as cultural Icon*, Notre Dame (IN), Indiana, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.

- , « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle », dans Federica Bessone, Ermanno Malaspina (dir.), *Politica e cultura in Roma antica*, Bologna, Pàtron, 2005, p. 59-79.
- LÉVY, Carlos (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998.
- LEWELYN, John, « On the Saying that Philosophy Begins in *thaumazein* », dans Andrew Benjamin (dir.), *Post-Structuralist Classics*, London/New York, Routledge, 1988, p. 173-191.
- LUCIANI, Sabine, *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poésie du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, 2000.
- , *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010.
- MAHÉ, Jean-Pierre, « Quelques remarques sur la religion des *Métamorphoses* d'Apulée et les doctrines gnostiques contemporaines », *Revue des sciences religieuses*, 46, 1972, p. 1-19.
- MALAISE, Michel, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden, Brill, 1972.
- , *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972.
- MAL-MAEDER, Danielle van, « Descriptions et descripteurs : mais qui décrit dans les *Métamorphoses* d'Apulée ? », dans Michelangelo Picone, Bernhard Zimmermann (dir.), *Der Antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Basel, Birkhäuser, 1996, p. 171-201.
- , « *Lector, intende: laetaberis*. The Enigma of the Last Book of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Heinz Hofmann et Maaike Zimmerman (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 8, Groningen, Egbert Forsten, 1997, p. 87-118.
- MANTERO, Teresa, « Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio », *Quaderni del Teatro stabile*, 20, 1970, p. 63-111.
- MARACHE, René, *La Critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au I<sup>er</sup> siècle de notre ère*, Rennes, Plihon, 1952.
- MARANGONI, Claudio, « Corinto simbolo isiaico nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 136, 1977-1978, p. 221-226.
- , *Il mosaico della memoria. Studi sui Florida e sulle Metamorfosi di Apuleio*, Padova, Imprimerie, 2000.
- MARTIN, René, « Le sens de l'expression *asinus aureus* et la signification du roman apuléen », *Revue des études latines*, 48, 1970, p. 332-354.
- , « D'Apulée à Umberto Eco, ou les métamorphoses d'un âne », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, juin 1993, p. 165-182.
- , « La religion isiaque au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée », *Cahiers de la MRSH* (université de Caen), 41, janvier 2005, p. 277-287.
- MATTIACI, Silvia, *Apuleio. Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, Firenze, Le Lettere, 1996.

- MAY, Regine, *Apuleius and Drama: The Ass on Stage*, Oxford, Oxford UP, 2006.
- MAZON, Paul, « Sophocle devant les juges », *Revue des études anciennes*, 47, 1945, p. 82-96.
- MAZZANTI, Angela, « La nozione di religione in Apuleio: una questione antropologica? », dans Giulia Sfameni Gasparro (dir.), *Agathè elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, p. 323-335.
- MESSINA, Marco Tullio, « Alcune osservazioni sui *Florida* di Apuleio », *Rivista di Cultura classica e medioevale*, 41, 1999, p. 285-305.
- MERLIER-ESPENEL, Véronique, « *Dum haec identidem rimabundus eximie delector*: remarques sur le plaisir esthétique de Lucius dans l'*atrium* de Byrrhène (Apulée, *Mét.* II, 4-II, 5, 1) », *Latomus*, 60/1, janvier-mars 2001, p. 135-148.
- MÉTHY, Nicole, « Fronton et Apulée: romains ou africains? », *Rivista di Cultura classica e medioevale*, 25, 1983, p. 37-47.
- , « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 46, « L'imaginaire de la communication II », janvier 1996, p. 39-53.
- , « La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée », *Revue des études latines*, 74, 1996, p. 247-269.
- , « *Deus exsuperantissimus*, une divinité nouvelle? À propos de quelques passages d'Apulée », *L'Antiquité Classique*, 68, 1999, p. 99-117.
- , « Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée. Essai d'interprétation », *Revue des études anciennes*, 101, 1999, p. 125-142.
- , « Magie, religion et philosophie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans *La Magie*, t. III, *Du monde latin au monde contemporain*, Montpellier, Publications de la recherche, Université Paul-Valéry, Montpellier III, 2000, p. 84-107.
- MICHEL, Alain, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, PUF, 1960.
- , « Sophistique et philosophie dans l'*Apologie* d'Apulée », *Vita latina*, 77, 1980, p. 12-21.
- , « Le *pathos* et les passions: le pathétique dans la tradition latine », *Revue des études latines*, 73, 1995, p. 231-243.
- MONTALBETTI, Christine, *La Fiction*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.
- MORENZ, Siegfried, *La Religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962.
- MORESCHINI, Claudio, « La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II*, 33, 1964, p. 17-56.
- , « La demonologia medioplatonica e le *Metamorfosi* di Apuleio », *Maia*, 17, 1965, p. 30-46.
- , « Note critiche al testo del *De dogmate Platonis* di Apuleio », *Maia*, 18, 1966, p. 162-166.
- , *Studi sul De Dogmate Platonis di Apuleio*, Pisa, Nistri-Lischi, 1966.



- , *Apuleio e il Platonismo*, Firenze, Olschki, 1978.
- , « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Augustinianum, XV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, 27, 1987, p. 219-225.
- , « Elementi filosofici nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Koinonia*, 17, 1993, p. 109-123.
- , « Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 7, 1994, p. 5101-5133.
- , *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli, M. D'Auria, 1994.
- MORGAN, JOHN, JONES MERIEL (dir.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2007.
- MORTLEY Raoul, « Apuleius and Platonic theology », *American Journal of Philology*, 93/4, 1972, p. 584-590.
- MOSSAY, Justin, « Apulée, *De Platone*, II, 12 », *L'Antiquité classique*, 32, 1963, p. 571-576.
- MÜNSTERMANN, Hans, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1995.
- MURGATROYD Paul, « The ending of Apuleius' *Metamorphoses* », *Classical Quarterly*, 54/1, 2004, p. 319-321.
- NENADIC, R., « Di que fui yo quien te lo dijo: la presencia de Apuleyo en su Vita Platonis », *Latomus*, 66, 2007, p. 942-958.
- NESSLERRATH, Heinz-Günther (dir.), *Plutarch. On the Daimonion of Socrates: Human Liberation, Diving Guidance and Philosophy*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- O'BRIEN, Maeve, « Apuleius and the concept of a philosophical rhetoric », *Hermathena*, 151, hiver 1991, p. 39-50.
- , « For every tatter in its mortal dress: Love, the Soul and her Sisters », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. II, *Cupid and Psyche*, Groningen, Egbert Forsten, 1998, p. 23-34.
- , *Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses*, Lewiston/Lampeter, Edwin Mellen, 2002.
- O'GRADY, Patricia (dir.), *The Sophists. An Introduction*, London, Duckworth, 2008.
- O'MEARA, Dominic J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , « Popular and higher education in Africa Proconsularis in the Second century AD », *Scholia*, 2, 1993, p. 31-44.
- OPSOMER, Jan, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel, Paleis der Academiën, 1998.
- , « Plutarch's Platonism revisited », dans Mauro Bonazzi, Vincenza Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 163-200.



- PANAYOTAKIS, Stelios, ZIMMERMAN, Maaïke, KEULEN, Wytse (dir.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden/Boston, Brill, 2003.
- PASCHALIS, Michael, FRANGOULIDIS, Stavros (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002.
- PEARCY, Lee, « Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 37. 1, 1993, p. 445-456.
- PECERE, Oronzo, STRAMAGLIA, Antonio, *Studi Apuleiani* (con *Note di aggiornamento* di Luca Graverini), Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2003.
- PECERE, Oronzo, STRAMAGLIA, Antonio (dir.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, Università degli studi di Cassino, 1996.
- PEDEN, R. G., « The Statues in Apuleius' *Metamorphoses* 2.4 », *Phoenix*, 39, 1985, p. 380-383.
- PENNACINI, Adriano, DONINI, Pier Luigi, ALIMENTI, Terenzio, MONTEDURO ROCCA VINI, Anna (dir.), *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, Pitagora, 1979.
- PERNOT, Laurent, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, t. I, *Histoire et technique*; t. II, *Les Valeurs*.
- , *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, LGF, coll. « Références », 2000.
- PICONE, Michelangelo, ZIMMERMANN, Bernhard (dir.), *Der Antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Basel, Birkhäuser, 1996.
- PINOTTI, Paolo, « L'Asino, il Re, la Fanciulla Gravida e il Cigno. Metamorfosi del mito e prefigurazioni del romanzo nella scrittura platonica », dans Marcella Guglielmo, Edoardo Bona (dir.), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, p. 49-78.
- PORTOGALLI CAGLI, Bruno, « Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio », *Studi classici e orientali*, 12, 1963, p. 227-241.
- , *Apuleio: il demone di Socrate*, Venezia, Edizioni Marsilio, 1992.
- PUCCINI (PUCCINI-DELBEY), Géraldine, « Diégèse et métadiégèse dans les *Métamorphoses* d'Apulée: les frontières du récit », *Revue de narratologie*, 2, 1999, p. 27-39.
- , « La folie amoureuse dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, février 1999, p. 318-336.
- , « L'étonnant et le merveilleux dans l'esthétique et la philosophie d'Apulée », dans Fabrice Parisot (dir.), *Hommage à monsieur le professeur Gérard Lavergne*, Nice, Université de Nice-Sophia Antipolis, 2001, p. 369-394.
- , « La femme dans les *Métamorphoses* d'Apulée: une descente dans l'animalité? », *Anthropozoologica*, 33-34, 2001, p. 85-93.
- , « Figures du narrateur et du narrataire dans les œuvres romanesques de Chariton d'Aphrodisias, d'Achille Tatius et d'Apulée », dans Bernard Pouderon (dir.), *Les Personnages du roman grec*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 2001, p. 87-100.
- , *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, Bruxelles, Latomus, 2003.

- , « Apulée est-il un *uir bonus dicendi peritus* dans le *De magia*? », *Revue des études latines*, 82, 2004, p. 227-237.
- , *De magia d'Apulée*, Neuilly, Atlande, 2004.
- , « De la campagne à la plage : symbolique des espaces dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Bernard Pouderon (dir.), *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2005, p. 289-298.
- , « Les discours dans les *Métamorphoses* d'Apulée : vérité ou mensonge, ou faut-il croire celui qui parle? », dans Bernard Pouderon et Jocelyne Peigney (dir.), *Discours et débats dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2006, p. 141-152.
- , « Présence-absence de la figure du *lector* dans les romans latins de l'époque impériale », *Revue des études anciennes*, 108, n° 1, 2006, p. 313-326.
- , « Début et fin des *excursus* dans le *De magia* d'Apulée », dans Bruno Bureau et Christian Nicolas (dir.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Lyon, Université Jean Moulin, 2007, p. 465-474.
- , *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Tallandier, 2007.
- , « La vertu de sagesse existe-t-elle dans les *Métamorphoses* d'Apulée? », dans Bernard Pouderon et Cécile Bost-Pouderon (dir.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, p. 283-296.
- , « Apulée, un nouveau Socrate? Une analyse des rapports d'intertextualité entre le *De magia* d'Apulée et l'*Apologie de Socrate* de Platon », *Latomus*, 69/2, juin 2010, p. 429-445.
- , « La science philosophique d'Apulée comme lieu de mémoire de la pensée platonicienne », dans Hélène Casanova-Robin et Perrine Galand (dir.), *Écritures latines de la mémoire de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 83-103.
- , « La vertu de silence dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Rémy Poinault (dir.), *Présence du roman grec et latin*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches André Piganiol-Présence de l'Antiquité, 2011, p. 225-236.
- , « Lucius âne dans les *Métamorphoses* d'Apulée : le monstrueux au cœur de l'humain », *Eidolon*, 100, « Le monstrueux et l'humain », dir. Danièle James-Raoul et Peter Kuon, 2012, p. 33-43.
- , « *Redde me meo Lucio* (Apulée, *Métamorphoses*, XI, 2, 4) : métamorphose et identité de Lucius dans le roman d'Apulée », dans Sylvie Laigneau-Fontaine et Fabrice Poli (dir.), *Liber aureus. Mélanges d'antiquité et de contemporanéité offerts à Nicole Fick*, Nancy, Association pour la diffusion de la recherche sur l'Antiquité, 2012, p. 373-383.
- , « La Thessalie, terre de fascination dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *Eidolon*, 99, « L'esprit des lieux », dir. Gérard Peylet et Michel Prat, 2012, p. 289-297.
- , « La figure du *poeta* dans les *Florides* d'Apulée », dans Hélène Vial (dir.), *Poètes et orateurs dans l'Antiquité. Mises en scène réciproques*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires de Clermont-Ferrand, 2013, p. 365-373.

- , « Vénus et Cupidon dans les *Métamorphoses* d'Apulée (IV, 28-VI, 24) : de la relation conflictuelle à la construction identitaire du fils », dans Hélène Vial (dir.), *Aphrodite-Vénus et ses enfants. Incarnations littéraires d'une mère problématique*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 67-76.
- RANKIN, Herbert, David, *Sophists, Socratics and Cynics*, London/Totowa (N.J.), Croom Helm/Barnes & Noble Books, 1983.
- REARDON, Bryan, *Courants littéraires grecs des I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , « The Second Sophistic and the Novel », dans Glen Warren Bowersock (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park (PA), American Philological Association, 1974, p. 23-29.
- REGEN, Frank, *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlin/New York, de Gruyter, 1971.
- , « Il *de deo Socratis* di Apuleio », *Maia*, 51, 1999, p. 429-456.
- REMES, Pauliina, *Neoplatonism*, Stocksfield, Acumen, 2008.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, « Human Bonding and *oikeiōsis* in Roman Stoicism », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 221-225.
- , *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- RIVES, James, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- RUSSELL, Donald Andrew (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- SALLMANN, Klaus, « Erzählendes in der *Apologie* des Apuleius, oder Argumentation als Unterhaltung », dans Heinz Hofmann (dir.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 6, Groningen, Egbert Forsten, 1995, p. 137-68.
- SANCHEZ-OSTIZ, Alvaro, « Notas sobre *numen* y *maiestas* en Apuleyo », *Latomus*, 62/4, 2003, p. 844-863.
- SANDY, Gerald, « Book XI: Ballast or Anchor? », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 123-140.
- , « Apuleius' *Metamorphoses* and the Greek Novel », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 34. 2, 1994, p. 1511-1574.
- , *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997.
- , « Apuleius' *Golden Ass*. From Miletus to Aegypt », dans Heinz Hofmann (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 81-102.
- , « The Tale of Cupid and Psyche », dans Heinz Hofmann (dir.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, London/New York, Routledge, 1999, p. 126-138.
- SAURON, Gilles, « Le thème du vrai dieu dans les *Métamorphoses*, d'Ovide à Apulée », *Revue des études latines*, 85, 2007, p. 131-154.

- SCHILLING, Robert, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, E. de Boccard, 1954.
- SCHLAM, Carl, « *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius* », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, p. 477-487.
- , *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.
- SCHMELING, Gareth (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Boston/Leiden, Brill, 1996.
- SCHMELING, Gareth, MONTIGLIO, Sylvia, « Riding the Waves of Passion: an Exploration of an Image of Appetites in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Wytse Keulen, Ruurd Nauta, Stelios Panayotakis (dir.), *Lectiones Scrupulosae. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' Metamorphoses in Honour of Maaïke Zimmerman*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2006, p. 28-41.
- SCHMIDT, Valdemar, « *Videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: Apuleius' Metamorphoses and Christianity* », *Vigiliae christianae*, 51, 1997.
- SCOBIE, Alexander, « The Structure of Apuleius' *Metamorphoses* », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. I, Groningen, Bouma, 1978, p. 43-61.
- SCOTTI, Maria Teresa, « *Religiosis Viantium: Note ad Apuleio, Florida 1* », dans Nicholas Horsfall (dir.), *Vir Bonus Discendi Peritus. Studies in celebration of Otto Skutsch's eightieth birthday*, London, University of London, 1988, p. 126-127.
- SEADLEY, David, « Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition », *Philosophia*, 1997, p. 110-129.
- SHUMATE, Nancy, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- SLATER, Niall, « Space and Displacement in Apuleius », dans Michael Paschalis and Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis Publishing/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 161-176.
- SMITH, Warren, « Apuleius and the New Testament: Lucius' conversion experience », *Ancient Narrative*, 2009, p. 51-73.
- SOLER, Joëlle, « Lecture nomade et frontières de la fiction dans les *Métamorphoses* d'Apulée », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, PUPS, 2001, p. 11-23.
- STANTON, G.R., « Sophists and Philosophers: Problems of Classification », *American Journal of Philology*, 94, 1973, p. 350-64.
- STOK, Fabio, « Il pauperismo di Apuleio », *Index*, 13, p. 353-386.
- SÜNSKES THOMPSON, Julia, « Der Tod und das Mädchen: zur Magie im römischen Reich », *Laverna*, 5, 1994, p. 104-133.
- TAISNE, Anne-Marie, « L'orateur idéal de Cicéron (*De or.*, I, 202) à Quintilien (*I. O.*, XII, I, 25-26) », *Vita latina*, 146, juin 1997, p. 35-43.

- , « Magie de l'image chez Apulée », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 2008, p. 163-189.
- TASINATO, Maria, *La Curiosité, Apulée et Augustin*, Lagrasse, Verdier, 1999.
- TATUM, James, *Apuleius and The Golden Ass*, Ithaca/London, Cornell UP, 1979.
- TATUM, James (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore/London, Johns Hopkins UP, 1994.
- THESLEFF, Holger, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademie, 1961.
- , « Notes on Eros in Middle Platonism », *Arctos*, 28, 1994, p. 115-128.
- THESLEFF, Holger (dir.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademie, 1965.
- TERNES, Charles-Marie (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 1998.
- THIBAU, Roger, « Les Métamorphoses d'Apulée et la théorie platonicienne de l'éros », *Studia philosophica gandensia*, 3, 1965, p. 89-144.
- TOMASCO, D., « Ancora sul prologo del *De deo Socratis* », dans Enrico Flores (dir.), *Miscellanea di studi in onore di Armando Salvatore*, Napoli, Loffredo, 1992, p. 173-195.
- TOTTI, Maria (dir.), *Ausgewählte Texte der Isis -und Sarapis-religion*, Hildesheim, Olms, 1985.
- TRAN TAM TINH, Von, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, E. de Boccard, 1964.
- TRAPP, Michael, « Plato's *Phaedrus* in Second-Century Greek Literature », dans David Andrew Russell (dir.), *Antonine Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- TURCAN, Robert, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- , « *Fani quidem aduena, religionis autem indigena* (Apulée, *Métamorphoses* XI, 26, 3) », dans Pol Defosse (dir.), *Hommages à Carl Deroux*, t. IV, *Archéologie et histoire de l'art, religion*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 547-556.
- VALLETTE, Paul, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, Klincksieck, 1908.
- VAN DER STOCKT, Laurent, « Plutarch and Apuleius: Laborious Routes to Isis », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 168-182.
- VERSNEL, Henk, « Some reflections on the relationship magic-religion », *Numen*, 38, 1991, p. 177-197.
- VEYNE, Paul, « Apulée à Cenchrées », *Revue de philologie*, 39, 1965, p. 241-251.
- WALSH, Patrick Gerard, *The Roman Novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*, Cambridge, Cambridge UP, 1970.
- , « Apuleius and Plutarch », dans Henry Blumenthal, Robert Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, p. 20-32.

- , « The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine) », *Greece and Rome*, 35, 1988, p. 73-85.
- WEISS, Charles, *Literary Turns: The Representation of Conversion in Aelius Aristides' Hieroi Logoi and Apuleius' Metamorphoses*, Diss., Yale University, 1998.
- WHITMARSH, TIM (dir.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge, Cambridge UP, 2008.
- WHITTAKER, John, « Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1, 1987, p. 81-123.
- WINKLE, Jeffrey, *Daemons, demiurges and dualism: Apuleius' Metamorphoses and the mysticism of Late Antiquity*, PhD, Northwestern University, Evansville, 2002.
- WINKLER, John, *Auctor & Actor: A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985.
- WLOSOK, Antonie, « On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses* », dans Stephen Harrison (dir.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, Oxford UP, 1999, p. 142-156.
- ZAMBON, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.
- ZIMMERMAN, Maaïke, « On the Road in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Michael Paschalis et Stavros Frangoulidis (dir.), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis/Groningen University Library, coll. « Ancient Narrative », 2002, p. 78-97.
- , « Echoes of Roman Satire in Apuleius' *Metamorphoses* », dans Ruurd Nauta (dir.), *Desultoria scientia: Genre in Apuleius' Metamorphoses and Related texts*, Leuven/Paris/Dudley (MA), Peeters, 2006, p. 87-104.
- , « Text and Interpretation - Interpretation and Text », dans coll., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, t. III, *The Isis Book*, Leiden, Brill, 2012, p. 1-27.
- ZINTZEN, Clemens, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.



## INDEX DES ŒUVRES D'APULÉE

### *Apologie*

- 3.4 – 91 ; 3.8 – 91 ; 3.9 – 91 ; 3.11 – 91.  
 4 – 33, 97 ; 4.1 – 117 ; 4.1-3 – 37 ; 4.7 – 83 ; 4.9 – 37.  
 5.1 – 59 ; 5.5 – 38, 44.  
 7.3 – 44.  
 9.11 – 84.  
 10 – 86, 94 ; 10.6 – 16.  
 11 – 117 ; 11.6 – 38.  
 12.1 – 79, 80.  
 13 – 86, 258 ; 13.1 – 86 ; 13.5 – 202 ; 13.6 – 202.  
 14.8 – 204.  
 15.3 – 202 ; 15.7 – 68, 97, 98, 202 ; 15.8-9 – 52 ; 15.9 – 52 ; 15.10 – 41.  
 16.1 – 68, 69, 203 ; 16.6 – 84.  
 17 – 34 ; 17.6-11 – 95.  
 17-18 – 278  
 18 – 258 ; 18.7 – 95, 98 ; 18.8 – 95 ; 18.12 – 95.  
 19 – 95.  
 20.7 – 278.  
 21.5 – 100.  
 22.2 – 101 ; 22.4-5 – 29 ; 22.6 – 102 ; 22.7 – 102 ; 22.9 – 100.  
 23.2 – 101.  
 24.5 – 155 ; 24.6 – 74.  
 25.5 – 40 ; 25.8 – 78 ; 25.9 – 77, 117, 237 ; 25.10 – 80.  
 26 – 265 ; 26.1-2 – 79 ; 26.5 – 109, 117 ; 26.6 – 81, 146.  
 27.1 – 75 ; 27.1-2 – 74 ; 27.2 – 83, 112, 188 ; 27.3 – 84, 91.  
 31.2 – 106, 109 ; 31.5 – 58, 73, 96, 97 ; 31.6 – 83 ; 31.9 – 149.  
 33.4 – 67, 73.  
 36 – 9 ;  
 36.3 – 71, 85, 116 ;  
 36.5 – 73 ; 36.6 – 72 ; 36.8 – 67, 69.  
 37.3 – 53.  
 38 – 9 ;  
 38.1 – 71 ; 38.4 – 74.  
 39.1 – 67, 100, 251 ; 39.4 – 52.  
 40 – 9 ; 40.1 – 70 ; 40.3 – 67 ; 40.6 – 62 ; 40.10 – 62.  
 41.3 – 76 ; 41.4 – 62 ; 41.7 – 71, 85.  
 42 – 85 ; 42.3 – 106 ; 42.5 – 73 ; 42.6 – 52, 106.  
 43 – 153 ; 43.1 – 64, 73 ; 43.2 – 64, 145 ; 43.3 – 155 ; 43.4 – 49 ; 43.6 – 83, 113, 233.  
 44 – 9.  
 45 – 70.  
 48-51 – 9.  
 49.1 – 48, 84 ; 49.2 – 73 ; 49.3 – 71.  
 50.5 – 252.  
 51.8 – 70, 74, 75.  
 52 – 183 ; 52.1 – 94.  
 53 – 91.  
 53-56 – 149.  
 54.3 – 94.  
 55 – 110, 168, 235 ; 55.8 – 20, 111, 117 ; 55.9 – 81, 185 ; 55.10 – 44 ; 55.10-11 – 49.  
 56.2 – 83.  
 57 – 91.  
 61 – 91, 183.  
 63.6 – 91.  
 64.3 – 85, 251, 284 ; 64.3-4 – 76 ; 64.3-8 – 148 ; 64.4 – 184 ; 64.5-7 – 76 ; 64.7 – 150, 163 ; 64.8 – 163.  
 65.8 – 49, 86.



- 70-70.  
 72-111.  
 72.3-87.  
 73-111; 73.2-44.  
 81.2-72.  
 82.5-91.  
 83-183.  
 85-10; 85.2-91.  
 93.2-101.  
 94.6-53.  
 103.2-73; 103.4-33.
- De deo Socratis* 10-12, 16, 21, 22, 34, 48,  
 74, 77, 89, 148, 151, 153, 159, 162,  
 196, 228, 232, 258, 280.  
 I.117-III.124-151;  
 II-66; II.121-254, 262, 272;  
 II.121-122-196.  
 III-163; III.122-35, 77, 146, 184;  
 III.123-151, 152, 167, 235;  
 III.124-48, 84, 150, 151, 164,  
 196, 198, 228, 231; III.125-148,  
 184; III.125-126-146, 253;  
 III.132-184.  
 IV.126-61, 147; IV.127-154, 167,  
 258; IV.127-129-146; IV.128-  
 167.  
 V.131-164.  
 VI.132-154; VI.133-145, 154,  
 160; VI.134-197.  
 VII.136-137-162.  
 IX.140-153, 201.  
 X.142-201.  
 XI.144-197.  
 XII.145-147-197.  
 XIII.147-161; XIII.147-148-161,  
 197; XIII.148-77, 189.  
 XIV.148-149-234-235; XIV.149-  
 197; XIV.149-150-170.  
 XV.150-284; XV.153-154-197.  
 XVI.154-155-197; XVI.155-156;  
 XVI.156-90, 157.  
 XVII.1-156; XVII.157-157, 160,  
 258; XVII.158-259.  
 XVIII.32-84; XVIII.159-257.  
 XIX.163-119.  
 XX.166-84, 90; XX.167-258, 271.  
 XXI.167-98.  
 XXII.169-84, 90, 118; XXII.170-  
 276.  
 XXIII.174-278; XXIII.175-97,  
 258.  
 XXIV.176-252, 258.
- De mundo* 10, 11, 25, 71, 151, 193, 194,  
 206, 207, 262, 283, 285, 288.  
 288-262; 288-289-66; 289-11,  
 71, 265; 326-327-20; 337-206;  
 338-206-207; 339-206; 342-  
 343-194; 344-165; 350-167;  
 350-351-151; 357-283; 360  
 -151; 361-85, 151; 372-150;  
 397b9-401a12-151.
- De Platone et eius dogmate*  
 I.I.180-87; I.II.183-86; I.II.184  
 -184; I.II.185-50, 86, 252;  
 I.II.186-262; I.II.188-50;  
 I.III-88; I.III.186-84, 88, 90;  
 I.III.186-187-87; I.III.187-84,  
 89; I.III.188-61; I.V.190-151,  
 164, 197, 228; I.V.191-229;  
 I.VI.193-150; I.VIII.198-205;  
 I.IX.200-184, 262; I.XI.204-  
 151, 170; I.XI.204-205-154;  
 I.XII.206-252; I.XVI.215-71.  
 II.I.220-164; II.II.221-184, 252;  
 II.IV.226-133; II.VI.228-253;  
 II.VII.229-235, 280; II.VIII.231  
 -44; II.XIV.212-54; II.XX.247  
 -53, 254, 284; II.XX.249-254;  
 II.XXII.251-253; II.XXII.252-  
 254; II.XXIII-152; II.XXIII.253  
 -254.  
 VI.193-164.
- Florides* 10-16, 19, 21, 22, 36, 37, 43-46,  
 55, 56, 62, 65, 67, 74, 83, 85, 92, 150,  
 235, 272, 280, 287.  
 II.1-85, 92; II.2-263; II.5-263.  
 III.10-49; III.13-37.  
 IV.1-58.

V – 16, 44, 74.  
 VI – 67, 110-112 ; VI.7-12 – 59 ;  
 VI.8-9 – 111.  
 VII – 34, 35, 79, 99, 100, 251 ; VII.4  
 – 55 ; VII.9 – 251 ; VII.10 – 35, 40,  
 79, 96 ; VII.12 – 99.  
 VIII.1-2 – 57.  
 IX – 65, 100 ; IX.3 – 57 ; IX.4 – 16,  
 55 ; IX.7-8 – 57 ; IX.14 – 51 ; IX.15  
 – 58 ; IX.24 – 58, 59 ; IX.27-28 –  
 14 ; IX.27-29 – 55 ; IX.28-29 – 23 ;  
 IX.33 – 74.  
 X – 145, 153, 154, 188, 208 ; X.3-4 –  
 188 ; X.4 – 150, 208.  
 XII – 67.  
 XIII – 16, 61 ; XIII.3 – 41, 52.  
 XIV – 99, 100, 102, 268 ; XIV.2 – 100,  
 268, 291 ; XIV.22 – 278.  
 XV – 107-109, 111, 121, 226, 229 ;  
 XV.4 – 20, 111 ; XV.12 – 108 ;  
 XV.14 – 226 ; XV.15 – 110, 235 ;  
 XV.16 – 84 ; XV.19 – 84, 235 ;  
 XV.20 – 112 ; XV.22 – 97 ; XV.23-  
 24 – 226 ; XV.24 – 228 ; XV.26 –  
 16, 85, 87, 115 ; XV.26-27 – 226.  
 XVI – 65 ; XVI.3 – 38 ; XVI.25 – 16 ;  
 XVI.29 – 16 ; XVI.31 – 57 ; XVI.33  
 – 45 ; XVI.34 – 57 ; XVI.38 – 158.  
 XVII – 49 ; XVII.4 – 20, 59, 111 ;  
 XVII.6-8 – 70 ; XVII.14 – 57.  
 XVIII – 41, 44, 46, 65, 70, 84, 87,  
 183, 191 ; XVIII.1 – 16, 44, 56 ;  
 XVIII.5 – 61 ; XVIII.9 – 56 ;  
 XVIII.10 – 45, 96 ; XVIII.15 – 87 ;  
 XVIII.16 – 13, 37 ; XVIII.19 – 42,  
 84 ; XVIII.30-35 – 70 ; XVIII.32  
 – 72, 84 ; XVIII.35 – 84, 183 ;  
 XVIII.36 – 47, 235 ; XVIII.37 –  
 191 ; XVIII.38 – 45, 158 ; XVIII.42  
 – 44, 87.  
 XIX – 70 ; XIX.1 – 84.  
 XX – 84 ; XX.3 – 43 ; XX.4 – 16,  
 87 ; XX.4-6 – 55 ; XX.6 – 55, 99 ;  
 XX.10 – 57.

XXII – 99, 100, 268 ; XXII.1-2 – 101 ;  
 XXII.4 – 100, 291 ; XXII.5 – 268.

### *Métamorphoses*

I.1 – 23, 290 ; I.2.1 – 17, 93 ; I.6 –  
 129 ; I.6.1-3 – 128 ; I.7.4 – 215 ;  
 I.7.9 – 129, 244 ; I.7.10 – 276 ;  
 I.12.1 – 170 ; I.14.4 – 168 ; I.18-  
 19 – 130 ; I.20.1-4 – 169 ; I.23.6  
 – 169 ; I.25.6 – 255.  
 II.1 – 223 ; II.1.2 – 263 ; II.1-2 – 270 ;  
 II.4.3 – 172, 201 ; II.5.2-8 – 172 ;  
 II.9.3 – 203 ; II.12.5 – 70 ; II.14.6  
 – 170 ; II.18.4 – 216 ; II.28.1 –  
 185 ; II.28.2 – 262 ; II.28.6 – 262 ;  
 II.29.4 – 262 ; II.29.6 – 185 ;  
 II.30.1 – 185 ; II.30.3 – 244 ;  
 II.31.3 – 170 ; II.32.1 – 232.  
 III.4-6 – 276 ; III.11.4 – 170 ; III.12.3  
 – 244 ; III.15 – 273 ; III.15.3-5  
 – 172 ; III.15.4 – 110 ; III.15.7 –  
 172 ; III.16 – 232 ; III.17.2 – 186 ;  
 III.18.3 – 172 ; III.19.1 – 260 ;  
 III.24.4 – 172 ; III.24.6 – 130 ;  
 III.25.1 – 192 ; III.27 – 275 ; III.29  
 – 275 ; III.29.6 – 193.  
 IV.1.4-5 – 131 ; IV.2 – 217, 275 ;  
 IV.2.4 – 256 ; IV.3.1 – 192 ;  
 IV.3.2-4 – 131 ; IV.3.3 – 256 ; IV.4  
 – 178 ; IV.6.1-2 – 133 ; IV.6.2-3 –  
 133 ; IV.8.6 – 260 ; IV.8.8 – 169,  
 260 ; IV.10 – 260 ; IV.10.2 – 169 ;  
 IV.11.3 – 169 ; IV.11.4 – 260 ;  
 IV.11.7 – 169 ; IV.12 – 178, 260 ;  
 IV.20.2 – 260 ; IV.24.2 – 134 ;  
 IV.24.4 – 133 ; IV.24.5 – 191 ;  
 IV.25.3 – 191 ; IV.27.8 – 134,  
 290 ; IV.28 – 273 ; IV.28.3 – 228 ;  
 IV.28.4 – 237 ; IV.29.4 – 136, 173 ;  
 IV.30.1 – 173 ; IV.30.3 – 174 ;  
 IV.30.5 – 136 ; IV.31.5 – 244 ;  
 IV.32.6 – 136, 174.  
 V.1 – 220 ; V.1.4 – 174 ; V.1.7 – 174 ;  
 V.2.1 – 174 ; V.5.3 – 175 ; V.5.5 –  
 224 ; V.6 – 230 ; V.6.9-10 – 236 ;

- V.6.10 – 224 ; V.11 – 216 ; V.12 – 273 ; V.19.3 – 175 ; V.22 – 191 ; V.22.5-7 – 230 ; V.22.7 – 174 ; V.23.3 – 230 ; V.23.4 – 175 ; V.25.5 – 259 ; V.25.6 – 175, 245 ; V.26.1 – 175, 192, 224 ; V.26.5 – 175.
- VI.1.1 – 236 ; VI.1.5 – 237, 245 ; VI.2 – 232 ; VI.2.2 – 174 ; VI.2.4 – 237 ; VI.2.6 – 174 ; VI.3.3 – 237 ; VI.5.1 – 192 ; VI.5.2 – 190 ; VI.5.3 – 174, 245 ; VI.5.4 – 238, 245 ; VI.6.3 – 174 ; VI.9.2-3 – 209 ; VI.10.1 – 209 ; VI.10.2 – 246 ; VI.10.3 – 238, 246 ; VI.10.5 – 178 ; VI.11.1 – 246 ; VI.12.1 – 160, 246 ; VI.12.2 – 175 ; VI.13.1 – 160, 192 ; VI.13.3 – 260 ; VI.15.3 – 260 ; VI.16.1 – 174 ; VI.16.2 – 174 ; VI.16.2-3 – 247 ; VI.18.4 – 225 ; VI.18.7 – 225 ; VI.18.8 – 225 ; VI.19 – 216 ; VI.20.1 – 160, 247 ; VI.20.2 – 225 ; VI.20.5 – 247 ; VI.22.2-5 – 136 ; VI.23.1 – 176 ; VI.23.2-4 – 139 ; VI.24.1-2 – 176 ; VI.24.3 – 176 ; VI.24.4 – 176 ; VI.25.1 – 134, 176 ; VI.27.2 – 131 ; VI.28.4 – 192 ; VI.28.4-6 – 131 ; VI.29.1-5 – 131 ; VI.29.6-8 – 131.
- VII.5.5 – 260 ; VII.5.6 – 260 ; VII.7.3 – 173 ; VII.8.2 – 260 ; VII.10 – 241 ; VII.10.3 – 141 ; VII.12.1 – 256 ; VII.14.4 – 178 ; VII.14.5 – 132 ; VII.16.2-5 – 132 ; VII.16.5 – 136 ; VII.18.2 – 215 ; VII.19.3 – 132 ; VII.20.1 – 177 ; VII.21.1-5 – 132 ; VII.22.1-4 – 132 ; VII.25.3 – 216.
- VIII.2.4 – 260 ; VIII.7 – 250 ; VIII.7.1 – 185 ; VIII.13.4 – 260 ; VIII.15.8 – 216 ; VIII.24.1 – 257 ; VIII.24.2 – 283 ; VIII.24.4 – 255 ; VIII.29 – 147, 242 ; VIII.30.5 – 273 ; VIII.31.5 – 191.
- IX.1.5 – 177, 256 ; IX.2 – 147 ; IX.9.1 – 216 ; IX.11.3 – 211 ; IX.11.4 – 256 ; IX.13.3 – 193 ; IX.13.4 – 97 ; IX.13.5 – 58, 60, 257 ; IX.15.6 – 147 ; IX.18 – 241 ; IX.18.2 – 178 ; IX.19 – 241 ; IX.21.2 – 178 ; IX.35.1-6 – 137 ; IX.36.1-5 – 137 ; IX.37.1-7 – 137 ; IX.38.1-10 – 137 ; IX.40 – 147.
- X.1.3 – 216 ; X.2.4 – 137 ; X.2.5 – 137 ; X.3.1 – 244 ; X.3.5 – 192 ; X.5.2 – 181 ; X.6.4 – 138 ; X.7.1-2 – 138 ; X.7.5 – 186 ; X.9.2 – 178 ; X.12.4 – 186 ; X.13.2 – 244 ; X.23.4 – 244 ; X.23.6 – 244 ; X.24 – 147 ; X.24.4 – 244 ; X.26.2 – 256 ; X.27.1 – 244 ; X.28 – 186 ; X.28.2 – 178 ; X.30 – 217 ; X.30.1 – 178 ; X.31.4 – 178 ; X.32.1 – 178, 186 ; X.33.1-3 – 84 ; X.33.2 – 260 ; X.33.2-3 – 93 ; X.33.3 – 178, 258 ; X.33.4 – 140 ; X.34.2 – 186 ; X.35 – 214 ; X.35.1 – 220 ; X.35.2-3 – 261 ; X.35.3 – 221 ; X.35.4 – 222 ; X.35.5 – 220.
- XI.1 – 178, 201, 223, 230 ; XI.1.1-2 – 260 ; XI.1.1 – 222 ; XI.1.2 – 162, 178, 232, 248 ; XI.1.3 – 193, 198, 232 ; XI.1.4 – 84, 226, 232, 238 ; XI.2 – 188, 218 ; XI.2.1 – 179 ; XI.2.4 – 267 ; XI.3 – 263 ; XI.3.1 – 198 ; XI.3.4 – 201 ; XI.3.5 – 205 ; XI.4.1 – 201, 207 ; XI.4.3 – 182, 200 ; XI.5 – 163, 190 ; XI.5.1 – 161, 163, 164, 183, 201, 207 ; XI.5.1-3 – 234 ; XI.5.2 – 172, 177 ; XI.5.2-3 – 166 ; XI.5.3 – 110, 182 ; XI.5.4 – 188, 193, 264 ; XI.6.2 – 209 ; XI.6.5 – 266 ; XI.6.5-6 – 243 ; XI.6.6 – 190 ; XI.6.7 – 242, 248, 273 ; XI.7.1 – 179, 183, 204, 239, 271 ; XI.7.2 – 273 ; XI.7.3 – 206 ; XI.7.4 – 164 ; XI.7.5 – 179, 207 ; XI.8.1 – 180, 205 ; XI.8.2-4

- 180; XI.9.1 - 194; XI.9.2 - 201, 248; XI.9.4-6 - 140; XI.9.5 - 205; XI.10.2 - 283; XI.10.3-5 - 261; XI.10.4 - 188; XI.11.2 - 188, 226; XI.11.3 - 204, 226, 272; XI.12.1 - 188, 195; XI.15.1 - 18, 188, 216; XI.15.2 - 250, 274; XI.15.3 - 210, 250; XI.15.4 - 148, 188, 194, 268; XI.15.5 - 248, 250, 266; XI.16.2 - 273; XI.16.3 - 267; XI.16.4 - 268; XI.16.6 - 239, 242; XI.16.10 - 205; XI.17.1 - 239; XI.17.5 - 270; XI.19.1 - 271; XI.19.3 - 242, 250, 274; XI.20.2 - 178; XI.20.5 - 240; XI.20.6 - 147, 194; XI.21.3 - 261; XI.21.4 - 188; XI.21.7 - 188, 195, 268; XI.22.1 - 227, 251; XI.22.2 - 195; XI.22.5 - 191; XI.23 -

239; XI.23.2 - 227, 242; XI.23.3 - 240; XI.23.5 - 189, 227, 270; XI.23.6 - 274; XI.23.7 - 148, 227, 262, 265, 269; XI.24 - 183; XI.24.1 - 277; XI.24.4 - 206, 266, 269; XI.24.5 - 228, 271; XI.24.7 - 232; XI.25.1 - 194; XI.25.2 - 194; XI.25.5 - 163; XI.25.6 - 228, 270, 272, 274; XI.25.7 - 269; XI.26.1 - 221; XI.26.1-2 - 221; XI.26.2 - 218; XI.26.3 - 179, 269; XI.26.4 - 275; XI.27 - 161; XI.27.1 - 274, 276; XI.27.2 - 166; XI.27.3 - 282; XI.28.5 - 243; XI.28.6 - 276; XI.27.9 - 18, 188; XI.29.2 - 267; XI.29.5 - 196; XI.30.1 - 243; XI.30.2 - 188, 276; XI.30.4 - 18, 280, 283.



## INDEX LOCORUM

- Albinus 121, 154, 229, 266.  
 Alcinoos 71, 116, 155, 266, 285.  
 Aelius Aristide 14, 18, 27, 35.  
 Ambroise 230.  
*Anthologie grecque* 17.  
 Asclépius 12, 21, 81, 263.  
 Aristote 11, 25, 36, 43, 62, 63, 67, 71-73, 80, 83, 85-87, 90, 104, 109, 113, 115-118, 220, 281, 285, 287-288.  
*De caelo* I.1.268a10-13 – 166.  
*E. N.* I, 4-5 – 281.  
*H. A.* 620a – 67.  
 fr. 6 – 117; fr. 191 – 109; fr. 192 – 109.  
*Metaph.* A.2.982b11 – 63; A.5.986a – 220; 987a – 29, 86, 88.  
*Part. anim.* II.1.946a12 – 71.  
*Pol.* I.1253a3 – 281.  
*Rhet.* 1354a – 43.  
 Arnobe 107, 194.  
 Aspasius 62, 118, 119.  
 Athénée 62, 217.  
 Augustin 209.  
*Ciu.* IV.2 – 11; VI.1 – 181, 197; VI.3 – 46; VII.6 – 107; VIII, 12 – 37; VIII.12-14 – 17; VIII.19 – 17; XVIII.18 – 13, 17.  
*Ep.* 138.19 – 158  
 Aulu-Gelle 10, 29, 54  
*Noct. Att.* I.9 – 226; I.9.8 – 114; II.28.2 – 240; II.29.1 – 29; IV.1.6 – 54; IV.1.18 – 54; IV.9.9 – 240; XIII.29 – 54; XVIII.10.8 – 70.  
 Cassiodore  
*De arithm.*, P.L. LXX, 1208 M – 10.  
*De musica*, P.L. LXX, 1212 M – 9.  
 Celse 154, 161, 229, 286  
 Cicéron 10, 22, 24, 36, 38, 39, 40, 43, 49, 51-53, 60, 61, 68, 73, 84, 96, 97, 103-105, 120-122, 130, 134, 143, 219, 249, 253, 255, 266, 281, 288.  
*Acad. pr.* II.14 – 88; II.23.72 – 104.  
*Acad. post.* I.12.44 – 103; I.28 – 181.  
*Att.* IV.16 – 80.  
*Brutus* 9 – 53; 308-309 – 60; 314 – 60.  
*Contre Vatinius* 6.14 – 105.  
*De diuin.* II.38.80 – 135.  
*De fin.* II.12.37 – 253.  
*De Inu.* 1.2 – 61; II.22.66 – 234.  
*De nat. deor.* II.99 – 147; II.147 – 152; III.12 – 135.  
*De off.* V.15 – 185; XLIII.153 – 253; XLIV.156 – 281.  
*De orat.* I.7.28 – 130; I.20.89 – 53; III.15.56-95 – 43; III.21 – 41; III.66 – 51; III.127 – 23.  
*Lucullus* 33 – 219.  
*Nat.* II.37 – 281.  
*Pro Caelio* 27 – 135.  
*Pro Murena* 63 – 71.  
*Resp.* I.10.16 – 88, 120; II.66 – 61.  
*Tusc.* I.32.79 – 80; I.48 – 138; II.26 – 51; IV.8 – 97; IV.26.57 – 253; IV.38 – 61; IV.60 – 61; V.3.7 – 253; V.8-9 – 281; V.70 – 92, 152.  
*Verr.* II.2.22.6 – 19.  
 Cléanthe 187, 254.  
 Corpus Hermeticum 150.

Corpus Hippocraticum 70.

Damascius 199.

Diodore de Sicile 88, 163, 230.

Diogène Laërce 86, 89.

II.42 – 85 ; III.8-9 – 87 ; VIII.10 – 226 ; VIII.27 – 213 ; VIII.54-55 – 105 ; VIII.78 – 85 ; IX.17 – 29 ; IX.56 – 41.

Dion Chrysostome

*Or.* 60.10 – 20 ; 71.2 – 23.

Fronton 34, 54, 134, 149.

Hérodote

I.105 – 218 ; II.81 – 110.

*Historia Augusta* 290.

Homère 53, 58, 80, 95, 97, 101, 112, 163.

Horace 134, 139, 141

*Epod.* 17.16 – 277.

*Sat.* I.1.24-25 – 29 ; II.6.77-81 – 139.

Isocrate 10, 110.

Jamblique 16, 87, 88, 108, 109, 113, 199, 288.

*Vit. Pyth.* 5 – 109 ; 7-8 – 88 ; 9-19 – 112 ; 13 – 242 ; 25 – 109 ; 30 – 109 ; 72 – 226 ; 86 – 152 ; 131 – 117.

Justin 77, 218, 285, 289.

Juvénal 28, 141.

II.99 – 202 ; VI.532 – 278 ; VI.448-553 – 105.

Lucien 35, 62, 101.

*Le Pêcheur* 44-45 – 202.

*Le Rêve* 5 – 217.

Lucreèce 34, 69, 74, 219.

Macrobe

*Saturn.* VII.3.23 – 9, 17.

*Somn.* I.2.8 – 290.

Martial 278.

Maxime de Tyr 98, 120, 154, 161, 286.

Nicomaque de Gerasa 10, 143.

Numénius 98, 113, 116, 118, 119, 155.

Olympiodore 69, 80, 86, 88, 204.

Ovide 182, 203.

*Met.* IX.666-797 – 182 ; X.274-278 – 182 ; XV.75-142 – 242.

Pausanias

I.14.7 – 218 ; II.2.3 – 162.

Philon d'Alexandrie 166, 238, 239, 285.

Philostrate 18, 34.

Photius 9, 117.

Platon 33, 35-55, 60-63, 71, 73-76, 78-94, 96, 98, 100, 103, 104, 106, 107, 113-122, 127-131, 133-141, 143-146, 148-161, 164-167, 170, 179, 184, 189, 196-199, 209-210, 223, 229, 231, 233, 237, 251, 254, 262, 266, 280, 285-289.

*Alcibiade* I.127e – 78 ; I.132b-133c – 68 ; I.133c – 92.

*Apologie de Socrate* 1.18 – 43 ; 1.21a – 157 ; 2.18b – 43 ; 2.19 – 94 ; 5.20d – 96 ; 22c 63 ; 9.23c – 94 ; 10.23d – 43 ; 11.24c – 43.

*Banquet* 180c – 243 ; 180d-e – 180 ; 181a-d – 180 ; 186a-b – 180 ; 202-204 – 156 ; 202d-203a – 160 ; 202e – 153 ; 203a – 167 ; 203d – 145 ; 209e – 231 ; 210a-e – 231.

*Charmide* 164e-165a – 202.

*Cratyle* 187-188.

*Critias* 209.

*Criton* 128.

*Gorgias* 484b-486c – 281 ; 511d – 209.

- Hippias mineur* 23, 58.  
*Lettres* II.312e – 76, 149; VII.341d – 229.  
*Lois* I.631c – 252; II.656d-e-657a-b – 140; X.899a – 161; 909b – 146.  
*Lysis* 134.  
*Phédon* 10; 64e-66d – 243; 67b1-2 – 91; 80c – 209; 81e – 130; 107d – 155.  
*Phèdre* 229a-b – 130; 229e – 202; 244a-d – 160; 245 – 64; 247b-c – 76; 248a – 254; 249b-c – 155; 260b-e – 45, 46; 261a – 45; 266b – 61; 270a-e – 46; 271c – 46; 274c-275b – 209; 276e-277 – 46; 279b-c – 245.  
*Philèbe* 209.  
*République* II.377b-378e – 139; IV.439d-e – 210; IV.441e – 224; VI.485a-b – 60; VI.490a-b – 35; VI.509d-510b – 282; VI.782c – 213; VII.514a-b – 133; VII.514a-517c – 282; VII.532 – 44; VII.537c – 41; IX.572e-573c – 136.  
*Théétète* 150c – 159; 155d – 63; 176a-b – 152; 176b – 265.  
*Timée* 22b-d – 110; 24 – 209; 28c2-4 – 228; 30b – 156; 40c – 161; 41c – 153; 41c-d – 252; 45b-46b – 69; 68e-69a – 75; 90d – 155; 91b – 71.  
 Pline l'Ancien 66, 67, 107, 111, 134.  
 Pline le Jeune 134.  
 Plotin 150, 271.  
 Plutarque 16-18, 28, 62-65, 75, 78-80, 83, 85, 87, 98, 104, 112, 114, 115, 117-121, 149, 153-155, 158, 159, 161, 162, 187, 197, 285.  
*Adu. Col.* 65, 71.  
*De an. Procr.* 1023e – 71.  
*De audiendis poetis* 17d – 65.  
*De cap. ex inim. ut.* 90c9 – 49.  
*De def. or.* 413b – 122; 414e – 154; 415 – 79; 416d – 162; 419 – 104; 435e-436a – 49.  
*De E* 385c – 63.  
*De Is. et Os.* 1.351c-d – 81; 2.351f – 265; 3.352a – 261; 3.352c – 266; 4.352c-6 – 242; 10.354e – 110; 27 – 159; 360d – 104; 362e – 209; 371b-c – 208; 52 – 230; 78.383a – 271.  
*De prim. frig.* 955c – 65.  
*De sera num. uind.* 550d – 254.  
*De superst.* 169e – 254.  
*De uirt. mor.* 4-6 – 117; 443a-444a – 253.  
*Mor.* 887c – 88.  
*Quaest. conu.* V.7.680d – 64; VII.1.700b6-7 – 49; VIII.729d – 106.  
*Quaestio Platonica* I.999c – 158.  
*Soc.* 588d-e – 157.  
*Sylla* 26 – 62.  
*Vit. Cam.* 6.6 – 65, 78.  
*Vit. Pericl.* 8.2 – 49.  
 Porphyre 24, 77.  
*De abst.* I.29.3 – 282.  
*Vit. Plot.* 24 – 62.  
*Vit. Pyth.* 49 – 166; 53 – 117.  
 Posidonius 80, 155, 254.  
 Proclus 69, 80, 199, 289.  
 Quintilien 36, 38, 49, 62, 134.  
 I, 9, 2 – 135; II.20.9 – 61; V.11.17-19 – 135; X.1.75 – 85; XII.1.30 – 38; XII.4 – 36; XII.11.21 – 23; XII.11.22 – 72.  
 Sénèque 62, 67, 69, 249, 288.  
*Ep.* 52.10 – 226; 58.30-31 – 86; 77.10 – 138; 89.5 – 253; 107.9 – 249; 108.6 – 60.  
*Quaest., nat.* I.16.1 – 202; I.17.5 – 69, 202.



Sextus de Chéronée 16, 17, 83, 85, 87.

Sextus Empiricus 24.

Sidoine Apollinaire 9, 10, 17.

Silius Italicus 217.

Sinesius 278.

Strabon 29, 56, 62.

Tibulle 134, 138, 139.

Valère Maxime 240.

Varron 46, 52, 64, 73, 83, 85, 106, 107,  
121, 141, 181, 197, 278, 288.

Virgile 283.

Xénocrate 104, 114, 253.

Xénophon 55, 85, 217.

Zénon d'Élée 83, 84, 88.

Zénon de Citium 83, 84, 92, 187, 254.

## TABLE DES MATIÈRES

Note éditoriale .....	8
Introduction .....	9
<i>Status quaestionis</i> .....	9
Les ouvrages philosophiques.....	10
Les <i>Florides</i> .....	13
Les <i>Métamorphoses</i> .....	13
Περὶ ἐρμηνείας .....	14
Tension entre hétérogénéité et unité.....	14
<i>Philosophia</i> : une clé herméneutique du <i>corpus</i> d'Apulée ? .....	20

### PREMIÈRE PARTIE

#### APULÉE, *PHILOSOPHUS PLATONICUS*

Chapitre 1. La définition du <i>philosophus</i> selon Apulée.....	33
L'orateur : l' <i>auctoritas</i> de Platon.....	35
Le savant : l' <i>auctoritas</i> d'Aristote .....	62
Le prêtre : l' <i>auctoritas</i> de Pythagore.....	76
Chapitre 2. Les figures idéales du philosophe : la filiation intellectuelle d'Apulée.....	83
Platon .....	86
Socrate et les cyniques.....	92
Pythagore et la tradition des « hommes divins » .....	103
La généalogie du platonisme et la place de Socrate à l'intérieur de celle-ci.....	114

### SECONDE PARTIE

#### LES *MÉTAMORPHOSES*, UN « ROMAN » PLATONISANT ?

Chapitre 1. Mises à distance du platonisme et héritage culturel .....	127
Le personnage de Socrate au livre I et le <i>Criton</i> de Platon .....	128
Les ruades de l'âne.....	130
La caverne des brigands .....	133
La tyrannie.....	136

Chapitre 2. La tradition orphico-pythagoricienne et platonicienne :	
sa réécriture dans les <i>Métamorphoses</i> .....	143
La tripartition de l'univers .....	145
La figure de Cupidon aux livres IV-VI.....	156
La figure platonisante d'Isis au livre XI.....	158
Chapitre 3. Le cheminement de Lucius au livre XI .....	213
Une rupture nécessaire.....	214
Le changement d'attitude de Lucius.....	229
La triple initiation de Lucius : la voie de la sagesse?.....	251
Conclusion .....	285
Bibliographie .....	293
Textes anciens .....	293
Apulée .....	293
Autres auteurs antiques.....	298
Études critiques.....	302
Index des œuvres d'Apulée.....	325
Index locorum .....	331
Table des matières .....	335